الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدرها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر باتنة - الجزائر

مكونات الأمن الفكري وضوابطه: دراسة سوسيولوجية
أ.د/ سعيد فكرة
جامعة باتنة، الجزائر

القيم التنظيمية في المؤسسة التعليمية الجزائرية
أ.د/ بلقاسم سلاطنية
جامعة بسكرة، الجزائر

الفروق الجوهرية بين المرابحة والقروض الربوية
د/ عامر مظهر قطلي
جامعة حلب، سوريا

تفسير القرآن بالقرآن (دراسة تأصيلية تطبيقية)
د/ بكار الحاج حاسم
جامعة دمشق، سوريا

مصادر ثقافة الشاعر مانع سعيد العتيبة
د/ سعاد حيد محمود
جامعة دبي، الإمارات العربية المتحدة

ردمد: ISSN 1112 - 4350
العدد الرابع عشر
1431هـ - 2010م

الإحـــيـــاء

مجلة علمية دورية محكمة
تصدرها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر باتنة (الجزائر)

الأمن الفكري دراسة سوسيولوجية

أ.د/ سعيد فكرة -جامعة باتنة- الجزائر

القيم التنظيمية في المؤسسة التعليمية الجزائرية

أ.د/ بلقاسم سلاطنية – جامعة بسكرة- الجزائر

الفروق الجوهرية بين المرابحة والقروض الربوية

د/ سامر مظهر قنطقجي – جامعة حلب - سوريا

تفسير القرآن بالقرآن (دراسة تأصيلية تطبيقية)

د/ بكار الحاج جاسم - جامعة دمشق – سوريا

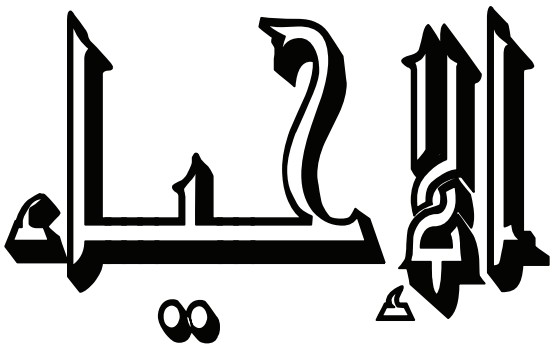
مصادر ثقافة الشاعر مانع سعيد العتيبة

د/ سعاد سيد محجوب - جامعة دبي – الإمارات العربية المتحدة

العدد الرابع عشر

1431هـ -2010 م

ردمك: ISBN 1112 - 4350



مجلة علمية دورية محكمة

تصدرها كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية والعلوم الإسلامية

جامعة الحاج لخضر . باتنة (الجزائر)

العدد الرابع عشر

1431هـ -2010 م

عنوان المراسلات

السيد رئيس تحرير مجلة " الإحياء "

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

جامعة الحاج لخضر . باتنة– الجزائر

الهاتف :

031 28 86 033 أو 36 34 86 033

الفاكس: 64 06 86 033

رد مك: 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 مرفوقا 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 الإنسانية والاجتماعية 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 بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي تتناسب مع أسلوب النشر.

الإحياء

المديـــر العـــام

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. فلوسي مسعود

د. حروش رابح

د. السعيد بوخالفة

د. صالح زنداقي

د. حسين شرفة

د. عبد المجيد بوكركب

أ.د. كافي منصور

أ.د. إسماعيل يحيى رضوان

أ.د. عوفي مصطفى

أ.د. مصطفى حميداتو

أ.د. عبد الكريم حامدي

د. قوميدي الذوادي

الإخراج والتصفيف:

محلابـي لينـدة

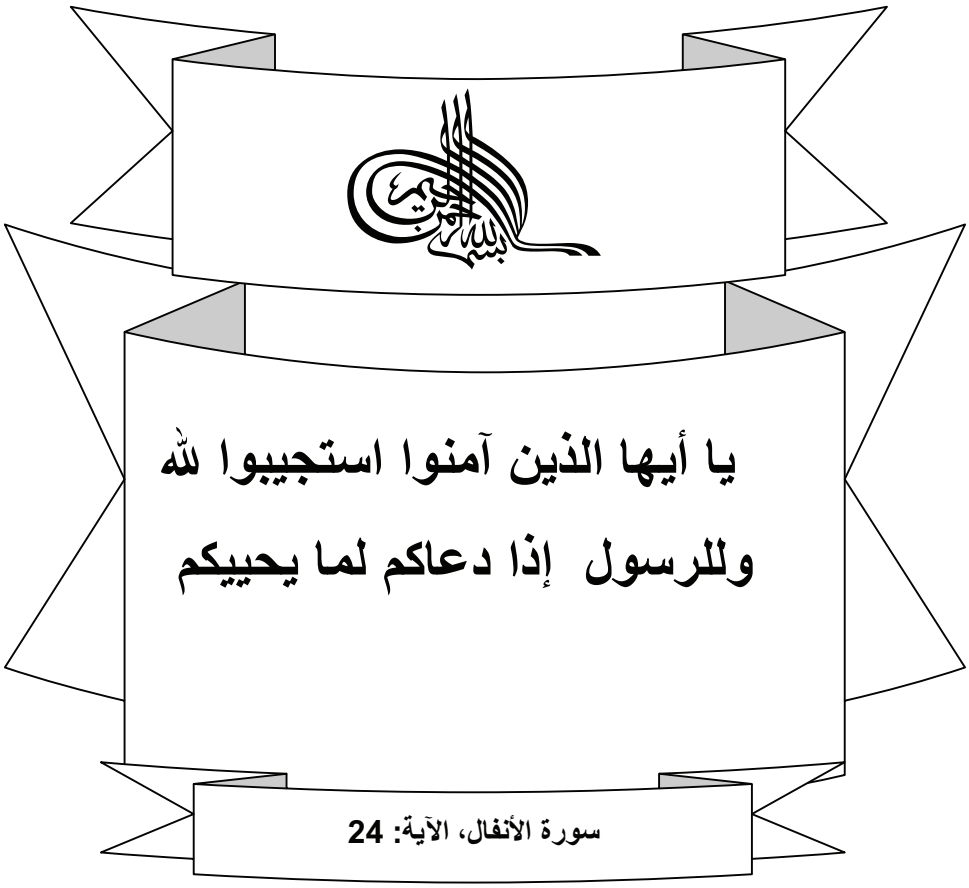
الهيئة الاستشارية للمجلة:

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 رحماني	جامعة الحاج لخضر باتنة
أ.د عبد الله بوخلخال	جامعة الأمير قسنطينة
أ.د. عبد الله بوجلال	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 جيدل	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 بوزغيبة	جامعة الزيتونة تونس
د. محمد الدناع	جامعة طرابلس ليبيا


بسم الله الرحمن الرحيم
يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله
وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم
سورة الأنفال، الآية: 24

فهرس العدد الرابع عشر

الموضوع	الصفحة
ـ الكلمة الافتتاحية	08
ـ كلمة العدد	10
ـ الأمن الفكري دراسة سوسيولوجية أ.د/ سعيد فكرة جامعة باتنة د/ أحمد بخوش – م ج خنشلة	11
ـ القيم التنظيمية في المؤسسة التعليمية الجزائرية أ.د/ بلقاسم سلاطنية – أ/ أسماء بن تركي جامعة بسكرة	23
ـ تقييم مصادر المعلومات الإلكترونية "دراسة في الحاجة والهدف د/ محمد نقرش جامعة دمشق	45
ـ تفسير القرآن بالقرآن (دراسة تأصيلية تطبيقية) د/ بكار الحاج جاسم جامعة دمشق	73
ـ ترشيد استثمار الوقف لتأكيد فاعليته التنموية أ.د/ حسن رمضان فحلة جامعة باتنة	95
ـ الفروق الجوهرية بين المرابحة والقروض الربوية د/ سامر مظهر قنطقجي جامعة دمشق	113
ـ مصادر ثقافة الشاعر مانع سعيد العتيبة د/ سعاد سيد محجوب جامعة دبي	131
ـ فلسفة نظام: ليسانس- ماستر - دكتوراه أ.د/ كافي منصور – أ/ عادل مقراني جامعة باتنة	157
ـ أحكام العارية في المذهب المالكي د/ نصر سلمان جامعة الأمير قسنطينة	167
ـ منهج الشيخ عبد الرحمان الثعالبي في تعامله مع المرويات د/ عبد المجيد بيرم جامعة الجزائر	181
ـ تصنيف مقاصد التشريع الإسلامي في الفكر الأصولي المعاصر د/ عبد القادر بن حرز الله جامعة باتنة	191
ـ دور المسجد بين المرجعية الدينية والإطار التشريعي الجزائري أ/ بشير قادرة جامعة باتنة	201
ـ قاعدة التدليس وأثرها وأثرها في الفقه الإسلامي د/ فيصل التليلاني جامعة الأمير قسنطينة	217
ـ نظرات تجديدية في مقاصد الشريعة د/ فؤاد بن عبيد جامعة باتنة	227
ـ أسس تعليم القرآن د/ عامر العرابي جامعة باتنة	261
ـ دور ابن باديس في المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية الجزائية أ/ حليمة عواج جامعة باتنة	277
ـ نظريات الخلق عند المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين د/ العربي بن الشيخ جامعة باتنة	301
ـ الدروس المستفادة من الأزمة المالية العالمية د/ جمال بن دعاس جامعة باتنة	313
ـ مساهمة التدقيق الداخلي في الإفصاح المالي أ/ أحمد لعماري- أ/ خلاف لخضر جامعة باتنة	323
ـ البيئة الثقافية والسلوك الإنحرافي د/ زرارة لخضر جامعة باتنة	341
ـ إيكولوجية الجماعات البسيطة أ.د/ ابن السعدي إسماعيل – أ/ لغريبي نسيمة جامعة قسنطينة	355
ـ علاقة التفسير بعلوم العربية د/ بوخالفة السعيد جامعة باتنة	365
ـ تسريح العمال وإعادة الإدماج في النظام المؤسساتي الجزائري أ/ سامية بن رمضان المركز ج. خنشلة	371
ـ قراءة تطورية في مفهوم التفسير أ/ حيدوسي عمر جامعة باتنة	389
ـ الديمقراطية المحلية والتنمية أ/ محمد خشمون جامعة باتنة	409

- رد على بعض المستشرقين الذين أثاروا شبهة إجحاف نظام الأسرة في الإسلام 421
د/ فائزة اللبان جامعة باتنة
- غسيل الأموال وأثره على اقتصاديات الدول العربية 435
أ/ رشيد درغال جامعة باتنة
-مقاصد التفاضل وأثره على العمران من خلال القرآن الكريم 449
د/ نورة بن حسن جامعة باتنة
- الاشتراط في عقد الزواج وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري 461
أ/ سميرة عبدو جامعة باتنة
- دور الحاجة في تحقيق مقاصد الشريعة 471
أ/ فاطمة الزهراء وغلانت جامعة باتنة
- إدارة مخاطر صيغ التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية 481
د/ صالح حميد العلي جامعة دمشق
- قراءة في تاريخ العلاقات السياسية الجزائرية- المغربية 511
أ/ غيلاني السبتي جامعة باتنة
- ضوابط الرواية باللفظ عند المحدثين وموقف المعاصرين منها 523
د/ عائشة غرابلي جامعة باتنة
- الأصالة والمعاصرة في فكر محمد عبده 531
أ/ موسى بوبكر جامعة باتنة
- آثار حكم الإلغاء وإشكالات تنفيذه 549
أ/ بوقرة إسماعيل المركز ج خنشلة
- ضمانات تثبيت التشريعات الوطنية في مواجهة المستثمرين الأجانب 561
أ/ قصوري رفيقة المركز ج خنشلة
- حرب الإسلام عادلة واعية 577
أ/ سلاط قدور جامعة تبسة
- نظرية الاغتراب في الفكر السوسيولوجي 593
أ/ حداد صونية جامعة باتنة
- التدخل الإنساني 605
أ/ عباس الشافعة جامعة باتنة
- دراسة حديثية محمد بن عمر الواقدي 621
د/ زقادة الوردي جامعة باتنة
- دور الإمام الأوراغي والإمام الشيباني في العلاقات الدولية 633
د/ مزياني فريدة جامعة باتنة
- علاوة المردودية كحافز لتحسين أداء الأفراد 649
د/ عيسى مرازقة – أ/ حدة متلف جامعة باتنة
- نحو تقديم الأداء العقابي للأنظمة الجزائر المعاصرة 667
أ/ مخلوفي عبد الوهاب – أ/ محمد سمصار جامعة باتنة
- إصدار الحكم التحكيمي في قانون الإجراءات المدنية والإدارية 679
أ/ سليم بشير جامعة باتنة
- ماهية الشعر عند الحسن بن رشيق 701
د/ عبد الله خنشالي جامعة باتنة
- التطرف وموقف الإسلام منه 713
أ.د/ بلقاسم شتوان جامعة قسنطينة
- التسريح لأسباب اقتصادية بين القانون الأساسي وقوانين الخصخصة في الجزائر 735
د/ محمد لخضر بن عمران جامعة باتنة

* مواضيع باللغة الأجنبية (الصفحات من اليسار إلى اليمين)

- Dialogue of civilizations : Fighting Islamophobia 01
أ/ هشام سوهالي جامعة باتنة

الكلمة الافتتاحية

الأستاذ الدكتور سعيد فكرة

عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين.أما بعد:
قال الله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾ "البقرة:143".

إن من أهم مميزات الأمة الإسلامية أنها أمة وسط في جميع أمورها الدينية والدنيوية بمعنى أنها أمة الخير والعدل والتوسط في كل الأمور من غير إفراط ولا تفريط، لأن المنهج الذي تعتنقه هو المنهج الرباني، منهج التوحيد الخالص لله رب العالمين، وهذا يقتضي إفراد الله عزَّ وجلَّ بالعبادة، وبذلك يرتفع المسلم إلى مقام العبودية لله رب العالمين.

وهذه الوسطية تأخذ بيد الإنسان إلى عدم المغالاة أو التطرف أبدا، إنها وسطية بين الروح والمادة بإعطاء كل ذي حق حقه.

ومن لوازم الوسطية: التوازن في القول والعمل، التعلمّ والتعليم، في الأداء والطلب، في الحوار والجدل في العطاء والأخذ.

أخي الكريم إن المنهج الوسطي هو الذي سارت عليه مجلتنا كي تحقق المستطاع من تلبية مطالب الكثيرين، وها هي مجلة الإحياء في طبعتها الجديدة تأخذ على عاتقها أمانة الوسطية في اختيار أنسب مواضيع العلم النافع في شكل بحوث علمية أكاديمية نحسب أنها تلبي حاجة القارئ في تخصصه واهتمامه العلمي كل في مجاله.

ولهذه المناسبة أتقدم بالشكر الجزيل المفعم بالاحترام والتقدير إلى كل القائمين بالعمل الناجح في الكلية وخارج الكلية ابتداء من هيئة التدريس ولجنة القراءة والتحكيم وهيئة التحرير والهيئة الاستشارية داخل الوطن وخارجه على التشجيع والتعاون لإخراج المجلة في أحسن حلة، وعلى جهودهم المثمر الذي كان له الدور الكبير في إثراء البحث العلمي من جهة، وتنوير أفئدة الطلبة من جهة أخرى، ومن ثم لتأخذ المجلة

مكانتها الرائدة بين مثيلاتها من المجلات العلمية داخل الوطن وخارجه، ولتكون نبراساً يهتدى به دائما كلما احتاج باحث أو طالب أو مثقف لينهل من معينها الأغر في خدمة الأمة، فهي للجميع ومن أجل الجميع منحة علمية من الأساتذة والباحثين إلى كل من يسعى للمزيد من العلم والمعرفة، من غير مزية ولا تفضّل لأن الأجر سيناله الجميع جزاء موفوراً يوم القيامة، وهذا هو عربون الخير ومفتاح العطاء المتَّصف بالإيثار وحب الخير، كل ذلك بهدي القرآن والسنة النبوية.

أخيراً وليس آخرا أتقدم بالشكر الجزيل إلى السيد مدير الجامعة **البروفسور موسى زيرق** الذي لا يألو جهدا في خدمة الجامعة والكلية على وجه الخصوص تقديرا لمكانتها، وعظيم شأنها وحيوية الدور الذي تقوم به في حركة التعليم والبحث العلمي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية على حد سواء...

وإذ أشكر كل من ساهم من قريب أو من بعيد في إثراء البحث العلمي من خلال مجلتنا، فإنني أعتذر لكل من قدم لنا ورقة عمل بحثية قصد نشرها في المجلة ولم تنشر بسبب الكم الهائل من الموضوعات التي وصلتنا من خارج الوطن وداخله، آملين أن تحظى بالقبول في الأعداد القادمة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وإلى اللقاء في الأعداد القادمة، والله ولي التوفيق.

رئيس التحرير

البروفسور سعيد فكرة

خطوة أخرى على مسار الإحياء

كلمة أ.د. أحمد جاباللّه

مدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس/ فرنسا

يأتي هذا العدد الجديد من مجلة الإحياء حافلا بمقالات علمية في مجالات متنوعة، جمعت بحوثا في ميادين متعددة في الفقه، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، والتفسير، إلى جانب مقالات في التاريخ، والقانون، والاقتصاد، والسياسة؛ وهذا التنوع إنما هو معبّر في ذاته عن رسالة المجلة التي يحملها عنوانها: "الإحياء".

إن إحياء الفكر والاجتهاد عامل مهم من عوامل نهضة الأمة، إذ أن النهضة المنشودة ينبغي أن تغطي سائر الميادين وأن تتناول سائر المواضيع الحساسة التي تحتاج إلى نظر وتفكر وتساهم في دراسة المشكلات وتقديم المقترحات.

إن الإحياء الفكري والاجتهادي ينبغي أن يكون عملا مستمرا دائما، لأن واقعنا الاجتماعي في حراك مستمر، ولا بد أن تواكبه حركة فكرية مستنيرة تدعو إلى التأمل والتدبر من أجل تطوير هذا الواقع والارتقاء بحياة المجتمع نحو الأفضل.

إن المفكر والباحث الذي يريد أن يكون مساهما في نهضة أمته يحتاج أن يكون على تواصل دائم بقضاياها، وأن يكون متفاعلا مع مطالبها وتحدياتها، وأن يكون متيقظا ومنتبها لما يجول باهتماماتها، حتى يكون معبرا عن طموحاتها ومجيبا عن تساؤلاتها، لكن مع التحلي بالتواضع الذي يجعله في حالة إصغاء، لا تأبى المراجعة وإعادة النظر من أجل التحسين والتطوير.

إن المفكر المستنير هو ذلك الذي يساهم في الارتقاء بسقف الوعي في مجتمعه، ويساعد على تطوير اهتماماته لتنصب على ما هو مهمّ وحيوي، من أجل أن يتجاوز الاهتمامات الجزئية ويرقى إلى أفق القضايا الجوهرية.

وإني إذ اكتب لـ "الإحياء" من أحضان المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، الذي يتشرف بعقد اتفاقية للتعاون العلمي مع كلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، بجامعة العقيد الحاج لخضر بباتنة بالجزائر، أطمح إلى ضمّ جهود المفكرين والباحثين في معهدنا لينخرطوا في هذه المسيرة التي تعمل على تحقيق الإحياء والنهضة، سائلين من الله تعالى العون والسداد،

والحمد لله رب العالمين.

مكونات الأمن الفكري وضوابطه دراسة سوسيولوجية

أ.د/ سعيد فكرة – جامعة باتنة د/ أحمد بخوش – المركز الجامعي خنشلة

الإشكالية:

أنعم الله عزّ وجلّ على أمّتنا –الجزائرية– بنعمتين كبيرتين، (أولاهما): نعمة الإيمان و(ثانيها) نعمة الأمان والطمأنينة والسلام، وتحقق هاتين النعمتين مكن الفرد من العلم والفكر، على أساس من الوسطية والاعتدال من غير إفراط ولا تفريط، فظهرت شرائح اجتماعية مثقّفة مفكرة واعية، متعاونة متكافلة، ونتج عن ذلك علاقات الاجتماعية طيبة...

وقد قطفت الأمة ثمرات التربية والعلم بفضل الأمن المتنوع وخاصة الأمن الفكري منه، على الرغم مما أصابها من غزو فكري أراد النيل من هذا الأمن ليوقع الخلل والاضطراب في مختلف مرافقها ومقدساتها، قام بذلك من انحرف عن الأمن الفكري والمنهج الرباني، فبات الأمر في أمسِّ الحاجة إلى قيام مؤسسات التنشئة الاجتماعية المدنية، والمؤسسات التعليمية والدينية بدورها في إرساء دعائم الأمن الفكري وتعزيزه لدى الأفراد، فإنه لا يجوز التفريط فيه إذ أن هذا التفريط خطر على هوية الأمة ومستقبلها، في وسائل الاتصالات والمواصلات.

وفي ضوء ما سبق ظهرت إشكالية البحث بارزة في التساؤل الرئيسي التالي:
ما مفهوم الأمن الفكري في الإسلام؟ وما دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيزه؟

ويتفرع عن هذا التساؤل، تساؤلات فرعية أخرى هي:

1- ما مفهوم الأمن الفكري وماهيته؟

2- ما مكونات الأمن الفكري؟ وما ضوابطه؟

3- ما أهداف الأمن الفكري، وما طرق تحقيقها؟

4- ما المعوقات التي تقف عقبة أمام تعزيز الأمن الفكري؟

5- ما دور مؤسسات المجتمع المدني عامة والتعليمية خاصة، في تحقيق الأمن الفكري؟

ويمكن حصر أهداف الأمن عموما والأمن الفكري خصوصا فيما يلي:

1- تحصين الفرد بالعقل والفكر، والعقيدة والخلق الكريم، والحس النقدي حيث يتمكن من وزن الأمور، وتمييزها، وفرزها وتمحيصها، وموازنتها بميزان الشرع والعقل، وهذا يتطلب تعزيز الأمن الفكري لدى الأفراد.

2- تحقيق الرخاء، وتعميم التقدم في ظل الاستقرار، فلا استقرار بغير أمن وأمان.

3- ربط الأمن الفكري بمبادئ الإسلام ومنطلقاته الأساسية في إصلاح الفرد والرَّعيَّة، والاهتمام بالدين الإسلامي، لأنه يهدف إلى قيام الحياة الكريمة، وهذه لا تتم إلا بتوفر مقومات الأمن في المجتمع.

4- إشعار المواطنين بأن الأمن هو مسؤولية الجميع، كي بصمدوا أمام كل التحديات الفكرية والغزو الفكري الذين يهدفان إلى تشويش العقول وزلزلة الأفكار لتكون تابعة للغازي، ومن ثمَّ تصبح الأمة المغزوَّة متسارعة الخطى للالتحاق بالغازي عن طواعية.

5- المحافظة على الأمن الفكري الذي يحمي عقول المجتمعات ويحفظها من الوقوع في الفوضى، ومن الهوى والشهوات التي تؤدي إلى الانسلاخ الأخلاقي الممزق للحياء الفطري والشرعي، ولذا فإن الأمة بكل شرائحها مدعوة إلى تطبيق المنهج الربَّاني إيماناً وعبادة وسلوكاً وأخلاقاً.

والشريعة الإسلامية التي تُعَّدُ منطلقاً أساسياً لكل مقاربات الحياة تجعل الأمن الفكري عاملاً رئيساً في حماية فكر المجتمع من تعدد المرجعيات سواء أكانت دينية أو وطنية أو قانونية.

وتتم الإجابة على هذه التساؤلات من خلال النقاط الآتية:

1- التعريف.

2- الأهداف.

3- المكونات.

4- ضوابط الأمن الفكري.

5- حكم الأمن الفكري.

6- المعوقات.

7- الخاتمة.

أولا/ تعريف الأمن الفكري:

تدور أغلب تعريفات الأمن الفكري حول تأمين العقل البشري ضد أي نوع من الانحراف والخروج عن الوسطية والاعتدال.

وقد حظي المركب اللفظي بالاهتمام حديثاً في ظل فوضى العولمة وما صاحبها من التطورات، الأمر الذي أدَّى إلى انفجار معرفي وانفتاح ثقافي، حيث انتشرت الثقافات المتعددة التي نتج عنها تداخل في المعتقدات المتعارضة، فأدت إلى تهديد الخصوصيات الثقافية ومحاولة طمس الهوية الفكرية في المجتمعات.

وإن المتتبع لما كتب عن مفهوم الأمن الفكري يجد أن معظم تعريفاته تدور حول حماية العقل وتحصينه من الخروج عن منهج الوسطية إفراطاً أو تفريطاً، نذكر من هذه التعريفات ما يلي:

أ- إنَّهُ "سلامة فكر الإنسان وعقله وفهمه من الانحراف والخروج عن الوسطية والاعتدال في فهمه للأمور الدينية والسياسية وتصوره للكون"[1].

ب- إنَّهُ "النشاط والتدابير المشتركة بين الدولة والمجتمع لتجنيب الأفراد والجماعات شوائب عقدية أو فكرية أو نفسية تكون سبباً في انحراف السلوك والأفكار والأخلاق من جادة الصواب أو سبباً للإيقاع في المهالك"[2].

ج- وعرِّف بأنه: "حماية عقل الإنسان وفكره ومبتكراته ومعارفه ومنتجاته ووجهات نظره، وحريّة رأيه من أي مؤثر سواء من قبل الشخص نفسه أو من قبل الغير"[3].

ومن هذه التعريفات وغيرها مما لم يسمح المجال لذكرها نجد أن الأمن الفكري يتضمن عدداً من العناصر، نوجزها فيما يلي:

- إنَّهُ حفظ هوية المجتمع والأمة الإسلامية.
- وهو حماية عقل الإنسان وفكره في إطار الثوابت الأساسية والمقاصد المعتبرة والحقوق المشروعة المنبثقة عن الإسلام.
- الاستجابة للمؤثرات الإيجابية التي تضبط الفكر من الانحراف.
- وهو حياة الناس وعيشهم في بلدانهم آمنين على أصالتهم وثقافتهم النوعية التي يسعى المسلمون لتحقيقها من القرآن والسنة.

وبناء على ما سبق فإن مفهوم الأمن الفكري يختلف باختلاف المجتمعات.

ففي المجتمع الرأسمالي: تقتصر الحماية على الفكر السياسي (الديمقراطية) وعلى الفكر الاقتصادي الرأسمالي.

وفي الفكر الاجتماعي والعقيدة الدينية: اعتبار الحقوق الفردية من خصوصيات الفرد يستخدمها كيفما يشاء دون تدخل من المجتمع.

وفي المنظومة الاشتراكية: يأخذ معنىً واسعاً حيث يشمل النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويعمل جاهداً على حمايتها وانتشارها.

لكن بصفة عامة، إن الأمن الفكري لا يعني فرض حصار على العقول، بل يترك المجال واسعاً للاستفادة من إيجابيات الثقافة الأخرى مع المحافظة على الأصالة.

بعد استقراء النصوص الواردة في تعريفات العلماء[4] للأمن الفكري، يمكن تصنيف الاتجاهات الاصطلاحية لمفهوم الأمن الفكري لدى الباحثين إلى ثلاثة ممارسات:

أ- **في الممارسات السياسية:** كتوفير الحرية، وتطبيق الديمقراطية لإطلاق الفكر المبدع بناء على توفير حرية الرأي والتعبير.

ب- **في الممارسة الدينية:** لتوفير الاستقرار والاطمئنان والتنمية، ومجال ذلك الحوار بين الثقافات والحضارات، وتكريس التسامح والتفاهم بين مختلف الشعوب.

ج- **الممارسة التنموية الاقتصادية:** يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه كلما توفرت أسباب الرقي الاقتصادي والتنمية لكافة الشرائح تدعمت أسس الأمن الفكري.

وعليه يمكننا صياغة تعريف إجرائي للأمن بأنه: (التدابير الإجرائية للحماية)، ونقصد بالتدابير: الإجراءات العملية لتحقيق الحماية للفرد والمجتمع. ومنه يأتي التعريف الاصطلاحي بأنه: «صيانة الفرد والمجتمع من الانحراف الفكري والسلوكي، وحمايته من تعدد المرجعية الدينية والقانونية وإلزامه بالقيم والعادات السائدة في مجتمعه حفاظا على الأمن الفكري وتحقيقا للاستقرار الوطني».

ثانيا/ أهداف الأمن الفكري، وطرق تحقيقه:

ذكر بعض العلماء أهدافاً للأمن الفكري استنتجوها من التعريفات التي عرّف بها، نذكر من أهمها مايلي:

1- توعية الشباب بفقه وأبعاد الأمن الفكري، وتبصرّهم بشؤون دينهم، وتربيتهم على ذلك.

2- العمل على حماية الفرد والمجتمع من الغزو الفكري ومن التيارات الإلحادية وغير ذلك مما يبعده عن الجادة القويمة التي يستوجبها البعد الحضاري لفقه الأمن الفكري.

3- العمل على تقوية روح النقد الذاتي، والمراقبة الداخلية، وتقويم الأنفس حتى يكون المسلم قوياً في جسمه وخلقه.

4- الاعتزاز بالإسلام والافتخار بمبادئه السامية، ومثُله الرفيعة.

5- تقرير الفرد والمجتمع على تحمل المسؤولية، وتحسيسه بضرورة تكوينه الفكري والأمني.

6- تعريف الفرد على ما يدور في مجتمعه، وبيان هدي الإسلام فيه.

7- تزويد الفرد بالأفكار والمشاعر والقدرات اللازمة لحمل راية المسؤولية لتحقيق الأمن الفكري.

8- زرع الثقة الكاملة في نفوس الأفراد بمقومات أمتهم الإسلامية وتقاليد مجتمعهم.

9- التفاعل الواعي مع التطورات الحضارية في ميادين العلوم والمشاركة فيها.

وتعدّ هذه الأهداف شاملة لجميع جوانب الفرد الذي اتجه إلى معرفة الأمن الفكري وأساليب تعزيزه لتصبح لديه فيما بعد أهدافاً سلوكية تجد نفسها في واقع ملموس في حياة الفرد والجماعة.

ولتحقيق هذه الأهداف ينبغي التأكيد على النواحي الآتية:

أ- تقوية الإيمان، وإذكاء جذوته، وربط المسلم فكرياً وعقائدياً وسلوكياً بالإسلام.

ب- التربية الخاصة والعامة في شتى أماكنها الحيوية الفعالة ابتداءً من الأسرة ثم المسجد فالمدرسة والجامعة ووسائل الإعلام

ج- تعميم ثقافة الحوار وتقبل الرأي الآخر.

د- تعميم ثقافة التسامح: للوصول إلى حياة أفضل يتم فيها تعزيز الأمن الفكري، وجب تعميم ثقافة التسامح، إذ به تزدهر الأمة، وتسمو في مراقي النجاح والفلاح.

هـ- تعميم ثقافة الوحدة.

ثالثا/ مكونات الأمن الفكري:

نبحث فيما يأتي عن أهم مكونات البناء الفكري السليم التي تنتج أمناً فكرياً يسهم بشكل كبير في تحقيق الأمن الشامل للأفراد والأمم، حيث تبين لعدد كبير من العلماء والباحثين أن أهم مكوِّن للبناء الفكري السليم هو العقيدة الإسلامية الصحيحة

حيث يقوم المربُّون بتقديمها للشباب والناشئة بطرائق تربوية ناجعة، وأساليب علمية، حتى ترسخ في العقول والقلوب.

- دور العقيدة في تحصيل الأمن، وغرسها في النفوس: تعد العقيدة الوسيلة الأولى التي استخدمها القرآن الكريم في تربية النفوس وتهذيبها ومنعها من الانحراف وارتكاب الجرائم، لما للعقيدة من أثر كبير في السلوك الإنساني[5].

وإن الناظر المتأمل في كتاب الله تعالى، ليجد الاهتمام واضحاً بارزاً في آي الذكر الحكيم، وهذا ما اهتمت به السنَّة النبويَّة، فلما التزم المسلمون بالعقيدة الصحيحة المستمدة من الكتاب والسنة، لم ينحرفوا عن منهج الوسطية، وإنما ساروا على الهدى والتقوى، واستقاموا على الملَّة الحنيفة السمحاء.

وقد بين القرآن أن الإيمان هو سبب الأمن لقوله تعالى: ﴿**ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**﴾ "الأنعام: 82"، فالمؤمنون أطعمهم الله تعالى من جوع، وآمنهم من خوف، فقد أبدلهم من بعد خوفهم أمناً، ومكنَّهم في الأرض واستخلفهم فيها، وجعلهم خير أمة أخرجت للناس، وهذا وعد صادق من الله سبحانه للذين آمنوا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً، وبالقرآن منهجاً ودستورا، قال الله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنَّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكننَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدِّلنَّهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**﴾ "النور: 55"، ومن السنة النبوية، وصايا النبي ﷺ للمسلمين بالتقوى والسمع والطاعة، كما أن الصحابة اقتفوا سنة النبي ﷺ فطبَّقوها وعملوا بها، فكانوا من الروَّاد الأوائل في بناء الأمن البشري والحضارة الإنسانية.

وهذه العقيدة تربِّي المسلمين على مبادئ سامية وسلوكيات قيِّمة، وأهداف مثلى نذكر منها ما يلي:

أ- تربية المؤمن على الوازع الديني، والرقابة الذاتية والخشية من الله تعالى.

ب- تربية المؤمن على زرع بذور الخير، واجتثاث ما في نفسه من الشر الذي يوسوس به الشيطان، فتتروض غرائزه وتقهر شهواته ويعمل على تحقيق الخير للجماعة.

ج- تربية المؤمن على العمل الصالح الذي يبتغي به وجه الله تعالى.

د- تربية المؤمن هذه تجعله يعيش صحة نفسية لا قلق فيها ولا خوف ولا اضطراب، بل أمن وأمان، وطمأنينة وسلام، وهدوء وراحة بال.

هـ- تربية مثالية تعمل على بعث الحياء، وإيقاظ الضمير، والبعد عن الانحراف.

- طلب العلم النافع: ولِما للعلم النافع من فائدة للفرد والجماعة في الدنيا والآخرة، رغّب الإسلام في طلبه من القرآن الكريم والسُّنَّة المطهَّرة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿**... نرفع درجات من نشاءُ وفوق كلِّ ذي علم عليم**﴾ "يوسف: 76"، ومن السنة النبوية: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"[6].

ولا ريب في أن العلم النافع يعصم صاحبه من الانحراف والضلال، ويحميه من الوقوع في الذنوب والآثام والمعاصي، وفي الوقت نفسه يحمله على عمل الصالحات، وينير له سبيل الهدى والحق والإيمان والخير والمصلحة، ولهذا يمكن القول: إن العلم الشرعي الصحيح المبني على نصوص من الكتاب والسنة هو الكفيل ببناء المجتمع القوي القائم على المحبة والرحمة ومنهج السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولياء الأمور، فالواجب يقتضي التزود بالعلوم الدينية والدنيوية ومتى قلَّ زاد الأمة من العلوم الشرعية، ابتعدت عن الهدى، وانحرفت عن الصواب.

- الحث على العمل الصالح: العمل الصالح ثمرة من ثمار العلم النافع، قال الله تعالى: ﴿**ولو أنّا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا**﴾ "النساء:66".

وللعمل الصالح المتمثل في القيام بالعبادات آثار كثيرة في الحياة، منها انشراح الصدر، وسعة الرزق، وسلامة الإنسان وارتياحه وشعوره بالأمان... وكل ذلك سبب لتحقيق الأمن الفكري.

- الوسطية والاعتدال: الإسلام دين الوسطية والاعتدال في الأمور كلها، والوسطية هي اللفظ المقبول بين الإفراط والتفريط، وبين الغلوِّ والتقصير، فأوسط الشيء أعدله، فقد أخبر المولى سبحانه وتعالى بوسطية هذه الأمة، في كل أمور الدين، فالوسطية تعني رفض تشديد اليهود، ونبذ تهاون النصارى.

وهذه الوسطية في الإسلام، انطوت على معاني الفضيلة في كل الأمور مادية كانت أو معنوية، ففيها العلم والحلم، والعدل والإحسان والقسط، والأمة المسلمة أمة وسط في التصور والاعتقاد، وفي التفكير والشعور وفي التنظيم والتنسيق وفي الزمان والمكان.[7]

وفي المنهج النبوي بيان واضح لمنهج الوسطية والتوازن في الحياة كلها، وفي الوقت نفسه تحذير لمن انحرف عن الوسطية والاعتدال، وركب أسلوب التنطع قولاً وعملاً، فاقتدى الصحابة والتابعون بهديه عليه الصلاة والسلام فحققوا الريادة في الأرض، فكانوا ذوي شخصية إسلامية متَّزنة، وبهذا تحقق الأمن الفكري للفرد والمجتمع على أيديهم.

- **توحيد مصدر التلقي في أمور الإيمان والإسلام والأخلاق:** العلماء الربّانيون ورثة الأنبياء، وعلى أفراد الأمة الرجوع إليهم في الأمور التي تهم الأمة، وقبل البت في أي أمر من الأمور، وجب التأكد من صحته؛ ذكر الإمام الحافظ "ابن كثير" في تفسيره لمثل هذه الأمور[8]، والأصل في ذلك التثبت وعدم الاستعجال، بل ردّ الأمر إلى رسول الله ﷺ وإلى أولي الأمر من الأمة، وإلى أولي الحل والعقد، وإلى أهل الرأي والعلم والنصح والعقل، الذين يعرفون الأمور والمصالح والمفاسد.

- **تنمية التفكير الإسلامي المستنير:** ينمو التفكير الإسلامي بالتأمل في كتاب الله تعالى وتدبر أحكامه حيث يحث القرآن على استخدام العقل والتفكير والتأمل والتدبّر، والنظر في آيات الله تعالى الكونية الموجودة في السماوات والأرض لمعرفة الله سبحانه حق المعرفة، وعندها يزداد الإنسان إيماناً، ويمتزج العلم بالعمل.

من أجل ذلك دعا الإسلام إلى تحرير العقل من الشك والشرك والخرافة والضلال والأوهام، ودعا إلى تدريب العقل وتنمية قدراته، وفي ذلك قطف ثمرات الأمن الفكري.

- **علاقة الأمة المسلمة مع غيرها:** بين الإسلام أسس وقواعد العلاقة مع الآخرين حتى لا يكون هناك إخلال بالأمن الفكري، وهذا ما حدث لعديد من المجتمعات التي تأثرت بالغزو الفكري، والقواعد التي تحمي الأمة من الخلل الفكري تتجلى فيما يأتي:

أ- التعارف والتعاون.

ب- التسامح، أي إحسان المعاملة مع الآخرين، وإقامة العدل معهم، والصفح عن زلاّتهم، بهدف الهدي والصلاح، وهذا التسامح يدعِّم الأمن الفكري.

هـ- الحوار، الذي هو فن من فنون الكلام، وسبيل إلى التواصل مع الغير، ونبذ العنف والتنطع والعنصرية لأنه أسلوب من أساليب العلم والمعرفة حيث توطّد دعائم الأمن الفكري وتعززه.

ويتم الحوار بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين أهل الديانات الأخرى من أجل دعوتهم إلى الإسلام ليعرفوا ما في الإسلام من محاسن، وما هم عليه من الباطل، لإنقاذهم من الشرك والجهل الذي يعد هادماً لدعائم الأمن الفكري.

رابعا/ ضوابط الأمن الفكري:

وضع بعض العلماء ضوابط في تلقي الأمن الفكري الإسلامي ومنها:

1- أن يكون منبثقا من الشريعة الإسلامية.

2- أن يتماشى مع مقاصد الشريعة وحكمها في تحقيق المقاصد ودرء المفاسد.

3- أن يتم فيها تحقيق الوسطية والاعتدال.

4- أن يكون التلقي من المصادر الصحيحة التي يستند إليها العلماء الربانيون.

5- أن يحقق للأمة وحدتها وتلاحمها.

6- أن يحافظ على ثقافة الأمة ومكوناتها وقيمها وأصالتها.

7- أن ينجح في تحديد هوية الأمة، وتحقيق ذاتيتها، وإبراز شخصيتها.

8- أن يعمل على رفع مكانة الفرد والمجتمع.

9- أن يكون طريقاً لتحقيق الأمن بمفهومه الشامل.

خامسا/ حكم الأمن الفكري (فريضة شرعية وضرورة بشرية):

الأمن الفكري له دور في تحصين النفس بالمبادئ الأخلاقية والعقدية والسلوكية والاجتماعية، فهو تدبير مشترك بين الدولة والمجتمع لتجنيب الفرد والمجتمع انحرافات عقدية أو فكرية تكون سببا في فساد المجتمع المدني عموما وهو بالضرورة فساد اجتماعي يؤثر سلبا على الأنشطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية. ونظرا لمكانة تحقيق الأمن الفكري فإنه يُعدّ من أعظم الضروريات في حياة البشر.

لذا قلنا بأنه فريضة شرعية حرص عليها الأنبياء لأممهم يؤكد هذا موقف إبراهيم خليل الله عليه الصلاة والسلام حين ناصح أباه عن الانحراف العقدي والفكري:« **يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصيا** » سورة إبراهيم.

وكذلك قلنا بأنه ضرورة بشرية، لأن الأمن هو السبيل الأوحد لتحقيق العزة والكرامة وتحقيق عنصر الاستخلاف في الأرض الذي هو سبيل الرقي والازدهار والاستقرار، بل بالأمن الفكري تتوحد الرؤى والأهداف والغايات ذلك لأن وحدة الفكر تثمر وحدة الشعور بالمسؤولية وتحي الضمائر، فيتحقق للأمة سعادتها وعزها.

إن الأمن الفكري هو أعظم مناخ اجتماعي للاستقرار والإبداع والرقي والازدهار، يوضحه أن أغلب الحضارات الراقية على مر التاريخ ما قامت إلا على أمن فكري موحد. أدى إلى تحقيق أمن وطني مستقر.

إن جميع أنواع الأمن مرهونة الحصول بالأمن الفكري ولها حِسيته في هذا العصر لذا استوجب شرعاً وعقلاً الاهتمام بتعزيزه لما له من آثار إيجابية على البنية التحية للمجتمع وللأمن الوطني. يؤكد هذا أنه لا أمن وطني بدون أمن فكري.

لذلك علينا جميعاً دون استثناء رفع الوعي الأمني عند الفرد لأن تعزيز مثل هذه العمليات تحتاج إلى تضحيات جسام على جميع المستويات المادية والمعنوية والشخصية والاجتماعية، وتجنيد كل الطاقات الدينية والسياسية والحكومية والمدنية لنشر الوعي بقيمة الأمن الفكري للوصول إلى مرحلة انتقالية وإصلاحية للأمن المحلي والعالمي.

سادسا/ معوقات تعزيز الأمن الفكري:

المعوقات التي تحول دون تعزيز الأمن الفكري تظهر في الانحراف الفكري الذي يبعد الأمن الفكري عن مساره الصحيح، فإذا كان الانحراف باسم الدين، والدين منه براء كانت الطامة الكبرى.

والانحراف هو الميل والعدول عن الشيء[9]، لذا فكل ميل عما هو مألوف يعدّ انحرافاً[10].

والانحراف هو اختلال في فكر الإنسان وعقله والخروج عن الوسطية والاعتدال في فهمه وتصوراته وتوجيهاته للأمور إما إلى الإفراط أو إلى التفريط، فيكون سبباً للوقوع في الشبهات والأهواء، وتجاوز الحدود في الأقوال والأفعال، وانتشار الفتن، وارتكاب الجرائم، وبالتالي فقدان الأمن والاستقرار. وأهم هذه المعوقات:

1- الجهل وعدم الفقه في الدين.

2- السلوك السيئ في التعامل مع الآخرين: فمن مظاهر هذا السلوك القسوة والغلظة والفظاظة والتنطع والتشدد.

3- اعتماد على وسائل الإعلام المشبوهة كمرجعية عملية في حياة الفرد.

4- الخلط بين الولاء والبراء وبين مشروعية التعامل مع غير المسلمين.

5- إغلاق منافذ الحوار والمناقشة مع الآخرين من غير بيان للأسباب.

6- القصور الإعلامي في توجيه الشباب، وتحصينهم ضد الأفكار المخالفة، وعدم الأخذ بالطرق والأساليب المتاحة لتفويض ثقافات الإباحية، ولإزالة فساد الفكر القادم من الشرق والغرب التي تغزونا عن طريق القنوات الفضائية وشبكة الإنترنيت. وهذا الأمر يتطلب أداء المسؤولية من طريق بعض المعنيين بالإصلاح والتربية والتوجيه الخلقي الهادف.

7- الخلل في منهج تلقي العلم الشرعي.

8- التغريب: ويبدو في سعي أعداء الإسلام إلى إبعاد المسلمين عن القرآن والسنة والأخلاق الإسلامية الكريمة.

ولكي يكتب لهم النجاح استعانوا بالتشكيك والنظريات الهدامة، لتحريف الكلم عن مواضعه، فظهر الاستشراق والتنصير ثم العلمانية والعولمة والقرية الكونية والتعايش السلمي، تمازج الحضارات.

ومما يؤسف له أن بعض مفكري الإسلام استجابوا لذلك نتيجة ضعف العالم الإسلامي في كل جوانب الحياة، ونتيجة لما يعانيه البعض من خمول فكري، وضعف اقتصادي وثقافي، والبعد عن زمن النبوة وضعف الإيمان في بعض النفوس، والبعد عن الأحكام الشرعية.....

وكان لهذا الفكر التغريبي أثر في الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية في كثير من العالم الإسلامي.

09- نقص الثقافة الدينية في المناهج التعليمية من المرحلة الابتدائية وحتى المرحلة الجامعية في معظم البلاد الإسلامية.

سابعا/ الخاتمة:

وأخيرا فإن فقه الأمن الفكري بات من قضايا العصر الملحة لذا يجب الاهتمام به وبجميع عناصره، والسعي لتحقيق العملية التربوية بجميع وسائلها وغاياتها وذلك بما يلي:

1- بتقوية الحس الديني في النفوس.

2- الاهتمام بتربية وتوعية المجتمع المدني.

3- اعتماد ثقافة الحوار والتسامح والوسطية في فكر الناشئة في جميع مراحلها ومستوياتها.

الهوامش:

[1]- الرادعي (سعيد بن مسقر): الأمن الفكري الإسلامي، مجلة الأمن والحياة، ع: 187، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، 1418هـ، ص:50.
[2]- نصير (محمد): الأمن والتنمية، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ، ص: 12.
[3]- الدعيج (فهد): الأمن والإعلام في الدولة الإسلامية، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأفقية والتدريب، الرياض، 1406هـ، ص: 104.
[4]- واقع الأمن الفكري، محمد الحبيب حريز، ص 82، 83.
[5]- ياسين (روضة محمد): منهج القرآن في حماية المجتمع من الجريمة، الرياض، المركز العربي للدراسات الأمنية، 1992م، ص"34.
[6]- رواه البخاري عن معاوية: صحيح البخاري، الجزء 17، الحديث: 71.
[7]- أنظر سيد قطب: في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، 1398هـ، ج:1، ص: 131.
[8]- أنظر تفسير ابن كثير: الجزء الأول، ص: 704، 705.
[9]- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص: 237.
[10]- السليمان (تميم بن عبد الله): التدابير الواقية من الانحراف الفكري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1427هـ، ص: 49.

مجلة الإحياء ـــــــ

لطبيعة نشاطها المميز والمختلف عن غيرها من الإدارات؛ وللأهداف التي تسعى لتحقيقها، لذلك وكغيرها من التنظيمات لها نسق قيمي يكون أساس تشكيله مدير المؤسسة بالاشتراك مع العاملين معه، هذا النسق القيمي يعمل كموجه ومحدد لسلـــوك أعضاء إدارة المؤسسة في أدائهم لوظائفهـــم، يتم استخلاصه من اللوائـــح والمواد المنظمة لسير العملية التعليمية، أو الناتجة عن التفاعل بين المدير وباقي أعضـــاء إدارته (مدير الدراسات، المقتصد وأعوانه، مستشار التربية ومساعديه المراقبين، مساعدي التربية) أثناء أدائهم لوظائفهم والمهام المنوطة بكل فرد منهم على حسب ما تنص عليه التشريعات والقوانين المنظمة لسير الحياة المدرسية.

فلمدير المؤسسة التعليمية دور وظيفي هـــام ورئيسي بالنسبة لكـــل ما يجري في مدرسته، بصفته الرئيس المباشر على جميع العاملين والمسؤول الأول عن نجاحها في تحقيق أهدافها، بتنسيق كافة الجهود وتوفير التسهيلات والإمكانيات لتحقيق أهدافها وبالتالي الوصول إلى تحقيق أهداف المنظومة التربوية، هذا الدور الوظيفي الذي تشكل بتكامل بين المدير وأعضاء إدارته؛ تسوده وتحكمه مجموعة من القيم التنظيمية تعمل كموجهات عامة لسلوكهم والظاهرة في أدائهم لوظائفهم، تعكس الأطر المرجعية التي يلتزم بها أفراد إدارة المؤسسة التعليمية في انتهاجهم لسلوك ما يرغبون فيه دون غيره.

فالقيم التنظيمية جزء من مجموع القيم العامة للفرد، تتميز بخصائص ثابتة نسبيا يدركها الفريق الإداري للمؤسسة يعيشونها ويعبرون عنها، تظهر في تفاعلاتهم أثناء أدائهم لوظائفهم في اختيارهم بين المهم وغير المهم والمرغوب فيه دون آخر غير مرغوب، فهي المحددة لسلوك الفرد العامل داخل إدارة المؤسسة التعليمية سواء تم إدراك ذلك أم لم يتم إدراكه.

فالمعايش لمؤسسات التعليم الثانوي في الآونة الأخيرة يمكن أن يلاحظ أنه كثر بين تلاميذها الاعتماد على الدروس الخصوصية سواء بالمؤسسة ذاتها أو خارجها ويلاحظ أيضا الانحراف السلوكي للتلاميذ وكذلك التسرب المدرسي وبروز ظاهـــرة العنف بين التلاميذ وأساتذتهم وحتى بين التلاميذ والإداريين وغيرها من المشكلات؛ التي تؤدي في غالب الأحيان إلى تقليل إنجازات المؤسسات الثانوية وتنقص من مشاركاتها في تحقيق الأهداف التعليمية، هذه المشاكل قد تعود لأسباب عديدة منها؛ مستوى الأساتذة والضعف في إعادة تكوينهم، كثافة البرامج وعدم ملاءمتها، أو قد تكون لوجود خلل وظيفي ما في إدارة المؤسسة التعليمية.

وباعتبـــار القيم التنظيمية السائدة داخل إدارة المؤسسة التعليمية سواء الناتجة عن تطبيق القوانين المنظمة لسير الحياة المدرسية أو الناتجة عن التفاعل بين المدير وأعضاء إدارته؛ هي واحدة من أهم موجهاتهم في أدائهم لوظائفهم، قد تكون هي أحد الأسباب المعرقلة لتحقيق إدارة المؤسسة لأهدافها.

مجلة الإحياء ـــــــ

الدراسة الأولى: القيم التنظيمية وعلاقتها بفعالية التنظيم دراسة لاتجاهات الإطارات المسؤولة بمؤسسة صناعة الكوابل الكهربائية ENICAB بسكرة. وهي مذكرة مكملة مقدمة من طرف نجاة قريشي للحصول على درجة الماجستير في علم اجتماع تخصص تنمية الموارد البشرية للسنة الجامعية 2006-2007[1].

الدراسة الثانية: وهي رسالة ماجستير مقدمة من طرف خالد بن عبد الله الحنيطة، وهي دراسة وصفية أجريت بالمملكة العربية السعودية بمدينة الرياض سنة 2003، تحت عنوان: القيم التنظيمية وعلاقتها بكفاءة الأداء[2].

الدراسة الثالثة: دراسة تجدد الممارسات التسييرية للمديرين وتحول ثقافة التنظيم. وهي رسالة مقدمة من طرف عمار بوخذير؛ للحصول على درجة دكتوراه علم النفس، سنة 2005[3].

- **مجالات الاستفادة منها:** يمكن تلخيص استفادة الباحثة من الدراسات السابقة في النقاط التالية:* في بناء الجانب النظري للدراسة.
  * الاستفادة من الجوانب المنهجية.
  * الاستعانة بها في بناء أداة جمع البيانات.
  * الاستفادة من نتائجها في عملية التحليل.
  * مقارنة نتائجها بنتائج الدراسة الحالية.

- **علاقتها بالدراسة:** عرض علاقة الدراسة الحالية بالدراسات السابقة يتم من خلال نقاط الاتفاق والاختلاف بينها كما يلي:

- نقاط الاتفاق: * تشترك هذه الدراسات، في دراسة القيم التنظيمية.

* وتتفق هذه الدراسة والدراسات السابقة في المنهج المتبع في الدراسة الميدانية (المنهج الوصفي)، واستخدام نفس أسلوب جمع البيانات من خلال؛ الدراسات المكتبية في المجال النظري، والبيانات الإحصائية المستمدة من الدراسة الميدانية.

- نقاط الاختلاف:

أ- من حيث الهدف: هدفت الدراسة الأولى إلى معرفة فيما إذا كانت هناك علاقة بين اتجاهات الإطارات المسؤولة نحو هذه القيم التنظيمية المتعلقة بأسلوب(إدارة الإدارة، إدارة المهام، إدارة العلاقات، وإدارة البيئة) واتجاهاتهم نحو فعالية التنظيم.

بينما هدفت الدراسة الثانية إلى التعرف على؛ العلاقة بين القيم التنظيمية وكفاءة الأداء لدى العاملين في الخدمات الطبية.

بينما هدفت الدراسة الثالثة إلى التعرف على، أهم القيم التنظيمية التي يركز عليها القادة الجدد للمؤسسة، ومدى ممارسة أفرادها لهذه القيم، وتحديد طبيعة العلاقة بين ممارسة لهذه القيم التنظيمية وبعض المتغيرات كالسن والأقدمية والمستوى التعليمي

مجلة الإحياء ـــــــ

دون أخرى تشكل فيما بينها نسق من القيم لدى الفرد العامل بإدارة المؤسسة[5]. فدراسة قيم معينة أو فهمها لا يمكن أن يتم بمعزل عن قيم أخرى، وبالتالي فهي تتحدد فيما بينها وتنظم حسب أهميتها بالنسبة للفرد أو الجماعة لتشكل ما يسمى بـ: نسق من القيم وهو: «وحدة مترابطة من القيم تمثل كلا متكاملا تميز جماعة معينة أو مجتمعا معينا، يحكم ويوجه أنماطهم السلوكية ومثلهم وأساليبهم في تحقيق أهدافهم»[6].

وكما للفرد نسق قيم يحدد في إطاره سلوكياته وممارساته، يمكن القول أن إدارة المؤسسة التعليمية كتنظيم يسودها نسق من القيم له، دور هام ومؤثر عند قيام أعضائها بوظائفهم وأدائهم لمهامهم لتحقيق أهدافها.

والمقصود بنسق القيم:«مجموعة القيم المترابطة، التي تنظم سلوك الفرد وتصرفاته، ويتم ذلك غالبا دون وعي الفرد» أو هو عبارة عن: «ترتيب هرمي لمجموعة القيم التي يتبناها الفرد أو أفراد المجتمع وتحكم سلوكه أو سلوكهم»[7].

يمكن القول أن نسق القيم التنظيمية في إدارة المؤسسة التعليمية هو:«مجموعة من القيم المترابطة والمتكاملة التي تنظم سلوك الفرد وتصرفاته في أدائه لوظائفه في إدارة المؤسسة». ويعرف أيضا على أنه: مجموع القيم التي يتبناها أعضاء الفريق الإداري أو مجتمع الإدارة المدرسية، تحكم وتحدد سلوكهم في أداء وظائفهم، والتي ترتب وفقا لأولويات الإدارة المدرسية[8].

فنسق القيم التنظيمية يمثل تنظيما شاملا للقيم السائدة داخل إدارة المؤسسة التعليمية، حيث تمثل كل قيمة من قيم هذا النسق عنصر من عناصره المتفاعلة فيما بينها لتؤدي وظائفها المنوطة بها على أكمل وجه.

فكثير من الإداريين يعتقدون بوجود القيم دون أي شروط تقيدها وتوجهها، وحسبهم أن القيم تتواجد في وسط الجماعة أو المجتمع أو في مكان العمل بغض النظر عن مضامينها كشرط من شروط تحقيق الفعالية اللازمة لذلك.

غير أننا نوافق عبد المعطي محمد عساف في رأيه القائل بضرورة توفر القيم على مجموعة من الشروط حتى تحقق وظيفتها المنشودة، فمجتمع إدارة المؤسسة التعليمية تسوده مجموعة من القيم التنظيمية بشرط أن تتوفر فيها جملة من الشروط حتى تكون مساعدة للفريق الإداري لأداء وظائفه بكل فعالية وهي كالتالي:

– أن تكون واقعية، قابلة للتحقق يمكن لمجتمع إدارة المؤسسة التعليمية تبنيها وتطبيقها.

– أن تكون حركية تحث أفراد إدارة المؤسسة التعليمية على العمل النشط وأداء وظائفهم بكل حيوية.

– أن تكون إيجابية منطقية ولا تعتبر بديلا للنظريات والقواعد العلمية بل تسعى للاستفادة منها كمرشد في سلوكياتها المتبعة، لإيجاد نوع من التوازن بين البناء العلمي والبناء القيمي[9].

مجلة الإحياء ـــــــ

ما تؤكده نتائج دراسة خالد الحنيطة «القيم التنظيمية وعلاقتها بكفاءة الأداء»؛ بأنه هناك علاقة ارتباطية موجبة ذات دلالة إحصائية بين القيم التنظيمية وكفاءة الأداء[11].

– **علاقة تغير ترتيب القيم التنظيمية بتغير سلوك الإداريين:** تترتب القيم السائدة بكل مجتمع على اختلاف طبيعته ترتيبا تلقائيا، على حسب أهميتها ودور كل قيمة من القيم في تحقيق أهداف المجتمع، مما يجعل قيمة معينة تسود عند أفراد مجتمع ما، فيما تسود قيمة مغايرة في مجتمع آخر، هذا الترتيب لا يكون هكذا عشوائيا بل يكون نتيجة لمجموعة من الشروط الفيزيقية والاجتماعية المحيطة بأفراد هذا المجتمع، فبالتعرف على القيم السائدة بين أفراد مجتمع ما يمكن التنبؤ بسلوك أفراده[12].

فإدارة المؤسسة التعليمية كلما كانت تهتم بمساعدة أعضائها وترفع من روحهم المعنوية وتشجعهم على المشاركة الإيجابية طبقا لمبدأ الإدارة الجماعية، وتهتم كذلك وبدرجة كبيرة بمبدأ تفويض السلطة لبعض الأعمال للأفراد القادرين على تحمل المسؤولية، كلما اتصف مديرها بالمرونة في التعامل مع فريقه الإداري، وفي تفسير اللوائح والقوانين مراعيا في ذلك المشاعر الإنسانية للعاملين معه[13].

بالإضافة لما سبق فإدارة المؤسسة التعليمية التي تسود بها قيم المشاركة الجماعية يسودها عادة أنماط مختلفة من السلوك مثل: المشاركة الجماعية في أداء الوظائف المنوطة بهم لأجل إنجاز الأهداف بشكل أفضل، كذلك مشاركة العاملين في اتخاذ القرارات الأساسية[14].

فكل من القيم الإنسانية وقيم المشاركة الجماعية وغيرها من القيم التنظيمية الأخرى، الاختلاف في الترتيب فيما بينها يعني الاختلاف في طريقة التفاعل بين أعضاء إدارة المؤسسة أثناء أدائهم لوظائفهم، هذا الاختلاف في ترتيب القيم التنظيمية يعتبر واحدا من المؤشرات الدالة على سلوك الأفراد أثناء أدائهم لوظائف.

8– دور القيم التنظيمية في إدارة المؤسسة التعليمية:

للقيم التنظيمية السائدة داخل إدارة المؤسسة التعليمية، دور مهم في توجيه العاملين وتنظيم عملية التفاعل بين أعضاء الفريق الإداري، هذا الدور يظهر من خلال:

– **توجهات أنظمة المؤسسة التعليمية والعاملين بها:** والمقصود بالتوجهات، الطريقة التي تؤثر بها القيم التنظيمية على عملية تحقيق الأهداف، فإذا كانت القيم متوافقة مع أهداف إدارة المؤسسة، فهي تعتبر قوة إيجابية لها وبالتالي تكون أحد عوامل فعاليتها، أما إذا كانت غير متوافقة مع الأهداف، فهي بذلك قوة سلبية داخل الإدارة والمؤسسة التعليمية ككل، فهي بذلك معيقة لها في تحقيق أهدافها، أو قد تدفعها بعيدا عنها[15].

– **الانتشار:** يشير الانتشار إلى الدرجة التي يشارك بها أعضاء منظمة ما في تشكيل القيم التنظيمية الخاصة بها[16]. فانتشار القيم التنظيمية داخل مجتمع إدارة المؤسسة

مجلة الإحياء ـــــــ

الالتزام بالقوانـــين الإدارية والتقيد بها، وإنما هي عملية يقوم بها المدير لمساعدة أعضاء إدارته على تبني قيم تنظيمية تساعدهم على إيجاد بيئة عمل منظمة، تحقق الأهداف المنوطة بها، وتسهم كذلك في تطوير سلوك هادف منضبط ذاتيا لا يحتاج إلى مراقبة دائمة، عند باقي أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية[18].

10- تســاؤلات الدراســة:

بإتباع مسار منهجي سوسيولوجي للإجابة على التساؤل الرئيس للدراسة استوجب ذلك وضع أربع تساؤلات أخرى نوضح أبعادها ومؤشراتها فيما يلي:

التساؤل الأول: ما هـــي درجة ممارســة قيمة الانضباط بين أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية؟ ومؤشراته كما يلي:

- التواجد في المؤسسة في الوقت المحدد.
- الالتزام بمواعيد الدوام المدرسي.
- احترام المواقيت المقررة للاجتماعات.

التساؤل الثاني: ما هـــي درجة ممارسة قيمة الإتقان في العمل بين أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية ؟

ومؤشراته كما يلي:

- متابعة الإدارة لأداء موظفيها.
- سعي كل عضو من أعضاء إدارة المؤسسة لأداء عمله بطريقة صحيحة.
- تقويم الإدارة للمهام التي يؤديها أعضاؤها.
- عدم ظهور نقائص في المهام التي يؤديها أعضاء إدارة المؤسسة.

التساؤل الثالث: ما هـــي درجة ممارسة قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة بين أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية ؟ ومؤشراته كما يلي:

- بناء علاقات اجتماعية بين الزملاء في إطار العمل داخل المؤسسة.
- شعور الفرد بأنه جزء مهم من أجزاء إدارة المؤسسة.
- وجود تفاعل ايجابي بين أعضاء إدارة المؤسسة.
- وجود جو من الثقة المتبادلة بين أعضاء إدارة المؤسسة.

التساؤل الرابع: ما هـــي درجة ممارسة قيمة المشاركة الجماعية بين أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية ؟ ومؤشراته كما يلي:

- المشاركة في اتخاذ القرارات.
- التعاون بين أعضاء إدارة المؤسسة.
- فتح مجالات للتشاور بين أعضاء إدارة المؤسسة.
- مناقشة المشكلات لإيجاد حل لها.

مجلة الإحياء ـــــــ

المنهج الوصفي، لذلك فالمنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي، والذي يعتبر طريقة لوصف الظاهرة المدروسة وتصويرها كميا، عن طريق جمع معلومات مقننة عن المشكلة وتصنيفها وتحليلها، وإخضاعها للدراسة الدقيقة[19].

13-أدوات جمع البيانات: تعتمد المناهج الدراسية على اختلاف أنواعها على أدوات ووسائل جمع البيانات والمعلومات، وتحقيقا لذلك استخدمنا استمارة الاستبيان كأداة لجمع البيانات الخاصة بموضوع الدراسة، والتي تتلاءم والمنهج الوصفي المتبع.

حيث تم حساب معامل ثبات استمارة الاستبيان بتطبيقها على عينة من الإداريين استخدمت طريقة التجزئة النصفية حيث قدر معامل الارتباط "برسون" بـ: 0.67، وهو ما دل على أن استمارة الاستبيان تتمتع بدرجة عالية من الثبات.

أما أساليب المعالجة الإحصائية المستخدمة لمعالجة بيانات الدراسة فقد تم استخدام الأساليب الإحصائية المناسبة لطبيعة هذه الدراسة الوصفية، والتي جاءت كما يلي: – معامل الارتباط "برسون" لقياس ثبات الاستبيان.

– التكرارات والنسب المئوية لوصف أفراد الدراسة، وتحديد نسب استجاباتهم.
– كشف العبارات الدالة.
– المتوسط الحسابي للكشف على درجة ممارسة القيم التنظيمية.
– الانحراف المعياري للتعرف عن درجة التشتت بين استجابات الإداريين.
– معامل الاختلاف لمعرفة الاختلاف بين إجابات الأساتذة والإداريين.

14- عرض وتحليل بيانات الدراسة الميدانية ومناقشة النتائج:

-البيانات الشخصية: تتراوح الفئة العمرية لأعضاء إدارة المؤسسة التعليمية بين الكهولة والشباب؛ حيث ينتمي حوالي نصف الأعضاء بنسبة 50.43 %من أعضاء إدارة المؤسسة إلى الفئة العمرية بين[35 – 45[سنة، ونرجع ذلك إلى أن أعضاء إدارة المؤسسة؛لا يصلون إلى هذا المنصب إلا بعد ترقيات عديدة وبالتالي يكونون في سن الكهولة، ما جعل الفئة العمرية للدراسات الخاصة بالإدارة تمس أكبر فئة عمرية في مرحلة الكهولة، وهو ما انعكس على العديد من الدراسات التي تتعلق بالإدارة منها؛ دراسة سهام بن رحمون: العلاقات الإنسانية وفعالية الإدارة المدرسية، ودراسة نجاة قريشي: القيم التنظيمية وعلاقتها بفعالية التنظيم. وتتقارب نسبة عينة الدراسة في الفئتين العمريتين ما بين[25 – 35[والفئة العمرية أكثر من45 سنة بنسب متقاربة مقدرة على التوالي بـ22.61% للفئة الأولى و28% للفئة الثانية. ونرجع انخفاض الفئة العمرية الأقل من25 سنة، إلى استبعادنا في هذه الدراسة للإداريين الجدد في إدارة المؤسسة وكذا الإداريين في إطار عقود ما قبل التشغيل، لأن القيم التنظيمية يكتسبها الفرد بعد

مجلة الإحياء ـــــــ

يتضح من الجدول رقم(01) أن؛ قيمة الانضباط داخل إدارة المؤسسات التعليمية

رقم العبارة	العبارات	درجة الممارسة		دائما	غالبا	أحيانا	نادرا	أبدا	المجموع	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة
1	يحرص أغلب أعضاء إدارة المؤسسة على إتباع القوانين في أدائهم لوظائفهم	ك		49	26	33	5	2	115	4	0.36	1
		%		42.61	22.61	28.70	4.35	1.74	100			
5	يتواجد أغلب أعضاء إدارة ا المؤسسة ربع ساعة قبل بداية الدوام المدرسي.	ك		46	22	34	10	3	115	3.85	0.34	2
		%		40.00	19.13	29.57	8.70	2.61	100			
4	تجرى مجالس الأقسام خارج مواعيد الدراسة.	ك		29	28	41	14	3	115	3.57	0.32	3
		%		25.22	24.35	35.65	12.17	2.61	100			
10	يجتمع مجلس التنسيق الإداري بالمؤسسة مرة كل أسبوع.	ك		22	12	58	15	8	115	3.22	0.3	5
		%		19.13	10.43	50.43	13.04	6.96	100			
الدرجة الكلية لممارسة قيمة الانضباط في العمل										3.63	0.33	

الجدول رقم (01): يوضح التكرار والنسب المئوية والمتوسط الحسابي والانحراف المعياري لإجابات أعضاء إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية على عبارات قيمة الانضباط مرتبة تنازليا حسب درجة الممارسة:

الثانوية بلزرة؛ لكنها بدرجة فوق المتوسطة وهو ما يؤكده المتوسط الحسابي المرجح المرجح للعبارات الدالة على درجة ممارسة هذه القيمة والمقدر بـ:0.33، وذلك من خلال:
خلال:

* إتباع القوانين والإجراءات المنظمة لسير العمل وأداء الوظائف داخل إدارة المؤسسة، وهو ما وهو ما دلت عليه العبارة رقم01 بمتوسط حسابي يساوي4.00، والعبارة رقم03 بمتوسط حسابي حسابي يساوي3.49.
* التواجد في المؤسسة في الوقت المحدد والالتزام بمواعيد الدوام المدرسي، وهو ما دلت عليه دلت عليه العبارة رقم05 بمتوسط حسابي يساوي3.85.
* احترام المواقيت المقررة للاجتماعات، وهو ما دلت عليه كل من العبارة رقم04 والعبارة والعبارة رقم10.

من خلال ما سبق يمكن القوال أن إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية، تفتقر للانضباط للانضباط الكافي لتحقيق أهداف المؤسسة وبالتالي أهداف المنظومة التربوية بكل كفاءة، وهو ما وهو ما يتوافق ودراسة محمد قاسم القريوتي في 1996، والتي هدفت إلى التوصل إلى الدروس التي الدروس التي يمكن للإدارة العربية تعلمها من الإدارة اليابانية، بأن الإدارة العربية تفتقر لقيمة الانضباطية الكافية لتحقيق أهدافها[20].

- درجة ممارسة قيمة الإتقان في العمل:

الجدول رقم(02): يوضح التكرار والنسب المئوية والمتوسط الحسابي والانحراف والانحراف المعياري لإجابات أعضاء إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية على عبارات قيمة إتقان قيمة إتقان العمل مرتبة تنازليا حسب درجة الممارسة:

رقم العبارة	العبارات		دائما	غالبا	أحيانا	نادرا	أبدا	المجموع	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري	الرتبة
15	تعمل إدارة المؤسسة على متابعة أداء موظفيها.	ك	46	30	32	7	0	115	4.00	0.36	1
		%	40.00	26.09	27.83	6.09	0.00	100			
12	يسعى كل عضو من أعضاء إدارة المؤسسة للقيام بعمله بطريقة صحيحة.	ك	38	37	31	9	0	115	3.90	0.35	2
		%	33.04	32.17	26.96	7.83	0.00	100			
2	تعمل إدارة المؤسسة على تقويم أداء موظفيها.	ك	30	28	42	11	4	115	3.60	0.32	3
		%	26.09	24.35	36.52	9.57	3.48	100			
14	تظهر بعض النقائص في المهام التي يؤديها بعض أعضاء إدارة المؤسسة.	ك	17	22	56	18	2	115	2.70	0.30	4
		%	14.78	19.13	48.70	15.65	1.74	100			
الدرجة الكلية لممارسة قيمة إتقان العمل									**3.55**	**0.33**	

الجدول رقم(02): يوضح أن قيمة إتقان العمل في إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية الثانوية موجودة بدرجة فوق المتوسطة، وهو ما دلت عليه نتائج هذه الدراسة بمتوسطحسابي موجح حسابي موجح للعبارات الدال عن الدرجة الكلية لممارسة قيمة إتقان العمل والمقدر بـ:3.55، بـ:3.55، بانحراف معياري دال علىوجود اتفاق بين الإداريين قدر بـ:0.33 وذلك من خلال:
خلال:

* متابعة الإدارة لأداء موظفيها، وهو ما دلت عليه العبارة رقم15، بمتوسطحسابي قوي قدر بـ: قدر بـ: 4.00.
* سعي كل عضو من أعضاء إدارة المؤسسة لأداء عمله بطريقةصحيحة، وهو ما دلت عليه العبارة عليه العبارة رقم12 بمتوسطحسابي مقدر بـ: 3.90.
* تقويم الإدارة للمهام التي يؤديها أعضاؤها وهو ما دلت عليه العبارة رقم20 بمتوسطحسابي حسابي قدرب:3.60.
* عدمظهور نقائصفي المهام التي يؤديها أعضاء إدارة المؤسسة بدرجة متوسطة بمتوسطحسابي قدر بمتوسطحسابي قدر بـ:27.20.

- درجة ممارسة قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة:

الجدول رقم(03): يوضح التكرار والنسب المئوية والمتوسط الحسابي والانحراف المعياري لإجابات أعضاء إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية على عبارات قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة مرتبة تنازليا حسب درجة الممارسة:

رقم العبارة	العبارات	درجة الممارسة						المجموع	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة
		دائما		غالبا	أحيانا	نادرا	أبدا				
16	يسمح لي عملي بإدارة المؤسسة ببناء علاقات مع زملائي.	ك	42	21	38	10	4	115	3.76	0.33	1
		%	36.52	18.26	33.04	8.70	3.48	**100**			
07	يوجد تفاعل إيجابي بين أعضاء إدارة المؤسسة.	ك	35	25	33	15	7	115	3.57	0.32	2
		%	30.43	21.74	28.70	13.04	6.09	100			
03	يسود إدارة المؤسسة جو من الثقة المتبادلة بين أعضائها.	ك	28	23	40	14	10	115	3.39	0.31	3
		%	24.35	20.00	34.78	12.17	8.70	100			
11	تبذل جهود من إدارة المؤسسة ليكون كل أعضائها أجزاء مهمة فيها.	ك	26	19	41	20	9	115	3.29	0.30	4
		%	22.61	16.52	35.65	17.39	7.83	100			
الدرجة الكلية لممارسة قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة									**3.50**	**0.32**	

يتضح من خلال الجدول رقم (03): أن قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة بين أعضاء بين أعضاء إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية؛ بارزة بدرجة فوق المتوسطة، وهو ما دلت عليه دلت عليه نتائج هذه الدراسة بمتوسط حسابي موجح للعبارات الدالة عن الدرجة الكلية لممارسة لممارسة قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة والمقدر بـ:3.50 بانحراف معياري دال على وجود وجود اتفاق بين الإداريين قدر بـ: 0.32 والمؤشر بأن بيئة إدارة المؤسسات التعليمية لها التعليمية لها مساهمة ولو بدرجة متوسطة في بناء علاقات بين أعضاء الإدارة بالمؤسسة وذلك من وذلك من خلال:

* بناء علاقات اجتماعية بين الزملاء في إطار العمل في إدارة المؤسسة، وهو ما دلت عليه العبارة عليه العبارة رقم16 بمتوسط حسابي قدر بـ:3.76، والعبارة رقم07 بمتوسط حسابي قدره3.57. قدره3.57.

* شعور الفرد بأنه جزء مهم من أجزاء إدارة المؤسسة، وهو ما دلت عليه العبارة رقم03 بمتوسط رقم03 بمتوسط حسابي قدر بـ: 3.39، والعبارة رقم11 بمتوسط حسابي قدر بـ: 3.29.

- درجة ممارسة قيمة المشاركة الجماعية:

الجدول رقم(04): يوضح التكرار والنسب المئوية والمتوسط الحسابي والانحراف المعياري المعياري لإجابات أعضاء إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية على عبارات قيمة المشاركة الجماعية الجماعية مرتبة تنازليا حسب درجة الممارسة:

رقم العبارة	العبارات		درجة الممارسة					المجموع	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري	الرتبة
			دائما	غالبا	أحيانا	نادرا	أبدا				
6	يجتمع أعضاء إدارة المؤسسة لدراسة الإجراءات التنفيذية	ك	48	16	47	**4**	**0**	**115**	3.94	0.35.	**1**
		%	41.47	13.91	40.87	3.48	0	100			
9	يسود إدارة المؤسسة جو من التعاون بين أعضائها.	ك	43	15	39	10	8	115	3.86	0.34	**2**
		%	37.39	13.04	33.91	8.70	6.96	100			
13	وضع الخطط أو تعديلها بإدارة المؤسسة يقوم على أساس التفسير الشخصي للمدير.	ك	40	17	33	14	11	115	3.53	0.32	**3**
		%	34.78	14.78	28.70	12.17	9.57	100			
08	يسمح لأعضاء إدارة المؤسسة بالمشاركة في مناقشة بعض المشكلات.	ك	20	12	47	26	10	115	3.05	0.29	**4**
		%	17.39	10.43	40.87	22.61	8.70	100			
الدرجة الكلية لممارسة قيمة المشاركة الجماعية									**3.48**	**0.32**	

من خلال الجدول رقم(04): يتضح أن قيمة المشاركة الجماعية بين أعضاء إدارة المؤسسات المؤسسات التعليمية الثانوية؛ موجودة بدرجة فوق المتوسطة، وهو ما دلت عليه نتائج هذه نتائج هذه الدراسة بمتوسط حسابي مرجح للعبارات الدال عن الدرجة الكلية لممارسة قيمة قيمة المشاركة الجماعية والمقدر بـ:3.60 بانحراف معياري دال على وجود اتفاق بين الإداريين الإداريين قدر بـ: 0.32 وذلك من خلال:

* المشاركة في اتخاذ القرارات، وهو ما دلت عليه العبارة رقم(13) درجة فوق المتوسط للمتوسط للمتوسط الحسابي المقدر بـ: 3.53.

* فتح مجالات للتشاور ومناقشة المشكلات، وهو ما دلت عليه العبارة رقم(06) بدرجة فوق المتوسط فوق المتوسط للمتوسط الحسابي المقدر بـ: 3.94.

15- نتائج الدراسة: هدفت هذه الدراسة للتوقف على طبيعة القيم التنظيمية السائدة بإدارة المؤسسة التعليمية والتوقف على درجة ممارسة كل من قيمة الانضباط، قيمة الإتقان، قيمة العلاقات قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة وقيمة المشاركة الجماعية، وسعت الدراسة لتحقيق أهدافها من

أهدافها من خلال الإجابة عن التساؤلات المطروحة سابقا ووصلنا إلى النتائج الآتية بعد الدراسة الدراسة الميدانية:

السؤال رقم(01): ما هي درجة ممارسة قيمة الانضباط بين أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية ؟

أثبتت نتائج الدراسة أن درجة ممارسة قيمة الانضباط إدارة المؤسسة التعليمية من خلال خلال الحضور إلى المؤسسة في الوقت المحدد، وإتباع الإجراءات والقوانين المسيرة للعمل الإداري، للعمل الإداري، والالتزام بمواعيد الدوام المدرسي، واحترام المواعيد المقررة للاجتماعات، ممارسة للاجتماعات، ممارسة بدرجة فوق المتوسطة وهو ما أكده المتوسط الحسابي للعبارات التي تقيس درجة التي تقيس درجة ممارسة قيمة الانضباط بإدارة المؤسسة والمقدر بـ: 3.63

السؤال رقم(02): ما هي درجة ممارسة قيمة الإتقان في العمل بين أعضاء إدارة المؤسسة المؤسسة التعليمية ؟

كما ثبت من خلال تحليل بيانات الدراسة أن قيمة إتقان العمل ممارسة بدرجة فوق المتوسطة؛ المتوسطة؛ وهو ما دل عليها المتوسط الحسابي المرجح للعبارات الدالة عن درجة ممارسة القيمة ممارسة القيمة والمقدر بـ:3.55 من خلال متابعة لأداء موظفي إدارة المؤسسة، محاولة كل عضو من كل عضو من أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية القيام بعمله بطريقة صحيحة، تقويم أداء الموظفين، الموظفين، والنقائص الظاهرة في المهام المنجزة.

السؤال رقم(03): ما هي درجة ممارسة قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة بين أعضاء أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية ؟

دلت النتائج على أن درجة ممارسة قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة بين الأعضاء هي بدرجة هي بدرجة فوق المتوسطة بمتوسط حسابي دال قدر بـ: 3.50؛ وذلك من خلال الثقة المتبادلة بين المتبادلة بين أعضاء إدارة المؤسسة وتكوين علاقات اجتماعية بينهم، ومن طبيعة القرارات القرارات المتخذة.

السؤال رقم(04): ما هي درجة ممارسة قيمة المشاركة الجماعية بين أعضاء إدارة المؤسسة التعليمية ؟

أثبتت نتائج هذه الدراسة أن درجة ممارسة قيمة المشاركة الجماعية هي أقل الدرجات بين الدرجات بين القيم التنظيمية السابقة ممارستا بمتوسط حسابي قدر بـ: 3.48؛ من خلال المشاركة المشاركة في اتخاذ القرارات، وفتح مجالات للتشاور والتحاور خاصة في المشكلات الخاصة بالإدارة، الخاصة بالإدارة، والتعاون بين أعضاء إدارة المؤسسة.

من خلال النتائج السابقة يتضح أن درجة ممارسة القيم التنظيمية المعنية بالدراسة «قيمة «قيمة الانضباط، قيمة الإتقان، قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة، وقيمة المشاركة الجماعية» هي الجماعية» هي موجودة بدرجة فوق المتوسطة وهو ما دل عليه المتوسط الحسابي لدرجة ممارسة القيم ممارسة القيم التنظيمية السابقة والمقدر بـ: 3.54 والدال على أن درجة ممارسة هذه القيم

التنظيمية ضرورية لأجل تحقيق إدارة المدرسة أهدافها بكل فعالية غير كافية لتحقيق ذلك بشكل بشكل فعال.

ترتبت درجة ممارسة قيمة الانضباط في المرتبة الأولى بنسبة 25.64% بين باقي القيم القيم التنظيمية «هذه النسب تمثل نسبة درجة ممارسة كل قيمة على حدة من الدرجة الكلية لممارسة القيم الأربعة المدروسة»، ثم تلتها في المرتبة الثانية درجة ممارسة قيمة الإتقان في الإتقان في العمل بنسبة 25.07 %، وهي نتيجة تتفق ونتيجة دراسة كل من عمار بوخنير ونجاة بوخنير ونجاة قريشي في أن ترتيب كل من قيمة الانضباط وقيمة الإتقان جاءت في الترتيب الأول في الترتيب الأول في القيم الأكثر ممارسة، وبالتالي فنتيجة الدراسة تتفق معها في سيادة النظرة النظرة العقلانية. ونعلل أن تكون كل من قيمة الانضباط والإتقان في العمل في المراتب الأولى هو الأولى هو أنها قد تكون فعلا موجودة؛ لكن بصورة شكلية أكثر منها فاعلة بشكل حقيقي في إدارة في إدارة المؤسسات، أما سيادة النظرة العقلانية والناتجة عن ترتيب كل من قيمة الانضباط والإتقان الانضباط والإتقان لا يعني أن إدارة المؤسسات التعليمية الثانوية تطبق القوانين المنظمة ولا ولا تلتزم بالقيم التنظيمية السائدة التزاما حرفيا أو أن هذه القيم التنظيمية ليست ممارسة دائما، وهو ما يثبته الواقع المعاش، وإنما ما جعل كل من القيمتين تكون في المرتبة الأولى هو الأولى هوضرورة التزام إدارة المؤسسات التعليمية بالعديد من الأمور الإدارية والتي لها علاقة علاقة مباشرة بالإدارة التربوية (مديرية التربية)، هذا من جهة ومن جهة ثانية ارتباطها بامتحان بامتحان نيل شهادة البكالوريا لتلاميذ سنة ثالثة من التعليم الثانوي.

وفي المرتبة الثالثة درجة ممارسة قيمة العلاقات الشخصية المتبادلة بنسبة 24.72%، 24.72%، أما في الترتيب الرابع والأخير والممثلة للقيمة الأقل ممارسة بين القيم المدروسة المدروسة هي قيمة المشاركة الجماعية بنسبة24.57%، هذه النتيجة تختلف ونتيجة دراسة محمد محمد الصيرصوي حيث حظيت العلاقات بين العاملين في دراسته بالأولوية حيث جاءت في مقدمة عناصر في مقدمة عناصر العمليات المدروسة.

16- خاتمة:

بناءا على نتائج هذه الدراسة يمكن القول أن القيم التنظيمية السائدة بإدارة المؤسسات المؤسسات التعليمية غير كافية في أغلبها، والناتجة بالأساس عن ضعف تفهم القيم التنظيمية التنظيمية وكيفية تطبيقها من جهة، وغياب التكامل بين هذه القيم التنظيمية من جهة أخرى، أخرى، والذي يمكن أن يعود لأسباب عديدة منها:

- الأسلوب المتبع في تسيير الإدارة بالمؤسسات التعليمية.
- عدم الاهتمام الكافي بمشاركة أعضاء الإدارة بالمؤسسات التعليمية في اتخاذ القرارات.
- ضعف التعاون والتنسيق الجيد بين أعضاء الإدارة بالمؤسسات التعليمية.
- قلة وعي أعضاء إدارة المؤسسات التعليمية أو عدم اهتمامهم وتجاهلهم لقيمة المؤسسة التعليمية وأهميتها كجزء مهم جدا في بناء المجتمع والمحافظة عليه.

مجلة الإحياء ـــــــ

الهوامش:

[1] - نجاة قريشي: القيم التنظيمية وعلاقتها بفعالية التنظيم دراسة اتجاهات الإطارات المسؤولة بمؤسسة صناعات الكوابل الكهربائية ENICAB بسكرة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير(غير منشورة)، معهد علم الاجتماع، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2007.

[2] - خالد بن عبد الله الحنيطة: القيم التنظيمية وعلاقتها بكفاءة الأداء، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير(غير منشورة)، قسم العلوم الإدارية، أكادمية نايف للعلوم الإدارية، الرياض، http://www.nauss.edu.sa/Arabic/nassu/، 09/04/2006، 10h30.

[3]-عمار بوخذير: تجدد الممارسات التسييرية وتحول ثقافة التنظيم، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، معهد علم النفس، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2005.

4-محمد جاسم محمد: سيكولوجية الإدارة التعليمية والمدرسة وآفاق التطوير العام، مكتبة دار الثقافة، الأردن،2004، ص22.

5-هاني عبد الرحمن صالح الطويل: الإدارة التربوية والسلوك المنظمي سلوك الأفراد والجماعات، دار وائل، عمان،2001، ط 03، ص138.

6- سميرة أحمد السيد: مصطلحات علم الاجتماع، مكتبة الشقيري، القاهرة، 1997، ص183.

[7]- معتز سيد عبد الله وعبد اللطيف محمد خليفة: علم النفس الاجتماعي، دار غريب، القاهرة، 2001.، ص37

[8]-عبد المعطي محمد عساف: السلوك الإداري التنظيمي في المنظمات المعاصرة، دار زهران،عمان، 1999، ص145.

[9]- نفس المرجع: ص145.

[10]- نفس المرجع: ص ص(144-145).

[11]- خالد بن عبد الله الحنيطة: مرجع سبق ذكره ص148.

[12]- نفس المرجع: ص ص(100-101).

[13]- محمد حسين العجمي: الإدارة المدرسية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000، ص ص(47-48).

[14]- جار الله الخشالي وعدنان كاظم جواد: علاقة قيم العمل الإداري بالخيار الاستراتيجي للمديرين دراسة تطبيقية في شركات التأمين الأردنية، المجلة الأردنية للعلوم التطبيقية – العلوم الإنسانية – المجلد 06، عدد 02، ص27.

[15]- مصطفى محمود أبو بكر: الموارد البشرية مدخل لتحقيق الميزة التنافسية،الدار الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص409.

[16]- نفس المرجع: ص409.

[17]- نفس المرجع: ص410.

[18]- رجب بن علي بن عبيد العويسي:القيم السلوكية، وزارة التربية الوطنية، عمان، ص ص(3-4).

[19]- محمد شفيق: البحث العلمي الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية، المطبعة العصرية، الإسكندرية، 1985، ص55، عن بلقاسم سلاطنية وحسان الجيلاني: منهجية العلوم الاجتماعية، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 2004، ص168.

[20]- أمينة بنت عبد العزيز بن يوسف الزدجالي: القيم المؤثرة في السلوك الإداري لمدير المدرسة الثانوية في سلطنة عمان، مذكرة ماجستير (غير منشورة)، معهد العلوم الإدارية، الجامعة الأردنية، 1999، ص16.

تقييم مصادر المعلومات الالكترونية للدراسة في الحاجة والهدف "

د/ محمد نقرش- كلية اربد الجامعية

المقدمة:

تشهد المكتبات ومراكز المعلومات في هذا العصر تحولات جذرية سريعة نتيجة النمو السريع لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات وظهور الأساليب المتطورة لمعالجة وتخزين المعلومات ونشرها واسترجاعها.

ومع اتساع مصادر المعرفة البشرية والتدفق الإعلامي اليومي والنهوض بالدراسات العلمية على مختلف أنواعها كان لا بد من وجود نظام يعين على استرجاع المعلومات المتدفقة بشكل هائل.

ومن الملاحظ أن عدداً غير قليل من مؤسسات المكتبات ومراكز المعلومات قد سارعت بإدخال التقنيات الحديثة ــ والحاسوب أبرزها ــ واستخدامها في أداء وظائفها وتحقيق أهدافها.

فالحواسيب حضارة ابتكرها عقل الإنسان وكان من المستحيل تجاهلها لما تعرض فيه من تفوق لذكاء الإنسان ودوره في حفظ تراث البشرية من الضياع.

وتضيق المسافات الشاسعة بين الأمم، لتعرض كل أمة مهاراتها في بناء الحضارة الإنسانية، وتوقظ العقول النائمة وتنبهها إلى الركب السائر بأسرع مما نتوقع[1].

ونظراً لزيادة وتنوع حاجات المستفيدين والباحثين عن المعلومة عبر الشبكات التي تعج بمصادر المعلومات الالكترونية على اختلاف أنواعها، والانتشار السريع للناتج الفكري الالكتروني واحتوائه على الغث والسمين لعدم وجود قوانين وتشريعات تحمي مصادر المعلومات الالكترونية، وأيضا" حاجة العاملين في هذا القطاع إلى التكوين المستمر لمواكبة هذه المستجدات وتحسين أدائهم الوظيفي، وحرصاً منّا على تقديم الصورة الكاملة لعملية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية، ولعدم وجود النماذج التقييمية لهذه المصادر على مستوى الوطن العربي، فالخبرات السابقة والدراسات المنشورة عن الموضوع تشير إلى وجود صعوبة بالغة في تقييم المصادر الإلكترونية بشكل خاص، وتتطلب جودة دقة متناهية. لأن كثيراً من المعلومات المتاحة وخصوصاً على شبكة الإنترنت قد تكون غير مراجعة وغير دقيقة. وفي الأغلب يكون من

الصعب معرفة الشخص المسئول عن المحتوى الفكري لملفات المصادر الإلكترونية، كمايكون من الصعب معرفة درجة حداثة وشمول واكتمال المعلومات قبل تقديمها للمستفيدين. أضف إلى ذلك أن هناك كثير من المصادر الإلكترونية التي تضم أشكالاً مجسمة أو صوتاً مصاحباً للمعلومات. ولكنها أمور ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند التقييم، وإن يتضمن التقييم والحكم على المصادر الإلكترونية عنصر استقرار وثبات المصدر في موقع معين لا يتغير على شبكة الإنترنت، كما يتضمن عنصر سرعة تحديث المعلومات سواء أكانت متاحة على أقراص مدمجة، أو على ملفات إلكترونية من خلال قواعد وبنوك المعلومات أو متاحة على شبكة الإنترنت.

كل هذا دفع بالباحث لوضع تصور أو أسس لتقييم مصادر المعلومات الالكترونية، باعتبارها مرجعا" هاما" للحصول على المعلومات، في عصر الانفجار المعرفي، وتنوع إشكال النشر الالكتروني والوسائط التي تحمل المعلومة[2].

وإنه لأمر جوهري أن نقوم بدراسة تقييم مصادر المعلومات الالكترونية لمعرفة هل المكتبة / مركز المعلومات مستعدة لمجابهة المستقبل؟

وعلى ضوء هذا التقييم يمكن للمكتبي أن يغير الكثير من إجراءاته اليومية أو يبدلها بإجراءات جديدة إذا لزم الأمر حتى تصبح المكتبة (مركز المعرفة) النامي والمتطور في جميع الأوقات ويواكب سير الزمن المتمثل بثورة المعلومات وحاجات القراء المتغيرة باستمرار.

من هنا تنبع أهمية بحثنا هذا لكون مصادر المعلومات الالكترونية مرجعاً هاماً للحصول على المعلومات المراد استرجاعها في أسرع وقت وأسهل طريقة ممكنة[3].

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة بشكل أساسي إلى تعريف المكتبات ومراكز المعلومات بكيفية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية، وما هي الأسس والخطوات الواجب إتباعها أثناء عملية التقييم ، و التعرف على مدى مواكبة المكتبات ومراكز المعلومات لعملية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية التي تقتنيها, ومدى الاستفادة منها والاستخدام الفعلي لها لتحسين أداء الكادر المهني ورفع سوية مصادر المعلومات الالكترونية التي تشترك بها المكتبات ومراكز المعلومات.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة من أهمية التقييم الدوري لمصادر المعلومات، و الحاجة الملحة للمكتبات ومراكز المعلومات العربية إلى مرشد في كيفية تقييم هذه الفئة

ــ الغير مألوفة نسبياً ــ من أوعية المعلومات. إضافة إلى أن تقييم مصادر المعلومات الالكترونية في المكتبات ومراكز المعلومات يجعلها تؤدي الدور المطلوب منها على النحو اللائق بها، كما يجعلها ترتقي بخدماتها بدرجة تساعدها على أن تساير التطور القائم في قطاع المعلومات.

مشكلة البحث: عدم وجود آلية أو أسس منهجية لتقييم مصادر المعلومات الالكترونية.

ـ **منهج الدراسة:** اعتمد الباحث على المنهج النظري، للإطلاع على الأدبيات ذات الصلة بموضوع الدراسة، والإطلاع على تجارب بعض المكتبات بهذا الشأن.

ـ مصطلحات الدراسة:

1- (التقييم): وهو محور الدراسة ونقصد به قياس أداء العمل.

2- (خطوات التقييم): وكان قصدنا واحد وهو التعرف على مراحل عملية التقييم للمصادر الالكترونية.

3- (المستفيدين) (المستخدمين): وهم كل من تصل إليه نتائج خدمات المعلومات من علماء ــ باحثين ــ طلاب ــ موظفين ــ وآخرون....

4- (مصادر المعلومات الالكترونية) (مصادر المعلومات المحوسبة) (المصادر الالكترونية) (مصادر المعلومات اللاورقية): كل ما هو متعارف عليه من مصادر المعلومات التقليدية وغير الو رقية مخزنة الكترونياً على وسائط سواء كانت ممغنطة أو ليزرية بكافة أنواعها.

ـ الدراسات السابقة:

تناولت دراسة الدكتورة هيفاء أيوب حجاوي (2000) بعنوان الأسلوب العلمي لتقييم قواعد البيانات، المجلة العربية للمعلومات، ع 21 – الأسلوب العلمي في تقييم قواعد البيانات من وجهة نظر المكتبيين. وعرفت تقييم قواعد البيانات على أنه: معرفة أدائها وكفاءتها وتحديد نقاط الضعف والخلل فيها بقصد التطوير.

وقد نوهت الدكتورة حجاوي إلى أن التقييم يهدف إلى:

1- التحقق من كفاءة أداء قواعد البيانات في مختلف النواحي الإدارية والفنية.

2- مدى مطابقة القواعد للأهداف المحددة لها.

3- التعرف على أوجه القصور الموجودة في القواعد وتصحيح أساليب تقييمها.

4- تحديد السبل الصحيحة لإعادة تأهيل قواعد البيانات للعمل بشكل كفء.

5- تطوير أسلوب العمل في قاعدة البيانات.

بينما أشارت الدكتورة سناء عبد المنعم (1999) في دراستها المنشورة في مجلة عالم المعلومات والمكتبات، ع-1، أساليب تقييم المجموعات وركزت على أن التقييم عملية تحديد لمدى وفاء مجموعات المكتبات باحتياجات المستفيدين ومتطلبات البرامج الأكاديمية منها.

وركزت الدراسة على أسباب تقييم أوعية المعلومات التقليدية على أنها نوعان:

1- **أسباب داخلية**: كالحاجة إلى تنمية المجموعات والاحتياجات المالية.

2- **أسباب خارجية**: من احتياجات المؤسسة المحلية واحتياجات مؤسسية أخرى.

وتتناول هذه الدراسة الأساليب التي يمكن استخدامها في إدارة مشاريع تقييم المجموعات في المكتبات ومراكز المعلومات بهدف إمداد الدارسين والعاملين بالمكتبات واختصاص المعلومات بالمبادئ والأساليب التي ترشدهم إلى تقرير مدى شمول أوعية المعلومات التي تحصل عليها المكتبة لترضي احتياجات المستفيدين وتحقق متطلباتهم، كما تحدد الجوانب الإيجابية والسلبية في كل أسلوب من أساليب التقييم.

أما دراسة مود اسطفان هاشم بعنوان: منهجية ومقاييس تقييم المواقع على الشبكة العالمية العنكبوتية "الوب"، من أعمال المؤتمر التاسع للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات. وقد بينت هذه الدراسة مدى ضرورة وجود معايير أو مقاييس يستند إليها عند الحكم على مدى جودة مواقع الانترنت.

ثم تستعرض هذه الدراسة مقاييس التقييم بصفة عامة على النحو التالي:

1- سهولة الوصول إلى الموقع واستمراريته.

2- الجمهور الموجه له الموقع.

3- الإسناد ويتضمن المسؤولية الفكرية وإدارة الموقع ومراجعاته.

4- حداثة المعلومات.

5- المحتوى من حيث: أنواع المعلومات واللغة ومجال التغطية وعمق المعالجة والموضوعية والدعاية.

6- المعالجة وتنظيم المعلومات من حيث: الدقة والتفاعل مع الزوار وتقديم المعلومات حسب الطلب وتنظيم المعلومات.

7- شكل تقديم المعلومات وهو يرتكز على الفنون التخطيطية لتأمين جمالية الموقع من جهة ومقروئيته من جهة أخرى.

ويشير خالد عبد الرحمن الجبري في دراسته: تقييم مواقع المعلومات المتاحة على الانترنت المنشورة في مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مج5، ع2 (2000)، إلى الصعوبات التي تواجه عملية تقييم المواقع مثل:

عدم وجود معايير وصيغ موحدة ومقننة للتقييم، ونموذجية لبناء مواقع المعلومات على الشبكة، وتداخل الكثير من المواقع بعضها مع بعض عن طريق الروابط وعدم استقرار المواقع، وقابلية محتوياتها للتغيير والتبديل.

ثم يبين أن أبرز معايير التقييم التي تشترك في معظم الأعمال التي تم الرجوع إليها تندرج تحت خمس فئات وهي:

1- المسؤولية الفكرية.

2- المحتوى الموضوعي.

3- حداثة المعلومات.

4- تصميم الموقع.

5- الدخول على الموقع.

ويقدم جبري نموذجاً يحتوي على خمسة وعشرين معياراً لقياس جودة موقع الانترنت.

كما تطرقت دراسة فايقة حسن- بعنوان: تقييم مصادر المعلومات المرجعية الالكترونية المتاحة على ملفات شبكة الانترنت والأقراص المدمجة، مجلة الاتجاهات الحديثة في المكتبات والمعلومات في ع18 (2002). حيث تناولت الدراسة مصادر المعلومات الالكترونية على الانترنت وعلى الأقراص وعيوبها التي تقسم إلى عيوب عامة وعيوب خاصة، ثم تضع الدراسة معايير مقترحة لتقييم المصادر بالأقراص المليزرة.

بعد هذا الاستعراض يتجلى لأنظارنا أنه ليس ثمة دراسة نوهت إلى موضوع تقييم عربي لمصادر المعلومات الالكترونية.

- تعريف مصادر المعلومات الالكترونية (Electronic Information Resources):

فالمعلومات المسجلة هي الذاكرة التي تحفظ ما مضى ليكون نقطة بدء للحاضر والمستقبل.

وتاريخ الكتاب هو تاريخ رغبة الإنسان في حفظ موروثه الفكري ووضعه في متناول الأجيال اللاحقة، فعلى مر العصور حاول الإنسان تدوين مشاعره وأفعاله ومشاهداته على جدران المغاور والكهوف ومن ثم على ألواح الطين وسعف النخيل وورق البردي والرق، ومن ثم الورق وأشرطة التسجيل والإسطوانات وأخيراً أجهزة الحاسبات الالكترونية والإنترنت.

وها هو العصر الحديث يتسم بالتطور والتغيير العاصف والمستمر، ففي هذا العصر تنطلق المعرفة الإنسانية والفكر البشري انطلاقة لا مثيل لها من قبل، وتتوالى الاكتشافات العلمية وتتزايد باستمرار، وتتشابك وتتداخل فروع العلم ومجالات الاختصاص[4].

وقد اكتسب الإنسان خلال النصف الثاني من القرن العشرين وحده معلومات تفوق ما اكتسبه منها خلال تاريخه الطويل حتى أن بعض العلماء يقول أن سجل المعرفة البشرية يتضاعف كل عشر سنوات وهذا ما جعل كثيراً من العلماء والباحثين يطلقون على عصرنا هذا اسم: «عصر الانفجار المعرفي والمعلوماتي»، ولم تعد المكتبة مجرد غرف وقاعات تحتوي رفوف مزودة ببعض الكتب والدوريات والأوراق الوثائقية بل أصبحت مركزاً مهماً للمعلومات يضم جميع أشكال المعرفة ويضع كل ما يتوفر فيها من مصادر بين يدي الباحث والمستخدم ليتمكن من الاستفادة من أكبر قدر ممكن من المعلومات.

لقد تعقدت حياة الإنسان العصري ومتطلباته، ومن جملتها حاجاته المعلوماتية وأصبحت مصادر المعلومات التقليدية في المكتبة لا تسد ولا تشبع هذه الحاجات والمتطلبات، وهنا كان لابد لمصادر المعلومات أن تتأقلم وتتلائم مع هذه البيئة التكنولوجية الجديدة.

وفعلاً تحول العديد من أشكال مصادر المعلومات وتطورت سبل الحصول عليها إلى أنماط فعالة لها القدرة على مواكبة وتلبية الاحتياجات المتعددة والمتنامية للمستفيد بتطلعاته الجديدة في مجتمع الكتروني يتجه شيئاً فشيئاً إلى اللاورقية[5].

وهكذا أصبحت مصادر المعلومات الالكترونية جزءاً فعالاً ومؤثراً في كيان المكتبات ومراكز المعلومات وسمة أساسية من سمات هذا العصر وحاجة ماسة

وضرورية للولوج إلى القرن الحادي والعشرين بكل ما يستجد فيه ويستحدث من إفرازات النشر الالكتروني. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو:

ما هي المصادر الالكترونية أو مصادر المعلومات اللاورقية؟

هل هي المصادر التقليدية المطبوعة التي تعودنا عليها في مكتباتنا بوعاء جديد؟

أم هي معلومات تبث الكترونياً من منتجيها الأصليين [مؤلفين وكتاب وباحثين...إلخ] إلى المستفيدين دون أن تدون على وعاء ورقي؟

إن الإجابة على هذا السؤال يحددها ولفرد لانكستر في اتجاهين هما:

- **الاتجاه الأول:** إن كل ما يتوفر حالياً من مصادر المعلومات الالكترونية ضمن الاتصال المباشر ONLINE أو الأقراص المرصوصة CD-Rom والشائعة في المكتبات ومراكز المعلومات وغيرها من الجهات التي تتعامل مع هذه التقنيات هي في الواقع نفس المصادر الورقية التقليدية التي كنا نتعامل معها مضموناً وترتيباً[كنص] ولكنها تخزن وتبث أو تسترجع[كمعلومات] الكترونياً.

إن هذا المفهوم لمصادر المعلومات الالكترونية يعني فقط استخدام الحاسبات الالكترونية مع وسائل الاتصال عن بعد لإنتاج وتوفير وبث المعلومات المطبوعة أصلاً على ورق الكترونياً إلى المستفيد.

- **الاتجاه الثاني:** أما مصادر المعلومات الالكترونية بالمفهوم المتطور فهي لا تلغي وجود الوعاء الورقي فحسب وتؤمن الاتصال المباشر بين منتج المعلومات من جهة والمستفيد منها أو مستخدمها من جهة ثانية بل تهدف إلى التغيير الشامل في البنيان المألوف لشكل الورقة أو الكتاب المطبوع.

فضمن هذا المفهوم سيكون مصدر المعلومات غير ورقي منذ البداية وسيظهر على شكل فقرات متعددة لأن كل مؤلف سيقوم بإدخال البيانات الخاصة بمؤلفه ووفق برمجيات خاصة معدة لهذا الغرض تضمن التمييز بين الفقرات المختلفة في المقالة الواحدة، أو الفصول المختلفة من الكتاب الواحد لضمان الاسترجاع المنظم لمقتطفات من عدة مؤلفين في موضوع محدد.

وهكذا سيكون باستطاعة المستفيد التجول بحرية ضمن المصادر المتاحة له عبر شبكات المعلومات التي تربط المؤلفين بالمستفيدين والناشرين ووسطاء المعلومات في حلقة اتصالية الكترونية متكاملة يجعل النتاج الفكري الإنساني في متناول يد كل هذه الأطراف المعنية بشكل مباشر أو غير مباشر، وسيصبح بالإمكان

فتح حوار الكتروني بين هذه الأطراف إضافة إلى إمكانية الحصول على الصور الثابتة إضافة إلى أصوات وصور متحركة ذات علاقة بالموضوع المطلوب.

ومن هذين الاتجاهين يمكننا الخروج بتعريف شامل لمصادر المعلومات الالكترونية على أنها:

« كل ما هو متعارف عليه من مصادر المعلومات التقليدية وغير الورقية مخزنة الكترونياً على وسائط سواء كانت ممغنطة أو ليزرية بكافة أنواعها.

أو تلك المصادر اللاورقية المخزنة أيضاً الكترونياً حال إنتاجها من قبل مصدريها أو ناشريها (مؤلفين وناشرين) في ملفات قواعد بيانات وبنوك معلومات متاحة للمستفيدين عن طريق الاتصال المباشر Online أو داخلياً في المكتبة أو مركز المعلومات عن طريق منظومة الأقراص المرصوصة CD-Rom والمتطورة الأخرى»[6].

ـ أهمية مصادر المعلومات الالكترونية:

لقد فرضت مصادر المعلومات الالكترونية نفسها بقوة على المكتبات ومراكز المعلومات والمعرفة كشكل مادي جديد يرتدي ثوباً تكنولوجياً يتناسب وتطورات تكنولوجيا المعلومات.

فأصبحت مصادر المعلومات الالكترونية أو ما يطلق عليها البعض مصادر المعلومات المحوسبة التي تضم البيانات والمعلومات المختزنة الكترونياً على وسائط ممغنطة، أو مليزرة والتي تتاح عبر الحواسيب وعبر شبكات الاتصال بعيدة المدى قد انتشرت انتشاراً ملموساً في السنوات القليلة الماضية نظراً لما تتمتع به من مميزات كبيرة أهمها:

1- السرعة: حيث إن الإجراءات التوثيقية المطلوبة للمعلومات ومصادرها وأوعيتها المختلفة تكون أسرع بكثير عند استخدام الحواسيب خاصة بالنسبة إلى استرجاع المعلومات.

2- الدقة في المعلومات وخزنها واسترجاعها.

3- توفير الجهود البشرية.

4- كمية المعلومات: حيث أن حجم المعلومات والوثائق المخزونة بالطرق التقليدية محدودة مهما كان حجم الإمكانيات البشرية والمكانية قياساً بالإمكانات الكبيرة، والمتنامية لذاكرة الحواسيب ووسائل الخزن والحفظ الالكترونية والليزرية.

5 – إن الخيارات المتاحة في الاسترجاع في النظم المحوسبة أوسع وأفضل[7].

ويحدد فون انغرن Von Ungern أربع مزايا للوثائق الالكترونية في المكتبات ومراكز المعلومات وهي:

– بعض الوثائق تكون أكثر فائدة في الشكل الالكتروني نتيجة لتعزيز ودعم القدرات البحثية والمعالجة والتجهيز.

– يكون الشكل الالكتروني هو البديل، الاختيار الوحيد أمام المكتبة بالنسبة إلى بعض مصادر المعلومات.

– إن حجم المواد المطبوعة في ازدياد مستمر وبمعدلات عالية والمكتبة لا يمكنها تحمل اقتناء هذا الكم الكبير وبالتالي فإن البدائل الالكترونية تتغلب على هذه المشكلة.

– اقتصاديات الاختزان فالزيادة في تكلفة حفظ المواد المطبوعة يجعل الأشكال الالكترونية أكثر جاذبية من وجهة نظر اقتصادية[8].

وتتميز المعلومات الالكترونية بأنها حديثة جداً ويتم تحديثها والإضافة إليها باستمرار وبسرعة ويتميز البحث الالكتروني في أي مكان من العالم من المنزل ليل نهار وطيلة أيام الأسبوع وخلال أيام العطل بدلاً من أن يذهب إلى مبنى المكتبة ويستطيع أن يحصل في ساعات على كمية من المعلومات كان يحصل عليها في أسابيع أو أشهر يستطيع أن يحصل على المقالات المطلوبة فوراً وذلك بطباعتها أو تحميلها على الشاشة مباشراً أو إرسالها بالبريد الالكتروني إلى شخص آخر بدلاً من طلبها من الخارج وانتظار وصولها بالبريد أشهر طويلة.

هذا ويقدم الكم الهائل من المعلومات الالكترونية والرقمية فوائد جمة لأساتذة الجامعات والطلاب والباحثين بسبب القدرة على البحث عن كمية كبيرة من المعلومات أسرع بكثير من البحث اليدوي في مصادر المعلومات المطبوعة.

كما أنه يمكنهم من اكتشاف معلومات بالطرق الالكترونية لا يمكن اكتشافها بطرق البحث التقليدية في فهارس المكتبة أو المراجع المطبوعة.

وفي مجال التدريس تساعد المعلومات المتوفرة الكترونياً على تحديث محتوى المقررات بصورة دائمة وتسهيل عملية التعلم.

وفي مجال البحث العلمي تشجع المراجع الالكترونية التقدم السريع في البحث والتواصل الفكري بين الباحثين والإطلاع على الاكتشافات الجديدة[9].

ـ أنواع مصادر المعلومات الالكترونية:

يعتبر الانترنت اليوم من أهم مصادر المعلومات الالكترونية نظراً لسهولة الاتصال وتداول المعلومات، وقد بدأت العديد من مراكز المعلومات المعرفية والعلمية بتقديم خدماتها عبر الانترنت، كما بدأت العديد من المكتبات العريقة العالمية بتحويل معلوماتها إلى معلومات الكترونية قابلة للتداول عبر الإنترنت وهذا يجعل طرق البحث أفضل بكثير من الطرق التقليدية.

ويبقى السؤال الذي يجول بالخاطر هل الانترنت هو وحده مصدر المعلومات الالكتروني أم هو واحد من مصادر متعددة الكترونية؟

لقد قام العديد من الباحثين في هذا المجال بتقسيم مصادر المعلومات الالكترونية إلى أنواع حسب طريقة معالجتها.

فالأستاذ عامر إبراهيم قنديلجي اتجه إلى أن مصادر المعلومات المحوسبة تسير بعدة اتجاهات أهمها ثلاثة:

1- هي البحث بالاتصال المباشر Online Search: من حواسيب الباحثين المستفيدين إلى بنوك ومراصد المعلومات الإقليمية والعالمية المهيئة للتسويق مثل: دايلوك Dialog.

2- أما الاتجاه الثاني فيتمثل بالبحث بالأقراص الليزرية المكتنزة وفي مقدمتها: أقراص أقرأ ما في الذاكرة CD – Rom.

3- وأخيراً شبكة الانترنت: ويمثل قمة التطور في مجال تكنولوجيا المعلومات واستخدام الحواسيب في الوصول إلى مختلف أنواع مصادر المعلومات[10].

ومن الباحثين من قسمها إلى أنواع تختلف عن التقسيم السابق وهي: أن مصادر المعلومات الالكترونية هي:

- **أوعية الكترونية:** تتألف من: ميكروفيلم ــ ميكروفيش ــ الترافيش.

- **مكتبة الكترونية:** تتألف من: أشرطة ممغنطة وأقراص ممغنطة واتصال مباشر وأقراص متراصة[11].

وتقدم السامرائي تصوراً شاملاً وتفصيلياً عن الأنواع المختلفة لمصادر المعلومات الالكترونية ومن زوايا متعددة فقسمت مصادر المعلومات الالكترونية من أربعة زوايا كما هو موضح أدناه بالشكل رقم (1):

1- حسب التغطية الموضوعية. 2- حسب الإتاحة. 3- حسب نوع المعلومات. 4- حسب الجهات المنتجة.

1- أنواعمصادر المعلومات الالكترونية
حسب الجهات
حسب نوع المعلومات
حسب الإتاحة
حسب التغطية الموضوعية
المتخصصة
الشاملة
العامة
التلفزيونية
الإخبارية العامة
غير المباشرة offline
المباشرة Online
على الأقراص المرصوصة CD -ROM
غير الببليوغرافية
الببليوغرافية
الرقمية
الصية الكاملة
الرقمية
غير التجارية
التجارية

الشكل رقم 01/ المجلة العربية للمعلومات – إيمان فضل السمرائي- 1993

ولعل أوضح تقسيم من وجهة نظر الباحث، تقسيم قنديلجي حيث قسم مصادر المعلومات الالكترونية تنقسم إلى ثلاثة أنواع وهي كما هو موضح أدناه بالشكل رقم (2):

1- المصادر المحوسبة Computerized Resources:

- الأشرطة الممغنطة Magentic Tapes
- الأقراص الممغنطة Magentic Discs
- برامج الحاسوب Computer Programs

2- المصادر الليزرية Laser Resources:

- الأقراص المكتنزة الموسيقية (Musical) Compact Discs CD
- الأقراص المكتنزة الفيديوية CD –V.
- أقراص اقرأ ما في الذاكرة CD – Rom.
- الأقراص المتحاورة CD – I.
- أقراص DVD.
- الأقراص المدمجة المتعددة Multi - Media

3- شبكة انترنت Internet:

- البريد الالكتروني E – Mail. - الشبكة العنكبوتية www.

4 -مجموعات النقاش Discussion Group: - تطبيقات واستخدامات أخرى. *

2- أنواع مصدر المعلومات الالكترونية
شبكة الانترنت Internet
المصادر الليزرية Laser Sources
المصادر المحوسبة Sources Computerized
الأشرطة الممغنطة
برامج الحاسوب
الأقراص الممغنطة
الأقراص المتحاورة
أقراص أقرأ ما في الذاكرة
الأقراص المكتنزة الفيديوية
الأقراص المكتنزة الموسيقية
أقراص DVD
الأقراص المدمجة المتعددة
البوابات
المكتبة الرقمية
مجموعات النقاش
البريد الإلكتروني
الشبكة العنكبوتية
تطبيقات واستخدامات أخرى
الشكل 2- قنديلجي مصادر المعلومات: من عصر المخطوطات إلى عصر الانترنت لعام الانترنت لعام 2000

ولن نستطرد في سرد التقسيمات المختلفة التي عولجت فيها مصادر المعلومات الالكترونية فكل باحث تتنوع عنده هذه المصادر حسب الزاوية التي ينظر من خلالها لهذه المصادر الالكترونية.

فليس من المهم أن يكون المصدر ممغنطاً أو ليزرياً أو عبر الاتصال المباشر أم عبر شبكة الانترنت بقدر ما يهم خزن المعلومات الموجودة في ذلك المصدر والمحافظة عليها والاستفادة منها ونقلها من جيل إلى جيل.

- مفهوم التقييم لغة" واصطلاحا"" Evaluation":

كلنا نقيم .... طوال الوقت

فنحن جميعاً نراجع وندقق أعمالنا كل يوم ....

هل لدينا الميزانية الكافية لشراء ما نريد؟هل اشترينا ما نحتاج إليه فعلاً؟

هل حققنا الغرض المطلوب؟

..... إلى ما هنالك من الأمور اليومية الاعتيادية.

بالطبع نحن لا نسمي مثل هذه الأمور تقييماً، كل ما في الأمر أننا نتحقق أو ندقق ونتأكد ولكننا نمارسها جميعها وهي جزء أساسي من حياتنا اليومية.

وبدون هذا التحقق يمكن أن نقع في أخطاء جسيمة،أو ننسى القيام بأعمال معينة، أو نضيع فرصة فريدة، لذلك نتحقق ونضع قوائم وندقق ونحتفظ بمذكرات ونذكر أنفسنا بمهام لم تكتمل أو مهام من الضروري إنجازها.

ونحن نبني تلقائياً لأنفسنا إجراءات للقيام بعمل التقييم نبدأ بتساؤلات لا يمكن الإجابة عليها إلا من خلال البحث عن معلومات جديدة يمكن أن تساعدنا في الوصول إلى تفسيرات مرضية.

ولكن.... ما نوع هذه المعلومات؟ وأين يجب أن نفتش عنها؟ وكيف يمكننا الحصول عليها؟ وإذا نجحنا في ذلك فهل ستظهر لنا تلك المعلومات كل ما نريد أن نعرفه؟ وما هو تأثير هذه المعلومات على قراراتنا وأعمالنا؟

هنا نكون قد بدأنا [بعملية التقييم] .

تعريف التقييم:

ـــ جاء في قاموس أكسفورد الحديث Oxford Word Power: إن كلمة تقييم / تثمين كترجمة لكلمة Evaluation.

كما ورد في تعريف التقييم أنه: « قيم الشيء تقييماً أي قدر قيمته» وتقييم الشيء هو: « معرفة أدائه وكفاءتة وتحديد نقاط الضعف والخلل فيه بقصد التطوير»

ـــ وهنالك تعريفاً آخر يقول: إن التقييم لغوياً يعني: « إضفاء قيمة على الشيء أو الأمر أو الشخص تبعاً لدرجة توافقه مع الغرض المنشود».

فالمقيِّم إذن يحدد الأوضاع ويدرسها في نطاق الظروف والأهداف ثم يصدر حكماً عليها استناداً إلى معيار أو عدة معايير.

والتقييم بشكل منهجي يمكن أن نعرفه فنقول: «هو تلك العملية التي يجري من خلالها تحديد الأهداف المنوي تحقيقها ومن ثم دراسة المعطيات في إطار ظروفها كماً وكيفاً للتعرف على مدى اقترابها من الأهداف ومن ثم إصدار الحكم على الأمر المقيِّم وبيان مدى مناسبته باستخدام معايير أو محكات تصلح لذلك»[12].

ــ والتقييم عامة هو: « إعطاء قيمة للسلوكات والأشياء وهو أيضاً إصدار حكم معنوي ونوعي بخصوص الأفراد أو الأشياء أو الأحداث»[13].

ــ هنا يجب التنويه إلى أن البعض يميل إلى أن كلمة تقويم تحمل نفس معنى التقييم فقد ورد في معجم مختار الصحاح أن التقويم هو: قوم الشيء تقويماً فهو قويم أي مستقيم.

ويميل البعض إلى اعتبار أن تقويم تحمل معنى تقويم الاعوجاج إلى جانب دلالة قيمة الشيء في حد ذاته.

ولعل الفارق بين اللفظين هو أننا عندما نقيِّم الشيء نتعرف على أدائه وكفاءتة وعلى مدى توافقه مع الهدف المنشود فربما هذا الشيء كان قد حقق الهدف منه وربما يكون قد حقق تقدماً في أهدافه وإما أن يكون لم يحقق ذلك الهدف، عندها تكون وظيفة التقييم أن نحدد نقاط الضعف بهدف تصحيح المسار ومن ثم التطوير.

أما عندما نقوم فإننا نكون قد سلمنا مسبقاً بأن الشيء لم يحقق هدفه ففي هذا الوقت نقوم بتعيين الخلل ونقاط الضعف ونحاول تصحيح الخطأ ليحقق الهدف المرجو منه.

ومن الجدير بالذكر: أن التقييم على هذا الأساس يكون قد أخذ معنى أشمل وأعم من التقويم، ولعل كثرة استخدام هذين اللفظين أدى إلى تداخلهما والخلط بينهما وإضفاء نفس المعنى عليهما.

ونحن في بحثنا هذا نقيِّم لنتعرف على فائدة الأشياء وحقيقتها ونضفي قيمة وقدراً أكبر عليها وإذا واجهنا خطأ في الأداء قمنا بعملية تقويمه وعلى ذلك فنحن نقيِّم من أجل أن نقوم لنتوصل إلى تحقيق أقصى استفادة ممكنة ومرجوة من المصادر.

وظيفة التقييم:

ومن خلال ما تقدم نصل إلى أن وظيفة التقييم هي: تقدير كفاءة العمل ومدى مطابقته مع الأهداف المنشودة وإصدار الأحكام المتعلقة بهذا التقدير ولا يقتصر التقييم على مجرد عملية وصف وقياس ومقارنة ولا على وزن مستويات ذلك العمل فقط بل يتعداها إلى عملية متابعة ذلك العمل وتوجيهه إلى المسار الصحيح ومن ثم تطويره.

ـ أهمية التقييم بشكل عام:

إن أول ما يتبادر إلى الذهن في هذا الموضع هو لماذا عملية التقييم أصلاً؟

يشكل التقييم العصب الحيوي لعمل أية مؤسسة بشكل عام، ومصادر المعلومات بشكل خاص، ويعد أحد المؤثرات المهمة التي تدل على فعالية المؤسسة وعلاقتها بمجتمع المستفيدين، وهو كذلك معيار جيد لقياس مدى فاعلية عمل هذه المؤسسة أو تلك في تقديم خدماتها وتحقيق أهدافها.

إن التقييم هو جزء أساسي وجوهري عند القيام بأي عمل فبالإضافة إلى ما سبق ذكره هناك عدة أسباب للقيام بعملية التقييم وهي:

1- إعطاء الأشياء قيمة والرفع من أهميتها.

2- تحقيق الأهداف المرجوة من العمل.

3- للتطلع إلى النجاحات المستقبلية.

4- لمعرفة المشاكل ومحاولة تصحيح نقاط الضعف في هذا العمل.

5- يزودنا التقييم بمعلومات تساعدنا في تطوير العمل في المستقبل.

6- يكسبنا التقييم دعم من مديري المؤسسة.

7- يعتبر التقييم مرشد للخطط والأهداف المستقبلية.

8- يزود التقييم متخذي القرار بمعلومات مفيدة.

9- بالإضافة إلى أنه يزودنا بمرشد ربما يكون نافع في أعمال أخرى في المؤسسة.

ومن المحتمل أن يعالج التقييم عدة أمور منها:

- معالجة استراتيجية المؤسسة/ المكتبة ومخططاتها المالية.
- معالجة احتياجات المستفيدين من عمل هذه المؤسسة أو تلك.
- معالجة متطلبات وحاجات المؤسسة.
- معالجة أهداف المؤسسة/ المكتبة.
- يساعدنا عند عمليات التفتيش[14]..

ـأهداف التقييم: للتقييم أهداف عدة منها:

1- التحقق من كفاءة أداء العمل من مختلف النواحي [الإدارية- الفنية- الاقتصادية.. إلخ].

2- مدى مطابقة العمل للأهداف المحددة له.

3- التعرف على أوجه القصور الموجودة وتصحيح أساليب الاستفادة منها.

4- تحديد السبل الصحيحة للقيام بعمل بشكل كفء.

5- تطوير أسلوب العمل للوصول إلى خدمات أفضل.

أهمية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية:

تتضح أهمية عملية التقييم في ما تحتله من مكانة هامة بالنسبة إلى الباحثين والمستفيدين والعاملين اللذين يرغبون في الحصول على المعلومات.

ويزداد كل يوم اعتمادنا أفراداً كنا أو منظمات على المعلومات فالبنيان الاقتصادي للمجتمع وعصر التقدم العلمي والتقني الذي نشهده يعتمد على البحث والتخطيط الذي تعتبر المعلومات ركيزته الأساسية.

ولذلك فإن تدفق المعلومات تدفقاً قوياً وغنياً هو لازم للقيام بالبحوث والتوصل للنتائج العلمية ونشرها لتحقيق التنمية البشرية، و تثقيف الإنسان وتوسيع آفاقه تماماً كما أن سريان الدم في عروق الإنسان هو عامل حيوي لبقاء الإنسان على قيد الحياة.

ونجد بعد هذا التحول في أنماط مصادر المعلومات أن المستقبل لمصادر المعلومات الالكترونية وأصبحت هي المسيطرة و الغالبة مع بقاء المصادر التقليدية (الورقية) وغير التقليدية (كالسمعية والبصرية والمصغرات) ولكن باستخدام أكثر محدودية من هنا كان التوجه نحو تقييم مصادر المعلومات الالكترونية فإن أهمية تقييمها تكمن في أهمية هذه المصادر نفسها.

ومن الملاحظ أن عدداً غير قليل من المؤسسات والمكتبات ومراكز المعلومات قد سارعت بإدخال التقنيات الحديثة والانترنت واستخدامها كمصدر أساسي في الحصول على المعلومات.

والمعروف أيضاً أن عدداً آخر يتطلع إلى ذات المرحلة وأنه لأمر جوهري أن نقوم بتقييم هذه المصادر الالكترونية.

وها هي نماذج من هذه المكتبات قد ظهرت في الدول المتقدمة وقد أخذت بالدخول شيئاً فشيئاً إلى الوطن العربي.

- ففي نيويورك تم إنشاء مكتبة الأعمال والصناعة والعلوم: (SIBL) Science, Industry and Business Library وهي تتضمن مركزاً للمصادر الالكترونية Electronic Resource Center الذي يرتبط بشبكة مؤلفة من سبعين محطة عمل

توفر النفاذ إلى أكثر من 100 قاعدة بيانات مشغلة بواسطة الأقراص المتراصة CD-Rom وإلى ملفات وصحف ونصوص كاملة في الانترنت كما يوفر النفاذ إلى رابطة الشبكة العالمية www .

ـ وفي سان فرانسيسكو أنشأت المكتبة العامة: (SFPL) San Francisco Public Library وهي مرتبطة بشبكة حاسوبية كبيرة مؤلفة من 1100 محطة عمل توفر النفاذ إلى الانترنت وتحتوي أدلة منتجات الوسائط المتعددة Multi Media، كما تتضمن مركز اكتشاف الكتروني للأطفال وتوفر النفاذ إلى قواعد البيانات النصية والرقمية.

– ومن الملاحظ أن مجمعات المكتبات العامة الكبرى في فرنسا وبريطانيا وألمانيا واليابان بنيت أو أعيد تنظيمها وتم تجهيزها بأحدث الوسائل التكنولوجية بما في ذلك الرفوف الالكترونية وتكنولوجيا المعلومات وشبكات المعلومات التي توفر النفاذ إلى الإنترنت وإلى مصادر الكترونية داخلية على أقراص متراصة CD_ Rom.

– وكذلك الأمر في الوطن العربي فقد بدأت المكتبات الكبرى الحديثة بالأخذ بأحدث تقانات المعلومات وخاصة في المكتبات المنشأة حديثاً.

– ففي الإسكندرية تم إنشاء مكتبة كبرى تستعيد دور الإشعاع الثقافي الحضاري الذي أدته مكتبة الإسكندرية التاريخية، ولكنها أقيمت وفق أحدث أساليب تكنولوجيا المعلومات وتضم ثمانية ملايين كتاب وخمسين ألف مخطوطة وخمسين ألف خارطة وتضم خمسين ألف جهاز صوتي أو مرئي أو حاسوبي وقاعدة بيانات OPAC. كما وتوفر لروادها إمكانية النفاذ إلى الإنترنت عبر طرق المعلومات السريعة، وهذه المكتبة ليست مرجعاً أو مصدراً للمعلومات لمدينة الإسكندرية أو لمصر وحدها وإنما أيضاً للباحثين والمهتمين في البلدان العربية ومنطقة البحر الأبيض المتوسط حيث يمكن النفاذ إلى قواعد بياناتها عبر طرق المعلومات السرية[15]..

– كذلك تم في عام 2000 افتتاح المكتبة الالكترونية في منطقة السوليدير في بيروت داخل المتحف العلمي للأطفال برعاية شركة مايكروسوفت Microsoft.[16]

ولا يقتصر الأمر على مصر ولبنان وحدهما بل يتعداهما إلى أكثر البلدان العربية ففي عام 1984 افتتحت في سوريا مكتبة الأسد الوطنية وهي تهتم منذ افتتاحها بجمع كامل التراث الثقافي والعلمي الوطني.

وقد اهتمت المكتبة باستثمار قواعد المعلومات منذ افتتاحها حيث اشتركت بشبكة المعلومات الدولية [ديالوج] التي تقدم معلومات في كافة المواضيع عبر

الاتصال المباشر. كما قامت بالاشتراك بقواعد معلومات محضرة على أقراص ليزرية ويتم استثمارها داخل المكتبة. وقد اهتمت من ناحية أخرى بإحداث قواعد بيانات وطنية.

وقد بادرت لأن تخطو خطوة رائدة على طريق التقدم العلمي فكان اشتراكها في شبكة الانترنت العالمية والحصول على خدمة الانترنت خلال عام 1998 حيث يمكن الاستفادة من القواعد الموجودة بها ووضعها تحت خدمة القراء بالإضافة إلى خدمة البريد الالكتروني[17].

إضافة إلى مكتبة الأسد الوطنية ففي سورية العديد من المراكز الثقافية والمكتبات المتخصصة وغيرها من المؤسسات التي تتبع أحدث وأفضل ما وصلت إليه التكنولوجيا العصرية منها على سبيل المثال لا الحصر:

المركز الثقافي البريطاني ــ ومكتبة هيئة الطاقة الذرية ــ ومكتبة مركز الدراسات والبحوث العلمية ــ والمركز الوطني للمعلومات والتوثيق الزراعي ــ ومكتبة إيكاردا وفي حلب.

عند هذا الانتشار الواسع لاستخدام مصادر المعلومات الالكترونية سواء في العالم أو الوطن العربي تتضح أهمية تقييم هذه المصادر فيما تحتله من مكانة هامة بالنسبة للباحثين والمستفيدين والعاملين ومتخذي القرار الذين يرغبون في الحصول على المعلومات بل وتقييمها بالشكل العلمي الصحيح لما لهذا التقييم من تأثير على نشاط المؤسسات التي جرى بها التقييم من جهة وعلى تحقيق أهدافها وتطويرها من جهة أخرى.

ومع ذلك فإننا نتجه إلى القول بأن المؤسسات أو المكتبات التي تعاني من النقص في مصادر المعلومات الالكترونية هي أكثرها حاجة إلى إجراء التقييم[18].

عوائق تقييم مصادر المعلومات الالكترونية:

مازال الكثير من المؤسسات تبدي عزوفاً عن تقييم مصادرها الالكترونية.... فإن كان التقييم سيؤدي إلى تحقيق مستوى أفضل للخدمات المقدمة ففيم إذاً مقاومته (أو معارضته)؟

علينا أن ندرك أن التقييم ليس حدثاً منعزلاً عارضاً لكنه بالأحرى جزءاً مكملاً من الدائرة التخطيطية لأهداف هذه المؤسسة أو تلك. ويتضح هنا أن المؤسسات التي تعد بياناً مكتوباً محدداً بأهدافها تتوفر لها إمكانية أكبر في استخدام أساليب التقييم من المكتبات التي لم تحدد أهدافاً لها.

وهناك أمور تحول دون إجراء تقييم لمصادر المعلومات الالكترونية:

1- لعل أولها عدم التزام الإدارة بالتقييم في عملها، حيث أنه لا يكف مجرد جمع البيانات والإحصاءات التقييمية لأنه إذا أريد للتقييم أن يكون فعالاً فلا بد أن تكون الإدارة مهيأة لاستخدام نتائجه لإحداث التغييرات في المواضع التي وجهت المؤشرات نحوها.

وربما يعود السبب في عدم إجراء بعض التغييرات المطلوبة إلى أسباب منطقية مثل النقص الماثل في الموارد المالية اللازمة لحل المشكلة.

وربما أمكن تجاوزها إلى حد ما إذا أخذ المقيِّم دوراً إيجابياً في دعم الاستفادة من المعلومات، لا مجرد افتراض أن الإدارة سوف تكيف سلوكها بناءً على التقرير النهائي للتقييم.

ولعل من المفيد أن يخصص جزءاً خاصاً من الميزانية العامة لمثل هذه الحالات التقيمية على اعتبار أنها جزءاً أساسي في المخططات المالية للمؤسسة.

2- ومن الأمور الأخرى التي تقف حاجزاً دون عملية التقييم هي: الخلفية الإنسانية والأدبية لبعض العاملين ولربما افتقد هؤلاء العاملون الخبرة أو المعرفة بمصادر المعلومات الالكترونية أو حتى بتحليل البيانات الميدانية.

وقد أكد مديرو المكتبات العامة في دراسة حديثة أن بعض الموظفين يفتقدون حتى المهارات البسيطة لإجراء دراسات التقييم.

ويمكن تجاوز هذه المشكلة عن طريق التعليم المستمر لهؤلاء العاملين على كيفية التعامل مع مثل هذه الأنواع من المصادر الالكترونية وعلى كيفية القيام بدراسات تقييمية ميدانية لهذه المصادر.

3- إن خشية مديري المكتبات أو المؤسسات والعاملين فيها ــ الذين قد لا يفهمون طبيعة التقييم فهماً كاملاً من النتائج النهائية يمكن أن تكون عائقاً آخر أمام تقييم المصادر الالكترونية.

إن العاملين غالباً ما يخشون من أن ظهور أي ثغرة في هذا المصدر أو ذاك سوف تنعكس سلبياً على قدراتهم الخاصة وربما على اتخاذهم قرار التزويد بمثل هذا المصدر الالكتروني الذي قد يكون قد كلف مبالغ باهظة.

لكن التقييم ليس معنياً بالكشف عن الثغرات بغية معاقبة صاحبها وإنما ينبغي أن يكون نشاطاً تنموياً يتم إنجازه لتحسين الخدمات سواء قام بها الأشخاص أو قامت بها المؤسسة بنفسها.

وينبغي أن تفرز نتائج التقييم بيانات موضوعية تحدد مواطن القوة والضعف في مصدر المعلومات الالكتروني حيث تدعم الايجابي و تصحح العمل السبي من خلال تدريب العاملين وتوفير المصادر الملائمة لهم[19].

إن الهدف النهائي للتقييم، هدف في مقدور كل شخص مهني أن يسانده ألا وهو:

تحسين الخدمات التي نقدمها للمستفيد ومن ثم تطويرها.

ولعل من أفضل الطرق لتجاوز مخاوف تقييم المصادر الالكترونية عند العاملين هو إشراك ذوي الخبرة منهم بعملية التقييم أصحاب الدراية العميقة بمصادر المعلومات الالكترونية الحالية وبحاجات المستفيدين والميزانية المخصصة لهذه العملية وإمكاناتها المتوافرة كذلك أن يكون على وعي بأهداف المؤسسة المكتبة.

4- وهناك أمور أخرى تحول دون إجراء التقييم لمصادر المعلومات الالكترونية ألا وهي النقص في وقت العاملين. فإن الكثير من العاملين ليس لديهم الوقت الكافي لتجميع البيانات الكافية للقيام بعملية التقييم، وهذا العائق لا يعد مدهشاً ما دامت المؤسسة لم تكلف شخصاً معيناً للقيام بواجبات التقييم لهذه المصادر، وإنما تنتظر بدلاً من ذلك أن يقوم العاملون من ذوي الواجبات المنتظمة بالتقييم إضافة إلى واجباتهم الأصلية.

وفي مثل هذه الحالة فإن الاعتماد على مستشار أو خبير من الخارج للقيام بأعمال التقييم الرئيسية قد يكون أفضل الطرق لتخطي مثل هذه الصعوبات[20].

- القائمون على عملية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية:

يعد اختيار المقيم من أصعب وأهم القرارات التي يجب أخذها بعين الاعتبار، في هذه المسألة هناك خياران ولكن يمكن الجمع بينهما:

فإما أن يقوم العاملون بالمؤسسة بأنفسهم بمهمة التقييم وهنا يسمى تقييم داخلي أو ذاتي أو أن تطلب المؤسسة من شخص من خارج نطاقها وتدفع له أجر مادي ليقوم بالمهمة وهذه الحالة تسمى تقييم خارجي.

ولكلا الحالتين فوائد وسلبيات نوضح ذلك بالجدول رقم 1[21].

التقييم الداخلي أو الذاتي	التقييم الخارجي
الإيجابيات: - معرفة مصدر المعلومات الالكتروني والموظفين في المؤسسة. - سهولة الوصول إلى المعلومات عن هذا هذا المصدر الالكتروني أو ذاك. - أقل تكلفة - يكون لديه اهتمام صادق لأهداف المؤسسة. المؤسسة. - احتمال أكبر في استشارة زملاءه ومشاركتهم في المعلومات.	**الإيجابيات:** - يمكن أن يكون متحرراً من التحيز الداخلي. - بإمكانه استغلال الوقت بشكل أكثر فعالية. - ينظر للمصدر من زاوية جديدة. - يأتي بتقييمات أفضل لكونه طرفاً محايداً. - يمكن أن يأتي بنظرات ثاقبة أو أفكار أو مهارات مهارات جديدة.
السلبيات: - قد يكون أقل موضوعية ومتحيزاً لنواحي لنواحي معينة في العمل. - وقته أضيق. - من الممكن أن يفتقر إلى مهارات ضرورية. ضرورية. - قد يتردد في أن يكون نقدياً بما فيه الكفاية. - من الممكن أن يولد نزاعات داخلية.	**السلبيات:** - قد لا يفهم أهداف المؤسسة وليس لديه اهتمام صادق بها. - قد يرفض معايير غير ملائمة. - يحتمل أن يكون أكثر تكلفة. - قد لا يكون ملتزماً بمستقبل مصدر المعلومات المعلومات الالكتروني المقيم. - من الممكن أن لا يستشير أحداً في عملية التقييم. التقييم.

إن العديد من المؤسسات قامت بالجمع بين الخيارين [التقييم الداخلي والتقييم الخارجي] عن طريق القيام بجزء من مهمة التقييم داخلياً ويشرك بالوقت نفسه مساعدة خارجية في هذا التقييم.

وتستخدم هذه الخيارات عادة حسب الظروف حيث يعتمد على طبيعة التقييم نفسه سواء إن كان يحتاج إلى مساعدة خارجية أم يكتفي بتقييم ذاتي أو يتعداهما إلى إشراك الاثنين معاً.

وهناك عدة نقاط يجب مراعاتها عند اختيار القائم على عملية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية:

– أن يكون المقيم شخصاً لديه اهتمام صادق بأهداف المؤسسة وأن يشرك أعضائها بالمعرفة التي يحصل عليها.

– من الأفضل أن لا تسند عملية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية إلى هيئة خارجية إسناداً كاملاً، بل تبقى هناك حاجة إلى مشاركة العاملين في المؤسسة في هذه المهمة.

– إن الخصائص الأساسية للمقيم الجيد تتلخص في استقامته وموضوعيته وأمانته وانفتاحه وهذه الخصائص لا تقل في أهميتها عن أهمية خبرته وكفاءته المهنية والتقنية بمصادر المعلومات الالكترونية.

– يمكن للمؤسسة أن تقدر تكاليف عملية التقييم في حال القيام بعملية التقييم ذاتياً أم إسناد هذه المهمة لهيئة خارجية[22]

المستفيدون من عملية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية:

ذكرنا سابقاً الأسباب التي توضح أهمية القيام بعملية التقييم بشكل عام وأهمية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية بشكل خاص، ولكن عند البدء بعملية التقييم نفسها، على العاملين أن يسألوا أنفسهم: لمن نقوم بهذا العمل؟ ولمن هو موجه؟ بعبارة أخرى: لمن التقييم؟ هناك عدد من الفئات يهمهم موضوع تقييم مصادر المعلومات الالكترونية وهذه الفئات هي:

1– في البداية هناك الفئة الأهم وهم العاملون في المؤسسة: إنهم بحاجة إلى معرفة كيف تسير الأمور؟ هل يلبي المصدر الالكتروني الهدف منه؟ هل هناك حاجة لإحداث تغيير في المصدر أو أخذ قرارات جوهرية تتعلق بالسياسة العامة لا بد من مواجهتها؟

2– وهناك فئة متخذي القرار في المؤسسة هم بحاجة إلى معلومات تقييمية لهذا المصدر أو ذاك لاتخاذ القرارات المناسبة.

3– قد يكون هناك داعمون ومشاركون آخرون في المؤسسة وربما هيئات أخرى مشاركة في الدعم يحتاجون إلى معلومات تشجعهم وتدفعهم لعملية الدعم.

4– في بعض الأحيان هناك المجتمع المحلي والمستفيدون من هذا المصدر الذين يرغبون ولا شك في معرفة ما تحققه مصادر المعلومات الالكترونية من تطورات وفوائد لهم.

5– قد يكون هناك سياسيون وأصحاب نفوذ ومستشارون وقادة مجتمع يحتاجون إلى ملخصات دقيقة عن نتائج تقييم هذا المصدر الالكتروني أو ذاك.

6– وربما يكون هناك مختصون في مجال عمل المؤسسة يهمهم أن يتعلموا مما توصلت إليه هذه المؤسسة من عملية تقييم مصادرها الالكترونية للاستفادة في عملهم

أيضاً وربما ينجم عن هذا الاهتمام مشاركة فيما بين المؤسسات من خلال مصادر معلوماتها الالكترونية.

7- غالباً الصحافة والإعلام العام هم المهتمون دائماً للاستماع إلى كل ما هو جديد.

ولهذا كله ينبغي أن ينظر عند القيام بعملية التقييم لمراعاة كل هذه الفئات وأن يقدم التقييم نتائج مبنية على وقائع علمية ويمكن التحقق منه[23].

أنواع ومستويات تقييم مصادر المعلومات الالكترونية:

إنه لمن المفيد هنا أن نتعرف على بعض الآراء التي حاولت أن تقوم بتقسيم عملية التقييم لمصادر المعلومات الالكترونية إلى أنواع منها:

هناك من يقول أن تقييم مصادر المعلومات الالكترونية تنقسم إلى ثلاثة مستويات:

1- تقييم الفعالية Effectiveness لمصدر المعلومات الالكتروني: بمعنى أنه كيف يفي هذا المصدر الالكتروني بكل المتطلبات التي يعلقها المستفيد عليه؟ وما مدى مواكبته لأهداف المؤسسة؟

2- تقييم فاعلية تكلفة مصدر المعلومات الالكتروني: ومثل هذه الدراسة تقيس مدى كفاية مصدر المعلومات الالكتروني [من حيث التكاليف] في تحقيق الهدف المرجو منه.

3- تقييم عائد التكلفة لمصدر المعلومات الالكتروني: في هذا المستوى يحاول تحديد ما إذا كانت المكاسب الناتجة عن هذا المصدر تبرر النفقات التي تكلفتها المؤسسة للإمداد به.

وهناك من ذهب إلى أن التقييم نوعين هما:

- **التقييم الشامل:** الذي يتسم بأنه وصفي بطبيعته الذي يقوم بقياس معدل النجاح الذي حققه مصدر المعلومات الالكتروني.

- **التقييم الجزئي:** الذي يعرف بأنه تقييماً تشخيصياً حيث يقوم بجمع البيانات التي توضح الكيفية التي يتم بها استخدام مصدر المعلومات الالكتروني والعوامل الكامنة وراء استخدامه بهذه الكيفية بما في ذلك الأسباب التي ستؤدي إلى وقوع حالات الضعف أو الخطأ[24].

ومن الباحثين من قام بتحديد مصطلحين للتقييم فمن الممكن أن يكون:التقييم تكوينياً formative أو تقييماً تجميعياً Summative.

– أما التقييم التكويني فينتج المعلومات التي تمثل تقييماً مرتداً أمام سير عملية اقتناء مصدر المعلومات الالكتروني للمساعدة في تحسينه.

– بينما يتم التقييم التجميعي عند نهاية عملية الاقتناء كي يقيس بصفة عامة النجاح الكلي أو الإخفاق الكلي للمصدر الالكتروني.

ونحن نميل إلى أن لعملية التقييم لمصادر المعلومات الالكترونية نوعين هما:

ا ــ التقييم أثناء عملية اختيار مصدر المعلومات الالكتروني وقبل الاقتناء الفعلي له.

ب ــ التقييم بعد اقتناء مصدر المعلومات الالكتروني ويكون هدف هذا المستوى إحدى أمرين:

– إما التقييم بهدف رفع كفاءة مصدر المعلومات الالكتروني.

– وإما أن يكون التقييم بعد سنة من عمل المصدر الالكتروني من أجل المراجعة ورفع كفاءة عمله.

ومهما كان نوع أو صفة التقييم فإن هناك بعض المعايير التي من المهم أخذها بعين الاعتبار عند القيام بعملية تقييم مصادر المعلومات الالكترونية[25].

معايير مقترحة لتقييم مصادر المعلومات الالكترونية:

كان لإنتشار إستخدام المصادر الإلكترونية، بالإضافة إلى الفروق في مكوناتها وعناصرها عن مثيلاتها المطبوعة، أثر واضح في ضرورة وجود معايير تقييم خاصة بها. ويرى المتخصصون أن الفلسفة العامة لتقييم المصدر فردياً، ستكون واحدة مهما اختلف الشكل الذي يصدر فيه المصدر تقليدياً أو إلكترونياً، وإن كانت تفاصيل العناصر التي ستدخل في التقييم وطريقة إبرازها لابد أن تتفاوت بين هذين النوعين لتفاوت طبيعة الشكل فيما بينهما. وقد أدى هذا إلى تعدد المحاولات العربية والأجنبية لوضع معايير وعناصر يمكن من خلالها تقييم واختيار مصادر المعلومات الإلكترونية، وأهم عناصر التقييم للمصادر الإلكترونية التي يتوافق عليها المتخصصون هي الآتية:[26]

1– مطابقة أهداف مصدر المعلومات الالكتروني مع أهداف المؤسسة.

2– الميزانية المتوافرة في المؤسسة ومدى التكاليف الجارية للمصدر والتكاليف المستقبلية لتحديث هذا المصدر وتطويره.

3– دراسة الجدوى وتبرير الغاية من هذا المصدر الالكتروني وكلفته للعمل به وتطويره.

4- وجود جهة مسؤولة عن اتخاذ قرار التزويد بالمصدر الالكتروني.

5- عدد المستفيدين من مصدر المعلومات الالكتروني وفئاتهم.

6- نوع المصدر الالكتروني ومدى ملاءمة الأجهزة والمعدات وتوافقها للتعامل مع هذا المصدر.

7- قيمة المعلومات والفائدة منها في هذا المصدر usefulness.

8- حداثة المعلومات في المصدر وتكاملها من حيث التغطية الموضوعية الكاملة وتنوع المعلومات ومدى قابلية هذا المصدر للتطوير والتحديث.

9- سهولة الاستخدام Base of use واسترجاع المعلومات.

10- سهولة الوصول إلى المعلومات في هذا المصدر.

11- الدقة Accuracy في الحصول على المعلومات.

12- متوسط وقت إجراء البحث في المصدر ومدى الجهد المبذول في البحث.

13- لغة مصدر المعلومات الالكتروني.

14- خلو المصدر من الأخطاء.

15- المسؤول / مؤلف هذا المصدر Author.

16- قياس مدى رضا المستفيدين عن المصدر.[27]

الخاتمة:

ومع أننا لا زلنا متأخرين في استخدام المصادر الالكترونية الحديثة ، ولا نمتلك مقومات وخطوات وأسس اختيار المصدر الالكتروني ولا حتى معايير تقويمه وتقييمه أثناء الاستخدام، إلا أننا علينا أن نؤمن بان المصدر الالكتروني هو القادم القريب بحكم التقدم التكنولوجي والمعرفي ، والصراع القائم بين المصدر الورقي والاورقي صراع وجود،و إن البقاء حليف المصدر الحديث (الالكتروني) لان البيئة بيئته والعصر عصره ،ورسالة مكتباتنا ومراكز معلوماتنا لا يمكن أن تنجح إلا إذا توفرت فيها كل مصادر المعرفة . ومصادر معلوماتنا – التقليدية أم الالكترونية- التي أصبحت ضرورة لازمة من لوازم حياة المواطن ترافقه طفلاً يافعاً وشاباً وكهلاً وشيخاً هرماً تقدم له الزاد الفكري والفني والاجتماعي.

فإن كانت وظيفة المدرسة تعليم الناس القراءة والكتابة فإن وظيفة المكتبات ومراكز المعلومات هي تعليم فن الحياة وتوسيع خبراتهم وإظهار مواهبهم وإطلاعهم على المعارف العالمية.

فعلينا وحدنا كمكتبيين تقع مسؤولية الاختيار الصحيح لهذا المصدر الجديد، ومتابعة استخدامه، ومدى الإفادة منه، وتقييمه وتجديده وتحديث معلوماته، وفقا لمعايير علمية في تقييمه، حتى يتحقق من اقتناءه أقصى فائدة للباحثين وطالبي العلم والمعرفة.حتى نساهم في خلق الإيمان بمكتباتنا ومراكز معلوماتنا كمؤسسات قادرة على الاستجابة للمطالب التعليمية ورفع المستويات الثقافية للمجتمع ولا يمكننا أن نخلق إيماناً لا نحس به مهما كانت أدواتنا للدعوة إليه.لذلك قدمنا في هذة الدراسة جهدا" متواضعا" يضع معايير لتقييم مصادر المعلومات الالكترونية، حتى تكون المعلومة المناسبة بين يدي الباحث عنها، وحتى لا تدفع المكتبات ومراكز المعلومات ثمن المعلومة مرتين. مرة عندما تقتنيها ومرة عندما لا يطلبها قارئ، لأنها أصبحت قديمة وغير موثوقة، أو صعبة المنال.

الهوامش:

[1]- مود اسطفان هاشم: منهجية ومقاييس تقييم المواقع على الشبكة العالمية العنكبوتية "الوب "أعمال المؤتمر التاسع للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات،2006.

[2]- أيكن، فيلم فان دير: مدخل إلى التقييم تقديم عملي للتقييم وتطبيقه في المشاريع الميدانية، فيلم فان دير آيكن؛ ترجمة منير فاشه، بيروت: بيسان، 1996.-7 ص.

[3]- تبك، منتهى: بوابات المكتبات على شبكة الانترنيت: دراسة تحليلية، منتهى تبك؛ إشراف محمد زهير بقلة، دمشق: جامعة دمشق، 2004.- 112ص.

[4]- لانكستر ويلفرد: خدمات المكتبات والمعلومات: قياسها وتقييمها، ويلفرد لانكستر، شارون بيكر؛ ترجمة حسني عبد الرحمن الشيمي، جمال الدين محمد الغرماوي، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2000، ص:735.

[5]- ججاوي هيفاء أيوب: الأسلوب العلمي في تقييم قواعد البيانات من وجهة نظر المكتبيين/ هيفاء أيوب ججاوي.- المجلة العربية للمعلومات.-مج 21، ع1 (2000)، 22-56 .

[6]- السامرائي إيمان فاضل: مصادر المعلومات الالكترونية وتأثيرها على المكتبات/إيمان فاضل السامرائي، المجلة العربية للمعلومات، مج14، ع1 (1993)، ص:58-83.

[7]- قنديلجي عامر إبراهيم: البحث العلمي والتعامل مع مصادر المعلومات المحوسبة، عامر إبراهيم قنديلجي، المجلة العربية للمعلومات، مج 20، ع 1 (1999)، ص: 31-32.

[8]- شاهين شريف كامل: الأعمال المسلسلة الالكترونية، شريف كامل شاهين، المجلة العربية للمعلومات، مج20، ع2 (1999)، ص:30.

[9]- (د.م): قواعد المعلومات الالكترونية في الجامعات العربية: مدى توافرها واستخدامها، شبكة أخصائي المكتبات والمعلومات، ع18(2004)-(2004/10/20).- At:www.Libarinnet.org/journal

[10]- قنديلجي عامر إبراهيم: مصادر المعلومات: من عصر المخطوطات إلى عصر الانترنيت، عامر إبراهيم قنديلجي، ربحي مصطفى عليان، إيمان فاضل السامرائي، عمان، دار الفكر، 2000، ص: 345.

[11]- المالكي مجبل لازم مسلم: المكتبة الالكترونية في البيئة التكنولوجية الجديدة، مجبل لازم مسلم المالكي، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مج8، ع2 (2003)، ص:34-37.

[12]- عريفج سامي: في القياس والتقييم، سامي عريفج، خالد حسين مصلح، ط 4، عمان، دار مجدلاوي، 1999، ص: 266.

[13]- لانكستر ويلفرد: خدمات المكتبات والمعلومات: قياسها وتقييمها، ويلفرد لانكستر، شارون بيكر؛ ترجمة حسني عبد الرحمن الشيمي، جمال الدين محمد الغرماوي، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2000، ص:735.

[14]- ججاوي هيفاء أيوب: الأسلوب العلمي في تقييم قواعد البيانات من وجهة نظر المكتبيين/ هيفاء أيوب ججاوي.- المجلة العربية للمعلومات.-مج 21، ع1 (2000)، 22-56 .

[15]- عريفج سامي: في القياس والتقييم، سامي عريفج، خالد حسين مصلح، ط 4، عمان، دار مجدلاوي، 1999، ص: 266.

[16]- شلهوب شارل: إنشاء المكتبة الالكترونية في بيروت، شارل شلهوب، الكمبيوتر الاتصالات والالكترونيات، مج17، ع5 (تموز-2000)، ص:51.

[17]- عريفج سامي: في القياس والتقييم، سامي عريفج، خالد حسين مصلح، ط 4، عمان، دار مجدلاوي، 1999، ص: 266.

[18]- شلهوب شارل: إنشاء المكتبة الالكترونية في بيروت، شارل شلهوب، الكمبيوتر الاتصالات والالكترونيات، مج17، ع5 (تموز-2000)، ص:51.

[19]- أيكن، فيلم فان دير: مدخل إلى التقييم تقديم عملي للتقييم وتطبيقه في المشاريع الميدانية، فيلم فان دير آيكن؛ ترجمة منير فاشه، بيروت: بيسان، 1996.-7 ص.

[20]- لانكستر ويلفرد: خدمات المكتبات والمعلومات: قياسها وتقييمها، ويلفرد لانكستر، شارون بيكر؛ ترجمة حسني عبد الرحمن الشيمي، جمال الدين محمد الغرماوي، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2000، ص:735.

[21]- فاتيحي محمد: مناهج القياس وأساليب التقييم: بناء الاختبارات والامتحانات ومعالجة النتائج، محمد فاتيحي، الدار البيضاء: منشورات ديداكتيكا، 1995، ص: 198.

[22]- أيكن، فيلم فان دير: مدخل إلى التقييم تقديم عملي للتقييم وتطبيقه في المشاريع الميدانية، فيلم فان دير آيكن؛ ترجمة منير فاشه، بيروت: بيسان، 1996.-7 ص.

[23]- فائقة حسن: تقييم مصادر المعلومات المرجعية الالكترونية المتاحة على ملفات شبكة الانترنت والأقراص المدمجة، فائقة حسن: مجلة الاتجاهات الحديثة في علم المكتبات والمعلومات، 18، 2002.

[24] -www.evalued.uce.ac.uk

[25]- عريفج سامي: في القياس والتقييم، سامي عريفج، خالد حسين مصلح، ط 4، عمان، دار مجدلاوي، 1999، ص: 266.

[26]- عماد البشير: تقييم مصادر المعلومات المرجعية، عماد البشير: مجلة المعلوماتية، ع 33، 2008.

[27]- عريفج سامي: في القياس والتقييم، سامي عريفج، خالد حسين مصلح، ط 4، عمان، دار مجدلاوي، 1999، ص: 266.

تفسير القرآن بالقرآن

(دراسة تأصيلية تطبيقية)

د. بكار الحاج جاسم- أستاذ في كلية الشريعة ـ جامعة دمشق

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه، أما بعد: فقد اتفق المفسرون على أن أصح الطرق في تفسير كتاب الله تعالى تكون بتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة. وإلى هذا يشير حديثُ معاذﷺ حين بعثه النبيﷺ إلى اليمن، إذْ قال له: (كَيْفَ تَقْضِي؟ فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِﷺ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِﷺ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي. قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِﷺ)[1]، وأفادنا هذا الحديث بأن رتبة الاجتهاد بعد النص، فإذا ورد تفسير للآية من النص القرآني أو النبوي فلا مجال للاجتهاد إلا فيما يؤكد المعنى المنصوص عليه.

وسيقدم هذا البحث دراسة تأصيلية تطبيقية في أول تلك الطرق، وهي تفسير القرآن بالقرآن. وتأتي أهمية هذا البحث في وقتٍ ارتفعت الأصوات وكثرت في كلام الله تعالى، دون مراعاةٍ لضوابط التفسير وانتهاج الطريق الصحيح السليم. فهناك عدة ضوابط وشروط يجب تحققها فيمَنْ يفسر القرآن الكريم، أولها تفسير القرآن بالقرآن؛ ذلك أن المتكلم هو أعلم بالمراد من كلامه، فالقرآن كلام الله، فإذا أخبر الله تعالى عما يريد في موضع آخر في القرآن يجب الأخذ به، ولا يصح تجاوز ذلك.

فالتأكيد على أهمية هذه الطريقة في التفسير هي أول أسباب اختيار هذا البحث، والسبب الثاني أنني كنت أسأل الطلبة عن المراد بتفسير القرآن بالقرآن فيجيب الكثير منهم بأنه بيانُ المفسِّرِ لمعنى الآية بنظائرها وأشباهها، وهذا الجواب يقتصر على وجه واحد من أوجه تفسير القرآن بالقرآن، فأردت بهذا البحث إبراز أوجه تفسير القرآن بالقرآن.

وقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن يكون المنهج المتبع هو المنهج الوصفي، حيث تتبعت المسائل مؤصلاً ممثلاً لها.

وجاءت خطة البحث في مقدمة، وتمهيد، وثمانية مطالب، وخاتمة. وأسأل اللهَ تعالى أن يرزقنا الإخلاص والسداد والثبات.

التعريف بتفسير القرآن بالقرآن

المراد بتفسير القرآن بالقرآن: الكشف عن معاني الآيات بنظائرها بوجه من أوجه الارتباط بينها. ووجوه الارتباط كثيرة، فقد يكون الارتباط من حيث الشبيه والنظير، والمحكم والمتشابه، والإجمال والتبيين، والإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، والقراءات، والناسخ والمنسوخ... إلخ.

وقد اتفق المفسرون على أن أصح طرق التفسير: تفسير القرآن بالقرآن؛ ولذلك وجب على المفسِّر أن ينظر في القرآن أولاً، ليستعين بما جاء مسهبَاً على معرفة ما جاء موجَزاً، وبما جاء مُبيَّناً على فهم ما جاء مُجمْلاً، وليحمل المُطْلَق على المقيَّد، والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسرَّ القرآن بالقرآن، وفهم مراد الله بما جاء عن الله، وهذه مرحلة لا يجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها، ويتخطاها إلى مرحلة أخرى، لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، وأعرف به من غيره[2].

الأدلة على طلب تفسير القرآن بالقرآن:

أولاً/ آية البيان:

أشار القرآن الكريم إلى هذه الطريقة في تفسير القرآن بالقرآن؛ ذلك أن الله تعالى قد تكفل بحفظ تلاوته وجمعه، وقرن ذلك بحفظ بيانه أيضاً، فتضمن هذا الاقترانُ بين حفظ التلاوة والبيان وجوهَ البيان في القرآن نفسه، وهذا القدْر من البيان هو المتكفَّل به، أما وجوه بيانه من غير القرآن الكريم فيرجع إلى السنة المطهرة، وإلى اجتهاد العلماء، قال الله تعالى:﴿**لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ۞ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ۞ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾[القيامة:16-19]. فقد تكفل الله تعالى تفضلاً منه أن يجمع القرآن الكريم في صدر النبيﷺ، وأن ييسر أداءه على الوجه الذي ألقاه إليه، وأن يبينه له ويفسره ويوضحه. فالحالة الأولى جمعه في صدره، والثانية تلاوته، والثالثة تفسيره وإيضاح معناه. فقوله تعالى:﴿**ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ أي: بعد حفظه وتلاوته نبينه لك ونوضحه، ونلهمك معناه على ما أردنا وشرعنا[3]. ذكر الطبري(ت310هـ) أن أبينَ البيان بيانُه، وأفضلَ الكلام كلامه، وأنَّ قَدَرَ فضْلِ بيانِه على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده، وغير جائز أن يخاطب الله تعالى أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَبُ[4]. وقال الرازي(ت606هـ): "قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ يدل على أن بيان المجمل واجب على الله تعالى، أما عندنا فبالوعد والتفضل. وأما عند المعتزلة فبالحكمة"[5]. وقال إسماعيل حقي(ت1127هـ): "سمى ما يشرح المجمل والمبهم من الكلام بياناً"[6].

وأول البيان ما يكون في القرآن الكريم، وهذا البيان ليس عرضة للخطأ من حيث النصية، أما المنهجية في ربط آية بآية فهذا من عمل المفسِّر، وعمله عرضة للخطأ، ثم إن الآية لا تنفي بيان القرآن من مصادر غير القرآن الكريم، كالسنة والاجتهاد.

ثانياً: آية المثاني

وصف الله تعالى القرآن الكريم بأنه متشابه، فقال الله تعالى:﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ**﴾[الزمر:23]. أي: يشبه بعضه بعضاً في الصحة والإحكام، وفي تناسب ألفاظه ونظمه، لا اختلاف فيه ولا تضاد[7]، ويجوز أن تكون كلمة ﴿مَثَانِي﴾ بياناً لكونه متشابهاً؛ لما ثنى من قصصه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده ومواعظه[8].

قال الرازي (ت606هـ): "هذا التشابه يحصل في أمور: أحدها: أن الكاتب البليغ إذا كتب كتاباً طويلاً، فإنه يكون بعض كلماته فصيحاً، ويكون البعض غير فصيح، والقرآن يخالف ذلك، فإنه فصيح كامل الفصاحة بجميع أجزائه. وثانيها: أن الفصيح إذا كتب كتاباً في واقعة بألفاظ فصيحة فلو كتب كتاباً آخر في غير تلك الواقعة كان الغالب أن كلامه في الكتاب الثاني غير كلامه في الكتاب الأول، والله تعالى حكى قصة موسىعليه السلام في مواضع كثيرة من القرآن وكلها متساوية متشابهة في الفصاحة. وثالثها: أن كل ما فيه من الآيات والبيانات فإنه يقوي بعضها بعضاً ويؤكد بعضها بعضاً. ورابعها: أن هذه الأنواع الكثيرة من العلوم التي عددناها متشابهة متشاركة في أن المقصود منها بأسرها الدعوة إلى الدين، وتقرير عظمة الله، ولذلك فإنك لا ترى قصة من القصص إلا ويكون محصلها المقصود الذي ذكرناه، فهذا هو المراد من كونه متشابهاً، والله الهادي"[9].

تفسير القرآن بالقرآن منهج نبوي:

ورد عن النبيﷺ أنه فسَّر بعض الآيات بالقرآن نفسه، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ...**﴾ [الأنعام:59]. جاء في صحيح البخاري أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَفَاتِحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ:﴿**إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنْزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[لقمان: 34])[10].

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ**﴾[الأنعام:82]. فسَّر النبيﷺ الظلم في هذه الآية بالشرك. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعودرضي الله عنه قَالَ: (لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّنَا لا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: لَيْسَ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ: يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)[11].

وكذلك تفسير السبع المثاني في قوله تعالى:﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾[الحجر:87]. بفاتحة الكتاب. جاء في صحيح البخاري عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى قَالَ: مَرَّ بِيَ النَّبِيُّﷺ وَأَنَا أُصَلِّي فَدَعَانِي فَلَمْ آتِهِ حَتَّى صَلَّيْتُ، ثُمَّ أَتَيْتُ فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنِي، فَقُلْتُ: كُنْتُ أُصَلِّي، فَقَالَ: أَلَمْ يَقُلْ اللَّهُ:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾[الأنفال:24]. ثُمَّ قَالَ: أَلا أُعَلِّمُكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ أَخْرُجَ مِنْ الْمَسْجِدِ، فَذَهَبَ النَّبِيُّﷺ لِيَخْرُجَ مِنْ الْمَسْجِدِ فَذَكَّرْتُهُ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ)[12].

أوجه تفسير القرآن بالقرآن:

أوجه البيان القرآني للقرآن كثيرة، لا يمكن دراستها كلها بالتفصيل في هذا البحث، وقد تقدم ذكر بعضها، كالشبيه والنظير، والمحكم والمتشابه، والإجمال والتبيين، والإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، والقراءات، والناسخ والمنسوخ...إلخ. وأعرض في المطالب الآتية هذه الأوجه مع ذكر الأمثلة:

المطلب الأول: الشبيه والنظير

أعني بالشبيه والنظير ما جاء في قوله تعالى:﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ..**﴾[الزمر:23]. وقد تقدم تفسير المتشابه في هذه الآية. وهذا النوع من تفسير القرآن بالقرآن التفت إليه جمهور المفسرين، ففسَّروا بعض الآيات بشبيهاتها ونظائرها.

ومن أمثلته: قوله تعالى:﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى**﴾[النجم:32]. فسَّر الطبري اللمم بما دون كبائر الإثم، ودون الفواحش الموجبة للحدود في الدنيا، والعذاب في الآخرة، فإن ذلك معفوّ لهم عنه، ودليله قوله تعالى:﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً**﴾[النساء:31]. فوعد الله تعالى باجتناب الكبائر، العفو عما دونها من السيئات، وهو اللمم[13].

وقوله تعالى:﴿**وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**﴾[الزمر:47]. ذكر الزمخشري(ت538هـ) والبيضاوي(ت791هـ) أن هذا وعيداً لهم، لا كُنْهَ لفظاعته وشدّته، وهو نظير قوله تعالى في الوعد:﴿**فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[السجدة:17]. والمعنى: وظهر لهم من سخط الله وعذابه ما لم يكن قط في حسابهم ولم يحدثوا به نفوسهم[14]، هذا نظير من باب التضاد، فكما كان الوعيد لا كنه لفظاعته، فكذلك الوعد لا كنه لقدره.

وقوله تعالى:﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[البقرة:124]. قال ابن كثير(ت774هـ):"وقوله تعالى:﴿**بِكَلِمَاتٍ**﴾ أي: بشرائع وأوامر ونواه، فإن الكلمات تطلق، ويراد بها الكلمات القدرية، كقوله تعالى عن مريم عليها السلام:﴿**وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ**﴾[التحريم: 12]. وتطلق ويراد بها الشرعية، كقوله تعالى:﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[الأنعام:115]. أي: كلماته الشرعية. وهي إما خبر صدق، وإما طلب عدل إن كان أمرًا أو نهيًا، ومن ذلك هذه الآية الكريمة:﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ**﴾ أي: قام بهن"[15]. وقوله تعالى:﴿**وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾[آل عمران:64]. قال القرطبي(ت761هـ):"أي لا نتبعه في تحليل شيء أو تحريمه إلا فيما حلله الله تعالى، وهو نظير قوله تعالى:﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾[التوبة:31]. معناه أنهم أنزلوهم منزلة ربهم في قبول تحريمهم وتحليلهم، لِمَا لم يحرمه الله ولم يحله الله"[16].

المطلب الثاني: المحكم والمتشابه

قال الله 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 إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾[آل عمران:7]. المتشابهات في هذه الآية غير المتشابهات في الوجه السابق، أي: ليس من الشبيه والنظير.

وقد اختلف المفسرون في المحكم والمتشابه على عدة أقوال، أذكر منها القول الذي عليه أكثر المحققين، فالمحكم ما أتضح معناه، والمتشابه بخلافه. وبيان ذلك أن اللفظ الذي يقبل معنى إما أن يحتمل غيره أو لا، والثاني النص، والأول إما أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أو لا، والأول هو الظاهر، والثاني إما أن تكون دلالته مساوية أو لا، والأول هو المجمل، والثاني المؤول، فالنص والظاهر هو المحكم، والمجمل والمؤول هو المتشابه. إذن فاللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح، فهذا هو المتشابه. وصرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل، لكن بدليل، والدليل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً. فإن أفاد الدليلُ القطعَ تَعَيَّنَ التأويل، وإن أفاد الظنَّ لا يجوز الخوض في تعيين التأويل[17].

قال السيوطي(ت911هـ):"ويؤيد هذا التقسيم أنه تعالى أوقع المحكم مقابلاً للمتشابه، قالوا: فالواجب أن يفسر المحكم بما يقابله. ويعضد ذلك أسلوب الآية، وهو الجمع مع التقسيم؛ لأنه تعالى فرَّق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال: منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، وأراد أن يضيف إلى كل منهما ما شاء، فقال أولاً: فأما الذين في قلوبهم زيغ إلى أن قال والراسخون في العلم يقولون آمنا به، وكان يمكن أن يقال: وأما الذين في قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم، لكنه وضع موضع ذلك والراسخون في العلم، لإتيان لفظ الرسوخ؛ لأنه لا يحصل إلا بعد التتبع العام، والاجتهاد البليغ، فإذا استقام القلب على طرق الإرشاد، ورسخ القدم في العلم، أفصح صاحبه النطق بالقول الحق، وكفى بدعاء الراسخين في العلم: ربنا لا تزغ قلوبنا... إلى آخره شاهداً على أن الراسخين في العلم مقابلٌ لقوله: والذين في قلوبهم زيغ"[18].

فائدة المتشابه في القرآن:

ذكر العلماء في فوائد المتشابهات وجوهاً، خلاصتها أن القرآن الكريم لمَّا اشتمل على المحكم والمتشابه، افتقر الناس إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة، كعلم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه. وكذلك افتقروا إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد[19]. فأراد الله تعالى من الآيات المتشابهة أن تحرك العقول حتى لا تأتي الأمور بمنتهى الرتابة التي يجمد بها عقل الإنسان عن التفكير والإبداع، ويتناولها تناول الخامل، ويأخذها من الطريق الأسهل؛ بل عليه أن يستقبلها باستقبالٍ واع وبفكر وتدبر.﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾[محمد:24]. كل ذلك حتى يأخذ العقل القدر الكافي من النشاط ليستقبل العقائد بما يريده الله تعالى، ويستقبل الأحكام بما يريده الله تعالى، فيريد منك في العقائد أن تؤمن، وفي الأحكام أن تفعل. والذين في قلوبهم زيغ يحاولون التأويل وتحكمهم أهواؤهم، فلا يصلون إلى الحقيقة، والتأويل الحقيقي لا يعلمه إلا الله تعالى[20].

ومن أمثلة حمل المتشابه على المحكم: قول اللهﷻ:﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾[البقرة:15]. وقال:﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ...**﴾[النساء:142]. وقال:﴿**الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[التوبة:79]. وما أشبه هذه الآيات. ذكر الطبري (ت310هـ) أن هذا إخبارٌ من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء، ومعاقبهم عقوبةَ الخداع، فأخرج خبرَه عن جزائه إياهم وعقابه لهم، مُخْرَج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقُّوا العقاب في اللفظ، وإن اختلف المعنيان. كما قال الله تعالى:﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ [الشورى:40]. ومعلومٌ أن

الأولى من صاحبها سيئة؛ إذْ كانت مِنْه لله تبارك وتعالى معصية، وأن الأخرى عَدلٌ؛ لأنها من الله جزاءٌ للعاصي على المعصية، فهما وإن اتفق لفظاهما مختلفا المعنى. وكذلك قوله تعالى:﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ**﴾[سورة البقرة: 194]. فالعدوان الأول ظلم، والثاني جزاءٌ لا ظلم، بل هو عدل؛ لأنه عقوبة للظالم على ظلمه، وإن وافق لفظه لفظ الأول. قال الطبري: وإلى هذا المعنى وَجَّهوا كل ما في القرآن من نظائر ذلك، مما هو خبرٌ عن مكر الله تعالى بقومٍ، وما أشبه ذلك[21].

وقوله تعالى:﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً**﴾[الإسراء:16]. فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأنٍ يفسقوا، ومحكمه: قوله تعالى:﴿**قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[الأعراف: 28]. رداً على الكفار فيما حكى عنهم:﴿**وَإِذَا فَعَلُوا فَـاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا**﴾ [الأعراف:28].

وقوله تعالى:﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾[التوبة: 67]. فظاهر النسيان ما يكون ضداً للعلم، ومرجوحه الترك، والآية المحكمة فيه: قوله تعالى:﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾[مريم:64]. وقوله تعالى:﴿**لا يَضِلُّ رَبِّى وَلا يَنسَى**﴾[طه: 52][22] قال ابن عطية (ت546 ه): "وإنما يعبر بالنسيان عن الترك مبالغة إذا بلغ وجوه الترك الوجه الذي يقترن به نسيان، وعلى هذا يجيء:﴿**وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ**﴾ [البقرة:237] ﴿**وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا**﴾[القصص:77]"[23].

المطلب الثالث: الإجمال والتبيين

عرَّف بعض الأصوليين المجمَل بأنه"ما لا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ في الْمُرَادِ منه حتى بَيَانِ تَفْسِيرِهِ"[24]، والمراد بالمجمل عند المفسرين أوسع من مراد الأصوليين، فأحياناً يريدون به المعنى الأصولي، وأحياناً يريدون به الكلام المختصر الذي يأتي تفصيله في موضع آخر في القرآن الكريم.

الحكمة من وجود المجمل:

بيَّن الزركشي الحكمة من وجود المجمل فقال:"إنَّمَا جَازَ الْخِطَابُ بِالْمُجْمَلِ وَإِنْ كَانُوا لا يَفْهَمُونَهُ لأَحَدِ أَمْرَيْنِ: الأَوَّلُ: لِيَكُونَ إجْمَالُهُ تَوْطِئَةً لِلنَّفْسِ على قَبُولِ ما يَتَعَقَّبُهُ من الْبَيَانِ، فإنه لو بَدَأَ في تَكْلِيفِ الصَّلاةِ وَبَيَّنَهَا لَجَازَ أَنْ تَنْفِرَ النُّفُوسُ منها وَلا تَنْفِرَ من إجْمَالِهَا. وَالثَّانِي: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ من الأَحْكَامِ جَلِيًّا وَجَعَلَ منها خَفِيًّا؛ لِيَتَفَاضَلَ الناس في الْعِلْمِ بها، وَيُثَابُوا على الاسْتِنْبَاطِ لها"[25].

بيان المجمل:

ذكر الزركشي (ت794هـ) أن القرآن العظيم ينقسم إلى ما هو بَيِّنٌ بنفسه، بلفظ لا يحتاج إلى بيان منه، ولا من غيره، وإلى ما ليس ببيِّن بنفسه، فيحتاج إلى بيان، وبيانه إما فيه في آية أخرى، أو في السنة؛ لأنها موضوعة للبيان، قال تعالى:﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[النحل:44]. والبيان قسمان: متصل، ومنفصل:

الأول: البيان المتصل، كقوله تعالى:﴿**اللَّهُ الصَّمَدُ**﴾[الإخلاص: 2]. بيانه:﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾[الإخلاص: 3، 4]. وكقوله تعالى:﴿**إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً**﴾[المعارج: 19]. بيانه:﴿**إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً۝ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً**﴾[المعارج: 20، 21]. وكقوله:﴿**فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ**﴾بيانه:﴿**مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً**﴾[آل عمران:97].

والثاني: البيان المنفصل، كقوله تعالى:﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[الفاتحة: 4]. بيانه:﴿**وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ۝ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ۝ يَوْمَ لا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَالأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ**﴾[الانفطار: 17، 19]. وكقوله تعالى:﴿**أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾[المائدة: 54]. بيانه:﴿**أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**﴾[الفتح: 29]. وكقوله تعالى:﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ**﴾[الزخرف: 17]. بيانه:﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ**﴾[النحل: 58]. وكقوله تعالى:﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**﴾[الفاتحة: 7]. بيانه:﴿**وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً**﴾[النساء: 69][26].

ومن الأمثلة أيضاً: قوله تعالى:﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً**﴾[النساء:7]. فهذا نص مجمل، تفصيله في آيات المواريث، في قوله تعالى:﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ...**﴾[النساء:11،12].

وقوله تعالى:﴿**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**﴾[المائدة:1]. فالمستثنى ـ وهو المحرَّم من الأنعام ـ مجمل، بيَّنه قوله تعالى:﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[المائدة:3].

وقوله تعالى:﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[البقرة:245]. قال الرازي(ت606هـ):"فمنهم من ذكر فيه قدراً معيناً، وأجود ما يقال فيه: إنه القدر المذكور في قوله تعالى:﴿**مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[البقرة:261]. فيقال: يحمل المجمل على المفسر؛ لأن كلتا الآيتين وردتا في الإنفاق، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التحديد، بل قال بعده:﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾"[27].

المطلب الرابع: الإطلاق والتقييد

عرَّف بعض الأصوليين الْمُطْلَقُ بأنه ما دَلَّ على الْمَاهِيَّةِ بِلَا قَيْدٍ من حَيْثُ هِيَ هِيَ، أو ما دَلَّ على شَائِعٍ في جِنْسِهِ[28]، قال العلماء: متى وجد دليل على تقييد المطلق صير إليه، وإلا فلا، بل يبقى المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ لأن الله تعالى خاطبنا بلغة العرب. والضابط أن الله إذا حكم في شيء بصفة أو شرط ثم ورد حكم آخر مطلقاً، نُظِر فإن لم يكن له أصل يرد إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به، وإن كان له أصل غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر، فالأول مثل اشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والفرق والوصية، في قوله:﴿...**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ...**﴾[الطلاق:2]. وقوله:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ...**﴾[المائدة:106]. وقد أطلق الشهادة في البيوع وغيرها في قوله:﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[البقرة:282]. وقوله:﴿...فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ...﴾[النساء: 6]. والعدالة شرط في الجميع[29].

قال القرطبي(ت671هـ):"اعلم أنه قد يرد في الشرع أخبار ظاهرها الإطلاق والاستغراق، ويرد تقييدها في موضع آخر، فيرتفع ذلك الإطلاق، كقوله تعالى:﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...**﴾[البقرة: 186]. فهذا الحكم ظاهره خبر عن إجابة كل داع على كل حال، لكن قد جاء ما قيده في موضع آخر، كقوله:﴿**بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ...**﴾[الأنعام:41]"[30]، وذكر الرازي(ت606هـ) أن في الآية سؤالاً مشكلاً مشهوراً، وهو أنه تعالى قال:﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[غافر:60]. وقال في هذه الآية:﴿**أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ**﴾. وكذلك:﴿**أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ...**﴾[النمل:62]. ثم إنَّا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب! والجواب: أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة، وهو قوله تعالى:﴿**بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ**﴾. ولا شك أن المطلق محمول على المقيد[31].

ومن الأمثلة أيضاً: قولهﷻ:﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ**﴾[البقرة:173]. ذكر اللهﷻ الدم ههنا مطلقاً، وقيده بالدم المسفوح، في قوله:﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ...**﴾[الأنعام:145].

وكذلك قوله تعالى:﴿...وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ...﴾[النساء:92]. فقيَّد في هذه الآية الرقبة بالإيمان، وأطلقها في قوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[المجادلة:3]. فحمل الجمهور المطلق على المقيد، فاشترطوا في كفارة الظهار أن تكون الرقبة مؤمنة، خلافاً للحنفية[32].

المطلب الخامس: العموم والخصوص

العام هو"اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِجَمِيعِ ما يَصْلُحُ له من غَيْرِ حَصْرٍ"[33]، والعام على ثلاثة أقسام[34]:

الأول: العام الباقي على عمومه، كقوله تعالى:﴿...وَهُوَ **بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[البقرة:29]. وقوله تعالى:﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً**...﴾[يونس:44]. يقول الرازي(ت606هـ): "وإذا أمكن إجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص"[35].

الثاني: العام المراد به الخصوص، وهو"أَنْ يُطْلَقَ الْعَامُّ وَيُرَادَ بِهِ بَعْضُ ما يَتَنَاوَلُهُ"[36]، كقوله تعالى:﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**﴾[آل عمران:173]. فالقائل واحد، هو نُعَيْم بن مسعود الأشجعّي، واللفظ عام ومعناه خاص[37]، وقوله تعالى:﴿**ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[البقرة:199]. "فالعلم يحيط إن شاء الله أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله، ورسول الله المخاطبُ بهذا ومَن معه، ولكنَّ صحيحاً من كلام العرب أن يقال: ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ، يعني: بعضَ الناس"[38]، فهذا عام يراد به الخاص.

الثالث: العام المخصوص، وهُوَ"الْعَامُّ الذي أُرِيدَ بِهِ مَعْنَاهُ مُخَرَّجًا منه بَعْضُ أَفْرَادِهِ، إرَادَةً لِلإِخْرَاجِ لا إرَادَةً لِلاسْتِعْمَالِ"[39]، كقوله تعالى:﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ...**﴾[البقرة:228]. خُصِّ بقوله تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً**﴾[الأحزاب:49]. وبقوله تعالى:﴿**وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً**﴾[الطلاق:4].

وقوله تعالى:﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾[النساء:20]. خُصِّ بقوله تعالى:﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[البقرة:229].

ومن الأمثلة أيضاً: قوله تعالى:﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[البقرة: 24]. دلَّ كتاب الله على أنه إنما وقودها بعضُ الناس؛ لقول الله:﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[الأنبياء:101](40).

وقوله تعالى:﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[سورة الحجرات: 13]. فبيَّنَ الله تعالى في هذه الآية العمومَ والخصوصَ، فأمَّا العموم منهما ففي قوله:﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ فكل نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله وقبله وبعده مخلوقةٌ من ذكر وأنثى، وكلها شعوب وقبائل. والخاص منها في قوله:﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾؛ لأن التقوى تكون على من عَقَلَها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم دون المخلوقين من الدوابّ سِواهم ودون المغلوبين على عقولهم منهم والأطفال الذين لم يبلغوا وعُقِل التقوى منهم[41].

المطلب السادس: القراءات

عرَّف ابن الجزري(ت833هـ) القراءات بأنها"علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها، بعزو الناقلة"[42]، وضابط قبول القراءات: أن توافق الرسم العثماني ولو تقديراً، وأن توافق العربية ولو بوجه، وأن يصح إسنادها. ومعنى: (ولو بوجه) أي: وجه من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر. ومعنى: (ولو تقديراً) مثل:﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[الفاتحة:4]. فإنه كتب في الجميع بلا ألف، فقراءة الحذف توافقه تحقيقاً، وقراءة الألف توافقه تقديراً، لحذفها في الخط اختصاراً. وقد يوافق اختلاف القراءات الرسم تحقيقاً، نحو ﴿تعلمون﴾ بالتاء والياء، حيث لم يكن النقط والشكل[43].

أنواع القراءات:

أولاً: القراءة المتواترة: وهي ما نقلها جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه، وغالب القراءات كذلك.

ثانياً: **القراءة المشهورة**: وهي ما صح سندها، ولم تبلغ درجة التواتر، ووافقت العربية، والرسم، واشتهرت عن القراء، ولم يعدوها من الغلط ولا الشذوذ، فيقرأ بها، ويجب اعتقادها، ولا يجوز إنكار شيء منها.

ثالثاً: **القراءة الآحاد**: وهي ما صح سندها، وخالفت الرسم، أو العربية، أو لم تشتهر الاشتهار المذكور، ولا يقرأ بها، ولا يجب اعتقادها.

رابعاً: القراءة الشاذة: وهي ما لم يصح سندها[44].

صلة القراءات بالتفسير:

قال الدكتور محمد حسين الذهبي:"ومما يؤيد أن القراءات مرجع مهم من مراجع تفسير القرآن بالقرآن، ما روى عن مجاهد أنه قال:"لو كنتُ قرأتُ قراءة ابن مسعود قبل أن أسأل ابن عباس ما احتجتُ أن أسأله عن كثير مما سألته عنه"[45]. وتحدث ابن عاشور(ت1393هـ) عن صلة القراءات بالتفسير، فقال:"أرى أن للقراءات حالتين: إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة. أما الحالة الأولى فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات، كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة، مثل (عذابي) بسكون الياء، و(عذابي) بفتحها. وفي تعدد وجوه الإعراب، مثل(حتى يقول الرسول) بفتح لام يقول وضمها. ونحو(لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها أو رفع بعض وفتح بعض. ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها، وهو تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها، وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق، بتلقي ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة، وهذا غرض مهم جداً، لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي... وأما الحالة الثانية: فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات، مثل(مالك يوم الدين) و(ملك يوم الدين)، و(ننشرها) و(ننشزها)، (وظنوا أنهم قد كذبوا) بتشديد الذال أو(قد كذبوا) بتخفيفه. وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل، كقوله (ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون) قرأ نافع بضم الصاد، وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم، وكلا المعنيين حاصل منهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير؛ لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة... على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى؛ ليقرأ القراء بوجوه، فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين

فأكثر، وهذا نظير التضمين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملاءمة بلاغة القرآن[46].

ومن أمثلة التفسير بالقراءات: قوله تعالى:﴿...**وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[البقرة:259]. ذكر الرازي(ت606هـ) أن قوله تعالى:﴿**نُنْشِزُهَا**﴾ قرئ بفتح النون وضم الشين، فهو كأنه مطوي ما دام ميتاً، فإذا عاد صار كأنه نشر بعد الطي، وقرئ بالزاي المنقوطة من فوق، والمعنى نرفع بعضها إلى بعض، وانشاز الشيء رفعه، ويقال لما ارتفع من الأرض نشز، ومنه نشوز المرأة، وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج، ومعنى الآية على هذه القراءة: كيف نرفعها من الأرض فتردها إلى أماكنها من الجسد ونركب بعضها على البعض. والمعنى على القراءتين أنه تعالى ركَّب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام، ثم بسط اللحم عليها، ونشر العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها، ورفع بعضه إلى جنب البعض[47].

وقوله تعالى:﴿...**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**﴾[النساء:1]. قرأ جمهور القراء ﴿**وَالأَرْحَامَ**﴾ بالنصب عطفاً على الاسم الجليل، ويكون المعنى: اتقوا الله والأرحامَ، فصلوها ولا تقطعوها، فإن قطيعتها مما يجب أن يتقى. وقرأ حمزة بالجر عطفاً على الضمير المجرور، ويكون المعنى اتقوا الله الذي تساءلون به وبالأرحام؛ لأن العادة جرت في العرب بأن أحدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول: أسألك بالله والرحم، وربما أفرد ذلك فقال: أسألك بالرحم[48].

وقوله تعالى:﴿**بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ**﴾[الصافات:12]. قرئ قوله تعالى:﴿**عَجِبْتَ**﴾ على قراءتين: الأولى: بضم التاء، قرأ بها حمزة والكسائي، ويكون التعجب مضافاً إلى الله تعالى، وإن كان لا يتعجَّبُ من شيء؛ لأن التعجب من حدوث العلم بما لم يعلم، والله تعالى عالم بالأشياء قبل كونها. وفي تأويل ذلك على هذه القراءة وجهان: أحدهما: يعني بل أنكرت. الثاني: أنهم قد حلّوا محل من يتعجب منه. والثانية: بفتح التاء قرأ بها الباقون، وأضاف التعجب إلى رسول الله كأنه قال: بل عجبتَ يا محمد. وفيما عجبت منه قولان: أحدهما: من القرآن حين أعطيه. الثاني: من الحق الذي جاءهم به فلم يقبلوه[49].

المطلب السابع: الناسخ والمنسوخ

عرَّف الإمام الغزالي(ت505هـ) النسخ بأنه:"الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه". ثم قال:"وإنما قلنا لولاه لكان الحكم ثابتاً به؛ لأن حقيقة النسخ الرفع، فلو لم يكن هذا ثابتاً لم يكن هذا رافعاً؛ لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون

الثاني نسخاً، فإذا قال:﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:187]. ثم قال في الليل: لا تصوموا، لا يكون ذلك نسخاً، بل الرافع ما لا يرتفع الحكم لولاه. وإنما قلنا مع تراخيه عنه؛ لأنه لو اتصل به لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة أو شرط، وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ"[50]، ولا يكون النسخ في العقائد، وأمهات الأخلاق، وأصول العبادات والمعاملات، ومدلولات الأخبار[51].

أدلة النسخ:

قوله تعالى:﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة:106]. ومعنى (نُنْسِهَا) أي: نؤخر نزولها أو نسخها. وقيل: نذهبها عنكم حتى لا تقرأ ولا تذكر[52]. وقوله تعالى:﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[النحل:101]. أي: إذا نسخنا حكم آية، فأبدلنا مكانه حكم أخرى[53]. وقوله تعالى:﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً﴾[النساء:160]. دلَّت هذه الآية على أن تلك الأشياء حرمت بعد أن كانت مباحة، وذلك يقتضي وقوع النسخ، وهم ينكرونه[54].

أهمية معرفة الناسخ والمنسوخ:

العلم بالناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم عظيم الشأن، ولا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ، وقد قال علي بن أبي طالب ﷺ لقاصٍ: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: الله أعلم. قال: هلكت وأهلكت[55]، وأهمية الناسخ والمنسوخ من وجوه: أولها: أنه طويل الذيل كثير التفاريع متشعب المسالك. ثانيها: أنه تناول مسائل دقيقة كانت مثاراً لخلاف الباحثين، الأمر الذي يدعو إلى اليقظة والتدقيق، وإلى حسن الاختيار مع الإنصاف والتوفيق. ثالثها: أن أعداء الإسلام قد اتخذوا من النسخ في الشريعة الإسلامية أسلحة مسمومة طعنوا بها في صدر الدين الحنيف، ونالوا من قدسية القرآن الكريم، ولقد أحكموا شراك شبهاتهم واجتهدوا في ترويج مطاعنهم، حتى سحروا عقول بعض المنتسبين إلى العلم والدين من المسلمين فجحدوا وقوع النسخ وهو واقع، وأمعنوا في هذا الجحود الذي ركبوا له أخشن المراكب من تمحلات ساقطة، وتأويلات غير سائغة. رابعها: أن الإلمام بالناسخ والمنسوخ بكشف النقاب عن سير التشريع الإسلامي، ويطلع الإنسان على حكمة الله في تربيته للخلق، وسياسته للبشر، وابتلائه للناس، مما يدل دلالة واضحة على أن نفس محمد النبي الأمي ﷺ لا يمكن أن تكون المصدر لمثل هذا القرآن، ولا المنبع لمثل هذا التشريع، إنما هو تنزيل من حكيم حميد. خامسها: أن معرفة الناسخ والمنسوخ ركن عظيم في فهم الإسلام، وفي الاهتداء

إلى صحيح الأحكام، خصوصاً إذا ما وجدت أدلة متعارضة لا يندفع التناقض بينها إلا بمعرفة سابقها من لاحقها وناسخها من منسوخها[56].

طرق معرفة النسخ:

يصار إلى القول بالنسخ عند ورود دليلين عن الشارع، وهما متعارضان تعارضاً حقيقياً، لا سبيل إلى تلافيه بإمكان الجمع بينهما على أي وجه من وجوه التأويل، فعندئذٍ يعتبر أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً دفعاً للتناقض في كلام الشارع الحكيم، ولكن أي الدليلين يتعين أن يكون ناسخاً وأيهما يتعين أن يكون منسوخاً، هذا ما لا يجوز الحكم فيه بالهوى، بل لا بد من دليل صحيح يقوم على أن أحدهما متأخر عن الآخر، وإذن فيكون السابق هو المنسوخ واللاحق هو الناسخ، وللوصول إلى هذا الدليل مسالك ثلاثة:

أولها: أن يكون في أحد النصين ما يدل على تعيين المتأخر منهما، كقوله تعالى:﴿**أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَـاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾[المجادلة:13]. وقوله تعالى:﴿**الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾[الأنفال:66]. ثانيها: أن يرد من طريق صحيحة عن أحد من الصحابة ما يفيد تعيين أحد النصين المتعارضين للسبق على الآخر أو التراخي عنه. ثالثها: أن ينعقد الإجماع على تعيين المتقدم من النصين والمتأخر منهما[57].

ومن أمثلة الناسخ والمنسوخ: قوله تعالى:﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[البقرة:240]. هذه الآية منسوخة بقوله تعالى:﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾[البقرة:234].

وقوله تعالى:﴿**وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا ۞ وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا**﴾[النساء:15،16]. فهاتان الآيتان منسوختان بقوله تعالى:﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[النور: 2].

وقوله تعالى:﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَو تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة:284]. فالمحاسبة في هذه الآية منسوخة بقوله تعالى:**﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا...﴾**[البقرة:286].

وقوله تعالى:**﴿انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾**[التوبة:41]. فالنفير العام في هذه الآية منسوخ بآيات العذر، منها قوله تعالى:﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[التوبة:91][58].

المطلب الثامن: دفع إيهام التعارض

وهو ما يوهم التعارض بين آي القرآن الكريم، وكلام الله تعالى منزه عن الاختلاف، كما قال تعالى:**﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾**[النساء:82]. ولكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافاً، وليس به فاحتيج لإزالته.

جاء في صحيح البخاري عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لابْنِ عَبَّاسٍ: إِنِّي أَجِدُ فِي الْقُرْآنِ أَشْيَاءَ تَخْتَلِفُ عَلَيَّ. قَالَ:**﴿فَلا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَسَاءَلُونَ﴾**[المؤمنون:11]. **﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾**[الصافات: 27]. ﴿وَلا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾[النساء: 42]. **﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾**[الأنعام: 23]. فَقَدْ كَتَمُوا فِي هَذِهِ الآيَةِ. وَقَالَ:**﴿أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾** إِلَى قَوْلِهِ **﴿دَحَاهَا﴾**[النازعات:30،27]. فَذَكَرَ خَلْقَ السَّمَاءِ قَبْلَ خَلْقِ الأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ:**﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾** إِلَى قَوْلِهِ**﴿طَائِعِينَ﴾**[فصلت:11،9]. فَذَكَرَ فِي هَذِهِ خَلْقَ الأَرْضِ قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاءِ. وَقَالَ: وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا عَزِيزًا حَكِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا، فَكَأَنَّهُ كَانَ ثُمَّ مَضَى. فَقَالَ: فَلا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ فِي النَّفْخَةِ الأُولَى، ثُمَّ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ، وَلا يَتَسَاءَلُونَ، ثُمَّ فِي النَّفْخَةِ الآخِرَةِ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ، وَأَمَّا قَوْلُهُ: مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ وَلا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لأَهْلِ الإِخْلاصِ ذُنُوبَهُمْ. وَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: تَعَالَوْا نَقُولُ لَمْ نَكُنْ مُشْرِكِينَ، فَخُتِمَ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ فَتَنْطِقُ أَيْدِيهِمْ، فَعِنْدَ ذَلِكَ عُرِفَ أَنَّ اللَّهَ لا يُكْتَمُ حَدِيثًا، وَعِنْدَهُ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا الآيَةَ. وَخَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَاءَ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ فِي يَوْمَيْنِ آخَرَيْنِ ثُمَّ دَحَا الأَرْضَ، وَدَحْوُهَا أَنْ أَخْرَجَ مِنْهَا الْمَاءَ وَالْمَرْعَى وَخَلَقَ الْجِبَالَ وَالْجِمَالَ وَالآكَامَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي يَوْمَيْنِ آخَرَيْنِ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ دَحَاهَا. وَقَوْلُهُ: خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ فَجُعِلَتْ الأَرْضُ وَمَا فِيهَا مِنْ شَيْءٍ فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ وَخُلِقَتْ السَّمَوَاتُ فِي يَوْمَيْنِ. وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا سَمَّى نَفْسَهُ ذَلِكَ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ، أَيْ:

لَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُرِدْ شَيْئًا إِلاَّ أَصَابَ بِهِ الَّذِي أَرَادَ، فَلا يَخْتَلِفْ عَلَيْكَ الْقُرْآنُ، فَإِنَّ كُلاًّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"[59].

الأسباب الموهمة الاختلاف:

ذكر الزركشي(ت794هـ) فصلاً في الأسباب الموهمة الاختلاف، وفيما يلي تلخيصها:

السبب الأول: وقوع المُخْبَر به على أحوال مختلفة، وتطويرات شتى، كقوله تعالى في خلق آدم: فمرة قال تعالى:﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ...**﴾[فاطر:11]. ومرة قال:﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ**﴾[الحجر:26]. ومرة قال:﴿**فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لازِبٍ**﴾[الصافات:11]. فهذه الألفاظ مختلفة، ومعانيها في أحوال مختلفة؛ لأن الصلصال غير الحمأ، والحمأ غير التراب، إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر وهو التراب، ومن التراب تدرجت هذه الأحوال. وكقوله تعالى:﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾[الأعراف:107]. وفي موضع﴿**وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ**﴾[النمل:10]. والجان: الصغير من الحيات، والثعبان: الكبير منها، وذلك لأن خلقها خلق الثعبان العظيم، واهتزازها وحركاتها وخفتها كاهتزاز الجان وخفته.

السبب الثاني: اختلاف الموضوع، كقوله تعالى: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ**﴾ [الصافات:24]. وقوله: ﴿**فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ**﴾ [الأعراف: 6]. مع قوله تعالى: ﴿**فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلا جَانٌّ**﴾ [الرحمن:39]. فهذا يرجع إلى اختلاف الأماكن؛ لأن في القيامة مواقف كثيرة، فموضع يسأل ويناقش، وموضع آخر يرحم ويلطف به، وموضع آخر يعنف ويوبخ وهم الكفار، وموضع آخر لا يعنف وهم المؤمنون. وكقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ [النساء:3]. مع قوله تعالى:﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ [النساء:129]. فالأولى تفهم إمكان العدل، والثانية تنفيه. والجواب أن المراد بالعدل في الأولى العدل بين الأزواج في توفية حقوقهن، وهذا ممكن الوقوع وعدمه، والمراد به في الثانية الميل القلبي، فالإنسان لا يملك ميل قلبه إلى بعض زوجاته دون بعض.

السبب الثالث: اختلافهما في جهتي الفعل، كقوله تعالى:﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[الأنفال:17]. أضيف القتل إليهم على جهة الكسب والمباشرة، ونفاه عنهم باعتبار التأثير، ولهذا قال الجمهور: إن الأفعال مخلوقة لله تعالى، مكتسبة للآدميين، فنفي الفعل بإحدى الجهتين لا يعارضه إثباته بالجهة الأخرى. وكذا قوله تعالى:﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**﴾[الأنفال:17]. أي: ما رميت خلقاً؛ إذْ رميت كسباً، وقيل: إن

الرمي يشتمل على القبض والإرسال، وهما بكسب الرامي، وعلى التبليغ والإصابة، وهما بفعل اللهﷻ.

السبب الرابع: اختلافهما في الحقيقة والمجاز، كقوله تعالى:﴿..**وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ**﴾[الحج: 2]. وهو يرجع لقول المناطقة الاختلاف بالإضافة، أي: وترى الناس سكارى بالإضافة إلى أهوال القيامة مجازاً، وما هم بسكارى بالإضافة إلى الخمر حقيقة. ومثله في الاعتبارين قوله تعالى:﴿**آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**﴾[البقرة:8]. وقوله تعالى:﴿**وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لا يَسْمَعُونَ**﴾[الأنفال:21]. وقوله تعالى: ﴿**وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ**﴾ [الأعراف:198]. فإنه لا يلزم من نفي النظر نفي الإبصار؛ لجواز قولهم نظرت إليه فلم أبصره.

السبب الخامس: بوجهين واعتبارين، وهو الجامع للمفترقات، كقوله تعالى:﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[الرعد:28]. مع قوله تعالى:﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾[الأنفال:2]. فقد يظن أن الوجل خلاف الطمأنينة، وجوابه أن الطمأنينة إنما تكون بانشراح الصدر بمعرفة التوحيد، والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدى، فتوجل القلوب لذلك، وقد جمع بينهما في قوله تعالى:﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ**﴾[الزمر:23]. فإن هؤلاء قد سكنت نفوسهم إلى معتقدهم، ووثقوا به فانتفى عنهم الشك[60].

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة في تفسير القرآن بالقرآن (دراسة تأصيلية تطبيقة) أثبت أهم النتائج:

أولاً: ثبت أن المراد بتفسير القرآن بالقرآن هو الكشف عن معاني الآيات بوجه من أوجه الارتباط بينها. ووجوه الارتباط التي أبرزها البحث كانت على النحو الآتي: الشبيه والنظير، والمحكم والمتشابه، والإجمال والتبيين، والإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، والقراءات، والناسخ والمنسوخ.

ثانياً: يلاحظ أن هذه الوجوه من أهم مباحث علم أصول الفقه؛ ولهذا يؤكد هذا البحث على ضرورة التمكن من علم أصول الفقه، وهو شرط مهم من الشروط الواجبة على المفسِّر.

ثالثاً: إن تفسير القرآن بالقرآن منهج نبوي، فقد ثبت أن فسَّر النبي ﷺ القرآن بالقرآن.

رابعاً: طريقة تفسير القرآن بالقرآن لم تكن مقتصرة على التفاسير المأثورة، بل كانت طريقة معتمدة من قبل كثير من المفسرين، ما بين مكثر ومقل.

مصادر البحث

- **الإتقان في علوم القرآن**: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، تحقيق د. مصطفى ديب البغا: دار ابن كثير بدمشق .
- **أنوار التنزيل وأسرر التأويل**: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، المكتبة القيمة بالقاهرة.
- **البحر المحيط في أصول الفقه**: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي: تحقيق ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر: دار الكتب العلمية بيروت: 1421هـ - 2000م
- **التحرير والتنوير**: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس - 1997 م .
- **تفسير الشعراوي**: محمد متولي الشعراوي: مؤسسة أخبار اليوم بالقاهرة .
- **تفسير القرآن العظيم**: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تحقيق سامي بن محمد سلامة: دار طيبة للنشر والتوزيع.
- **التفسير والمفسرون**: الدكتور محمد حسين الذهبي: مكتبة وهبة بالقاهرة.
- **جامع البيان في تأويل القرآن**: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: تحقيق أحمد محمد شاكر: مؤسسة الرسالة .
- **الجامع لأحكام القرآن**: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي: تحقيق هشام سمير البخاري: دار عالم الكتب، بالرياض.
- **الجامع الصحيح المختصر**: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري: تحقيق د. مصطفى ديب البغا: دار ابن كثير، ط3 / 1407 هـ - 1987م .
- **الجامع الصحيح سنن الترمذي**: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي: تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون: دار إحياء التراث العربي- بيروت .
- **الرسالة: الشافعي**: محمد بن إدريس الشافعي: تحقيق أحمد محمد شاكر: دار الكتب العلمية بيروت.
- **روح البيان**: إسماعيل حقي: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي: دار إحياء التراث العربي .
- **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري: دار الكتب العلمية – بيروت:ط1 / 1416 هـ - 1996 م
- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: تحقيق : عبد الرزاق المهدي: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- **مفاتيح الغيب**: فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي: دار الكتب العلمية بيروت: ط1 / 1421 هـ - 2000م

- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلس: تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد: دار الكتب العلمية بلبنان: ط1/ 1413 هـ - 1993م .
- **المستصفى في علم الأصول**: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: دار الكتب العلمية – بيروت: ط1 / 1413 هـ.
- **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**:
- **مناهل العرفان في علوم القرآن**: الزرقاني: محمد عبد العظيم الزرقاني: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه: ط3.
- **النشر في القراءات العشر**: شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف: تحقيق علي محمد الضباع: المطبعة التجارية الكبرى.
- **النكت والعيون**: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي: دار الكتب العلمية – بيروت.

الهوامش:

1- أخرجه الإمام الترمذي في سننه، قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ لا نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَلَيْسَ إِسْنَادُهُ عِنْدِي بِمُتَّصِلٍ. كتاب الأحكام عن رسول الله: باب ما جاء في القَاضي كيف يقضي. (ويقصد بالانقطاع: قول أبي عون: عن رجال من أصحاب معاذ).
2- انظر: الدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: 42/1 .
3- انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 8 / 278.
4 - أنظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 1 /11.
5- مفاتيح الغيب: 30 / 730.
6- روح البيان:10 / 192.
7- انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن: 23 / 210، والزمخشري: الكشاف: 4 / 118.
8- انظر: الزمخشري: الكشاف: 4 / 119.
9- مفاتيح الغيب: 26 / 236.
10- صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن: باب وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ .
11- صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ولقد آتينا لقمان الحكمة. [الآية 13 من سورة لقمان].
12- صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ.
13- انظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 22 / 538.
14- انظر: الزمخشري: الكشاف:4 / 135، والبيضاوي: أنوار التنزيل: 1 / 70.
15- تفسير القرآن العظيم: 405/1.
16- الجامع لأحكام القرآن: 4/ 106.
17- انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: 7 / 147، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: 3 / 64، وإسماعيل حقي: روح البيان: 2 / 5 .
18- الإتقان في علوم القرآن: 2 / 10 .
19- انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: 7 / 149.
20- انظر: محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي: 2 / 1280 .
21- انظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 1 / 302 .
22- انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: 7 /146.

23- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 3 / 56 .
24- هذا تعريف القَفَّالُ الشَّاشِيُّ وابن فُورَكٍ، نقله الزركشي في كتابه: البحر المحيط في أصول الفقه: 43/3.
25- انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه: 43/3.
26- انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: 2 / 183.
27- مفاتيح الغيب: 6/ 143
28- انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه: 3 / 3.
29- انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: 2 / 82.
30- الجامع لأحكام القرآن: 2 / 65.
31- انظر: مفاتيح الغيب: 5 / 260.
32- انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 17 / 283.
33- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه: 2 / 179.
34- الإتقان في علوم القرآن: 2 / 42.
35- مفاتيح الغيب: 4 / 19.
36- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه: 2 / 401.
37- انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 4 / 279.
38- الشافعي: الرسالة: 37.
39- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه: 2 / 401.
40- الشافعي: الرسالة: 38.
41- انظر: الشافعي: الرسالة: 34.
42- منجد المقرئين ومرشد الطالبين: 13.
43- ابن الجزري: النشر في القراءات العشر: 1 / 9.
44- انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: 1 / 207.
45- التفسير والمفسرون: 1 / 46 . والأثر ذكره الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه.
46- انظر: التحرير والتنوير: 2 / 68.
47- انظر: مفاتيح الغيب: 7 / 32.
48- انظر: المصدر السابق: 9 / 133.
49- انظر: الماوردي: النكت والعيون: 5 / 41.
50- المستصفى: 1 / 86.
51- انظر: الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: 2 / 211.
52- انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 2 / 68.
53- انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن: 17 / 297.
54- انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: 8 / 120.
55- انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: 2 / 28.
56- انظر: الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: 2 / 173.
57-انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 66/2، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: 209/2.
58-راجع المزيد من الأمثلة: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: 58/2.
59- صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب سورة حم السجدة .
60- انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: 54/2 وما بعدها.

ترشيد استثمار الوقف لتأكيد فاعليته التنموية

أ.د/ حسن رمضان فحلة - جامعة باتنة -

الوقف ظاهرة دينية اجتماعية خيِّرة، مصدرها النبع الغزير الفياض الذي يستمد أصوله من الإسلام الذي يزكي في النفس المؤمنة الخلق الإسلامي القويم فيسمو الفرد إلى حظيرة القدس، ويصعد إلى معارج الطهر والنقاء، والخير والعطاء.

وهو خصيصة من خصائص الإسلام، وميِّزة من مزايا نظامه العام، وأساس متين من أسس الحضارة الإنسانية التي ترعرعت في ظل الإسلام.

"وهو من أعظم القوانين الاجتماعية التي أثرت في عمران البلاد الإسلامية، وأخلاق أهلها... كما أنه من أعظم سبل الخير وأقدسها، وطرق البر وأنفعها"[1]، من أجل إيصال الفائدة لكل من هو بحاجة إلى المساعدة في مختلف شؤون الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتربوية والإنسانية. فهو مصدر للخير، وسبيل للتكافل الاجتماعي.

اهتم به المسلمون قديماً وحديثاً فبحث الفقهاء في طبيعته ومشروعيته وأحكامه ومقاصده الشرعية القريبة والبعيدة، كما قام العلماء والباحثون بدراسته وبيان رسالته الدينية والاجتماعية في حياة المسلم.

كان الوقف ومازال مؤسسة دينية، تتسم بالمرونة والحيوية والشمولية، والقابلية للتجديد لسد الحاجات الاجتماعية القائمة والدائمة، ولتدعيم قوانين التكافل الاجتماعي من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية في الأمة، لأنه مصدر ثري للخير، ومنبع دائم يفيض بالبِرِّ والإحسان على مختلف الجهات الإنسانية.

ولما كان جهاز الدوران في الوقف ثروة مالية ذات نفع عام لمختلف وجوه التنمية فإن هذه الثروة بحاجة ماسَّة للاستثمار والتنمية الاقتصادية، ولابد من ترشيدٍ وتحسينٍ لجميع صيغ الاستثمار حتى لا تصاب بالخسارة، وهذا ما يدعو إلى إيجاد منهج علمي اقتصادي قائم على دعائم ثابتة من أسس وبواعث ومبادئ الاقتصاد الإسلامي، لتنمية أموال الوقف حتى تنعكس آثارها الإيجابية على مختلف وجوه التنمية الاجتماعية الشاملة الراعية للإنسان كفرد وجماعة وهيئة ومؤسسة ومرفق هام من المرافق العامة في الأمة.

والتاريخ يشهد على أهمية الوقف وفاعليته في تنمية الإنسان الذي هو أساس المنهج الإسلامي في التنمية. وهو وإن أصابه ضعف في حقب من التاريخ الإسلامي مظلمة لأسباب متعددة وخاصة من تسلط من أراد التَّحكُّم به، فأُتبع إلى أجهزة الدولة بعد استقلاليته، فغاب دوره آنذاك عن عديد من الفعاليات المدنية للأمة، ولكنه مازال الجهاز الحيوي النشيط المولِّد للطاقة الإسلامية في هذا العصر.

وبناءً على هذه المقدمة، تبدو خطة البحث موزعة على المطالب الآتية:

المطلب الأول: ماهية الوقف ومشروعيته، طبيعته وأقسامه، أهدافه.
المطلب الثاني: استثمار الأموال الوقفية وترشيد صيغ الاستثمار.
المطلب الثالث: صيغ الاستثمار الناجعة المحققة للتنمية الشاملة.
المطلب الرابع: التوصيات والمقترحات لدور مستقبلي فاعل في التنمية الشاملة.

المطلب الأول- ماهية الوقف ومشروعيته، طبيعته وأقسامه، أهدافه:

للبحث في ماهية الوقف وطبيعته وأهدافه، لابد من بيان ذلك على ضوء الفروع الآتية:

الفرع الأول- ماهية الوقف: لكي تستبين ماهية الوقف، لابد من التعرف على معنى الوقف وذلك فيما يلي:

أولاً- تعريف الوقف في اللغة[2]:

الوقف لغة: الحبس والمنع، وهو مصدر، يقال: وقف الأرض وقفاً أي حبسها في سبيل الله تعالى، ويقال: وقف الأرض على المساكين- أي حبسها عليهم- قال الله تعالى: ﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾ (الصافات: 24) أي احبسوهم عن السير.

ثانياً- تعريف الوقف في الاصطلاح الشرعي:

اختلف الفقهاء في تعريف الوقف، بتنوع اتجاهاتهم، واختلاف مذاهبهم في الحكم بلزوم الوقف أو عدم لزومه، وفي الملك الذي يفيده الوقف، وذلك على النحو التالي[3]:

1- **تعريف أبي حنيفة**[4]: "الوقف هو حبس العين على ملك الواقف، والتَّصدُّق بالمنفعة".
وتعريف الصاحبين: "الوقف هو حبس العين على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب".

2- **تعريف المالكية**: يقول ابن عرفة: "الوقف هو إعطاء منفعة شيء مدة وجوده، لازماً بقاؤه في ملك معطيه، ولو تقديراً"[5].

3- **تعريف الشافعية**[6]: عرَّفه القليوبي بقوله: "الوقف هو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه على مصرف مباح"[7].

4- **تعريف الحنابلة**: يراد بالوقف عندهم: تحبيس الأصل، وتسبيل الثمرة[8].

وهو ما ذهب إليه كذلك الشيعة والزيدية في المشهور من مذهبهم[9].

وهذا التعريف مقتبس من قول النبي ﷺ لعمر بن الخطاب – رضي الله عنه-: "احبس أصلها وسبل ثمرتها"[10]. والنبي ﷺ أفصح الناس لساناً، وأوضحهم بياناً، وأعلمهم بالمقصود من قوله للدلالة على معنى الوقف.

ثالثاً- مشروعية الوقف: ثبتت مشروعية الوقف بالقرآن والسنة وإجماع الأمة؛

أ- بالقرآن: لقوله تعالى: ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾ (آل عمران: 92)

ولقوله تبارك وتعالى:﴿**يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض**﴾ (البقرة: 267) وغيرها من النصوص القرآنية التي تحث على عمل الخير، باعتبار أن الصدقات مندوب إليها، والوقف صدقة مندوب إليها.

ب- وأما السُّنَّة: فقد ثبت في السنة العملية ما يدل على مشروعية الوقف، من ذلك ما رواه البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري، أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أصاب أرضاً بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله إني أصبت أرضاً بخيبر لم أصب مالاً قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، قال فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف، ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول"[11].

وما رواه مسلم عن أبي هريرة □: أن رسول الله ﷺ قال: "إذا مات الإنسان (ابن آدم) انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[12]. وقد حمل العلماء الصدقة الجارية على الوقف.

ج- الإجماع: فقد أجمع المسلمون منذ زمن الصحابة إلى يومنا هذا على مشروعية الوقف، فثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم أوقفوا الأوقاف الكثيرة في سبيل الله تعالى كالخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم كالزهري والليث بن سعد، وصلاح الدين الأيوبي وغيرهم كثير. كوقف الزبادي في دمشق ومنه ما وقف لتزويج الشباب.

الفرع الثاني- طبيعة الوقف وأقسامه:

أولاً/ طبيعته:

يتفوق الوقف على غيره من الصدقات والمنافع في أنه دائم الإنفاق على الفقراء والمحرومين على المدى الطويل، أو استمرارية فاعليته على المرافق العامة تعليمية تربوية أو ثقافية علمية أو صحيّة أو أي وجه من وجوه الإنفاق والإعداد للجهات الخيرية والدينية فهو مصدر للخير دائم ومنظم ودوري يعمل باستمرار لتحقيق الأهداف التي وُضع الوقف من أجلها، ولذا لا يُستغنى عنه.

ويؤكد ذلك ما قاله الدكتور "عبد العزيز بن عثمان التويجري" المدير العام لمنظمة "إسيسكو"[13] في افتتاح ندوة "أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم" سنة 1417هـ-1996م، حيث قال:"وتكمن الأهمية القصوى الدائمة للأوقاف الإسلامية وجدواها المضطردة في طبيعة نظام الوقف، وفي جوهر رسالته وعمق غايته، فهو نظام قابل للتطور وفق ما تقتضيه مصالح العباد، وبما تتحقق معه المنافع العامة للبلاد، فالوقف في مضمونه ومحتواه إطار يستوعب وجوهاً متعددة للإنفاق العام على حياة الفرد والمجتمع، ويشمل نماذج متنوعة للعمل الخيري الذي يستفيد منه الناس كافة، وهو إلى ذلك كله، الوعاء الذي يصب فيه النشاط الإنساني في مجالاته المتشعبة وفي نشاطاته المتجددة.

إن هذه الخاصية التي تميز نظام الوقف الإسلامي تفتح أمامنا السبيل إلى التفكير والتأمل في الأسلوب الحضاري الذي يمكن به التجديد في مضامين الوقف وفي أهدافه ليكون الوقف في خدمة أغراض التنمية الشاملة، وحتى يصبح أداة فعالة من أدوات

البناء الحضاري في العالم الإسلامي، وذلك في إطار مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، مع الأخذ الرشيد بالثوابت والتكيف الواعي مع المتغيرات"[14].

أما من حيث النظر إلى ملكية العين، "فهو من باب الإسقاط، لأنه إزالة ملك الوقف عن العين الموقوفة، لا إلى ملك أحد من العباد، كما في الوقف إلى المساجد فإنه يبقى مستمراً على الدوام... قال الحافظ ابن حجر:"وحقيقة الوقف شرعاً، ورود صيغة تقطع تصرف الواقف في رقبة الموقوف الذي يدوم الانتفاع به، وتثبت صرف منفعته في جهة خير"[15].

ثانياً/ أقسامه: ينقسم الوقف إلى قسمين رئيسيين هما:

القسم الأول: الوقف الديني: ويتميز بالعديد من المزايا، ومن أهمها تنمية الإنسان الذي هو أساس المنهج الإسلامي في التنمية.

القسم الثاني: الوقف المالي: ويتميز بتنمية المال الذي به قوام حياة الإنسان.

"وتتميز أوقاف النقد مقارنة مع أوقاف العين بالعديد من المزايا، ومن أهمها: المرونة في حسن استخدام أصول الوقف عند وجود فرص استثمارية مناسبة، وارتفاع العائد إذا أحسن استثمار أصل المال في قطاعات استثمارية معينة، إذ إن من المعلوم أن الاستثمار المباشر أفضل عائداً من الاستثمار العقاري، كما أن من مزايا الوقف النقدي عدم الحاجة إلى وضع مخصصات الاستهلاك كما هو الحال في المباني والأعيان، فضلاً عن أن الوقف النقدي يتيح إمكانية لتنويع الاستثمار، مما يقلل مخاطره"[16]. وإلى جانب الاستفادة من وقف الأسهم كما في الشركات.

وذكر بعضهم قسمين للأوقاف بالنظر للمنتفعين به، (أولهما) الوقف الخيري الذي هو ما جعل ابتداء على جهة من جهات البر، ولو لمدة معينة يكون بعدها وقفاً على شخص معين، كولده أو أشخاص معينين كأولاده.

و(الثاني) هو الوقف الأهلي أو الذري، وهو ما جعل ابتداءً لشخص معين أو أشخاص معينين سواء كانوا من أقاربه أم لا مع تعيين جهة من جهات البر تستحق الوقف بعد انقطاع الشخص أو الأشخاص الذين سمّاهم[17].

وعلى أية حال، فإن الوقف بقسميه يعتبر نظاماً متميزاً حضارياً له تأثير كبير على المجتمع المدني ومؤسساته، لكونه أسهم في تكوين المجتمعات الإسلامية المتراحمة، وقوّى روح التكافل والتواصل بين الناس[18].

ثالثاً/ أهدافه: الوقف عمل خيري غايته الأجر والثواب من الله تعالى، وعموم نفعه على أوجه البر والخير التي يعمُّ نفعها، كأماكن العلاج، ومراكز التعليم، ومأوى اليتامى والمشردين، وتزويج الشباب غير القادرين من الجنسين، وتقديم القرض الحسن للتجار وغيرهم من الفلاحين والمزارعين، كل ذلك كي تسمو العاطفة الإنسانية في المجتمع الإسلامي، بشكل لا يُعرف له مثيل في المجتمعات الأخرى.

وتتجلى أهداف الوقف في ميادين عديدة اقتصادية واجتماعية، من أهمها:
- توفير الأمن الغذائي في المجتمع، ورعاية الأسر الضعيفة من كل ما تعاني منه.
- رفع المستوى العلمي والثقافي والتربوي في الأمة، وفي المقدمة رعاية المساجد.
- إشاعة روح التعاون والتكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع المسلم.
- إعداد وسائل القوة والدفاع، والعمل على نشر الدعوة الإسلامية.
- تأمين الضعفاء الذين يعانون من المرض الجسدي والعقلي، وتهيئة رعاية طيبة لهم.
- التهيئة البيئية الصالحة، وتجنيب كل عوامل الفساد البيئي بمختلف صوره وأشكاله.

المطلب الثاني- استثمار الأموال الوقفية وترشيد صيغ الاستثمار:

يعتبر الوقف الإسلامي أسلوباً مالياً له موقعه ومكانته، ودوره وأهميته بالنسبة للأساليب المالية في الاقتصاد الإسلامي لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ولما كان للأموال الوقفية طبيعة خاصة تميزها عن غيرها من الأموال، توجّب العمل من أجل تنمية هذه الأموال واستثمارها حتى تأخذ هذه المؤسسة دورها الحيوي في هذا العصر، كما تبوأت مكانة مرموقة إبان ازدهار العصور الإسلامية السالفة، وظهر ذلك في عصر الخلافة الراشدة، والعصر الأموي والعباسي ومن بعده في عصر المماليك والأمويين في كل من بغداد والقاهرة ودمشق والمغرب العربي الكبير في ليبيا وتونس والجزائر والمملكة المغربية، وذلك في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع المسلم، فاستوعبت هذه المؤسسة مجالات واسعة متنوعة ومتعددة من مجالات تنمية الوقف واستثماره.

وعندما تتجه اهتمامات القائمين على هذه المؤسسة في هذا العصر، فإن مقتضيات العمل القائم على المنهج العلمي الاقتصادي المدروس تقتضي الأخذ بقيود خاصة لابد من التقيد بها عند استعمال هذه الأموال واستثمارها كي يتسنى لأولياء الأمور توليد الطاقة الإسلامية من جديد، وعندئذ تتجدد أوقاف أخرى تأخذ مكانها في كيان المجتمع الإسلامي المتراحم لتعطي للحياة الاجتماعية بعدها الإيجابي من النواحي الدينية والثقافية والاجتماعية، وخاصة في هذا العصر حيث اشتدت الهجمات المعادية على المسلمين.

"فالعمل الديني هو في الحقيقة جوهر ومسوغ أساسي لوجود مؤسسة الأوقاف الإسلامية"[19] وهذا العمل الديني الذي يتبوأ دوراً رائداً في حجم الاقتصاد الإسلامي، وازدياد رقعة التنمية الاجتماعية، ولذا فإن استثمار أموالها يعتمد على خطة اقتصادية عقلانية يقوم بها المختصون في هذا الميدان على ضوء القواعد الآتية[20]:

1- المال ملك لله تعالى، والمال عنصر أساسي للملكية، ففي إضافة هذه الملكية لله رب العالمين، عندئذ يحقق فوائد جمة في مقدمتها ضمان وجداني لتوجيه المال إلى نفع عباد الله عزَّ وجلَّ، ولذا فإن حقوق المال في توجيه المنفعة للعباد، يُلزم المستثمر والمنمِّي للمال إتباع الاستثمار المشروع، والالتزام بتطبيق القيود والضوابط التي فيها حفظ

المال من الضياع أو الخسارة. وعندئذ يكون الإخلاص لله رب العالمين في الإنتاج والاستثمار والاتفاق.

2- استغلال القدرات الفطرية، والإمكانيات الفكرية والجسدية، والطرق العلمية الصائبة في العمل والاستثمار، في طريق الحلال المشروع.

3- ضرورة المحافظة على الثروة الوقفية لأنها أمانة لا يجوز ضياعها أو هلاكها أو تبذيرها... فصيانة هذا المال والعناية به سبيل إلى تنميته.

4- تحقيق الأهداف الخاصة والعامة من استثمار الأموال الوقفية بحيث تكون مصدراً من مصادر تمويل مبدأ التكافل الاجتماعي لتعميم فائدته.

5- إتباع الطرق المشروعة في إنفاق أموال الوقف وفق ضوابط محددة في الشريعة الإسلامية، ومنها اختيار ناظر الوقف، ومن يُحسن الإنفاق على العاملين في الإدارة بالتوسط والتي هي أحسن وجه من وجوه الإنفاق.

وخلاصة موضوع ترشيد الاستهلاك لابد من الأخذ بعين الاعتبار إلى المواطن الثلاثة الآتية:

الموطن الأول: القيم والمعايير للنشاط الاقتصادي، لتحقيق عدد من المعايير التي تأخذ قيماً وأساسيات لكي تعطي ثماراً نافعة في المجتمع من ذلك:

- تأمين عيش رغيد لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع (مكافحة الفقر، تحسين مستوى الثروة، حفظ وسائل الصحة والكساء) والاهتمام بالدخل واستمرار التنمية للأجيال القادمة.

الموطن الثاني: الالتزام الصادق بالقواعد الأساسية في الترشيد ومن ذلك:

- ربط الاستثمار بالأحكام الشرعية.
- اختيار أفضل السبل في تجنيد الطاقات والخبرات لتحقيق الأهداف بيسر وقلة تكاليف.
- الاعتماد على الدراسة والتخطيط وحُسن الإدارة والتسيير، فالجانب الإداري في الوقف جانب مهم لا يذكره كثير من الباحثين مع أن له دوراً مهماً في التنمية.
- إعداد الكوادر الفنية المؤهلة علمياً وعملياً.
- توفير الحوافز الدينية والمادية.
- تشغيل الأموال واستثمارها من خلال صيغ الاستثمار الناجعة.
- مواكبة التطورات الاقتصادية في العالم.

الموطن الثالث: عقلانية الإنفاق بحيث يتلاءم الإنفاق مع معدلات التنمية والاستثمار أي بين الدخل والنفقة، على أن تعم النفقة كل مجالاتها المشروعة لها، شريطة أن تكون على قدر الاستطاعة.

وبذلك يجني العاملون على الترشيد في الاستهلاك والإنفاق، الكثير من الآثار الاقتصادية والاجتماعية وخاصة إقرار التوازن الاجتماعي والتكافل العام في المجتمع المتكافل الذي يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، ويتجلى ذلك في التعاون

على البر والتقوى، ودفع الضرر عن المتضررين، والمحافظة على سلامة البناء الاجتماعي، وهذا ما عبَّر عنه النبيُّ ﷺ أبلغ تعبير بقوله:"مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسَّهر والحُمّى"[21].

وفي المجتمع المتكافل يتعاون فيه القادرون على سدِّ حاجة المحتاجين، وعجز العاجزين، وإيجاد العمل للعاطلين، وإسعاف المرضى والمعوقين، والوقوف إلى جانب الموظفين الصغار الذين لا تكفيهم مداخيلهم... وكل هذه المكارم والقيم الاجتماعية من أهداف الوقف.

المطلب الثالث: صيغ الاستثمار الناجعة المحققة للتنمية الشاملة

الغاية من استثمار الأموال الوقفية، إضافة أرباح إلى رأس المال، وبذلك يبقى المال محفوظاً مع الربح الباقي من أصل الربح الذي أنفق منه في وجوه التنمية الشاملة. فبوجود الربح يمكن الانتفاع منه مع بقاء أصل الوقف سواء كان عقارات أو أموالاً نقدية.

"لاشك في أن استثمار أموال الوقف يؤدي للحفاظ عليها حتى لا تأكلها النفقات والمصاريف. ويساهم في تحقيق أهداف الوقف الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والتنموية"[22].

فالوقف الذي يمكن المحافظة عليه، ويراد له الاستمرار في تأدية أهدافه، لا يتم له ذلك إلا من خلال الاستثمارات الناجحة بحيث يرتبط الاستثمار ارتباطاً وثيقاً بالأحكام الشرعية، ويستغل جميع عناصر التنمية في عملية الاستثمار، ويبعد النزاعات الشخصية والمصالح الذاتية، ويغتنم عائدات التنمية الاقتصادية في المشاريع الاجتماعية والثقافية، ويتحرر من التبعية الاقتصادية الأجنبية. ويتخذ أساليب التنمية الحديثة بحيث يستفيد من كل مجالات التقدم العلمي التي توصّلت إليها المجتمعات الأخرى في الماضي والحاضر، فالحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها التقطها، قال الله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ (النحل:43)

وهنا نبحث في أهم الطرق التي من خلالها تتحقق أهداف الوقف، سواء كانت قديمة أم معاصرة، وسواء كانت بالتمويل الذاتي أم بالتمويل غير الذاتي. فنذكرها باختصار وهي:

أولاً- الإبدال أو الاستبدال: هو بيع العين الموقوفة، وشراء عين أخرى تكون وقفاً بدلها، ويلجأ إلى هذا التصرف إذا تعطلت منافع العين الموقوفة كلية أو قلَّت، حتى صار الوقف في حكم المعطَّل، كدار قديمة متهدِّمة، وللفقهاء في ذلك مذاهبهم وأقوالهم[23] ضمن شروط[24] وقيود عند المجيزين لكل من الإبدال والاستبدال.

ثانياً- الإجارة:

كانت الإجارة من أهم وأكثر طرق استثمار الوقف شيوعاً: نظراً لفائدته وتعدُّد صوره ومجالاته، وقد توسع الفقهاء في بحث هذا الطريق[25] ووضعوا له شروطاً لحماية مصالح الوقف، من أهمها:

- أن يكون عقد الإجارة صحيحاً.
- أن لا تقل الأجرة عن أجرة المثل.
- أن توجد ضرورة تدعو إلى ذلك.
- أن يكون بإذن الناظر والإدارة الخاصة المخولة بالإشراف على الأوقاف.

أما صور الإجارة فهي:

1- **الحِكر:** تعريفه في اللغة: ادخار الطعام للتربص، وصاحبه محتكر[26]. وهو العقار المحبوس.

وفي الاصطلاح الشرعي هو: عقد إجارة يقصد به استبقاء الأرض مقررة للبناء والغرس أو لأحدهما[27]. ووضحه صاحب نظام الوقف الإسلامي بقوله: هو عقد يكتسب المحتكر بمقتضاه حقاً عينياً يخوله الانتفاع بأرض موقوفة لقاء أجر محدد، يدفع المحتكر بموجب هذا العقد مبلغاً مُعَجَّلاً من المال يساوي أو يقارب قيمة الأرض، ويدفع المحتكر بموجب هذا العقد مبلغاً آخر قليلاً على رأس كل سنة، على أن يكون للمحتكر حق الاستثمار بأي وجه مشروع يراه مربحا، شريطة أن لا يكون مُضِراً بالوقف.

ولهذا النوع من الاستثمار فوائد كبيرة حيث تحصل بموجبه مؤسسة الوقف على مبلغ كبير من المال يقترب من قيمة الأرض المحكرة، وباعت مقابله حق الاستثمار لمدة طويلة، والمبلغ المعجل تستفيد منه المؤسسة في مشاريع تنموية أخرى.

2- **عقد الإجارتين:** هو عقد إجارة مديدة، بإذن القاضي الشرعي، على عقار الوقف المتوهن، الذي يعجز الوقف عن إعادته إلى حالته الطبيعية من العمران السابق، بأجرة معجلة تقارب قيمته تؤخذ لتعميره، وأجرة مؤجلة ضئيلة سنوية يتجدد العقد عليها، ومن هنا سمي هذا بالإجارتين[28].

3- **المرصد:** وهو الإتفاق بين ناظر الوقف (الإدارة) وبين المستأجر أن يقوم بإصلاح الأرض وعمارتها، وتكون نفقاتها ديناً مرصداً على الوقف يأخذه المستأجر من الناتج، ثم يعطي للوقف بعد ذلك الأجرة المتفق عليها[29].

ويلجأ الناظر إلى هذا الطريق عندما تكون الأرض خربة لا توجد عليها غلة لإصلاحها.

4- **الإجارة المنتهية بالتمليك:** لهذا الطريق من الأموال الوقفية صور كثيرة، ومن ذلك أن يؤجر الناظر، الأرض الموقوفة لمستثمر، مع السماح بالبناء عليها من المباني والمحلات والعمارات حسب الاتفاق ويستغلها فترة من الزمن، ثم يعود كل ما بناه

المستثمر بعد انتهاء الزمن المتفق عليه إلى الوقف، عن طريق أن يتضمن العقد تعهداً بالهبة، أو وعداً بالبيع بحيث يتم الوعد بالبيع بعقد جديد.

يعتبر بعض العلماء والباحثين في استثمار أموال الأوقاف أن هاتين الطريقتين تقليديتين لاتصافهما بالجمود وعدم الكفاءة الاقتصادية، بحيث لا يلجأ إليهما إلا للضرورة للأسباب التي تتعلق بطبيعة الوقف، أو الإدارة والإشراف على هذه الأملاك، أو إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة وقت تطبيق هذه الطرق.

ومع تطور المفاهيم والأوضاع الاقتصادية في العصر الحاضر، اهتم القائمون على شؤون الأوقاف بتحسين طرق استثمار الأموال الوقفية سواء كان ذلك في العقارات أو الأموال النقدية أو الأسهم والسندات، وذلك في صيغ الاستثمار الآتية:

أولاً- المضاربة (القراض):

عرَّفها الفقهاء تعريفات كثيرة، وأكثرها شمولية:"هي عقد على شركة في الربح بمال من أحد الجانبين، وعمل من الآخر"[30].

والمضاربة إنما تستحق في باب الوقف في ثلاث حالات:

- **الحالة الأولى**: إذا كان الوقف عبارة عن النقود، عند من أجاز ذلك منهم المالكية وبعض الحنفية والإمام أحمد في رواية اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية[31]، وعندئذ تستثمر هذه النقود عن طريق المضاربة الشرعية.

- **الحالة الثانية**: إذا كان لدى إدارة الوقف نقود فاضت عن المصاريف أو المستحقات، أو أنها تدخل ضمن الحصة التي تستمر لأجل إدامة الوقف، فهذه أيضاً يمكن أن تدخل في المضاربة الشرعية.

- **الحالة الثالثة:** بعض الأدوات أو الحيوانات الموقوفة حيث يجوز عند الحنابلة أن تكون المضاربة بإعطاء آلة العمل من ربِّ العمل، وتشغيلها من قبل المضارب، ويكون الناتج بين الطرفين، كمن يقدم إلى الأجير فرساً أو سيارة، ويكون الناتج بينهما[32].

ثانياً- المشاركة:

يعد أسلوب الاستثمار بالمشاركة من أهم صيغ الاستثمار الإسلامية التي تمارسها - حالياً- المصارف الإسلامية، وهي من الأساليب المجدية في ربط الادخار بالنشاط الإنتاجي، وبالعمل بهذا الأسلوب في استثمار الأموال الوقفية فإن مؤسسة الوقف تحقق الكثير من أهدافها في تنمية المجتمع من حيث التكافل والتضامن.

ولصيغة الاستثمار هذه عدة صور، من أهمها:

أ- المشاركة العادية من خلال اتفاق إدارة الوقف بجزء من أموالها الخاصة للاستثمار مع شريك ناجح في مشروع مشترك سواء كان في الصناعة أو التجارة أو الزراعة، وسواء كانت الشركة شركة مفاوضة[33] أو عنان[34]، أو عن طريق شركة الملك[35].

ب- المشاركة المتناقصة لصالح الوقف، بأن تطرح إدارة الوقف مشروعاً ناجحاً (مصنعاً أو عقارات أو نحوه) على أحد المصارف الإسلامية، أو المستثمرين، حيث يتم بينهما المشاركة العادية، كل بحسب ما قدمه، ثم يخرج المصرف أو المستثمر تدريجياً من خلال بيع أسهمه أو حصصه في الزمن المتفق عليه بالمبالغ المتفق عليها، وقد يكون الخروج في الأخير بحيث يتم بيع نصيبه إلى إدارة الوقف مرة واحدة، وقد تكون إدارة الوقف هي التي تبيع حصته بنفس الطرق المقررة في المشاركة المتناقصة.

ج- المشاركة في الشركات المساهمة عن طريق تأسيسها، أو شراء أسهمها.

د- المشاركة في الصناديق الاستثمارية المشروعة بجميع أنواعها سواء أكانت خاصة بنشاط واحد، أو مجموعة من النشاطات كصناديق الأسهم ونحوها.

هـ- وذكر بعض الباحثين وجود طريق آخر من المشاركة ألا وهو المشاركة الدائمة بطريق الاستبدال، كالمشاركة على مشروع تنموي، ويكون سهم الأوقاف الذي تسهم به في المشروع هو أرض صالحة للبناء، ويسهم المستثمر بالبناء على تلك الأرض حيث يصبح الطرفان شريكين في البناء والأرض معاً، وأن تتضمن هذه الصيغة من المشاركة وعداً ملزماً من جانب المستثمر ببيع حصته لجهة الوقف، واعتبار الوعد في هذه الحالة مبني على أساس أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة، وانسجاماً مع طبيعة الوقف التأبيدية، وضرورة استثماره وصرف عوائده إلى الجهات المستحقة[36].

ثالثاً- عقد الاستصناع:

هو عقد وارد على العمل والعين في الذمة. أو عقد على مبيع في الذمة يشترط فيه العمل. وذكر الفقهاء شروطاً في الاستصناع حتى يكون مشروعاً.

وصورة هذا العقد مع مؤسسة الأوقاف، أن تتفق مع جهة ممولة على إنجاز مشروع استثماري على أرض لها، تتولى الأوقاف تحديد طبيعة المشروع وصفاته، ثم تقوم الجهة الممولة بالإنجاز، وبعد انتهاء المشروع تتسلمه الأوقاف، وتقوم بدفع ثمنه إلى الجهة الممولة على شكل أقساط منظمة[37].

وتعتبر صيغة عقد الاستصناع من الصيغ المفضلة في استثمار الأموال الوقفية. فتستطيع مؤسسة الأوقاف إنشاء مجموعات سكنية، ومصانع، وتأسيس شركات وأسواق تجارية، وفنادق وغيرها.

رابعاً- المزارعة والمساقاة والمغارسة:

1- **المزارعة**: هي أن تتفق إدارة الوقف مع طرف آخر ليقوم باستثمار أرض الوقف عن طريق زراعتها، متحملة ما يلزم من النفقات، على أن يتم اقتسام الناتج بينهما بنسبة حسب الاتفاق كالنصف ونحوه.

2- **المساقاة**: هي أن تقدم الجهة المالكة للأرض الزراعية، المشجرة أشجاراً مثمرة، لجهة أخرى لتقوم برعايتها وسقيها والإشراف عليها، على أن يكون الثمر بينهما بنسبة معينة يتم الاتفاق عليها عند إبرام العقد.

3- **المغارسة**: هي أن تقدم الجهة المالكة للأرض الزراعية، غير المشجرة، أرضها لجهة أخرى تقوم باستثمارها عن طريق زراعتها بنوع من الشجر، واعتنائها به، والإشراف عليه على أن يقتسما الناتج بينهما بنسبة معينة يتفقان عليها.

وهذه الصيغ من استثمار الأموال الوقفية، وإن اختلف الفقهاء فيما بينهم حول تقسيم هذه الصيغ وتسميتها وجوازها، إلا أن الرأي الراجح بين المذاهب الأربعة هو القول بجوازها جميعاً.

ويمكن أن يكون الطرف الآخر الذي يقدم الإمكانيات، المصرف الإسلامي، أو المستثمر سواء كان واحداً أو أكثر كشركة زراعية مزوَّدة بالآلات والتجهيزات الحديثة والخبرة الفنية اللازمة. وبذلك تغدو هذه الصيغ مفضلة للأراضي الوقفية عندما لا تستطيع المؤسسة الوقفية استثمار تلك الأراضي الزراعية[38].

خامساً- المرابحات:

وهذا هو بيع المرابحة، بحيث تقوم إدارة الوقف باستثمار أموالها عن طريق المرابحات، لشراء ما تحتاج إليه عن طريق المرابحة العادية (البسيطة) وهي جائزة من غير كراهة لعموم قوله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع**﴾ (البقرة:275)

وبإمكان إدارة الوقف أن تقتبس هذه الصيغة من المصارف الإسلامية، وكيفيتها أن تشتري السلعة التي يحتاج إليها السوق، بعد الدراسة الدقيقة لأحوال السوق، أو بناء على طلب يتقدم به أحد عملائها، يطلب فيه من المصرف شراء سلعة معينة، ويبدي رغبته في شرائها من المصرف، فإذا اقتنع المصرف بذلك، وقام بشرائها، فله أن يبيعها لطالب الشراء الأول أو لغيره مرابحة[39]. ويعلن المصرف عن:

قيمة شراء السلعة + التكاليف والمصاريف + مقدار الربح[40].

وقد تتعامل بالبيع عن طريق المرابحة المركبة (المرابحة للآمر بالشراء)[41]، بشرط أن تتوفر فيه العناصر الأربعة الآتية:

العنصر الأول: طلب شراء يقدمه العميل يحدد فيه نوع البضاعة وأوصافها، فيقبل المصرف.

العنصر الثاني: قيام المصرف بشراء البضاعة نقداً، وبيعها للعميل نقداً أو لآجل.

العنصر الثالث: اتفاق على قيمة ومقدار الربح.

العنصر الرابع: الوعد المزدوج: وعد من العميل بالشراء، ووعد من المصرف ببيع السلعة للعميل.

وعملية البيع هذه تمر بمرحلتين: (أولاهما): مرحلة المواعدة، وتبدأ منذ تقديم العميل طلب الشراء إلى أن يتم دفع العربون على ذلك، (والثانية): مرحلة المعاقدة، أي

مرحلة إبرام العقد، وتبدأ من تاريخ شراء المصرف للسلعة إلى توقيع العقد من قبل الطرفين. وللفقهاء آراؤهم في جواز هذه الصيغة ولزوم العقد. والذي نرجحه جواز هذه الصيغة للأدلة القوية التي استند إليها القائلون بالجواز، ولما فيها من اليسر والفائدة للأموال الوقفية.

وقد تتعامل بالاتفاق مع مصرف إسلامي مستثمر، أو شركة لا تتعامل بالربا على أن تقوم إحدى هذه المؤسسات بإدارة أموال وقفية عن طريق المرابحة بنسبة 10% مثلاً. وفي حال مخالفة الشرط يكون المخالف ضامناً.

سادساً- سندات المقارضة وسندات الاستثمار:

إن الغاية من اعتماد سندات المقارضة صيغة من صيغ استثمار الأموال الوقفية من أجل توفير التمويل اللازم لإعمار الممتلكات الوقفية، وبذلك يمكن التخلص من سندات القروض الربوية التي تصدرها البنوك الربوية، أو الشركات التجارية على أساس الفائدة في الاقتصاد الوضعي المعاصر.

ولا ريب في جواز التعامل بسندات المقارضة كصيغة مهمة من صيغ استثمار أموال الوقف على ضوء قواعد الاقتصاد الإسلامي، بشروط وضوابط محددة[42].

وبذلك تتمكن إدارة الوقف أن تساهم في هذه السندات المشروعة، بالاكتتاب فيها، أو شرائها، أو أن تقوم بإصدارها، وفي هذه الحالة تكون إدارة الوقف هي المضارب وحملة الصكوك هم أرباب المال، ويكون الربح بينهما بالنسبة حسب الاتفاق... وإدارة الوقف لا تضمن إلا عند التعدي أو التقصير، وقد عالج مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم (5 دع/88/08) ما يتعلق بسندات المقارضة وسندات الاستثمار. وأصدر قراره بالجواز ضمن شروط وقيود محددة.

وقد تمخض استعمال هذه السندات عن كثير من الآثار الإيجابية في العمليات التنموية التي تحتاج إليها صيغ استثمار أموال الأوقاف من الوجهة الشرعية والتنمية الاقتصادية.

وتستطيع إدارة الوقف أن تبحث عن صيغ أخرى تشبه سندات المقارضة مثل صكوك الإجارة التشغيلية أو التمويلية، وصكوك المشاركة الدائمة والمتناقصة. فتولي صيغ الاستثمار عناية خاصة كما يقوم به المختصون في المصارف الإسلامية وغيرها وتشجع الفقهاء والاقتصاديين على تنسيق جهودهم لتطوير طرق استثمار أموال الوقف، ليتمكن هؤلاء من ابتكار أساليب جديدة تحقق الأهداف التنموية بما يلائم الشريعة الإسلامية.

وما ورد في هذا البحث من صيغ للاستثمار هو على سبيل العرض والبيان لا الحصر. لأن العلماء والمختصين والباحثين قادرون على إيجاد أشكال وصيغ استثمارية تتفق مع طبيعة الوقف وأهدافه من جهة، ومع الأحكام الفقهية والمقاصد الشرعية من

جهة أخرى، ومع تطورات العصر وإنجازاته وتكنولوجياته من جهة ثالثة، وبذلك تنمو الأموال الوقفية، وتنعكس آثارها على المستويين الاقتصادي والاجتماعي.

المطلب الرابع: توصيات ومقترحات لدور مستقبلي فاعل في التنمية الشاملة

تجاوب الوقف في الإسلام مع حاجات التنمية الاجتماعية بحسب ظروف المجتمع وأحواله، فاستطاع أن يكون مورداً للتعليم الإسلامي وملاذاً للفقير، وملجأ للمحتاج، وأملاً للمريض، واستقراراً للعديد من العلماء والدعاة بتأمين فرص العيش الكريم لهم حتى يؤدُّوا رسالتهم على الوجه المطلوب في عز وشهامة واعتزاز بالدعوة الإسلامية الصحيحة.

وقام الوقف بتخفيف وطأة كبيرة على كثير من مؤسسات الدولة في عدد لا بأس به من دول العالم الإسلامي كما في المملكة المغربية[43]. ولهذا فالوقف- اليوم- يتطلب إعادة تأهيل لدوره، وتفعيل لأسلوبه الرائد في العمل الاجتماعي والخدمات الاجتماعية.

وفي إعطاء الوقف مزيداً من العناية والاهتمام يمكن ضمان ديمومة التنمية من خلال مرونته الشرعية، وتعدد خدماته، وتطوير وظائفه، وتعدد صيغ استثماراته، والإبداع والابتكار للعديد من أنشطته، لمواكبة العصر ومتغيراته في المجالات التنموية الكثيرة، وعندئذ يتلاءم مع مستجدات العصر الحديث.

ولتحقيق ذلك يترتب على القائمين على شؤون الوقف تجاوز جميع السلبيات التي كانت سبباً في زعزعة مكانة الوقف خلال فترة زمنية ماضية. واستبدالها بأسباب وبواعث إيجابية قادرة على توفير بيئة ملائمة لنمو الوقف وتطوره، ومن ذلك:

- تطوير الوعاء التنظيمي لإدارة مؤسسة الوقف بحيث تكون منظمة منفذة لكل برامج التنمية الاجتماعية وفق منهجية علمية، ودراسات شرعية رائدة.
- تنامي الوعي الإسلامي بتطبيق الشريعة الإسلامية في الاستثمار والاستهلاك.
- تواصل دائم بين المؤسسة الوقفية، والمؤسسات الأخرى الذي يظهر نشاطها في الخدمة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، لطَرق أبواب التعاون.
- استخدام الطاقات الموجودة في المجتمع، وتسخيرها لصالح التنمية الشاملة. حتى يتسع نطاق الوقف في تحقيق أهدافه الدينية والثقافية والفكرية والصِّحِّية ضمن شعار التكافل الاجتماعي للجميع.
- مراعاة البعد الاجتماعي لأي مشروع من مشاريع التنمية الاقتصادية، لمعرفة انعكاساته التنموية، وخاصة تلك التي تسهم في حل المشكلات الاجتماعية والصحية والثقافية والاقتصادية، كحل مشكلة البطالة والأمِّيَّة والفقر والجهل والمرض والجريمة، وإعداد العمال لسوق العمل، وإبرام عقود مع الصناع والفلاحين والتجار والحرفيين، وتقديم القروض الشرعية لتمويل الصناعات التكنولوجية التي يحتاجها المجتمع.
- تفعيل مبدأ الشورى في اختيار المناهج والطرائق والفعاليات اللازمة في حل المشكلات وتأمين الاحتياجات اللازمة للاستثمار والتنمية.

- تدريب الكوادر البشرية على تحسين عمليات التنمية، وتشجيع الناس على الوقف، والاعتماد على التقنية الحديثة في استثمار الأموال الوقفية، ودراسة النظريات الاقتصادية المستجدة الناجعة التي لا تخالف الشريعة الإسلامية.
- تنظيم أمور التقييم والتقويم، والعمل بمبدأ المراقبة الذاتية من قبل جميع العاملين في مجالات تنمية أموال الأوقاف، وتشكيل لجان مختصة للقيام بالمتابعة وتحديد كفاءة الإنجاز، وتقييم العمل حسب الاحتياجات المطلوبة. وفي الوقت نفسه تقويم ما يحتاج إلى تقويم مثل إيقاف النفقات التي فيها الهدر للسيولة النقدية المتوفرة في أموال الوقف.
- تقديم المعونات والمساعدات المالية والكوادر العمالية، والآلات والقروض الشرعية، من الخزينة العامة للدول الغنية إلى المؤسسات الوقفية عندما تكون فقيرة بحاجة إلى مساعدة. وبالمقابل إذا كانت المؤسسة الوقفية غنية فإنها لن تدَّخر وسعاً في التبرع لجمعيات البر والتقوى، ومساعدة الضعفاء والمعوقين ففي الوقوف إلى جانبهم شعور بإنسانية الإنسان.
- تشجيع البحوث العلمية والدراسات الجامعية لرفع أسلوب الوقف ونظامه وقواعده، وطرق تطبيقه في تنمية الأموال الوقفية، حتى تعود الثقة من جديد بهذا النظام العتيد الذي لا غنى للمجتمع عنه[44].

وفي نهاية هذا البحث يمكن تقديم بعض المقترحات لسموِّ الوقف وأهدافه وآثاره وصلاحيته في عصر المعلومات والتقدم العلمي والتكنولوجي.

المقترحات:

1- كف يد الهيمنة من قبل السلطة عن الأوقاف، ومحاسبة العاملين في الأوقاف.
2- إسناد مسؤولية الأوقاف إلى إدارة مستقلة، وتأهيل العاملين فيها تأهيلاً منهجياً وعلمياً واقتصادياً وسلوكياً، ويتم ذلك بإنشاء مؤسسات خاصة للتأهيل والتكوين.
3- تخصيص سجلات خاصة لمدخلات ومخرجات الأموال الوقفية، وعزل أموال الوقف عن أموال الخزينة العامة وعن مصالح مديريات الشؤون الدينية والأوقاف الأخرى.
4- إنشاء جهاز متخصص ومستقل في كل بلد إسلامي، يقوم بتأدية المهام والمسؤوليات المتعلقة باستثمار الأوقاف، وسبل الإسهام في التنمية الشاملة، وتنظيم إدارة الأوقاف المطَّلعة على صيغ الاستثمار وسبل النفقة الناجعة.
5- تطوير العلاقات بين المؤسسات الوقفية وفروعها في البلد الواحد، والمؤسسات الأخرى في الدول الإسلامية، والاستفادة من خبراتها وتقدمها.
6- زيادة الوعي الإسلامي، وإنشاء جهاز إعلامي إسلامي خاص بشؤون الأوقاف والتنمية الشاملة، لتوعية المواطنين بالوقف الإسلامي والاهتمام به. ليأخذ الوقف دوره من جديد في الحياة الإسلامية المعاصرة. وبالإضافة إلى ذلك القيام بإصدار

نشرات وتقارير تبرز نشاطات الأوقاف وإنجازاتها في مجالات التنمية الشاملة، ولا حرج من الاستفادة من وسائل الاتصال العالمية الرائدة.

7- تدعيم مؤسسة الأوقاف بالمشاركة والتعاون مع المصارف الإسلامية والمؤسسات النقدية التي تراعي الشريعة الإسلامية في تعاملها، والجمعيات الأخرى التي تدعِّم الأموال الوقفية في الزراعة والصناعة والتجارة.

8- إنشاء مصرف إسلامي خاص بالأوقاف في كل بلد من بلدان العالم الإسلامي، وعند نجاحه لا بأس من افتتاح فروع له في كل منطقة تحتاج إليه. ويساير هذا المصرف نشاطات المصارف الإسلامية المماثلة.

9- التيسير على الواقفين والمتخصصين، والاعتماد على لجنة للفتوى[45] وتكييف الوسائل والصيغ الجديدة للاستثمار الوقفي شرعياً كما في وقف الأسهم والسندات.

10- حماية الأوقاف من سوء الإدارة، وظلم النظار وجشعهم في بعض الدول، والعمل على منع المنازعات وتقليل الخصومات[46].

فنحن اليوم في أمس الحاجة إلى العودة إلى الإسلام أكثر من أي وقت مضى لما تعانيه الأمة المسلمة من أعدائها، كي تستقيم حياتنا في الدارين.

وأخيراً: هذا ما وفقني الله عزَّ وجلَّ له في بحث هذا الموضوع، مع ضعف الجهد وقلة البضاعة، وضيق الوقت، فإن أصبت فمن الله العليم الخبير، فله الحمد والشكر، وإن كان غير ذلك فمن ضعفي البشري ومن الشيطان فأعوذ بالله تعالى منه، وأسأله سبحانه علماً نافعاً، وقلباً خاشعاً، ولساناً ذاكراً والحمد لله رب العالمين، وهو الموفق.

الهوامش

[1] - بنعبد الله (محمد بن عبد العزيز): الوقف في الفكر الإسلامي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الجزء الأول 1416هـ-1996م. ص: 17.

[2] - انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة وقف، بيروت، دار صادر (د.ت). ج: 9. ص: 359-362 والزبيدي: تاج العروس، تحقيق مصطفى حجازي، الكويت، مطبعة حكومة الكويت 1408هـ-1987م. ج: 24 ص: 469. والفيروزبادي: القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة. ط:1 عام 1406هـ 1986م. ص: 1112.

[3] - للوقف تعريفات كثيرة لا يتسع المقام لذكرها جميعاً، وقد بيّنا أهمها بإيجاز.

[4] - ابن نجيم الحنفي: البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت، دار المعرفة: ط: 2 (د.ت) ج: 3. ص: 325. وابن الهمام: شرح فتح القدير، بيروت دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، (د.ت) ج: 5. ص:416.

[5] - الخرشي على مختصر خليل: بيروت، دار صادر، (د.ط) ج: 7. ص: 78. والحطاب: مواهب الجليل، بيروت، دار الفكر. (د.م) ط: 2 عام 1398هـ 1978م. ج: 6. ص: 18. وانظر: الدردير: الشرح الصغير. مصر، دار المعترف (د.ط)، (د.ت) ج: 4 ص: 97، 98.

[6] - انظر: الشربيني: مغني المحتاج: بيروت، دار الفكر (د.م)، (د.ت) ج: 2 ص: 376. والرملي: نهاية المحتاج، دار الفكر (د.م) الطبعة الأخيرة، 1404هـ 1984م. ج: 5. ص: 358.

[7] - حاشية قليوبي: مصر، دار إحياء الكتب العربية، (د.ط)، (د.ت) ج: 3 ص: 97.

[8] - البهوتي: الروض المربع، الرياض، مكتبة الرياض، (د.ط) 1390هـ 1970م. ج: 2. ص: 452. ابن قدامة: المغني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة. (د.ط) 1401هـ-1981م. ج: 5، ص: 597.

[9] - الخوئي: منهاج الصالحين. دار أسامة للنشر، (د.م) ط: 2. ص: 226، وانظر المرتضى: البحر الزخار، صنعاء، اليمن، دار الحكمة اليمانية (د.ط) 1366هـ-1947م. ج: 4 ص: 147.

[10] - رواه النسائي وابن ماجة.

[11] - معنى أنفس: أجود، ومعنى غير متمول: أي غير متخذ منها مالاً أي ملكاً، والمراد: أنه لا يمتلك شيئاً من رقابها. انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، بيروت دار القلم، (د.ط)، (د.ت) ج: 6 ص: 27.

[12] - صحيح مسلم بشرح النووي، ج: 11 ص: 85.

[13] - إسيسكو هي المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

[14] - السعد (أحمد محمد) والعمري (محمد علي): الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف. ط: 1 عام 1421هـ-2000م. ص: 33.

[15] - بنعبد الله: المرجع السابق. ج: 1 ص: 47.

[16] - العمر (فؤاد عبد الله): إسهام الوقف في العمل الأهلي والتنمية الاجتماعية، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف. ط: 1 عام 1421هـ-2000م. ص: 47.

[17] - سراج (محمد أحمد): أحكام الوقف في الفقه والقانون. (د.ت) (د.ط) 1995م. ص: 25.

[18] - انظر: العمر: المرجع السابق، ص: 22.

[19] - بنعبد الله: المرجع السابق. ص: 37.

[20] - رمضان فحلة (حسن) ترشيد الإنفاق في الإسلام وأثره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مقال أعد في ملتقى الاقتصاد الإسلامي بباتنة 2007. ص: 14 وما بعدها.

[21] - أخرجه البخاري ومسلم.

[22] - القره داغي (علي محي الدين): نظرة تجديدية للوقف واستثماراته الوقف والاستثمار. موقع: www.alamantrust.com

[23] - ينظر: نهاية المجتهد: 394/5 وابن عابدين، رد المحتار: 384/4 والخرشي على مختصر خليل: 94/7 وابن قدامة، المغني: 63/5.

[24] - ينظر: أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص: 166.

[25] - لمزيد من الاطلاع حول الأحكام الخاصة بإجارة الوقف، ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق: 254/5 وما بعدها.

[26] - ابن منظور: لسان العرب: 208/4. مادة (حكر).

[27] - ابن عابدين: رد المحتار، طبعة دار إحياء التراث: 391/3.

[28] - السعد والعمري: الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي. مرجع سابق. ص: 70.

[29] - القره داغي: المرجع السابق.

[30] - بنك دبي الإسلامي، المضاربة: إعداد قسم بحوث الاقتصاد الإسلامي 1417هـ-1996م. ص: 6.

[31] - ينظر: حاشية العدوي على الخرشي: 80/7 وحاشية ابن عابدين: 363/4 ومجموع الفتاوى لابن تيمية: 234/31.

[32] - القره داغي: المرجع السابق عن شرح منتهى الإرادات: 219/2.

[33] - شركة المفاوضة: عرفها الفقهاء تعريفات متعددة، وهي وإن تنوعت في ألفاظها إلا أنها ترمي إلى مضمون واحد، أختار منها ما اختاره آل لوتاه "وسميت بهذا الاسم لاعتبار المساواة في رأس المال والربح والتَّصرُّف، وقيل هي من التفويض لأن كل شريك يفوض شريكه في التصرف، وهي شركة قائمة على الوكالة والكفالة". من آل لوتاه (سعيد): المشاركة، مركز التدريب والتطوير، بنك دبي الإسلامي. 1417هـ-1996م. ص: 10.

[34] - شركة العنان: (في الاصطلاح): هي أن يشترك اثنان أو أكثر في نوع من أنواع التجارة أو في عموم التجارات. انظر: المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، (د.ت): 6/3.

[35] - شركة الملك: وصورتها: أن تشارك إدارة الوقف مع طرف آخر في شراء عمارة، أو مصنع أو وسيلة من وسائل المواصلات البرية أو البحرية أو الجوية... الخ.

[36] - لمزيد من الاطلاع ينظر: الزرقاء (أنس): الوسائل الحديثة للتمويل والاستثمار، ص: 196.

[37] - نظام الوقف الإسلامي: المرجع السابق. وتستطيع مؤسسة الأوقاف القيام بالعديد من التطبيقات المعاصرة لعقد الاستصناع، بتمويل من المصارف الإسلامية- مثلاً- أو من الخزينة العامة للدولة بموجب دراسات علمية.

[38] - لمزيد من الاطلاع ينظر: الشربيني: مغني المحتاج: 322/2 وابن عابدين: رد المحتار: 274/6، 285 وما بعدهما، وابن قدامة: المغني والشرح الكبير: 544/5، 579، 581 وما بعدها والعبادي: الملكية: 111/2-129.

[39] - بيع المرابحة: هو بيع السلعة بالثمن الذي اشتراها به، وزيادة ربح معلوم للعاقدين. ينظر: القوانين الفقهية. بيروت، دار العلم للملايين، 1968م. ص: 263.

[40] - طايل (مصطفى): البنوك الإسلامية، المنهج والتطبيق، بنك فيصل الإسلامي المصري، جامعة أم درمان 1988م. ص: 97.

[41] - المرابحة المركبة: هي أن يتفق المصرف والعميل على أن يقوم المصرف بشراء البضاعة عقاراً أو غيره، ويلتزم العميل بشرائها من المصرف بعد ذلك، ويلتزم المصرف بأن يبيعها له، وذلك بسعر عاجل أو آجل، وتحدد نسبة الزيادة فيه على سعر الشراء مسبقاً. للاطلاع على ذلك ينظر: المصري (رفيق): بيع المرابحة للآمر بالشراء. ص: 20 وما بعدها. والقرضاوي (يوسف): بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1998 ص: 30-60 تصوير المسألة والاعتراضات عليها، وقد نشر بنك دبي الإسلامي مطبوعة في موضوع المرابحة لآل لوتاه سعيد. ص: 12، 13.

[42] - السعد والعمري: الاتجاهات المعاصرة، المرجع السابق. ص: 80 وما بعدها.

[43] - بنعبد الله: المرجع السابق. ص: 29، 30، 37 وما بعدها.

[44] - الحوراني (ياسر عبد الكريم): الوقف والعمل الأهلي، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م. ص: 128، 129.

[45] - ومن مهامّ هذه اللجنة عدم التقيد بمذهب فقهي واحد، بل تتخير الآراء الفقهية من المذاهب الأربعة، على أساس مراعاة المصالح العامة للوقف وللأمة. بحيث تقدر هذه اللجنة على متابعة التطور والتلاؤم مع المصالح الاجتماعية.

[46]- سراج (محمد أحمد): المرجع السابق. ص: 14.

الفروق الجوهرية بين المرابحة والقروض الربوية

د. سامر مظهر قنطقجي- جامعة دمشق – سورية

كثرت الأقوال حول المرابحة ومدى شرعيتها وذلك بسبب قربها الشديد من القرض الربوي المحرّم شرعاً. والفارق الجوهري بينهما هو توافر سلعة أو خدمة في الأولى بينما يقتصر القرض الربوي على تبادل مال بمال مع الزيادة. لذلك يتهيّأ للكثيرين تطابقهما. وفي أحسن الأحوال تُوصف المرابحة بأنها تحايل على الشرع.

لذلك كان من الضروري التفريق بينهما لتوضيح الرؤية أمام من تقتصر رؤيته على ظاهر الأمور دون حيثياتها فيخطئ الرؤية وينحرف بها عن جادة الصواب.

إن الجدل الذي أثاره الكفار بأن البيع يماثل القرض الربوي ولا فرق بينهما هو جدل قديم متكرر غير صحيح لقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ (سورة البقرة:275). فما يزال البعض يجتره من باب الجدل فقط ولقصور تفكيرهم فلم يستوعبوا إلا ظواهر الأمور، مع أن الله تعالى قد حسم الأمر بقوله: ﴿**وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ (سورة البقرة:275).

لذلك كله لابد من توضيح الفروق بينهما ليكون الأمر جليّاً والبيّنة ظاهرة.

إن التجارة الحاضرة أو النقدية لا داع لكتابتها أصلاً، بل يُكتفى بالشهادة عليها لقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا**﴾ (سورة البقرة: 284).

أما البيع الآجل فدلّت عليه بداية أطول آية في القرآن الكريم وهي آية المداينة أو المكاتبة في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾ (سورة البقرة:284)، فتداين المال بوصفه مالاً تحكمه الآية المذكورة، وكذلك البيع الآجل الذي ينجم عنه دين تحكمه الآية المذكورة أيضاً. وبناء عليه فقد قسم الفقهاء الديون إلى دين نقد ودين عرض, فالأول مداينة مال بمال والثاني دين نشأ بسبب بيع عرض من عروض التجارة. ولقد بيّنت الآية الكريمة أهداف الكتابة وغاياتها على النحو التالي:

- التذكير وعدم النسيان - إقامة العدل - القيام بالشهادة على الوجه الأمثل بحيث لا يشوبها شائبة.

فما هي أركان كلٌ من المرابحة والقروض الربوية؟

المرابحة:

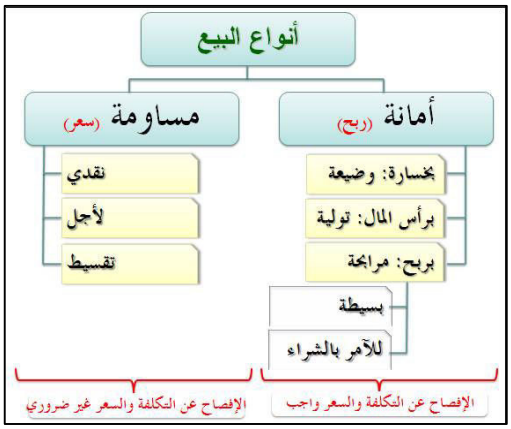
إن الأصل في المعاملات[1] هو الحِلّ لمطلق قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ (سورة البقرة:275). وقد قسَم الفقهاء البيوع إلى نوعين:

بيع مساومة: وهو أن يبيع البائع سلعته دون النظر إلى سعرها الأول الذي اشتراها به، فيعلن عن سعر بيعه، وقد يرضى المشتري بالسعر المعلن أو قد يتساوما عليه، لذلك هما مختلفان على مقدار السعر[2]، وبيع المساومة على أنواع:

1- بيعٌ نقديٌ، بأن يبيع السلعة بسعر متفق عليه مع الشاري ويتم تسليم السلعة واستلام ثمنها في مجلس البيع.
2- بيعٌ آجلٌ، بأن يبيع السلعة بسعر متفق عليه مع الشاري ويتم تسليم السلعة في مجلس البيع ثم استلام ثمنها آجلاً في موعد لاحق محدد.
3- بيعُ تقسيط، بأن يبيع السلعة بسعر متفق عليه مع الشاري ويتم تسليم السلعة في مجلس البيع ثم استلام ثمنها على أقساط بمواعيد لاحقة.

بيع أمانة: وهو بيع يُشترط فيه على البائع ذكر سعر شراء السلعة عند حصوله عليها (السعر الأول)، وهو على ثلاثة أنواع:

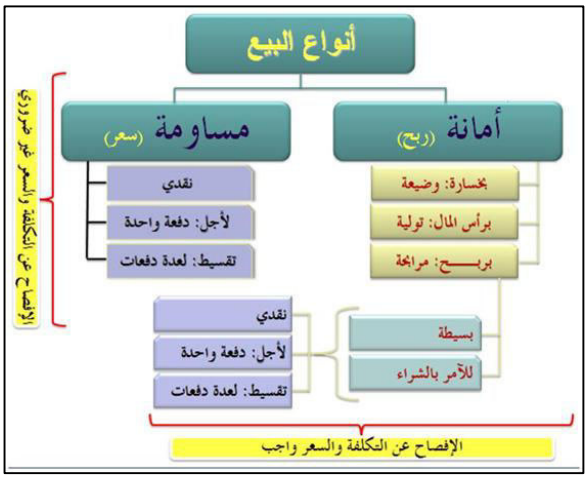
1- بيع المرابحة بأن يبيع السلعة بسعرها الأول، وربح معلوم.
2- بيع الوضيعة بأن يبيع السلعة بسعرها الأول، وخسارة معلومة.
3- بيع التولية بأن يبيع السلعة بسعرها الأول دون ربح أو خسارة. ودليل هذا البيع هو حديث هجرة رسول الله ﷺ عندما جاءه أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) براحلتين قدّم له أفضلهما، ثم قال: اركب فداك أبي وأمي. فقال رسول الله ﷺ: إني لا أركب بعيراً ليس لي. قال: فهي لك يا رسول الله بأبي أنت وأمي، قال: لا، ولكن ما الثمن الذي ابتعته به؟ قال: كذا وكذا. قال: قد أخذتها به, قال: هي لك يا رسول الله، فركبا وانطلقا[3]. وفي رواية أخرى: (فَخُذْ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِحْدَى رَاحِلَتَيَّ هَاتَيْنِ)[4] فأجابه ﷺ: (بِالثَّمَنِ)، أي بتكلفتها. وقياساً على ذلك جاز البيع برح وبخسارة وهما المرابحة والوضيعة (على الترتيب).



وقد يكون بيع المرابحة بسيطاً أو مركباً (أي للآمر بالشراء)، ويفيد هذا النوع في جعل المتبايعان متفقان على مقدار الربح بغية تحييده.

فالمشتري غالباً ما يكون قلقاً (عند شرائه) من إجحاف السعر ومواصفات السلعة وجودتها وغيره، لذلك فإن تحييده للربح يُشعره براحة تجاه البائع ويجعله يطمئن إليه ليلتفت إلى مواصفات سلعته. وكثيراً ما يحدث ذلك عندما يرغب شخص بشراء تجهيزات محددة (كشراء كمبيوتر) حيث تكثر المواصفات وتتنوع وباختلافها يختلف سعره، لذلك لا يدري المشتري من أين يبدأ أمن المواصفات أم من السعر؟ وبتحييده للسعر فإنه سيشعر براحة تجاه المواصفات.

إذن طالما أن البائع لديه السلع المباعة فيستطيع المشتري اللجوء إلى تحديد الربح ويكون شراءه مرابحة، فإن طلب المشتري سلعة غير موجودة عند البائع فسأله تأمينها له، فإن البائع سيشتريها ثم يبيعها له مساومة أو مرابحة، و تسمى بهذه الحالة بالمرابحة للآمر بالشراء. فالمشتري أدخل البائع في عقد لمصلحته ولا بأس في ذلك، وهذا هو النوع الذي تفضله المصارف الإسلامية في تعاملاتها، فهي مصارف بمعنى الكلمة لكن أسس التمويل الإسلامي تتطلب وجود سلعة أو خدمة وسيطة لتحقيق التمويل المطلوب, فالمال لا يُقصد لذاته بل هو وسيط لغاية مشروعة.



لذلك تلجأ المصارف للشراء لمصلحة الآمر بالشراء وهو الزبون فتتدخل بطريقة تحقق فيها أركان البيع الشرعية كاملة كتملك السلعة قبل بيعها وتحمل تبعة الهلاك والرد بالعيب إذا خالفت أوصاف الاتفاق وبيان سعر البيع وغيره من إيضاحات ضرورية لمنع الجهالة المفسدة أو المبطلة لعقد البيع.

وقد تكون كل أنواع بيوع الأمانة المذكورة بأحد أشكال بيع المساومة الموضحة آنفاً. فمثلا قد تكون المرابحة:

- مرابحة بثمن نقدي - مرابحة بثمن مؤجل - مرابحة بثمن مقسط.

وفي جميع الحالات فإن البائع والمشتري يتساومان على مقدار الربح وليس على مقدار السعر كما في بيع المساومة، ويُفصح البائع عن سعر شراء السلعة ومقدار ربحه المضاف. وبيع المرابحة هو بيعٌ حلال إذا كان صحيحاً في صورته ومعناه.

ضوابط عقد المرابحة بناءً على الوعد (المرابحة للآمر بالشراء):

1- تملك المصرف للسلعة قبل بيعها للواعد.
2- تحمل المصرف تبعة هلاك السلعة طالما أنَّ المشتري لم يستلمها.
3- تحمل المصرف الرد بالعيب أو مخالفة الأوصاف إن خالفت الاتفاق.
4- معرفة المشتري سعر التكلفة وسعر بيع السلعة.
5- تعيين سداد الثمن حالاً (نقداً) أو مؤجلاً وتحديد الأقساط بما لا يترك مجالاً لجهالة تؤدي إلى منازعة.
6- توضيح خطوات البيع للمشتري.

نسبة الربح:

يحظى تحديد مقدار نسبة الربح حيزاً كبيراً من التساؤلات, وباستعراض رأي مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم 46 (5/8)[5] يتبيّن ما يلي:

أولاً: إن الأصل الذي تقرره النصوص والقواعد الشرعية هو ترك الناس أحراراً في بيعهم وشرائهم وتصرفهم في ممتلكاتهم وأموالهم، في إطار أحكام الشريعة الإسلامية الغراء وضوابطها، عملاً بمطلق قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيما**﴾ (سورة النساء: 29).

ثانياً: ليس هناك تحديد لنسبة معينة للربح يتقيد بها التجار في معاملاتهم، بل ذلك متروك لظروف التجارة عامة وظروف التاجر والسلع، خاصة مع مراعاة ما تقضي به الآداب الشرعية من الرفق والقناعة والسماحة والتيسير.

ويعتبر لجوء المصارف الإسلامية إلى إضافة نسبة ربح محددة في بيوع المرابحة، (كأن يُقال للعميل الذي يريد شراء سيارة بطريقة المرابحة: إن نسبة المرابحة تبلغ 6,5% سنوياً)، أمرٌ لا حرج فيه.

مثال:

بفرض قيمة السيارة 1,000,000 ليرة سورية.

يترتب على الزبون تسديد هامش جدية قدره 30% مثلاً، أي 300,000 ليرة سورية، والمصرف سيموّل 700,000 ليرة سورية.

فإذا رغب الزبون بتقسيط القيمة الباقية على خمسة سنوات فإن المصرف الإسلامي سيضيف:

6,5% × 5 سنة = 32,50%.

وسيكون سعر البيع للزبون = 700.000 + 700,000 × 32,5% = 927,500 ل,س

وبتقسيطها على 60 شهرا (خمس سنوات) فإن القسط الشهري سيبلغ 15.458 ليرة سورية تقريباً.

لذلك فمن الناحية الفقهية يجب الإعلان عن نسبة الربح في بيع المرابحة إلى جانب تكلفة المبيع، لأن البائع أمين يشتري لمصلحة المشتري الأصلي (الآمر بالشراء) ثم يضيف ربحه المعلن عنه بشكل مُسبّق.

أما عن آليات احتساب الربح المعلن عنه في حالة المرابحة، فقد يكون مبلغاً مقطوعاً (كَـألف ليرة مثلاً) أو بنسبة من التكلفة (10% مثلاً)، فإن اجتهد أحدٌ ما بأن

حوّل هذه النسبة إلى طريقة متناقصة أو متزايدة فلا بأس أن يفعل ما يشاء، فالمهم أن نصل إلى ربح محدد مُعلن يَعلمه الآمر بالشراء قبل الشروع بهذا البيع.

ومن الناحية التمويلية، تحتسب النسبة بطريقة مباشرة Flat أو بطريقة تناقصية Diminishing. فنسبة 6,5% محسوبة بالطريقة المباشرة تعادل 12,78% بالطريقة التناقصية، ولا بأس في ذلك كله طالما أن الربح تم إعلانه مسبقاً.

ومن الناحية الاقتصادية، فإن تكلفة الفرصة البديلة السائدة في السوق لأي استثمار كان هي التي تتحكم بالسعر. فالإيجار مثلاً يُعتبر استثماراً آمناً، يبلغ عائده الإيجاري 5% تقريباً من القيمة السوقية للعقار، ولا بأس في احتسابه بمبلغ مقطوع أو اللجوء إلى تقنيات محددة.

إن تحديد نسبة معينة للربح يلاءم سياسة العمل المؤسساتي (Governance)، فإذا كان للمصرف عشرة فروع وفي كل فرع ثلاثة موظفي ائتمان، فهل نترك تحديد الربح لكل منهم حسب أهوائه؟ أم نفرض تسعيراً بطريقة تكفل توحيد السياسة الائتمانية للبنك دون أن تسيء لسمعته؟

في الحقيقة لا شيء يدلّ على تحريم النسبة المئوية! لكن الناس كرهتها لالتصاقها بالفائدة الربوية. فالربح المحدد بمبلغ 1000 ل.س لسلعة قيمتها 10,000 ل، س يعادل القول بأن مرابحتها تعادل 10%. فالمحرم شرعاً هو بيع المال أو إفراد الزمن بعائد مستقل، بينما لا حرج في الربح أو الزيادة أو الزمن أو النسبة طالما روعيت القواعد الفقهية الناظمة لذلك.

ومن المؤكد أن نسبة الربح تساهم في زيادة سعر المرابحات، لكن الحل في هذه الحالة يكمن في زيادة عدد المصارف الإسلامية العاملة في السوق المحلية، فالمنافسة بينها ستساعد في خفض نسب أرباحها وفترات سماحها.

الوعد: ليس الوعد عقد بيع، ولا هو من لوازمه، لكن الهندسة المالية الإسلامية ابتكرت بيوعاً مستحدثة من بيوع قائمة للمحافظة على أصول التشريع, فهل الوعد لازم أو جائز؟

إن الوفاء بالوعد مستحب وليس بواجب حسب رأي الجمهور، فلا يلزم به قضاء، لأن الوعد في أصله تبرع، وعقود التبرعات لا تُلزَم إلا بالقبض، وكذلك الوعد لا يُلزَم إلا بالقبض، فلا يصح الإلزام به قضاء[6].

أما المالكية فبيّنوا أن الموعود إذا دخل بسبب الوعد بأمر ما، فعلى الواعد أن يفي بوعده، ويلزم به قضاء. فإذا قال شخص لآخر اهدم دارك وسأعطيك مالاً تبني به

بيتك، فهدم الموعود الدار، فإذا بالواعد يقول: لقد صرفت الأمر عنك! ففي هذه الحال يجب الوفاء بالوعد ويلزم الواعد به قضاء.

ويجب التفريق بين الوعد والمواعدة، فالوعد يكون ملزماً لطرف واحد بينما المواعدة تكون ملزمة لطرفيها، والمواعدة غير جائزة شرعاً.

وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي لزوم الوعد ديانةً[7] إلا لعذرٍ، وجعل لزومه قضاءً في حال كونه معلقاً على سبب وأن الموعود دخل فعلاً في كلفة نتيجة هذا الوعد. وحدد أثر الإلزام بالتنفيذ أو التعويض بمقدار الضرر الفعلي إذا كان الخُلف بلا عُذر[8].

تطبيقات الوعد مع المرابحة في المصارف الإسلامية:

جاء في مؤتمر المصارف الإسلامية الأول أنه: "إذا طلب العميل من المصرف شراء سلعة معينة محددة الأوصاف والثمن إضافة إلى ربح متفق عليه، فهذا يتضمن:

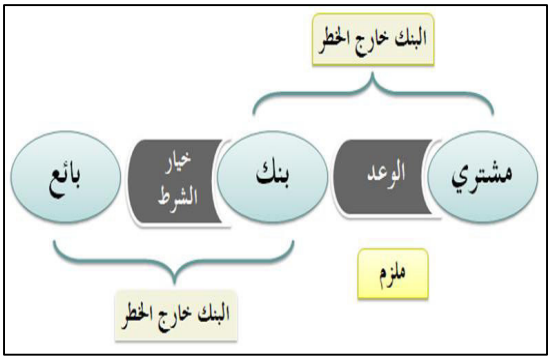
1- وعدا من العميل بالشراء إذا تحققت الأوصاف المتفق عليها والثمن والربح.

2- وعدا من المصرف بإتمام البيع.

وورد في المؤتمر الثاني للمصارف الإسلامية، أن بيع المرابحة جائز شرعاً، وإن تضمن وعداً بالشراء. فإذا اشترى المصرف السلعة المحددة الأوصاف فإنه يتحمل مسؤوليتها إن هلكت، وفي حال تقديمها حسب الاتفاق يجري العقد كبيع مرابحة الجائز.

التحوط[9] بالوعد وخِيار الشرط: يكون الوعد عادة بين المشتري والبائع، وفي المصارف يكون الوعد بين المشتري والمصرف أو بين المصرف والبائع لأن المصرف هو وسيط، وعادة ما يكون بين المشتري والمصرف.

وبذلك ينقل المصرف المخاطر إلى المشتري باستثناء الأخطار الناجمة عن الهلاك والتي تقع على عاتقه في مثالنا.



أما خِيار الشرط فقد أُقتبس من قوله ﷺ: "إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ، قَالَ: فَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا بَايَعَ يَقُولُ لَا خِلَابَةَ"[10] أي لا غالب ولا مغلوب، حيث يشترط المتبايعان في مجلس العقد بقول أحدهما أو كليهما بعتك أو اشتريت ولي ثلاثة أيام، فإن مضت الأيام المحددة سقط الشرط.

مثال عن تطبيق مرابحة السيارات في المصارف الإسلامية السورية:

أولاً يقوم الزبون باختيار مواصفات السيارة التي يريدها من إحدى الشركات، ويحصل على عرض سعر محدد للسيارة بمواصفاتها المختارة بدقة موجهاً لمصرف إسلامي تتعامل معه الشركة.

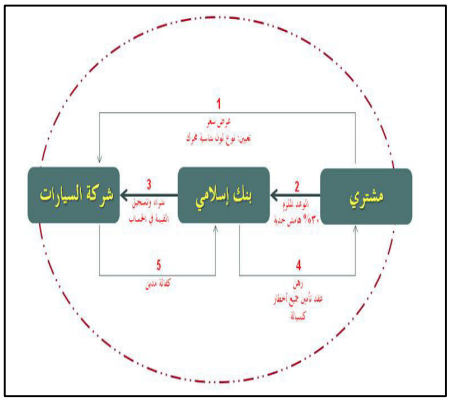
فيأخذ المصرف من المشتري هامش جدية كدليل على جديته، وغالباً ما تعمل المصارف بالوعد الملزم[11]، وينجم عن ذلك أن الزبون إذا أخلف بوعده وتراجع عن الشراء فيقوم المصرف ببيع السيارة على حساب الزبون واقتطاع أي ضرر من هامش الجدية الذي أخذه منه (وهذا فقط في حالة تضرر المصرف من عملية الشراء).

ثم يشتري المصرف السيارة المحددة في عرض السعر ويسجل قيمة الشراء في حساب شركة السيارات ويُعلمها بذلك, ويتوجب على شركة السيارات وضع علامة على السيارة تفيد بأنها مباعة إلى المصرف الإسلامي.

ويطلب المصرف وضع إشارة رهن على السيارة, ويُلزم الزبون بإجراء عقد تأمين ضد جميع الأخطار لدى شركة إسلامية (إن وجدت) لضمان عدم هلاكها (لسبب أو لآخر) وهي تحت مسؤولية الزبون. ويبالغ المصرف بضماناته تجاه الزبون بتوقيعه على كمبيالة إضافة إلى إشارة الرهن.

ومن جهة أخرى تلجأ المصارف الإسلامية إلى إدخال شركة السيارات في ضمان وكفالة الزبون بحجة تسريع معاملات الدراسة الائتمانية وبذلك تغلق دائرة الدين تماماً وتخرج من أدنى مسؤولية تجاه عملية المرابحة.

ويتم الاتفاق على كفالة الزبون قبل البدء بعمليات المرابحة تماماً وتدخل الشركة في هذا الأمر برضاها، أو بضغط سببه قلة المصارف الإسلامية المتوافرة في السوق وإصرارها على حلول كهذه.



القرض الربوي: هو اقتراض مال بمال مع زيادة. والربا محرم في الشريعة الإسلامية بل هو الجرم الوحيد الذي أعلن الله الحرب عليه بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (278) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ (279)﴾ (سورة البقرة).

وذلك كأن يُقرض شخص أو جهة شخصاً أو جهةً أخرى 1000 ليرة سورية لمدة شهر، بشرط أن يعيدها 1100 ليرة سورية. فالمائة الزائدة لا يقابلها أي عنصر إنتاجي لذلك: هي زيادة محرمة حيث لم يتبق من العناصر المتغيرة سوى الزمن، والزمن ليس عنصراً اقتصادياً مستقلاً فلا يجوز بيعه منفصلاً.

أما في حالة البيع الآجل فإن وجود سلعة أو خدمة تجعل الأمر مباحاً لحديث التمر الجنيب، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أن "رَسُولَ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ جَنِيبٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا قَالَ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَفْعَلْ بِعْ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا"[12]. وبذلك دخل النقد كأحد طرفي عملية التبادل لحلّ مشكلة التبادل السلعي السلعي[13]، وكأن رسول الله ﷺ يُعلمنا ضرورة الانتقال إلى الاقتصاد النقدي عوضاً عن اقتصاد المقايضة، مما يساعد في الخروج من إشكالات ربا البيوع تماماً.

والأموال الربوية عدّدها عليه الصلاة والسلام في حديث الأصناف الستة، بقوله: (الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ

بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَداً بِيَدٍ)[14]، واشتق الفقهاء علة المال الربوي بالأصناف الثلاثة التالية: الأثمان كالذهب والفضة وحلّ محلهما من نقود، والمطعومات كالتمر والقمح والشعير والرز والسكر، وما يُصلح كالملح الذي يُصلح الطعام والدواء الذي يُصلح الجسد.

الفروق بين المرابحة والقروض الربوية:

هناك فروق بيّنة بين المرابحة والقرض الربوي، منها اقتصادية ومنها محاسبية.

أولاً: الفروق الاقتصادية بين المرابحة والقروض الربوية: وهي على مستويين اثنين مستوى الاقتصاد الجزئي ومستوى الاقتصادي الكلي.

تتلخص الفروق على المستوى الجزئي بما يلي:

1- المرابحة هي تبادل سلعة بثمن، بينما القرض الربوي هو تبادل نقود بمثلها.

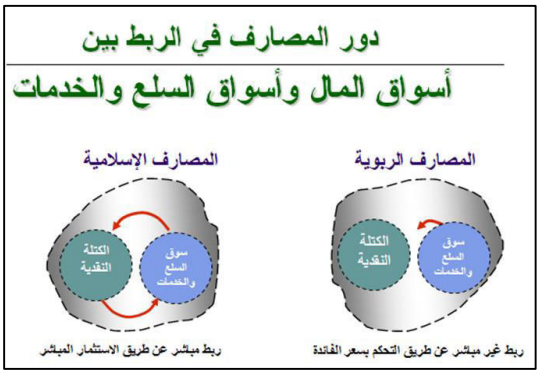
2- ثمن السلعة المؤجل في المرابحة مستقر ثابت لا يزيد، أما مبلغ القرض الربوي فيزداد بازدياد المدة.

أمّا على المستوى الكلي فيمكننا تلخيصها بما يلي:

يقسم الاقتصاد عموماً إلى سوقين: سوق للسلع والخدمات ينتجها المزارعون والصناعيون والحرفيون والمشافي والمحامون والأطباء وغيرهم، وسوق لكتلة النقود تتحكم بها المصارف.

ففي حالة القرض الربوي، تقدم المصارف الربوية المال للمقترضين ولا تعلم مصيرها بالتحديد، وتتحكم بذلك من خلال مؤشرات الفائدة صعوداً وهبوطاً.

أما في حالة المرابحة، فإن المصارف الإسلامية لا تُقدم المال مباشرة إلى المتمولين بل تتدخل بعمليتي الشراء والبيع



كوسيط، مما يجعل الاقتصاد أكثر حيوية وبُعداً عن شبح التضخم وذلك بضخ أموال في السوق دون إشراكها في سوق الإنتاج مباشرة.

ويضاف إلى ما سبق، أن المصارف الإسلامية لا يجوز لها خلق الائتمان، بينما يمكن للمصارف الربوية ذلك مما يجعل الأخيرة أداة مباشرة في خلق التضخم.

لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يحرص كل الحرص على تحقيق الاقتصاد الحقيقي دون الورقي الذي تسعى إليه معظم الاقتصاديات في العالم.

لكن هل يساهم المصرف الإسلامي في التضخم (رفع سعر السلع)؟

قد تساهم المصارف الإسلامية برفع الأسعار في قطاعات معينة كقطاع العقارات مثلاً، وذلك عندما تستطيع إيجاد وخلق طلبٍ إضافي بتسهيلاتها الممنوحة للناس، حيث يَشرع بالشراء أناس لم يكونوا يفكرون به من قبلٍ، لكن عندما تصل السوق إلى حد الإشباع تبدأ الأسعار بالهبوط. ثم بسبب المنافسة وحالة الإشباع تزداد خدمات المصارف سهولة ويُسراً أسوة بالمصارف الإسلامية في أسواق الخليج.

إن الأصل في الاقتصاد الإسلامي هو ترك الناس أحراراً يرزق الله بعضهم بعضا كما أوصى بذلك رسول الله ﷺ. لذلك لا تستطيع (وحدة جزئية) التأثير على الاقتصاد الكلي والتحكم بعرض وطلب أي سلعة، فضلاً عن حرمة الاحتكار في الاقتصاد الإسلامي على جميع أفراده ومؤسساته.

ثانياً: الفروق المحاسبية بين المرابحة والقروض الربوية:

الفروق المحاسبية عديدة، سوف نستعرضها بالحالات التالية:

- إذا اشترى المصرف بضاعة لبيعها مرابحة بمبلغ 1,000,000 ليرة فإنه يسجلها بالقيد التالي:

1,000,000		من ح/بضاعة مرابحة
	1,000,000	إلى ح/ النقدية

- فإذا باع منها بضاعة تكلفتها 320,000 ليرة بربح قدره 25%، فإنه يسجلها بالقيد التالي:

400,000		من ح/ النقدية
		إلى مذكورين
	320,000	ح/ بضاعة مرابحة
	80,000	ح/ مكاسب مرابحة

- وبفرض أن سداد الزبون يتم على دفعتين الثانية منهما في فترة مالية لاحقة، فإن المكاسب توزع بحسب مبدأ الاستحقاق على الفترات المستفيدة تطبيقاً للمبدأ الشرعي الغنم بالغرم. فالفترة التي تتحمل مخاطر السداد تتحمل مكاسبه، وتكون القيود المحاسبية على الشكل التالي:

من مذكورين		
ح/ النقدية		200,000
ح/ زبائن مرابحة		200,000
إلى مذكورين		
ح/ بضاعة مرابحة	320,000	
ح/ مكاسب مرابحة	40,000	
ح/ مكاسب مرابحة مؤجلة	40,000	

وهذا العدل غير متاح في المصارف الربوية.

- وبفرض حصول المصرف على حسم استجرار كمية من المورد الأصلي للبضاعة قدره 1% فإن الحسم يُسجل في حساب زبون المرابحة لأن بيع المرابحة بيع أمانة لا يستحق المصرف إلا على النسبة المتفق عليها وفي مثالنا هي 25%، ويكون القيد المحاسبي:

من ح/ المورد		10,000
إلى مذكورين		
ح/ زبائن مرابحة	3,200	
ح/ حسم مكتسب	6,800	

فإذا باع الجزء الآخر تقسيطاً فإن الحسم المكتسب يكون من حق المصرف، وإذا باعه مرابحة فإن الحسم يعود لزبائن المرابحة من جديد.

- في حال تضرر المصرف من جراء دخوله في المرابحة للآمر بالشراء وكان الوعد غير ملزماً فإنه يتحمل كل الأضرار، وفي حالة الوعد الملزم فإنه يستحق ما تضرره فعلاً من جراء ذلك، أما القرض الربوي فيستحق نسبة الربا المصرح بها بحسب فترة التأخر.

- إذا ارتفعت أسعار بضائع مشتراة ما بين شراء المصرف لها وإبرام عقد بيع المرابحة، فإن المصرف لا يزيد على الزبون فارق السعر، فإذا اشترى بضاعة بمبلغ

500,000 ليرة وتقدم عميل لشرائها مرابحة بثمن شراء زائد 25% كربح، فإن القيود تسجل كالتالي:

500,000		من ح/ بضاعة مرابحة
	500,000	إلى ح/ النقدية

ثم ارتفعت الأسعار بنسبة 10% ما بين شراء المصرف للبضاعة وإبرام عقد بيع المرابحة، فإن بيعها يتم على أساس سعر شرائها بالتكلفة التاريخية وليس على أساس سعرها الاقتصادي بسعر الفرصة البديلة كالتالي:

750,000		من ح/ زبائن مرابحة
		إلى مذكورين
	500,000	ح/ بضاعة مرابحة
	250,000	ح/ مكاسب مرابحة

وهذا غير متاح في حالة القرض الربوي نهائيا.

- لو غلَّت[15] السلع المشتراة المراد بيعها مرابحة لدى المصرف فإن كل ما نتج عن ذلك يعود للمصرف تطبيقاً للقاعدة الشرعية الخراج بالضمان. مثال ذلك:

لو اشترى المصرف بضاعة بمبلغ 500,000 ليرة وتقدم عميل لشرائها مرابحة بقيمة الشراء زائد 20% كربح، وكانت البضاعة أغنام، وفي الفترة بين شراء المصرف لها وإبرام عقد البيع مرابحة تولد عن الأغنام صوف قدرت قيمته بمبلغ 10,000 ليرة ولبن قدرت قيمته بمبلغ 20,000 ليرة وولدت الأغنام 70 خروفاً قدرت قيمتها 50,000 ليرة، فإن المعالجة المحاسبية تكون على الشكل التالي:

500,000		من ح/ بضاعة مرابحة
	500,000	إلى ح/النقدية
30,000		من ح/ النقدية
	30,000	إلى ح/ مكاسب مرابحة (مبيعات النواتج)
50,000		من ح/ بضاعة مرابحة
	50,000	إلى ح/ مكاسب مرابحة (تقييم الولادات)
660,000		من ح/ النقدية
		إلى مذكورين
	550,000	ح/ بضاعة مرابحة
	110,000	ح/ مكاسب مرابحة

- ولو كان على أحد زبائن المرابحة مبلغاً قدره 30,000 ليرة مثلا، وسددها قبل حلول موعد سدادها دون شرط مسبق، جاز للمصرف أن يحسم له منها[16].

- ولو تأخر زبون عن سداد ما عليه، فإن المصرف لا حيلة له تجاهه فلا يستطيع أن يزيد عليه في المبلغ المستحق نهائياً، بل يمهله حتى فترة محددة ثم يبيع الرهن الذي بحيازته فيأخذ ماله ويعيد الباقي له.

- عند تقدير بضاعة آخر المدة، إذا تلفت البضاعة أو تلف جزء منها فيكون ذلك على عاتق المصرف ولو كانت بحيازة حكمية[17].

فبفرض أن البضاعة الباقية في المصرف 300,000 ليرة وقُدّر التالف 3,000 ليرة وكان الوعد غير ملزم فإن البضاعة تظهر في قائمة المركز المالي للمصرف بقيمة 297,000 ليرة ويُحمّل التالف على قائمة دخل المصرف.

- إذا انخفض سعر البضاعة الباقية في المصرف وكان الوعد غير ملزماً، فتسعّر البضاعة بقيمة السوق بالأسعار الجارية ويشكل المصرف مخصصاً بالفارق يُحمّله لقائمة الدخل[18].

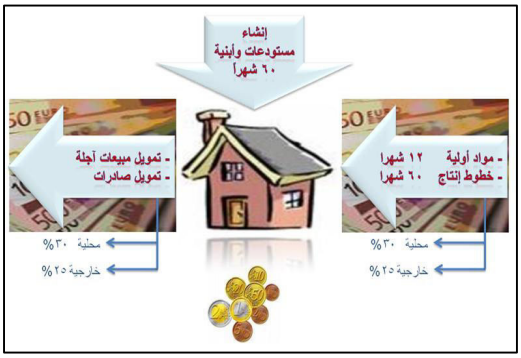
فإذا كانت سعر البضاعة الباقية في المصرف 300,000 ليرة وسعر مثيله في السوق 280,000 ليرة، فإن قائمة المركز المالي للمصرف تظهر البضاعة بسعر 300,000 ليرة محسوماً منها 20,000 مخصص هبوط أسعار بضاعة لتكون قيمتها 280,000 ليرة. وهو السعر الذي سيبيع به المصرف أية مرابحات قادمة، وهذه من ميزات الاقتصاد الإسلامي حيث يميل للطرف الأضعف وهو المستهلك.

مجالات تطبيق المرابحة:

تعتبر المرابحة من أكثر صيغ التمويل استعمالاً في البنوك الإسلامية وهي تصلح للقيام بـ:

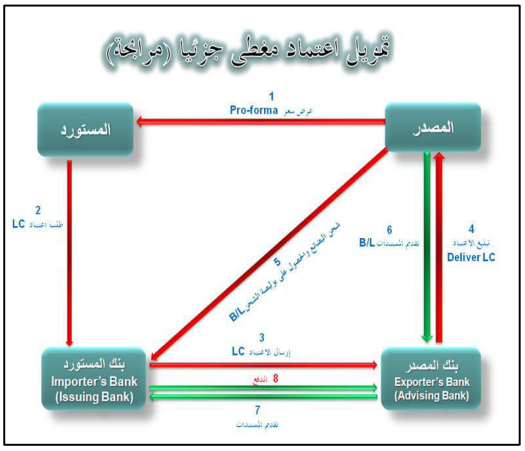
أولاً- تمويل التجارة:

أ- التجارة الداخلية، بتمويل جزئي لأنشطة العملاء الصناعية أو التجارية أو غيره، وتمكنهم من الحصول على السلع المنتجة والمواد الخام أو الآلات والمعدات.



ب- التجارة الخارجية، من خلال البيوع الدولية في استيراد وتصدير السلع.

حالة تمويل الاستيراد: يتم تمويل الواردات في التجارة الدولية باستخدام الاعتمادات المستندية، ويتشابه دور المصرف الإسلامي بالمصرف الربوي في حالة السداد الكامل للاعتماد المستندي. أما في التمويل الجزئي فيتدخل المصرف الإسلامي بتغطية الثغرة التمويلية بالمرابحة أو بالشراكة.



ويُلاحظ أن الشراء في حالة المرابحة يتم من قِبل المصرف الإسلامي مباشرة ويكون الاعتماد المستندي باسمه، وبعد تملكه للسلع بحيازة حكمية (كاستلام وثائق أو بوالص الشحن) يمكنه بيعها مرابحة للمستورد أو المشتري الأصلي. أما في حالة المشاركة فلا بأس أن يكون ذلك باسم أي منهما.

حالة تمويل الصادرات

ثانياً – تمويل البنية التحتية:

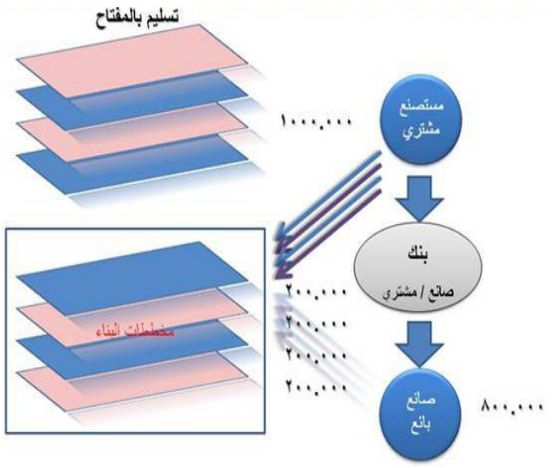
حالة التسليم بالمفتاح، الاستصناع:

يتفق صاحب الأرض مع المصرف الإسلامي على تشييد وبناء وتجهيز منشأة بمواصفات محددة (تسليم بالمفتاح) يبدأ السداد بعد الاستلام النهائي للمنشأة.

يقوم المصرف بالتعاقد مع مقاول بالباطن بعقد استصناع موازي لتنفيذ ذلك، ويسدد له حسب انجاز (بشهادة مهندس)، ويأخذ موافقة صاحب المنشأة عند كل مرحلة ليبعد مخاطر مخالفات الاستلام عنه.

بعد الانتهاء من بناء وتجهيز المنشأة يتم تسليمها لصاحبها ليبدأ جدولة السداد حسبما تم الاتفاق عليه.

وبهذه الحالة (أي حالة تقسيط السعر) فإن المستصنع باستثماره للمنشأة وإدارته لها ستُغلّ له دخلاً قد يستطيع من خلاله سداد الأقساط المترتبة.



الخاتمة

إن اقتصار المصارف الإسلامية على التطبيقات البسيطة للمرابحة للآمر بالشراء جعلها محل شبهة بسبب قربها من القروض الربوية، فالمصارف الإسلامية غالباً ما تميل نحو تطبيقات استهلاكية للمرابحة مما يجعلها تطبيقاً متواضعاً بنظر الكثيرين.

فلا يمكن تحريم أو استبعاد بيوع لمجرد استنكار العامة واستهجانهم لها، بل لابد من الالتفات لآراء العلماء والمختصين في هذا الشأن لأنهم الأكثر اقتداراً على محاكمتها وإمكانية تطبيقها.

فقد بيّن البحث أن بين المرابحة والقرض الربوي بُعدٌ كبير قد لا يراه إلاّ المتعمق بالهندسة المالية الإسلامية والممارس لها، فلا تشابه البتة بينهما، فالمرابحة تلعب دوراً مفيداً (إذا رُشدّت) في الاقتصاد وتجعل منه اقتصاداً حقيقياً أشبه بخلية النحل لأنها تربط بين سوقي النقد والسلع بشكل مباشر وفعال، بينما القرض الربوي يكتفي بإدارة دفة الاقتصاد بالمؤشرات التي غالباً ما يكون ارتباطها ضعيفاً بتحريك العلاقة بين السوقين المذكورين.

ولابد للهندسة المالية الإسلامية من ابتكار المزيد من هذه التطبيقات التي ترفع من قدر المرابحة وتجعلها أداة مفيدة للاقتصاد عموماً سواء على المستوى الجزئي أو الكلي.

كما يقع عبء كبير على المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في تسويق التطبيقات الأجدى للمرابحة من خلال تسليط الضوء على الابتكار المالي وتبنيه في السوق المالية.

الهوامش:

[1]- أي المعاملات التجارية بعرف اليوم.
[2]- يُقال للقيمة سعر ويُقال للثمن سعر أيضاً، فالأول أي القيمة ينتج عن احتساب التكلفة مضافا إليها ربح محدد ويعبر ذلك عن ظروف سوق منافسة كاملة، أما الثاني أي الثمن فهو ما تم التراضي عليه بين الشاري والبائع دون اعتبار القيمة وذلك بحسب ظروف العرض والطلب وقد يعبر ذلك عن ظروف سوق احتكارية حيث يفرض أحدهما السعر على الآخر لكن ذلك يتم بالتراضي بينهما.
[3]- السيرة النبوية لابن هشام، القسم الأول، ص 486.
[4]- صحيح البخاري: 5360
[5]- مجلة المجمع (ع 5، ج 4ص 2593)، قرار رقم بشأن / تحديد أرباح التجار 1988م
[6]- أي بواسطة القاضي.
[7]- أي دِيناً، فدِين الإسلام يأمر بالوفاء بالعقود لمطلق قوله تعالى في مطلع سورة المائدة ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ ولقوله ﷺ: "المسلمون عند شروطهم".
[8]- الخامسة قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته، الكويت ،1988.
[9]- منه اتخاذ الحيطة والحذر مصطلح في إدارة المخاطر يُقصد
[10]- موطأ مالك: 1191
[11]- وهذا حال المصارف الإسلامية السورية أيضاً
[12]- صحيح البخاري: 2050
[13]- أي تبادل سلعة بسلعة دون النقود، أو ما يسمى بالمقايضة
[14]- صحيح مسلم: 2970
[15]- أي حققت أرباحاً عرضية، كارتفاع سعر المخزون مثلاً.
[16]- الفقرة /10/ من المعيار رقم (2) من معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية الصادرة عن AAOIFI، البحرين، 1425-1426.
[17]- الفقرة /3/ من المعيار رقم (2) من معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية الصادرة عن AAOIFI، البحرين، 1425-1426.
[18]- الفقرة /4/ من المعيار رقم (2) من معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية الصادرة عن AAOIFI، البحرين، 1425-1426.

مصادر ثقافة الشاعر مانع سعيد العتيبة

د. سعاد سيد محجوب /كلية الدراسات الإسلامية و العربية/ دبي

المقدمة

تناولت في هذه الدراسة مصادر ثقافة الشاعر مانع سعيد العتيبة، وهو فحل من فحول الشعر العربي في العصر الحديث، حباه الله تعالى بثقافة واسعة انعكست بوضوح في موضوعاته الشعرية وكتاباته الفنية، وهو صاحب قلم جريء.

وهنالك العديد من الدراسات و المقالات؛ التي تناولت الشاعر مانع من زوايا مختلفة، ولكن ما يزال الأديب مانع مجلداً ضخماً، صفحاته متعددة، وسطوره متجددة وموضوعاته متنوعة.لكنني أؤكد أن هذه الدراسة الأولى؛ التي تتناول مصادر ثقافة الشاعر مانع سعيد العتيبة، ومن خلال الوقوف عليها نستطيع الحصول على مفاتيح عديدة لإلمام بهذه الشخصية الموسوعية. وتشتمل هذه الدراسة على مقدمة و مبحثين وخاتمه:

المبحث الأول: حياة الشاعر مانع سعيد العتيبة وسيرته

تناول هذا المبحث حياة الشاعر مولده و نشأته، و البيئة التي ولد فيها، والفضاء الذي نشأ وترعرع فيه.ثم تحدثت عن الظروف الاقتصادية التي أرغمت أسرة الشاعر، والعديد من الأسر آنذاك إلى الرحيل إلى الدول الشقيقة المجاورة، ثم تناولت رحلته العلمية؛ التي بدأت بالكتاتيب وانتهت بحصوله على أعلى الألقاب العلمية في عدد من التخصصات.

المبحث الثاني: مصادر ثقافة الشاعر مانع

وقد رفدت العديد من الروافد في هذا البحر وشكلت ثقافته؛ التي صارت تصنف من ضمن الثقافات الموسوعية. ومكنته هذه الثقافة من امتلاك زمام اللغة، ونواصي الكلم، و أسباب الفصاحة والبلاغة. لذا جاءت تجربته الشعرية متميزة من عدة نواحي؛ وكان هذا التميز من ناحية طرح القضايا، وكيفية معالجتها، كذلك من ناحية الصور الشعرية أو اللوحات الفنية، التي اقتبسها الشاعر من ثقافته الإسلامية، ومن بيئته ومجتمعه، كما استمد صوره من الواقع الذي تعيشه الأمة العربية، والأمة الإسلامية.

الخاتمة:

تمكنت من حصر المصادر التي استقى منها الشاعر مانع ثقافته؛ وشكلت حلقات متصلة بعضها ببعض، في تناغم و انسجام، وصبت في مصب واحد؛ لتخلق توازن في أفكاره، وعواطفه، وجاء شعره مرآة حقيقية لهذا البحر الهادئ حينا، المزبد أحيانا،

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

بعدها شد الرحال إلى عاصمة الخلافة العباسية (بغداد)؛ التي كانت قبلة طلاب العلم، و منارة من منارات المعرفة؛ إذ كانت البعثات التعليمية آنذاك تتجه إلى الجنوب أي صوب بغداد. والتحق الشاعر مانع بجامعة بغداد لدراسة الاقتصاد والعلوم السياسية.

وفي أثناء ذالك جادت الإمارات العربية المتحدة؛ بخيراتها، إذ تم اكتشاف النفط؛ الذي شبه بالانقلاب الصناعي الذي تم في أوربا، وفي هذه الفترة كان الشيخ زايد قد تولى مقاليد الأمور، وعمل على رأب الصدع، وجمع الشتات، فكانت دعوته الكريمة لكل أبناء الوطن للعودة، والمساهمة في المجتمع الجديد بسواعدهم الفتية، ولبت أسرة الشاعر النداء، واستجابت لدعوة الوالد القائد بعد أن أضناها الشوق و الحنين إلى ربوع الأحبة ومهد الطفولة:

أَيُها الأَبْناء عـودوا فَبِـكُمْ تَحْــلوا الحَياةْ

لا تَقولوا: نَحْنُ صِرْنا في عِداد النازحينْ

فَلَقد أعْطيْتُ وَعْـداً لبــلادي مِنْ سنينْ

عائِداً يا أرضَ أهلي فَأَفْرحي بالعائدينْ [5]

وفي عاصمة الفاطميين (القاهرة)؛ توج مانع دراسته الجامعية بحصوله على درجتي الماجستير والدكتوراة من جامعة القاهرة في مجال الاقتصاد. ولم يشبع نهمه العلمي ما حصل عليه من شهادات عليا في عالم الاقتصاد.فعالم الاقتصاد بداخله نفس شفافة تعشق الكلمة الجميلة، وتحرص كل الحرص عل بنت الضاد، فأبت همته إلا أن يدر اللغة التي شرفها الله تعالى وضمن لها الخلود والبقاء في الدنيا والآخرة لما جعلها الذي حفظ بداخله القرآن الكريم.وكانت حصيلة هذه الدراسة درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، وفي بلاد المغرب العربي حطا عصا ترحاله، ويصف الشاعر رحلاته العلمية بقوله:

وَرَحلْت مِن أرضٍ لأرضٍ طالبا لِلعلْمِ ثُم كَبُرْتُ قَبلَ أوَاني [6]

ومن أهم محاور دراسته الجامعية؛ الاقتصاد، وهو وثيق الصلة بلغة الأرقام والنظريات الحسابية. وللشاعر مانع بصمات واضحة في مجال الاقتصاد و القانون؛ لذا منح العديد من شهادات الدكتوراه الفخرية في مجال القانون والاقتصاد من جامعات مختلفة.

كذلك كانت السياسة من محاور دراسته، وكان عليه أن يتسلح بما يناسبها من عدة وعتاد؛ حتى يتمكن من خوض غمارها. لكن داخل خبير الاقتصاد، ورجل المحافل السياسية، ميول أدبية ظهرت بوضوح، وهو يرتقي سلم المراحل الدراسية الأولى، وقد قرض الطفل مانع الشعر في سن مبكرة، فترجم بذلك أحاسيسه ومشاعره، وعكس بصدق تجربته اليافعة اليانعة في ديوانه خواطر وذكريات؛ وقصائد هذا الديوان يعود

معظمها إلى بداياته الأولى، منها رائيته (الأرض أرضي)، التي نظمها إثر العدوان الثلاثي على مصر في التاسع و العشرين من أكتوبر عام ألف وتسعمائة وستة وخمسين يقول فيها:

الله أَكْبَرُ صَرْخَتي وَشِعاري ضِدِّ الغُزاةِ وَضِدِّ أَهْلِ العارِ

مِصْرُ الحَبيبَةُ لا يُسَلِّمُ شَعْبُها لِلمُعتَدينَ وَزُمرَةِ الأَشْرارِ [7]

وهناك قصائد كثيرة يعود تاريخ ميلادها إلى عهد طفولة الشاعر وبداية شبابه؛ أي أواخر الخمسينات وبداية الستينات، وبلغة الأرقام نجد أن موهبة الشعر بدأت تشرق شمسها في حياة الطفل مانع و هو في حوالي العاشرة من عمرة؛ يقول الشاعر في مقدمة ديوانه أغنيات من بلادي: "وقصة الشعر بدأت معي بحبي للاستماع إلى الشعراء وقراءة أشعارهم القديم منها والحديث إلى أن بدأت في نظم قصائد بالعربية الفصحى منذ سنة 1956م ".[8] ومن نماذج نظمه وهو في المرحلة الجامعية فتاة الاقتصاد:

أتَيْتُ إلى العِراقِ أَرُومُ دَرْساً وَأغْرِفُ مِنْ عُلومِ الاقْتِصادِ[9]

ويستمر الشاعر في وصف فتاته وفي قاعة الدرس يصف نفسه بقوله:

أَبَكّرُ للدِّراسَةِ كلَّ صُبح فأَجْلِسُ في مَكاني كالجَمَادِ

وَأَسْتَاذٌ يُحَاضِرُنا بِدَرْس وَيُوصينا بجَدٍّ وَاجْتِهَاد

أنا في الصَّفِّ لكِنْ طَيْرُ فِكْري يُحَلقُ في سَمائِكِ يَا مُرادي

وَبَعْدَ الدَّرْسِ أَسعَى في لِقاء بِهِ أُطْفي حَريقي وَاتقادي[10]

ويتمنى الشاعر في البيت الأخير أن تطول فترة الاستراحة بين المحاضرتين؛ حتى يستمتع بقرب من يهوى، وشبه قربه من فتاته بالغنيمة؛ وهي عبارة عن المكاسب المادية التي يحظى بها المجاهد الذي أبلى بلاءً حسناً في الحرب، وكان النصر حليفه.

ومما سبق نخلص إلى أن الشاعر عاش طفولة جادة، وفي صباه تنقل بين العواصم العربية المختلفة من أجل العلم والمعرفة، وعاد وحط عصا ترحاله بين ربوع وطنه الحبيب تلبية لدعوة الوالد القائد زايد للمشاركة في بناء الوطن:

والِدُ الأُسْرَةِ نادَى مُعْلِناً عَصْرَ الضِّياءْ

فَأَتى الأَهْلُ جَميعاً وَاسْتَجابُوا للنِّداءْ [11]

المبحث الثاني: مصادر ثقافة الشاعر مانع

1- القرآن الكريم: القرآن الكريم هو الينبوع الأساسي الذي نهل منه الشاعر مانع ثقافته؛ فقد التحق الطفل مانع بمدارس الكتاب وهو في الثالثة من عمره. ونال حظاً وافراً من العلوم والمعارف؛ التي كانت تدرس في الكتاتيب آنذاك، و التي تضم بعض مبادئ القراءة و الكتابة، وحفظ قصار السور القرآنية؛ هذا بالنسبة لهمة الطفل متوسط الذكاء، أما بالنسبة للطفل مانع فقد اختلف الحال، إذ ظهرت علية علامات النبوغ المبكر؛ والدليل على ذلك حفظه القرآن الكريم، و التمكن من ختمه في سن مبكرة.

ويشير الشاعر مانع إلى بداياته الأولى بقوله: " ولعل مما جعلني أجرؤ على الانتقال من موقع الشاعر المبدع، إلى موقع الباحث الناقد للتأمل في حقيقة العروبة الشعرية، هو تكويني التقليدي الأولي الذي مكنني من قراءة القرآن وختمه في سن مبكرة. وتحصيل مبادئ اللغة و النحو و الأدب، قبل الالتحاق بالتعليم العصري،فقد أرسلني والدي أطال الله في عمره إلى مدرسة الكتاتيب وأنا في سن مبكرة و لم أتجاوز الثلاث سنوات بعد، وكان خادمنا بلال يحملني على كتفه كل يوم إلى مدرسة الشيخ درويش بن كرم. وقد تمكنت خلال سنة من ختم القرآن الكريم، وبدأت دراسة بعض قواعد الفقه و اللغة العربية، وفي الفترة بين سن الثالثة والسادسة لم أستمتع بعمر الطفولة التي عاشها أقراني؛ فقد كانت هذه الفترة حافلة بتكويني الديني،وكان معظم تعليمي فيه يرتكز على علوم أصول الشريعة الإسلامية و اللغة العربية".[12]

وهكذا نلاحظ أن القرآن الكريم أمد الشاعر مانع بذخيرة لغوية تعجز لغة الأرقام أن تحصيها عدا؛ وبذا تمكن الشاعر من زمام الفصحى، وانقادت له المعاني، وأتته الألفاظ تجر أذيالها. واستطاع أن يولد المعاني، فاتسمت تجربته الشعرية بالصدق وشاركتها في هذه الخاصية كتاباته الفنية. ومن المعاني التي اقتبسها الشاعر من القرآن الكريم قوله مخاطباً أم البنات:

في آخرِ الْلَيْلِ تَصْحو ظُـــنُونُكِ السَّوْداءُ
تَرْقُبينَ حُضـــوري كَـــأَنَّنَا أعْـداءُ
مـا آخَـــذ اللهُ قَوْمــاً بِمَا جَنَى الْسُفَهاءُ [13]

وكأن الشاعر يستحضر في ذهنه موقف كليم الله موسى -عليه السلام-، عندما ذهب لميقات ربه يقول الحق عز و جل: ﴿**واخْتارَ موسى قَوْمَهُ سَبْعينَ رَجُلاً لِميقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّاى أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ الْسُّفَهاءُ مِنَّا**﴾.[14]

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

فَلْتَصْمُتِ الأَبْواقُ وَالخُطَباءُ قَدْ آنَ أنْ يَتَكَلَّمَ الشـهداءُ
يا أمَّتي شِعْري رَسولُ شَهيدَةٍ غَنَّى لِيَوْم زفافِهَا الشّعَراءُ
يا أمتَّي آمَنْتُ مُنْـذُ طُفولَتي أَنَّ الَّذينَ استَشْهَدوا أَحْياءُ
وَعْدُ مِنْ اللهِ العَلِيِّ وَوَعْـدُهُ دَيْنٌ لَهُ عِنْدَ الّلـقاءِ وَفــاءُ [22]

وهنا تقفز المعاني الإسلامية إلى ذهن الشاعر، ويتحدث عن الشهداء الذين هم أحياء عند ربهم يرزقون ﴿**وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذين يُقاتِلونَ في سَبيلِ اللهِ أَمْواتا بَل أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقون**﴾[23] ويصرح الشاعر أنه إذا مات في سبيل من يحب و يهوى، فسوف يكون شهيداً لهذا الغرام، وكل شهيد جزاؤه الجنة، وذلك في نونيته التي يقول فيها:

فـَإذا مِـــتُّ شَهيـداً في حِمى سِرِّي المَصُـونْ
غَـفَرَ اللهُ ذنـوبيَ وَمَحى عَنِّي الدَّيْـونْ
إنَّ وَعْـدَ اللهِ حَقٌّ يَرْتَجيـهِ المُؤمِنُـونْ[24]

ويقف الشاعر عند باب محبوبته، ويشبه نفسه بالفقير؛ الذي يطلب العون والمساعدة من الغني:

إنيِّ عَلَى الأَبْوابِ أَطْرُقُ سَائِلاً فَأَنْهَضْ حَبيبي وَافْتَـح الأَبْوابَا
أَنْتَ الكَـريمُ وَهـكذا عَـوَّدْتَنَي وَإذا حَنَنَتَ عَلـَيَّ نِلْـتُ ثَوابَا
أَنْـعِمْ عَـلَيْنـا بالقَلـيلِ فَإنَّـنَا جِئْنَا لِبَعْضِ عَطائِكُمْ طُلابَا
وَاللهُ أَوْصى المُؤْمِنينَ جَمـيعَهُمْ بالسائِلينَ وَحَرَّمَ الإرْهابَـا
أَفَـلا تَرى يا خِلُّ رَسْمَ شَقائِنا ما خِلْتُ بَيْنَ العاشِقينَ حِجابا[25]

وهنا يتضح أثر الثقافة الإسلامية في تشبيهاته؛فقد شبه نفسه بالفقير وهو يقف عند باب محبوبته يرجو وصالها، والتمتع بالقرب منها، بحال السائل أو المحروم، ويذكر محبوبته أن الله تعالى قد أوصى الأغنياء بالفقراء في قوله: ﴿**وَالَّذينَ في أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلومٌ* لِلْسائلِ وَالمَحْرومِ**﴾[26].

ومن بين الموضوعات التي تناولها الشاعر الدعاء والابتهال، والشكر لله تعالى، ومن أمثلة ذلك قوله:

يا رَبِّ فّاجْمَع شَمْلنا بَعْدَ النَّوى مَنْ جاءَ بابَكَ راجِياً ما خابا[27]

وفي مدحه للرئيس السوري حافظ الأسد، يغلف هذا المدح بالدعاء لممدوحه، ويسأل الله تعالى أن يحفظه ويرعاه:

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

للمَرأةِ المُلْهِمِ المِعْطاءِ أُرْسِلُها تَتَّسِمُ تَحِيَّةِ الـوُدِّ بالإعـزاز
وأسْكُبُ العِزَّ في كَأْسٍ أُقدِّمُها لَها بِفَخْر عَلى عَيْني يَرْتَسِمُ
اللهُ بارَكَها وَالدَّهْرِ عارَكَهَا وَكَرَّمَتْها شعوب الأَرْضِ وَالأُمَمُ
أَعَزَّها اللهُ بِالإِسلامِ فَارْتَفَعَتْ وَعَزَّ فيها جهاد وارتقت شـيم
دين المساواة بين الناس يجعلنا نصـون حقا لها فينا ونحترم[33]

أخذ الشاعر هذه المعاني السامية من هذه الوصية العظيمة التي حفظت للمرأة كافة حقوقها على مر الدهور، فقد أوصى الرسول ﷺ في حجة الوداع بالمرأة؛ حافظاً على حقوقها في قوله: " يا أيها الناس إن لنسائكم عليكم حقا ولكم عليهن حقا،إلى أن يقول ... وإنما نسائكم عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، أخذتموهن بأمانة الله. ويختم وصيته بقوله فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً".[34]

وفي ذكر السيرة العطرة يعدد الشاعر بعض أسماء أمهات المؤمنين مثل السيدة عائشة الصديقة بنت الصديق – رضي الله عنها وعن أبيها-، وبعض الصحابيات الجليلات منهن السيدة أسماء ذات النطاقين وما قدمته للدعوة المحمدية من تضحيات جسام، و خولة بنت الأزور أخت ضرار صاحب السيف البتار:

وَحينَ نَذْكُرُ أَسْماءً وَعائِشةً وَسَيْفَ خَوْلَةَ تَصْحو عِنْدَنا الهِمَمُ[35]

ويخلص من هذه السيرة العطرة، ليناقش قضية اجتماعية هامه، ألا وهي قضية تعليم الفتاة، والالتفات إليها كعامل حيوي وله دور إيجابي في بناء الأمم، كذلك حقها في العيش الكريم؛ كما أمر الله تعالى بذلك، والذي سبق كل القوانين الوضعية بمئات السنين، فقد شغلت هذه القضية الأذهان في الدول الغربية وتسربت العدوى إلى الدول التي مَنَّ الله تعلى عليها بنعمة الإسلام، وإتباع نهج المصطفى ﷺ والسبب يعود إلى ضعف الوازع الديني، والبعد عن تعاليم الدين الحنيفة:

وَلْنُعْطِ لِلْمَرْأَةِ الحَقَّ الَّذي أُمِرَتْ بِهِ الضَّمائِرُ وَارْتاحَتْ لَهُ الذِّمَمُ
وَلْنَجْعَلْ العِلْمَ وَالإيمانَ في يَدِها حَبْلاً بِهِ بَعْدَ حَبْلِ اللهِ تَعْتَصِمُ
يا قَوْمُ لا تَقْتُلوا في صَدْرِها أَملاً بِهِ تَعيشُ وَفي دُنْياهُ تَنْسَجِمُ
لا تَجْعَلوها بِـلا دَوْر تَقومُ بِهِ كَأَنَّها في سِجِلٍّ مُهْمَلٍ رَقَمُ
كَلَّا وَلا تَمْنَعوا عَنْها نَصائِحَكُمْ وَلِتَسْمَعوها فَفي أَقْوالِها حِكَمُ[36]

ويشيد الشاعر ببطولات الخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم أجمعين - وما قاموا به من دور عظيم في توسيع مظلة الدعوة المحمدية؛ فانتشرت خيول خليفة رسول الله ﷺ تجوب المعمورة شرقاً وغرباً؛ لنشر الدين الحنيف وتثبيت دعائم الإسلام، ومحاربة

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

الطفل مانع ووعتها ذاكرته في السنين اللاحقة. وهنا لابد من الإشارة بدور الوالد واهتمامه بتربية فلذة كبده تربية صالحة عملاً بسنة المصطفى ﷺ، فقد حدث أنس بن مالك عن الرسول ﷺ: "أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم".[43]

لقد ترجم والد الشاعر السنة النبوية الشريفة إلى فعل وعمل في تربية ابنه مانع؛ إذ يصف الشاعر حسن تربية أبيه له، و فضله عليه بقوله:

وَهَـبْـتَني رُوحَك المِعْطاءَ يا أبَتي ... فَصِرْتُ مِنْ فَضْلِ مَا أوْهَبْتَ لي أهَبُ
عَلـَّمْتَني يَا أبي مَا كُنْتُ أجْهَـلُهُ ... وَلمَ تـُدَوِّنْهُ في صَفـحَاتِها الكُتـُبُ
عَلَّمْـتَني أنَّ بَسْطَ الكَفِّ مَرْتـبَـة ... عُلْيا وَلا قـابِضٌ تَسْمو بـه الرُّتبُ
وَأنَّ مَوْطِنَنا فـرْضٌ مَحَبَّتُهُ ... وَكلُّ حَبـةِ رَمْلٍ فـي الحِمَـى ذَهبُ
أوْصَيْـتَني يا أبي بالصَّـبْر إنَّ لَهُ ... فِعْلاً جَميلاً وَمنْ لَمْ يَصْبِروا غـُلِبُوا[44]

4- حلقات الذكر الصوفية: كذلك من المصادر التي نهل منها الشاعر ثقافته الواسعة حلقات الذكر الصوفية " كما سبق الإشارة إلى ذلك"، وما يفوح منها من عبق يضمخ المكان و الزمان بشذى السيرة النبوية العطرة، وطالما شهد الطفل مانع في سنوات عمره الأولى مع والده الاحتفالات بالمولد النبوي الشريف، فضلا عن ذلك ما كان ينهله من حلقات العلم على يد كبار رجال الفقه المالكي؛ لذا نجد أن نفس الطفل البريئة قد نهلت من هذا المورد العذب الصافي، وأدرك بعقله الغض أدب الفطرة السوية، ونمت فيه العاطفة الدينية؛ حتى أنه كاد يغيب عن الوعي من شدة الشوق والحنين إلى الديار الحجازية المقدسة والمرابع النبوية الشريفة، وهنا يظهر قوة الأثر الصوفي وعمقه في تناوله لسيرة المصطفى ﷺ في قوله:

ما بَيْنَ مَكَّةَ وَالمَدينةَ جابا ... قَلْبي فَغِبْتُ عَنْ الوُجودِ غِيَابَا
وَحْيٌ مِنَ الذِكْرِ المُبَارَكِ هَزَّني ... فَخَشَعْتُ وَاسْتَوْحَيْتُ قَلْباً ذَابَا[45]

وعندما يقف الشاعر أمام الروضة الشريفة يتفطر قلبه؛ من شدة الشوق والحنين إلى سيد البرية ويصرخ بأعلى صوته:

أنَا يَا رَسُولَ اللهِ مُشْتَاقٌ إلى ... نَفَحاتِ ذِكْرَكَ تَمْسَحُ الأَوْصَابَا
لَمَّـا أَتَيْتك زَائراً وَمُسَلماً ... مَا كُنْتُ أحْسَبُ للحَنينِ حِسَابَا
حَتى رَأيتُ ضَياءَ رَبِّي سَاطِعَاً ... يَجْلُو عَنْ القَلبِ المُحِبِ ضَبَابَا[46]

وهو في خشوعه في الروضة الشريفة، تجول بذاكرته مدى المعاناة التي تحملها الرسول ﷺ في سبيل تبليغ رسالة ربه، كذلك يشير إلى أصحابه الكرام من المهاجرين والأنصار الذين آزروه وجادوا بأرواحهم وأموالهم في سبيل الله:

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

وقراءة دواوين الشعراء المبدعين " يصرح بصحة نسبه إلى لغة القوافي أي الشعر وهي إشارة صريحة إلى ملكة الشعر عنده:

فَإلى القَوَافِي أنْتَمِي مُتَجَدِدَاً وأَعُبُّ مِنْ بَحْرِ الخَلِيلِ رَحِيـقَاً

وأعِيدُ للأوْزَانِ إيقَاعَ الهَوَى فَيَطِلُ حَرْفِي فَـارِهَاً وَرَشِيقَا[54]

الشعر القديم: أمد الأدب العربي القديم، اللغة العربية بكم من المفردات والألفاظ، والتراكيب، والصور الشعرية الجميلة، وهو عبارة عن أرض خصبة ومعطاءة؛ لكل من أراد أن يغرس حروفه لتؤتي أُكلها.

فمن هذا البحر العميق استمد الشاعر مانع مفرداته، ومعانيه؛ وطالما قفز خيال الشاعر إلى الشعر العربي القديم واستمد منه تشبيهاته وصوره؛ لكنه تناولها بروح العصر الذي يعيش فيه ، فالصور الشعرية عنده منبتها وأصلها التراث القديم ، أما الأغراض الشعرية عند الشاعر مانع لم تخرج من فلك الأغراض الشعرية؛ التي وضعها أبو تمام في حماسته ، من مديح وهجاء وفخر ووصف ونسيب ورثاء ؛ فقد نظم الشاعر في جميع الأغراض الشعرية التي تناولها فحول الشعراء ، ومن حباه الله تعالى بشخصية مثل شخصية الشاعر مانع تعاف نفسه الخوض في الهجاء؛ لذا لم يتناول الشاعر هذا الغرض أبداً.وتأثر مانع بعدد من الشعراء الجاهليين، وعلى سبيل المثال فقد تأثر بإمريء القيس:

وَامْـرُؤُ القَيْـسِ مُصِـرٌّ أنَّـهُ لَيـلُ الكُؤوسْ

وَغَداً أمْرٌ... وَضَاعَ الأمْـرُ فِي سُكْرِ الرُؤوسْ[55]

وذلك لقول امرئ القيس عندما أخبر بمقتل أبيه: "لا صحو اليوم ولا سكر غداً اليوم خمر وغداً أمرٌ"[56]، والتقت أحاسيس الشاعر مانع مع الشاعر الجاهلي امرئ القيس؛ الذي تململ من طول ليله وعبر عن ذلك في معلقته بقوله:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ البَحرِ أرْخَى سُدُولَه عَليَّ بِأنْوَاعِ الهُمُومِ لِيَبْتَـلِي[57]

و طول الليل أو قصره مرهون بحالة الشاعر النفسية؛ كذلك تضجر مانع من طول ليله في قصيدته ليل طويل:

طَالَ لَيلُ البُعْدِ حَتَّى خِلْتُ أنْ لاَ صُبْحَ آتِي[58]

وكان للشاعر زهير بن أبي سلمى حكيم شعراء الجاهلية حضور متميز في ذاكرة الشاعر وذلك لمدحه الهرم بن سنان، والحارث بن عوف في معلقته؛ لما قاما به من دور عظيم في حقن دماء المتحاربين من عبس وذبيان؛ ودفعهما الديات من حر مالهما، مدحهما بقوله:

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

وكعب هنا هو الشاعر نفسه (مانع)، أما البين فهو الفراق والبعد عن الأحبة وديارهم. ومن شعراء بني أمية أشار مانع إلى مجنون ليلى بقوله:

لِلَيْلى كَمْ أَغَنّي وَهْيَ هَمِّي أُعاني فَوْقَ مَا المَجْنُوْن عَانَى[64]

ومن الشعراء العباسيين وقف عند دالية المتنبي؛ التي هجا بها كافور الأخشيدي:

مَنْ عَلَّمَ الأُسودَ المَخصيَّ مَكْرُمَةً أَقْومُهُ البيضُ أَمْ آباؤُهُ الصيدُ[65]

وفاخر الشاعر مانع بآبائه وأجداده؛ لأنهم صيد والصيد في اللغة جمع أصيد وهو الملك العظيم الهمام، ويصفهم في داليته بقوله:

آبائي الصِّيدُ الكُماةُ وَهُمْ لَهُمْ فَضْلٌ عَلَى بَلَدي وَبيضُ أيادي[66]

والشاعر دائم الفخر والاعتزاز بهذا النسب الكريم والأصل الطيب، ففي يوم ميلاد ابنه عبد الله أنشد مفاخراً بنسب ابنه والفرح يملأ عليه كيانه:

بِعَبْدِ اللهِ بُشِّرْنا فَقُمْنا إِلى اسْتِقْبالِهِ كَهِلالِ عِيدِ

عُنَيْبِيٌّ كَريمُ الأَصْلِ فَأْهَنَا فَإِنَّكَ نَسْلُ أَمْجادٍ وَصِيدِ[67]

ومن المعاني التي حرص عليها الشعراء في كل العصور الدعاء بالسقيا لأرض المحبوب؛ وهي عادة قديمة درج عليها الشعراء في العصر الجاهلي، وسار على نهجهم شعراء العصور اللاحقة، أما الشاعر الإسلامي فكانت دعوته إلى العقيق، ومنى، والقبة الخضراء؛ وكل المناطق الحجازية المقدسة، والمرابع النبوية الشريفة، وسار على نهجهم مانع ودعا لديار محبوبته ـ وكانت تسكن في بغداد ـ بالسقيا وسأل الله تعالى أن يجعل هذا الغيث غيث خير وبركة:

لِمَنْ أَشْكُو التَّياعي أَوْ سُهادي وَأَحْكي ما يَجيشُ بِهِ فُؤادي

سقاكِ اللهُ يا بَغْدادُ غَيْثاً وَأَزْهَرَ في الحَواضِرِ وَالبَوادي[68]

كذلك ارتبط الشاعر القديم بفرسه أشد الارتباط، وحاوره، وشكى له همه، ووصف محاسنه ، متغزلاً فيه، ومفاخراً به واقترن ذكر الفرس بالشجاعة والفروسية، فضلاً عن الجود والكرم، وهي إرث إسماعيل عليه السلام، كما أوصى بها الرسول ﷺ وصرح مانع بالصلة الوثيقة التي تربطه بهذا الضرب من ضروب الفروسية ، ويعبر عن مدى ارتباطه بفرسه في بائيته التي يقول فيها:

بَيْني وَبَيْنَ الخَيْلِ عَهْدُ صَداقَةٍ لا يَنْتَهي بِتَعاقُبِ الأَحْقابِ

فَهِيَ الكَرامَةُ وَالشّجاعَةُ وَالنَّدى وَبِها الوُصُولُ لِأَكْرَمِ الأَلْقابِ[69]

وعدد الشاعر ما يتمتع به فرسه من صفات طيبة و فاخر بذلك:

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

فَقالَتْ بَعْدَ إِرْهافٍ وَصَمْتٍ تَكَلَّمْ... إِنْ تَبِعْ فَأَنا اشْتَرَيْتُ[75]

ومن الصور القديمة الموغلة في القدم، تشبيه الممدوح بالسحاب، أو الغيث لكرمه وحسن نواله:

الشِّعْرُ فيكَ أَبا خَليفَةِ دائِماً يُجَسِّدُ العَطايا وَالحَكايا العاطِرَةْ

وَاليَوْمَ صَوَرُكَ الشُّعورُ سَحابَةً وَسَمِيَّة في كُلِّ حينٍ ماطِرَةْ

تَمْضي فَيَهْطُلُ غَيْثُها بِمَحَبَّةٍ فَوْقَ الأَماني في العُيونِ النَّاظِرَةْ

غَمَرَ الإِماراتِ الحَبيبَةِ خَيْرُها ثُمَّ اسْتَمَرَّ الخَيْرُ وَهِيَ مُسافِرَةْ

ما ظَلَّلَتْ أَرْضاً لأُمَّة يَعْرُبٍ إِلا هَمَتْ مِنْها العَطايا الوافِرَةْ

حَتَّى بِلادُ المُسْلِمينَ جَميعُها فازَتْ بِخَيْراتِ السَّحابَةِ شاكِرَةْ [76]

من الأشياء التي ورثها الشاعر مانع من سبقوه مَنْ الشعراء هو القسم بالبيت العتيق، أو المقدسات الدينية، ففي قصيدته يا قدس والتي يقول في مطلعها:

يا قُدْسُ يا أَرْضُ القَداسَةِ وَالشَّهامَةِ وَالنِّعَمْ

أَقْسَمْتُ بِالعُرْبِ الآباةِ وَبِالْكَرامَةِ وَالشَّمَمْ

أَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ العَتيقِ وَبِالْكَنيسَةِ وَالحَرَمْ[77]

ب- الشعر العربي الحديث: في سن مبكرة عكف الشاعر على دراسة دواوين الشعراء المحدثين، وظهر إعجابه بعدد من الشعراء، وخاصة الرومانسيين منهم، وكانت حصيلة هذه الدراسة المتأنية أن تمكن الشاعر من كيفية التعبير عن تجربته الذاتية بوضوح. كذلك أمد شعره بعض مهارة ابتكار صور جديدة. وطرح في شعره بعض القضايا التي يعاني منها المجتمع؛ وهكذا نجح الشاعر في تناول العديد من الموضوعات الاجتماعية و السياسية، أو ما تفرضه الساحة من موضوعات، وكان يناقشها بحكم تفاعله مع هذه الأحداث، كما ورد في ديوانه قصائد بترولية:

يا قَوْمُ ـ أُوبكَ ـ تَّدْعوكُمْ لنَجْدَتَها فَخَلِّصُوها مِنَ التَّشْكيكِ والرِّيبِ

أمَّا تَرَوْنَ ذِئابَ السوق تَنْهَشُهَا إِنْ تَتْرُكوها لَـهُمْ تَنْتَكِبِ[78]

كذلك قدم الشاعر بعض الاقتراحات لمعا لجة بعض القضايا الشائكة، وكانت هذه الاقتراحات بمثابة حلول جذرية؛ مما جعل معجمه الشعري يزخر بعدد من التشبيهات، والصور الشعرية الرائعة.

ومن القضايا التي شغلت الشعراء المحدثين قضية اللغة العربية، أو مشكلتها مثل شاعر النيل حافظ إبراهيم، وغيره من الشعراء الغيورين على بنت الضاد. وعندما رآها

شاعر النيل وهي في هذا الحال من العويل و البكاء، بين الجموع المحتشدة تنعي حظها، استفزه هذا المشهد الحزين وحرك شاعريته وانبرى يردد بلسان حال هذه الأم المفجوعة:

رجَعْتُ لِنَفْسي فَأَتَّهَمْتُ حَصاتي وَنادَيْتُ قَوْمي فَأُحْتَسَبْتُ حَيــاتي
رَمَوْني بِعُقْمٍ في الشَّبابِ وَلَيْتَني عَقِمْتُ فَلَمْ أَجْـزَعْ لِقَوْلِ عِداتي
وَسِعْتُ كِتابَ اللهِ لَفْظاً وَغايَـةً وَما ضِقْتُ عَنْ آيٍ بِهِ وَعِظــاتِ
أَنا البَحْرُ في أَحْشائِهِ الدُّرُّ كامِنُ فَهَلْ سأَلوا الغَواصَ عَنْ صَدَفاتي[79]

ووحدت هذه المأساة بين الشاعرين وأحس الشاعر مانع بمأساة اللغة العربية، وشارك شاعر النيل همه وغمه لما أصاب أم اللغات لغة القرآن، وأنشد على لسان لغة الضاد قائلاً:

لُغَتي العَرَبّيَـةُ قـادِرَةٌ أَنْ تُشْعِلَ نِيـــرانَ رَمادي
لُغَةٌ لِلْعَالَمِ مُشْـرِقَةٌ بِضِياءِ القُرْآنِ الهادي [80]

واقترب الشاعر مانع من الشاعر إيليا أبو ماضي إذ يشير إلى ما ذهب إليه أيليا أبو ماضي عندما قال:

لا عَيْبَ في مَنْ يَشْتَكي داءَ العَمى العَيْبُ في مَنْ نَفْسِهِ عَمْياءُ[81]

وكان الشاعر إيليا أبو ماضي قد سبقه إلى هذا المعنى:

أَيُّهذا الشَّــاكي ومَـا بِكَ داءٌ كَيْفَ تَغْدو إذَا غَدَوتَ عَلِيلا
وَتَرى الشَّوكَ في الوُرودِ وتَعْمَى أنْ تَرى فَوْقَها النَّدى إكْلِيلا [82]

العادات والتقاليد: ومن الينابيع التي أثرت ثقافة الشاعر مانع الموروث الشعبي، وما يتحلى به مجتمع الخليج من عادات وتقاليد، وانعكست آثارها الايجابية في كتاباته النثرية، وكلامه الموزون المقفى بنوعيه الفصيح منه أو النبطي، وظهر هذا جلياً في شعره النبطي، ويفيض شعره بلوحات فنية جميلة استمد صورها ومعانيها من التراث الشعبي؛ مثل القنص أو الصيد، وهو من العادات التي ورثها من الآباء كابراً عن كابرٍ، وتشبعت بها الأجيال عبر العصور والأزمنة:

في رِحْلَةِ القَنْصِ المُثيرِ مَعاني بانَتْ عَلى صَحْراءِ باكِسْتانِ
أَدْرَكْتُها وَعَرِفْتُها بِتَجـارِبٍ طَرِبَتْ لَها روحي وَسُرَّ بَياني[83]

كذلك من الصور الجميلة المحببة إلى نفس الشاعر منظر القوم وهم في مجلسهم الليلي، تحت ضوء القمر، في أنس بريء وعبق القهوة العربية الأصيلة يضمخ المكان بشذاه، وعندئذ يحلو الحديث عن الصيد ورحلاته الشيقة:

فَهُمُ الآنَ عَائِدُونَ فَأَنْصِتْ لِحَكايَا صُقُورِهِمْ وَ الْحَبَارَى[84]

وحكايات الصيد تبدأ عندما تبكي السماء، وتتساقط دموعها من شدة الفرح بمقدم فصل الشتاء، وفي هذا الفصل تأتي الطيور إلى ديار الشاعر:

وَمَعَ الأَمْطارِ تَأْتي لِصَحْرانا الطُّيورْ

فَيَطيبُ الصَّيدُ يَحْلو في بِلادي بِالصُّقورْ[85]

ورحلة الصيد عبارة عن الرحلة البرية؛ التي اعتادها القوم كل عام, وهنالك رحلة أخرى للبحث عن الرزق ولقمة العيش داخل ظلمات البحار؛ حيث يحتضن البحر المحار، ورسم الشاعر هذه اللوحة الجميلة بريشة فنان، ولونها بأحاسيسه، وجاءت غاية في الجمال:

تَبْدَأُ الرِّحْلَةُ دَوْماً بِعُبورِ البِحارْ

وَ عِناقٍ مَعَ مَوْجٍ وَ وُقوفٍ لا اخْتِيارْ

يَنْزِلُ الغَوَّاصُ للأَعْماقِ بَحثاً عَنْ مَحارْ [86]

ومن الصور التي أثرى بها الموروث الشعبي قاموس الشاعر مانع الشعري منظر الأطفال وهو يلعبون بعض الألعاب الشعبية؛ ومنهم من يحبو على ركبتيه على بساط رملي يسجل آثاره ويحكي براءة طفولته:

وَفي لُعْبَةِ (الهَوْلِ) يَلْقى رِفاقاً يَطْلُبُ لَهُمْ في اللَّيالي السَّمَرْ [87]

ومن العادات والتقاليد التي كانت سائدة في بيئة الشاعر مانع واستمد منها بعض الصور الشعرية، وصرح بها في إحدى خماسياته لسيدة المحبة زياراته للعراف، ومن ذلك قوله:

أُسَجِّلُ يا سَيِّدَتي إِعْتِرافي أَنّني أَزُورُ مَنْزِلَ العَرَّافِ

لَمْ يَكذِبِ العَرَّفِ يا سَيِّدتي فَنَحْنُ في بَحْرٍ بِلا مَرافي[88]

ولعبت الحكايات الشعبية القديمة دوراً بارزاً في تنويع مصادر الصورة الشعرية، فهو يتناول حكايات شهرزاد لشهريار، ولكن مضى على عهد تلك الحكايات وما تثيره في النفوس من دهشة وانبهار :

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

خلاصة البحث:

يعد الشاعر مانع سعيد العتيبة من فحول الشعر العربي الحديث، والمتتبع لأدبه الموزون المقفى أو المنثور، يلاحظ أن هناك عدداً من المصادر التي اعتمد عليها في التعبير عن حياته العامة، فضلاً عن الفكرية والثقافية. وكان من أهم المصادر التي استقى منها الشاعر ثقافته القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كذلك اهتمام الأسرة به ورعايتها ودأبها على تربية ابنها تنشئة صالحة تتركز عل مبادئ الإسلام و تعاليمه السمحة. وهيأ الله تعالى كل أسباب العلم والتعلم للطفل مانع إذ تتلمذ على يد كبار العلماء والفقهاء، وأخذ عنهم العلوم الدينية والدنيوية.

واستند الشاعر مانع على إرث الأمة العربية الثقافي، والفكري؛ وعكف على دراسة ما جادت به القريحة العربية، من آداب وعلوم ومعارف، لذا نجد هنالك إشارات أدبية كثيرة في دواوينه الشعرية لهذا الإرث الحضاري المتميز.

وكان الشاعر منذ نعومة أظافره في حالة حل وترحال، ومن خلال هذا الحل والترحال تعرف على أنماط بشرية مختلفة؛ مما ساعده على النهل من ثقافات الآخرين وحضاراتهم؛ فأسهم هذا الجانب في تكوين ثقافته الموسوعية.

ومن العادات و التقاليد استمد الشاعر بعض لوحاته الفنية التي شكلها بأحاسيسه ولونها بمشاعره، فأضافت هذه اللوحات أبعاداً جديدة إلى قاموسه الشعري، كما أفاد مانع من تنوع مصادر ثقافته و تعددها في نواحي كثيرة منها:

1- امتلاك نواصي الكلم و زمام المعاني، فأثرى قاموسه الأدبي و الثقافي.

2- جاءت تجربته الشعرية فريدة ومتميزة من ناحيتين، ناحية التجدد وعدم التكرار، كذلك من ناحية المضمون وتناول الموضوعات.

ورفدت كل هذه الينابيع في مصب واحد؛ حيث شكلت وبلورت عمق هذه الثقافة الموسوعية التي حباه الله سبحانه و تعالى بها.

وصقل الشاعر مانع موهبته بالدراسة وكثرة الإطلاع، ونمت هذه الموهبة مع مرور الأيام، وأصبح يُفسح للشاعر الصغير في مجالس كبار الأدباء و الشعراء، وتمكن من شق طريقه في دروب الأدب وصالت خيوله العربية الحرة الأصيلة، وجالت في ميادين الشعر وساحات النثر.

وتفجرت بحور عطائه، وأتحف المكتبة العربية في كافة ضروب الكتابة الفنية نظماً، و نثراً، فضلاً عن العديد من المؤلفات في عالم الاقتصاد والسياسة.

تناول الشاعر جميع أغراض الشعر، وكان عفيفاً رقيقاً في غزله، وعافت نفسه غرض الهجاء، ولم ينافق أو يداهن عند تناوله غرض المديح؛ إذ تراه لا يمدح الرجل إلا بما فيه، وقد جاء جله في مدح سمو الوالد القائد زايد

د. سعاد سيد محجوب ـــــــ

- سنن الدارمي: دار إحياء السنة النبوية.
- **سنن ابن ماجه**: دار إحياء التراث العربي 1954م.
- **السيرة النبوية**: ابن هشام تحقيق مصطفى الأبياري وعبد الحفيظ شبلي، دار الخير للطباعة والنشر الطبعة الأولى 1992م.
- **ديوان إمرئ القيس**: دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1993م.
- **ديوان حافظ إبراهيم**: الجزء الأول دار صادر بيروت لبنان، الطبعة الأولى1989م.
- **ديوان كعب بن زهير**: تحقيق و شرح يوسف نجم، دار صادر بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1955م.
- **لسان العرب**: أبو الفضل جمال الدين بن منظور، دار صادر بيروت – لبنان، بدون تاريخ.
- **موسوعة الشعر العربي**: المجلد الأول الشعر الجاهلي: مطاع الصفدي وإيليا حاوي، شركة خياط للكتب و النشر بيروت لبنان 1974م.
- **الموطأ**: الإمام مالك بن أنس بن مالك، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

خامساً: المجلات و الدوريات:

جريدة الخليج بتاريخ 27 / 7/ 1987 م.

الهوامش:

[1] ديوان خواطر وذكريات : مانع سعيد العتيبة، الطبعة السادسة و العشرون أبو ظبي 2000 م، ص71.
[2] المصدر السابق: ص65.
[3] ديوان خماسيات إلى سيدة المحبة: مانع سعيد العتية، الطبعة الحادية عشر أبوظبي 2000م، ص64.
[4] ديوان خواطر وذكريات: ص/10
[5] ديوان المسيرة: مانع سعيد العتيبة، الطبعة الثالثة و العشرون أبوظبي 2000م، ص/85
[6] ديوان نبع الطيب: مانع سعيد العتيبة الطبعة الحادية عشر أبوظبي 2000م، ص/ 78
[7] ديوان خواطر وذكريات: ص/7.
[8] ديوان أغنيات من بلادي: مانع سعيد العتبة، الطبعة الثامنة عشر أبوظبي 2000م (مقدمة الديوان)
[9] المصدر السابق: ص 75.
[10] المصدر السابق: ص 87.
[11] ديوان المسيرة:ص 101.
[12] خطاب العروبة: تأليف مانع سعيد العتيبة، الطبعة الأولى أبو ظبي 2000م ، ص 81.
[13] ديوان أم البنات: مانع سعيد العتيبة ،الطبعة الحادية عشر أبوظبي 2000م ، ص 30.
[14] سورة الأعراف الآية 155.
[15] ديوان ضياع اليقين: مانع سعيد العتيبة، الطبعة الثامنة عشر أبو ظبي 2000م ، ص 102.
[16] سورة الأنباء آية 69.
[17] ديوان ضياع اليقين، ص 44.
[18] سورة محمد آية 15.
[19] ديوان خواطر وذكريات، ص 123.
[20] ديوان أغاني و أماني: مانع سعيد العتيبة الطبعة الثالثة عشر أبو ظبي 2000م ، ص 134-135.
[21] ديوان صدى الأمواج: ص 137.
[22] ديوان محطات على طريق العمر: مانع سعيد العتيبة الطبعة الثامنة عشر أبو ظبي 2000م ، ص97.
[23] سورة آل عمران آية 169 .
[24] ديوان أمير الحب: مانع سعيد العتيبة الطبعة التاسعة و العشرون أبو ظبي 2000م ، ص 111.
[25] ديوان قصائد إلى الحبيب: مانع سعيد العتيبة الطبعة التاسعة و العشرون أبو ظبي 2000م ، ص 68-69-.
[26] سور المعارج آية 24 -25.
[27] المصدر السابق: ص 68
[28] ديوان الرحيل: مانع سعيد العتيبة، الطبعة الثالثة عشر أبو ظبي 2000م ، ص 132.
[29] ديوان نبع الطيب: ص 103.
[30] سورة سبأ آية 13.
[31] ديوان أغاني و أماني، ص 123-125.
[32] سورة الحجرات آية 12.
[33] ديوان ضياع اليقين: ص 53.
[34] البيان و التبين : الجاحظ، ج2 ص 31.
[35] ديوان ضياع اليقين: ص 57.
[36] ديوان ضياع اليقين: ص 59 - 60
[37] ديوان الرحيل: ص 12.
[38] ديوان ليل طويل:مانع سعيد العتيبة ، الطبعة الثالثة و العشرون أبو ظبي يناير 2000م، ص 59.
[39] ديوان صدى الأمواج: ص75.
[40] المصدر السابق: ص 120

[41] موطأ الإمام مالك: كتاب الجهاد باب 19 حديث رقم 44.
[42] خطاب العروبة: ج1، ص11.
[43] سنن بن ماجه: كتاب الأدب باب 3 حديث رقم 3715.
[44] ديوان خواطر وذكريات: ص26.
[45] ديوان الشروق: مانع سعيد العتيبة، الطبعةالخامسة أبو ظبي 2000م،ص 132.
[46] المصدر السابق:ص 133.
[47] المصدر السابق: ص 138.
[48] المصدر السابق: ص 138.
[49] ديوان بشاير : مانع سعيد العتيبة ، الطبعة الثانية عشرة أبو ظبي، ص 84- 85.
[50] خطاب العروبة: مانع سعيد ج 1 ص 10.
[51] المصدر السابق: ج 1 ص 10.
[52] المصدر السابق: ج1 ص 11.
[53] جريدة الخليج بتاريخ 27/ 7/ 1987م.
[54] ديوان صدى الأمواج: ص 73.
[55] ديوان ليل طويل: مانع سعبد العتيبة، ص83.
[56] ديوان امرئ القيس: دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1993م، ص 8.
[57] ديوان امرئ القيس: ص 8.
[58] ديوان قصائد إلى الحبيب ص 85.
[59] شرح المعلقات:عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، دار القلم بيروت لبنان، ص 108.
[60] ديوان ليل طويل: ص 83.
[61] خطاب العروبة: مانع سعيد العتيبة ، ص 232.
[62] ديوان كعب بن زهير: تحقيق وشرح محمد يوسف نجم، دار صادر بيروت الطبعة الأولى 1995م، ص84.
[63] ديوان خواطر وذكريات 19
[64] ديوان الرحيل: مانع سعيد العتيبة، ص 121.
[65] كتاب العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب: ناصيف اليازجي المطبعة الأدبية بيروت لبنان1305هـ، ص 551.
[66] ديوان خواطر وذكريات: ص 65.
[67] ديوان بشاير: ص 132- 134.
[68] ديوان خواطر وذكريات: ص 78.
[69] ديوان الشروق، ص 64.
[70] المصدر السابق، ص 64.
[71] المصدر السابق، ص65.
[72] ديوان قصائد إلى الحبيب: ص 95- 96.
[73] ديوان الشروق ص 73.
[74] ديوان أم البنات ص 104 .
[75] ديوان خواطر وذكريات، ص 72.
[76] ديوان الشروق: ص 55.
[77] ديوان خواطر وذكريات ص 42
[78] ديوان قصائد بترولية: مانع سعيد العتيبة، الطبعة الثامنة عشرة أبوظبي 2000م، ص27.
[79] ديوان حافظ إبراهيم: الجزء الأول، دار صادر بيروت لبنان الطبعة الأولى 1989م، ص209.
[80] ديوان أم البنات: ص154.
[81] ديوان محطات على طريق العمر 110

[82] ديوان إيليا أبي ماضي: دار العودة بيروت د. ت . ج2 ص 604.
[83] ديوان خواطر وذكريات ص 104.
[84] ديوان الشروق: ص 76.
[85] ديوان المسيرة: ص 67 – 69.
[86] المصدر السابق: ص 43.
[87] ديوان لماذا: ص 42
[88] ديوان خماسيات إلى سيدة المحبة: ص57.
[89] ديوان أغاني وأماني: ص46.
[90] ديوان خواطر وذكريات ص /47.
[91] ديوان أغاني وأماني: ص141.
[92] ديوان المسيرة: ص111
[93] ديوان أم البنات: ص 5- 34.
[94] ديوان ليل طويل: ص 35.

فلسفة نظام :ليسانس- ماستر- دكتوراه

أ.د. منصور كافي– أ/ عادل مقراني -جامعة باتنة -

مقدمة

إن الإصلاح سمة من سمات تطور الحياة المبنية على التغير والتجدد، ومن لا يقبل التغير والتجدد يجمد فإنه يذوب في الآخر وقد يموت، ولذلك ظلت الأنبياء والرسل تبعث لتجدد للناس حياتهم، وتساعد على تطورهم وهذا المعنى ما عناه رسول الله ﷺ حيث قال: " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" أخرجه أبوداود.

ومن هنا قامت الإصلاحات، وتتابعت قائمة في كل عصر ومصر، والإصلاحات التي تطبق في بلدنا الجزائر أمر طبيعي، والاستعانة بتجارب الآخرين في تفعيلها وتطبيقها أمر طبيعي أيضا، ولكن غير الطبيعي أن لا نتفاعل معها، أو نتفاعل معها سلبيا أي نرفضها أو نأخذها دون تكييف.

إن منظومة التعليم العالي مدعوة في كل مرحلة من مراحل تطورها إلى التكيف باستمرار مع التحديات العميقة لمحيطها التي ما انفكت تزداد تعقيدا.

لقد مكن إصلاح 1971 الجامعة الجزائرية من الإسهام بشكل فعال وحاسم في التنمية الوطنية من حيث كونه سمح لها بضمان تكوين الإطارات اللازمة لمؤسسات الدولة والاقتصاد فضلا عن تلبية احتياجات الجامعة من الأساتذة وتكوين المكونين.

لقد آن الأوان بعد أربعين سنة من إصلاح 1971 والتعديلات التي تبعتها بخلق الظروف التي تمكن الجامعة من الانخراط الكلي في سيرورة التنمية ذات الديناميكية المتسارعة التي باشرتها البلاد ومن رفع التحديات الراهنة والمستقبلية.

فلبلوغ مستوى البلدان المتطورة ينبغي حتميا على البلاد أن تتسلح باقتصاد قوي يجمع بين النجاعة والتنافسية موجه نحو امتلاك المعرفة والتحكم في التكنولوجيا.

إن هذه العوامل تمثل اليوم أسس المجتمعات الحديثة التي تشكل فيها الجامعة الفضاء الأمثل للاكتساب والإنتاج والتطوير.

وانطلاقا من هذه المعاينة فقد سارعت كل الأمم إلى جعل منظومة التعليم العالي في صدارة أولوياتها تفرض ضمان التكوين النوعي المأمول لفائدة النخب والموارد البشرية بوصفها أكثر العوامل حسما في مجال النمو والتنافسية الاقتصادية.

لقد أدركت البلدان الأوروبية والبلدان الصاعدة كالهند والصين وتركيا العلاقة الوثيقة بين التعليم العالي والتنمية الاقتصادية وباشرت إصلاحات عميقة لمنظوماتها التعليمية.

وامتدت هذه الديناميكية في الإصلاح لتشمل عددا معتبرا من البلدان الإفريقية وبلدان الجوار المغاربية.

لذا بات من الضروري أن نتساءل بدورنا عن الوجهة التي يتعين على منظومتنا للتعليم العالي والبحث العلمي أخذها وعن طبيعة التطوير الذي ينبغي أحداثه.

لقد أبرزت اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية في تقريرها، مختلف العوائق التي تعاني منها الجامعة. كما أبرزت الحلول الواجب إدخالها لتمكين الجامعة من القيام بالدور المنوط بها في دفع سيرورة تكييف منظومتها التكوينية مع المتطلبات والحاجيات التي أفرزتها هذه السيرورة.

وعلى ضوء توصيات هذه اللجنة وتوجيهات المخطط التنفيذي الذي صادق عليه مجلس الوزراء في جلسته المنعقدة في 30 أفريل 2002، حددت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي استراتيجية لتطوير القطاع، وتتضمن هذه الاستراتيجية في أحد محاورها الأساسية إعداد وتطبيق إصلاح شامل وعميق للتعليم العالي، تتمثل المرحلة الأولى لهذا الإصلاح في وضع هيكلية جديدة للتعليم ذات ثلاث أطوار تكوينية: ليسانس-ماستر –دكتوراه أي هيكلية تستجيب للمعايير الدولية.وتكون مصحوبة بتعيين وتأهيل مختلف البرامج التعليمية، وباعتماد وتنظيم جديد للتسيير البيداغوجي.

إن هذا الإصلاح الذي شرع فيه في محيط يتسم بتحولات سريعة يرمي إلى:

1- المواءمة بين المتطلبات الشرعية لديموقراطية الالتحاق بالتعليم العالي والمتطلبات الضرورية لضمان تكوين نوعي.
2- إعطاء مفهومي التنافس والأداء كل مد لولاتهما.

3- إرساء أسس الحكامة الراشدة للمؤسسات تستند على المشاركة والتشاور.

4- إشراك الجامعة في التنمية المستدامة للبلاد.

5- تمكين الجامعة الجزائرية من أن تصبح من جديد قطبا للإشعاع الثقافي والعلمي على الأصعدة الوطنية والإقليمية والدولية.

وتبرز بجلاء أهمية هذه التحديات التي تضمنتها هذه الأهداف والمقاصد عندما نعلم أنه يتوجب على الجامعة استقبال ما يربو عن مليون طالب مع مطلع الدخول الجامعي 2010/2009.

والآن تسرد في عجالة وعلى سبيل التذكير أهم اختلالات النظام الكلاسيكي للتعليم العالي ونحاول أن نجيب عن سؤال لماذا الإصلاح؟

الاختلالات الرئيسية للنظام الكلاسيكي: عرف نسق التعليم العالي اختلالات عدة على الصعيد الهيكلي والتنظيمي للمؤسسات أو على الصعيد البيداغوجي والعلمي للتكوينات المقدمة وتتمثل هذه الاختلالات على وجه الخصوص:

1/ في مجال استقبال وتوجيه وتدرج الطلبة: حيث يمكن تسجيل ما يلي:

أ-استناد الالتحاق بالجامعة إلى نظام توجيهي ممركز، فرغم المساواة التي حققها هذا النظام إلا أنه يبقى نظاما غير مرن ويتضمن قدرا من الإحباط لكونه يقود إلى مسالك تكوين نفعية

ب-مردود ضعيف من جراء التسرب المعتبر، والمدة الطويلة التي يقضيها الطلبة بالجامعة وهي الوضعية التي تزداد تفاقما بفعل اعتماد نمط التدرج وانتقال سنوي واللجوء إلى إعادة توجيه عن طريق الإخفاق.

ج- أحجام ساعية ضاغطة تلزم الطالب بأوقات حضورية مبالغ فيها في قاعات المحاضرات والأعمال الموجهة على حساب الوقت الواجب تخصيصه لتكوينه الذاتي والتحضير لاستقلاليته المعرفية.

د- تخصص مبكر يوجه بمقتضاه الطلبة توجيها مبكرا وعادة ما يكون ابتداء من السنة الأولى جامعي، وهو توجيه – وإن كان يستند على الرغبات المعبر عنها- إلا أنه يبقى في غالب الأحيان توجيها غير ناضج نحو فروع متخصصة وبطريقة لا

رجعة فيها اللهم إلا عبر إعادة توجيه عن طريق الإخفاق أو إعادة اجتياز امتحان البكالوريا.

هـ- نظام تقييم ثقيل ومثبط من خلال تعدد الامتحانات (امتحانات متوسطة المدة- الامتحانات الشاملة والامتحانات الاستدراكية) وفترة امتحانات عادة ما تكون ممتدة بشكل مبالغ فيه على حساب الزمن البيداغوجي الذي يعاني أصلا من قصر مدته مقارنة بالمعايير الدولية.

2 / في مجال هيكلة وتسيير التعليم: يمكن تسجيل ما يلي:

أ- هيكلة معقدة توفر، ولا توفر مقروئية واضحة.

ب- طور قصير المدى يتميز بجانبية قليلة وغير قادر للاستجابة لفعالية الأهداف التي سطرت له بسبب الغموض الذي ميز النصوص المنظمة لهذا التكوين والمكانة الممنوحة له فضلا عن انحسار فرص التشغيل لخريجي هذا التكوين في غياب تعبير واضح عن الاحتياجات من قبل القطاعات المستعملة.

ج- غياب شبه تام للمعابر نتج عنه انغلاق الفروع –الشيء الذي يمكن الطالب من الحفاظ على المعارف المكتسبة والاستفادة منها في مسلك آخر في حالة التحويل بل يبقى منغلقا في فرع نفقي.

د- تسيير ضاغط وتنقصه الرشادة للنشاط البيداغوجي وعلى حساب الوقت المخصص للتعليم .

3/ في مجال التأطير: تجدر الإشارة إلى ما يلي:

أ- مردودية ضعيفة للتكوين فيما بعد التدرج ازدادت تفاقما في غياب التناغم بين البحث والتكوين في أغلب الأحيان، مما أثر على تطوير هيئة التدريس كما ونوعا.

ب-استمرار ظاهرة مغادرة الأساتذة الباحثين للجامعة نحو آفاق أخرى أكثر جذبا.

4/ في مجال المواءمة بين التكوين وسوق الشغل: نسجل ما يلي:

- برامج تكوين أقل مواءمة لمتطلبات التأهيلات الحديثة.
- اندماج ضعيف للجامعة في محيطها الاجتماعي والاقتصادي.

لماذا إصلاح نظام التعليم العالي؟

إن الاختلالات التي تمت الإشارة إليها سابقا تقود بالضرورة المستعجلة إلى إخراج الجامعة الجزائرية من الحالة التي تمر بها حاليا، وذلك بتوفير الإمكانات البيداغوجية والعلمية والبشرية والمادية والهيكلية التي تسمح لها بالاستجابة لتطلعات المجتمع في مجال تحسين نوعية التكوين ورفع تشغيلية الخرجين،و السعي في الوقت نفسه إلى ملاءمتها تدريجيا مع النظام العالمي للتعليم العالي.

ونظرا لحجم الاختلالات الملاحظة حاليا فإنه لابد من إعداد إصلاح شامل وعميق للتعليم العالي وذلك سواء على مستوى التسيير أو الأداء للجامعة الجزائرية.

إن مهمة الإصلاح زيادة على إثبات الطابع العمومي للتعليم العالي وتكريس ديموقراطية الالتحاق بالجامعة، عليها أن تؤكد مرة أخرى على المبادىء التي تحكم رؤية المهام الملقاة على عاتق الجامعة الجزائرية، وسنذكر بعضها فيما يلي:

1- ضمان تكوين نوعي، يأخذ بعين الاعتبار التكفل بتلبية الطلب الاجتماعي الشرعي في مجال الالتحاق بالتعليم العالي.

2- تحقيق تأثير متبادل فعلي مع المحيط الاجتماعي الاقتصادي، وهذا بتطوير التفاعلات الممكنة بين الجامعة والعالم الذي يحيط بها(عالم الشغل).

3- تطوير ميكانيزمات التكيف المستمر مع تطور المهن.

4- تقوية المهمة الثقافية للجامعة بترقية القيم العالمية التي يعبر عنها الفكر الجامعي ، خاصة تلك المتعلقة بالتسامح واحترام الآخر في إطار قواعد أخلاقيات المهنة الجامعية وآدابها.

5- تمكينها من التفتح أكثر على التطور العالمي وعلى الخصوص في مجال العلوم والتكنولوجيا .

6- تشجيع وتنويع التعاون الدولي وفق السبل المتاحة والمقبولة.

7- ترسيخ أسس الحكامة الراشدة المبنية على التشاور والمشاركة.

ويضاف إلى كل هذه المتطلبات الجديدة الحرص على البعد الدولي للتعليم العالي والذي يبرز من خلال:

1- التفتح والتنافسية اللتان أصبحتا تميزان أنظمة التعليم العالي، حيث تستأثر الأنظمة الأكثر نجاعة باستقطاب أفضل الكفاءات والاستفادة من خدماتها.

2- إنشاء فضاءات جامعية إقليمية ودولية (فضاء مغاربي- أورومتوسطي...) تسهل حركية الطلبة والأساتذة والباحثين من مختلف الأقطار ومن ثم تشجيع التبادلات العلمية والتكنولوجية والثقافية على مستوى التعليم والبحث.

إنه بإمكان الجامعة الجزائرية من خلال انخراطها في هذه الفضاءات أن ترسي مصداقيتها على الصعيد الدولي وأن تحقق أفضل استفادة من هذه التبادلات.

إن اختيار نظام ل.م.د يندرج ضمن هذا المسعى فهو يستجيب لأهداف الإصلاح ويسمح بمقروئية أفضل للشهادات الوطنية ويحقق تناغم النظام الوطني للتعليم العالي مع أنظمة التعليم العالي في العالم.

إن نظام ل.م.د يتكفل بإدخال ممارسات بيداغوجية جديدة ومقاربات ابتكارية في بناء برامج للتعليم والتكوين مستوحاة مباشرة من احتياجات المجتمع وكذا من خلال تطوير قدرات البحث وتطبيقاته.

كما يقتضي نظام ل.م.د كذلك إعادة تحديد المهام الموكلة للجامعة في علاقتها مع القطاع الاجتماعي والاقتصادي، وكذا إعادة ضبط أشكال مشاركتها في حل المشاكل المرتبطة بالنمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي.إن نظام ل.م.د يدعم ويرافق كل سياسة ترمي إلى ترقية الابتكار وتوسيع قدرات امتلاك التكنولوجيا في إطار شراكة ديناميكية تجمع بين الجامعة ومخابر البحث والمؤسسات العمومية والخاصة وحتى الهيئات المالية والمستثمرين المحتملين.

فهذا الإصلاح ل.م.د يرتكز على مقاربة جديدة للعلاقات البيداغوجية والعلمية (الطلبة ، الأساتذة، الإدارة) ضمن مسعى يضع الطالب في قلب جهاز التكوين.

ويجعل من هيئة التدريس العنصر المحرك الذي تقع عليه عملية تعريف برامج التكوين والبحث وتصميمها وتجسيدها تحت مسؤولية وإشراف المؤسسة الجامعية.

ولذلك شرعت الجامعة الجزائرية في إصلاح التعليم العالي من أجل:

* تقديم تكوين نوعي لضمان إدماج مهني أحسن.

* التكوين الجميع وعلى مدى الحياة.
* استقلالية المؤسسات الجامعية.
* انفتاح الجامعة على العالم.

إن الحقائق الجديدة التي تكفل بها قطاع التعليم العالي عند تحضيره وتصوره وتجسيده تجعل هذا الإصلاح يتطلع إلى أن يكون عميقا وشاملا ومنسجما يمس في الوقت نفسه هيكلية التعليم وتنظيم الدراسات الجامعية ومحتويات البرامج البيداغوجية وتسيير مؤسسات التعليم العالي.

وعلى ضوء هذه الاعتبارات، فقد أصبح من الضرورة بمكان وضع الجامعة الجزائرية في سياق ديناميكية إصلاح صممت في إطار مشروع شامل ومنسجم، وتزويدها تدريجيا بالوسائل البشرية والمادية والتنظيمية التي تسمح لها بالتحضير لمواجهة هذا الموعد في ظروف جيدة.

ولهذا الغرض فقد تم تنظيم استشارة واسعة للأسرة الجامعية بدء من السنة الجامعية 2003/2002، وهي الاستشارة التي تمت في إطار الندوات الجهوية الجامعية، وكانت متبوعة بتنظيم ملتقيات وأيام دراسية على مستوى المؤسسات الجامعية، كما نظمت عدة لقاءات أخرى بمشاركة خبراء دوليين من عدة جامعات أجنبية: كندية، أمريكية، فرنسية، بلجيكية،بريطانية.

الهيكلة الجديدة للتعليم العالي:

النظام: شهادة ليسانس- شهادة الماستر- شهادة الدكتوراه

لمحة عامة عن النظام (ل.م.د): يعتمد نظام ليسانس- ماستر- دكتوراه في هيكلته على ثلاث مراحل تكوينية، تتوج كل واحدة منها بشهادة جامعية:

مرحلة أولى: ويقصد بها شهادة البكالوريا +3 ، وتتوج بشهادة الليسانس

مرحلة ثانية: ويقصد بها شهادة البكالوريا +5، وتتوج بشهادة الماستر

مرحلة ثالثة: ويقصد بها شهادة البكالوريا +8، وتتوج بشهادة الدكتوراه.

وفي كل مرحلة من هذه المراحل تنظم المسارات الدراسية في شكل وحدات تعليم تجمع في سداسيات لكل مرحلة:

أهداف الهيكلة الجديدة للتعليم العالي: يتمثل إصلاح التعليم العالي على الصعيد البيداغوجي في إرساء تنظيم تعليمي من غاياته تمكين الطالب من:

1- اكتساب المعارف وتعميقها وتنويعها في مجالات أساسية تتناغم مع المحيط الاجتماعي المهني، مع توسيع فرص التكوين من خلال إدماج وحدات تعليمية استكشافية و أخرى للثقافة العامة باعتبارها العناصر المكونة لمقاربة متداخلة في التخصصات تتيح بصفتها تلك معايير في مختلف المراحل المشكلة للمسالك التكوينية.

2- اكتساب مناهج عمل تنمي الحس النقدي وملكات التحليل والتركيب والقدرة على التكيف.

3- أن يكون الطالب الفاعل الأساسي في مسار تكوينه من خلال بيداغوجية نشطة مدعومة بفريق بيداغوجي طوال مساره الدراسي.

4- الاستفادة من توجيه ناجع وملائم يوفق بين رغباته واستعداداته قصد تحضيره الجيد، إما للحياة العملية، عبر توفيرفرص اندماجه المهني أو لمتابعة الدراسة الجامعية.

إن تجسيد هذه الأهداف يتجلى من خلال وضع هيكلية من ثلاثة أطوار تعليمية: ل.م.د

شهادة الليسانس: يشمل هذا الطور ستة سداسيات كما يتضمن مرحلتين: تتمثل أولاهما: في تكوين قاعدي طور الليسانس متعدد التخصصات وتتمثل ثانيتهما في تكوين متخصص.

ينقسم طور الليسانس إلى غايتين:

1- غاية ذات طابع مهني تمكن الطالب من الاندماج المباشر في عالم الشغل.

2- غاية أكاديمية تمكن الطالب من مواصلة الدراسة على مستوى الماستر.

شهادة الماستر: تدوم هذه المرحلة التكوينية سنتين ، حيث يتشكل من وحدات تعليمية موزعة على سداسيات يحضر هذا التكوين لاختصاصين مختلفين:

1- **تخصص مهني (ماستر مهني):** يمتاز بالحصول على تدريب أوسع في مجال ما يؤهل صاحبه إلى مستويات أعلى من الأداء والتنافسية.

2- **تخصص ماستر بحث**: يمتاز بتحضير المعني للبحث العلمي ويؤهله لمواصلة الدراسة للحصول على الدكتوراه.

شهادة الدكتوراه: يضمن هذا الطور التكوين الذي تبلغ مدته ستة (06) سداسيات

1- تعميق المعارف في تخصص محدد.

2- تحسين المستوى عن طريق البحث و من أجل البحث(وتنمية الاستعداد لممارسة البحث ومعنى العمل الجماعي).

3- يتوج هذا الطور من التكوين بشهادة دكتوراه بعد مناقشة أطروحة يعدها الباحث.

تنظيم التعليم: ينظم التعليم العالي في سداسيات يتضمن وحدات تعليمية (أربع وحدات: وحدة التعليم الأساسية -وحدة التعليم الاستكشافية-وحدة الثقافة العامة –وحدة المنهجية)، ويمكن أن تسمى وحدة التعليم الأفقية وتجمع التكوينات في ميادين تكوين.

ميدان: إن ميدان التكوين هو بناء متجانس يغطي عدة تخصصات تقدم التكوينات في شكل عروض تكوين تتفرع إلى: ميدان- فرع – تخصص

لا يقاس التعليم والتكوين المحصلين بسنوات الدراسة وإنما بأرصدة، إذ يجب اكتساب 180 رصيدا للحصول على الليسانس ويجب اكتساب 180 رصيدا للحصول على الماستر.

إن الأرصدة: وهي وحدة حساب تسمح بقياس عمل الطالب خلال السداسي (دروس-أعمال موجهة- أعمال تطبيقية، تربص، بحث، عمل شخصي....)

إن إصلاح التعليم العالي الذي شرع فيه لا ينبغي أن يقدم على أنه عملية لتصحيح الاختلالات الملاحظة على نظام التعليم العالي فحسب، وإنما له أبعاد متعددة، منها العمل على مطابقة الجامعة الجزائرية مع المعايير الجامعية المعمول بها دوليا وسيكون له تبعات تتمثل في تحفيز المبادلات والتعاون، وكذا دعم الاعتراف بالشهادات الوطنية وتحسين سمعتها فضلا عن تشجيع حراك الطلبة والأساتذة.

إن هذا الإصلاح الشامل في تصوره، التشاركي في مسعاه، التدرجي والإدماجي في تطبيقه، جاء لترسيخ طابع المرفق العمومي للمؤسسة الجامعية، وتكريس الخدمة

العمومية للتعليم العالي، وتعزيز ديمقراطية الالتحاق بالتعليم العالي، مع الحرص على تمكين الجامعة الجزائرية من ضمان تكوين نوعي يستجيب باستمرار للمعايير الدولية.

حقيقة يرمي هذا الإصلاح إلى توفير اندماج أفضل للمؤسسات الجامعية في محيطها الاجتماعي والاقتصادي والتأسيس للتكوين المستمر مدى الحياة، بما يكفل التكيف الدائم للخريجين مع التطورات التي تعرفها المهن والمعارف.

وعليه فان مجمل الجهود المبذولة في مجال التطوير والإصلاح غايتها إيجاد الظروف الملائمة البيداغوجية والعلمية والتنظيمية والاجتماعية الكفيلة بتكوين الموارد البشرية وتطويرها بوصفها الواقع الاستراتيجي الذي يزود البلاد بميزة تنافسية في عالم يشهد تحولات متسارعة في شتى المجالات.

هذه الأهداف الأساسية التي يتوخاها هذا الإصلاح الذي يجعل الطالب منخرطا في عملية التعلم بتمكينه من خلال ميدان التكوين الذي يختاره وفق مؤهلاته واستعداداته مع توفير فرص نجاحه الجامعي والاجتماعي والمهني.

أحكـــام العاريـــة في المذهب المالكي

أ.د/ نصر سلمان - جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة

لقد أمر الله تعالى عباده المؤمنين بالتعاون فيما بينهم، فقال: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ المائدة: 2.

ولا شك أن العارية تعدّ وجها من أوجه التعاون بين المسلمين، إذ الإنسان في هذا المجتمع بأخيه ولا يستطيع أن يتستغني عن إعانته، ولو حرص على ذلك، وقد يحتاج الفرد إلى ما في يد أخيه أكثر من حاجته لما يسد به رمقه من أكل وشرب، فإذا أعاره إيّاه، فقد حقق مصلحة أخيه وأعانه، وفاز بوعده ﷺ: "والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه".

كما أن العارية تعدّ من أنواع البر والإحسان، التي تقوى بها الروابط وأواصر المودّة والمحبة بين المسلمين جميعا، حتى يكونوا كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، ولذا ندبت الشريعة الإسلامية أتباعها إلى التعاون فيما بينهم وذلك بأن يعير المسلم أخاه المسلم ما يحتاج إليه, رغبة في الأجر والمثوبة من الله عز وجل، وذلك بتنفيسه عن أخيه المسلم كربة من كرب الدنيا, وإعانته له على نوائب الدهر.

هذا وإن المتأمل لما سبق يلحظ الأهمية الكبرى للعارية في حياة الأفراد والأمم والجماعات، مما دعانا إلى محاولة بسط القول في أحكامها جمعا ودراسة وتحليلا وتمحيصا من خلال النقاط الآتية:

أولا/ تعريف العارية:

أ ـ لغة: تعوّر الشيء، واستعاره: طلبه، وعاره يعيره، ويعوره: أخذه، وذهب به، واعتوروا الشيء تداولوه فيما بينهم، وهي كلها قريبة من بعضها، لأنّ العارية تطلب من صاحبها، ويأخذها المعير، ويذهب بها على سبيل التداول بين المعير، والمستعير، وقيل العارية بالتشديد من العار، لأنّ طلبها عار وعيب.[1]

وهنا نقول: إن معنى الطلب، والتداول بين المعير، والمستعير هو الأقرب لمصطلح العارية، أما كونها مأخوذة من العار، فهذا بعيد جدا، وذلك لأن العارية من سُبُل البرّ والمعروف، والتعاون بين المسلمين، فأي عار يلحق المستعير، أو المعير، وكل واحد منهما يسعى لإعانة أخيه، وتقديم يد المساعدة له.

ب ـ **اصطلاحا**: عرّف علماء المالكية العارية بتعريفين: أحدهما: بمعنى المصدر، وثانيهما : بمعنى الاسم.

أ.د/ نصر سلمان ـــــــ

ككساء في شدّة برد، والحرمة إذا كانت تعين على معصية، والكراهة إذا كانت تعين على فعل مكروه، والإباحة إذا أعان بها غنيّا.[14]

وقد استدل الفقهاء على مشروعية العارية بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

1 - **من القرآن الكريم**: إن جميع الآيات الواردة في القرآن الكريم، والتي فيها حث على فعل الخير تعتبر أدلة على مشروعية العواري بين المسلمين لما في ذلك من المعروف المتبادل بينهم، وهذه الآيات كثيرة جدا نقتطف منها ما يأتي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**وافعلوا الخير لعلكم تفلحون**﴾ الحج : 88.

ب ـ وقوله تعالى: ﴿**ويمنعون الماعون**﴾ الماعون : 7.

وجه الاستدلال: إنّ "الماعون" في الآية ما يتعاطاه الناس من المتاع كالفأس، والدلو، وممن قال بذلك علي بن أبي طالب، وابن عباس، وابن مسعود، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وشعبة، واختيار الطبري.

كما ذهب محمد بن كعب إلى أنّ: "الماعون" هو المعروف[15]، ورأى ابن المسيب والزهري أنه المال، وهناك من رأى أنه الزكاة المفروضة، وممن قال بذلك علي بن أبي طالب، وابن عباس، وسعيد بن جبير في رواية ثانية عنهم، وابن عمر، وابن الحنفية، والحسن، وقتادة، ومجاهد[16]، والشافعي.[17]

2 ـ **من السنة النبوية الشريفة**: وردت أحاديث كثيرة تدل على مشروعيتها منها:

أ ـ عن يزيد بن هارون ثنا شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن أمية بن صفوان بن أمية عن أبيه أن رسول ﷺ استعار منه أدراعا يوم حنين، فقال: أغصب يا محمد، فقال: "لا بل عارية مضمونة".

قال أبو داود: هذه رواية يزيد ببغداد، وفي روايته بواسط على غير هذا.

وفي رواية أخرى عن عبد العزيز بن رفيع عن أناس من آل عبد الله بن صفوان أن رسول الله ﷺ قال: "يا صفوان هل عندك من سلاح؟" قال: عارية أم غصبا، قال: "لا بل عارية" فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعا، وغزا رسول الله ﷺ حنينا فلما هزم المشركون جمعت دروع صفوان ففقد منها أدراعا، فقال رسول الله ﷺ لصفوان : "إنا قد فقدنا من أدراعك أدراعا، فهل نغرم لك" قال : لا يا رسول الله، لأن في قلبي اليوم ما لم يكن يومئذ.

وعن عبد العزيز بن رفيع عن عطاء عن ناس من آل صفوان قال: استعار النبي ﷺ فذكر معناه.[18]

أ.د/ نصر سلمان ـــــــ

أ ـ إمكانية الانتفاع بها مع بقاء ذاتها، كالكتاب، والثوب، والبيت، وهذا بخلاف الطعام والنقد، فإنهما لا تصح فيهما العارية، لأنهما لا تبقى ذواتهما، وإنما يستهلكان عند الانتفاع بهما، وعليه فإنهما لا يعاران، وإنما يقرضان.

وذهب ابن جزيء: إلى جواز إعارة النقود مع بقاء أعيانها للزينة[26]، وكذا لعرضها في المعارض.

ب ـ أن تكون منفعتها مباحة للمستعير، وعليه فإنه لا تصح إعارة الأمة، أو الزوجة للاستمتاع بهما، ولا الأمة لخدمة بالغ غير محرم.[27]

الركن الرابع: الصيغة

وهي ما تتمّ به العارية سواء أكان ذلك قولا كأعرني، فيقول له صاحب العارية أعرتك، أو فعلا تفهم منه العارية، ثم إن قيّدت صيغة الإعارة بزمن، فإنها تلزم لأنها معروف، وهو يلزم بالقول، وإن لم تقيّد بزمن، فاللازم ما تعار لمثله.[28]

قال خليل (رحمه الله): "ولزمت المقيّدة بعمل أو أجل لانقضائه، وإلا فالمعتادة"[28].

رابعا/ أقسام العارية

قسم المالكية العارية إلى قسمين على النحو الآتي:

1 - **العارية المطلقة**: إن من أعار شخصا عارية مطلقة، غير محددة بزمن معيّن، أو عمل، فإنه ليس له استردادها، والرجوع فيها قبل انتفاع المستعير بمثلها.[29]

والعبرة في مدّة الانتفاع ترجع للعرف والعادة في مثلها.[30]

فمن أعار بقعة في البنيان، ولم يضرب لذلك مدة، فليس له الرجوع في عاريته حتى ينتفع بها المستعير مثلما يعلم الناس، ويتعارفون من منفعة مثل تلك العارية في ذلك، فإن أخرجه قبل ذلك لزمه أن يعطيه ما أنفق في البنيان كاملا، وقد قيل يعطيه نقضه، أو قيمته قائما، وقد قيل منقوضا، والأول تحصيل المذهب، وهو المعمول به فيه، وإن سكن ما جرى عرف الناس، وأراد ربّ البقعة إخراجه من بعد ذلك، كان له ذلك، وكان عليه أن يعطيه نقضه، أو قيمة نقضه منقوضا، إذ الخيار في ذلك لربّ الأرض، لم يختلف عن مالك في ذلك.[31]

2 - **العارية المقيّدة**: إنّ من أعار شخصا عارية مقيّدة بزمن محدد، أو عمل معلوم فإنه تلزمه تلك المدة.[32]

وذلك لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ المائدة : 1.

وقوله ﷺ : "كل معروف صدقة".[33]

أ.د/ نصر سلمان ـــــــ

4 -**الإخدام** : تعريفه

أ ـ **لغة**: خدمه خدمة، قام بحاجته: واستخدمه فأخدمه استوهبه خادما فوهبه له، وأخدمت فلانا: أعطيته خادما يخدمه، واستخدمه سأله أن يخدمه، والإخدام من هذا الباب.[42]

ب ـ **اصطلاحا**: "هو تمليك خدمة رقيق حياة المعطى له بلا عوض".[43]

5 ـ الرقبى: تعريفها

أ ـ لغة: رقبته، وترقبته، انتظرته، والرّقوب من الشيوخ، الذي لا يستطيع الكسب، وينتظر المعروف والصلة، وأرقبت زيدا الدار، والاسم الرقبى : وهي من المراقبة، لأن كل واحد يرقب، وينتظر موت صاحبه لتبقى له.[44]

ب ـ **اصطلاحا**: وهي أن يقول الرجل للآخر: إن متّ قبلك فداري لك، وإن متّ قبلي فدارك لي، وهي غير جائزة خلافا للشافعي.[45]

6 ـ **الانتفاع**: تعريفه

أ ـ **لغة**: نفع كلمة تدل على خلاف الضرّ، تقول: نفعه، أفاده، وأوصل إليه خيرا، وانتفع: حصل منه على منفعة، ومنافع الدار مرافقها، والمنافع العامة: ما كانت فوائدها مشتركة بين الناس.[46]

والانتفاع خلاف المنفعة، لأن في المنفعة له أن ينتفع هو ويتعدى الانتفاع لغيره.[47]

7 ـ **المنحة**: تعريفها

أ ـ **لغة**: المنح: العطاء، والاسم المنحة بالكسر العطية، وهي في الأصل الشاة، أو الناقة يعطيها صاحبها رجلا يشرب لبنها، ثم يردّها إذا انقطع اللبن، ثم كثر استعمالها حتى أطلق على كل عطاء، فتقول: منحته الشيء، أعطيته إيّاه.

كما تطلق المنحة على الهبة، تقول: منحه الشيء أي وهبه إيّاه، والدابة ونحوها: أقرضه إياها لتعمل له عملا، ثم يردّها.

وقال الأصمعي يقال: امتنحت المال: رزقته، ومن ذلك قول ذي الرمة:

نبت عيناك عن طلل بحزوى ∴ محته الريح و امتنح القطار.

والخلاصة: أن جميع هذه المعاني ترجع في مجموعها إلى معنى العطاء.[48]

ب ـ اصطلاحا: وهي أن يعطيه شاة، أو بقرة، أو ناقة يحلبها في أيام اللبن، ثم تعود إلى ربّها.[49]

أ.د/ نصر سلمان ـــــــ

المسألة الرابعة: استعمال العارية استعمالا ينقصها أو يضرّ بها

عند مالك أن من استعمل عارية استعمالا ينقصها عن الاستعمال المأذون فيه ضمن ما نقصها بالاستعمال.[56]

قال ابن جزيء: "الانتفاع حسبما يؤذن له".[57]

وقد ورد في المدونة: "قلت: أرأيت لو أن رجلا استعار دابة ليحمل عليها حنطة، فحمل عليها حجارة، فعطبت، أيضمن أم لا في قول مالك؟ (قال) قال مالك في الرجل يكتري دابة من رجل يحمل عليها، أو ليركبها، فأكراها من غيره فعطبت، قال: إن كان أكراها في مثل ما اكتراها له، وكان الذي اكتراها عدلا، أمينا، لا بأس به، فلا ضمان عليه، وإن كان ما حمل على الدابة مما يشبه أن يكون مثل الذي استعارها له فعطبت، فلا ضمان عليه، وإن كان ذلك أضرّ بالدابة فعطبت، فهو ضامن، قال: ومما يبيّن لك ذلك أنه لو استعارها ليحمل عليها بزّا فحمل عليها كتانا أو قطنا، أو استعارها ليحمل عليها حنطة، فحمل عليها عدسا أنه لا يضمن في قول مالك، وإنما يضمن إذا كان أمرا مخالفا فيه ضرر على الدابة، فهذا الذي يضمن إن عطبت".[58]

المسألة الخامسة: من غرس أو بنى في الأرض المعارة وانتهت مدة الإعارة

ونتصور في هذه المسألة ما يأتي:

1- إذا غرس المستعير أو بنى، ثم انقضت المدة التي استعار إليها، فإن مالكا ذهب إلى أن المالك بالخيار إن شاء أخذ المستعير بقلع غراسته، وبنائه، وإن شاء أعطاه قيمته مقلوعا إذا كان مما له قيمة بعد القلع، وسواء أكان انقضاء المدة المحدودة بالشرط، أو بالعرف والعادة.[59]

فإذا انتهى الأجل قال مالك: "يخرجه ويدفع له قيمة نقضه منقوضا إن أحب ربّ الأرض، وإن أبى قيل للذي بنى وغرس اقلع نقضك وغراسك، لا شيء لك غير ذلك".[60]

2 - أما إذا وقت للمستعير وقتا، فبنى وغرس، فإنه ليس له أن يخرجه قبل مضي الوقت في قول مالك.

وكذا إذا أعرته على أن يبني ويغرس، ثم بدا لك منعه، واسترداد أرضك قبل أن يبني أو يغرس، فإننا نتصور ما يأتي:

أ ـ إمّا أن تكون ضربت له أجلا، فليس لك استرداد أرضك في قول مالك، لأنك قد أوجبت له ذلك بضرب الأجل.

أ.د/ نصر سلمان ـــــــ

والمقصود بما يغاب عليه هي جميع الأشياء التي يمكن إخفاؤها، وتخبئتها كالذهب والفضة، واللباس، ونحوها.

ـ **القول الثالث**: العارية غير مضمونة فيما لا يغاب عليه[69]، ولا فيما قامت البيّنة على تلفه، وهو المشهور عن مالك، وابن القاسم، وأكثر أصحابه.[70]

والمقصود بما لا يغاب عليه تلك الأشياء التي لا يمكن إخفاؤها وتخبئتها كالمباني والمنازل ونحوها.

ـ **القول الرابع**: العارية غير مضمونة مطلقا، وهو قول أبي حنيفة.[71]

ـ **القول الخامس**: العارية مضمونة إذا حدث تعدّ من المستعير، وصور التعدّي كثيرة منها: الزيادة في الحمل، والزيادة في المسافة، وكذلك يضمن في صورة أخرى، وهي أن يتبيّن كذبه، كما إذا قال: تلفت في موضع كذا، ولم يسمع أحد من الرفقة بتلفها.[72]

وسبب الخلاف مرجعه إلى تعارض الآثار في ذلك، إذ ورد في الحديث الثابت أنه قال عليه السلام لصفوان بن أمية: "بل عارية مضمونة مؤداة"، وفي بعضها: "بل عارية مؤداة"، وروي عنه أنه قال: "ليس على المستعير ضمان".

فمن رجّح وأخذ بهذا أسقط الضمان عنه، ومن أخذ بحديث صفوان بن أمية ﷺ ألزمه الضمان، ومن ذهب مذهب الجمع، فرّق بين: ما يغاب عليه، وبين ما لا يغاب عليه، فحمل هذا الضمان على ما يغاب عليه، والحديث الآخر على ما لا يغاب عليه، إلا أن الحديث الذي فيه : "ليس على المستعير ضمان" غير مشهور، وحديث صفوان صحيح.

ومن لم ير الضّمان شبّهها بالوديعة، ومن فرّق قال: الوديعة مقبوضة لمنفعة الدافع، والعارية لمنفعة القابض، واتّفقوا في الإجارة على أنها غير مضمونة أعني الشافعي وأبا حنيفة ومالكا، ويلزم الشافعي إذا سلم أنه لا ضمان عليه في الإجارة أن لا يكون ضمان في العارية إن سلم أن سبب الضّمان هو الانتفاع، لأنه إذا لم يضمن حيث قبض لمنفعتها، فأحرى أن لا يضمن حيث قبض لمنفعته، إذا كانت منفعة الدافع مؤثرة في إسقاط الضّمان.[73]

المسألة الثامنة: اشتراط الضمان

من أعار عارية، واشترط على المستعير اقتران العارية بالضمان فهل له ذلك أم لا؟.

نتصور في اشتراط الضمان الحالات الآتية:

أ.د/ نصر سلمان ـــــــ

(15) جامع البيان، 203/30 - 206.
(16) المصدر نفسه.
(17) الشافعي: أحكام القرآن، 101/1.
(18) انظر هذه الروايات في: أبي داود: السنن، كتاب: البيوع، باب :"في تضمين العارية"، 112/2، والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: العارية، باب :"العارية مضمونة"، 89/6.
(19) السنن الكبرى، 90/6.
(20) السنن الكبرى، كتاب : العارية، باب : "العارية مؤداة"، 88/6.
(21) المقصود بقوله ﷺ: "وإن وجدناه لبحرا" أي واسع الجري.
(22) مسلم، كتاب الفضائل، باب : "في شجاعة النبي ﷺ وتقدمه للحرب"، 1803/4.
(23) السنن الكبرى، كتاب: العارية، باب :"ما جاء في جواز العارية والترغيب فيها"، 88/6.
(24) أسهل المدارك، 30/3.
(25) نقلا عن أسهل المدارك، 30/3، وقارن بالقوانين الفقهية، 357 - 358، وبداية المجتهد، 2/ 345.
(26) القوانين الفقهية، 358.
(27) أسهل المدارك، 30/3.
(28) مختصر خليل، 119.
(29) الإشراف، 39/2.
(30) بداية المجتهد، 345/2، وأسهل المدارك، 31/3، والقوانين الفقهية، 358.
(31) الكافي، 811/2.
(32) بداية المجتهد، 345/2، والإشراف، 39/2.
(33) البخاري الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب: "كل معروف صدقة"، 447/10.
(34) الإشراف، 39/2.
(35) الكافي، 811/2.
(36) القوانين الفقهية، 358.
(37) مختار الصحاح، مادة: "عمر"، 454، والمصباح المنير، مادة: "عمر"، 587.
(38) شرح منح الجليل، 486/3، ومواهب الجليل، 268/5.
(39) لسان اللسان، مادة: "حبس"، 223/1 - 224، والقاموس المحيط، مادة: "حبس"، 205/2 - 206، والمعجم الوسيط، مادة: "حبس"، 152/1، ومعجم مقاييس اللغة، مادة: "حبس"، 128/2، والمصباح المنير، مادة: "حبس"، 162، ومختار الصحاح، مادة: "حبس"، 120.
(40) شرح حدود ابن عرفة، 539/2.
(41) هامش أصول الفتيا، 249.
(42) مختار الصحاح، مادة: "خدم"، 171، والمصباح المنير، مادة: "خدم"، 226، ولسان اللسان، مادة:"خدم"، 323/1، والمعجم الوسيط، مادة: "خدم" 221/1-222
(43) مواهب الجليل، 268/5، وشرح منح الجليل، 486/3.
(44) المصباح المنير، مادة: "رقب"، 320.
(45) القوانين الفقهية، 357.
(46) معجم مقاييس اللغة، مادة: "نفع"، 463/5، والمصباح المنير، مادة: "نفع"، 673، والمعجم الوسيط، مادة: "نفعه"، 942/2.
(47) الموسوعة الفقهية، 188/5.
(48) معجم مقاييس اللغة، مادة: "منح"، 278/5، والمصباح المنير، مادة: "منح"، 798، ومختار الصحاح، مادة: "منح"، 636، والمعجم الوسيط، مادة: "منح"، 888/2.
(49) القوانين الفقهية، 357.
(50) الذخيرة، 219/6، ومواهب الجليل، 273/5، والخرشي على خليل، 129/3.
(51) شرح منح الجليل، 503/3، ومواهب الجليل، 273/5.

(52) الخرشي على خليل، 129/3.
(53) الخرشي على مختصر خليل، 127/3، والقوانين الفقهية، 358.
(54) الذخيرة، 219/6.
(55) الإشراف، 40/2.
(56) بداية المجتهد، 346/2 - 347.
(57) القوانين الفقهية، 358.
(58) المدونة، 361/4.
(59) بداية المجتهد، 346/2.
(60) المدونة، 362/4.
(61) القوانين الفقهية، 358.
(62) أسهل المدارك، 61/3.
(63) المدونة، 360/4 - 361.
(64) بداية المجتهد، 345/2.
(65) بداية المجتهد، 345/2.
(66) الثمر الداني، 561، وأسهل المدارك، 31/3، وبداية المجتهد، 345/2، وأصول الفتيا، 387.
(67) بداية المجتهد، 345/2.
(68) الثمر الداني، 561.
(69) المصدر نفسه، 561.
(70) بداية المجتهد، 345/2.
(71) ذكرنا هنا قول أبي حنيفة للفائدة، انظر: بداية المجتهد، 345/2، والإشراف، 39/2.
(72) الثمر الداني، 562.
(73) بداية المجتهد، 345/2-346.
(74) الخرشي على مختصر خليل، 124/3.
(75) البيان والتحصيل، 334/15.
(76) الثمر الداني، 562.
(77) بداية المجتهد، 346/2.

منهج الشيخ عبد الرحمن الثعالبي
في تعامله مع المرويات من خلال تفسيره -الجواهر الحسان-

د/ عبد المجيد بيرم -جامعة الجزائر-

درج العلماء على تقسيم التفاسير إلى تفسير بالمأثور وتفسير بالرأي، ويعتمد التفسير بالمأثور على تفسير القرآن بالقرآن وما ثبت بالروايات والأثر، وقد قيل: 'أحسن طريق للتفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه بسط في آخر،فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة،فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، قال تعالى: ﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾[1]، ولهذا جاء في الحديث: 'ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه'[2] يعني: السنة.

فإن لم يوجد في السنة يرجع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن، ولما أعطاهم الله من الفهم العجيب[3].

وأما الرجوع إلى أقوال التابعين ففيه خلاف، وإذا وقع من التابعي بيان سبب النزول فيأخذ حكم الرفع إلا أنه مرسل، فقد يقبل إذا كان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة'[4].

فالتفسير بالمأثور يتناول ما كان تفسيرا للقرآن بالقرآن،وما كان تفسيرا للقرآن بالسنة،وما كان تفسيرا للقرآن بالموقوف على الصحابة أو التابعين على رأي[5].

فالتفسير للقرآن بالمرويات المرفوعة أو الموقوفة على الصحابة والتابعين يتوقف على صحة نسبة الخبر إليهم، وقد دخل التفسير من هذا الباب الدخيل والموضوع من الأخبار، حتى قال الإمام أحمد: "ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم والتفسير".

قال المحققون من أصحابه: "ومراده أن الغالب أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة، وإلا فقد صح من ذلك كثير"[6].

لذلك وجد من المفسرين من يتحرى الصحيح، ومنهم من يجمع بين الصحيح والضعيف، وأحيانا وجد من لا يحترز عن إيراد الإسرائيليات والروايات الواهية، فموقف المفسرين يختلف من الواحد للآخر في مدى الاعتماد على الروايات الصحيحة دون غيرها وتمحيصها أو نقدها.

وتفسير ابن عطية المسمى بـ 'المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز' هو الأصل لكتاب الثعالبي 'الجواهر الحسان' إذ ذكر في موضع من تفسيره أنه: 'قد أودعته بحمد الله جواهر من الدرر، قد استوعبت فيه بحمد الله مهمات ابن عطية، وزدته فوائد

د/ عبد المجيد بيرم ـــــــ

ومن المصادر الحديثية التي أكثر النقل منها ولم يشر إليها: كتاب الرقائق لعبد الله بن المبارك، كما رجع إلى كتاب مصابيح السنة للبغوي.

كما أورد أحاديث من المصنفات، هي التي تضم بالإضافة إلى الأحاديث المرفوعة أقوال الصحابة والتابعين، أي الأحاديث الموقوفة والمقطوعة مثل مصنف ابن أبي شيبة[12].

كما نقل عن الكتب التي تضم أحاديث مختارة كالأربعين للآجري ورياض الصالحين للنووي وسلاح المؤمن لأبي الفتح تقي الدين الغرناطي، وأكثر ما أورده من الأحاديث إنما خرجها من طريق هذا الأخير، وأما شروح السنة فهي كثيرة ومعتبرة، وهي من أمهات هذا الفن مثل: شرح صحيح البخاري لابن بطال المالكي[13]، ومعالم السنن للخطابي، والمعلم بفوائد مسلم للمازري، وكذا الإكمال للقاضي عياض، والقبس شرح الموطأ لابن العربي، وبهجة النفوس لأبي جمرة الأندلسي[14]، وقد شرح فيه نحو ثلاثمائة حديث من أحاديث البخاري،وكتاب التمهيد لابن عبد البر، وقد نقل عنه كثيرا،وكتاب الإلمام في أحاديث الأحكام لابن دقيق العيد، وشرح الأحكام الصغرى لابن بزيزة، وشرح الأربعين للفاكهاني،وكتاب جامع بيان العلم لابن عبد البر أيضا.

كما اعتمد على مصادر معتمدة في ضبط متون الأحاديث وشرح غريبها كمشارق الأنوار للقاضي عياض، وشرح الغريب لأبي عبيد، وغير ذلك.

فقد جاء كتاب مختصر الثعالبي غنيا من حيث اعتماده على أمهات ومصادر كتب السنة والحديث.

ومما يشهد له مشاركته في فنون كثيرة من العلم، مؤلفاته التي خلفها وهي خير شاهد على إمامته هذه، فقد كتب في التفسير والقراءات والرقائق والزهد وفي الحديث والفقه والسيرة والتراجم واللغة، وأكثر مؤلفاته لا يزال مخطوطا.

ولم تخل مؤلفاته من الاستناد إلى المنقول من الأحاديث النبوية، وله كتاب شرح فيه كتاب الأربعين لعبد العظيم المنذري في اصطناع المعروف، وشرحها السلمي الشافعي لخصها ورتبها مع إضافة فوائد[15].

شيوخه من المحدثين:

ومما يزيدنا معرفة بمقام الشيخ في علوم السنة الوقوف على بعض مشايخه الذين كانوا أئمة هذا الشأن في زمانهم، فنذكر بعضا منهم مع ترجمة موجزة لهم.

فمن شيوخه الذين أخذ عنهم واستفاد منهم فيما يتعلق بعلوم السنة الحافظ ولي الدين العراقي المتوفى سنة 862هـ، وقد التقى به في رحلته إلى المشرق واستفاد منه طيلة وجوده بالديار المصرية.

يقول الشيخ الثعالبي: "ثم ارتحلت إلى المشرق فلقيت بمصر الشيخ ولي الدين العراقي فأخذت عنه علوما جمة، معظمها علم الحديث، وفتح الله فيه فتحا عظيما، وكتب لي وأجازني جميع ما حضرته عليه، وأطلق في غيره"[16].

د/ عبد المجيد بيرم ـــــــ

قال الشيخ: 'والمعول عليه في هذا النقل، فإن صح فيه شيء عن النبي ﷺ وجب اعتقاده، وصير إليه، وإلا فلا مدخل للعقل هنا، والله أعلم'[23].

وفي موضع آخر تعقب ابن عطية في قضية، وقال: "ولا يخفى عليك لين ما بلغ هؤلاء، ولقد أغنى الله تعالى بصحيح الأحاديث وحسنها عن موضوعات الوراقين، فجزى الله نقاد الأمة عنا خيرا"[24].

وفي قوله تعالى: ﴿**من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة**﴾.

قال ابن عطية: 'ويشبه أيضا أن تكون إشارة إلى كثرته وجودته، وهذه الأضعاف الكثيرة إلى السبع مائة التي رويت ويعطيها مثال السنبلة '.

تعقبه الشيخ الثعالبي بقوله: 'والحق الذي لا شك فيه وجوب الإيمان بما ذكر المولى سبحانه، ولا سبيل إلى التحديد إلا أن يثبت في ذلك حديث صحيح فيصار إليه، وقد بين ذلك ﷺ فيما خرجه مسلم والبخاري،عنى قوله ﷺ في الحديث: "وإن هم بها فعملها كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة".

وغالبية الأحاديث التي ساقها الشيخ الثعالبي في تفسيره مخرجة، فبعد أن يذكر الحديث يذكر من رواه وتارة يتبعه بذكر مرتبته، وإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما سكت عن حكمه،لأن الأصل أن كل ما في الصحيحين صحيح، وإذا خرج الحديث من سنن الترمذي ذكر حكم الترمذي على الحديث،وكذا ما أخرجه الحاكم في مستدركه.

وأحيانا يخرج الحديث ويذكر كلام أهل العلم فيه كابن عبد البر وغيره، ويظهر أن بعض الأحاديث نقلها الشيخ مباشرة من مظانها، وأحيانا كان ينقل أو يخرج الحديث بالواسطة، وأغلب ما كان يعتمده في التخريج كتاب: "سلاح المؤمن" للشيخ المحدث أبي الفتح تقي الدين.

وكان الشيخ يحرص على بيان ألفاظ الحديث مع اختلاف الروايات إن كانت، وهذا من تمام الدقة والأمانة في النقل، كما كان يحدد سياق الحديث الذي أورد من خرجه.

وأغلب الأحاديث التي أوردها الشيخ الثعالبي في تفسيره جردها من إسنادها، وفي حالات قليلة ذكر سند الحديث ومتنه، ولعل السبب في هذا ما يذكره أهل العلم: "من أسند فقد حملك".

موقف الشيخ عبد الرحمن الثعالبي من فضائل السور:

تحاشى الشيخ الثعالبي أن يقع فيما وقع فيه بعض المفسرين من إيراد أحاديث واهية، وربما موضوعة في فضائل سور القرآن أو بعض الآيات، فقد جرت عادة بعض المفسرين أن يذكروا في أول كل سورة أو في آخرها بعض ما ورد في فضلها، لما فيها من الترغيب والحث على حفظها، حتى غالى بعض المفسرين في ذكر أحاديث لم تصح في فضل كل سورة من سور القرآن.

د/ عبد المجيد بيرم ـــــــ

تأويله، ثم قال: نعم روى الترمذي عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ قال: 'لما حملت حواء طاف بها إبليس، وكان لا يعيش لها ولد فقال لها: سميه عبد الحارث، فسمته عبد الحارث فعاش ذلك، وكان من وحي الشيطان وأمره'، قال الترمذي:هذا حديث حسن غريب انفرد به عمر بن إبراهيم عن قتادة"[32].

علق الشيخ على هذا الحديث بقوله: "وهذا الحديث ليس فيه أنهما أطاعاه، وعلى كل حال الواجب التوقف لمن اجتباه الله، وحسن التأويل ما أمكن"[33].

ثم نقل كلام ابن العربي في توهين هذا الخبر وتزييفه، وعده من الإسرائيليات التي ليس لها أصل ولا يعول عليها[34].

والحاصل أن منهج الشيخ الثعالبي في تعامله مع الإسرائيليات هو رد كل خبر من هذا القبيل إذا كان يتعارض مع ما هو قطعي في ديننا، وأما ما كان من الروايات الإسرائيلية وليس فيها ما يخالف القطعي، ولا يعارض دلائل الشرع فهو على قاعدة: 'لا تصدقوهم ولا تكذبوهم'، والله أعلم.

لأنه في مواطن كثيرة ينقل عن ابن عطية أخبارا و لا يعلق عليها، من ذلك ما جاء عند قوله تعالى: 'لا تأخذه سنة ولا نوم'[35]، جاء في المحرر الوجيز لابن عطية قال: وروى أبو هريرة قال:سمعت رسول الله ﷺ يحكي عن موسى على المنبر قال: وقع في نفس موسى هل ينام الله جل ثناؤه، فأرسل الله إليه ملكا..."[36].

نقل الشيخ الثعالبي هذا الأثر غير المخرج عن ابن عطية ولم يعلق عليه[37].

وخرج ابن كثير في تفسيره هذا الأثر عن ابن جرير ثم تعقبه بقوله: "وهو من أخبار بني إسرائيل، وهو مما يعلم أن موسى عليه السلام لا يخفى عليه مثل هذا من أمر الله عز وجل، وأنه منزه عنه"[38].

موقف الشيخ الثعالبي من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال:

يرى الشيخ الثعالبي العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، لذلك أورد أحاديث كثيرة حكم عليها علماء هذا الشأن بالضعف.

والعمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال منقول عن جمهور العلماء بشروط ذكرها السخاوي، وهي:

1- ألا يكون الحديث شديد الضعف.
2- أن يكون الحديث مندرجا تحت أصل عام.
3- ألا يعتقد عند العمل به ثبوته لئلا ينسب إلى النبي ﷺ ما لم يقله[39].

وهذا ما ذكره الحافظ ابن عبد البر، قال: وأهل العلم بجماعتهم يتساهلون في الفضائل فيروونها من كل، وإنما يتشددون في أحاديث الأحكام، وتعقبه الشوكاني: "بأن الأحكام الشرعية متساوية الأقدام، ولا نفرق بينها،فلا يحل إثبات شيء منها إلا بما تقوم به الحجة، وإلا كان من التقول على الله بما لم يقل،وفيه من العقوبة ما هو معروف.."[40].

د/ عبد المجيد بيرم ـــــــ

قائمة المراجع والمصادر

1 - الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، تقديم وتعليق د/مصطفى البغا، دار الهدى عين مليلة.
2- أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب: محمد درويش، المكتبة الأدبية، حلب.
3 - البرهان في علوم القرآن:بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط2 ،1972، بيروت.
4 - التأليف في التفسير عند المحدثين:د/عبد الرزاق هرماس، مجلة دار الحديث الحسنية، العدد السادس عشر، 1419هـ/1999 المغرب.
5 - تفسير أبي السعود:طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية:العربي شاوش، مجلة دار الحديث الحسنية، العدد الخامس عشر، 1419هـ/1998 المغرب.
6 - تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، دار الفكر، ط،1389هـ/.1970
7- التحفة المرضية في الدولة البكداشية، محمد ميمون تحقيق د/محمد عبد الكرم(ط) الجزائر.
8- جامع بيان العلم وفضله الحافظ ابن عبد البر الأندلسي دار الموافقة بيروت.
9 -الجواهر الحسان في تفسير القرآن:عبد الرحمن الثعالبي، تحقيق الدكتور عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب،.1981
10- سنن أبي داود، سليمان بن أشعة السجستاني، دار الدعوة، تركيا 1413/.1992
11 - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد محمد مخلوف.
12 - الشيخ عبد الرحمن الثعالبي وآراؤه الاعتقادية من خلال الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرزاق رحمون، رسالة ماجستير: كلية أصول الدين-جامعة الجزائر-.2001
13-صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، بيت الأفكار الدولية، عمان.
14 - علم التفسير: د/محمد حسين الذهبي، دار المعارف القاهرة.
15 - فتح المغيث شرح ألفية الحديث:محمد بن عبد الرحمن السخاوي.
16 - الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: محمد علي الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، ط1380،1هـ/.1969
17- قواعد التحديث: جمال الدين القاسمي، تحقيق بهجة البيطار، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
18-اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: السيوطي، دار المعرفة، ط، 1395هـ/1979.
19 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (546هـ)، تحقيق المجلس العلمي بفاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1395هـ/.1975
20 - مناهج في التفسير: د/مصطفى الصاوي الجويني، نشأة المعارف، الإسكندرية.
21 - مناهل العرفان:عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الهوامش:

[1]- سورة النحل، الآية 64.
[2]- أخرجه أبو داود في سننه كتاب السنة، باب: لزوم السنة 10/5، رقم 4604.
[3]- انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي:175/2،تحقيق د/أبو الفضل إبراهيم.
[4]- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي:101/1، تحقيق د/مصطفى البغا.
[5]- مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني:491/1.
[6]- انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي:156/2.
[7]- الجواهر الحسان: 158/4.

د/ عبد المجيد بيرم ـــــــ

تصنيف مقاصد التشريع الإسلامي في الفكر الأصولي المعاصر

د/ عبد القادر بن حرز الله ـ جامعة باتنة

استناداً إلى كون (حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي) مرتبط بالمراحل التاريخية التي يمر بها علم المقاصد، فإن المعاصرين أيضاً كانت لهم بعض التوجهات في تصنيف مقاصد التشريع الإسلامي، تفرضها تداعيات واقع المجتمعات الإسلامية وحاجاتها المعرفية للعلوم الإسلامية، وهي حاجات نوعية ربما لا تتطابق مع مثيلاتها في أدوار الفقه الإسلامي القديمة، وبالنظر لهذه التوجهات الجديدة في حصر وتصنيف المقاصد فإننا يمكن أن نفصل بينها بمدى التطور الحاصل فيها، ولعل أول محاولة بارزة في هذا الإطار محاولة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وما تلاها من إضافات أو تلميحات مفرقة في اجتهادات بعض الباحثين المعاصرين في مقاصد الشريعة، لذلك فإني سأخص إضافة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بالدراسة المستقلة، وما تلاها من إضافات، وفيما يلي هذان الفرعان:

أولاً: حصر وتصنيف المقاصد عند ابن عاشور (ت1398 هـ).

لقد لاقى كتاب ابن عاشور (مقاصد الشريعة) شهرة كبيرة تضاهي موافقات الشاطبي، ونستطيع أن نجزم بأنه يعتبر أهم نص أنتجه العقل الإسلامي في المقاصد في العصر الحديث، ويبدو أن ابن عاشور كان واعياً بأهمية ما أنتجه لذلك فقد علق عليه آمالاً كبيرة يقول الشيخ: (هذا كتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجحاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الإعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق)[1]؛ في هذا النص يشير الشيخ إلى أهمية المقاصد في تقليل دائرة الخلاف ونبذ التعصب خاصة في المسائل التي طال فيها الخلاف وغاب فيها المرجح فإن المقاصد في نظره هي المؤهلة للقيام بذلك الدور ، فتصبح أدلة الأحكام بعد ذلك متصفة بالقطع (يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات)[2]، وواضح أن ابن عاشور كان يهدف إلى تحقيق أصول جامعة لكليات الإسلام ، لم يحققها البحث الأصولي كما ينبغي فقد لاحظ أن المفسرين للنص القرآني أيضاً (انصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليل)[3] ،وهذه الكليات ليست ما درج على تسميته بعض الأصوليين بالكليات أو الضروريات الخمسة المعروفة ، فهذه وإن كانت تعد عنده مفاهيم أساسية في بناء تلك الأصول الجامعة فإنها ليست كافية بذاتها لتضبط عملية الاجتهاد، ولا تستطيع أن تجعلها مبنية على اليقين أو ما هو أقرب منه [4]؛

وهذا ما يوحي أن ابن عاشور له نظرة مغايرة لقضية حصر وتصنيف المقاصد في التشريع الإسلامي ، خاصة وأنه كان لماحاً في الكثير من المواقف إلى ضرورة نبذ التقليد والدفع بالعلوم الشرعية إلى معترك الواقع ، بل قد كان ضجراً من حال المسلمين في علومهم وأوضاعهم الفكرية التي أصبحت كما يقول (.. فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر، فتحسبه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر، مما هو معلول لوقوف تقدم التآليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فرزئ الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة بكلام الغير واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل قدر البشر فهم إذا عالة عليهم في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضاً)[5].

وبهذه الملامح من شخصية ابن عاشور العلمية وعلى ضوء هذه الغاية المصرح بها من البحث في مقاصد التشريع يمكن أن يكون التعامل مع تقسيمات ابن عاشور للمقاصد وتحديد خلفياتها، وهي على هذا النحو:

1 ـ **تقسيم المقاصد باعتبار الثبوت:** قسمها إلى قطعية وظنية

ومثال المقاصد القطعية مايؤخذ من متكرر القرآن الكريم، مثل قصد الشارع للتيسير على الناس[6]، قال تعالى :﴿**يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر**[7]﴾، ويضم له قوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**[8]﴾، وقوله :﴿**ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا**[9]﴾، وقوله ﴿ **ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به**[10]﴾، وقوله : ﴿**علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم**[11]﴾، ﴿**قوله يريد الله أن يخفف عنكم**[12]﴾، ويضم إلى ذلك السنن القولية والفعلية التي تدل على قصد اليسر والتخفيف عن الناس ، وهذا النوع من المقاصد في نظر ابن عاشور هو ما يجب أن يتجه له جهد الفقيه ليتحرر لـه (ثلة من المقاصد القطعية) [13]التي تحكم في الخلاف الفقهي .

أما المقاصد الظنية فهي المحصلة باستقراء محدود لبعض تصرفات الشريعة وعلى الباحث في إثبات مقصد شرعي أن يطيل التأمل ويجيد التثبت ويهمل الظنون الضعيفة[14]، ونلاحظ أن ابن عاشور رحمه الله لم يذكر المقاصد القطعية والظنية التي تثبت بغير الاستقراء كما في المقاصد الثابتة بدلالة النصوص القطعية والظنية .كما أن ابن عاشور رحمه الله لم يؤكد على التوظيف الفقهي للتفاضل بين المقاصد القطعية والظنية.

2 ـ **تقسيم المقاصد باعتبار العموم:**

قسم ابن عاشور المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاث مراتب (المقاصد العامة، والمقصد العام من التشريع، والمقاصد الخاصة) وابن عاشور هنا غير مسبوق في انتزاع المقصد العام من التشريع وربطه بالاجتماع الإنساني باستقرائه من أفراد المقاصد العامة وقد نص على أن هذا المقصد العام من التشريع هو ما تبتغياه بقية أفراد المقاصد العامة وقد عبر عنه

بانحصاره في (حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان)[15]، وصلاح الإنسان جنس يشمل كل صور الصلاح التي قد يتصف بها الإنسان في كل حال من أحواله فهو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية المترابطة بينها بعلاقات التأثير والتأثر، إذ أحكام التشريع الإسلامي هي (مراد الله من نهاية صلاح البشر)[16] .

وقد فرق ابن عاشور بالنسبة للأوصاف المشتركة في الأحكام المتماثلة: (فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سميناها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كليات سميناها مقاصد قريبة، وإن كانت كليات عالية سميناها مقاصد عالية، وهي نوعان مصلحة ومفسدة)[17]، وتصنيف ابن عاشور للمقاصد المتدرج (المقاصد العالية، المقاصد القريبة، العلل) من شأنه إحداث تغيير طفيف في منهجية الاستدلال القياسية في علم الأصول [18]، فبدلاً من الاقتصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور: (بألفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكوته والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحكاماً كلية... وقد تفيد أحكاماً جزئية وهو الغالب) بدلاً من هذه المنهجية تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد الشرعية وهكذا (نكفي الفقيه مؤنة الانتشار في البحث على المعنى من أجناسه العالية إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاء بيناً)[19] يتضح من هذا كيف يساهم الفكر المقاصدي في تطوير أليات التشريع بتوسيع عملية الرد أو الإلحاق في القياس (الآلية المركزية)، فبدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية ترد أيضاً إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القريبة والعالية[20]، وهذا يتطابق مع ما دعا إليه حسن الترابي من توسيع فكرة القياس إلى ما يسمى بقياس المصالح [21].

كما أن ابن عاشور أضاف إلى مقاصد الشريعة (المساواة)[22] ، و(الحرية)[23]، وهما من المقاصد الاجتماعية التي أهملها الأصوليون القدماء وهو ما يؤكد (أن البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبط نظام الاجتماع الإسلامي الذي يرى أنه لا تجدي فيه كثيراً قواعد علم الأصول مما يجعل من الضروري البحث عن قواعد أوسع)[24]، وهذا البعد الاجتماعي عند ابن عاشور يفسر الكثير من مواقفه الاجتهادية في مقاصد الشريعة كما في إضفائه طابع العموم على معنى الرخصة على اعتبار (أن مجموع الأمة قد تعتريه مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة)[25]، وهذا النوع من الرخصة لم ينل حظه من البيان عند القدماء الذين اعتنوا بالرخصة فيما يخص الأفراد فقط ، أما الرخص العامة فقد اكتفوا بمجرد التنبيه عليها كما هو الحال عند الإمام عبد الملك الجويني .

ثانياً: حصر وتصنيف المقاصد عند بعض الباحثين المعاصرين

إن التقاسيم القديمة لمقاصد التشريع الإسلامي بغض النظر عن كونها حاصرة أم لا، تنطلق من فكرة التمايز بين أجناس المقاصد وعدم كونها على درجة واحدة، فالبنسبة لدرجات تحققها في الواقع فمن هذه المقاصد ما يكون حضوره في الواقع حضوراً ملجئاً

بحيث لا نتصور قيام المجتمع البشري بدونه ومنه ما هو أقل أهمية من ذلك بحيث إن عدم حضوره لا يؤدي إلى الفناء كما في الأول بل يؤدي إلى لحوق المشقة والعسر بحياة الناس، ومنه ما هو أقل مرتبة من ذلك، وباستقراء أحكام الشريعة وجدوا أنها موزعة لحفظ هذه المراتب الثلاثة التي اصطلحوا على تسميتها (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، ولقد كان جوهر هذا التقسيم مسيطراً على كل الاجتهادات الموروثة في المسألة، مع وجود بعض التفريعات لعناصر هذا التقسيم الجوهري توحي بشعور أصحابها بقصور هذا التقسيم عن أداء حصر علمي لمقاصد التشريع مع عدم محاولة الانفلات منه أو تجاوزه بالاكتفاء بتجزئة ما أمكن من عناصره ليشمل ما تحرر لهم أيضاً أنه من مقاصد التشريع، (ويبدوا أن العلماء الخائضين في هذا الموضوع كانوا على وعي واقتناع بأن هذا الترتيب الثلاثي غير كاف **لتمييز رتب المصالح وإبرازها،** وأن الاقتصار على الرتب الثلاث إنما هو للتيسير والتقريب ، ولهذا نجدهم جعلوا مع كل مرتبة مرتبة أخرى هي مكملاتها، على غرار ما فعله المحدثون عندما قسموا الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف، ثم وجدوا أن هذه المراتب لا تستوعب فجعلوا مع الصحيح لذاته الصحيح لغيره، ومع الحسن لذاته الحسن لغيره)[26]، وأكثر هذه المراتب كان عرضة للاستدراك والإضافة مرتبة الضروريات التي تحصرها التقسيمات القديمة في الخمس المعروفة[27]، على اعتبار (أن حصر المقاصد في خمسة إنما هو اجتهاد من أبي حامد الغزالي استمده من عقوبات القصاص والحدود التي شرعت لحماية هذه المقاصد)[28]، ولقد بدأت هذه الاستدراكات مبكرة مع الفقيه ابن تيمية رحمه الله الذي توحي عبارته أنه لم يستسغ البتة حصر الأصوليين المقاصد الضرورية في الخمسة دون الانتباه إلى ما عاداها إذ يقول (وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم ، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية، ودنيوية وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عن العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب ... وكذلك **(فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الرحم وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به وما نهى عنه)[29] .**

أما الانتقادات الموجهة إلى التقسيمات السابقة فمنها ما يتجه إلى انتقاد سعة التصنيفات القديمة وقصورها عن شمول بعض معاني المقاصد التي تبقى خارج التصنيف فلا تدخل في ماهية الأصناف التي وضعوها، أو أنها تتجه بالنقد إلى ذات الهيكل التقسيمي الذي اعتمده القدماء، وبناء على هذا التمايز بين طبيعة الانتقادات المعاصرة لتصنيف المقاصد سيتم عرضها كما يلي:

1 ـ الانتقادات الموجهة إلى جزئيات التقسيم القديم:

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا الاستدراك على التصنيفات القديمة للمقاصد الباحث أحمد الريسوني الذي دعا إلى (إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمسة المعروفة، لأن هذه الضروريات أصبحت لها بحق هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن تحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي لا تقل أهمية وشمولية عن بعض الضرورات الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهاد، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم)[30].

كما أن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله اعتبر أنه (لابد من الزيادة على الأصول الخمسة... ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً في الأمة الإسلامية.. لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم إذاً يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة **الحرية والعدالة** وخصوصاً أن عندي القرآن الكريم الذي يقول : ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾ [31] فكأن العدالة هدف للنبوات كلها. قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا لكن لكي نضبط نظام الدولة لابد من ضمان للحريات)[32].

وكذلك الدكتور يوسف القرضاوي الذي استشعر قصور التقاسيم الموروثة واعتقد أن هناك (نوعاً من المقاصد لم يعط حقه كما ينبغي، وهي المقاصد المتعلقة بالمجتمع، فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله.. إلخ، فأين الحرية والمساواة والعدالة وما قيمتها ؟وهذا أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر)[33].

وراشد الغنوشي في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية دعا إلى إضافة بعض قيم الفلسفات المعاصرة إلى مرتبة الضروريات، مثل الحريات العامة: (حرية الرأي، حرية العقيدة)[34].

كذلك الجابري رأى (أن مصالح العباد اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل إنها تشمل أموراً أخرى اعتقد بضرورة إدراجها في عرض تلك المقاصد كالحق في حرة التعبير والانتماء السياسي وانتخاب الحاكمين والعمل والمأكل والمشرب والملبس والتعليم والاستشفاء وغيرها من الحقوق الأساسية التي يلح عليها الموطنون في المجتمعات المعاصرة)[35].

كذلك انتقد طه عبد الرحمن تصنيف الأصوليين للمقاصد في المراتب الثلاثة بالاعتراض على (طبيعة العناصر المندرجة في كل من الصنفين: صنف المصالح الضرورية وصنف المصالح التحسينية)[36].

ـ **المصالح الضرورية**: اعترض هذا الباحث على المقاصد الضرورية كما هي عند الأصوليين من جهة حصرها في الأجناس الخمسة (الدين والنفس والعقل والعرض والمال)،

فهي في نظره أوسع من ذلك، كما اعترض عليها من جهة عدم اختصاص هذه الأجناس بالمقاصد الضرورية فقط بل هي موجودة في المراتب الأخرى الحاجيات والتحسينيات، وحجته في ذلك أنه (لا يمكن التسليم بانحصار الضروريات في خمسة أجناس، **لأن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم**، فلا يستوفي شرط تمام الحصر، إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه ، فقد ادخل بعضهم العرض و العدل ، ولا يقوم بشرط التباين فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى مثل حفظ النفس وحفظ العقل ، كما لا يستوفي شرط التخصيص، فليس كل عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة فالدين...)[37]

المصالح التحسينية: اعتبرها أوسع مما قصره عليها الأصوليين وهو (مكارم الأخلاق)[38].

والذي لاشك فيه أن هذه الإضافات تقوم على تاريخية التصنيفات الموروثة فقد اعتبر بعضهم أن (منهج علماء الأصول في استنباط الكليات من الجزئيات، ثم إعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات ـ فهماً مجدداً ـ منهجاً مفتوحاً قابلاً للإضافة مع تجديد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث خاصة في مجال قراءة النصوص)[39].

2 ـ الانتقادات الموجهة إلى هيكل التقسيم القديم:

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا تجاوز التقسيم التقليدي للمقاصد الباحث جمال الدين عطية[40] حيث توسع في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصداً موزعة على أربعة مجالات هي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية.

كما أضاف مرتبتين لتصبح المراتب خمس، وحجته في ذلك أن الحالة التي لا تتحقق فيها مواصفات الضروري، والحالة التي يزيد فيها الإسراف عن حد التحسيني لا تشملهم المراتب الثلاثة، فهما بحاجة إلى مزيد من الدراسة ليوضعا موضع الاعتبار وتحديد الأحكام الخاصة بهما المتمثلة في إعطائهما الأولوية في الإزالة باعتبار عدم مشروعيتهما[41] ويتكئ هذا النظر على أن هذه الزيادة في المراتب قال بها أيضاً بعض القدماء كالزركشي[42] حيث ذكر أن المراتب (ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول)، وقد شرح السيوطي هذه المراتب على هذا النحو[43]:

الضرورة: أن يبلغ الإنسان حداً بحيث إذا لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام.

الحاجة: الجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام، لكنه يبيح الفطر في الصوم (هذه مرتبة الضروري في التقسيم الثلاثي).

المنفعة: كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم (وهذه مرتبة الحاجي في التقسيم الثلاثي).

الزينة: كالمشتهي الحلوى أو السكر والثوب المنسوج من حرير وكتان (وهذه مرتبة التحسينيات في التقسيم الثلاثي).

الفضول: التوسع في أكل الحرام والشبهة.

ثالثاً: تقويم إضافات المعاصرين في تصنيف المقاصد.

إن إضافة بعض المعاصرين لبعض الكليات على الكليات الخمسة خاصة ما يتعلق منها بالجانب الاجتماعي (الحريات العامة وغيرها من الحقوق الاجتماعية) لا يمكن التسليم بصحته لاعتبارين:

الأول: أن اعتبار حصر الأصوليين لتلك المقاصد في الخمسة المعروفة هو النص على العقوبة المتعينة فيها (فالدين بقتل الكفار، والنفس بالقصاص، والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظراً إلى قوله تعالى فيهم: ﴿الذين يحاربون الله ورسوله﴾[44])[45] **فلا يصح الإضافة عليها إلا بهذا الاعتبار وهو النص على العقوبة المشددة .**

الثاني: أن هذه الأصول الخمس تتسع لما يراد إضافته لها بالاستقلال، إذ هذه الأصول أصول مركزية ثابتة تتسع لكل جديد في الحياة البشرية، ومن هنا صح للسابقين من الأصوليين الجزم بأن (تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشرعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق)[46] كما ذكر ذلك الغزالي.

حتى فروع القانون الوضعي المعاصر باعتبارها تواكب آخر تطورات المجتمع البشري وتشرع لأرقى مظاهر اجتماعه **تحتويها تلك الكليات** ولا نحتاج حال تصنيفها على تلك الكليات إلى خلق كلية جديدة، إذ مسئولية الإنسان عن تصرفه في جميع وجوه نشاطه الحيوي مقررة بنصوص قاطعة ، كما في قوله تعالى: ﴿**كل امرئ بما كسب رهين**﴾[47]، (غير أن التشريع الإسلامي ـ فيما يبدو ـ قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحريات ، اهتماماً بشأن الواجب والتكليف ذهاباً منه إلى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأكمل ضماناً كافياً لصيانة الحقوق والحريات نفسها أن يبغى عليها أو تهدر أو يساء استعمالها)[48] فالحريات وقيم العدل والمساواة وغيرها مما يقتضيه صلاح الاجتماع الإنساني تندرج تحت كلي النفس أو الكليات القريبة منه كالعقل بصورة آلية، إذ الاختلال في هذه القيم الإنسانية يفضي بتلقائية بالغة إلى الفتن والاضطرابات التي يترتب عنها هلاك النفوس وتاريخ البشرية وحاضرها شاهد على ذلك.

وإذا تعين أن تلك الكليات الخمس ثابتة بالنظر إلى العقوبة المرتبة عليها كما صرح بذلك الأصوليون[49] **فلا وجه للإضافة عليها بهذا الاعتبار**.

كما أن إضافة القيم الاجتماعية المعاصرة (الحرية، العدالة، المساواة) يوحي بأن الأصوليين لم يعرفوا الاجتماع الإنساني سابقاً ولم يقدروا قيمة انتظامه في تحقيق مقاصد الشريعة. أولم يكن الأصوليين الذين نظروا لكليات التشريع الإسلامي أكثر الناس اصطداماً بمشكلات الاجتماع الإنساني ؟.إن التاريخ يثبت أن تقديرهم لتلك المشكلات لا يقل عن تقدير المعاصرين لهذه المشكلات كما يثبت أن بعضهم كان ضحية لهذه المشكلات خاصة في علاقتهم بالسلطة السياسية آنذاك، وكتاب الجويني -من أقدم الأصوليين البارزين - (غياث الأمم في التياث الظلم)[50]شاهد على مدى وعي الأصوليين بمشكلات الاجتماع الإنساني ومدى قصد الشريعة في المحافظة على هذا الاجتماع.

أما الانتقادات التي تعرضت لجوهر التقسيم القديم لمقاصد التشريع فهي مجرد تفريع لتلك المراتب حسب ما تقتضيه طبيعة العصر مما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني.

ولاشك أن اجتهاد الباحث جمال الدين عطية جاء متساوقاً في أهدافه مع الإشكال المنطقي الذي ينبغي أن يعالجه البحث المقاصدي المعاصر وفق معيار التدرج الإشكالي في البحث العلمي بمحاولة بسطه وتوسيعه لتصنيفات المقاصد ومن ثم تحقيق فاعلية الميزان التراتبي لأصناف المقاصد بسعته الطوارئ الجديدة عن عناصر الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد كما وصلنا عن السابقين. وجهوداً كهذه يمكنها أن تحقق كشوفاً جديدة في دقائق **الشبكة المقاصدية** للتشريع الإسلامي التي تتضح فيها المقاصد الخاصة والجزئية من كل التصرفات الشرعية، وتتحدد مواقعها ضمن المقاصد العامة والكلية ليتضح الأداء التشريعي للمقصد ولأوصافه من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد... إلى غير ذلك من العلاقات التي تقوم بين المقاصد الشرعية من الأحكام والتي تشبه تماماً العلاقات القائمة بين النصوص وبدون إحداث هذه الكشوف في الشبكة المقاصدية مقرونة بدقة الكشوف التي رصدها السابقون والتي تقوم أساساً على استقراء مواقع المعنى في نصوص التشريع يبقى البحث المقاصدي مجرداً من إفادة الواقع وبعيداً عن توجيه الاجتهاد الجماعي أو المؤسساتي لأن الاجتهاد الفردي في هذا الميدان قد ثبتت محدودية أثره وإمكانية التعويل عليه في تحقيق ذلك الهدف في تضاءل مستمر في ظل التكتلات العلمية والمذهبية المعاصرة.

وأيا كان الأمر سواء كانت هذه الزيادة في محلها أم لا، فإن عدد المراتب لا يعيق اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد بالقدر الذي يعيقه تخريج الحوادث والنوازل على هذه المراتب الذي يتطلب حد هذه المراتب حداً واضحاً منضبطاً أو قريباً من الانضباط حتى تكتسب الدلالة التشريعية للتفاضل بين المقاصد شيئاً من المناعة ضد التوظيفات غير المشروعة التي **تجد في تراتبية المقاصد شيئاً من السترة**.

الهوامش:

[1]- مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 165.
[2] - المرجع نفسه، ص 166 .
[3] - تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 13/1 ، تونس، دار بوسلامة للنشر والتوزيع ، 1997م.
[4] - الميساوي، مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور، ص 90.
[5] - أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص 161 تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988 م.
[6]- مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 235 .
[7] - البقرة، الآية 185.
[8] - الحج، الآية 78.
[9]- البقرة، الآية 286.
[10] - البقرة، الآية 286.
[11]- البقرة، الآية 187.
[12] - النساء، الآية 28
[13]- مقاصد الشريعة، ابن عاشور ، 232 .
[14]- المرجع نفسه، 231 .
[15]- مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 273 .
[16]- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص 41، تونس والجزائر، الشركة التونسية للتوزيع و المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2 ،ت .
[17] - نفسه،305 .
[18] - نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني ، ص 437 .
[19]- مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 114
[20]- نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني .
[21] - تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص 83 ، قسنطينة (الجزائر) ، دار البعث ، ط1 ، د.ت.
[22] - مقاصد الشريعة، ص 329 .
[23] - المرجع نفسه، ص 390 .
[24]- مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة، محمد الطاهر الميساوي، ص 113
[25]- مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 404 .
[26] - نظرية التقريب والتغليب، أحمد الريسوني، ص 320 .
[27] - المرجع نفسه.
[28] - نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص 98 .
[29] - الفتاوي، ابن تيمية، 234/32. هذا وينبغي التنبيه إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كانت له (عناية بالغة ولهج شديد بالكشف والبيان عن مقاصد الشريعة وإدارة الأحكام عليها، ولعله أول من أبرز المزج بين الحكم التكليفي ومقصد الشارع، وأن الشريعة تجري أحكامها مطردة على نسق واحد وفق القياس، فلا تجمع بين المتضادين ولا تفرق بين المتماثلين)، أنظر : بكر بن عبد الله أبوزيد، مقدمة تحقيق الموافقات ، 1/د .
[30] - الريسوني، 47
[31] - الحديد.
[32] - الغزالي، ملتقى الأولويات الشرعية 13 ، 14 ، نقلاً عن جمال الدين عطية ، نحو تفعيل المقاصد ص33.
[33]- ملتقى السنن، 90 .
[34] - لم يستسغ هذه الإضافة الأستاذ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، فعلق عليها بمايلي: (ليس صحيحاً مايبنيه الغنوشي على ما استنبطه الإمام، فما أشار إليه الغنوشي من إدخال الحريات العامة كحرية العقيدة وحرية الرأي إنما هو من أوهامه، والشاطبي تحدث في الضروريات عن حفظ الدين الذي اعتبره

الأصوليين من مقاصد الشريعة استدلوا عليه بأن الشارع قد شرع حداً للمرتد وهو القتل فبهذا حفظ الدين في شريعة الإسلام بينما الغنوشي في كتابه يدعي أن مقصد حفظ الدين هو حرية العقيدة، أي بهتان هذا). أنظر مقدمة تحقيق الموافقات، 49/1. ولم يستسغ أيضاً إدراجه لحرية التعبير وحرية التفكير باعتبار أن الأصوليين (يجعلون العقل مقصداً ويستدلون على ذلك بتحريم المسكر والعقوبة الشرعية عليه، بينما يذكر الشيخ راشد أن حفظ العقل يتعلق به حق الإنسان في التعليم وحرية التفكير وحرية التعبير؟ ما هذا؟ أهو عمق في التفكير والاستنباط، أم هو استنتاج جار على مقتضى الهوى وليس جارياً على مقتضى العقول). أنظر مقدمة تحقيق الموافقات، 48/1.

[35]- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص 111.

[36] - المرجع نفسه.

[37] - المرجع نفسه.

[38] - المرجع السابق، 112 .

[39] - المقاصد الكلية للشريعة قراءة جديدة، نصر حامد أبوزيد، ص 112 ، العربي، ع/426 ، ماي 1994م .

[40] - نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص 139.

[41] - المرجع نفسه 55 .

[42] - المنثور في القواعد، بدر الذين الزركشي، ص 70/2، ت : محمد حسن إسماعيل ،بيروت ، ط1، 2000م

[43] - الأشباه والنظائر، السيوطي ،61.

[44] - المائدة، الآية 33 .

[45]- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص 322 .

[46] - المستصفى، 417/1 .

[47] - الطور، الآية 21 .

[48] - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، ص 391 ، لبنان ، مؤسسة الرسالة، ط2 ، 1987م

[49] - شرح العضد مع مختصر ابن الحاجب، 321 . البحر المحيط، 209/5 ، المحصول مع شرح نفائس الأصول ، الرازي ، 166/4 ، الموافقات ، الشاطبي ، 347/4

[50] - فهذا الكتاب تعرض فيه الإمام الجويني إلى الكثير من مشكلات الاجتماع الإنساني خاصة فيما يتعلق باستبداد السلطة السياسية وفي استغلالها الطبيعة الظنية لبعض مصادر الأحكام في الجناية على حقوق الناس وقد ربط كل هذه الانحرافات بمواقف الشرع من ذلك. أنظر غياث الأمم في التياث الظلم، ص130.

دور المسجد بين المرجعية الدينية والإطار التشريعي الجزائري

أ. بشير قادرة – جامعة باتنة-

مقدمة:

اليوم في العالم الإسلامي الذي يفوق تعداده البشري المليار ونصف نسمة، وعلى امتداد مساحته الشاسعة، وتنوع دوله وبلدانه، لا يخلو مجتمع منها من المساجد.

والجزائر لا تشذ عن ذلك، إذ لايخلو حي وفي أي مدينة من مسجد على الأقل, ويؤم مساجدها عدد كبير من المصلين أيام الأسبوع، وفي مختلف الصلوات.

ويزداد العدد أكثر يوم الجمعة، لأداء فريضتها من الجنسين، وعلى اختلاف أعمارهم ومستوياتهم.

وإن المسجد أينما وجد وهو يستقطب هذا العدد الكبير من رواده, فقد أصبح ذلك ظاهرة دينية إسلامية عالمية كبيرة وفريدة. لكن هل فعلا المسجد اليوم يوجه ويؤطر هذا العدد البشري الهائل من رواده، ويؤثر فيهم، ويجعل منهم كما فاعلا؟ أم هي مجرد ظاهرة عددية غير فاعلة؟

وللإجابة على هذا السؤال المحوري نطرح التساؤلات التالية:

1- ما هي المرجعية التي قام عليها المسجد أولا؟ وما هو الدور الذي كان يؤديه في عصوره الأولى؟

2- وعلى ضوء ذلك هل تغير دور المسجد اليوم؟

3- وإذا كان الجواب بنعم فما هو دور المسجد اليوم في الجزائر؟

4- وهل يعاني المسجد اليوم في الجزائر من إكراهات تكبله وتعيقه عن أدائه لدوره المنوط به شرعيا واجتماعيا؟

5- وإذا تغير فعلا دور المسجد؟ فالتغير لا يتم بين عشية وضحاها، بل يتم ذلك في إطار سياقات مختلفة قد تدوم سنين إن لم تكن قرونا. فما هي تلك السياقات المختلفة؟

هذا ما سنعالجه في بحثنا هذا في إطار الظاهرة الاجتماعية الدينية الإسلامية، كون الموضوع يتناول دور المسجد بين المرجعية الدينية والإطار التشريعي الجزائري، وستكون مراجع الدراسة متنوعة لاقتضاء البحث ذلك، وكون علم الاجتماع له علاقة وطيدة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى في دراسته للظواهر الاجتماعية.

أولا / دور المسجد في الإسلام

1- معنى المسجد في اللغة: فقد اشتقت كلمة المسجد بسكون السين وكسر الجيم من جذرها الاشتقاقي في اللغة وهو "سجد"، ومعناه خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الأرض خضوعا لله[1]، أي أن المسجد اشتق من أعظم ركن في

الصلاة، وهو السجود, لأن العبد أقرب ما يكون عند ربه وهو ساجد كما جاء في الحديث النبوي الشريف.

2- التعريف الاجتماعي للمسجد: المسجد مؤسسة دينية تربوية اجتماعية سياسية اقتصادية. فدينية لأنه تؤدى فيه الصلوات الخمس يوميا وصلاة الجمعة وبقية العبادات من قراءة القرآن والذكر والتهجد والاعتكاف.

وتربوية لأنه بفضل تلك العبادات وما يسمعه المصلون فيه من الإمام في مختلف الدروس والخطب يؤدي إلى تربيتهم وتنشئتهم على الدين في كل جوانبه.

واجتماعية لما يتم فيه من صلة قوية بين المصلين في مختلف المجالات التعليمية والثقافية وتوثيق شبكة العلاقات الاجتماعية والتفاعل الإيجابي فيما بينهم كل ذلك بسبب صلتهم بالجامع.

وسياسية لأنه في المسجد تم عقد البيعات للخلفاء الراشدين, وتدار فيه الحوارات والمناقشات بين أعلام المسلمين وقادتهم فيما يخص بلاد المسلمين وشؤونهم العامة.

واقتصادية حيث ترعى المساجد أسر المتعففين عن طريق اللجان الخيرية التي تقوم على جمع التبرعات من الميسورين وتوزيعها على المحتاجين[2].

3- دور المسجد: إن المسجد في الإسلام دعامة قوية, من أهم الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، مما جعل المسجد على مر العصور رمز الهوية والحضارة الإسلامية وركنا أساسيا في بناء المجتمع الإسلامي على أسس صحيحة، وفي صورة متكاملة، وإن أول ما قام به الرسول ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة المنورة هو بناؤه للمسجد، الذي استمد مرجعيته ودوره من القرآن الكريم والسنة المطهرة وحاجة المجتمع إليه وشهادة التاريخ.

●ولأهمية المسجد ورد لفظه في القرآن الكريم ثمانية وعشرين مرة[3] منها قوله تعالى: ﴿**وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا**﴾[4] وقد يذكر بغير لفظه كما في قوله تعالى: ﴿**في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة يخافون يوما تتقلب فيه القلوب و الأبصار**﴾[5].

●وأما في السنة المطهرة ولعظيم دوره فقد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم اعتياد الرجل للمسجد شهادة له بالإيمان فقال: (إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان)[6].

●وأما شهادات التاريخ فكثيرة، منها هذه الشهادة في دوره (المسجد... هو المدرسة الأولى التي يتخرج منها المسلم، هو بيت الأتقياء، ومكان اجتماع المسلمين يوميا، ومركز مذاكراتهم، ومحل تشاورهم وتناصحهم، والمنتدى الذي فيه يتعارفون ويتآلفون، وعلى الخير يتعاونون، منه خرجت جيوشهم ففتحت مشارق الأرض ومغاربها، وإليه يرجع مسافرهم أول ما يرجع، فيه السلوى, وفيه يعزي المسلم أخاه المسلم إذا أصابه

مصاب، وفيه يهنئ المسلم إخوانه بأفراحهم ومناسباتهم السارة، منه يتخرج العلماء، وفيه كان الجرحى يمرضون، وبأسواره كان الأسرى يربطون، وفي رحابه كان التقاضي والقضاء ومحاسبة الخلفاء، فهو ملتقى الأمة وناديها، وجامعتها، ومكان شوراها)[7].

4 - **تاريخ المسجد:** إن القرآن الكريم يحدد تاريخ أول مسجد بني في الأرض لعبادة الله تعالى بقوله: ﴿**إن أول بيت وضع للناس، للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين**﴾[8]، وهو المسجد الحرام بمكة المكرمة[9]، وقال الإمام علي رضي الله عنه في شرح الآية المشار إليها (أمر الله تعالى الملائكة ببناء بيت في الأرض وأن يطوفوا به، وكان هذا قبل خلق آدم، ثم إن آدم بنى منه ما بنى وطاف به، ثم الأنبياء بعده، ثم استتم بناءه إبراهيم عليه السلام)[10]. ويؤكد القرآن أن إبراهيم عليه السلام، هو الذي أتم بناء المسجد الحرام، بقوله تعالى: ﴿**وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم**﴾[11].

أما أول مسجد بناه الرسول ﷺ بعد بعثته والهجرة إلى المدينة المنورة هو مسجد قباء الذي أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه، فيه رجال يحبون أن يتطهروا، والله يحب المطهرين**﴾[12] إذ جاء في صفوة التفاسير للصابوني أن المسجد المقصود هو مسجد قباء[13].

واليوم لا تخلو دولة في العالم وفي القارات الخمس من مساجد، حتى في الدول غير الإسلامية لوجود الأقليات والجالية الإسلامية في العالم.

5 - **صفات المسجد الذي أنشأه رسول الله ﷺ بالمدينة المنورة (المسجد النبوي):** إن المسجد النبوي بالمدينة المنورة، وهو ثاني الحرمين بعد المسجد الحرام بمكة المكرمة، عندما أنشأه النبي ﷺ بعد الهجرة من مكة إلى المدينة في السنة الأولى للهجرة الموافق لسبتمبر 622 م[14]. كان بسيطا في مظهره وشكله ومكوناته، إذ اشترى النبي ﷺ أرضه من غلامين يتيمين، ثم ساهم في بنائه بنفسه مع بقية الصحابة، وكانت أبعاده آنذاك مئة ذراع طولا (أي من مكان وقوف الإمام للصلاة إلى مؤخرة المسجد) وعرضه مثل ذلك أو دونه، وكانت أسسه قريبا من ثلاثة أذرع وجدرانه بنيت من اللبن المصنوع من الطين، وسّقف بأعمدة النخيل وجريده، وفرشت أرضه بالرمل والحصباء وجعلت له ثلاثة أبواب[15].

6 - **الأدوار التي كان يقوم بها المسجد النبوي الشريف:** إن المسجد النبوي الشريف في عهده ﷺ رغم بساطة هندسته وشكله، ومكوناته، وصغر حجمه، قام بدور عظيم في التاريخ لا مثيل له، ففيه قام النبي بتربية وتنشئة جيل الصحابة على أرقى صورة للإسلام الذي سيتولون نقله إلى مختلف بقاع الأرض بعد ذلك (إذ لم يكن المسجد موضعا للصلاة فقط بل كان جامعة يتلقى فيها المسلمون تعاليم الإسلام وتوجيهاته

وتطبيقاته العملية، ومنتدى تلتقي وتتآلف فيه العناصر القبلية المختلفة التي طالما نافرت بينها النزاعات الجاهلية وحروبها، وقاعدة لإدارة جميع الشؤون وبث الانطلاقات، وبرلمانا لعقد المجالس الاستشارية والتنفيذية، وكان مع هذا كله دارا يسكن فيها عدد كبير من فقراء المهاجرين اللاجئين الذين لم يكن لهم هناك دار ولا مال ولا أهل ولا بنون)[16].

وقد رباهم النبي في المسجد من خلال ما كان يتنزل عليه من القرآن الكريم حسب الأحداث والوقائع والتدرج في المراحل، فساعدهم ذلك على حفظ آياته في الصدور، وتزيين قلوبهم بحلية الإيمان الصادق، والعبادة الخالصة والخلق السمح، بعد أن مهد لذلك بتقبيح تقاليد الجاهلية الباطلة، وعقائدها الفاسدة شيئا فشيئا، فكان القرآن دستور حياتهم علما وعملا، والمدرسة الصالحة التي جعلت منهم رجالا وأبطالا[17]. وكان مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿**ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق**﴾[18]. وقد ساعدهم في فهم القرآن والتفاعل معه، أنه كان ينزل عليهم بلغتهم التي يحسنونها ويتحكمون فيها ولا يحتاجون إلى تفسير لفهمه كما هو حالنا نحن الآن.

وقد كان ارتباطهم بالمسجد لا نظير له، إذ كان لا يتخلف عن صلاة الجماعة حتى الكفيف، وفي جميع الأوقات، وقال عنهم ابن مسعود (ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق، ولقد كان الرجل يؤتى به يتهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف)[19]. مما جعلهم لا يفوتهم شيء من تربية النبي بأقواله وأفعاله وتقريراته، فكانوا النموذج الفريد عبر التاريخ كأفراد وأسر ومجتمع.

7- فعالية الدور المسجدي في عهده ﷺ والعهود الموالية له:

لقد كان للمسجد في عهده ﷺ، دور فاعل ومؤثر، إلى أبعد الحدود، لخصائص كثيرة هذه بعضها:

أ- اجتماع بين الإمامة والرئاسة في عهده ﷺ وعهد الخلفاء من بعده، إذ كان الإمام الذي يتقدمهم في الصلاة، ويربيهم على الإسلام وأحكامه، هو نفسه رئيس الأمة الذي يحكم فيها بما أنزل الله تبارك وتعالى، إذ اجتمعت العقيدة والسياسة والإمامة في نظام لم تشهده البشرية منذ دبّ كائن حي على وجه الأرض[20].

بـ- القدوة الكاملة الشاملة في شخص الإمام النبي ﷺ وخلفائه من بعده، وفي جميع المجالات، إذ مقام النبوة لا يرقى إليه أي مقام، ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾[21] وإذا كان من بين هذه

المخلوقات التي تعد بالبلايين يظهر الإنسان بشكل متميز، وتميزه عن بقية المخلوقات يجعله عالما واحدا تنطوي فيه جميع العوالم ويبقى بعد ذلك بقية من التفرد إذا استقام الإنسان على الطريق السوي[22].

فكيف بالنبي ﷺ الذي قال فيه ربه ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر**﴾[23] فهو القدوة الكاملة شابا وزوجا وأبا وقائدا وإماما، وقد

أوتي أرقى القدوة على الإبانة في الكلام، وقبل ذلك فهو النبي المعصوم[24]، وأما خلفاؤه فقد كانوا صفوة الصفوة من أصحابه، وساروا على دربه، ولقد مدحهم النبي وزكاهم في حياته فقال عنهم (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين، عضوا عليها بالنواجذ)[25].

جـ - سلطة الإمام القائد لا تعلوها سلطة: إذ كان النبي ﷺ، والخلفاء من بعده، هم السلطة العليا التي لا تتحكم فيهم أي سلطة أخرى، وكان دليلهم العملي هو القرآن الكريم وتوجيهات الوحي بالنسبة للنبي، ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، علّمه شديد القوى**﴾[26]. والقرآن والسنة النبوية بالنسبة للخلفاء الراشدين من بعده.

د. لا تنازع بين الإمامة والقيادة لوحدانية المرجعية، فضلا عن كون الإمام هو قائد الأمة، فلا يحكم في الناس عندما يكون قائدا بشيء، وعندما يكون إماما بشيء آخر يخالفه، على غرار ما تقوله الكنيسة لأتباعها (ما لله لله، وما لقيصر لقيصر)، بل كانت المرجعية واحدة، والسلوك واحد، وفي جميع الحالات ﴿**قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت، وأنا أول المسلمين**﴾[27].

وعليه يمكن القول أن دور المسجد في عهده ﷺ رغم بساطته كهيكل إلا أنه كان عظيم الدور.

حيث كان مصدر العلم والنور والهداية والبصيرة والعزة للإسلام والمسلمين، إذ فيه تكون ذلك الجيل الفريد من المسلمين في بناء عقيدته السليمة، والعبادة الصحيحة، والأخلاق الحسنة، والمعاملات القائمة على الإحسان والإيثار، وإلى المسجد يعود سر قوتهم في ارتباطهم بالإسلام حيث منطلق اليقين, والعبادة, والدعوة، وإقامة شعيرة الإسلام الأولى ـ الصلاة ـ كما أمر الله تعالى، وفي احتواء جميع أمور الإسلام وهمومه، إذ كان كل ذلك يتم في المسجد حيث تستحضر النفوس صلتها بالله تعالى فينتج عنه اجتماع القلوب وتعزيز الصف والعمل بمقتضى الإسلام .

لكن هل المسجد في العهد الحاضر يؤدي نفس الدور؟

ثانيا) المسجد في العهد الحاضر، من البناء إلى الدور: الجزائر نموذجا

إن المتأمل في شأن المسجد في الجزائر المستقلة اليوم، من خلال الفحص للقوانين التي تنظمه من مرحلة إنشائه وتصنيفه إلى غاية تسييره وتأطيره يتوصل لمايلي:

1 ـ بناء المسجد: إنه وإلى حد اليوم في الجزائر وبعد سبع وأربعين سنة من الاستقلال، فإن الدولة لا تبني المساجد، بل المواطنون هم الذين يقومون بعملية بنائها من خلال تشكيلهم للجمعيات المنشئة لها، وبعد حصولهم على الأرض الصالحة لبنائها، من خلال تبرع المحسنين، ووقفها على المسجد، يسعى هؤلاء المواطنون لاستصدار اعتماد جمعيتهم الدينية من الولاية، ومتى تم لهم ذلك تبدأ الجمعية في جمع التبرعات والهبات والإعانات، تحت مراقبة وترخيص السلطات المحلية المتمثلة في الولاية ومصالح الأمن ومديرية الشؤون الدينية، لبناء المسجد[28]، ويبلغ المجموع الكلي لها في

الجزائر اليوم وعلى المستوى الوطني 12548مسجدا، حسب آخر إحصاء للوزارة الوصية[29]، وهي من حيث التصنيف إما أثرية أو ولائية أو محلية، حسب المساحة وتعداد المصلين الذين يمكن استيعابهم, والطراز الهندسي وتاريخ البناء[30].

وأما من حيث المرافق وحالتها العامة على العموم مقبولة ومنها ما هو في وضع حسن جدا، ابتداء من الهندسة المعمارية والمرافق، من دورات المياه وأماكن الوضوء، إلى الأفرشة، والتدفئة والتهوية حتى بمكيفات الهواء، وكل ذلك بفضل جهود المواطنين المحسنين، وأحيانا قد نجد مسجدا بالكامل قام بإنشائه محسن واحد وبكل مرافقه.

2- المكونات الهيكلية للمسجد: لا يخلو أي مسجد كهيكل مهما كان موقعه وحجمه، من قاعة مفروشة للصلاة، ومقصورة للإمام، ومرافق كاملة للوضوء كحد أدنى في المساجد الصغيرة، أما الحالة الغالبة فيها فزيادة على ما ذكر، نجد قاعة للصلاة خاصة بالنساء، ومكتبة تجمع العديد من الكتب الدينية، من تفاسير وكتب الحديث النبوي الشريف والسيرة والفقه وغيرها من مراجع ومصادر في العلوم الإسلامية، والكتب الدينية المعاصرة، وقد تكون المكتبة مزودة بقاعة للمطالعة وبنظام للقراءة واستعارة الكتب؛ وقسم فأكثر لتحفيظ القرآن الكريم، وقد تكون هذه الأقسام مجهزة، أي مزودة بطاولات وكراسي وسبورة.

وتتميز كل المساجد بمآذنها ومناراتها كعلامات يسترشد بها المصلون في حالة البحث عنها. وإذا قارنا مساجدنا اليوم بالمسجد النبوي الشريف عندما تم إنشاؤه أول مرة، فلا وجه للمقارنة، لصالح مساجدنا اليوم، إذ تتوفر على كل المرافق بل تصل إلى درجة الكمال والجمال.

3- كيفية التأطير في مساجدنا اليوم: إن مساجد الجزائر المستقلة حتى عام 1970 كان يسيرها ويؤطرها متطوعون لا يتقاضون أجرا، رغم وجود وزارة بعد الاستقلال تشرف عليها تسمى وزارة الأوقاف.

وابتداء من 1970 تم إدماج أولئك المتطوعين المؤطرين لها كموظفين لدى الدولة الجزائرية، لهم حق تقاضي أجر، مقابل ما يقدمونه من التأطير[31].

وعليه يتضح أن ثماني سنوات بعد الاستقلال، لم يكن هناك أي دور للمسجد، ولا هدف له عند الحكومات الجزائرية، إذ لم يكن هناك أي إطار قانوني ينظم وظيفة المسجد, وكان دوره يعتمد أساسا على بعض المتطوعين الغيورين عليه وعلى الدين، يؤطرونه حسب إمكانياتهم العلمية كيفما كانت، وحسب فهمهم لدوره، ويتولى بعض المحسنين تقديم بعض المساعدات لهم خاصة الطعام.

وابتداء من سنة 1971 تم إنشاء أول مدرسة وطنية لتكوين الأئمة"بمفتاح" بضواحي الجزائر العاصمة[32]، ثم توالى إنشاء تلك المؤسسات لتكوين الأئمة، وعددها اليوم سبع مؤسسات، تتواجد في كل من سعيدة، عين صالح، وعين الدفلى، والجزائر العاصمة، وتيزي وزو، والتلاغمة وبسكرة إلا أن مستواها لا يتعدى درجة معهد تكوين

محلي[33]، ومنذ ذلك الحين أصبح للمساجد مؤطرون، وهم لا يخرجون عن الفئات التالية: قيم، مؤذن، معلم قرآن، إمام الصلوات الخمس، إمام خطيب، إمام أستاذ، والمرشدة الدينية[34]، وتتعلق مهام القيم بفتح المسجد وغلقه ونظافته، أما المؤذن فهو الذي يقوم بالآذان للصلاة، ولا يشترط فيهما أي مستوى؛ أما معلم القرآن فيشترط فيه حفظ القرآن الكريم كاملا، ويقوم بتحفيظه لصغار السن في المساجد أو للمنتسبين للمدارس القرآنية، ولم يتم الاعتراف بمعلم القرآن كموظف له حق تقاضي الأجر على عمله إلا عام 1980[35].

أما إمام الصلوات الخمس والإمام الخطيب فيتخرجان من معاهد تكوين الأئمة، بعد نجاحهما في مسابقة الدخول للتكوين، إذ يشترط في إمام الصلوات الخمس مستوى السنة التاسعة أساسي (الرابعة متوسط)مع حفظ القرآن الكريم كاملا، ويخضع لثلاث سنوات تكوين، في حين يشترط في الإمام الخطيب (المدرس) مستوى الثالثة ثانوي وحفظ القرآن الكريم كاملا، ويخضع لسنتين من التكوين[36].

والرتبة الأعلى في الأئمة هي رتبة الأئمة الأساتذة، وهم إما تتم ترقيتهم مهنيا من الأئمة الخطباء؛ أو يحملون شهادة الليسانس في العلوم الإسلامية أو شهادة معادلة لها، ويتخرجون من الجامعات، ويشترط في هؤلاء حفظ ربع القرآن الكريم من أجل السماح لهم بإجراء مسابقة التوظيف المباشر في رتبة إمام أستاذ، ويشترط في ترسيمهم استكمال حفظ القرآن الكريم[37].

أما المرشدة الدينية كمؤطرة للمسجد فتم توظيفها أول مرة في التسعينات وتلحق من حيث شروط القبول في مسابقة التوظيف بالأئمة الأساتذة، أما من حيث الدور فتقوم بتدريس العلوم الإسلامية وتحفيظ القرآن الكريم للنساء في المساجد والمدارس القرآنية، والمساهمة في محو الأمية[38].

4 ـ دور المسجد من خلال مهام الأئمة: حددت مهام الأئمة على اختلاف رتبهم كالتالي[39]:

أ ـ إقامة الصلوات الخمس وصلاة الجمعة[40].

بـ- إعطاء دروس في مختلف العلوم الإسلامية.

جـ- إلقاء دروس في الوعظ والإرشاد.

د ـ المساهمة في التكوين المستمر للأئمة والأعوان الدينيين.

هـ- المساهمة في الحفاظ على الوحدة الدينية للمجتمع وتماسكه.

و- المساهمة في ترقية الخُطب المنبرية.

ز- تنظيم قراءة الحزب الراتب في المسجد.

ح- تعليم القرآن ورفع الآذان عند الاقتضاء.

ط- إعطاء دروس في محو الأمية.

ي- المساهمة في النشاط الثقافي والاجتماعي للمسجد.

ك- إصلاح ذات البين بين الأفراد عندما يطلب منهم ذلك.
ل- تولي المسؤولية عن النظام في المسجد وحمايته من كل نشاط خارج الإطار الديني.

والمتأمل بعمق في هذه المهام الموكلة للأئمة يصل للحقائق التالية:

1- أن الوزارة الوصية سوت في المهام بين جميع الأئمة، رغم اختلاف مستوياتهم، مما يجعل الأئمة من ذوي المستوى المحدود مثل أئمة الصلوات الخمس غير قادرين على تأطير المسجد من حيث إلقاء الدروس والخطابة، وقد كان في السابق هؤلاء لا يكلفون إلا بالصلوات الخمس بالناس فقط، ولكن بسبب الشغور العددي في تأطير المسجد أقحموا في تأطيره من حيث الدروس و الخطابة والنشاط الثقافي فيه.

2- المساهمة في التكوين، أيضا من مهام كل أئمة المسجد، والسؤال المطروح من يكوّن من؟ وهل يمكن لإمام الصلوات الخمس، والإمام الخطيب أن يكّونا غيرهما ؟

بل حتى الإمام الأستاذ المتخرج من الجامعة بشهادة الليسانس، ليس في مقدوره تكوين غيره إلا في حدود ضيقة، ولدى بعض العصاميين فقط، ونحن أساتذة الجامعات نعايش مستوى كثير من حملة الليسانس من خلال الصعوبات التي يعانونها في إنجاز مذكراتهم للتخرج، فكيف يكونون غيرهم ؟

3- بعض المهام المسندة للأئمة في مستواهم الحالي فضفاضة وغير قابلة للتطبيق، فهي شعارات أكثر منها مهام واضحة، قابلة للتطبيق مدعمة بآليات، ومثالها: المساهمة في المحافظة على الوحدة الدينية للمجتمع وتماسكه، والمقصود بها توحيد الفتيا (أي الإفتاء)، فالإمام لكي يقوم بدوره في هذه الفتيا يجب أن يكون في مستوى الإفتاء، وأنى لتلاميذ التاسعة أساسي والثالثة ثانوي مضاف إليها سنتان أو ثلاثة تكوين، وحتى حملة الليسانس ذلك؟ فالإفتاء يحتاج إلى شروط الاجتهاد المعروفة[41]، وهي لا تتوفر عند أئمتنا إلا في النزر القليل لدى بعض العصاميين، ولذلك نرى الجزائريين يتوجهون في طلب الإفتاء إلى الفضائيات الخارجية لدول الخليج والمشرق العربي، وقد حاولت مرة جريدة الشروق اليومي من باب ختبار نظام الإفتاء المعتمد في الوزارة الوصية وكل المديريات الولائية للشؤون الدينية على المستوى الوطني للحصول على فتيا واحدة خلال يوم كامل فلم تفلح[42].

4- وظيفة تعليم القرآن: فأئمتنا لا يعلمون القرآن لأن تعليم القرآن يعني تحفيظه مع أحكامه وتفسيره ومعرفة علومه, وأنى لأئمتنا ذلك؟ ففي أحسن الحالات تتم عملية، تعليم الحروف، مع تحفيظ بعض السور لصغار السن قبل التمدرس، وبعد دخولهم السنة الأولى ابتدائي يغادرون المسجد[43].

5- عدد المهام التي يحددها المرسوم التنفيذي 02-96 (السابق الذكر) للأئمة إثنى عشرة مهمة وهي مهام تحتاج إلى مستوى يؤهل صاحبها للقيام بها, ومع العجز الذي يعاني منه أغلبية الأئمة، لمستواهم الدراسي المذكور سابقا، تصبح هذه المهام صعبة التحقيق، وتبقى المهام الثلاثة الأخيرة وهي:

أ- تنظيم الحزب الراتب في المسجد. ب- محو الأمية. ج- رفع الآذان وإقامة الصلاة.

والذي يتابع وضع المساجد يرى أن مهمتي قراءة الحزب الراتب ومحو الأمية- رغم سهولتهما –ومقدرة الأئمة عليها، لا يقومون بها إلا في حدود ضيقة، بسبب معارضة بعض المصلين الذين يقولون بأن قراءة الحزب الراتب بدعة؛ وعدم إقبال المسنين من الأميين على محو الأمية.

ولا يبقى بعد ذلك من المهام المنجزة إلا رفع الآذان و إقامة الصلاة وتولي المسؤولية عن النظام في المسجد (أي الفتح والغلق له، وعدم ترك أي أحد خارج أسلاك المشتغلين به من رفع الآذان أو الصلاة بالناس أو التدريس لهم).

وهكذا ينحصر دور المسجد في الآذان و الصلاة، وهما دون المستوى في كثير من الأحيان[44].

6- إن المهام التي حددها المرسوم التنفيذي 02-96 السابق، غير قابلة للتنفيذ، لضعف مستوى الأئمة من جهة، وعدم وجود أي برنامج لبناء الفرد والأسرة والمجتمع، والتصدي بمنهجية فاعلة في محاربة الآفات والأمراض الاجتماعية التي تنخر المجتمع الجزائري من جميع الجوانب ولأسباب متعددة[45].

7- الدور السياسي للمسجد بدلا من الأدوار الأخرى: أيضا من الحقائق التي يتوصل إليها كل متابع للشأن المسجدي، من خلال ما يكتب عنه، يجد أن المسجد في الجزائر بقدر عجزه عن آداء أدواره الأخرى، انحصر دوره في تزكية البرنامج السياسي ومشروع المجتمع الذي تنادي به السلطة السياسية منذ الاستقلال عندما كانت ترسل للمساجد على المستوى الوطني الخطبة الموحدة من الوزارة الوصية، وكانت تتناول تلك الخطبة التسويق السياسي للسلطة في مجالات الاشتراكية والثورة الزراعية باسم اشتراكية الإسلام[46].

ومازالت السلطة السياسية إلى يومنا هذا تستعمل المسجد للتسويق السياسي رغم أنها تمنعه عن المعارضة، إذ في الانتخابات الرئاسية الأخيرة، ظهر الكثير من ذلك، إذ تم تجنيد الأئمة من طرف الوزارة الوصية في تحسيس المصلين وحثهم على الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات الرئاسية خوفا من المقاطعة التي دعت إليها المعارضة[47]، درجة أن أحد الأئمة أفتى بأن من لا يصوت فهو آثم[48]، قد أدى هذا السلوك من طرف السلطة السياسية إلى رد فعل المعارضة باتهام السلطة باستغلال رموز الجمهورية والمساجد في الانتخابات[49] والشواهد في استعمال المسجد للتسويق السياسي كثيرة[50].

5- **الإكراهات التي يتعرض لها المسجد:** إن الإكراهات التي يعاني منها المسجد في الجزائر اليوم، تعود بالدرجة الأولى إلى وضعه القانوني الذي يضبطه، من إنشائه وتأطيره وتحديد دوره، ومن ثم رؤية السلطة السياسية للمسجد من جميع الجوانب، وأهم هذه الإكراهات هي:

أ ـ رؤية السلطة السياسية لدور المسجد من خلال التشريعات المنظمة له.

أ/ بشير قادرة ـــــــ

والعمل فيها، لعجزهم عن تأجير مساكن، وإذا التحقوا بها من أجل صلاة الجمعة فقط, ثم يبقى المسجد شاغرا طوال الأسبوع.

ولذا تلتجئ الجهة الوصية على المساجد لسد الشغور فيها، بتأطيرها بالأعوان، وهم إما مؤذنون أو قيمون أو معلمو القرآن، والذين يصل تعدادهم مجتمعين 14652 عونا[56]، وهم لا يحرزون أي مستوى، سوى حفظ القرآن الكريم لمعلميه، والذين هم موجهون لتحفيظ القرآن، أما القيمون فدورهم فتح وغلق المسجد وتنظيفه وحراسته، والمؤذنون دورهم الإعلام عن دخول وقت الصلاة من خلال الآذان.

فكيف يمكن لهؤلاء الأعوان من فوق المنابر التأثير في المجتمع؟ ففاقد الشيء لا يعطيه.

5- **التغطية الاجتماعية للأئمة**: إن فئة الأئمة على اختلاف أسلاكهم ومستوياتهم يتقاضون أدنى أجر مقارنة مع قرنائهم في الوظيف العمومي، إذ حامل الليسانس في العلوم الإسلامية مثلا، إذا توجه إلى الإمامة سيكون مرتبه أقل من مرتب زميله في التعليم الثانوي بحوالي 5000 دينار جزائري، مما يجعل حملة الليسانس لا يرغبون في التوجه إلى الإمامة إلا إذا لم يجدوا مناصب عمل في جهات أخرى.

ونفس الشيء يقال عن الفئات التي تتكون بمعاهد تكوين الأئمة من حيث الأجر، والمنحة التي يتقاضونها أثناء التكوين، وهي 900 دينار جزائري شهريا للأئمة المدرسين مخصوم منها 300 دينار شهريا حق الإطعام، ليبقى لهم 600 دينار جزائري مصروفهم الشهري.

أما الأئمة المعلمون فمنحتهم 600 دينار مخصوم منها 300 دينار للإطعام[57].

وليس لهؤلاء الأئمة أي علاوة مقارنة مع أسلاك الوظيف العمومي الأخرى إلى اليوم، وقد حرموا حتى من التعويضات الأخرى التي أعطيت لأسلاك الوظيف العمومي كتعويض المردودية حتى سنة 2008 حيث تمت تسويتهم ببقية الأسلاك الأخرى[58]، أي بعد 46 سنة من الاستقلال تذكرت السلطة الوصية أن شريحة كبيرة من موظفيها لحقها غبن حان وقت تسويته، وهذه التسوية تتعلق بالمساواة في الأجر القاعدي وحق المردودية ودوام العمل، لكن هذه الفئة مازالت محرومة من الحقوق الاجتماعية الأخرى كحق الحصول على مسكن، والخدمات الاجتماعية والطبية والترقية خارج الأسلاك، وهذا شيء بعيد المنال، إلا من خلال الإضرابات وتعطيل المصالح؟ كما هو شائع اليوم في الجزائر، فما هي المصالح التي ستتعطل لو أضرب الأئمة؟

ب- الخطاب المسجدي وخصائصه:

إن الخطاب المسجدي لن يكون إلا محصلة للقوانين التي تنظم بها السلطة السياسية المسجد ، من إنشائه وتحديد مهمته ودوره، وطريقة وآليات التكوين والتوظيف لتأطيره، والجانب الاجتماعي الذي يغطي حاجيات هؤلاء الأئمة، والمتتبع للخطاب المسجدي في الجزائر سيصل إلى الحقائق التالية :

إن الخطاب المسجدي الصادر عن أئمتنا كخطبة يوم الجمعة أو دروس الوعظ

والإرشاد، أو حتى ما يسمى بالدروس العلمية في الفقه أو السيرة النبوية أو التفسير...الخ، في الغالب الأعم يعاني مما يلي:

1 ـ بسبب ضعف التكوين وقلة الخبرة وسوء الفهم للإسلام والواقع لدى الأئمة:

- يفتقد الخطاب إلى المنهجية العلمية التي تحدد الهدف من الدرس، الذي يسعى الإمام إلى الوصول إليه، فيرصد له وسائل التوضيح والتبسيط والتفهيم والتأثير، من أجل الوصول إلى سلوك عملي كهدف من الخطاب[59].
- خطاب وعظي عام، لا يعطي آليات التطبيق لدى السامع، كأن يقول الخطيب إن الإسلام هو الحل لكل مشاكلنا، ولكن لا يحدد المشكلة، ولا الآليات العملية لحلها في الإسلام.
- خطاب حبيس الماضي دون تفعيل الواقع[60]، وعلاج مشاكله المغايرة لمشاكل الماضي بسبب التغير الكبير الذي حدث في المجتمع.
- خطاب يفتقد إلى العمق والفهم الصحيح لما يدعو إليه الإسلام لدى القائمين به، ولذا فهو يعالج القضايا بضبابية وسطحية غير مقنعة وغير مؤثرة، لأنه بعيد عن التحليل والتركيب وحل المشكلات.
- استخدام النصوص التاريخية بصورة مشوهة، حتى يوحى للسامع أحيانا أن الإسلام دين عنف، مما يعطي صورة غير صحيحة عن الإسلام، بل صورة مشوهة تماما.
- خطاب بعيد عن فهم الواقع وفقه الأولويات ومراعاة مستوى المخاطبين.

2ـ بسبب انعدام برنامج لدى السلطة الوصية والتضاد في عمل مؤسسات المجتمع، وتعدد المرجعيات يعاني مما يلي:

- بسبب التضاد في عمل المؤسسات[61]، فالخطاب المسجدي محاصر، فما يبنيه المسجد تهدمه المؤسسات الأخرى تربوية كانت أو إعلامية أو مالية، فمثلا الخطاب المسجدي اعتمادا على النصوص الشرعية يحرم الربا، والخمر، والقمار، أما مؤسسات المجتمع الأخرى تتعامل بالربا كالبنوك، والتلفاز يقوم بالإشهار للقمار والحث عليه، وترخص مؤسسات الدولة الأخرى في صناعة الخمر وتسويقه وبيعه وشربه ...الخ.
- بسبب تعدد المرجعيات في العصر الحديث، يبدو الخطاب المسجدي أحيانا متناقضا، خلافا لعصر النبوة والقرون الثلاثة الموالية له، إذ كانت المرجعية واحدة هي القرآن الكريم والسنة المطهرة, والفهم الصحيح المعتمد على المرجعية الواحدة .
- بسبب انعدام برنامج لدى السلطة الوصية عن المسجد تراعي فيه جملة من الأهداف، والقائم أساسا على التمسك بالثوابت الدينية، والاجتهاد في المتغيرات[62]، والقدرة على التقييم في أداء الإمام وتحسينه؛يطغى على الخطاب المسجدي التكرار، وغياب الهدف، وهو خطاب من أجل الخطاب إملاء للفراغ.

ثالثـــا/ السياقات التي أدت إلى التغيير في دور المسجد

من خلال استعراضنا لما كان عليه المسجد في عهد النبي ﷺ، والخلفاء الراشدين من بعده، وما هو عليه اليوم، نلاحظ أن المسجد اليوم فقد دوره الفاعل بصورة شبه كاملة وأصبح دوره ثانويا هامشيا في جل مجالاته، ولم يبق من أدواره إلا الآذان وصلاة الجماعة والجمعة، وحتى هذه الأدوار لا يؤديها على الوجه الأكمل التي كانت تؤدى عليه في العهد الزاهر له.

إذ أصبح المسلمون المتأخرون يتهاونون في أداء صلاة الجماعة رغم سماعهم للآذان إن لم ينقطعوا عن أدائها نهائيا، منطبقا عليهم قوله تعالى: ﴿**فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا**﴾[63]. أما صلاة الجمعة فمن يؤديها منهم يؤديها عن غير فهم صحيح بها في الغالب الأعم، إذ يأتي الكثير منهم متأخرين عن خطبة الجمعة وحتى من يأتيها منهم في وقتها، لا يهتم كثيرا بما يقوله الإمام، فهو أداء شكلي، لا يترتب عنه فهم، وإن ترتب عنه فهم لا يقترن بالعمل الذي تدعو إليه خطبة الجمعة، والسبب في هذا الأداء الشكلي يشترك فيه جل الأئمة بأدائهم الضحل، مع الفهم الخاطئ للمصلين لدور شعيرة الجمعة، ويعود سبب التغيير في دور المسجد لسياقات وأسباب كثيرة لعل هذه أهمها:

1 ـ السياق التاريخي الحضاري للأمة الإسلامية:

إن الأمة الإسلامية حسب فيلسوف الحضارة مالك بن نبي رحمة الله عليه مرت بثلاثة أحداث تاريخية مهمة هي التي حددت مصيرها ومسارها الحضاري إلى اليوم[64]، إذ الحدث الأول هو بعثة محمد ﷺ في السنة الأولى للبعثة الموافق لـ أوت 610 للميلاد، ومن هذا التاريخ بدأ ميلاد المجتمع الإسلامي الأول، ذي الروح القرآنية المتوهجة، والدفعة الإيمانية الحية، وهي أقوى المراحل في حيويتها وقوتها الدافعة، وخصبها، واستمرت حتى معركة صفين عام 38 للهجرة الموافق لـ 660 للميلاد، التي وقعت بين الإمام علي رضي الله عنه، آخر الخلفاء الراشدين ومعاوية بن أبي سفيان مؤسس الدولة الأموية، وهو الحدث التاريخي الثاني في حياة الأمة الإسلامية الذي شوه صورة البناء الأصلي الذي شاده القرآن الكريم، على أساس من التوازن بين العقل والروح والزمن، اللازم لكل بناء اجتماعي أهل للخلود، وقد وقعت معركة صفين بسبب الصراع بين حمية الجاهلية والروح القرآنية، إذ قام معاوية بتحطيم ذلك البناء المتوازن والذي قام لكي يعيش ربما إلى الأبد[65]، ويؤرخ بمعركة صفين للمرحلة الثانية في حياة الأمة الإسلامية وهي مرحلة العقل والتفكير والمدنية والازدهار الحضاري, لكنها منحرفة عن المرحلة الأولى، وتستمر هذه المرحلة حتى سقوط دولة الموحدين عام 1369 للميلاد، ومنذ ذلك التاريخ تبدأ المرحلة الثالثة وهي مرحلة ما بعد الموحدين على لسان مالك بن نبي، وهي مرحلة الجمود والانحطاط والقابلية للاستعمار، التي نعيش رواسبها وآثارها إلى اليوم، وبسبب هذه التغيرات التي حدثت في مسار الأمة الإسلامية انعكس

ذلك سلبا على دور المسجد.

2- **السياق السياسي:** إن التغير في نظام الحكم في الأمة الإسلامية من الخلافة الراشدة القائمة على الشورى إلى الخلافة الوراثية في النسل، من خلال ما قام به معاوية بن أبي سفيان، مؤسس الدولة الأموية الذي جعل الخلافة وراثة في نسله، من دون المؤمنين كافة، فقضى بذلك على لبنة أساسية في نظام الحياة السياسية الإسلامية، وتحققت أولى ضربات معاول الهدم في السياسة العامة للأمة[66]، ونتج عن ذلك افتراق بين الإمامة والرئاسة، مما سيؤثر بعد ذلك سلبا على دور المسجد الذي كان إمامه هو رئيس الأمة، إذ سيصبح بعد ذلك الأئمة والعلماء يمثلون السلطة الدينية، ورئيس الأمة يمثل السلطة السياسية، ونتج عن ذلك الصراع بينهما، بسبب ابتعاد السلطة السياسية عن الدين، ومعارضة السلطة الدينية لها، ومحاولة السلطة السياسية فرض آرائها ولو بالقوة على السلطة الدينية، مما أدى إلى اضطهاد العلماء الذين لا يوافقون السلطة السياسية في آرائها ومواقفها[67]، وسيكون لذلك أيضا تأثير واضح وكبير على دور المسجد .

3- **سياق ظهور المدرسة:** إن المسجد في عهده الأول كان يقوم بأدوار كثيرة بما فيها دور المدرسة على اختلاف مستوياتها ومراحلها حتى الجامعة، وبسبب تطور المجتمع ظهرت المدرسة كمؤسسة مستقلة تقوم بدورها التعليمي والتربوي, مستقلة عن المسجد، ويكاد يجمع المؤرخون على أن أول من بنى المدارس في العالم الإسلامي هو نظام الملك الطوسي، وزير السلطان ملك شاه السلجوقي، في أواسط القرن الخامس الهجري[68]، وقد كانت المدرسة النظامية في بغداد أهم هذه المدارس وأشهرها[69]، وإن كان المسجد لم يتوقف عن دوره في التعليم حتى يومنا هذا، كما هو الأمر في جوامع الأزهر بمصر والزيتونة بتونس والقرويين بالمغرب إذ تحولت إلى جامعات إسلامية، لكن ظهور المدرسة مستقلة سيضعف من دور المسجد لأن التعليم كان إحدى الوظائف الرئيسية للمسجد[70]، ولأن الكفاءات التي كانت تقوم بالتدريس في المسجد ستتجه إلى المدرسة.

4 - ظهور بقية المؤسسات الأخرى للقيام بأدوار كان يقوم بها المسجد:

إن ما كان يقوم به المسجد في عهده الأول، بمرور الزمن أصبحت تقوم به مؤسسات متخصصة، منفصلة تماما عن المسجد، إذ لم يعد المسجد رحابا للقضاء والتقاضي، إذ يتكفل بهذا جهاز القضاء، وما يقال عن القضاء يقال عن الصحة، وعن تخريج العلماء... إذ أصبح المجتمع الحديث عبارة عن مجموعة من المؤسسات المتخصصة، كل واحدة في مجالها، من المدرسة، إلى الجامعة، إلى المستشفى، إلى النوادي العلمية والثقافية، إلى المحاكم، إلى السجون، إلى البرلمان والمجلس الدستوري، إلى الثكنات، إلى الوزارات، مما نتج عنه التحول الكبير في دور المسجد، فبقدر ما ساهمت به هذه المؤسسات في ترقية الوظائف الاجتماعية للمواطن وحل مشاكله

والتخفيف عليه، إلا أن السلطة السياسية أغفلت عن قصد أو غير قصد المسجد ودوره.

5- الاحتلال الغربي وتدمير دور المسجد:

إن العالم العربي والإسلامي مر بفترة الاحتلال الغربي، ورزح تحت ليله الطويل ردحا من الزمن، والجزائر كنموذج لذلك، كان ليل الاحتلال فيها حالكا وطويلا إذ دام 132 سنة، ففي هذه الفترة قام الاحتلال الفرنسي بالقضاء على معظم المساجد وتحويلها إلى كنائس، والبعض هدمها بحجة فتح شارع جديد، والبعض حولها إلى ثكنات عسكرية أو محلات تجارية أو إدارية[71]، وما بقي منه حرم رجال جمعية العلماء المسلمين من التدريس فيها، من أجل القضاء على دور المسجد وتهميشه، لاسيما أن جمعية العلماء بقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس كانت حاملة لمشروع كبير يتمثل في مقاومة التنصير والفرنسة وسياسة الإدماج، من خلال إحياء اللغة العربية، والدفاع عن الإسلام، والعمل على تحرير الوطن الجزائري، وتقوية أواصر الأخوة بين العرب والمسلمين من خلال شعارها: الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا[72]، لذلك منعها المحتل من استعمال المساجد التي كانت تحت سلطته.

الخاتمة

من خلال هذه الدراسة التي تم فيها تتبع المسجد في تاريخه، ومرجعيته، ودوره، ولاسيما المسجد الذي بناه الرسول صلى الله عليه وسلم، والذي كان دوره فاعلا وشاملا داخل المجتمع، حيث تخرج منه الجيل الفريد في كل مواصفاته، الذي حمل رسالة الإسلام للعالم، وغيّر بها وجه الأرض، وفي كل المجالات: عقائديا، وعباديا، وسلوكيا، وحضاريا، وثقافيا.

ثم أتى على أمة الإسلام سياقات مختلفة، أثرت عليها سلبا، وعلى دور المسجد فيها، حتى أصبح اليوم هيكلا، قد تتوفر فيه كثير من الجوانب المادية، ولكن بدون روح، وبدون فعالية، إلا من أدوار ثانوية أريد له أن يقوم بها.

وأن المسجد في الجزائر اليوم، حتى هذه الأدوار البسيطة المقننة أصبح عاجزا عن آدائها، للإكراهات التي تحيط به من جميع الجوانب، سواء ما تعلق منها برؤية السلطة السياسية التهميشية له عن قصد أو غير قصد، انطلاقا من عملية بنائه، إلى مستوى التكوين والتوظيف لتأطيره، إلى مستوى تغطية ذلك، إلى انعدام برنامج بنائي للفرد والأسرة والمجتمع يقوم به. ويزيد في تهميشه والتعطيل لدوره السياق العالمي المضاد لرسالته، وحتى التضاد في أدوار المؤسسات الوطنية في المجتمع، وانصراف الأمة عنه لأسباب كثيرة، إلا من حضور لا يعدو أن يكون شكليا وموسميا، لا يصحح رؤية، ولا ينتج فعلا بنائيا، مؤثرا لدى رواده.

مما جعل المسلمين في العالم، وهم من رواد المساجد افتراضا، ورغم كثرتهم العددية، كما مهملا.

الهوامش:

[1]- محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، (بدون ذكر دار وسنة النشر)، ص.286.
[2] -WWW.MASAGED.INFO
[3]- محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم(بيروت، دار الجيل، د.ت) ص.345.
[4]- سورة الجن الآية 18
[5]- سورة النور الآية 36
[6]- رواه الترمذي
[7]- سعيد التل:مقدمة في التربية السياسية لأقطار الوطن العربي،(عمان، دار اللواء، 1987) ص.81.
[8]- سورة النور الآية 36
[9]- محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الأول، ط، 4، (بيروت: دار القرآن الكريم 1987) ص. 218.
[10]- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المجلد الثاني، الجزء الثالث، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت) ص.138.
[11]- سورة البقرة الآية 127.
[12]- سورة التوبة الآية 108.
[13]- محمد علي الصابوني:صفوة التفاسير، المجلد الأول، مرجع سابق، ص562.
[14]- صفي الرحمان المباركفوري:الرحيق المختوم،(الجزائر:شركة الشهاب للنشر والتوزيع ،1987)، ص.216.
[15]- نفس المرجع، ص.217.
[16]- نفس المرجع، ص.217.
[17]- الدكتور صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، ط 14، (بيروت: دار العلم للملايين، 1982)، ص60
[18]- سورة الفرقان الآية 33.
[19]- رواه مسلم عن ابن مسعود.
[20]- الدكتور محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام،(قسنطينة: مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، 1991)، ص.7.
[21]- سورة القلم الآية4.
[22]- سعيد حوى، الرسول صلى الله عليه وسلم، ط 3, (بيروت: دار الكتب العربية، 1974), ص.5.
[23]- سورة الأحزاب الآية21.
[24]- سعيد حوى، الرسول صلى الله عليه وسلم، نفس المرجع، ص135.
[25]- رواه أبو داود و الترمذي عن العرباض بن سارية، وهو حسن صحيح.
[26]- سورة النجم ،الآيات 3 إلى 5.
[27]- سورة الأنعام الآية 162.
[28]- المرسوم التنفيذي رقم 91-81 المؤرخ في 23 مارس1991، المتعلق ببناء المسجد و تنظيمه و تسييره ووظيفته، المعدل.
[29]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، المديرية الفرعية للمنجزات والهياكل, وثيقة تتعلق بإحصاء المساجد، مسلمة بتاريخ جويلية 2009.
[30]- قرار وزاري مشترك مؤرخ في 10 أفريل 1999 يتضمن الخريطة المسجدية، نشر بالجريدة الرسمية العدد33 لتاريخ 5-5-1999.
[31]- مقابلة مع مدير التكوين بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف السيد السعيد معول يوم 27-07-2009.
[32]- الأمرية الرئاسية رقم 71 /64 بتاريخ 22-09-1971 المنشئة لأول مدرسة لتكوين الأئمة بمفتاح-

الجزائر-

[33]- "المخبر الذي يصنع خطاب المنابر"، مقال بجريدة الشروق اليومي، العدد 2425 بتاريخ 09-10-2008، الجزائر.

[34]- المرسوم التنفيذي رقم 02-96، مؤرخ في20-03- 2002. يعدل ويتمم المرسوم التنفيذي رقم 91-114 المؤرخ في 27-04-1999 المتضمن القانون الأساسي الخاص بعمال قطاع الشؤون الدينية المعدل والمتمم .

[35]- السعيد معول :محاضرة بعنوان: "تأطير المسجد"، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، دار الإمام ، الجزائر العاصمة،07-12-2006.

[36]- المرسوم التنفيذي رقم 02-140 مؤرخ في 16-04-2002 المتمم للمرسوم التنفيذي رقم 92-124، المتضمن نظام الدراسة في المعاهد الإسلامية لتكوين الإطارات الدينية، المنشور بالجريدة الرسمية، العدد 28 بتاريخ 21-04-2002.

[37]- قرار وزاري مشترك مؤرخ في 23-03-1999 يتضمن برامج المسابقات على أساس الاختبارات والامتحانات المهنية بالأسلاك الخاصة بالشؤون الدينية، الجريدة الرسمية العدد 31 الصادر في تاريخ 17-11-1999.

[38]- السعيد معول: محاضرة بعنوان" تأطير المسجد"، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، دار الإمام ، الجزائر العاصمة، 07-12-2006.

[39]- المرسوم التنفيذي رقم 02-96 مرجع سابق.

[40]- المادة 28 من المرسوم التنفيذي 02-96. نفس المرجع.

[41]- شروط الاجتهاد كما يحددها علماء أصول الفقه هي التبحر في معرفة علوم اللغة العربية وعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه وأصوله، وهذا غير متوفر في أئمتنا حاليا، لضعف مستواهم قبل دخولهم إلى التكوين، وحتى التكوين الذي يخضعون له لا يؤهلهم للاجتهاد والإفتاء.

[42]- "يوم كامل من الاتصالات دون الحصول على فتوى"،مقال بجريدة الشروق اليومي العدد 2564 بتاريخ 23-03-2009.

[43]- مقابلات مع معلمي القرآن بكل من ولايتي الجزائر وباتنة، عن طبيعة وسن تلاميذ التعليم القرآني، ومدى نجاح العملية ، بتاريخ جويلية وأوت 2009.

[44]- "غلام الله يدعو الأئمة إلى التقيد بمواقيت الآذان"، مقال بجريدة الخبر اليومية ،العدد 5732، بتاريخ 18-08-2009.

[45]- إذ تعاني المساجد في اختلاف إعلان الآذان ولا سيما في آذاني الصبح و المغرب خصوصا في رمضان، مما جعل الوزير يتدخل لحل الإشكال.

[46]- مقابلة مع المدير الفرعي للتوجيه الديني بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف بتاريخ 27-07-2009، موضوعها: هل للوزارة برنامج وطني للتدريس في المساجد ؟ومما جاء في أجوبته أنه منذ شهور تم مراسلة المديريات الولائية للشؤون الدينية من أجل التقيد في الدروس العلمية للمسجد ببعض الكتب في الفقه كرسالة بن أبي زيد القيرواني، والرحيق المختوم في السيرة، وهذا يدل على أن المسجد لا برنامج له.

[47]- وزارة الأوقاف، من أرشيف مديرية الشؤون الدينية، خطب الجمعة التي كانت ترسل للمساجد من 1962 إلى 1965.

[48]- "من لم يصوت فهو آثم"،مقال بجريدة الخبر اليومي، العدد 5586 ، بتاريخ 25-03-2009، يتحدث عن إمام مسجد النضال بالجزائر العاصمة، يحكم على كل مصل لم ينتخب بالإثم.

[49]-"الأرسيدي يقرر رفع دعوى ضد الرئيس بوتفليقة وأحمد أويحي"، جريدة الخبر، العدد 5604، بتاريخ 12-04-2009.

[50]- أنظر الخبر الأسبوعي الأعداد 524-529، والخبر اليومي الأعداد 5566 -5582، والشروق اليومي الأعداد 2737، 2562..الخ.

[51]- المرسوم التنفيذي رقم 91-81 ، المتعلق ببناء المسجد .....مرجع سابق

[52]- من مقابلة مع السيد السعيد معول، مدير التكوين لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف بتاريخ 27-07-2009.
[53]- المرسوم التنفيذي رقم 02-140، مرجع سابق
[54]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، المديرية الفرعية للمنجزات والهياكل, وثيقة تتعلق بإحصاء المساجد، مسلمة بتاريخ جويلية 2009.
[55]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، المديرية الفرعية للموظفين، وثيقة تتعلق بتعداد موظفي المساجد على المستوى الوطني، مسلمة بتاريخ 27-07-2009.
[56]- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، المديرية الفرعية للموظفين، وثيقة تتعلق بتعداد موظفي المساجد على المستوى الوطني،نفس المرجع
[57]- قادرة بشير: التكوين بالمعاهد الإسلامية لتكوين الإطارات الدينية بالجزائر، رسالة ماجستير تحت إشراف كمال علي مازيغي قسم، علم اجتماع كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية ، جامعة الجزائر ص 161،عام 2007/2006بحث لم ينشر.
[58]- المرسوم التنفيذي 08-411 المؤرخ ب 24-12-2008 ، يتضمن القانون الأساسي الخاص بالموظفين المنتمين للأسلاك الخاصة بالإدارة المكلفة بالشؤون الدينية والأوقاف ، الجريدة الرسمية العدد 73 بتاريخ 28-12-2008.
[59]- المرجع نفسه.
[60]- الدكتور يوسف بلمهدي، محاضرة بعنوان نقد الخطاب الإسلامي، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر بتاريخ 25-04-2006.
[61]- الدكتور عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق.
[62]- مقابلة مع المدير الفرعي للتوجيه الديني بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف بتاريخ 27-07-2009 ، موضوعها :هل للوزارة برنامج وطني للتدريس في المساجد ؟.
[63]- سورة مريم الآية 59.
[64]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين،(الجزائر، ANEP، 1986 ، ص: 14-15.
[65]- نفس المرجع، ص28.
[66]- الدكتور محمود الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق، ص 08.
[67]- عبد العزيز البدري : الإسلام بين العلماء والحكام، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1966) من ص 129إلى 227. إذ حدث اضطهاد العلماء من طرف الحكام بسبب رفضهم تأييد مواقف الحكام, ولم ينجو من ذلك الاضطهاد حتى أئمة المذاهب مثل الإمام مالك والإمام أحمد والإمام أبو حنيفة وغيرهم،أنظر الصفحات المذكورة في المرجع.
[68]- الدكتور تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر ،ط 5، (المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2001)، ص 384.
[69]- نفس المرجع ص384.
[70]- نفس المرجع ص238.
[71]- الدكتور تركي رابح: التعليم القومي والشخصية الجزائرية ط 02، (الجزائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981) ، ص .221.
[72]- الدكتور تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس ...، مرجع سابق,

قاعدة التدليس وأثرها في الفقه الإسلامي

د. فيصل تليلاني - جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة

مقدمة:

العلوم الإسلامية علوم قائمة على العقل والبرهان، لا مجال فيها لقاعدة (أغمض عينيك واتبعنا)، وإنما قاعدتها الذهبية (إذا كنت ناقلا فالصحة، وإذا كنت مرعيا فالدليل).

وبناء على هذه القاعدة العظيمة، وهذا المنهج القويم، أسس علماء الإسلام علما متفردا، لا نظير له عند الأمم والحضارات الأخرى،وهو علم مصطلح الحديث،الذي يحتوي على القواعد التي تشترط لصحة نقل الخبر، فاشترط لقبول الخبر صحة السند واتصاله، فإذا كان سند الحديث (وهو سلسلة الرجال الذين يروون الحديث) غير صحيح لسبب من الأسباب المبسوطة في كتب هذا العلم الجليل، أو كان ذلك السند غير متصل لأسباب كثيرة منها التدليس، فإن ذلك الخبر يكون مردودا و لاحجة فيه.

وسأتناول في هذا المبحث قاعدة التدليس وأثرها في الفقه الإسلامي، وذلك في المطالب الآتية: حيث خصصت المطلب الأول لتعريف التدليس، والمطلب الثاني لأقسام التدليس، والمطلب الثالث لحكم التدليس، والمطلب الرابع لأثر التدليس في الفروع الفقهية.

المطلب الأول: تعريف التدليس.

التدليس في اللغة له معان منها: الظلمة، والمخادعة، وستر العيب قال صاحب لسان العرب: الدلس: الظلمة، والمدالسة: المخادعة، ودلّس في البيع وفي كل شيء، إذا لم يبين عيبه وهو من الظلمة[1].

ثم قال: والتدليس في البيع كتمان عيب السلعة عن المشتري، قال الأزهري[2]: ومن هذا أخذ التدليس في الإسناد، وهو أن يحدث المحدث عن الشيخ الأكبر، وقد كان رآه إلا أنه سمع ما أسنده إليه من غيره من دونه[3].

وأما تعريف التدليس اصطلاحا، فقد عرفه أبو إسحاق الشيرازي فقال: هو أن يروي عمن لم يسمع منه، يوهم أنه سمع منه، أو يروي عن رجل يعرف بنسب أو اسم فيعدل عن ذلك إلى ما لا يعرف به من أسمائه، ويوهم أنه غير ذلك الرجل المعروف[4].

وهذا التعريف رغم أنه جامع إلا أنه طويل وسبب طوله، أن هناك أنواعا من التدليس أهمها تدليس الإسناد، وقد أشار إليه بقوله:هو أن يروي عمن لم يسمع منه يوهم أنه سمع منه.

والنوع الثاني، تدليس الشيوخ، وقد تناوله بقوله:أو يروي عن رجل يعرف بنسب أو اسم فيعدل عن ذلك إلى مالا يعرف به من أسمائه، ويوهم أنه غير ذلك الرجل المعروف.

وشرح هذين القسمين يقتضي مني تقديم المطلب الثاني من هذا المبحث، وهو أقسام التدليس.

المطلب الثاني: أقسام التدليس.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني[5] رحمه الله: التدليس قسمان: تدليس الإسناد وتدليس الشيوخ[6].

فتدليس الإسناد:هو أن يروي عمن لقيه شيئا لم يسمعه منه بصيغة محتملة، ويلتحق بـه من لم يجالسه[7].

ومثاله قول علي بن خشرم[8]: كنا عند سفيان بن عيينة[9]، فقال: «قال الزهري[10] كذا»، فقيل له: أسمعت منه هذا؟ فقال: «حدثني عبد الرزاق[11] عن معمر[12] عنه[13]» .

فسفيان قد عاصر الزهري ولقيه، ولكن لم يسمع منه، وإنما أخذ عن عبد الرزاق، وعبد الرزاق أخذ عن معمر، ومعمر أخذ عن الزهري، فالتدليس هنا في إسقاط سفيان شيخيه وإيراده الحديث بصيغة توهم سماعه من الزهري مباشرة[14].

وأما تدليس الشيوخ، فهو أن يصف، شيخه بما لم يشتهر به من اسم أو لقب أو كنية أو نسبة، وقد يفعل ذلك لضعف شيخه[15].

ومثال تدليس الشيوخ، ماروى أبو بكر بن مجاهد المقرئ[16] عن أبي بكربن أبي داود[17]، فقال:«حدثنا عبد الله بن أبي عبد الله»، وعن أبي بكر محمد حسن النقاش[18] المفسر قال: حدثنا محمد بن سند. فنسبه إلى جد له، ولم ينسبه إلى أبيه، وهو الاسم الذي يشتهر به[19]. وبعض العلماء[20] قسم تدليس الإسناد إلى ثلاثة أنواع هي:

1- تدليس القطع أو الحذف: وهو أن يحذف الصيغة ويقتصر على قوله مثلا: الزهري عن أنس[21].

2- تدليس العطف: وهو أن يصرح بالتحديث عن شيخ له ويعطف عليه شيخا آخر، ولا يكون سمع ذلك من الثاني[22].

3- وتدليس التسوية: وهو أن يسقط غير شيخه لضعفه أو صغره، فيصير الحديث ثقة عن ثقة فيحكم له بالصحة[23].

وأما تدليس الشيوخ فقد ألحقوا به تدليس البلاد، كما إذا قال المصري «حدثني فلان بالأندلس» وأراد موضعا بالقرافة أو قال «بزقاق حلب» وأراد موضعا بالقاهرة

أو قال البغدادي «حدثني فلان بما وراء النهر» وأراد نهر دجلة، أو قال الدمشقي«حدثني بالكرك» وأراد كرك نوح بالقرب من دمشق[24].

المطلب الثالث: حكم التدليس

تدليس الحديث مكروه عند أكثر أهل العلم، كما قال الخطيب البغدادي[25]، وقد اختلف العلماء في قبول رواية من عرف بالتدليس على ثلاثة أقوال هي:

القول الأول: رد خبر المدلس مطلقا

ذهب فريق من الفقهاء وأصحاب الحديث إلى أن خبر المدلس غير مقبول[26]، وحكي هذا القول عن القاضي عبد الوهاب في كتابه الملخص[27]، قال:التدليس جَرْح[28]، فمن ثبت تدليسه لا يقبل حديثه مطلقا، وهو الظاهر على أصول مالك[29].

وحجة القائلين برد حديث المدلس مطلقا: أن التدليس جَرْح لما فيه من التهمة والغش، حيث عدل المدلس عن الكشف إلى الاحتمال، وكذا التشبع بما لم يعط[30]، حيث يوهم السماع بما لم يسمعه[31].

واحتج الإمام الذهبي رحمه الله لرد خبر المدلس، بأن التدليس داخل في قوله ﷺ: «من غشنا فليس منا[32]»، لأنه يوهم السامعين أن حديثه متصل وفيه انقطاع، هذا إن دلس عن ثقة، فإن كان ضعيفا فقد خان الله ورسوله[33].

القول الثاني: قبول خبر المدلس مطلقا.

قال الخطيب البغدادي: ذهب خلق كثير من أهل العلم إلى أن خبر المدلس مقبول ولم يجعلوه بمثابة الكذاب ولم يروا التدليس ناقضا لعدالته[34].

كما ذهب إلى ذلك جمهور من قَبِل المراسيل من الأحاديث، وزعموا أن نهاية أمره أن يكون التدليس بمعنى الإرسال[35].

وقبول خبر المدلس مذهب عامة الزيدية[36] والمعتزلة[37]، وإليه ذهب الحنفية كذلك قال صاحب كشف الأسرار:«إن التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح عندنا لأن عدالة الراوي عندنا تقتضي أنه ما ترك ذكره إلا لأنه عدل لما ذكرنا في المرسل[38]» وذهب الإمام أحمد كذلك إلى قبول خبر المدلس ففي المسودة «قال القاضي[39] إذا ثبت أنه مكروه فإنه لا يمنع من قبول الخبر، نص عليه[40] في رواية مهنا[41]، وقيل له:كان شعبة[42] يقول التدليس كذب، فقال أحمد: لا، قد دلس قوم ونحن نروي عنهم[43]».

واستدل القائلون بقبول خبر المدلس بأدلة منها:

1- إن التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح، لأن عدالة الراوي تقتضي أنه ما ترك اسم المروي عنه، إلا لأنه عدل، والصحابة كانوا يروون أحاديث ويتركون أسامي رواتها كما ذكرنا في المرسل، فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذلك[44].

2- استدلوا كذلك على أن التدليس جائز بما أخرجه ابن عدي[45] عن البراء[46]

قال لم يكن فينا فارس يوم بدر إلا المقداد[47]، قال ابن عساكر[48]: قوله فينا، يعني المسلمين،لأن البراء لم يشهد بدرا[49].

وأجيب بأن هذا الاستدلال الأخير فيه نظر، لأن المدلس يقصد التغطية والتعمية من تدليسه ولا وجود لهذا المعنى في قول البراء رضي الله عنه[50].

القول الثالث: القائلون بالتفصيل.

القائلون بالتفصيل لم يردوا حديث المدلس مطلقا، ولم يقبلوه مطلقا وإنما قبلوا حديث المدلس بناء على تفصيل، انقسموا هم فيه كذلك إلى ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الأول: قال،يقبل حديث المدلس، إذا كان لا يدلس إلا عن الثقات، وإلا فلا وقال به البزار[51]، والحافظ أبو الفتح الأزدي[52].

الاتجاه الثاني: قال، من كان وقوع التدليس منه نادرا قبلت عنعنته[53]، وإلا فلا، وبه قال علي بن المديني[54].

الاتجاه الثالث: قال، ما رواه المدلس الثقة بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع، فإن حكمه الرد وما رواه بلفظ يبين فيه الاتصال نحو«سمعت، وحدثني، وأخبرني» وما شابه ذلك فهو مقبول وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال: «ومن عرفناه دلس مرة فقد أبان لنا عورته في روايته، وليست تلك العورة بالكذب فنرد بها حديثه ولا النصيحة في الصدق، فنقبل منه ما قبلنا من أهل النصيحة في الصدق، فقلنا:لا نقبل من مدلس حديثا حتى يقول فيه:حدثني أو:سمعت[55]»، وذهب إليه كذلك أبو الحسين القطان[56] كما في البحر المحيط[57].

وهو الذي اختاره الخطيب البغدادي حيث قال:«وقال آخرون خبر المدلس لا يقبل إلا أن يورد على وجه مبين غير محتمل للإيهام، فإن أورده على ذلك قبل، وهذا هو الصحيح عندنا[58]».

المطلب الرابع: أثر التدليس في الفروع الفقهية.

نلمس أثر الاختلاف في قاعدة التدليس في بعض المسائل من الفروع الفقهية، نختار منها المسائل الآتية.

المسألة الأولى: سن الأضحية

ذهب جمهور العلماء من الحنفية[59] والمالكية[60] والشافعية[61] والحنابلة[62] إلى جواز الجذع من الضأن[63] في الأضحية.

وخالف ابن حزم فقال: « ولا يجزىء في الأضاحي جذعة ولا جذع أصلا لا من الضأن ولا من غير الضأن ويجزىء ما فوق الجذع[64]».

استدل الجمهور بحديث أبي الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تذبحوا إلا مسنة[65]، إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن[66]».

واستدل ابن حزم بحديث البراء بن عازب: أن أبا بردة قال لرسول الله ﷺ عندي جذعة خير من مسنة، فقال: اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك[67]».

ولم يأخذ ابن حزم ومعه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله بحديث أبي الزبير «إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن» لأن في إسناده أبا الزبير[68] وهو مدلس[69]، قال الشيخ ناصر: «إن هذا الحديث الذي صححه هو [يقصد ابن حجر العسقلاني] وأخرجه مسلم كان الأحرى به أن يحشر في زمرة الأحاديث الضعيفة لا أن تتأول به الأحاديث الصحيحة،ذلك لأن أبا الزبير هذا مدلس وقد عنعنه ومن المقرر في علم المصطلح أن المدلس لا يحتج بحديثه إذا لم يصرح بالتحديث[70]».

وأجيب بأن أبا الزبير قد صرح بالسماع في مستخرج أبي عوانة على صحيح مسلم، كما أن عنعنته فيما احتج به مسلم مقبولة لتلقي الأمة لهذا الصحيح بالقبول[71].

المسألة الثانية: السكتات في الصلاة

قال ابن رشد رحمه الله تعالى: «ذهب قوم إلى استحسان سكتات كثيرة في الصلاة منها حين يكبر، ومنها حين يفرغ من قراءة القرآن، وإذا فرغ من القراءة قبل الركوع، وممن قال بهذا الشافعي وأبو ثور[72] والأوزاعي[73]، وأنكر ذلك مالك وأصحابه، وأبو حنيفة وأصحابه[74]».

وذهب كذلك إلى استحبات السكتات في الصلاة ابن حزم[75] كما في المحلى بالآثار[76]. وسبب اختلافهم، اختلافهم في ثبوت حديث الحسن[77] عن سمرة[78] عن النبي ﷺ: «أنه كان يسكت سكتتين، إذا استفتح الصلاة وإذا فرغ من القراءة كلها[79]» فذهب من قال بعدم سنية السكتتين في الصلاة، إلى أن حديث الحسن عن سمرة، حديث غير

صحيح، لأن الحسن لم يسمع من سمرة وهو مدلس قال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله تعالى بعد أن نقل قول الدارقطني[80] بأن الحسن مختلف في سماعه من سمرة، وقد سمع منه حديثا واحدا، وهو حديث العقيقة[81]، قال: قلت: «ثم هو على جلالة قدره مدلس... ولم أجد تصريحه بسماعه لهذا الحديث بعد مزيد البحث والتفتيش عن طرقه إليه[82]» .

وأجيب بأن المذهب المنصور أن عنعنة المعاصر الممكن اللقاء محمولة على الاتصال والسماع، فكيف إذا ورد التصريح بسماع الحسن من سمرة في حديث أو حديثين؟ فلابد، إذن من حمل عنعنته على السماع في جميع المرويات[83].

خاتمة

إن التدليس انقطاع خفي، يرد في سند الحديث بصيغ تحتمل السماع وعدمه، ولذلك ينبغي التثبت، ومزيد البحث المضني قبل الحكم على حديث الراوي المدلس، هل هو صحيح أم ضعيف؟

فالحديث الذي دل البحث على صحته، فلا مجال لرده تحت دعوى أن راويه مدلس والحديث الذي دل البحث على ضعفه فلا مجال كذلك لتصحيحه، بل الحكم على صحة الحديث أو ضعفه يجب أن يبقى دائما معلقا على الدليل الصحيح، وتلك دقة اقتضاها علم مصطلح الحديث الذي يعد مفخرة من مفاخر الحضارة العربية الإسلامية المجيدة.

الهوامش:

[1]- ابن منظور جمال الدين: لسان العرب-ط1(1412هـ-1992م)-دار صادر-بيروت لبنان- 86/6.

[2]- هو أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري اللغوي، له كتاب (تهذيب اللغة)، توفى سنة 370هـ، (تهذيب سير أعلام النبلاء لأحمد فايز الحمصي:189/2)

[3]- ابن منظور لسان العرب-مصدر سابق-86/6.

[4]- الشيرازي أبو إسحاق: اللمع في أصول الفقه ط1(1416هـ-1995م) دار الكلم الطيب-دمشق-بيروت-ص162-163، الأسمندي محمد بن عبد الحميد: بذل النظر في الأصول- تحقيق محمد زكي عبد البر-ط(1412ه
1992م)-مكتبة دار التراث القاهرة-ص459.

[5]- هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني ابن حجر:من أئمة العلم و التاريخ، حافظ الإسلام في عصره ولد سنة 773هـ-1372م بالقاهرة، له مصنفات كثيرة منها(فتح الباري شرح البخاري)و(تهذيب التهذي
سنة852هـ-1449م. (الأعلام للزركلي:178/1)

[6]- العسقلاني أحمد بن علي:تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس-تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري،
محمد أحمد عبد العزيز-ط2 (1407هـ-1987م) -بيروت لبنان-ص25.

[7]- المصدر نفسه: ص 25
[8]- هو علي بن خشرم بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال المروزي، الإمام الحافظ الصدوق، ولد سنة 160هـ حدث عنه مسلم والترمذي والنسائي وابن خزيمة وغيرهم، توفي سنة 257هـ . (تهذيب سير أعلام النبلاء: 445/1)
[9]- هو سفيان بن عيينة بن أبي عمران،الإمام الكبير حافظ العصر ،ولد بالكوفة سنة 107هـ، وطلب الحديث وهو غلام ولقي الكبار حمل عنهم وأتقن ،توفي سنة 124هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء:301/1)
[10] - هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري، أحد الأئمة الأعلام، تابعي، ثقة، توفى سنة 125 هـ، (تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني:422/7،الأعلام للزركلي:97/7)
[11]- هو عبد الرزاق بن همام بن نافع، الحافظ الكبير ولد سنة 126هـ، وتوفى سنة 221هـ له(المصنف) في الحديث (تهذيب سير أعلام النبلاء: 352/1-353، ا لأعلام:97/7)
[12]- هو معمر بن راشد أبو عروة، الإمام الحافظ،طلب العلم وهو حدث، كان ثقة ثبتا، ولكن له أوهام لاسيما عندما قدم البصرة، فحدث من حفظه،توفى سنة152هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء: 243/1)
[13]- شاكر أحمد محمد:الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث-ط1(1403ه-1983م) دار الكتب العلمية بيروت- لبنان- ص51-52.
[14]- الصالح صبحي: علوم الحديث ومصطلحه -ط12(1981) دار العلم للملايين -ص171.
[15]- العسقلاني أحمد بن علي:تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس -ص26، شاكر أحمد محمد:الباعث الحثيث-مرجع سابق-ص52.
[16]- هو أبو بكر بن أحمد بن موسى بن مجاهد، كان ثقة بصيرا بالقراءات وعللها، توفى سنة324هـ. (شذرات الذهب لابن العماد:320/2)
[17]- هو عبد الله بن سليمان الأشعث الإمام الحافظ شيخ بغداد، صنف (السنن)و(المصاحف)، توفى سنة316هـ، (تهذيب سير أعلام النبلاء:521/1).
[18]- هو أبو بكر النقاش محمد بن الحسن البغدادي المقرئ المفسر صاحب التصانيف في التفسير والقراءات لكنه متهم بالكذب ومتروك الحديث توفى سنة 351هـ، (شذرات الذهب: 3/8-9).
[19]- شاكر أحمد محمد:الباعث الحثيث-ص 52، الصالح صبحي: علوم الحديث و مصطلحه -ص172.
[20]- منهم الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ص 25، وابن الصلاح في مقدمته(التقييد والإيضاح لما أطلق من مقدمة ابن الصلاح لزين الدين العراقي ص79- 81).
[21]- العسقلاني: تعريف أهل التقديس –ص25.
[22]- المصدر نفسه: ص25.
[23]- المصدر نفسه: ص25، شاكر أحمد محمد: الباعث الحثيث -ص52-53.
[24]- الصنعاني محمد بن إسماعيل: توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار-تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد -المكتبة السلفية-المدينة المنورة-372/1
[25] - البغدادي أحمد بن علي الخطيب:الكفاية في علم الرواية – دار الكتب العلمية بيروت لبنان (1409ه-1988م) ص355.
[26] - المصدر نفسه: ص361.
[27]- طبعت أجزاء منه وألحقت بنهاية كتاب المقدمة في الأصول لابن القصار بتحقيق محمد بن الحسين السليماني ط1
(1996) دار الغرب الإسلامي –بيروت من ص253 إلى ص308.
[28]- الجَرْح عند المحدثين هو الطعن في راوي الحديث بما يسلب أو يخل بعدالته أو ضبطه (منهج النقد في علوم الحديث لنور الدين عتر-ص92).

[29]- السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن:فتح المغيث شرح ألفية الحديث- (1417ه-1997م)-دار الكتب العلمية-بيروت-203/1،العسقلاني أحمد بن علي:النكت على كتاب ابن الصلاح-تحقيق ربيع بن هادي عمير-ط4(1417ه)دار الراية-الرياض-632/2.

[30]- إشارة إلى حديث «المشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور» أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب المشتبع بما لم ينل، وما ينهى من افتخار الضرة حديث رقم 5219 ولفظه عن أ سماء أن امرأة قالت يا رسول الله إن لي ضرة فهل على جناح ،إن تشبعت من زوجي غير الذي يعطيني ،فقال رسول□: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور» (فتح الباري:394/9). وأخرجه مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن التزوير في اللباس وغيره، والمتشبع بما لم يعط حديث رقم5548. (صحيح مسلم بشرح النووي:336/14) ومعنى الحديث،ف إن المتشبع هو: المتزين بما ليس عنده يتكثر بذلك ويتزين بالباطل وقوله:«كلابس ثوبي زور»،«فإنه الرجل يلبس الثياب المشبهة لثياب الزهاد ويوهم أنه منهم ويظهر من التخشع والتقشف أكثر مما في قلبه منه»(فتح الباري:394/9).

[31]- السخاوي شمس الدين:فتح المغيث-مصدر سابق:202/1.

[32]- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان،باب قول النبي صلى الله عليه وسلم:«من غشنا فليس منا»،حديث رقم 279 عن أبي هريرة وتمامه:«من حمل علينا السلاح فليس منا ومن غشنا فليس منا»(صحيح مسلم بشرح النووي:291/2)

[33]- السخاوي: فتح المغيث-219/1

[34]- البغدادي أحمد بن علي: الكفاية في علم الرواية-ص31.

[35]- المصدر نفسه:ص31.

[36]- فرقة إسلامية إمامها زيد بن علي،زين العابدين، وهي أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية،وأكثرها اعتدالا وهي لم ترفع الأئمة إلى مرتبة النبوة،ولكنهم أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ (تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة:ص60)

[37]- فرقة إسلامية أبرز أئمتها واصل بن عطاء كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصري فثارت تلك المسألة، وهي مسألة مرتكب الكبيرة، فقال واصل مخالفا الحسن البصري:أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، ولا هو كافر بإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين،ثم اعتزل مجلس الحسن البصري،فنشأت فرقة المعتزلة التي تقول بالأصول الخمسة وهي:التوحيد،والعدل،والوعد والوعيد،والمنزلة بين المنزلتين،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (تاريخ المذاهب الإسلامية:ص118-119)

[38]- البخاري علاء الدين:كشف الأسرار-ط1(1418هـ-1979م)دار الكتب العلمية-بيروت لبنان-109/3

[39]- هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء أبو يعلى،شيخ الحنابلة وعالم عصره في الأصول والفروع له تصانيف كثيرة منها:الأحكام السلطانية،والعدة في الأصول،توفى سنة458هـ-1066م. (الأعلام: 6/99-100).

[40]- أي الإمام أحمد رحمه الله.

[41]- هو مهنا بن يحيى الشامي السلمي أبو عبد الله،من كبار أصحاب الإمام أحمد بن حنبل،روى عنه من المسائل ما فخر به،وصحبه إلى أن مات. (طبقات الحنابلة لأبي يعلى:345/1)

[42]- هو شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي،شيخ البصرة وأمير المؤمنين في الحديث وكان رأسا في العربية والشعر،قال الإمام الشافعي:لولا شعبة ما عرف الحديث بالعراق،توفى سنة160م (شذرات الذهب:247/1)

[43]- ابن تيمية مجد الدين أبو البركات،وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم،تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم:المسودة في أصول الفقه-تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد-دار الكتاب العربي بيروت-ص277.

[44]- البخاري علاء الدين:كشف الأسرار-109/3، السرخسي أبو بكر -أصول السرخسي- تحقيق أبي الوفاء الأفغاني-الهند (بدون تاريخ)-379/1-380.

[45]- هو الإمام الحافظ:الناقد أبو أحمد عبد الله بن عدي صاحب كتاب:الكامل في الجرح والتعديل ولد سنة277هـ وتوفى سنة365هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء:162/2)

[46]- هو البراء بن عازب بن الحارث،الفقيه الكبير،الأنصاري المدني نزيل الكوفة،من أعيان الصحابة روى حديثا كثيرا، وشهد مع النبي غزوات كثيرة،واستصغره يوم بدر،توفى سنة 72 وقيل سنة 71 والله أعلم. (تهذيب سير أعلام النبلاء: 1 / 95)

[47]- هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك، صاحب رسول الله ﷺ، شهد بدرا وثبت أنه كان يوم بدر فارسا،له عدة أحاديث توفى سنة33هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء:41/1)

[48]- هو علي بن الشيخ أبي محمد الحسن بن هبة الله عبد الله بن الحسين بن عساكر،الإمام العلامة الحافظ الكبير، محدث الشام، صاحب تاريخ دمشق، ولد سنة 499هـ توفى سنة571هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء: 81/3)

[49]- السيوطي: تدريب الراوي-ط1(1417هـ-1996م)-دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان-123/1.

[50]- الأحدب خلدون:أسباب اختلاف المحدثين-ط1(1405هـ-1985م)-الدار السعودية-299/1.

[51] - السخاوي شمس الدين:فتح المغيث-203/1،والبزار هو أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري البزار الإمام الحافظ،صاحب المسند،توفى سنة292هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء:196/2)

[52]- البغدادي: الكفاية-ص362، وأبو الفتح الأزدي هو الإمام الحافظ أبو الفتح محمد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن بريدة الأزدي الموصلي صاحب كتاب:الضعفاء توفى سنة374هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء: 196/2).

[53]- ألفاظ التدليس الموهمة للسماع هي:عن فلان أو قال فلان أو أن فلانا ونحوها،وتقابلها الألفاظ المصرحة بالسماع والتي يزول معها كل شك في السماع وهي:حدثني فلان أو أخبرني أو سمعت منه (تدريب الراوي: 118/1 والتقييد والإيضاح: ص81، الكفاية: ص364-365).

[54]- البغدادي: الكفاية -ص362.

[55]- الشافعي: الرسالة-تحقيق أحمد محمد شاكر المكتبة العلمية -بيروت لبنان-ص379-380.

[56]- هو أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان البغدادي، من كبراء الشافعية،قال الخطيب:له مصنفات في أصول الفقه وفروعه توفى سنة359هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء:162/2)

[57]- الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه-ط2(1413هـ-1992م) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت-311/4-312.

[58] - البغدادي الخطيب:الكفاية في علم الرواية-مصدر سابق-ص361.

[59] - قال المرغيناني: والأضحية من الإبل والبقر والغنم، ويجزيء من ذلك كله الثني فصاعدا، إلا الضأن فإن الجذع منه يجزيء (بداية المبتدي مع شرحها الهداية للمرغيناني وبهامشها نصب الراية للزيلعي: 510/4).

[60]- قال ابن جزي «في منها [يقصد الأضحية]وهي الجذعة من الضأن والثني مما سواه فما فوق ذلك» (القوانين الفقهية لابن جزي: ص193).

[61]- قال الشيرازي «ولا يجزيء فيها إلا الجذعة من الضأن والتثنية من المعز والإبل والبقر» (المهذب للشيرازي: 331/1).

[62]- قال ابن قدامة: «ولا يجزيء إلا الجذع من الضأن والثني من غيره» (الكافي لابن قدامة:512/1).

[63]- قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: «الجذع من الضأن: ماله سنة تامة، هو الأصح عند أصحابنا وهو الأشهر عند أهل اللغة وغيرهم (شرح النووي على صحيح مسلم: 120/13).

[64]- ابن حزم على: المحلى بالآثار –تحقيق عبد الغفار البنداري-دار الكتب العلمية-بيروت لبنان-13/6.

[65]- المسنة: ما جاوزت السنتين (معجم لغة الفقهاء:429)، وسواء كانت من الإبل أو البقر أو الغنم (شرح النووي على صحيح مسلم: 119/13).

[66]- أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي، باب سن الأضحية حديث رقم 5055 (صحيح مسلم بشرح النووي 119/13).

[67]- أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي باب وقتها حديث رقم5047(صحيح مسلم بشرح النووي:116/13).

[68]- هو محمد بن مسلم بن تدرس الإمام الحافظ الصدوق، قال يحيى بن معين والنسائي وجماعة ثقة وأما أبو زرعة، وأبو حاتم والبخاري فقالوا:لا يحتج به، وقد عيب أبو الزبير بأمور لا توجب ضعفه المطلق منها التدليس، توفى سنة128هـ (تهذيب سير أعلام النبلاء:202/1).

[69]- ابن حزم علي بن أحمد:المحلى بالآثار-مصدر سابق-20/6.

[70]- الألباني محمد ناصر:سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة-ط5(1412هـ-1992م) مكتبة المعارف-الرياض-91/1-93.

[71]- بقاعي علي نايف: الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه-ط1(1419هـ-1998م).دار البشائر-بيروت
لبنان-ص286.

[72]- هو إبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي البغدادي الإمام الحافظ الحجة، مفتي العراق توفى سنة240 هـ(تهذيب سير أعلام النبلاء:450/1)

[73]- هو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، شيخ الإسلام وعالم أهل الشام، ولد سنة88هـ وتوفى سنة 157هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء:251/1-252).

[74]- ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد:بداية المجتهد ونهاية المقتصد-تحقيق علي معوض، عادل أحمد عبد الموجود
ط1(1416هـ-1996م) دار الكتب العلمية-بيروت لبنان-211/2.

[75]- هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره، انتقد كثيرا من العلماء بحدة من مصنفاته(المحلى) في الفقه (والإحكام في أصول الأحكام) في أصول الفقه،،توفى سنة456هـ، (شذرات الذهب لابن العماد:299/3-300)الأعلام:254/4-255)

[76]- ابن حزم علي بن أحمد:المحلى بالآثار-12/3-13.

[77]- هو الحسن بن أبي يسار أبو سعيد البصري، تابعي،ثقة، اختلف في سماعه من سمرة بن جندب توفى سنة 110هـ، (تهذيب التهذيب:250/2-251)، تهذيب سير أعلام النبلاء:166/1-167)

[78]- هو سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، صحابي مشهور،توفى بالبصرة سنة 58هـ (تقريب التهذيب:230/1)

[79]- أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة،باب السكتة عند الافتتاح(عون المعبود لشمس الحق العظيم آبادي:341/2وأخرجه الترمذي في أبواب الصلاة،باب ما جاء في السكتتين حديث رقم251،وقال حديث سمرة حديث حسن(تحفة الأحوذي للمباركفوري:71/2-72) وأخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب سكتتي الإمام(سنن ابن ماجه بشرح السندي:278/1).

[80]- هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، الإمام الحافظ شيخ الإسلام من أهل محلة دار القطن ببغداد كان من بحور العلم، انتهى إليه الحفظ ومعرفة علل الحديث ورجاله، توفى سنة385هـ، (تهذيب سير أعلام النبلاء: 214/2-215).

[81]- العقيقة: الشاة التي تذبح عن المولود في اليوم السابع من ولادته (معجم لغة الفقهاء: ص318) والحديث أخرجه البخاري في كتاب العقيقة، باب إماطة الأذى عن الصبي في العقيقة حديث رقم 5472 (فتح الباري: 730/9-731.

[82]- الألباني محمد ناصر الدين:سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة- مرجع سابق25/2.

[83]- بقاعي على نايف: الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي-مرجع سابق-ص297.

نظرات تجديدية في مقاصد الشريعة

د/ فؤاد بن عبيد / جامعة باتنــة

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ[1]﴾.

أولا: مفهوم المقاصد الشرعية

المقاصد الشرعية: هي المعاني والعلل والحِكم والأهداف والغايات الواضحة التي وضعها أو راعاها الشارع الحكيم أو ترجع إليه استنادا إلى عموم تشريعه أو ما يختص ببعض أبوابه أو إلى أحكامه الجزئية، الموصلة إلى تحقيق سعادة الإنسان الحقيقية في العاجل والآجل بجلب المصالح ودرء المفاسد.

المقصد من الخلق ومن التشريع[2]

أ- في أنه خلق لقصد ولم يخلق عبثاً، قال تعالى نافياً العبثية في الخلق: **﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾**[3]. وقال تعالى نافياً اللعب من الخلق: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾**[4]. وعبر القرآن في موضع آخر بالحق مقابلاً للعب ونافياً له في قوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ۞ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾**[5]. وقال تعالى مبرزاً علته الغائية من الخلق: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾**[6].

ب- في أنه شرع لقصد ولم يبعث الرسل عبثاً، علل سبحانه وتعالى إرسال الأنبياء وإنزال الكتب بقوله تعالى: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ..﴾**[7] فالقيام بالقسط كفيل بقيام وحفظ نظام الناس، كما ذكر ذلك "ابن عاشور" مستشهداً بهذه الآية في قوله: «وما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الشرائع إلا لإقامة نظام البشر...»[8]. وعلل سبحانه بإقامة الحجة على الناس في قوله تعالى: **﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾**[9]. وأنزل الله الكتب قصد هداية الناس للحق وإخراجهم من الظلمات إلى النور، قال تعالى: **﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ ۞ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾**[10]. وقال تعالى: **﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾**[11]. وقولـه تعـالى: **﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ**

الْحَمِيدِ﴾[12]. وقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾[13] وغيرها من الآيات.

ولم يقتصر البيان القرآني على إبراز القصد في أصل التشريع وبعث الرسل فحسب، بل تجلى قصده وعدم عبثيته فيما يتعلق بالأحكام الشرعية ، حتى في المسائل الجزئية التي بين في أكثر من موضع أنه يريد بها الخير ومصالح الناس في الدنيا و الآخرة. فقد قال تعالى في الصلاة: ﴿**... وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...**﴾[14]. وقال في الصيام: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[15]. وقال في الزكاة: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...**﴾[16]. قال في الحج: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۞ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...**﴾[17]. وقال في القصاص: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[18]. وغيرها من الآيات التي تبين أن الله سبحانه وتعالى لا يشرع إلا لقصد يقصده مما ينفي العبثية عنه

كما أشار ﷺ إلى أن بعثته هي هداية للناس و رحمة لهم، فعن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله بعثني رحمة للعالمين وهدى للعالمين...» [19].

وقد شبّه رسول الله ﷺ الشريعة التي بعثه الله بها بالغيث الذي يجلب الخير والبركات لمن أراد أن ينتفع بذلك من الناس، فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن مثل ما بعثني الله به -عز وجل- من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا ورعوا. وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه بما بعثني الله به فعلم وعلّم ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به...»[20].

كما أشار الرسول ﷺ إلى القصد وعدم عبثية التشريع فيما يتعلق ببعض الأحكام الجزئية كتحريم شرب الخمر مثلا، ذلك ما يتضح في حديث أبي الدرداء قال أوصاني خليلي ﷺ: «لا تشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر»[21]، وعن معاذ بن جبل قال: «أوصاني رسول الله ﷺ بعشر كلمات ...»، إلى أن ذكر: «ولا تشربن خمرا فإنه رأس كل فاحشة...»[22]، فواضح هنا أن الشارع لم يشرع تحريم الخمر عبثاً دون غرض بل بين أن شربها سبب للشر والفاحشة، فيكون اجتنابها سبباً للخير والفضيلة.

كما ذكر أن القصد من تشريع الاستئذان هو البصر في حديث سهل بن سعد الساعدي قال اطّلع رجل من حجر في حجر النبي ﷺ ومع النبي ﷺ مدرى[23] يحك به رأسه فقال: «لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[24]. إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية الشريفة التي بينت القصد وعللت

التشريع ونفت اللعب والعبثية عنه. كحث الرسول ﷺ الشباب بالزواج لغض البصر وحفظ الفرج، وكالتخفيف بالناس في الصلاة لرفع الحرج عنهم وما إليها من التشريعات المعللة صراحة.

ثانيا: أهمية المقاصد

1 ـ **في الإطار النظري العام**: إن مقاصد التشريع هي إطار الحياة، وبوصلة السيرورة الإنسانية، وهي الكفيلة بتوجيه الرؤية الكونية للإنسان، بحيث يعرف من أين جاء؟ ولماذا وجد؟ وكيف يحيى ويعيش؟ وإلى أين يصير؟

ونحن ندين بدين الإسلام ونلتزم بتشريعاته، لا نجد إشكالا في تغير الزمان والمكان، عندما نلحظ المقاصد الشرعية كمنهج يتدخل في أدنى الجزئيات المستجدة التي لانص فيها ولا إجماع، ولا لها أصل يقاس عليه، كونها تشكل الإطار المرجعي الدائم الذي يضمن استمرارية الشريعة وصلاحها وخلودها، قال الخادمي: « فالمقاصد الشرعية من المعطيات الضرورية التي يعاد إليها في معرفة أحكام حوادث الزمان وأحواله، ولا سيما في عصرنا الحالي الذي تكاثرت قضاياه، وتضخمت مستجداته وتشابكت ظواهره وأوضاعه، وتداخلت مصالحه وحاجياته، وليس لذلك من سبيل سوى بجعل المقاصد إطارا جامعا، وميدانا عاما يمكن أن ندرج فيه طائفة مهمة من أوضاع عصرنا، لمعرفة ما هو شرعي ومتفق مع مراد الشارع ومقصوده، وما هو بعيد عن ذلك.»[25]

ولطالما ذكر القرآن الكريم في العديد من آياته إجابات كافية شافية حول مقاصد الخلق ومقاصد التشريع، كما ذكرنا سابقا، مثل قوله تعالى: **(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ)**[26]. وقوله: **(الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)**[27] .

ولأحسن ما علق به عمر عبيد حسنة على هذه الآيات بقوله: «وبذلك يصبح إلحاق الرحمة بالإنسان، بكل أبعادها ومعانيها، من خلال تشريعات الإسلام، وتنوير عقله بهدايات الوحي، هو المقصد والهدف لتعاليم الإسلام وأحكامه، والمعيار الضابط لحركة الاجتهاد والدعوة والتربية والتعليم والإعلام، وهو أساس المراجعة والتقويم والنقد للأداء، وتحديد موطن القصور، ودراسة أسباب التقصير، وبيان مواقع الخلل، وسبيل إعادة اختبار الوسائل ومدى تحقيقها للمقاصد والأهداف، كما يصبح الارتباط بالهدف وتحقيق الغاية هو الموجه وضابط الإيقاع لحركة الإنسان المسلم وكسبه وأنشطته في الحياة كلها»[28].

إذن فعندما نتعرف مقصد الرحمة والخروج إلى النورانية، يصبح هذا المقصد مثلا، هو الضابط والبوصلة لدى العقل المسلم في أعماله ومخططاته، وكل سلوك أو

عمل لا يحقق الرحمة ـ التي تمثل العطف والرأفة والتعاون والسلام، وإقامة العدل ونحو ذلك ـ أو لا يزيل الظلمة التي تمثل القلق والاضطراب والفوضى والغموض والجهل ونحو ذلك، فإن هذا السلوك لا يمكن اعتباره شرعيا وإن ادعى صاحبه ذلك، وعلى هذا الأساس تتجلى أهمية الفكر المقاصدي في بناء العقل المسلم، لصياغة حاضره ومستقبله صياغة حضارية تجمع بين التدين والتمدن.

قال عمر عبيد حسنة عن كتاب الاجتهاد المقاصدي للخادمي، أنه: «..مساهمة في إحياء وعي المسلم برسالته الإنسانية، ليمارس مهمته في إلحاق الرحمة بالعالمين، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وتحقيق النقلة الغائبة عن الحياة الثقافية والعقلية التي تعيشها الأمة المسلمة اليوم، والتحول من حالة النقل والتلقين والمحاكاة والتقليد الجماعي والتراجع الحضاري، إلى مرحلة ممارسة التفكير والاجتهاد والتجديد والتغيير وتشكيل العقل المقاصدي الهادف، الذي صنعه الإسلام في ضوء هدايات الوحي. إن العقل الإسلامي الذي بناه الوحي، هو عقل غائي تعليلي تحليلي برهاني استقرائي استنتاجي قائس مقاصدي، يدرك أن الله لم يخلقنا عبثا...»[29]

كما أن بناء العقل المقاصدي للمسلم المعاصر، والتجديد فيه، لا يمثل إنقلابا على الموروث الثقافي والمعرفي الذي وصلنا عن طريق السلف، بل هو توجيه نحو النقد والتقويم عن طريق الاجتهاد الشرعي، وهو تحرر عن تقديس كل ما أنتجه السلف في جانبه الاجتهادي البشري، المقتضي للصواب والخطأ، وهذا لا ينقص من جهدهم وقدرهم وعبقريتهم وفضلهم، لكن لا يمنع ذلك من نقض بعض ذلك التراث، وتجديد بعض مواضيعه وأشكاله، وفق معايير وضوابط موضوعية شرعية، فلا بد من التمييز بين ما هو مقدس وما هو نتاج الاجتهاد البشري، الذي هو محل للتقويم والمراجعة والتجديد...لكن نحتاج إلى تأهيل العقل المسلم كي يبلغ الرشد في التمييز بين المقدس والبشري، وبين الثابت والمتغير، وهنا يلعب الفكر المقاصدي دوره الرائد في بناء العقل المسلم الراشد الذي يدرك التشريع نصا وروحا، فهما وغاية، كما يدرك الواقع تشخيصا وتنزيلا، تقريرا وتغييرا.

قال عمر عبيد حسنة: «ولعل أيضا من أبرز معالم أو معطيات العقل المقاصدي الذي بناه الوحي، هو امتلاك القدرة على التفريق وعدم الخلط بين المقدس المعصوم المطلق، وبين البشري الاجتهادي النسبي المحدود، الذي يجري عليه الخطأ والصواب...فالاجتهاد وبذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، والنظر في علل النصوص ومقاصدها، ودراسة توفّر الشروط والعلل في محل تنزيل الحكم الشرعي، الذي هو محاولة عقلية فكرية لتنزيل النص على واقع الناس، هو جهد بشري، قد يخطئ وقد يصيب...»[30]

كما أشار أيضا إلى أهمية المقاصد في توجيه العمل الإسلامي توجيها مرتبا منضبطا هادفا مخططا مقوما حيث قال: «إن بناء العقلية المقاصدية تخلّص العمل الإسلامي من العشوائية والارتجال وعدم الإفادة من التجارب، والتعرّف على مواطن الخلل، كما تحمي العاملين من الإحباط واليأس، الذي يجيء ثمرة لاختلاط الأماني بالإمكانات، فيؤدي إلى مجازفات، كنا وما نزال ندفع تجاهها الأثمان الباهظة.»[31]

ونحن إذ نركز على بناء العقل المقاصدي للفرد المسلم، إنما نريد الوصول بالفرد المسلم إلى مستوى قيادة أمته وتوجيهها، في حاجتها للتشريع الإسلامي فهما وتطبيقا، وحاجتها لبناء حضارتها التي تليق بها، فأزمتنا اليوم ـ كما يقال ـ هي أزمة نخبة وقيادة، وليست أزمة أمة واستجابة.

قال عمر عبيد حسنه: «ومن هنا فإن سبيل الخروج أو إعادة إخراج الأمة المسلمة " كنتم خير أمة أخرجت للناس" هو في إعادة بناء العقل المقاصدي للنخبة والقيادة، حتى تستطيع وضع الأوعية السليمة لحركة الأمة وكسبها، وحماية منجزاتها الحضارية، وإثارة الاقتداء لجمهور المسلمين، للقيام بمهمتها بالاستخلاف والعمران البشري.»[32]

2 ـ **في الإطار الأصولي التطبيقي**: تعرض الأصوليون ـ سيما المعاصرين منهم ـ إلى أهمية المقاصد في عملية الاجتهاد، فقد ذكر سميح عبد الوهاب الجندي في كتابه أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية: «أن أهمية المقاصد الشرعية تخفف على المكلف الكثير من الأعباء لأنها قائمة على التيسير ورفع الحرج والمشقة وعدم تحمله ما لا يطيق، ومن ناحية الاجتهاد فإن علم المقاصد فتح الباب أمام المجتهدين ليقلل الخلاف بينهم ويستمر الاجتهاد دون ما توقف خاصة أمام كل المستجدات والمستحدثات من النوازل التي لم تكن فيمن سبق وهذا ما أكد خلود هذه الشريعة وصلاحيتها، وقد استفاد من علم المقاصد المجتهدون فوائد كثيرة:

أولا: الاستعانة بالمقاصد في مسائل التعارض والترجيح.

ثانيا: الاستعانة بالمقاصد في فهم بعض الأحكام الشرعية.

ثالثا: الاستعانة بالمقاصد في فهم النصوص وتوجيهها.

رابعا: أهمية المقاصد في توجيه الفتوى.

خامسا: الحاجة إلى معرفة المقاصد في استنباط علل الأحكام الشرعية لتتخذ أساس للقياس.

سادسا: تحكيم المقاصد في الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء واستدلالاتهم.

سابعا: الحاجة إلى العلم بالمقاصد في التعامل مع أخبار الآحاد.

ثامنا: استنباط الأحكام للوقائع المستجدة مما لم يدل عليه دليل ولا وجد له نظير يقاس

عليه. هذه أهم فوائد مقاصد الشريعة الإسلامية العامة»[33]

كما أشار قبل ذلك إمام الحرمين إلى أنه: « إذا وقعت الواقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكا دالا على الحكم فهو المراد وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد...فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة.»[34]. وهو ما نعنيه بمقاصد الشريعة.

وقد أشار العز بن عبد السلام إلى أهمية تتبع المقاصد في استنباط أحكام شرعية مما لم يرد فيه نص ولا إجماع ولا هي محل قياس، قال: « من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.»[35]

كما تعرض الشاطبي إلى أهمية المقاصد في عملية الاجتهاد، بل جعل فهمها شرطا من شروطه، حيث قال: «الاجتهاد إن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد...إنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا.»[36]. وقال: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين. أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.»[37]

وتعرض ابن عاشور إلى أهمية المقاصد للمجتهد في استنباط الأحكام، وتقليص دائرة الاختلاف، وترجيح الأدلة، من خلال بيانه لسبب كتابة كتاب المقاصد حيث قال:

«هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف، في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف...»[38]. وقال صراحة: « فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة»[39]

وأشار علال الفاسي إلى أن أهمية المقاصد تكمن في كونها معالم ثابتة وقواعد كلية تشكل بذلك مرجعا صالحا لكل زمان ومكان وحال ينهل منه المجتهدون في استنباطاتهم، وبيانهم للتشريع الإسلامي، حيث قال: «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي»[40].

وقد فصّل ابن عاشور في بيان أوجه احتياج الفقيه إلى المقاصد، فذكر ذلك في خمسة أنحاء[41]: المدلولات اللغوية للنصوص ـ تعارض الأدلة والترجيح ـ القياس ـ النوازل ـ العبادات المحضة.

ثم بين وجه احتياج الفقيه للمقاصد في هذه الأنحاء الخمسة، فذكر **في النحو الأول**: للجزم بأن اللفظ منقول شرعا بما يوافق المقاصد الشرعية، لا بما يخالفها، سيما عند تعدد المعاني. وفي النحو الثاني: التنقيب في المعارض من خلال قوة وضعف المناسب للدليل (كون المقصد مناسبا للدليل فيقوى به)، ونستفيد من هذا النحو في إعادة قراءة الكثير من النصوص أو الفتاوى التي قد تعارض المقاصد الشرعية..كما أشار الشاطبي إلى ضرورة الجمع بين روح النص وظاهره، بعد أن عرض أمرين في ذلك؛ الأول لمن تعمقوا في القياس واعتمدوا معاني النصوص مطلقا، والثاني لمن توقفوا عند ظاهر النصوص فحسب، فقال: «والثالث أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع»[42].

وأعطى ابن عاشور مثالا على ذلك فقال: «ألا ترى أن عمر بن الخطاب لما استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثا فلم يجبه فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه فلما حضر عتب عليه انصرافه فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله ﷺ أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف فطلبه عمر بالبينة على ذلك من رسول الله ﷺ فقال له مشيخة الأنصار لا يشهد لك إلا أصغرنا وهو أبو سعيد الخدري. فلما شهد بذلك عند عمر اقتنع عمر وعلم أن كثيرا من الأنصار يعلم ذلك لأنه كان في شك قوي أن يكون معارض أصل الاستئذان بأن يقيد بثلاث ويرجع بعد الثلاث، لأن في ذلك بيانا للإجمال الذي في قول الله تعالى: ﴿**فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ**﴾[43]. وبعكس ذلك نجده لما تردد في أخذ الجزية من المجوس فقال له عبد الرحمن بن عوف: سمعت رسول الله يقول: " سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب" قبله ولم يطلب شهادة على ذلك لضعف شكه في المعارض بخلاف حاله في قضية استئذان أبي موسى.»[44]

وأما في النحو الثالث: القياس يعتمد على العلة، والعلل قد تحتاج إلى معرفة المقاصد الشرعية.فتتعدى إلى أحكام جديدة. قال القرافي: «لا يجوز التخريج حينئذ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد»[45]. وقال وهبة الزحيلي جاعلا المقاصد شرطه الثامن والأخير من شروط الاجتهاد: «الثامن: أن يدرك مقاصد الشريعة العامة في استنباط الأحكام؛ لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد، فمن يريد استنباط الحكم الشرعي من دليله يجب عليه أن يعرف أسرار الشريعة ومقاصدها العامة في تشريع الأحكام؛ لأن دلالة الألفاظ على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه، ويرجح واحدا منها ملاحظة قصد الشارع، وقد تحدث أيضا وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص

الشرعية، فيلجأ إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العرف ونحوها، بواسطة مقاصد الشريعة العامة من التشريع. والمراد من هذه المقاصد: حفظ مصالح الناس بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم؛ لأنه ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معا.»[46]

وفي النحو الرابع: هو الكفيل بدوام الشريعة واستمرارها. (في المستجدات التي لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس) «وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية وألحقوا بها الحاجية والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب...وفي هذا النحو هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان...كما أنكر مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع فقال في الموطأ "وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به". وفسره أصحابه بأنه أراد أن المجلس لا ينضبط وأنه ينافي مقصد الشريعة من انعقاد العقود.»[47]

وفي النحو الخامس: بمقدار ما يتحصل على مقاصد الشريعة بمقدار ما يتقلص هذا النحو الذي هو مظهر حيرة.

وقد ذكر جمال الدين عطية فوائد للمقاصد منها[48]: بيان كمال الشريعة الإسلامية ـ الاطمئنان على الإيمان ـ أن يعرف المؤمن مشروعية ما يعمل ـ ردع المشككين ـ بيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح الشرعية ـ الترجيح ـ منع التحيل ـ فتح الذرائع وسدها ـ النصوص والأحكام بمقاصدها ـ الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة ـ اعتبار المآلات ـ التوسع والتجديد في الوسائل ـ التقريب بين المذاهب وإزالة الخلاف.

وذكر الريسوني أنه من فوائد المقاصد[49]: اعتبارها قبلة المجتهدين ـ وأنها منهج فكر ونظر ـ وأنها تزيل الكلل وتسدد العمل (من عرف ما قصد، هان عليه ما وجد) ـ وأهميتها في خدمة الدعوة قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ـ التوسع والتجديد في الوسائل.

كما أننا بحاجة اليوم إلى الفكر المقاصدي في حوار الأديان والثقافات و الحضارات

ضرورة الفقه المقاصدي: يأتي الاجتهاد المقاصدي على رأس كل اجتهاد؛ إذ بدون إدراك لمقاصد الشريعة أو اعتبار لها، يتعرض مآل الحكم الصادر إلى انزلاقات كبيرة، من شأنها أن تحرف المكلف عما أراده الشارع الحكيم، لذلك اشترط الأصوليون فهم المقاصد في الاجتهاد؛ فقد قال الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء إلى فهمه فيها... وأما الثاني فهو كالخادم للأول ...»[50]، وقال: « مقاصد الشريعة هي الجزء المهم في الاستنباط ...وهي فقه الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس

التشريع»[51].

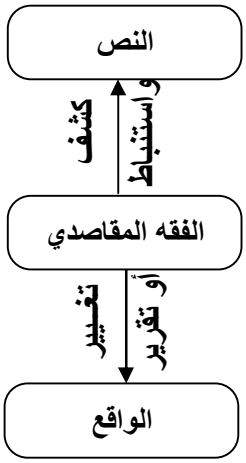
وضرورة الفقه المقاصدي ـ الذي يعني العلم بمقاصد أحكام الشريعة الإسلامية ـ ضرورة ملحة إذ به تضمن استمرارية وديمومة الرسالة المحمدية. وبه يضمن الفقيه تعامله الإيجابي مع الشريعة والواقع. قال "ابن عاشور" وهو يتكلم عن وقوع تصرف الفقهاء على خمسة أنحاء، مؤكدا احتياج الفقيه للمقاصد في النحو الرابع فيما يحدث للناس ما ليس له نظير في الشرع: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة،...»[52].

لذلك لا يمكن للفقيه الوقوف عند الحرفية النصية والجمود عند النصوص الجزئية، بل الضرورة ملحة لمعرفة الفقيه لمقاصد الشريعة وروحها، حتى يجعل منها كليات شرعية تشريعية يدور معها الحكم حيثما دارت مع تغير الزمان والمكان.

وحري بالفقه المقاصدي أن يقود علم أصول الفقه نحو الانفتاح على القضايا الأساسية أو مستجدات العصر الحالي أو أي عصر، وربط الواقع بالنص ربطا يحدد للفقيه المجتهد تغيير أو تقرير ذلك الواقع. قال ابن عاشور: «... والتحقيق أن للشريعة مقامين: المقام الأول: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها... والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس رعيا لمصالحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالا لغلوهم... والمقام الثاني: تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس...إلا أن هذه الفضائل والصالحات ليست متساوية الفشو في الأمم والقبائل، فلذلك لم يكن للشريعة العامة غنية عن تطرق هذه الأمور ببيان أحكامها من وجوب أو ندب أو إباحة، وبتحديد حدودها التي تناط أحكامها عندها...»[53].

وكما أشرنا -قبل قليل- أن الفقيه بحاجة ماسة إلى فهم مقاصد الشريعة حتى يعالج بها واقع الأمة المعيش، فليس المهم أن نفهم العالم بل المهم أن نغيره

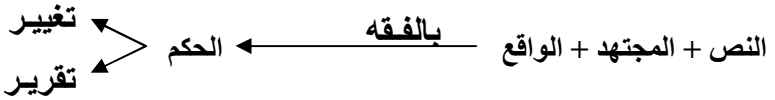
« فضرورة الفقه المقاصدي تتجلى في جهتين مختلفتين فهي من جهة النص ضرورة كشف واستنباط، ومن جهة الواقع ضرورة تقرير أو تغيير إذ يمكن أن نصور ذلك بالمخطط رقم (1).



المخطط رقم (1)

وبلغة التفاعلات يمكننا أن نلحظ تفاعل ثلاثة عناصر هي: النص والفقيه المجتهد والواقع لتعطي إنتاجا إيجابيا قد يقر الواقع أو يغيره إلى المصلحة المطلوبة وهو الحكم الشرعي الصادر، وتفاعل هذه العناصر الثلاث يحتاج إلى وسيط ضروري هو استعمال المقاصد الشرعية لتشخيص المصلحة المتوافقة بين إرادة الوحي وحاجة الواقع.

ويمكن أن نمثل لهذا المفهوم بالمعادلة المبينة في المخطط رقم (2).



المخطط رقم

وأي تفريط في الفقه المقاصدي سيسبب هوة كبيرة بين المجتهد والوحي من جهة، وبين المجتهد والواقع من جهة أخرى، وتنجرُّ عن ذلك آثار سلبية نذكر منها:

1- اتهام الوحي بالقصور وإظهاره في مظهر التخلف والجمود والمثالية.

2- الابتعاد عن الواقع والعجز في إمامته

3- هيمنة النظر الكلامي والفقهي المجردين.

4- التركيز على الألفاظ والظواهر من السياق اللغوي، وبقاء الفكر الإسلامي حبيس الدائرة الفقهية.

5- القصور والتكاسل عن البحث والاجتهاد الفعال وتجميد العقل المسلم، وهيمنة النظرة الضيقة التي تحصّن أصحابها بالقداسة الدينية، وكبت الإبداع بتحريم الخروج عن التقليد

والحمل على الخروج عن كل ما جاء به الأولون، والانشغال بالمظاهر والعناوين دون الغوص في المحتويات والمضامين.

6- اعتماد لغة إقصاء الرأي المخالف وبروز الصراعات المذهبية.

إلى غير ذلك من الويلات التي تنجر على الأمة الإسلامية نتيجة ابتعاد فقهائها عن الفهم الصحيح للمقاصد الشرعية، وعدم القدرة على تشخيص الواقع صالحه من فاسده»[54].

ثالثا: التجديد وضرورته

1 ـ **معنى التجديد**: هو ما نتج عن دراسة تقويمية لما هو قديم، بالتغيير، أو التنقيح، أو التحقيق، أو الإثراء، أو الترتيب، أو نحو ذلك، نتيجة تطور العقل البشري وحاجة الواقع لذلك، مما يتطلبه تغير الزمان والمكان والحال، بحيث يكون هذا التجديد وفق منهج منضبط.

والتجديد في المقاصد الشرعية، قد يكون في الموضوع، وقد يكون في الشكل، أو فيهما معا. لكن لابد أن يكون التجديد الذي نقصده، وفقا لمنهج واضح وداخل النسق الإسلامي. أي التجديد الموضوعي المسموح به شرعا.

قال عطية: «فهناك تجديد يتعلق بالشكل، وتجديد يتعلق بالموضوع... التجديد المتعلق بالموضوع هو الذي يثير الكثير من الجدل والنقاش...ويمكن أن نقسم التجديد الموضوعي القائم على منهج معين إلى نوعين: الأول هو التجديد الذي يأتي من خارج النسق الإسلامي.

الثاني هو التجديد الذي يأتي من داخل النسق الإسلامي... وفي تصوري إن التجديد يجب أن يأتي من داخل النسق الإسلامي.»[55]

وهنا يتبين أن التجديد في المقاصد الشرعية، لا يعني إلغاء القديم، بل تقويم القديم؛ لأن المقاصد تبقى هي المقاصد، فلا بد لنا من الإحاطة بالقديم والاستناد إليه، وفهمه وإثرائه وتحليله وتركيبه، والانطلاق منه، ثم النظر في الواقع المستجد فهما وتشخيصا، وربط المقاصد بالواقع، والواقع بالمقاصد، ثم النظر في الثغرات والفراغات والعثرات الموضوعية والشكلية، لنصيغها صياغة جديدة تستجيب لمراد الشارع الحكيم، وحاجيات الواقع المعيش، كل ذلك داخل النسق الإسلامي وفق ضوابط الشريعة، واعتمادا على ما أسسه علماء المقاصد.

وفي هذا السياق قال البوطي عن التجديد في أصول الفقه عموما: « ترى أهو تجديد الانضباط بقواعده وأحكامه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه، وتمتين ما وهي من دلائله، وسد ما تفتح من ثغرات في مفاهيمه، ونفض ما غشي عليه من غبار النسيان له

والإعراض عنه، وعرض مضمونه بأسلوب أكثر جدة وأيسر فهما؟ أم هو الاستبدال به، وتطوير قواعده، وتجاوز أحكامه إلى غيرها؟ ومن المعلوم أن التعبير عن ذلك كله بالتجديد، فيه من التلبيس والعبث اللغوي ما فيه. فإن كان المراد بكلمة (التجديد) المعنى الأول، فهو حق لا مجال للخلاف والنقاش فيه.»[56]

2 ـ **ضرورة التجديد**: إن النصوص الشرعية ـ كما هو مقرر عند الأصوليين ـ متناهية، والأحداث غير متناهية، مما يتطلب ضرورة الاجتهاد خصوصا فيما لا نص فيه، الأمر الذي لا يعرف التقيد بالزمان والمكان، فكان لزاما على أهل الخبرة و الاجتهاد، أن يمعنوا النظر فيما استجد عندهم ـ وفق منهج الاجتهاد الشرعي ـ حتى يضفوا عليه الصفة الشرعية. وقد يتطلب ذلك تجديد النظر فيما وصلهم من أحكام اجتهادية، أو حتى مناهج أصولية، دون أن نعتبر ذلك مساسا بقدر السلف، أو إنقاصا لجهودهم، أو إسقاطا لمبادئهم وحججهم، ولذلك وضع الفقهاء قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان[57]، خصوصا إذا روعي المقصد الشرعي الذي يتمثل عموما بجلب المصلحة ودرء المفسدة، قال ابن القيم مشيرا إلى الثابت والمتغير في الأحكام: «الأحكام نوعان: نوع لايتغير عن حالة واحدة وهو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة.»[58]. وقد ذكر الفقهاء أن إمكانية اختلاف فقهاء العصر عن فقهاء السلف، قد يكون اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان[59]؛ فمقصد حفظ العقل يبقى هو المقصد الشرعي كما تناوله واستدل على شرعيته علماء السلف، لكن قد نحتاج إلى تجديد النظر في تحقيقه من حيث الوجود والعدم، فلا نقتصر على تجنيب الفرد المسلم الإسكار حفظا لعقله، بل نضيف إليه البحث في كيفية تجنيبه الهزال المعرفي، والزلل المعرفي، في وقت شاعت فيه السفسطائية الجديدة ناسفة المعرفة المطلقة، مشككة في معارف عقل المسلم واعتقاداته. فنلجأ ـ بعلمية ـ إلى إيجاد المناهج التربوية الكفيلة بتحقيق حفظ العقل، وهذا يحتاج إلى حركة داخل الأمة، لا حركة انفرادية منعزلة، فقد نحتاج إذن إلى حفظ الأمة، حتى يحفظ أفرادها، وقد يحتاج ذلك إلى إيجاد المؤسسات، التي قد تحتاج إلى إيجاد السلطة. وهكذا نحتاج إلى معرفة المقصد، وفهمه، وكيفية تطبيقه، وقد يتطلب هذا نظرات تجديدية إلى ما وصلنا من موروث معرفي.

ومن ثم فعندما يقف المجتهد على أمر مستجد لا نص فيه، أو تتغير في واقعه المعطيات المعرفية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها، ثم لا يجد حلا

لمعضلات عصره بالاقتصار على الموروث القديم، يقتضي عليه الاجتهاد الشرعي، الذي قد يتطلب نظرة تجديدية في بعض الجزئيات، أو حتى في الكليات، بل حتى في المنهج الذي تبناه سلفه، ولا ضير في ذلك، فكل غايته تحقيق المقاصد الشرعية التي لم يُختلف غالبا في أصلها.

كما أننا نتجه إلى ضرورة التجديد، عندما نسلّم أنه ليس من الضرورة صحة كل ما وصلنا من قديم، وقد يكون حكم ما، صالحا لزمان ومكان معينين، لكنه قد يكون وبالا في زماننا هذا، مما يتطلب التجديد الممنهج والمنضبط، ومثال ذلك: مايراه بعض العلماء من تحريم علم المنطق و علم الكيمياء، قد يكون صالحا لزمانهم باعتبار معين، لكنه لو اعتمد هذا الرأي في عصرنا هذا لاتهم الإسلام بالتخلف و العجز والقصور، ولانهزم معرفيا، وصار عرضه على البشرية عرضا هزيلا مهينا مشينا! فضلا عما تحدثه تلك الرؤى من تدن في واقع المسلمين.

وإلى مثل هذا أشار عمر عبيد حسنه في تقديمه لكتاب الاجتهاد المقاصدي، قال: «من هنا نقول: إن صوابية الاجتهاد في زمان معين ولمجتمع معين، له مشكلاته وأفكاره وإصاباته وقضاياه، ولا تعني أو تقتضي بالضرورة صوابية هذا الاجتهاد لكل زمان ومكان، حتى لو تغيرت ظروف الحال ومشكلات الناس، ونوازلهم..ولو كانت صوابية الاجتهاد لعصر تعني الصوابية لكل عصر، لما كان هناك حاجة للاجتهاد والتجديد أصلا، و لاكتفى الناس باجتهاد عصر الصحابة، ولما كانت الشريعة تتمتع بالخلود والتجرّد عن قيود الزمان والمكان، ولكان إقفال باب الاجتهاد من خصائص الشريعة ومستلزماتها...»[60].

إذن نلاحظ عموما أن ضرورة التجديد المنضبط بالاجتهاد الشرعي تتطلبه ضرورة استمرارية أحكام الشريعة الإسلامية وخلودها. وواقع التجديد في متطلبات حياة كل عصر ومصر.

رابعا: مبدأ التجديد في النظر إلى المقاصد الشرعية

إن من أهم القضايا التجديدية في نظرتنا إلى المقاصد الشرعية، هي تجاوز الاعتبار الجزئي لها؛ بحيث ننظر إليها فقط من خلال علل الأحكام، أو الحكم المراعاة في الأحكام، أو من خلال الأبواب الفقهية والأحكام التشريعية عموما فحسب، بل لابد من النظر إليها نظرة كلية فوقية تكاملية تناسقية، من خلال تعاليم الإسلام كله، لتصبح كليات توجه حياة الإنسان، عباديا، ومعرفيا، وأخلاقيا، ووجدانيا. على مستوى الفرد، والأسرة، والمجتمع، والأمة، والإنسانية، والبيئة. طبعا مع مراعاة تأصيلها شرعيا، وفعاليتها واقعيا.

وفي هذا الصدد أشار عمر عبيد حسنه بقوله: «أن الاجتهاد المقاصدي أو بناء الفقه المقاصدي الذي نريد، ليس مقتصرا على الاجتهاد الفقهي أو التشريعي أو ما اصطلح على تسميته: فقه آيات وأحاديث الأحكام، وغيابه عن باقي الآيات والأحاديث التي تتعرض لجوانب الحياة وأنظمتها، أو غيابه عن شُعب المعرفة الأخرى، أو عن فلسفة العلوم بشكل عام وضبط أهدافها بمصالح الخلق... إن اقتصار الاجتهاد المقاصدي على المجال الفقهي التشريعي فقط، واحتجابه في هذه الزاوية ـ على أهميتها ـ وامتدادها في عمق المجتمعات البشرية، يحمل الكثير من الخلل والمضاعفات، ويورث الكثير من التخلف والعجز والحياة العبثية في المجالات المتعددة، والضلال عن تحديد الأهداف، ومن ثم انعدام المسؤولية وغياب ذهنية المراجعة والنقد والتقويم. صحيح قد يكون الاجتهاد المقاصدي في الفقه والتشريع، هو الموقع الأهم والأخص، ولكن قد تكون المشكلة المطروحة التي نعاني منها تكمن في غياب العقل المقاصدي والتفكير المقاصدي والسلوك المقاصدي الهادف، الذي ينعكس على الأنشطة والمسالك البشرية في جميع حقولها الفكرية والمعرفية والسلوكية.»[61]

كما أشار في موضع آخر، إلى أن التفكير المقاصدي ينتج الفقه الحضاري الذي لا يقتصر على الجانب العبادي فحسب، بل يستوعب كل مناحي الحياة، فنستمد من الشرع المقاصد، ثم نعتمد على الابتكار والإبداع فيما يحقق تلك المقاصد بما لا يخالف الشرع. قال عمر عبيد حسنة: «إن الاجتهاد المقاصدي أو التفكير المقاصدي الذي ينتج الفقه المقاصدي ـ والمراد هنا بالفقه: "الفقه الحضاري" بشكل عام، الذي يستغرق شُعب المعرفة جميعا، ويمتد لآفاق الحياة جميعا، بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستنفر العقل ويشحذ فاعليته كوسيلة لفهم الوحي وفهم المجتمع والواقع ـ هو القادر على توليد هذا الفقه المطلوب، لتهديف حركة الأمة في كل مرحلة حسب إمكاناتها واستطاعاتها، بحيث يتم الاستخدام الأفضل للإمكانات، وتصبح قاصدة بعيدة عن الهدر والضياع والضلال. والضلال قد يعني فيما يعني: القلق الحضاري، وعدم الاستقرار والرسو على يقين واطمئنان، واستمرار التيه، وعدم الوصول إلى الهدف المنشود... والضائع هو المتحرك الباحث عن الهدف، الذي لم يهتد إليه بعد، لأن عقله لم يمتلك الأدوات المعرفية الموصلة، فيأتي الوحي ليحدد الهدف ويوفر الجهد ويوجه الضال إلى الحق...فالوحي يحدد الأهداف، والعقل يتحرك ويبتكر الوسائل لتحقيقها.»[62]

المقاصد في أفق علم الكلام الجديد: لا شك أن مبحث المقاصد يتأثر بالمباحث الكلامية، كبقية البحوث الأصولية التي يستخدم فيها الأصوليون النظر والاستدلال مستندين إلى مباحث علم الكلام، سيما أن المقاصد علم يستند إلى علل ومعاني

مجلة الإحياء ـــــــ

والمغالطات، وتشجيعهم على الاستهلاك والخمول والوهن وغير ذلك، فليس من سبيل أمام المجتهدين والعلماء، أمام العامّة والخاصّة، إلا مراعاة خاصياته العملية بتجنب المهاترات النظرية والفلسفية التي ولّى عهدها مع سقراط وأفلاطون،...إن ذلك الاجتهاد لن يكون إلا في ضوء المقاصد الشرعية المبنية على وحي الله وتعاليم كتابه وسنة نبيه، تلك المقاصد المتمثلة في عمارة الكون واستدامة صلاحه بصلاح الإنسانية في دينها وقيمها، وحياتها وأمنها، وأعراضها وأموالها واقتصادياتها، وكل ما في تحقيقه تحقيق سلامة الكون من المفاسد والمهالك والدمار والفناء.»[65]

إذن لزم على العقل المسلم ذي الفكر المقاصدي أن ينتقل في بنائه من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد.

فبدل أن يطرح سؤال: هل أنا مسير أم مخير؟ حري به أن يطرح السؤال بكيفية أخرى؛ بأن يسأل مثلا: لماذا أنا مسير، وإنسان الغرب مخير؟ وبدل أن يطرح سؤال : هل السبئية فرقة ضالة أم لا؟ الأجدى أن يسأل: هل الصهيونية حركة ظالمة أم لا؟ وبدل أن يسأل هل القرآن مخلوق أم لا؟ الأنفع أن يسأل: كيف يحقق القرآن حياة التدين والتمدن؟

و من أمثلة علم الكلام الجديد: هل المعرفة الدينية والإيمانية تختلف عن مطلق المعرفة؟ وهل يمكن نقد الفكر الديني، والدين عموما؟ وهل الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام له القدرة على مواجهة هذه البحوث والقضايا أم لا؟ وهل يمكن إثبات القضايا الإيمانية عن طريق العقل؟ إضافة إلى بحث ضرورة التدين، واستقلالية العلم عن الدين، والسياسة عنه، والعولمة، والتميّز والتنوع الثقافي، والحريات، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وضرورة الحكومة الإسلامية، وجدلية الإرهاب والمقاومة...

قال محمد مجتهد: «يكتسب الحديث عن الكلام الجديد معناه إذا قبلنا أن الغرب شهد في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ولادة مجموعة من الفلسفات والتيارات الفكرية الجديدة (التحول الفلسفي، والثقافي، والسياسي، والصناعي، والعلمي. فإذا تعاطينا مع هذه الفلسفات والأفكار على نحو أنها تمثل واقعا قائما، وأولياناها قيمة ما، فحينئذ يكون هناك معنى للحديث عن الكلام الجديد، وبخلاف ذلك لا معنى للحديث عنه.»[66].

وقال الرفاعي: « ومنذ أكثر من مائة عام انطلقت صيحات في العالم الإسلامي تدعو إلى إصلاح علم الكلام وتوظيف العقيدة في الصراع الذي تخوضه الأمة مع المشكلات الجديدة التي تفشت بين المسلمين، بعد تعرفهم على الفكر الغربي وما يموج به من تيارات واستفهامات لم يعرفها العقل المسلم من قبل. وتبلورت هذه الصيحات في كتابات تدعو إلى تحديث علم أصول الدين، وإعادة بناء منهج التفكير الكلامي... وتجلت

أبعاد صورة جديدة لعلم أصول الدين، أصطلح عليها " علم الكلام الجديد " في العديد من المؤلفات والبحوث المتأخرة... وقد ألف العالم الهندي المسلم شبلي النعماني سنة 1332 هـ كتابا أطلق عليه " علم الكلام الجديد " فمثلا تعتبر رسالة " الرد على الدهريين " للسيد جمال الدين الأفغاني أول بحث تتجلى فيه سمات أولية لتحديث الفكر العقائدي، وإقحامه في العصر واستفهاماته. وتبدو سمات التحديث بصورة أجلى في محاولة تلميذه محمد عبده في " رسالة التوحيد ". فإن الأخير كان يرى أن تغيير الأنفس لا بد أن يسبقه إصلاح علم الكلام...ولم يمض أكثر من ربع قرن على محاولتي السيد جمال الدين وتلميذه محمد عبده حتى قدّم محمد إقبال مشروعا مبتكرا لـ " تجديد التفكير الديني في الإسلام " ...ثم أعقب محاولة إقبال جهود واسعة أنجزها العلامة السيد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى المطهري والسيد الشهيد محمد باقر الصدر وغيرهم...»[67]

الانتقال من الجزئية إلى الكلية في بناء العقلية المقاصدية: قال عطية: «في تقديمه لكتاب أ. إسماعيل الحسني، كتب د.طه جابر العلواني أنه لكي تأخذ الدراسات المقاصدية مداها المنهجي وتصبح جزءا من المحددات المنهجية المعرفية، وتؤدي دورها في معالجة الأزمة الفكرية لا بد من التركيز على (المقاصد الكلية) للرسالة الخاتمة والشريعة التي جاءت بها، حيث أن (المقاصد الجزئية) والتفصيلية ستبقي الفكر الإسلامي المقاصدي حبيس الدائرة الفقهية التقنينية التي مهما اتسعت فستبقى ضيقة...وتتحول إلى جزء من نظام منطقي إسلامي يضبط حركة الفكر الإسلامي كله لا الفقه الإسلامي وحده ويعصمها من الوقوع في الخطأ أو الانحراف.»[68]

ففيم يكون التجديد في نظرتنا إلى المقاصد الشرعية؟: إن التجديد في النظر إلى المقاصد الشرعية بحث مهم وخطير في الآن نفسه؛ فهو مهم باعتبار أن الفكر المقاصدي أساسي في منهج التشريع لخلود الرسالة الخاتمة، وضمان استمراريتها وصلاحيتها، بل وضرورة حضورها في معالجة الواقع الإنساني على مرّ الزمان واختلاف المكان وتغير الأحوال. وهو خطير باعتبار أن التبرير بالمقاصد، ونسبية تقدير المصلحة، و تغيير الأحكام بتغير الزمان والمكان بشكل مطلق، يؤدي لا محالة إلى حصر التشريع الإسلامي بزمان محدد وبيئة معينة، ما يؤدي إلى الإخلال ببعض مبادئ الإسلام التي تقوم على العالمية والشمول والصلاحية و الاستمرارية والخلود، كما أن ذلك خطير عندما نجمد على نصوص الأحكام، ونقف عند حرفيتها بشكل مطلق، دون التأمل في روحها ومقاصدها، أو النظر فيما يعتريها من موانع ومصالح وضرورات، أو تشخيص دقيق لحقائق و ملابسات الوقائع والنوازل التي ما فتئت تتغير بتغير الزمان والمكان. فأي إصدار لحكم أو توجه، وفق مقاصد الشريعة، حسب أهوائنا

ونوازعنا، بدعوى التجديد، ومن دون ضوابط شرعية، سيكشف زيغ وفساد تلك الأحكام مع تطور الإنسان وتراكم خبرته، وتظهر الشريعة بسبب ذلك بمظهر العجز والقصور والتخلف! والحال أن الإشكال قد وقع في فهم الدين، وليس في الدين.

قال عمر عبيد حسنة: «وهنا لا بد من التنبيه إلى بعض المخاطر التي قد تصاحب الاجتهاد المقاصدي، ذلك أن قضية المقاصد أو التوسع بالرؤية والاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن تشكل منزلقا خطيرا ينتهي بصاحبه إلى التحلل، من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات...فيستباح الحرام، وتوهّن القيم، وتغيّر الأحكام وتعطّل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النصوص...»[69]

فلا بد من التجديد في نظرتنا إلى الوسائل المحققة للمقاصد مالم يخالف ذلك حكما قطعيا ثبوتا ودلالة. ويمكن أن نمثل لها بما ذكره الخادمي في قوله: «الوسائل الخادمة للثوابت يجوز فيها النظر المقاصدي، قصد اختيار أحسنها وأصلحها خدمة للقواطع، وتمكينا لها، ومثال ذلك: الاستفادة من علوم العصر ومستجدات الحضارة لتقوية الاعتقاد في النفوس، وتيسير أداء العبادات، كاتخاذ مضخمات الصوت في الجُمُعات والأعياد، واتخاذ طوابق في السعي والرجم، وغير ذلك من الوسائل والكيفيات التي تخدم القواطع في حدود الضوابط الشرعية. غير الثوابت يتعين فيها الاجتهاد المقاصدي الأصيل والنظر المصلحي المشروع، وهي تشمل المجالات التي لم ينصّ أو يجمع عليها، والمجالات الظنية الاحتمالية، ومن أمثلة ذلك: النوازل المستحدثة في الأمور الطبية كطفل الأنبوب والاستنساخ وبنوك الحليب والمني..وفي الأمور المالية كالسندات والأسهم والبيع بالتقسيط والتأمين..وكذلك الوسائل المتغيرة للمقاصد المقررة، والتي يُنظر في أصلحها وأقربها لمراد الشرع ومصالح الناس... إنارة العقل العالمي وتبصيره بكونية الإسلام وإنسانيته وحضاريته، وبأنه رسالة للإصلاح والتسامح والحرية والنماء الشامل، وهذا من شأنه أن يمكن المسلمين من إزالة أو تضييق مبررات الإقصاء والتحامل، وبالتالي من تحقيق الأهداف والمقاصد الإسلامية الملحة في الواقع المعاصر، على نحو التحرر الاقتصادي والأمن الغذائي وامتلاك المبادرة الصناعية والحضارية، وأداء الدور الاستخلافي العام. التأكيد على أن الاجتهاد المعاصر ينبغي أن يتّسم بطابع الجماعية والمؤسساتية والتخصصية، وأن يتصدى له الفقهاء والخبراء والمصلحون...»[70].

ـ كما يكون التجديد في نظرتنا للواقع الذي قد يختلف عن أزمنة أو أمكنة أو أحوال أخرى، مما قد يتطلب تجديد نظرتنا إلى موضوع وشكل المقاصد التي وصلت

إلينا، قال الخادمي: «كما أن هناك الكثير من الشواهد النصية السنية، وعديد من آثار السلف والخلف، وجملة القواعد الاجتهادية الدالة على وجوب اعتبار الواقع وفهمه في الاجتهاد، من ذلك قواعد العرف والعادة وتغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان والحال فيما تعدّدت احتمالاته وتغيّر بتغيّر الوقائع والظروف، وغير ذلك مما يدل على اعتبار الواقع والالتفات إليه في الاجتهاد.»[71]

ـ فقد لا نختلف في ذات المقصد الشرعي، لكن تحقيقه قد يحتاج إلى تجديد بكيفية تختلف عما تعارف عليه علماء السلف، وربما يدخل هذا فيما عبر عنه الأصوليون بتحقيق المناط، الذي قال عنه الشاطبي: « ومعناه أن يثبت الحكم الشرعي بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»[72]

«...ومثال ذلك لفظ البيع فهو أمر كليّ يشمل ما لا يحصى من معاملاته وجزئياته، والتنصيص لم يقع على كل واحدة بعينها، وإنما وقع على جنس البيع الشامل لمختلف أنواعه وأعيانه، فتحقيق مناط البيع هو النظر في أعيانه وجزئياته، ليحكم على أنها من جنس البيع أم من جنس غيره كالربا والغرر ونحوه.»[73]

وكمثال على المقاصد، مقصد جلب المصلحة، لا نختلف فيه، لكن هذا الموضوع والمحل الذي نحن بصدد تشخيصه، هل هو مصلحة أم لا؟ هنا محل النزاع.

ـ ومن بعض القضايا المعاصرة في ضوء الاجتهاد المقاصدي نذكر:

ففي الجوانب التعبدية كاتخاذ مكبرات الصوت «في الآذان والصلوات والجمعات والعيدين وخطبة عرفات وتنظيم الحجاج وترحيلهم، والمقصد من ذلك كله هو إسماع الجمهور وإفادتهم بمحتوى ما يذاع من معان وتوجيهات إسلامية، وكذلك تنظيم العابدين المصلين وحملهم على أداء العبادة على أحسن وجه... وتجسيد مظاهر الوحدة والاعتصام...هذا فضلا عن أن اتخاذ تلك المضخمات ليس له ما يعارضه من الناحية الشرعية...ولم يأت على خلاف الأصول والقواعد العامة...»[74]

والصلاة في الطائرة بقصد المحافظة على أداء الصلاة في وقتها ونفي الضرورة والتكليف بما لا يطاق، والتيسير على المصلي.

واتخاذ طوابق للطواف والسعي والرجم بمقصد تيسير المناسك ورفع الضرر المترتب على كثرة الوافدين وشدة الازدحام، ودرء المشاق غير المعتادة والتي تصل إلى حد الموت، ومراعاة للتيسير والتخفيف عن الحجاج.

ـ ولكن لا يمكن التبرير بالمقاصد بدعوى التجديد ومواكبة العصر، فيما هو قطعي من الأحكام ثبوتا ودلالة. وقد ضرب الخادمي لذلك أمثلة منها: « الصلاة على الكرسي: اقترح أحدهم أداء الصلوات الجماعية على الكراسي كما يفعل النصارى في

الكنائس، لضمان الخشوع والتأمل وتكميل مظاهر الوحدة والسكينة،..(ولكن الصلاة) وهي لا تقبل الاجتهاد بالتغيير أو التنقيح أو التعديل، لأنها من القواطع اليقينية الدائمة إلى يوم الدين...

تغيير صلاة الجمعة إلى الأحد: اقترح أحدهم كذلك تغيير صلاة الجمعة للمقيمين في أمريكا إلى يوم الأحد، لإحضار أكبر عدد ممكن من المصلين ولتعميم الفائدة والنفع...وأنه تغيير لحدود الله تعالى...فالجمعة عبادة محددة بزمن معلوم وهو زوال يوم الجمعة وليس يوم الأحد.»[75]

- وفي المجالات الطبية: ذكر الخادمي: «**الاستنساخ:** أجمعت كل الآراء والمواقف الفكرية والسياسية والقانونية على منع الاستنساخ البشري...فهو مميت للمؤسسة الزوجية وقاتل للمجتمع الإنساني، لإحداثه لأسلوب غريب في عملية التناسل والإنجاب، ولمعارضته الصريحة لمعاني المودة والسكن، والرحمة والتآلف، والإعمار والتنمية...وهو موقع في إبادة مقصد حفظ النسل والعرض...»[76]

و في قتل المريض الميؤوس من شفائه، ذكر الخادمي: «إن أجلى حكمة لمنع القتل هو المحافظة على حق الحياة... إن تشريع هذا القتل ذريعة إلى الاستخفاف بصحة المريض...تمكين المريض..من أخذ حقه في العلاج...فيه فوائد كثيرة، منها: - تعميق البحوث والخبرات والتجارب الطبية... - تعميق معاني المواساة والتضحية والصبر والوفاء والتضامن بين أهل المريض وأبناء المجتمع...إعطاء المريض فرصة للخروج من الدنيا بأقل الذنوب والأوزار...»[77].

فهنا نلاحظ أن قتل المريض الميؤوس منه حكم على خلاف مقاصد الشريعة، إذ تتخلف العديد من المعاني المقصودة للشارع كما ذكر الخادمي قبل قليل.

خامسا: نظرة تجديدية في المقاصد الكلية الضرورية الخمسة

لعل أول من أهتم بالتصنيف في علم المقاصد هو "الحكيم الترمذي (ت 285 هـ) من خلال مصنفه، "الصلاة ومقاصدها"، و"الحج وأسراره"، و"علل الشريعة"[78]، ثم" أبي منصور الماتريدي" (ت 333 هـ) في كتابه "مأخذ الشرائع"، ثم " أبي بكر القفال الشاشي" (ت 365 هـ) في كتابه "محاسن الشريعة"، ثم "الباقلاني" (ت 403 هـ) في كتابه "الأحكام والعلل"، ثم جاء الجويني (ت 478 هـ) فكان أول الداعين إلى فكرة المقاصد من خلال كتابه " البرهان"، ثم تلميذه "أبو حامد الغزالي" (ت 505 هـ)، الذي أجاد وأفاض بوضوح في فن المقاصد من خلال كتابيه؛"شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل"، وكتاب "المستصفى في علم الأصول". والملفت أن الغزالي أول من صرح بالضروريات الخمس، وسماها المقاصد الخمسة، والأصول الخمسة، وجعل حفظها معيارا لضبط المصلحة، وتفويتها معيارا لضبط المفسدة. قال في

المستصفى:

«أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة...وهذه الأصول الخمسة: حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح...ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر.»[79]

ثم جاء الآمدي (ت 631 هـ) واستعمل الكليات الخمس في الترجيحات[80]، ولم يضف شيئا إليها سوى ما يتعلق بترتيبها، ثم جاء تلميذه "العز بن عبد السلام" في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الذي يكاد أن يكون خاصا في مقاصد الشريعة كما ذكر الريسوني[81]، إذ توسع في بيان المصالح والمفاسد مع الإكثار من الأمثلة والمسائل، لكنه لم يأت بجديد يذكر في مسألة الكليات الخمسة. وهكذا تواصلت حركة التصنيف في تناول موضوع المقاصد من قبيل القرافي في كتابه الفروق، والطوفي في شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار، ثم جاء السبكي، الذين تعرضوا إلى إضافة مقصد حفظ العرض إلى الكليات الخمسة، والذي اعتبره آخرون متضمنا في حفظ النسل.

إلى أن جاء الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)، فأفرد المقاصد ببحث مستقل في كتابه "الموافقات في أصول الفقه" فكان بذلك أول من جعل موضوع المقاصد ضمن دراسة مستقلة، صريحة شاملة، حددها بقوله: «والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف، فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها فهذه أربعة أنواع»[82]، وقال عنه "سرمد الطائي": «...وقد برز ضمن المحاولات التي تمت في هذا المجال كتاب "أبي إسحاق الشاطبي" الموسوم بالموافقات حيث سعى فيه لاستدلال وجمع الفروع المقاصدية من أبواب أصول الفقه وبنائها كأحد الأركان المستقلة في علم الأصول...»[83]. وقال عنه طه جابر العلواني: «ولكن المقاصد لم تأخذ شكلها باعتبارها علماً مستقلا عن علم أصول الفقه...حتى جاء الإمام أبو "إسحاق الشاطبي" (ت 790 هـ) الذي يعتبر كتابه "الموافقات" أهم مصدر لفقه المقاصد، وقد نحى فيه منحى استقرائيا يزاوج بين العقل والنقل...»[84].

إذن فيرجع الفضل الكبير "للشاطبي" في ترتيبه وتنسيقه للمقاصد وجعلها ضمن

بحث مستقل، وإضافته لها الكثير من المباحث أهمها: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وربط مقاصد الشريعة بأفعال المكلف، والتعرض إلى طرق معرفة المقاصد، وغيرها من البحوث التي ميزت المقاصد مجتمعة حتى برزت بشكلها المتكامل المستقل.

وعموما كما قال جمال الدين عطية: « درج الأصوليون على جعل أصول الشريعة الضرورية في خمسة مقاصد هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وذلك منذ بلورها الإمام الغزالي (ت 505) ونقحها في كتاب (المستصفى) وقد ظل موضوع حصر الأصول في خمسة (أو ستة) قلقا لم يستقر»[85].

والملاحظ أن معظم من تناول مبحث الكليات الضرورية الخمسة، تناولها بالنظر إلى العقوبات المفروضة على من اعتدى عليها[86]، أي تناولوها من جانب العدم أكثر مما تناولوها من جانب الوجود. كما أنهم تناولوها من جهة الفرد أكثر مما تناولوها من جهة الجماعة.

لكن الشاطبي ـ إضافة إلى الجديد المنهجي الذي قدمه ـ فقد تعرض إلى مراعاة المقاصد من جانب الوجود والعدم، حيث قال عن الضروريات الخمسة: «والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني مايدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا،...ومجموع الضروريات خمسة: وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة»[87].

كما تعرض لها من جهة الجماعة، مما يشير إلى بوادر انتقال بحث المقاصد من اهتمامه بالفرد إلى الاهتمام بالأمة أيضا، فقسم المقاصد الأصلية الضرورية، إلى عينية، وكفائية، قال: « فأما المقاصد الأصلية فهي التي لا حظ فيها للمكلف وهى الضروريات المعتبرة في كل ملة...لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية وإلى ضرورية كفائية...وأما كونها كفائية فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها إلا أن هذا القسم مكمل للأول فهو لاحق به في كونه ضروريا إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائى وذلك أن الكفائى قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ... وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة لأن في

تركها أي مفسدة في العالم.»[88]

وهذا مؤداه إلى ما أشرنا إليه سابقا من ضرورة حفظ الأمة، الحفظ الكفيل بضمان حفظ الأفراد، وحقوقهم وتوجيههم التوجيه الأنجع نحو واجباتهم الدنيوية والأخروية.

وبمثل هذا علّق عطية بقوله: « وقد فتح الشاطبي برغم ذهابه إلى حصرها في الكليات الخمس التقليدية ـ باب النظر إلى مصلحة الجماعة حين قرر: أن الضروريات تنقسم إلى عينية وكفائية، وأن العيني لا يقوم إلا بالكفائي، ذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق...ولكن الشاطبي وقف عند هذا الحد، ولم يتابع الفكرة حتى نهايتها بتحديد مقاصد للجماعة إلى جانب مقاصد الفرد.»[89].

ولم يحظ بحث المقاصد بعد "الشاطبي" لدى الأصوليين كعلم مستقل قرابة ستة قرون كاملة حتى جاء "ابن عاشور" فأشبعه بالدراسة وصنف له تأليفا خاصا أسماه "مقاصد الشريعة الإسلامية".

وفعلاً فإن المتتبع لكتاب "مقاصد الشريعة" لابن عاشور يلمس الجديد في المحتوى والمنهجية إذ تعرض إلى مفهوم المقاصد العامة والخاصة، وبين المقاصد الخاصة ببعض أبواب الفقه، وأبدع في تقسيماتها باعتبارات مختلفة، وطرق إثباتها وغيرها من المباحث الدقيقة والشاملة.

والملفت الجديد عند ابن عاشور، هو إلتفاته إلى مقصد حفظ نظام الأمة، بحيث تجاوز ببحثه مقاصد الفرد، إلى اعتبار مقاصد الأمة، قال: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه»[90]. وجعل الضرورات الخمس غير مقتصرة على الأفراد فحسب بل يتعدى اعتبارها في الأمة أيضا. حيث قال معلقا على الشاطبي: «وأقول: إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى»[91] وقال في موضع آخر: « فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشي»[92].

فمع ما ذكره ابن عاشور من تلاشي الأمة وفسادها بفوات مصالحها الضرورية، يمكننا إضافة ضرورة حفظ الأمة إلى الضرورات الخمس.

وقد تعرض جمال الدين عطية إلى الجديد الذي لمسه ابن عاشور في المقاصد حيث قال: « ولقد لمس ابن عاشور (ت 1393 هـ) جانبا جديدا نسبيا في بحث المقاصد،

وهو الجانب الاجتماعي حين قرر:

1- أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة... كما قرر في موضع آخر أن حفظ هذه الكليات، إنما هو بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى، فأصبح لكل من هذه المقاصد جانب خاص بالأفراد وجانب خاص بعموم الأمة. وفي موضع ثالث قرر أن " الحفظ في هذا المقصد بقدر ما يشمل العقيدة والأعمال يشمل أيضا أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، لأن الإصلاح المنوه به هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية، فالصلاح الفردي..رأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير..وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولا من الصلاح الفردي.. ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس.. وهذا هو علم المعاملات..وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرفات الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها"[93]. وفي موضع رابع يقول: " لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام"[94].

2- كما تحدث ابن عاشور عن المساواة وقال: إنها أصل لا يتخلف إلا عند وجود المانع[95].

3- واعتبر أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد بالحرية[96].

4- وفي موضع آخر قرر أن مقصد الشريعة تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها، ويتصل بمفهوم الحق مفهوم العدل، لأنه تمكين صاحب الحق بحقه وتعيينه له[97].

5- وعلى العموم فقد عبر ابن عاشور عن بعض المفاهيم الأساسية بأنها مقاصد، كما فعل مع مفهوم الفطرة ومفهوم السماحة. »[98]

ومن هنا نرى أن ابن عاشور قد أثرى بحث المقاصد، وجاء بالجديد شكلا، وموضوعا؛ فتعرض إلى مقصد حفظ الأمة، بل وإلى حفظ نظام العالم، والعمران، ومراعاة الحريات، والحقوق ، وتحقيق العدل والمساواة ومبدأ السماحة، وما إلى ذلك من المقاصد التي أشار إليها، والتي يمكن اعتبارها منطلقا لاقتراحات جديدة تتعلق بالكليات الضرورية، وهي حفظ التعبد، وحفظ الأمة، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ البيئة.

وإنما رغبت في لفظ التعبد بدل الدين؛ باعتبار أن الدين هو المهيمن الذي تدخل تحته كل الضروريات الأخرى، فلا ينبغي أن يكون الدين قسيما لبقية الكليات الأخرى، إذ لو اعتبرناه كذلك لكانت بقية الكليات الأخرى أجنبية عن الدين، وليس الأمر كذلك. كما أن المتتبع لمن تحدث عن حفظ الدين يجد أنه يخصه بالخضوع والانقياد لله تعالى في القضايا العبادية، وقد تبين هذا في إشارة الشاطبي حينما قال: «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا،...ومجموع الضروريات خمسة: وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.»[99].

وقد يعضد هذا ما ذهب إليه إمام الحرمين في إشارته إلى الكليات الخمس، إذ عبّر عن حفظ الدين بالعبادات، فقال: «فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به: فمعضمه العبادات...وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر...وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص...والفروج معصومة بالحدود...والأموال معصومة عن السراق بالقطع... »[100].

أما حفظ الأمة فيدخل فيه كل ما يتعلق بتدينها وتمدنها، من إيجاد السلطة الإسلامية، إلى إيجاد مختلف المؤسسات التي لايقوم صلاح الأمة إلا بها، فتحفظ ثقافتها وهويتها وحضارتها وأرضها وعرضها...

كما أن حفظ البيئة، يبدأ من غرس الشجرة، والإبقاء على النوع الحيواني والنباتي، وحفظ المياه، إلى منع ما يلوثها من صناعات نووية، ونفايات الصناعة، والوقود، وغيرذلك. ومراعاة هذا المقصد في بناء العقل المسلم، ينعكس إيجابا في التعاطي مع الطبيعة (في مجال علاقة الإنسان بالكون)؛ إذ يساهم حتى في كيفية وضع المخططات العمرانية، ومراعاة مكان وضعها حفاظا على الطبيعة، وكذا اتخاذ المساحات الخضراء في البناءات العمرانية ضمن خطة استراتيجية شاملة. ونلاحظ أن الإسلام قد وجه إلى هذا المقصد من خلال بعض النصوص، على سبيل المثال قول النبي صلى الله عليه وسلم: « إِنْ قَامَتْ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ»[101]. فلعله من بين ما نستفيده من هذا التوجيه النبوي هو حفظ البيئة. إضافة إلى وصاياه صلى الله عليه وسلم إلى أمراء الجيوش بأن لا يقطعوا شجرة. ونستفيد أيضا من أحكام حضر قطع نبات الحرم عند الإحرام في تدريب المسلم على هذا المعنى المرتبط بحفظ البيئة.

محاولات تجديدية للمعاصرين في مقاصد الشريعة: لقد اعتنى الكثير من المعاصرين المشتغلين بعلم المقاصد بمحاولات تجديدية في المقاصد الشرعية خصوصا ما يتعلق بالكليات الخمسة، من خلال اختبار الواقع المتطور اليوم وحاجتنا للتكيف مع هذا الواقع تقريرا وتغييرا انطلاقا من ضوابط الشريعة الإسلامية، وكلياتها الأصولية، فقد اقترح بعضهم الالتفات إلى بعض القضايا الحساسة التي تهتم بها البشرية اليوم، والتي تعد مرتكزات رفاهها وتطورها؛ كقضايا التنمية، والبيئة، والعولمة، والعدالة، والحريات، وحقوق الإنسان، وغيرها، والتي لا تخرج عن صميم مقاصد الشريعة الإسلامية.

قال عمر عبيد حسنة: « ولئن كان الإمام الشاطبي رحمه الله استطاع، نتيجة لاستقراء تعاليم الشريعة في المجالات المتعددة، أن ينتهي إلى تحديد المقاصد بحماية الكليات الخمس والضرورات الخمس، التي هي: الدين والعقل والعرض والنفس والمال، فإن ذلك لا يعدو أن يكون اجتهادا..ويبقى الباب مفتوحا لمزيد من الاجتهاد والاكتشاف لآفاق أخرى في المقاصد، في ضوء التطورات الاجتماعية وضمور أو غياب بعض المعاني، التي تقصد الشريعة إلى تحقيقها، حفظا لمصالح العباد، أو على الأقل محاولة إعادة قراءة هذه المقاصد في ضوء المصطلحات والمفهومات الجديدة، التي بدأت تشكل نقاط الارتكاز الحضاري والثقافي، على المستوى العالمي ـ وما جاءت الشريعة إلا لإلحاق الرحمة بالعالمين، كمسائل التنمية، والبيئة، والحرية، وحقوق الإنسان،والإنسانية، والعالمية...إلخ»[102].

وإلى مثل هذا أشار الشيخ محمد الغزالي رحمه الله قائلا: « لابد من زيادات على الأصول الخمسة..ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرنا في الأمة الإسلامية..لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم. إذن يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة، وخصوصا أن عندي القرآن الذي يقول: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**...﴾[103]. فكأن العدالة هدف للنبوات كلها. قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا، لكن لكي نضبط نظام الدولة لا بد من ضمان للحريات.»[104].

كما وجه يوسف القرضاوي، إلى ضرورة الاهتمام بمقاصد الأمة، وعدم التوقف عند ما اهتم به علماء المقاصد من اقتصارهم على الفرد دون المجتمع، حيث كتب (عن المصلحة المقصودة شرعا): « ...هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلة...وإنه قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجه

بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة...ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتبارا أي اعتبار للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة. ومن هذه القيم: العدل أو القسط، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة»[105].

وقد التفت آخرون إلى أهمية وجود السلطة الإسلامية، التي بها يحفظ الدين، والأمة، والفرد؛ وبهذا الاعتبار يمكن إعدادها ضمن الجديد الذي ينبغي لحاظه في المقاصد الشرعية.

وقد علق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة رحمه الله في إحدى الملتقيات: «استلفت نظري عدم وجود فكرة الدولة التي لها السلطان وتحرس الدين وتنفذه، وهذا موجود عند الأخلاقيين وفي كتب الأخلاق. فهل يمكن إلى جانب مفهوم الحرية والعدالة أن نضيف سلطة الدولة التي تقهر الجميع إلى جانب الدين المتبع وإلى جانب العدل الشامل والأمل الفسيح...»[106]

وفي نفس السياق، «وضع العبيدي المسألة في إطار نظرية الإصلاح السياسي لدى الشاطبي الذي انتهى إلى أن السلطة السياسية ضرورة من ضرورات الدين، وأن تأسيس الدولة في الإسلام هو أحد مقاصد الشريعة، أي أن السياسة نابعة من الإسلام ذاته، وأن الحاكم ينبغي أن يسوس المسلمين بأحكام الدين ويقيم مصالحهم...»[107]

وأرى أن مسألة السلطة الإسلامية هي وسيلة ضرورية لحفظ الأمة، أي يمكن إدخالها ضمن مقصد حفظ الأمة الذي أضفناه، وهذا ما يؤمن العديد من الحقوق والواجبات الفردية والجماعية، التي لا نجد لها تصنيفا سوى حفظ الأمة. وعن مثل هذا أشار جمال الدين عطية وهو يتحدث عن حقوق الإنسان، قال: «... بالنسبة لحقوق الإنسان فهي كثيرة ومتداخلة في فروع الشريعة وأحكامها المختلفة، كما أنها ليست بالمرتبة نفسها، فحق الحياة وحرية التملك والحق في التعليم مثلا لها من الأهمية ما يجعلها لصيقة بحفظ النفس وحفظ المال وحفظ العقل، بينما حقوق أخرى كحق الجار والضيف والطريق والصديق نراها خاصة بجزئية معينة من أحد فروع الشريعة، ولذلك يكفي في ضمان تحقيقها المبدأ العام عن سيادة الشريعة الذي ذكرناه ضمن مقصد التنظيم المؤسسي للأمة»[108].

ويرى الأستاذ يحيى محمد بأن نظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعا تبريريا لما عليه أحكام الشريعة، فجعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي أن يكون، لذلك، لا ينبغي أن ننظر إليها نظرة تبريرية، بل يجب أن ننظر إليها نظرة تأسيسية، بحيث لا تخبر عن الواقع فحسب، بل تنشئ الواقع، وإلى هذا ألمح حينما تحدث عن المقاصد بين حق الله، وحق الإنسان، قال: «ينبغي أن يتخذ منهج حق الله السلوك

النزولي من النص إلى الواقع، إذ لا يدرك هذا الحق إلا بوحي من النص. في حين يتخذ من المنهج الآخر ـ وهو منهج المصلحة ـ السلوك المعاكس في الأساس بالصعود من الواقع إلى النص...»[109].

كما اقترح مقاصد سماها المقاصد الغائية، وذكر أنها تشمل على مجموعة من القيم أبرزها: التعبد، والتعقل، والتحرر، والتخلق، والتوحد، والتكمل[110].

أما الدكتور جمال الدين عطية، فقد توسع عندما أوجد فضاء آخر للكليات الخمس، فنقلها إلى اقتراح مجالات أربعة للمقاصد، قال عطية: « من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة: وقد توسعنا في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصدا موزعة على أربعة مجالات نتناولها في أربعة مطالب هي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية.»[111]

ـ **ففي مجال الفرد**[112] ذكر تحقيق المقاصد: حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ التدين، حفظ العرض، حفظ المال.

ـ وفي مجال الأسرة[113]: تنظيم العلاقة بين الجنسين، حفظ النسل، تحقيق السكن والمودة والرحمة، حفظ النسب، حفظ التدين، تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة(الموسعة للأقارب)، تنظيم الجانب المالي للأسرة.

ـ **وفي مجال الأمة**[114]: التنظيم المؤسسي للأمة(ويتفرع عن ذلك مبدأ سيادة الشريعة على كل ما عداها من نظم وقوانين وحكام ومحكومين، وأوضاع وعادات...ضرورة التنظيم الجماعي بدءا من أدنى صوره"إذا كنتم ثلاثة فأمروا أحدكم" إلى الإمامة في صلاة الجمعة...إلى الإمامة العظمى...)[115].

وإن كنت أرى أن التنظيم المؤسسي للأمة هو وسيلة تندرج ضمن تحقيق مقصد حفظ الأمة)، ثم ذكرلهذا المقصد حفظ الأمن، إقامة العدل، حفظ الدين والأخلاق، التعاون والتضامن والتكافل، نشر العلم وحفظ عقل الأمة، عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة (التنمية).

ـ وفي مجال الإنسانية[116]: التعارف والتعاون والتكامل، تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، التعاون بين البشر لتحقيق الخلافة العامة للإنسان. والمقصد الثاني: التعاون في عمارة الأرض ﴿**هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنْ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾[117]. سواء في مجال البيئة أو مكافحة الجريمة أو في مجالات التنمية المختلفة الزراعية والصناعية والخدمية وغيره. قال عطية: « ويبقى مفهوم الخلافة العامة للإنسان مطروحا من قبل الإسلام على الإنسانية قاطبة أرضية مشتركة صالحة للتعاون على أساسها، برغم تباين العقائد والأجناس واللغات، وبديلا وتصحيحا لفكرة شعب الله المختار»[118].

المقصد الثالث: تحقيق السلام العالمي القائم على العدل ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[119]. ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ**﴾[120]. ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**﴾[121]. السلام المبني على العدل ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[122].

المقصد الرابع: الحماية الدولية لحقوق الإنسان

المقصد الخامس: نشر دعوة الإسلام (لكن أرى أن هذا المقصد من الأولى أن يندرج في مقاصد الأمة)

فجمال الدين عطية عمل على محورين، **الأول**: إعادة النظر في بعض مفاهيم ومضامين المقاصد. كالتفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة، و كتطور فكرة حصر الكليات في خمس، وإضافة المقاصد الاجتماعية وغيرها، و تحديد المقاصد في إطار أربعة مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية.

والثاني: يتناول تفعيل المقاصد، وتعرض فيه إلى الاجتهاد المقاصدي، والتنظير الفقهي، والعقلية المقاصدية للفرد والجماعة.

الخاتـمة

وبناء على ما سبق، وبالنظر إلى الكثير مما قيل حول الكليات الخمسة بالخصوص، فإنه يمكننا أن نضيف إليها كليين، هما حفظ الأمة، وحفظ البيئة، كما يمكننا أن نعتمد حفظ التعبد عوضا عن حفظ الدين، لما ذكرناه سابقا من حيثيات، وبهذا تصبح الكليات الضرورية لمقاصد الشريعة سبعة، وهي: حفظ التعبد، حفظ الأمة، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال، حفظ البيئة.

ويمكننا أن نسجل أهم النتائج التي خلص إليه هذا البحث فيما يلي:

ـ الفكر المقاصدي كفيل بتوجيه الرؤية الكونية للإنسان

ـ الفكر المقاصدي هو الإطار المرجعي الدائم الذي يضمن صلاحية الشريعة الإسلامية واستمرارها وخلودها.

ـ الفكر المقاصدي هو بوصلة أي مشروع يعمل على بناء الفرد والمجتمع والحضارة، ويوجه نحو سعادة الدنيا والآخرة. وبه يتوجه أصحاب المشروع الإسلامي توجيها مؤصلا مرتبا مخططا هادفا.

ـ الفكر المقاصدي يبني العقل المسلم بناء غائيا تعليليا تحليليا استدلاليا تقويميا.

ـ الفكر المقاصدي هو الوسيلة الناجعة في حوار مختلف المذاهب والأديان و الثقافات والحضارات.

ـ لا يمكن أن نتصور مجتهدا ينسب اجتهاده للإسلام، دون استيعابه للمقاصد الشرعية فهما وتطبيقا. فهو بحاجة إليها، في المدلولات اللغوية للنص، وفي معالجة تعارض الأدلة، وفي القياس، وفي النوازل والمستجدات.

ـ لا يمكن للمجتهد أن يتفاعل مع الواقع تفاعلا إيجابيا دون اعتبار للمقاصد الشرعية.

ـ التجديد في نظرتنا للمقاصد، لا يعني إلغاء القديم والانقلاب عليه، بل هو عملية تقويمية موضوعية منضبطة وفق منهج متزن داخل النسق الإسلامي، تكون فعالة في التعامل مع الواقع انطلاقا من أدلة الشريعة الإسلامية.

ـ من الجديد في نظرتنا للمقاصد، هو ضرورة تجاوز الاعتبار الجزئي لها، بعدم اقتصارها على الأبواب الفقهية فقط، بل لابد من النظر إليها نظرة كلية شاملة من خلال تعاليم الإسلام كله في شتى المجالات، حتى تنتج هذه النظرة، الفقه الحضاري الذي يزيل القلق الحضاري.

ـ لا بد أن ننظر إلى المقاصد من خلال أدلة أصول الفقه، ومن خلال علم الكلام الجديد، ومواضيعه التي صنعت واقع البشرية اليوم؛ كالحريات، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وجدلية المعرفة، ومدى قداسة الأديان، والعلمانية، والعولمة، والتنوع الثقافي، والتنمية، والتوازن البيئي...

ـ الاستفادة من الفكر المقاصدي في نظرتنا الشرعية إلى مختلف الوسائل، خصوصا التكنولوجية الحديثة، التي تذلل عقبات الحاجة والتخلف، في شتى المجالات العلمية، والصحية، والاجتماعية، والاقتصادية،...

ـ لتحقيق المقاصد، لابد من الاستفادة من أهل الخبرة والتخصص في مجال الفقه وأصوله، ومختلف المجالات العلمية التخصصية الأخرى، حتى نضمن فهم الدليل الشرعي من جهة، وتشخيص الواقع تشخيصا دقيقا، وبذلك يمكن للفقيه أن يحقق مناط الحكم في المسألة محل الحكم والتشخيص.

ـ ينبغي أن ننضبط في الاستفادة بالمقاصد، حتى لا نفرط في استعمالها إلى درجة التطاول على ما هو قطعي في الأحكام الشرعية، ثبوتا ودلالة.

ـ تناولنا الكليات الخمسة كموضوع ينظر إليه نظرة تجديدية، بحيث بقي منذ أن صرح به الغزالي إلى اليوم على ما هو عليه، سوى بعض التوسيعات التي أحدثها الشاطبي، ومن بعده ابن عاشور. ورأينا أن نبحث الجديد فيها للملاحظات التالية: أ ـ اعتمادها عند نشأتها، فقط على العقوبات في تبرير حفظ هذه الكليات.

ب ـ اهتمامها بالفرد أكثر من اهتمامها بالأمة.

جـ ـ اهتمامها بالسلوك الفردي المنعزل، وإهمالها العمل المؤسساتي الذي يعول

مجلة الإحياء ـــــــ

[14] سورة العنكبوت، الآية: 45.
[15] سورة البقرة، الآية: 183.
[16] سورة التوبة، الآية: 103.
[17] سورة الحج، الآيتان: 27-28.
[18] سورة البقرة، الآية: 179.
[19] أخرجه أحمد في مسنده ، كتاب باقي مسند الأنصار ، باب حديث أبي أمامة.
[20] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب مثل ما بعث به النبي من الهدى والعلم.
[21] أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الأشربة، باب الخمر مفتاح كل شر.
[22] أخرجه أحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب حديث معاذ بن جبل.
[23] مدرى : خشبة على شكل أسنان المشط.
[24] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر. و مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره.
[25] نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية، ط1، 2005م. 220/2، 221.
[26] سورة الأنبياء، الآية: 107.
[27] سورة إبراهيم، الآية: 1.
[28] انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 7/1.
[29] انظر: المرجع نفسه، 9/1
[30] انظر: المرجع نفسه، 10/1
[31] انظر: المرجع نفسه، 25/1
[32] انظر: المرجع نفسه، 25/1
[33] سميح عبد الوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النص واستنباط الحكم، دار الإيمان، إسكندرية، ط 2003م، ص108، 109.
[34] الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ط2، 874/2، 875.
[35] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 120/2.
[36] الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت. 162/4.
[37] المرجع نفسه 105/4، 106.
[38] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 5.
[39] المرجع نفسه، ص 15.
[40] علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها.، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء. ص55.
[41] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 15، 16، 17، 18.
[42] الشاطبي، الموافقات، 2/ 293.
[43] سورة النور، الآية: 28.
[44] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 16، 17.
[45] شهاب الدين القرافي، الفروق، دار إحياء الكتب العربية، 141/2.
[46] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2004م، 1077/2.
[47] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 15، 16.
[48] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 2001م ، ص 178 إلى 184.
[49] انظر: أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الهادي، ط1، 2003م ، من ص 76 إلى 103.
[50] الشاطبي، الموافقات، 105/4.

[51] المرجع نفسه، 167/4.
[52] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 15.
[53] المرجع نفسه، ص 102، 103.
[54] فؤاد بن عبيد، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، ص 31، 32.
[55] جمال الدين عطية،تجديد الفقه الإسلامي،دار الفكر، دمشق، ط1 ، 2002م، ص 15، 16
[56] محمد سعيد رمضان البوطي، إشكالية تجديد أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006م، ص 156.
[57] انظر: مصطفى الزرقا، مقال: تغير الأحكام بتغير الزمان، مجلة المسلمون، العدد8، السنة 1373 هـ، ص 891.
[58] ابن القيم، إغاثة اللهفان، تحقيق محمد حامد الفقى، دار المعرفة، بيروت، 330/1.
[59] انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة،ط 2003م . ص 101.
[60] انظر: نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 11/1
[61] انظر: المرجع نفسه، 12/1، 13.
[62] انظر: المرجع نفسه،15/1.
[63] المرجع نفسه، 26/1
[64] محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي، ط1، 200م، ص 5 .
[65] نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 172/2، 173
[66] محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص 58 .
[67] المرجع نفسه، ص 6، 7، 8 .
[68] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 227، 228.
[69] انظر: نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، 22/1
[70] المرجع نفسه، 29/1، 30
[71] المرجع نفسه، 169/2
[72] الشاطبي، الموافقات، 90/4
[73] نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 171/2
[74] المرجع نفسه، 203/2
[75] المرجع نفسه، 204/2
[76] المرجع نفسه، 207/2
[77] المرجع نفسه، 210/2،209، 211
[78] انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ص40.
[79] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م، 416/1، 417
[80] انظر، الامدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عفيفي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م، 337/2 إلى 340.
[81] انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص65.
[82] الشاطبي، الموافقات 3/4.
[83] سرمد الطائي، مقال: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، العدد8، 1999م. ص237.
[84] طه جابر العلواني، مقال: إغفال المقاصد و الأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، العدد8، 1999 ص7
[85] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 91.

[86] المرجع نفسه، ص94.
[87] الشاطبي، الموافقات، 7/2، 8.
[88] المرجع نفسه، 134/2، وما بعدها
[89] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 94.
[90] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 63.
[91] المرجع نفسه، ص 80.
[92] المرجع نفسه، ص 79.
[93] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 38/1.
[94] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 139.
[95] المرجع نفسه، ص 69، 97.
[96] المرجع نفسه، ص 130 إلى 135.
[97] المرجع نفسه، ص 150 إلى 154.
[98] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 96، 97.
[99] الشاطبي، الموافقات، 7/2، 8.
[100] الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 179/2
[101] أخرجه أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أنس بن مالك.
[102] انظر: نورالدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 24/1
[103] سورة الحديد، الآية: 25.
[104] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 98.
[105] المرجع نفسه، ص 100.
[106] المرجع نفسه، ص 98.
[107] المرجع نفسه، ص 231.
[108] المرجع نفسه، ص 105.
[109] يحيى محمد، مقال: نظرية المقاصد والواقع، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، العدد8، 1999م، ص160.
[110] المرجع نفسه، ص152.
[111] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 139.
[112] المرجع نفسه، ص 142 وما بعدها.
[113] المرجع نفسه، ص 148 وما بعدها.
[114] المرجع نفسه، ص 154 وما بعدها.
[115] المرجع نفسه، ص 156.
[116] المرجع نفسه، ص 164 وما بعدها.
[117] سورة هود، الآية: 61.
[118] جمال الدين عطية، ص 167.
[119] سورة البقرة، الآية: 256.
[120] سورة الغاشية، الآية: 21، 22.
[121] سورة الأنفال، الآية: 61.
[122] سورة الحديد، الآية: 25.

أسس تعليم القرآن

د/ عامر لعرابي- جامعة باتنة-

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

فإن صلاح المجتمع بصلاح الفرد، وصلاح الفرد بصلاح نفسه، ولا يقدر على صلاح النفس إلا خالقها وبارئها لعلمه بحقيقتها، ولذا أرسل الرسل وأنزل الكتب.

فإصلاح النفس الإنسانية هو أعظم المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل، وأول خطوة في هذا الإصلاح هو تعليم القرآن الكريم، لأنه الكتاب الوحيد في هذه الدنيا الذي يتضمن منهجا متكاملا كفيلا بإصلاح النفس الإنسانية، إلا أن هذه المهمة العظيمة لا يقوم بها القرآن إلا بتعليمه التعليم الصحيح كما كان يعلمه رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام ومن تبعهم بإحسان.

وإذا كان القرآن يعَلم اليوم لكن لا نرى لهذا التعليم كبير أثر، فإنما ذلك من خلل في طرق التعليم، وخلل في مواصفات المعلم، ولذا يجب فورا العودة إلى التعليم النبوي، تعليم القرون الثلاثة المفضلة، لنجني ما جناه أسلافنا ونحصد ما حصدوه.

وقد حاولت في هذه الورقات أن أرسم معالم لهذا المنهج، وسميته بأسس المنهج القويم لتعليم القرآن، لأنتفع به أنا شخصيا وأستعين به فيما أبذله من جهد في تعليم القرآن، ولعل غيري يجد فيه ما وجدت. والله أسأل أن يرزقنا الإخلاص والتوفيق والسداد.

الأساس الأول: تنجيمه (سواء في حفظه أو أخذ الرواية)

أي أن نحاول قدر المستطاع إطالة فترة تلقي الطالب للقرآن الكريم على أستاذه، إذ كلما طالت مدة التلقي كلما فعل القرآن فعله في نفس الطالب، إذ هو كالدواء الذي يعطيه الطبيب للمريض، ويجزئه له على جرعات قصد القضاء على المرض بالتدرج، واقتلاعه من جذوره، والقرآن شفاء، قال تعالى: ﴿**وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين**[1]﴾، وهذا الشفاء لا يؤدي غرضه، ويفعل مفعوله إلا بتقسيطه وتجزئته، كما يقسط الدواء، وهذه هي الحكمة من نزول القرآن منجما على ثلاث وعشرين سنة، ﴿**وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا**[2]﴾، أي هلا نزل عليه القرآن جملة واحدة كالتوراة والإنجيل والزبور، قال تعالى: نزلناه (كذلك) منجما مفرقا (لنثبت به فؤادك)، أي نقوي به قلبك، (ورتلناه ترتيلا)، أي أتينا به شيئا بعد شيء بتمهل وتؤدة لتيسير فهمه وحفظه[3] وتربية الأمة به، وهذا أحد الأدلة على نزول القرآن منجما مفرقا، ومن الأدلة أيضا قوله تعالى:

﴿**وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا**[4]﴾ أي نزلناه مفرقا في عشرين سنة أو وثلاث لتقرأه على الناس (على مكث) أي مهل وتؤدة ليفهموه (ونزلناه تنزيلا) شيئا بعد شيء على حسب المصالح[5].

ونأخذ من الآية الأولى أمرين:

الأول: أن القرآن نزل مفرقا.

والثاني: أن الكتب السماوية نزلت جملة، كما اشتهر ذلك بين جمهور العلماء حتى كاد يكون إجماعا ووجه الدلالة على هذين الأمرين أن الله تعالى لم يكذبهم فيما ادعوا من نزول الكتب السماوية جملة، بل أجابهم ببيان الحكمة من نزول القرآن مفرقا، ولو كان نزول الكتب السماوية مفرقا كالقرآن لرد عليهم بالتكذيب، وبإعلان أن التنجيم هو سنة الله فيما أنزل على الأنبياء من قبل.

كما رد عليهم بقوله: ﴿**وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق**[6]﴾ حين طعنوا على الرسول وقالوا: ﴿**مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق**[7]﴾.

جاء القرآن بمنهاج للتربية يوافق الفطرة البشرية عن علم بها من خالقها، فجاء لذلك منجما وفق الحاجات الحية للجماعة المسلمة، وهي في طريق نشأتها ونموها ووفق استعدادها الذي ينمو يوما بعد يوم في ظل المنهج التربوي الإلهي الدقيق.

جاء ليكون منهج تربية ومنهاج حياة، لا ليكون كتاب ثقافة يقرأ لمجرد اللذة أو لمجرد المعرفة، جاء لينفذ حرفا حرفا، وكلمة كلمة، وتكليفا تكليفا.

جاء لتكون آياته هي الأوامر اليومية التي يتلقاها المسلمون في حينها، ليعملوا بها فور تلقيها، كما يتلقى الجندي في ثكنته أو في الميدان الأمر اليومي، مع التأثر والفهم والرغبة في التنفيذ، ومع الانطباع والتكيف وفق ما يتلقاه. من أجل هذا كله نزل القرآن مفصلا[8].

فهِم أسلافنا الأوائل من الصحابة والتابعين هذه الحكمة من نزوله مفرقا، فساروا في تعلمه وتعليمه على نفس النحو، لتبقى نفس الحكمة محققة، فكان الرجل كما يقول ابن مسعود "إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن"[9]، ويقول أبو عبد الرحمن السلمي: "حدثنا الذين كانوا يُقرئوننا أنهم كانوا يستقرءون من النبي ﷺ، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلِّفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعا"[10].

وهذا المنهج هو الذي سار عليه القراء، قال ابن الجزري: "كانوا في الصدر الأول لا يزيدون القارئ على عشر آيات، ولو كان من كان لا يتجاوزون ذلك"[11]، هذا

في الأقساط المأخوذة، وأما في الرواية المقروءة، فلقد كانوا في الحرص والطلب، حيث أنهم يقرؤون بالرواية الواحدة على الشيخ الواحد عدة ختمات، لا ينتقلون إلى غيرها[12].

ولقد قرأ الأستاذ أبو الحسن علي بن عبد الغني الحصْري القيرواني (ت 488هـ) القراءات السبع على شيخه أبي بكر القصري تسعين ختمة، كلما ختم ختمة قرأ غيرها، حتى أكمل ذلك في مدة عشر سنين، بدأ وعمره عشر سنين، وأكمل وعمره عشرون سنة.

وكان أبو حفص الكتاني من أصحاب ابن مجاهد وممن لازمه كثيرا، وعرف به، وقرأ عليه سنين لا يتجاوز قراءة عاصم، قال: "وسألته أن ينقلني عن قراءة عاصم إلى غيرها فأبى علي".

وقرأ أبو الفتح فرج بن عمر الواسطي -أحد شيوخ ابن سوار- القرآن برواية شعبة عن أبي الحسين علي بن منصور المعروف بابن الشعير الواسطي عدة ختمات في مدة سنين.

وهذا قالون لم يزل يقرأ على نافع حتى مهر وحذِق، وقال له نافع: "كم تقرأُ علي؟ اجلس إلى اسطوانة حتى أرسل إليك من يقرأ"، أي: إلى متى وأنت تقرأ علي؟ اذهب الآن علم الناس فقد أتقنت.

وقال قالون: جالست نافعا بعد الفراغ عشرين سنة.

فإذا كان القصد من تعليم القرآن هو إصلاح النفوس، فإنه لا يتوصل إلى ذلك إلا بطول صحبة القرآن ومعلم القرآن، ولا ينتقل من جزء إلى آخر إلا بعد أن يطمئن المعلم إلى أن الطالب قد تفاعل مع ما أعطي، وظهرت آثاره عليه، وأنه قد فعل فعله في نفسه.

وهذا ما جعل الشيوخ فيما ذكرنا آنفا يحبسون الطالب عند قراءة واحدة لا يجاوزونها، وليس ذلك لأنه لم يتقنها. وما كان ليغفل الشيوخ عن أن القرآن إنما أنزل لانتزاع العقائد الفاسدة، والعادات الضارة.

ومعلوم أن النفس يشق عليها ترك ما تعودته مرة واحدة، والإقلاع عما اعتقدته بمجرد النهي عنه، ثم ليس من السهل أيضا تثبيت العقائد الصحيحة، وتعليم الأخلاق الفاضلة مرة واحدة.

ثم حتى الحفظ المتين إنما يكون كلما صغر حجم المأخوذ، وبعد الفاصل الزمني بين الجزأين لتتاح الفرصة للفهم والعمل، مثل ما يستوعب الدرس التطبيقي بكثرة التمرينات والتطبيقات، فينبغي أن يظهر القرآن في شكل الطالب ومظهره، ومخبره، وفي لباسه وحديثه وسلوكه، وتفكيره وتصرفاته، وأخلاقه ومعاملاته.

الأساس الثاني: معلمه (مواصفات المعلم) لا بد أن يكون المعلم

1- متقِنا (سنشرح ذلك في الأساس الرابع).
2- مؤدَّبا.
3- عارفا بطرق التعليم.

هذه لابد منها، ويستحب أيضا:

1- أن يكون كهلا.
2- أن يكون متزوجا.
3- أن يكون ملما بشيء من معاني القرآن، واللغة العربية، وعلوم القرآن، والسيرة والتاريخ.
4- أن بكون على قدر من الاستقامة والصلاح.
5- أن يكون مستغنيا.
6- أن يكون نسيبا .

ويمكن إرجاع كل الخصال التي ذكرناها بعد الإتقان إلى شيء واحد وهو:

المروءة: وهي آداب نفسانية، تحمل مراعاتُها الإنسانَ على الوقوف عند محاسن الأخلاق، وجميل العادات، أو هي كمال الرجولة[13].

الأساس الثالث: فهمه

وأي فهم؟ الفهم المورِّث الخشية والإجلال والورع، طهارةَ القلب، وصدقَ اللسان، والسمتَ الحسن، والنفسَ الزكية، والعينَ الدامعة، والخلقَ الحسن، وسداد الرأي، لا نريد فهم المعرفة.

وهذا الأمر - وهو لزوم فهم القرآن – لا يحتاج إلى دليل إذ أنه معلوم ضرورة، وإلا كيف ينزل الله كتابا على قوم يطالبهم فيه بفعل أشياء وترك أشياء، وهم لا يفهمونه؟ وكيف يأمرهم سبحانه أن يدّبروا آياته ويتذكروا وهم لا يفهمون معناه ؟ قال تعالى: ﴿**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب**[14]﴾، وقال تعالى: ﴿**ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون* قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون**[15]﴾ وما أشبه ذلك من آي القرآن التي أمر الله عباده وحثهم فيها على الاعتبار بأمثال آي القرآن، والاتعاظ بمواعظه، كل هذا يدل على أن عليهم معرفة تفسيره، لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له: اعتبر بما لا فهم لك به.

ثم ما كان كل رسول يبعث بلغة قومه إلا ليُفهمهم ما يوحى إليه، قال تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**[16]﴾.

وقد عاب على الذين يقرؤونه دون فهم فقال: (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني) أي تلاوة (وإن هم إلا يظنون)[17].

وعاب على الذين لا يتدبرون فقال: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**[18]﴾، ومن صفات عباد الرحمن إقبالهم على القرآن متفهمين مستبصرين، فإذا ذكرهم مذكر بآيات ربهم -أي القرآن – أقبلوا عليها وأكبوا على سماعها بآذان واعية وأبصار راعية وقلوب حاضرة وعقول متدبرة، لا كمن يقبلون عليها ويكبون على سماعها ولكنهم لا يسمعون ولا يبصرون لأنهم لا يعقلون[19]، قال تعالى: ﴿**والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا**[20]﴾.

وكان هذا دأب القراء من الصحابة والتابعين، كما سبق وأن رُوِّينا عن عبد الله بن مسعود وأبي عبد الرحمن السلمي.

وأخرج الطبري عن مسروق قال: "كان عبد الله يقرأ علينا السورة ثم يحدثنا فيها ويفسرها عامة النهار"[21]، وقال ابن مسعود: "والذي لا إله غيره، ما نزلت آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت، وأين أنزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته"[22].

وفي الموطأ أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها[23].

قال ابن عبد البر[24]: "فهو من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "إنك في زمان كثير فقهاؤه قليل قراؤه[25]"، إنه كان يتعلمها بأحكامها ومعانيها وأخبارها ولذلك طال مكثه فيها.

وأخرج الطبري عن مجاهد قال: "عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها"[26].

الأساس الرابع: تجويده: تعلم القرآن ذو ثلاث نواح

الناحية الأولى الأداء: أي إقامة حروفه وتلاوته بأحكامه

وهذه الناحية صوتية محضة، ولذا لا يبلغ الطالب درجة مقبولة من التحصيل فيها حتى يتقن نطق الحروف مخرجا وصفة، مع علمه بالأحكام العامة وأحكام الرواية مع الوجوه، ثم الوقف والابتداء، وأصعب شيء في هذا المبحث بعد المخارج والصفات الميزان- وهذه هي الناحية الثانية- وهو عبارة عن ضبط المقادير بين الحركات والشدات، والغُنَّات، والمدود الطبيعية، والمدود الفرعية، ويكمِّل كل ذلك حسن الصوت وتحسينه وهذه هي الناحية الثالثة.

وهذا المبحث يعتمد اعتمادا كليا على التلقي مشافهة من متقن حاذق خبير بخفايا هذا العلم.

الأساس الخامس: تدبره من أجل التأثر والهداية

لأن الفهم لا يكون إلا عن تدبر، ولا تدبر إلا عن فهم.

والتدبر هو النظر والتفكر في أواخر الأمور وعواقبها ودبرها.

فالمراد بتدبر الآيات، أي النظر والتفكر والتأمل في معانيها بعد الانتهاء منها، وهذا التدبر والتفكر والنظر عمل فكري لا يتم إلا حال الصمت والسكوت، ولا يكون ذلك إلا بعد الانتهاء من الآية، وهذا يقتضي صمتا وسكوتا بعد انقضاء الآية يكفي للتدبر والفهم والعظة.

ولذا فالقراءة السريعة في ذاتها والتي لا فواصل فيها كافية، لا تترك للقارئ والمستمع وقتا للتدبر.

وفهم القرآن والاتعاظ به شرط العمل به، والاهتداء بهدايته التي هي الغرض الأول من إنزاله.

والتدبر لا يحصل ولا يتمكن منه إلا: بالتمهل، والترسل، وفي سكون حسي ومعنوي، أي سكون المكان مما يشوش الفكر، وسكون النفس من الخوف والرهبة والاضطراب والقلق ونحو ذلك.

فإذا حصل ذلك حصل التأثر، إذ الكلام الفصيح البليغ له تأثير قوي على نفس المستمع بل وصف رسول الله ﷺ هذا الأثر بالسحر، حيث قال: "إن من البيان لسحرا"[27].

وأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يقول لهم في أنفسهم قولا بليغا، ولا شك أن كلام الله تعالى أبلغ كلام، ولذا فهو أشد أنواع الكلام تأثيرا في النفوس، لكن لا يحصل هذا إلا بقراءته قراءة مرتلة ومجودة مفهومة، ومتدبرة.

ولمَّا كان رسول الله ﷺ يقرأه كذلك، أسلم كثير ممن سمع قراءته متأثرا به.

ولذا كانت قريش تنهى الناس عن الاستماع إليه مثلما قالت للطفيل بن عمرو الدوسي: "إن قوله كالسحر يفرق بين الرجل وبين أبيه، وبين الرجل وبين أخيه، فلا تسمعن منه شيئا"[28].

وحكى القرآن هذا فقال: ﴿**وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون**﴾ [29]، أي إيتوا باللغط ونحوه، وصيحوا في زمن قراءته، (لعلكم تغلبون)، فيسكت عن القراءة[30].

وهاهو جبير بن مطعم قبل إسلامه يسمع النبي ﷺ يقرأ بسورة الطور في صلاة المغرب فلما بلغ هذه الآية ﴿**أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ۞ أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون**﴾ قال: "كاد قلبي أن يطير"[31].

وبالفهم والتأثر الناتجين عن التدبر، تحصل الهداية التي هي الغرض الأول من إنزال القرآن.

الأساس السادس: تعاهده

التعاهد: التفقد والتردد إليه لتجديد العهد به، وذلك لعدم نسيانه، لأنه شديد التفلت كما أخبر بذلك ﷺ، وشدة تفلته ناتجة عن ما فيه من المتشابهات، وإنما جعل الله فيه هذه المتشابهات التي كان بها متفلتا ليتعاهد، إذ بتعاهده تحصل الهداية وزكاة النفس، وقوة الإيمان، وصفاء الطوية، وسداد الرأي، وسعة العلم، ولين القلوب.

قال ﷺ: "تعاهدوا هذا القرآن فو الذي نفسي بيده لهو أشد تفلتا من الإبل في عقلها".

فإذا علمنا أنه ما جعل الله القرآن هكذا إلا ليتعاهد، وما تعوهد إلا لانت به القلوب، وزكت به النفوس، فمن أراد ابتكار طريقة لحفظه وعدم نسيانه غير التعاهد، فقد أبطل الحكمة من جعله متفلتا.

وقد كان النبي ﷺ وهو الذي تكفل له ربه بجمع القرآن في صدره وحفظه له حتى لا ينساه – لا يخلي ليله ونهاره من تلاوة القرآن[32].

وكان – كما قال القرطبي – يختمه في سبع، وهكذا قال لعبد الله بن عمرو رضي الله عنه: "واقرأ في كل سبع ليال مرة "[33].

وقد كان قال له أولا:" واقرأ القرآن في كل شهر"، فلما قال له إنه يطيق أكثر من ذلك، نقله إلى العشرين، وإلى الخمسة عشر، وإلى العشر، وانتهى به إلى السبع في قول الأكثر، وكان هذا فعل الأكثرين من السلف.

وعند الترمذي وغيره من حديث ابن عمرو رضي الله عنه مرفوعا: "لا يفقه[34] من قرأ القرآن في أقل من ثلاث"[35]، وهذا ترخيص في ما دون السبع، وترغيب عما دون الثلاث.

وقد فهم السلف من هذه الأحاديث بيان ما يكون وظيفة وحزبا يستمر عليه، فلذا لم يمتنعوا من ختم القرآن في أقل من ذلك في مرات في بعض الأحوال، وقد ثبت عن كثير منهم ختم القرآن في ركعة واحدة.

ولا شك أن أحوال حملة القرآن تختلف في التفرغ للتلاوة والاشتغال بغيرها.

وأحوال الشخص الواحد في نفسه تختلف كذلك، فيرتب حامل القرآن حزبه من الشهر إلى السبع على حسب حاله.

فإذا لم يكن من حملة القرآن، فلا يخل ليله ونهاره من تلاوة شيء مما معه، حسب استطاعته، ولا يكن من الغافلين[36].

الأساس السابع: حفظه

أنزل القرآن للهداية، وإصلاح الفرد والمجتمع بإصلاح النفوس والعقول والأخلاق، ويكفي في هذا قراءة القرآن أو سماعه – مع فهمه – بقلب حي، ورغبة صادقة، وليس من شرط الهداية الحفظ عن ظهر قلب، ولذا كان الاستماع إلى القرآن وتدبره للاتعاظ به ومعرفة أحكامه آكد من حفظه غيبا.

ومن هنا كان حفظه فرض كفاية على الأمة لا فرض عين.

وهو حسب سلم الأولويات بعد النظر فيه أو سماعه، وقراءته القراءة السليمة، مع الفهم والتدبر للاتعاظ به والعمل بمقتضاه، لأن مثل الذي يحفظ القرآن ويقرأه ولا يعمل به،كمثل المنافق الذي يقرأ القرآن، فهو كالريحانة ريحها طيب، وطعمها مر.

نقول هذا الكلام لا تقليلا من شأن الحفظ، وإنما تعديلا للموازين المقلوبة، وتصحيحا للمفاهيم المغلوطة، وإعادة ترتيب الأولويات، إذ بهذا جاءت النصوص، وهكذا رتبت الشرائع: فالشهادة قبل الصلاة والصلاة قبل الزكاة، والزكاة قبل الصوم. لقوله ﷺ: "بني الإسلام على خمس..." الحديث[37].

ثم مفهوم "حفظ القرآن" بمعناه اليوم، أي جمع القرآن في الصدور، لم يكن هو المفهوم السائد زمن نزول الوحي وما بعده، وإنما أكثر ما يقال "تعلم القرآن"، "تلاوته" ومعناها اتباعه، "قراءته" دون تحديد لقراءة النظر أو الغيب، وإذا جاءت كلمة يحفظ أو حافظ، فإنما المراد بها هي وغيرها، العلم والعمل.

قال **أبو بكر بن العربي**: " وكانوا – أي السلف الصالح – يحفظون القرآن بمعانيه دون حروفه، كما أنذر به الصادق، فكان مقدار الرجل في العلم يعرف بما عنده من القرآن، وأما اليوم فلا علم ولا قرآن "[38].

وقال **ابن حجر**: "المقصود من تلاوة القرآن: العمل به "[39].

فماذا كانت النتيجة عندما خلطنا الأولويات، فجعلنا الهم الأول والأخير حشو ذاكرة الطفل بالقرآن دون فهم لمعانيه، ولا وعي بمقاصده ومراميه ؟

وأقمنا لذلك مسابقات وطنية ودولية، توزع فيها جوائز مغرية لمن يحفظ ما لا يعي ويفهم، فضلا عن العمل.

وشيدنا المدارس، وحمي السباق بينها أيها تحفِّظ القرآن في أقصر مدة ممكنة (9 أشهر أو أقل أو أكثر) والبرمجة العصبية.

وتنافست المساجد على الحُفاظ ذوي الأصوات الحسنة للإمامة في صلاة التراويح ولو بالمصحف، فالمهم هو الصوت الحسن.

ألا يؤدي هذا كله بأبنائنا وبناتنا الذين هم ميدان تطبيق هذه النظرية، نظرية حفظ القرآن صرفا دون فهم أو عمل، إلى الاعتقاد أن الحفظ هو الأولوية الأولى، والقصد الأول لنزول القرآن، ويكفي الحفظ ليرفع صاحبه درجات، ويرضى عنه ربه، ويدخله الجنة، ويكرمه بين الناس ...؟

إن القرآن دواء، والدواء لا يؤخذ مرة واحدة، بل على جرعات، ولأيام وشهور حتى يؤتي مفعوله، فكذلك القرآن إذا كان القصد من تعليم أبنائنا القرآن علاجهم وشفاؤهم وبرؤهم وإصلاحهم، أما إذا كان تعليمنا القرآن هو المباهاة، والتفاخر، ومجاراة المجتمع، وموافقة العادة والتقليد، والعمل بالمستحب وترك الفرض، فإن هذا لا يزيدنا إلا بعدا من الله، لقوله تعالى: ﴿**كمثل الحمار يحمل أسفارا**﴾[40]، وقوله تعالى: ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني**[41]﴾.

فالاهتمام الزائد بالحفظ والإهمال الزائد للفهم والعمل، جعل مفهوم حفظ القرآن عند الأجيال وعند الأمة هو إتقان الحروف، ومن أخذ إجازة في رواية أو قراءة أو أكثر، فهو مقرئ وعلينا إكرامه وإجلاله والاحتفاء به، مما أذكى روح التنافس بين الشباب للوصول إلى هذه المرتبة مما أدى إلى شيوع الرياء والعجب والتطاول وحب الظهور والشهرة.

فالخلاصة ينبغي مراعاة سلم الأولويات، ولا تعطى القضية أكثر من حجمها، فالحفظ مطلوب لكنه مع الفهم والعمل خير على خير، وبدون فهم وعمل، صاحبه منافق بنص الحديث الصحيح (حديث الأترجة)، فينبغي أن يراعى في مسألة الحفظ: الفهم والتربية. والفهم بالتفسير الصحيح، والتربية بتقليل القسط المأخوذ، وطول الملازمة. بعد هذا ننتقل إلى طرق حفظه، وهي كثيرة، نرتبها على سلم الأولوية:

1- **الطريقة الشفوية**: أن يقرأ الأستاذ والطالب يعيد، وهي طريقة جبريل مع رسول الله ﷺ، وميزتها متانة الحفظ لعدم الاعتماد على غير الذهن والذاكرة.

2- **طريقة الإملاء**: وميزتها تعلم الكتابة والرسم، والمتانة من التكرار وانطباع اللوح في المخيلة، والاعتقاد بأن للَّوح سرا يساعد على الحفظ.

3- **النظر في المصحف أو غيره**: وهي أضعف الطرق لضعف الذهن إزاء حاسة النظر.

وينبغي التنبيه إلى أن هذه الطرق الثلاث لا تنفع إلا لمتقن القراءة نظرا، ولا يجوز للمعلم أن يأمر الطالب بحفظ الجزء المطلوب من ربع أو أقل أو أكثر وهو لا يتقن قراءته بالأحكام العامة وأحكام الرواية.

ولذا لا بد - قبل أن نطلب منه الحفظ - من الجلوس بين يدي المعلم وقراءته مرارا نظرا، والمعلم يصحح، فإذا اطمأن إلى أنه أتقنه، صرفه لحفظه غيبا، ومما يساعد على حفظه والتعامل معه، والتأثر به، ثم التأدب بآدابه والتخلق بأخلاقه: الفهم. ولذا ينبغي على المعلم أن يشرح مفردات الجزء، وإعطاء المعنى العام قبل الحفظ.

وتحديد الجزء أو المقدار المحفوظ يرجع إلى قدرة كل طالب، ومراعاة ظروفه وواجباته، وشؤون حياته.

ولا يؤمر إلا بما يقدر على حفظه، ولا بأس – إذا لم يحفظ اليوم- أن يؤخر عرضه إلى اليوم التالي أو الذي يليه، إذ العبرة بجدية الطالب في الحفظ، والتزامه بالحضور، ومن الخطأ الجسيم أن نحدد للطلاب فترة زمنية يختم فيها القرآن، الأمر الذي يدفعهم إلى التنافس والتباري، وقصر همهم كله في الوصول إلى تلك الغاية وهي ختم المصحف في تلك المدة، مما يجعلهم يهملون كل شيء في حياتهم حتى صلاتهم، وبر الوالدين، وصلة الرحم، وإعالة الزوجة والأولاد، والاطلاع على ثقافة العصر والدراسة في المدارس العامة.

ثم إن هذه الطريق مضادة للقصد من الحفظ، وهو التربية بالقرآن التي تتطلب طول الوقت، والاستمرار في ملازمة الشيخ والجماعة، فعلى المعلم أن لا ينقل الطالب من نجم إلى آخر إلا بعد أن يطمئن إلى أنه فهم النجم الأول وتقيد بما فيه، فعلى المعلم أن يحذر من أن يكون الحفظ على حساب الإتقان والفهم والعمل، وعلى المعلم أن يراعي في الحفظ اختلاف الطلاب من حيث القدرات والاستعداد والأحوال، من تفرغ كلي، وتفرغ جزئي، والسن، والذكورة، والأنوثة، وغير ذلك من الاختلاف.

الأساس الثامن: استعماله (العمل به)

على المعلم أن يحث بل ويمرن ويدرب الطلاب عمليا على العمل بالقرآن، إذ هذا هو الغاية من قراءته وتعلمه، وحفظه. والعمل بالقرآن على وجوه منها:

1- الصلاة به. 2- العلاج به. 3- الاستدلال به. 4- التخلق به. 5- تحكيمه.

الصلاة: 1- في الفرائض. 2- في النوافل. 3- وبخاصة قيام الليل.

العلاج به: 1- المعوذات. 2- الاسترقاء. 3- الأمراض النفسية.

الاستدلال به: 1- في الفتوى. 2- في التدريس. 3- في المناظرة والجدال.

لكن هذا لا يتم إلا بحفظه، الحفظ المتين، والتمرن على إنزال آياته على الواقع، ومجريات حياتنا الخاصة والعامة.

العمل به: أي حمل أنفسنا على الوقوف عند نصوصه، كما كان يفعل الصحابة رضي الله عنهم، فهذا عمر رضي الله عنه يدخل عليه عيينة بن حصن بن حذيفة فيقول: "هيه يا ابن الخطاب، فو الله ما تعطينا الجزل، ولا تحكم فينا بالعدل" فغضب عمر حتى هم به، فقال له الحر بن قيس – وكان من النفر الذين يدنيهم عمر، وكان القراء أصحاب مجالس عمر ومشاورته كهولا كانوا أو شبانا، وهو بن أخ عيينة -: يا أمير المؤمنين، إن الله تعالى قال لنبيه ﷺ: ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**﴾[42] وإن هذا من الجاهلين". والله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه، وكان وقافا عند كتاب الله[43] (من كلام الحر، وقيل كلام ابن عباس).

ومعنى "ما جاوزها"، أي ما عمل بغير ما دلت عليه، بل عمل بمقتضاها، ومعنى "وقافا " أي يعمل بما فيه ولا يتجاوزه، وأشد شيء على النفس العدل والإنصاف في المعاملات .

قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط**﴾، بالعدل ﴿**ولا يجرمنكم شنئان قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون**[44]﴾.

الأساس التاسع: تعظيمه ويكون ذلك بـ:

- إنفاق المال من أجله.

- القيام نحو الأجيال بكل ما من شأنه تعظيم القرآن لغرس ذلك في نفوسهم.

- تعظيم اللغة التي نزل بها (عدم رمي الجرائد على الأرض أو مسح الزجاج بها، أو وضعها تحت أقدام أصحاب السيارة المغسولة، أو لف الأمتعة بها، أو... أي فعل مهين) هذا بحق لغته، فما بالك به هو نفسه إذا كان مكتوبا على شيء.. ثم تعليم هذه اللغة و الالتزام بالتحدث بها.

- تعظيم المصحف المكتوب فيه ويكون بـ:

1- وضعه بالمكان الأعلى.

2- والمكان اللائق.

3- لم يجز الفقهاء استعمال الذهب إلا فيه تعظيما له.

4- عدم مس المصحف إلا من طاهر.

5- تجويده وتسجيله وتوزيعه، طبقا لقوانين القراء.

6- تعليمه بطرق وفي مدارس تليق به.

7- تعظيم معلمه وقارئه.

والطفل يغرس في نفسه عظمة القرآن، وقداسته، وجلالته .... إذا وجد من حوله معظما له، وفي مستوى عظمة القرآن، من معلم ومدرسة، وشهادة، وجوائز، وعمل، ودرجة، ومكانة.

فإذا وجد الطفل كل ما له علاقة بالقرآن معظما من المجتمع وبخاصة من الكبراء والأعيان، عظمه هو أيضا.

استخلف نافع بن عبد الحارث الخزاعي على مكة ابن أَبْزَى، فقال له عمر: استخلفت عليهم مولى؟ فقال نافع: "يا أمير المؤمنين، إنه قارئ لكتاب الله تعالى، عالم بالفرائض، فقال عمر: أما إن نبيكم ﷺ قد قال: "إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين "[45]. وكان ﷺ يُأمِّر من الناس أقرأهم لكتاب الله.

ودخول ابن عباس على جماعة المهاجرين دليل على تعظيم القرآن.

ثم هندام المعلم، وتصرفاته وسلوكه وأخلاقه، وسمْته، وشخصيته من أهم ما يؤثر في الطفل، فإذا كان دنيئا خسيسا لئيما، يقبل الضيم والذلة، ولا يهمه إلا الطمع، و...، فإن الطفل لا يحترمه ولا يحترم القرآن الذي يعلمه له.

8- طبعه طباعة فاخرة وبعناية العلماء.

9- نشر صور عملية عن أناس يعملون به ويتقيدون بأحكامه حذو القذة بالقذة ليطلع الناس على سلطان القرآن على النفوس.

10- كتابة البحوث والرسائل فيه.

11- تدريسه وتفسيره.

12- تقبيله ومسح الوجه به.

13- تغليفه والتفنن في كتابته و...

14- الإنصات والاستماع إليه عند سماعه.

15- عدم قطع الآية حتى تكمل.

16- عدم محوه أو تسجيل الغناء عليه.

17- وأهم تعظيم له هو الوقوف عند حدوده وأحكامه، وقوانينه، وأوامره، ونواهيه.

الأساس العاشر: الجهاد به

ويكون ذلك: 1- تدريسا. 2- جدالا. 3- دعوة. 4- تربية. 5- تقنينا.

قال تعالى: ﴿**فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا**[46]﴾.

أي لما أكرمناك أيها النبي الكريم بعموم رسالتك، وختم النبوة بك، ولما أكرمناك أيها الحامل للقرآن الكريم، بحفظه وفهمه، ومن أوتي القرآن فقد أوتي النبوة، أو فكأنما أدرجت النبوة بين جنبيه، فقابل هذه النعمة بإخلاص الطاعة لربك، ولا تطع الكافرين أعداء الله وأعداءك في أي شيء يدعونك إليه من مقتضيات كفرهم كالرجوع إليهم، والسكوت عن بعض كفرهم، وابذل كل جهدك في دعوتهم للدين الحق، ومقاومة ما هم عليه من الباطل بالقرآن العظيم، وجاهدهم بهذا القرآن جهادا كبيرا، بتحمل كل ما يأتيك من ناحيتهم من بلاء وإذاية، والصبر عليه والثبات على الدعوة، والمقاومة.

وكما لا تجوز طاعة الكافرين في شيء مما يمليه عليهم كفرهم، كذلك لا تجوز طاعة العصاة في شيء مما تمليه عليهم معصيتهم، لأن الجميع فيه مخالفة لدين الله.

وكما يجاهَد أهل الكفر بالقرآن العظيم الجهاد الكبير، كذلك يجاهد به أهل المعصية، لأنه كتاب الهداية لكل ضال، والدعوة لكل مرشد. وفي ذكر الكافرين تنبيه على العصاة من باب التنبيه بالأعلى على الأدنى، لاشتراكهم في العلة وهي المخالفة

ما كان النبي ﷺ وآله ليطيع الكافرين، وإنما جاء هذا النهي تهييجا له على تمام مخالفتهم ومعاكستهم في جميع مناحي ومظاهر كفرهم. والخطاب وإن كان له، فالحكم شامل لأمته.

فلا يجوز للمسلم – وبخاصة حامل القرآن – أن يطيع كافرا أو عاصيا في أي شيء من نواحي الكفر ونواحي المعصية. وكما أن الجهاد بالقرآن العظيم هو فرض عليه، فكذلك هو فرض على أمته، هكذا على الإجمال. وعند التفصيل، تجده فرضا على الدعاة والمرشدين الذين يقومون بهذا الفرض الكفائي على المسلمين، وأولى الناس بتحمل هذا الفرض، هم حاملوا القرآن العظيم. هذه الآية نص صريح في أن الجهاد إلى الله، وإحقاق الحق من الدين، وإبطال الباطل من شبه المشبِّهين، وضلالات الضالين، وإنكار الجاحدين، هو بالقرآن العظيم.

- ففيه بيان العقائد وأدلتها، ورد الشبه عنها.

- وفيه بيان الأخلاق، محاسنها ومساوئها، وطرق الوصول إلى التحلي بالأولى، والتخلي عن الثانية ومعالجتها.

- وفيه أصول الأحكام وعللها.

وهكذا فيه كل ما يحتاج إليه المجاهد به في دين الله. فيستفاد منها كما يستفاد من آيات أخرى غيرها، أن على الدعاة والمرشدين أن تكون دعوتهم وإرشادهم بالقرآن العظيم. ولا شك أن هذه المنزلة هي أعلى منازل حامل القرآن لقيام صاحبها بمهمة الأنبياء والرسل، وقد سماها الله تعالى جهادا كبيرا، وفي ذلك منقبة كبرى للقائمين بها. لكن هل المدارس القرآنية والزوايا، والكتاتيب والكليات والجامعات الإسلامية، هي حقا تسير في هذا الاتجاه؟

أي تخريج هذا الطراز من المجاهدين بالقرآن، ونحن نعلم أن الجهاد بالقرآن يتطلب ثقافة غزيرة، دينية ودنيوية، وإطلاع واسع على حياة المجتمعات المعاصرة، وتقوى وخلقا، وإخلاصا وثباتا، وصبرا، ويقينا. ومع هذا فإن أملنا كبير، ورجاءنا واسع في أن ما نراه اليوم من تباشير، وطلائع، وبوادر لميلاد جديد لهذه الأمة سيصبح واقعا كما حصل بالأمس.

فاللهم شرفنا بالانتساب إلى صفوف المجاهدين بهذا القرآن، وقافلة الداعين إليه العاملين به.

الهوامش:

[1]- سورة الإسراء الآية 82.
[2] - الفرقان الآية 32.
[3]- تفسير الجلالين بهامش القرآن الكريم، للإمامين الجليلين: جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص474.
[4] - سورة الإسراء الآية 106.
[5] - الجلالين، المصدر السابق، ص 379.
[6]- سورة الفرقان الآية 20
[7] - الفرقان الآية 07
[8] - قطب (سيد): في ظلال القرآن، 2562/5-2563، دار الشروق، ط2004/34.
[9] - أخرجه عنه الإمام الطبري في تفسيره المسمى بجامع البيان، تحقيق: محمود محمد شاكر وراجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ج80/1، بدون تاريخ.وقال المحققان: هذا إسناد صحيح وهو موقوف على ابن مسعود ولكنه مرفوع معنى.
[10] - نفس المصدر السابق ونفس الصفحة، وقال المحققان: هذا إسناد صحيح متصل لأن إبهام الصحابي لا يضر.
[11] - نفس المصدر السابق.
[12] - (ابن الجزري)، أبي الخير محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، م2، دار الفكر، ص197.
[13]- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، استانبول، مادة (م ر أ).
[14]- سورة ص الآية 29.
[15]- سورة الزمر الآية 27-28.
[16] - سورة إبراهيم الآية 4.
[17]- سورة البقرة 78. (الكلبي) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1983، ص51.
[18]- سورة محمد الآية 24.
[19]- تفسير ابن باديس المسمى بمجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، جمع: محمد الصالح رمضان وتوفيق محمد شاهين، دار الكتاب الجزائري، مطبعة الكيلاني الصغير، القاهرة، مصر، ص291.
[20]- سورة الفرقان الآية 73.
[21]- الطبري: مصدر سابق، 81/1.
[22] - وأخرجه البخاري بنحوه. (66 فضائل القرآن-8- باب القراء من أصحاب رسول الله ﷺ حديث4). (صحيح البخاري-ص1089) دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض،ط1، 1997، باهتمام عبد المالك مجاهد.
[23]- من بالاغات مالك في الموطأ (15-كتاب القرآن-4-باب ما جاء في القرآن-ج11) انظر: الموطأ برتيب فؤاد عبد الباقي- مطبعة دار إحياة الكتب العربية-ج205/1.
[24]- الاستذكار 502/2-علق عليه ووضع حواشيه: سالم محمد عطا- محمد علي معوض- منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة- دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان-ط2002/2.
[25]- موطأ مالك- 9- كتاب قصر الصلاة في السفر – 24-باب جامع الصلاة – حديث 88- الجزء الأول- ص173.

[26]- (الطبري): مصدر سابق، (90/1).
[27] - البخاري: مصدر سابق، ص1238، (ك76-الطب-باب51-إن من البيان لسحرا).
[28]- ابن هشام: السيرة، (382/1)، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الابياري، عبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت.لبنان.
[29]- سورة فصلت الآية 26.
[30]- (الجلالين): مصدر سابق، ص390.
[31]- (البخاري): مصدر سابق، (التفسير: سورة الطور) (ص 1041).
[32]- ونفهم من هذا أن التعاهد ليس المراد به عدم النسيان فقط، بل الهداية به.
[33]- (البخاري): مصدر سابق، (فضائل القرآن- في كم يقرأ القرآن) (ص1098).
[34]- وهذا يدل على أن القصد من القراءة الفقه.
[35]- أبي بكر بن العربي: عارضة الأحوذي شرح الترمذي، (49/11)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، (ك/ القراءات – باب 13) ج 2949 (49/11).
[36]- انظر: مجالس التذكير أو تفسير ابن باديس، ص45.
عارضة الأحوذي، مصدر سابق، (6/11)، (ك/فضائل القرآن-باب ما جاء في سورة البقرة).
[37]- صحيح مسلم، ترتيب: فؤاد عبد الباقي، نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية،1980، (45/1)، (1 ك/الإيمان-5-باب بيان أركان الإسلام).
[38]- عارضة الأحوذي، مصدر سابق، (6/11)، (ك/فضائل القرآن-باب ما جاء في سورة البقرة).
[39]- فتح الباري- دار الكتب العلمية-بيورت- لبنان-منشورات محمد علي بيضون-ط3-2000- (83/11) (فضئل القرآن-فضل القرآن على سائر الكلام).
[40]- سورة الجمعة الآية 5.
[41]- سورة البقرة الآية 78.
[42]- سورة الأعراف الآية 199.
[43]- صحيح البخاري، مصدر سابق، ص964، (ك / التفسير-سورة الأعراف).
[44]- سورة المائدة الآية 8.
[45]- صحيح مسلم، مصدر سابق، (559/1)، (6-ك/ صلاة المسافرين، 47، باب فضل من يقوم بالقرآن ويعلم) (حديث 269).
[46]- سورة الفرقان الآية 52.

دور ابن باديس في المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية

أ/ حليمة عواج ـ جامعة باتنة ـ

دور ابن باديس في المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية

لقد أثبت الإنسان الجزائري من خلال الثورة التحريرية الكبرى أنه جدير بأن يكون سيدا في وطنه لا ينازعه فيه غاز أو محتل، بعد أن دافع عنه بالنفس والنفيس، وصمد بقوة أمام جميع أساليب القمع والتعذيب والاضطهاد التي تفنن المستعمر الفرنسي في ممارستها ضده طوال سنوات الاحتلال التي امتدت قرابة قرن وثلث قرن من الزمان.

إن محنة الغزو الفرنسي الذي ابتليت به الجزائر قد صهرت الشعب في أتون المآسي والمصائب فأخرجت أجود ما فيه، وحبلت الأيام بكوكبة ممتازة من الرجال العظام الذين حملوا هَمَّ الأمة وتركوا بصماتهم العميقة في تاريخه النهضوي والتحريري، ونفخوا الروح في كيان حضاري كادت رياح العدوان والحقد الصليبي أن تذهب به، فقد كانت الجزائر: "أول أقطار العالم العربي وقوعا تحت براثن الاحتلال، وقدر أن يكون مغتصبها الفرنسي... حيث استهدف طمس هوية الجزائر ودمجها باعتبارها جزء من فرنسا، ولم يترك أي وسيلة تمكنه من تحقيق هذا الغرض إلا واتبعها فتعددت وسائله وإن جمعها هدف واحد، من إماتة لروح الجهاد، وإفساد لأخلاقها وإقامة فواصل بينها وبين هويتها وثقافتها بمحاربة اللغة العربية وإحلال الفرنسية محلها لتكون لغة التعليم، والثقافة والتعامل بين الناس..."[1]، غير أن المجتمع الجزائري لم يركع لهذه السياسة ولم يستسلم لهذه المخططات بل عمل على افشالها وتحطيمها بكل ما توفر لديه من إمكانات وقدرات كان أضعفها معارك الحرب والقتال ، وأعظمها مدارك الفكر واللسان.

ومما لا شك فيه أن تلك الشجاعة التي كان يتسم بها الجزائري في رد قهر الاستعمار ومواجهة الموت ببسالة كانت نابعة من إيمانه الصادق والثابت أن الشهادة في سبيل الله من أجل الدفاع عن وطنه هي حياة لشعبه، ورضا لربه، وهو هدف أسمى بكثير من هدف المستعمر الذي كان محصورا في نطاق ضيق من الأطماع المادية والأمجاد الدنيوية الزائفة والذي عبر عنه الجنرال "Negrier" (نيغريه) بقوله: "أنت جوقي لتموت وأرسلتك هناك حيث الموت"، وهذا معناه أن من اتخذ الموت هدفا في سبيل تحقيق غايته لا يبالي بموت الآخرين.

ولكن شتان بين من يموت شهيدا في سبيل الدفاع عن وطنه وكرامة أمته وبلاده، وبين من يموت دون مثل أعلى كما يموت البعير"[2].

إن من بين الأسباب التي عمقت مأساة الشعب الجزائري بهذا الغزو الأهوج أن التكالب الاستعماري على بلاده لم يكن حكرا على فرنسا فقط، بل كانت بدورها بمثابة بوابة عبور لقطيع أوروبي جائع، لا يهمه سوى التعذيب والمغامرة وجمع ما أمكنه من المال، وهذا ما يؤكده الكثير من المؤرخين أمثال شارل آندريه جوليان الذي يسجل أنه: "بعد دخول الجيش الفرنسي في الجزائر أركبت السفن الآتية من مرسيليا وإسبانيا وإيطاليا جماهير غفيرة من الأوروبيين لا ذمة لهم ولا ضمير، مجبولين على الشراسة والمغامرة، مولعين بحب الدراهم والدنانير فانتشروا كالبلاء المستطير، متكالبين على بيع العقارات وشرائها. وقد شاطرهم في تفاهتهم بعض الأشخاص المحترمين وكانوا يتكالبون على انتهاب الجزائر تكالب الجياع على القصاع، ويشترون خطفا ونهبا، سرقة وسلبا، لا دين لهم ولا هم لهم إلا الأرباح الباهظة، لا يهم كيف أتت ومن أين أتت"[3].

ولعل في تكرارنا لـ: الاحتلال الفرنسي "لنفي قاطع لمصطلح: "الاستيلاء الكامل" الذي ليس له أي أثر في المعجم الجزائري، ولا يتقبله حتى أن يكون مفردة مهمشة... لأنه يعتبر ذلك وصمة عار على شعبه الذي أصر على أن يكون شوكة في حلق المحتل، وعبرة لمن تسول له نفسه مجرد التفكير في الارتواء من منابع أصولها: "فقد احتل الفرنسيون الجزائر، ولكنهم لم يستولوا عليها، فمذ وطئت أقدامهم ثراها الوطني وسكانها يقاومون الغزاة بصبر وثبات، وبكل ما استطاعوا من قوة. وظلت الجزائر عبئا ثقيلا على فرنسا، تكلفها كل يوم خسائر فادحة في الأموال والعتاد والأرواح، وذلك لأن كل ظفر بزعمهم على الأصلاليين[4] من أبناء البلاد كان يتطلب منهم مواصلة الفتح والقتال، وكل خذلان من جانبهم كان يقتضي من الجزائريين الثأر والانتقام"[5].

هذا مع العلم أن الصبر والثبات في مثل هذه المواقف لا يتأتى إلا بالتمسك بأصول العقيدة الصحيحة (الإسلام) التي لا يزعزعها بطش متجبر ولا تهديد مستعمر، والإيمان بالحق المقدس في استرداد الأرض المغصوبة من براثن عدو شرس متعطش للدماء إذ: "أن السياسة الاستعمارية في إراقة الدم الجزائري ظاهرة التصقت بسلوكات الضباط الفرنسيين منذ أن وطئت أقدامهم أرض الجزائر، إذ شرعوا في محاولة إبادة شعب بأكمله، والقضاء على شخصيته الوطنية ووجوده وقيمه الخاصة به، وهذا بإراقة دم السكان الأبرياء العزل، وتنظيم مذابح جماعية تقشعر الأبدان لفظاعتها، ويصعب على العقل تصورها، وهذا دليل على تعطش الاستعمار الفرنسي للدم الجزائري، وهو ظاهرة مرضية لازمت سلطات الاستعمار طيلة تواجدها في الجزائر"[6].

أولا: إستراتجية الاستعمار في القضاء على مقومات الشخصية الوطنية

أرادت فرنسا تغيير مجرى مخططها القائم أساسا في بداية حربها على إتباع أساليب القهر والقمع والتجويع والتشريد؛ فلم تجد سوى سبيل القضاء على ثلاثية: الدين، اللغة، الوطن: "وبكلمة جامعة سحق الكيان الجزائري عن طريق إفراغ الأفراد من كل شحنة دينية أو عاطفة وطنية ومن كل شعور يربطهم بأصلهم وتاريخهم..."[7].

ومنبع ذلك إدراكها ـ بعد عقود من المقاومة الشعبية المتواصلة ـ أن الاستقرار في الجزائر لا يكون إلا بالقضاء النهائي على هذه الأركان، حيث دلتها كل الوقائع التاريخية والأحداث المأساوية أن سياستها القائمة على ضرورة القضاء الكلي على الكيان الجزائري بتجاهل قيمه والتنكر لحقوقه بقوة الحديد والنار لم تؤتِ أكلها، ولم تفلح في تحقيق الهدف الإستراتيجي الذي بنى عليه المستعمر أمره وهو تحويل الجزائر إلى قطعة فرنسية بالاندماج الكلي في القومية الفرنسية، لتصبح بعد ذلك جزء لا يتجزأ منها في اللغة والدين والتاريخ والثقافة والوطن، وإن ما يؤكد هذه الإستراتيجية ما نجده في تصريح أحد الكتاب الفرنسيين الذي قال: "نحن بصدد خلق أمة في الجزائر، أمة لن تكون متمدنة بدوننا وفي اليوم الذي احتللنا فيه هذا البلد، وطردنا منه الحكومة الوحشية التي كانت تضطهده تعهدنا بمصائر هذه الشعوب واتخذنا على أنفسنا نحوها عهد تمكنهم من الأنوار والمعارف والعقائد التي تفضلت الحكمة الإلهية بمنحنا إياها، كل ذلك بفضل دولة متحضرة"[8].

لقد جندت فرنسا جميع ما أتيح لها من الوسائل لتحقيق الأهداف العامة لهذا المشروع المرتكز على ثلاثة أعمدة رئيسية هي الفرنسة والتنصير والإدماج، واتخذت جهودها في هذا المجال أوجها عديدة وأساليب متنوعة نذكر منها:

1- القضاء على الدين الإسلامي: من الأهداف الأساسية التي تضمنها هذا المخطط هو محاولة القضاء على الدين الإسلامي بالدرجة الأولى، والذي يعتبر مقوما رئيسيا من مقومات الشخصية الوطنية في الجزائر. فقد أعلنت فرنسا منذ بداية الاحتلال أن من أهم أهداف احتلالها للجزائر هو القضاء على الإسلام ونشر المسيحية، فـ"الدين الإسلامي في الجزائر عامل هام من عوامل التماسك الاجتماعي والوحدة الوطنية والقومية بين الجزائريين. وقد كان منذ دخل إلى الجزائر ولا يزال يشكل مانعا حصينا لشخصية الشعب الجزائري القومية، ضد كل تهديد تتعرض له سواء كان داخليا أو خارجيا..."[9].

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، اتخذت سلطات الاحتلال عدة إجراءات تعسفية ظالمة أهمها:

* مصادرة الأوقاف الإسلامية والاستيلاء -بالوسائل القهرية- على أملاكها، وذلك بعد أشهر قليلة فقط من الاحتلال.

وقد كانت الأوقاف هي التي تمول القطاع الديني وتنفق عليه، تستوي في ذلك المساجد والجوامع، والمدارس والمعاهد الدينية والكتاتيب والزوايا. فقد سجل المؤرخون أن الاستعمار التفت إلى الأوقاف التي حبسها المسلمون على المساجد للتعليم والحج ووجوه البر في المجتمع، فاستولى عليها وضمها إلى ملكيته[10].

وبذلك حرمت هذه المراكز من المورد الوحيد الذي تعتمد عليه في أداء رسالتها الإسلامية والتعليمية على أكمل وجه فـ"تقلص بذلك ظل التعليم العربي؛ وأخذ ينكمش شيئا فشيئا إلى أن اختفى، لأن التعليم الوطني الذي كان قبل الاحتلال كان يعتمد كل الاعتماد على هذه الأوقاف وعلى المساجد والزوايا التي كانت بمثابة معاهد، وعلى المكتبات التي نالها التخريب هي الأخرى"[11].

لقد كان الاستيلاء على الأوقاف وحرمان المؤسسات الدينية والتعليمية من عائداتها ضربة قاسية أفضت إلى اندثارها، وسهلت للسلطات الاستعمارية المضي قدما في مشروعها بالتمكين للجهل والفقر في أوساط الجزائريين، والتمهيد لهدف آخر هو نشر المسيحية في البلاد من خلال تحويل عدد كبير من مساجد وجوامع الجزائر إلى كنائس للنصارى، ومن ذلك عدد من الجوامع في العاصمة وقسنطينة، وكذلك عدد منها في عنابة ووهران ومختلف المدن الجزائرية الكبرى.

التنصير: فتح الاستعمار المجال الواسع للحركات التنصيرية، فباركت الهيئات التبشيرية نشاطه، وأيدته بكل الإمكانات سواء المادية منها أو الإدارية. ونعني بالتنصير هنا: "محاولة إخراج الجزائريين من دينهم الإسلامي وتنصيرهم كي يصبحوا مسيحيين يحملون عقيدة المحتل لبلادهم . وهذا يعني إحلال الديانة المسيحية محل الديانة الإسلامية في الجزائر حتى ينهار مقوم آخر من مقومات الشخصية الجزائرية وهو الإسلام"[12].

فقد دلت الأحداث التاريخية التي صحبت العملية العسكرية الفرنسية أن فرنسا منذ بداية الاحتلال في عام 1830 كانت تهدف –عن إصرار وقناعة - إلى أن نشر المسيحية في الجزائر لتوجيه ضربة قوية إلى صميم المجتمع الجزائري. وشواهد ذلك كثيرة وصريحة، منها ما أعلنه سكرتير الحاكم العام الفرنسي للجزائر في عام 1832 حينما رسم مستقبل الصراع بين الإسلام والمسيحية في الجزائر في قوله: "إن آخر أيام الإسلام قد دنت وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله غير المسيح، ونحن إذا أمكننا أن نشك في أن هذه الأرض تملكها فرنسا فلا يمكننا أن نشك على أي حال بأنها قد ضاعت من الإسلام للأبد، أما العرب فلن يكونوا رعايا لفرنسا إلا إذا أصبحوا مسيحيين جميعا"[13].

ولتأكيد هذه السياسة- أقيمت احتفالات عديدة كان الغرض والمغزى الحقيقي والوحيد من ورائها هو" تشييع جنازة الإسلام في الجزائر"[14]. فعلى الرغم من أن فرنسا دولة "لائكية" أي علمانية كما ينص دستورها: "إلا أنها في الجزائر احتضنت

سياسة تبشيرية واسعة النطاق لتنصير الجزائريين، وتعاونت تعاونا كبيرا مع الهيئات التبشيرية المسيحية من مختلف أنحاء العالم من أجل القضاء على الإسلام الذي وقف حجر عثرة في طريق محاولاتها لتحطيم مقومات الشخصية الجزائرية... يوضح ذلك أن شؤون الدين الإسلامي ظلت منذ بداية الاحتلال في عام 1830 حتى خروج الاستعمار الفرنسي من الجزائر في عام 1962 خاضعة للسيطرة الاستعمارية..."[15].

التدخل في شؤون المؤسسات الإسلامية: لقد أخضعت سلطات الاحتلال كل المؤسسات والشعائر الإسلامية لإشرافها المباشر. فوضعت يدها على المساجد والزوايا والمدارس والكتاتيب، وكانت تعيِّن المؤذنين والحزابين والمعلمين بقرار إداري وتصرف رواتبهم، وتخضعهم لشروطها، وتتولى تكوين لجنة الأهلة التي ترصد هلال رمضان وشوال، ولجنة الحج، ولجنة الزكاة، وتراقب مراقبة دقيقة كل صغيرة وكبيرة في قطاع الشؤون الدينية حتى لا يفلت الحبل من يدها لعلمها بالخطورة الكبيرة التي يمثلها الإسلام على وجودها إذا ما غفلت عن التضييق عليه في مؤسساته. وهذا ما يفسر لنا حملات الاضطهاد والملاحقة التي تعرض لها العلماء المصلحون حينما تصدوا لإلقاء دروس الوعظ والإرشاد والتفسير والفقه والحديث في المساجد، فقد وجدوا السلطات الاستعمارية لهم بالمرصاد، حيث حرمت عليهم الاتصال بالجماهير في بيوت الله لأنها تعلم علم اليقين أنهم يحملون في عقولهم وقلوبهم نور الإسلام الحي المتوثب الذي يوقظ النائم وينبه الغافل ويُبَصِّرُ الجاهل ويرشد الضال، وهي تريد للإسلام أن يبقى طقوسا جامدة، فارغة من محتواها لا صلة لها بالواقع.

وعندما تجاوزتها إرادات العلماء المصلحين، ووجدوا لهم منفذا هنا وهناك وأحست بدبيب النهضة يسري في أوساط الشعب المقهور لم تتوان عن تسخير رجال الدين الرسميين للعمل كجواسيس للإدارة الفرنسية على مواطنيهم مما يتنافى مع مكانتهم الدينية المبجلة[16]، مستعملة في ذلك شتى وسائل الإغراء من مناصب وترقيات ومكافآت مالية وأوسمة ونياشين .

وقد بلغ من تعنت الإدارة الاستعمارية وإصرارها على الاحتفاظ بالشؤون الإسلامية تحت إشرافها وعدم تسليمها للهيئات الدينية الجزائرية الكثيرة التي كانت تطالب بها أن ضربت بعرض الحائط بقانون فصل الدين عن الدولة الذي أقرته الجمهورية الفرنسية وطبقته في بلادها وأوصت بتطبيقه في الجزائر باعتبارها مقاطعة فرنسية تقع وراء البحر، غير أن سلطات الاحتلال مكنت الدينين اليهودي والمسيحي من الاستفادة من هذا القانون، وتركت لهما الحرية الكاملة في إدارة شؤونهما، وحرمت الدين الإسلامي من ذلك: "حتى تحول بين الجزائر وبين النهوض بالمؤسسات الإسلامية على الوجه المطلوب، وكان الوالي العام الفرنسي في الجزائر هو الرئيس الأعلى لشؤون الدين الإسلامي. ولم ينته هذا الوضع إلا بانتهاء الاحتلال في الجزائر في عام 1962"[17].

إن تسلط الاستعمار على المؤسسات الإسلامية قد حرمها من أداء دورها الحضاري في توعية الشعب وتنويره والارتقاء بأخلاقه. وكان هذا المخطط الماكر جزء من مشروعه الكبير للقضاء التدريجي على الركائز الأساسية للكيان الإسلامي في الجزائر: "لبثت عوامل الاستعمار تهدم من هيكل الإسلام ولا تبني، وترمي المقومات الأساسية والخصائص العربية كل يوم بفاقرة من المسخ"[18].

2- القضاء على اللغة العربية: تعرضت اللغة العربية في عهد الاحتلال إلى اضطهاد كبير وعمل أقطاب الاستعمار على تهميشها، إذ اعتبرت لغة اختيارية في المدارس الثانوية والعالية، بينما كانت اللغة الفرنسية تتربع على عرش الثقافة في الجزائر باعتبارها اللغة الوحيدة والرسمية لهذا الشعب. لذلك لم يجد الجزائريون ملاذا - لاستعمال لغتهم وإثبات وجودهم - إلا في الكتاتيب القرآنية وفي بعض الجوامع والزوايا، وكذا مدارس التعليم العربي الحر البعيدة عن أعين الاستعمار، وكثيرا ما كانت يد الاحتلال تطال هذه الملاجئ السرية فتعيث فيها فسادا.

لقد وضعت فرنسا نصب عينيها ضرورة القضاء على اللغة العربية واعتبرت ذلك هدفا إستراتيجيا لإدراكها العميق لمدى خطورة اللغة القومية في بناء الشخصية الوطنية، فأرادت بذلك أن تهدم أصولها الثقافية وتمحوها للأبد باعتبارها: "روح الأمة وعرقها النابض، بحيث يكون القضاء عليها بمثابة القضاء على ذاتية الأمة"[19].

ومن ثم شن الاستعمار حربا ضارية على اللغة العربية. ويرجع تاريخ هذه الحرب إلى السنوات الأولى من دخول الاحتلال إلى الجزائر، وبلغت ذروتها في الفترة الممتدة من 1930 إلى 1956 بموجب القرار الوزاري الفرنسي عام 1938 "شوطان "Chautemps"، الذي ينص على اعتبار اللغة العربية لغة أجنبية ممنوعة في كل المعاهد الفرنسية أو العربية الحرة (الشعبية)، ولكي تبدو الفكرة مقنعة برر وزير داخلية فرنسا ذلك بقوله إن تعليم العربية هو: "محاولة عدائية لصبغ الجزائر بالصبغة العربية"[20].

وقد اتخذ المخطط الاستعماري للقضاء على اللغة العربية في هذه الفترة اتجاهات عديدة تصب كلها في الهدف الأكبر. وسنشير هنا إلى أبرز معالمه:

1 ـ كان أخطر قرار اتخذته سلطات الاحتلال في هذا المجال هو فرنسة التعليم في الجزائر في جميع المراحل فَـَرنسة كاملة خاصة في المرحلة الابتدائية، واعتبار العربية لغة أجنبية واختيارية في بقية المراحل الأخرى، تحديدا في البرامج والكتب ولغة التدريس بهدف محوها تدريجيا.

فمن ناحية فرنسة التعليم الابتدائي كانت فرنسا ترى أن طمس الشخصية الوطنية لا يكون إلا من خلال اقتلاع جذورها المتمثلة في شخصية الطفل: "ذلك أن الطفل الذي لا يتلقى لغته أو يتشرب روحها في طفولته ينشأ طفلا مفكك الشخصية"[21].

وتلك – فعلا - ضربة قاضية للغة العربية بما فيها من بعد كلي عن المبادئ الدينية والخلقية والاجتماعية بالإضافة إلى ما تؤكده التربية الحديثة من أن: "تعليم الطفل لغة أجنبية وهو في سن مبكرة خطر على كيانه الوطني من جهة ومن جهة أخرى يضر بنموه الثقافي، ويضعف من سرعته لتقبل المعلومات والمهارات الضرورية في مثل هذا الطور"[22].

أما بالنسبة للتعليم في المرحلة الثانوية فقد كان ينظر إلى اللغة العربية نظرة احتقار، وبذلت جهود عديدة للتخلص منها والغرض واضح منذ البداية وهو أن: "يتضاءل شأن اللغة العربية، وتهون مكانتها، ويسقط اعتبارها"[23].

لذلك يمكن القول إن حظ اللغة العربية في التعليم الثانوي كان ضئيلا سواء من ناحية المادة الأدبية أو من ناحية التوقيت، فالأولى نجد فيها أن النصوص الأدبية التي كانت تشرح للتلاميذ في حصص اللغة العربية تدور حول حكايات "جحا" وقصص "السندباد البحري" وغيرها من حكايات التسلية والفكاهة"[24].

إلا أن هذه التعديلات لم تكن لتصل لما وصلت إليه لولا الإصرار والرغبة من الجانب الوطني في ضرورة التطوير لكي تتلاءم مع التطورات التربوية الحديثة[25].

لقد تعرفنا من خلال المعطيات السابقة على نصيب اللغة العربية في الطورين الابتدائي والثانوي، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ما هو حظ اللغة العربية في الجامعة الجزائرية؟

لا نخفي الحقيقة المرة في التعليم الجامعي. فقد كانت اهتمامات الجامعة الجزائرية في ظل الاحتلال الفرنسي تصب في قالب بعيد عن متطلبات الشخصية الوطنية، ولا علاقة لمناهجها الدراسية بالتاريخ والحضارة العربيين، فالدراسات العربية والإسلامية في كلية الآداب "كانت تدور حول اهتمامات القرون الوسطى، ومن هنا فإن اهتمامات الدراسات العربية كانت في أكثرها متجهة نحو الماضي العربي الكلاسيكي من وجهة النظر اللغوية والأدبية"[26].

ومهما يكن من أمر فإن هذا السلاح الذي استخدمته فرنسا في مختلف أطوار التعليم - الحامل لعنوان "إهانة واحتقار الجزائريين"- كان موجها للقضاء على الكيان الثقافي للأمة الجزائرية العربية المسلمة.

2 - وبالموازاة مع ذلك، عمل الاستعمار على فرنسة الإدارة ووسائل الإعلام والثقافة فرنسة تامة كذلك بغرض صبغ البلاد بصبغة فرنسية خالصة في كل صغيرة وكبيرة، وتم تصنيف اللغة العربية في المرتبة الثانية، وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام: عربية عامية، وعربية فصحى وعربية حديثة واعتبارها غير صالحة للتعليم، وتشجيع اللهجات البربرية على حسابها[27].

ولا جرم أن نقول إن فرنسا استطاعت من خلال هذا المشروع الاستئصالي أن تتحكم في الشخصية الجزائرية وتوجهها حسب رغبتها من خلال الضغط على وتر

اللغة الحساس الذي يعتبر ركيزة مهمة في تكوين الشخصية الوطنية: "لما كانت اللغة العربية تمثل مقوما أساسيا من مقومات الشخصية الجزائرية لأنها لغة جنس، وقومية، ودين؛ في وقت واحد حاول الاحتلال الفرنسي أن يقضي عليها بكل الوسائل المتاحة له كي يقضي على الشخصية الجزائرية وبذلك يتمكن من ابتلاع الجزائر في كيانه الخاص"[28].

3- القضاء على الوطن: يمثل الوطن الجزائري عاملا قويا من عوامل تكوين الشخصية القومية للجزائريين والمحافظة عليها. وكان الشعور بالانتماء إليه والارتباط به بمثابة حصن منيع لمحاربة الأعداء الذين تكالبوا عليه على مر العصور. حيث ضرب الجزائريون عبر التاريخ أمثلة رائعة في الذود عن وطنهم وتطهيره من الغزاة والمحتلين ولم تتمكن الجيوش العربية من كسر مقاومتهم الشرسة لها أثناء الفتوح إلا بعد أن دخلوا في الإسلام أفواجا فقبلوا بالوجود الإسلامي إكراما للدين الذي اعتنقوه: " لقد شعر الجزائريون بحب وطنهم، والذود عنه وحماية حدوده ضد الغزاة على مدار التاريخ، ولذلك فإن الجيوش العربية الإسلامية التي ذهبت لفتح الجزائر في القرن الأول الهجري من أجل نشر الإسلام، وجدت صعوبة كبيرة في تحقيق مهمتها ولقيت مقاومة عنيفة من الجزائريين ولم تتمكن من فتحها إلا بعد عدد من الغزوات استمرت سنوات طويلة، ولكن عندما دخل الجزائريون في الإسلام أصبحوا من أشد المسلمين إيمانا بالإسلام وتعلقا به، ورغبة في نشره وحماسة في حماية ثغوره وذودا عن مقدساته"[29].

وتحقيقا لهذا الهدف عملت فرنسا على عدة جبهات نذكر منها:

أ. **التاريخ:** فقد تعمدت سلطات الاحتلال أن تجعل المناهج الدراسية الخاصة بمادة التاريخ والموجهة إلى التلاميذ الجزائريين في كل الأطوار مقصورة على دراسة تاريخ فرنسا بكل تفاصيله منذ أقدم العهود إلى فترة الاحتلال الفرنسي، والتعتيم التام على التاريخ الجزائري وبخاصة الفترة الإسلامية التي شهدت ازدهارا ملحوظا لمختلف الحواضر الجزائرية، وقيام دول عتيدة لعبت دورا أساسيا في السياسة الدولية، ونشاط الحركة الفكرية والعلمية بكل ما خلفته من تراث غني. وأرغم الأطفال الجزائريون على الاكتفاء بتعلم الأبجدية العربية، وحفظ القرآن الكريم دون تفسير، لترسخ في أذهانهم فكرة واحدة هي أن بلادهم: "فرنسية في حاضرها ومستقبلها، ورومانية في ماضيها ولا شيء غير ذلك"[30]، وأنهم ينحدرون من الجنس نفسه الذي ينحدر منه الفرنسيون، فكان التلميذ يلقن أن أجداده هم الغاليون les gaulois، وأنهم كانوا يسكنون قديما في بلاد الغال la Gaule بجنوب فرنسا[31].

ب. **الجغرافيا:** واتبع الاستعمار الأسلوب نفسه في مادة الجغرافيا باعتبارها مادة ذات طبيعة إستراتيجية خطيرة في تكوين الروح الوطنية والشخصية القومية للمتعلمين، حيث كان التلاميذ الجزائريون يدرسون جغرافية فرنسا بشريا وسياسيا واقتصاديا وطبيعيا، ويلقنهم المدرسون أن الجزائر: "جزء لا يتجزأ من فرنسا (الأم) وهي عبارة

عن ثلاث مقاطعات فرنسية توجد وراء البحر المتوسط ويحكمها وال عام معين من قبل حكومة فرنسا"[32].

ومن بين القوى التي اعتمدت عليها فرنسا في ذلك ما يلي:

1- **المستشرقون**: وتمثلت مهمتهم في تشويه الحقائق الإسلامية بتخدير العقول الضعيفة بكثير من الأخبار التي لا أساس لها من الصحة فكلها خرافات وأباطيل تقلل من شأن العرب والمسلمين: "أما في جامعة الجزائر فقد كان قسم الدراسات العربية والإسلامية التابع لكلية الآداب يحصر اهتمامه في الغالب في الدراسات الإستشراقية. وكان أساتذته من المستشرقين الفرنسيين، وكانوا يهتمون أكثر ما يهتمون بالدراسات اللغوية القديمة، ولذلك لم يكن للغة العربية والأدب العربي وتاريخه في مختلف العصور مكانة معتبرة كما لم يكن للحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي حظ يذكر..."[33].

2- **رجال النخبة أو المتشبعون بالثقافة الفرنسية**: ونعني بذلك أبناء الجزائر الذين ارتادوا المدارس الفرنسية وتشبعوا بالثقافة الفرنسية وانبهروا بها وسلبت عقولهم مظاهر الحضارة الغربية، فاحتقروا أصلهم، وازدروا أجدادهم، وسخروا من تراثهم وتبرؤوا منه، وأعلنوا عن انتمائهم إلى حضارة المستعمر فتكلموا لغته، وتزيوا بزيه، واكتسبوا عاداته وتقاليده، وتجنسوا بجنسيته ودعوا أبناء وطنهم إلى الاقتداء بهم في الانسلاخ من هويتهم والالتحاق بهم. هذه الفئة التي أطلق عليها المستعمر اسم النخبة أي صفوة المجتمع كانوا يسعون بكل جهدهم لإنجاح المشروع الاستعماري الذي كان يهدف إلى إدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسي عن طريق منحه الجنسية الفرنسية مقابل أن يتخلى عن الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية في أحواله الشخصية، وكانوا يدا قوية للمحتل في محاولاته اليائسة لتدمير الشخصية الجزائرية.

3- **مشايخ الطرق الصوفية المنحرفة**: لا نقصد بذلك المشايخ الذين عرفوا بالعلم والاستقامة الدينية والمحافظة على القيم الإسلامية، والذين وجهوا جهودهم كلها لنشر العلم وتربية الناس بل هناك بعض الطرقيين الجهال الذين فقدوا الحس الوطني والروح الإسلامية الصحيحة وانحرفوا وأصبحوا يجرون وراء الشهرة والمادة لذلك أغراهم الاستعمار فانضموا إليه عن طواعية فـأصبح: "البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه، أو بعبارة أوضح من استعمارين مشتركين... استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي واستعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب، والمتغلغلون في جميع أوساطه والمتاجرون باسم الدين والمتعاونون مع الاستعمار عن رضا وطواعية"[34].

رجال الدين الرسميون: وهم فئة الموظفين الذين عينتهم الإدارة الاستعمارية في مختلف المؤسسات الدينية الإسلامية وأجرت لهم الرواتب وأصبحوا تابعين لها في جميع شؤون حياتهم. ونظرا للمقاييس الخاصة التي كانت تنتقي بها سلطات الاحتلال

هؤلاء الموظفين فقد كان أغلبهم يعاني من نقص واضح في الأخلاق والتدين والمروءة، لذلك كانوا حريصين جدا على البقاء في مناصبهم حتى ولو تعارض ذلك مع مقتضيات الدين والمصلحة الوطنية والكرامة الإنسانية، واستغل المستعمر هذا الشعور فجندهم ليكونوا أبواق دعاية له في أوساط الشعب، ووسيلة تخدير للجماهير حتى تظل مستكينة مستسلمة لواقعها البائس، فكانوا يجنحون في دروسهم إلى مهادنة المستعمر حتى ولو كان في ذلك تعارض مع الحقيقة الإسلامية أو روح الآية القرآنية، ويسكتون عن الحقيقة وهم يدركون بأن ذلك مناقضا للدور الذي يجب أن يؤدوه، فإذا ما عرضت لهم آية قرآنية في دروسهم أو موقف أساسي يحتاج إلى تحليل فكري أو اجتماعي أو سياسي فإنهم لا يتحرجون من تقديم الشروح التي لا تثير غضب الحكام الفرنسيين.

4- البعثات التبشيرية: كانت مهمتها استمالة عواطف الأطفال والشباب واستدراجهم لاعتناق المسيحية، وقد أظهرت هذه البعثات نشاطا خاصا في ميادين الخدمات الاجتماعية، وتغلغلت في المناطق الأكثر فقرا واحتياجا لإغراء الأهالي بالمساعدات المالية واستدراجهم إلى الدين الجديد؛ وتمثلت هذه الأخيرة (المساعدات) في الإسعافات الصحية والإعانات الغذائية والكسائية ... وغيرها مما يسهم في استمالة الأطفال وجلبهم إلى الديانة المسيحية[35].

وإن ما يؤكد ذلك ما ذكره البشير الإبراهيمي من أن : " الاستعمار في الجزائر لم يكن استعمارا ماديا وعسكريا فحسب، بل جاء يحمل السيف والصليب معا... كان استعمارا مسيحيا.. وقف للإسلام بالمرصاد من أول يوم وانتهك حرماته بروح مسيحية رومانية تشع بالحقد وتفور بالانتقام"[36].

إذن: كيف استطاع ابن باديس تفعيل هذه الثلاثية؟ وما هي أهم الوسائل التي استخدمها لتحقيق ذلك؟ وما مدى نجاح مشروعه الإصلاحي؟

ثانيا: جهود ابن باديس في المحافظة على الشخصية الوطنية (1889-1940)

إن شخصية ابن باديس غنية في منشئها، وثرية في عطائها، ومن الصعوبة بمكان الإلمام بشتى تفاصيلها وأبعادها في حيز ضيق من الكتابة، فهو إنسان عظيم عظمة نهضته الإصلاحية وفكره التربوي والسياسي والفلسفي، وهو شخصية فذة عبقرية، رسم لنا رفيق دربه وحياته، وأعرف الناس به الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بعضا من جوانب عظمته في قوله: "باني النهضتين العلمية والفكرية بالجزائر وواضع أسسها على صخرة الحق، وقائد زحوفها المغيرة على الغايات العليا، وإمام الحركة السلفية، ومنشئ مجلة "الشهاب" مرآة الإصلاح وسيف المصلحين، ومربي جيلين كاملين على الهداية القرآنية، والهدي المحمدي وعلى التفكير الصحيح ومحي دوارس العلم بدروسه الحية، ومفسر كلام الله على الطريقة السلفية في مجالس انتظمت ربع قرن، وغارس بذور الوطنية الصحيحة وملقن مبادئها على البيان، وفارس المنابر

الأستاذ الرئيس الشيخ عبد الحميد بن باديس، أول رئيس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأول مؤسس لنوادي العلم والأدب، وجمعيات التربية والتعليم"[37].

لقد آمن ابن باديس إيمانا لا شك فيه أن نهضة الجزائر يجب أن تبنى على أساس متين من مرجعية الشعب المقدسة المتمثلة في القرآن الكريم دستور المسلمين ورسالة السماء الخاتمة، لذلك " بنى عليه كل أعماله في العلم والإصلاح والتربية والتعليم... وآمن أنه لا فلاح للمسلمين إلا بالرجوع إلى هديه والاستقامة على طريقه"[38].

وتتجسد المعالم الكبرى لحركة النهضة والإصلاح التي قادها ابن باديس في ثلاثة محاور أساسية هي: تجديد الدين ثم ترقية اللغة وتعميق الانتماء الوطني:

1- تجديد الدين: إن الشعب الجزائري شعب مسلم وهو متمسك بالإسلام تمسكا شديدا، ومنه يستمد تصوره الديني والفكري، ونظامه الاجتماعي، وهو في منظور ابن باديس: "منهج هداية ونظام اجتماعي شامل تنتظم ضمن فصوله أمور الحياة الدنيا، ومطالب الحياة الأخرى لأن الإسلام في جوهره، وكما فهمه أئمة السلف هو سعي جاد إلى الموائمة بين الطبيعة والإنسان وبين الحياة البشرية في جوانبها المادية والحياة البشرية في جوانبها الروحية"[39].

فهو بذلك دين الإنسانية يدعو إلى العدل والإنصاف والتسامح مع الأديان الأخرى مصداقا لقوله تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ [40].

فقد رخص الله عز وجل للمسلمين بمودة من لم يقاتلوهم في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم، فرفع عنهم الحرج في أن يبروهم، وهي أعدل قاعدة في معاملة غير المسلمين التي تتفق مع طبيعة هذا الدين ووجهته ونظرته إلى الحياة الإنسانية، كما يؤكده ابن باديس: "دين الإنسانية التي لا نجاة لها ولا سعادة إلا به، لأن خدمتها لا تكون إلا على أصوله".

إن المسلم يعيش في هذه الأرض لعقيدته ويجعلها قضيته مع نفسه ومع الناس من حوله، فلا خصوم على مصلحة ولا جهاد في عصبية، وانطلاقا من هذا التصور نجد أن الإنسان الجزائري يمارس بدوره نشاطاته المختلفة على كل المستويات الأسرية والاجتماعية والأخلاقية في ضوء هذه العقيدة. فعلى الرغم من محاولة الاستعمار تشويه الحقيقة الإسلامية في أذهان الجزائريين كما أسلفنا الإشارة إليه، إلا أنها ظلت راسخة في أعماقهم على مر السنين.

وكان من أهم المجالات التي دفعت هذا التجديد الحضاري للدين للاستقامة على أصوله الثابتة التالي:

2- تطهير العقيدة: وتنقيتها من البدع والخرافات، وصياغة العقل الجزائري صياغة جديدة تتوافق ونشاطه الطبيعي[41]، فهو جانب مهم ولولا أهميته في النهوض بالإسلام وإعادة الفعالية لعقيدته في النفوس لما كان من الأهداف الأولية لجمعية العلماء

المسلمين، فـ: "عندما ظهرت الحركة الإصلاحية في الجزائر مع عبد الحميد بن باديس وأنصاره أعلنت عن أهدافها الأولية في محاربة البدع والمنكرات التي كانت متفشية بين مريدي الطرقية"[42].

3- **إحياء الفقه الإسلامي**: والفقه هنا يربط بين المعرفة والعمل، وبين النظر والتطبيق؛ وقد شرحه أبو حنيفة بـأنه: "معرفة النفس ما لها وما عليها، وفي هذه المعرفة مع العمل بها إصلاح الدنيا والآخرة"[43].

ويرى ابن باديس في هذا الصدد أن: "القرآن وهو كتاب الإسلام كتاب حكمة، والحكمة هي العلم الصحيح والإدراك القويم للحقائق وهو الخلق الكريم والعمل الصالح "، ثم يوضح فيقول: " ففي الفقه في دين الله الكمال العلمي وفي العمل به الكمال العملي... وما كمال الإنسان العلمي وكماله العملي إلا بالمعرفة الصحيحة والسلوك المستقيم"[44].

فهو يدعو إلى تحريك العقل الاجتهادي بالرجوع المباشر إلى مصادر الإسلام الأصلية المتمثلة في الكتاب والسنة، ومن أجل تنبيه الناس إلى الحقائق الموجودة في القرآن الكريم من خلال فهمه وتدبره وإتباعه والسير على هديه، وهدفه من ذلك هو: "إقامة مجتمع إسلامي متكامل"[45].

بهذا التصور أكد ابن باديس فكرة أنه لا يمكن للأمة الإسلامية النهوض من سباتها ولا التقدم لرقيها إلا بواسطة الإسلام الذاتي: "إذا فنحن المسلمون – مطالبون دينيا- بأن نكون مسلمين إسلاما ذاتيا"[46].

4- **ترقية اللغة العربية**: لقد كانت للغة العربية مكانة عالية في نفس ابن باديس وكذا في نفس كل مواطن جزائري باعتبار أنها اللغة الوطنية والقومية للمجتمع الجزائري، وتعد مقوما أساسيا من مقومات الشخصية الوطنية، وتقديرا لقيمتها الثقافية: "درسها ابن باديس ودرس تاريخها وآدابها، وعرف الوظائف الحية التي تضطلع بها، والقيم التي تزخر بها، وأدرك بعمق ارتباطها بالإسلام، وبوجدان الإنسان المسلم، لأنها الأداة التي بها يناجي ربه، ويفهم القرآن، ويطلع على حقائق الإسلام والتراث وبها يتواصل مع أبناء جنسه، ويحس بانتمائه القوي إلى أمته، وبأن هذه اللغة جزء من كيانه، وركن من أركان شخصيته"[47].

وقد بدا ذلك واضحا في مجموعة من الجهود المنظمة والموجهة التي بذلها في هذا المجال، والمتمثلة في تنشيط حركة التربية والتعليم بالشكل التالي:

–جعل من التعليم بالجامع الأخضر بقسنطينة مدخلا جريئا لتنفيذ هذا المشروع. إذ يعتبر الجامع الأخضر بمثابة جامعة من ناحية، ومعهد لتكوين المعلمين والأساتذة الذين تحتاج إليهم الجزائر في مواجهة المستعمر من ناحية أخرى.

–تعد البعثات التي كانت ترسل إلى تونس لاستكمال تعليمها موردا لتغطية الحاجة إلى المدرسين في المدارس التي بدأت شيئا فشيئا تنتشر في ربوع الوطن.

– الاستعانة بالمتخرجين في بلدان المشرق والمغرب أو بعض المدرسين الذين تخرجوا من المعاهد الفرنسية في الجزائر والذين - بطبيعة الحال-يحسنون العربية.

–كذلك الاعتماد على مدرسة التربية والتعليم التي كانت تعد الأطفال إعدادا أوليا يستطيعون بعده إكمال دراستهم داخل البلاد أو خارجها.

–جمعية التربية والتعليم: الهيئة المشرفة على التعليم العربي برئاسة الأستاذ الإمام بقسنطينة[48].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المشروع الإصلاحي الخاص باللغة العربية هو أن الهدف من تعليمها لا يكمن في تربية الأجيال وتمكينها من معرفة لغتها وامتلاك القدرة على استخدامها فقط، بل هناك أهداف أسمى من ذلك، حاول ابن باديس تحقيقها بغرس حب اللغة العربية في نفوس المتعلمين وجعلهم يحسون بأنها جزء من كيانهم، ورمز معبر عن شخصيتهم، وتمكين المتعلمين من الإطلاع على تاريخهم وتراثهم، وفهم دينهم وقرآنهم، بالإضافة إلى اعتماد النصوص اللغوية –شعرية كانت أم نثرية- مصدرا حيا لبث الروح الوطنية في نفوسهم بتكوين جيل معتز بوطنه ومؤمن بضرورة العمل لخدمته[49].

ويبدوا واضحا أن حركة التربية والتعليم النشيطة التي انتشرت في سائر أنحاء الوطن قد ازدهرت بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي قضت بالتدريج على محاولات الاستعمار في تشويه صورة اللغة العربية واتهامها بالعجز والقصور، هذه اللغة التي جسدت كل المكنونات الموجودة في قلوبنا وعقولنا وأرواحنا من عقائد وأفكار وآلام وآمال بواسطة أداة فعالة عبر عنها ابن باديس في قوله: "إن هذا اللسان العربي العزيز الذي خدم الدين، وخدم العلم وخدم الإنسان هو الذي نتحدث عن محاسنه منذ زمان، ونعمل لإحيائه منذ سنين فليحقق الله أمانينا"[50].

وبرعاية هذه الحركة التعليمية النشيطة تمكن ابن باديس من تحقيق كثير من الأهداف التي سطرها للنهضة الجزائرية، بالاعتماد الكبير - بالدرجة الأولى- على أعمال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على الرغم من العراقيل التي كانت تضعها السلطة الفرنسية في طريقها. وقد صور لنا الإبراهيمي جانبا من المعاناة التي كانت تلحق حركة التعليم العربي الحر وهي اضطهاد المعلمين الأحرار وتوقيفهم وحبسهم وتغريمهم وما إليها من الإجراءات التعسفية الظالمة التي كانت تلحق كل من يسير في ركاب الجمعية ويدعم مسيرتها التعليمية في قوله: "بدأت دعوة المعلمين إلى المحاكم، ونقدر أنها ستعم، وأن أول المطر قطرة، وأن الأحكام ستكون بالغرامة والسجن، ولكننا سندخل هذه المحاكم برؤوس مرتفعة[51] ونستقبل هذه الأحكام بنفوس مطمئنة بالإيمان، وسندخل السجون بأعين قريرة، وسنلتقي بإخواننا المجرمين في مجالس الأحكام ومقاعد الاتهام، وحسبنا شرفا أن يكون ذلك في سبيل ديننا ولغتنا... وحسب الاستعمار

ديمقراطية أن يحاكم معلمي العربية والإسلام ويسجنهم على التعليم كما يحاكم المجرمين ويسجنهم على الإجرام في محكمة واحدة وسجن واحد..." [52].

5- **تعميق الانتماء الوطني**: من بين القضايا المهمة التي كانت تشغل تفكير ابن باديس بالموازاة مع تأييد عروبة الجزائر وإسلامها هي: تعميق الانتماء الوطني، وتفعيل فكرة الوطن والوطنية في زمن كانت الأمة في أشد الحاجة إلى منقذ يأخذ بيدها بعيدا عن الشبهات والأكاذيب وكل الأخطار المحدقة بها، ويعيد الثقة لأهلها بتأكيد هويتها الوطنية وانتمائها الحضاري.

فقد تصدى ابن باديس لكل المحاولات الاستعمارية القائمة أساسا على بذر بذور الخلاف بين العناصر المختلفة من الشعب الجزائري بين عرب وبربر، ووجد أن تمسك الشعب بعروبته وإسلامه كفيل بإفشالها، ولم تزد تلك المحاولات للتفريق بينهم إلا شدة في اتحادهم، وقوة لرابطتهم بفعل هذا الجدار المتين الثلاثي الأبعاد الذي لا يقهره أي عدو مهما كانت صفته، فالإسلام والعربية والجزائر شعاره الوطني الفعال في بعث اليقظة والوعي الوطني[53].

لذلك استطاع ابن باديس أن يقلب الموازين وأن يوقظ في نفوس الجزائريين الإحساس بوجود وطن لهم، له حدوده وتاريخه وثقافته ووجوده الحضاري المتميز عن فرنسا، وكيفية المحافظة عليه انطلاقا من تجسيد ذلك في مجال التربية إذ: "أفردت مناهج التعليم العربي الحر مكانة خاصة لتعليم جغرافية الجزائر... وقد كانت بعض كتب الجغرافيا المقررة على تلامذة التعليم العربي الحر مكتوبا على غلافها الخارجي الشعار التالي الذي يلخص مقومات الشخصية الجزائرية وهو: الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا؛ وهذا الشعار رفعته الحركة الوطنية ضد سياسة الاحتلال التي تقوم على أساس الفرنسية والتنصير والإدماج"[54].

كان هذا الشعار بمثابة الترياق لمحاربة السموم التي تزرعها الثقافة الفرنسية في نفوس الجزائريين، وكان أيضا بمثابة الدافع القوي في المحافظة على الشخصية الوطنية، والتحذير من الحضارة الغربية، والدعوة إلى تحريرها من قيودها.

إلا أن ظهور ما يسمى بجماعة النخبة غير مجرى الدفاع ليدفع ابن باديس لرسم خطوط عريضة لمحاربة هذه النخبة التي تعد إحدى ثمرات السياسة الاستعمارية المرة، وهي عبارة عن مجموعة من المثقفين الجزائريين الذين تشبعوا بثقافتها وحضارتها، وتبنوا مبدأ الاندماج التام في فرنسا.

وكان لهذه النخبة أثرها في نفوس الجزائريين، فأصابتهم بحالة من التمزق الكلي بين الانتماء الأصلي العربي الإسلامي لهم وبين الانتماء إلى الحضارة الغربية وهو الحل الذي تقدمه لهم هذه الجماعة وترغبهم في الذوبان فيها.

ويصف ابن باديس هذا الواقع الأليم فيقول: "لقد كان هذا العبد يشاهد قبل عقد من السنين هذا القطر قريبا من الفناء ليس له مدارس تعلمه، وليس له رجال يدافعون

عنه، ويموتون عليه، بل كان في اضطراب دائم مستمر ويا ليته كان في حالة هناء، وكان أبناؤنا يومئذ لا يذهبون إلا للمدارس الأجنبية التي لا تعطيهم غالبا من العلم إلا ذلك الفتات الذي يملأ أدمغتهم بالسفاسف، حتى إذا خرجوا منها خرجوا جاهلين دينهم ولغتهم وقوميتهم، وقد ينكرونها"[55].

وإن ما يثبت أفكار جماعة النخبة في إيمانها بأنه لا وجود للجزائر بدون فرنسا هو ما أورده فرحات عباس عام 1936 في مقالة بجريدة الوفاق تحت عنوان: "فرنسا هي أنا"؛ قائلا: "إنني لست مستعدا للموت في سبيل الوطن الجزائري لأن هذا الوطن لا وجود له، إنني لم أكتشفه، ولقد سألت عنه التاريخ، وسألت عنه الأحياء والأموات، وزرت المقابر من أجل اكتشافه فلم أجد من يكلمني عنه إطلاقا... إننا يجب أن لا نبني فوق الرمال، وإنني قد أبعدت بصفة نهائية كل خيال لكي نربط المصير بصفة مطلقة مع الوجود الفرنسي، إن الأمة الجزائرية مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا بالاندماج الفعلي التام في فرنسا[56].

فمقالته هذه تجمع بين السخرية والاستهزاء الواضحين من الأمة الجزائرية التي هي –في نظره- غير موجودة في الأصل من جهة، وبين التباهي والافتخار بالاندماج الفعلي التام في فرنسا من جهة أخرى؛ كما يضيف قائلا: "هذه سياستي ومسلكي ومنهاجي، ولو بقيت وحيدا فيه فليس لنا وطن إلا فرنسا، وليست لنا لغة علم ومدنية إلا لغة فرنسا، ولن ننال حقوقا إلا بواسطة فرنسا"[57].

ولعل أقوى ردود ابن باديس وأشدها وقعا هو ما جاء على صفحات الشهاب ردا على مقالة فرحات عباس مبرزا فيها أهم الجوانب التي تميز الجزائر عن فرنسا وتعطي لها الحق بأن تكون أمة مستقلة، لها حدودها الوطنية الخاصة بها قائلا: "الأمة الجزائرية أمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح شأن كل أمم الدنيا، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا، ولو أرادت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود ومعين هو الوطن الجزائري بحدوده المعرفية"[58].

ولم تقتصر أفكاره هذه فقط على مجلة الشهاب بل أرادها أن تصل إلى أذهان جميع الفئات الجزائرية، لذلك سعى إلى بثها في نفوسهم، وغرسها في أعماق الأطفال باعتبارهم يمثلون مستقبل الجزائر، عن طريق التعليم الحر- كما سبقت الإشارة إليه- وكذا تلك الدروس والمقالات والمحاضرات التي تلقى في المساجد، وكان هدفه من ذلك هو تخريج أجيال متشبعة بالروح الوطنية، مدركة لأبعاد الشخصية الجزائرية رافضة لسياسة الاندماج والفرنسة.

وقد نجح ابن باديس في تحقيق هدفه، وبلوغ غايته المنشودة إلى حد بعيد، وبذلك يكون قد وجه ضربة قوية لمشروع الإدماج الذي كانت تراهن عليه السياسة الاستعمارية، وتعده خطوة مهمة نحو احتواء الجزائر نهائيا.

ولعل ما يؤكد هذه الفكرة تلك التقارير السرية التي كانت تعدها المخابرات الفرنسية المكلفة بمتابعة نشاط الجمعية ومراقبة رجالها والتي أكدت أن: "شعب مدارسهم عبارة عن خلايا سياسية والإسلام الذي يمارسونه هو مدرسة حقيقية للوطنية"[59].

إن المتتبع للنشاط الإصلاحي في الجزائر يعرف تماما مدى صعوبة المهمة التي تصدى لها الشيخ عبد الحميد بن باديس في فترة حرجة جدا من تاريخ الجزائر الحديث، وكان إيمانه صادقا وعميقا بأن الجزائر لن تنهض من كبوتها ولن تكسر قيود الاستعمار إلا بإعادة تشكيل المقومات الوطنية وتفعيلها وغرس الوعي بها في أوساط الشعب، ويمكننا أن ندرك الأهمية البالغة التي تكتسيها هذه الثلاثية المقدسة من خلال نشيده المشهور:

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب
أو رام إدماجا له رام المحـــال مـــن الطـــلب

والجدير بالذكر بعد هذا المقام المخصص –أصلا- لمشروع ابن باديس الإصلاحي هو ذكر أهم الوسائل التي ساعدته في التصدي للمشروع الصليبي القائم على الثلاثية المعاكسة والمدمرة في الوقت نفسه من تنصير وفرنسة وإدماج، لذلك كان لزاما علينا أن نفرد جزءًا خاصا بهذه النقطة.

الوسائل المستخدمة في المشروع الإصلاحي:

بدون مواربة يتطلب البحث قبل إيراد الوسائل التي استعملها ابن باديس في خطته الإصلاحية ضرورة معرفة المصدر الذي انتقى هذه الوسائل ورأى أنها أنجع طريقة لتحقيق الأهداف المرجوة. ويتمثل هذا المصدر في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كان يترأسها بنفسه، والتي كان لها الفضل الكبير في توحيد الصفوف لمحاربة المستعمر الفرنسي وجمع الأمة الجزائرية ضد وجوده وإحياء العقيدة الإسلامية في النفوس، ونشر العلم بين الناس. ونستطيع أن نحصر أهم هذه الوسائل وأكثرها تأثيرا في النهضة الجزائرية فيما يلي:

1- **المساجد**: كان إحياء دور المساجد وتمكينها من أداء مهمتها الحضارية الخطيرة وسيلة هامة من الوسائل التي اعتمد عليها ابن باديس. حيث جعل منها قاعدة لنشر التعليم بين جميع فئات الشعب من خلال تنظيم دروس تعليمية وتثقيفية (للعامة والخاصة)، وكانت في الأصل موجهة لثلاث فئات من الناس:

– **فئة جمهور المتعلمين**: وهي فئة خاصة بالطلاب المتفرغين لتلقي العلم والوافدين من مختلف جهات القطر، وقد أسس بهم خطته، وكون منهم طلائع النهضة، وجنود التعليم، وأطر مدارسها تعليما وإدارة وإشرافا.

– **فئة جماهير الرجال والنساء**: وهم يشكلون عامة المواطنين الجزائريين الراغبين في دروس التثقيف العام التي تزيدهم وعيا، وتكسبهم معرفة وتثقف عقولهم، فكان الرجال يتلقون الوعظ والإرشاد كل ليلة، وأما النساء فكن يتلقين الدروس الخاصة بهن مرة في الأسبوع (يوم الجمعة بعد العصر).

– **فئة الشبان**: عن طريق التوعية والتكوين العام بإعطاء دروس عامة تتناول قضايا لغوية ودينية وتاريخية، وكذا الحوار في قضايا وطنية واجتماعية وسياسية بتخصيص يوم العطلة الأسبوعية، وقد قسمهم إلى قسمين، قسم في الصباح وآخر في المساء.

وبذلك استطاع ابن باديس أن يقضي على الفكرة الخاطئة التي عششت في الأذهان لعهود طويلة من أن المساجد هي أماكن حكرا على العبادة فحسب، وأعاد للمساجد دورها الحقيقي الذي تأسست من أجله منذ ظهور الإسلام وهو اقتران العبادة بالتعليم والتثقيف. يقول ابن باديس مؤكدا هذا التوجه: "المسجد والتعليم صنوان في الإسلام من يوم ظهر الإسلام، فما بنى النبي ﷺ يوم استقر في دار الإسلام بيته حتى بنى المسجد، ولما بنى المسجد كان يقيم الصلاة فيه، ويجلس لتعليم أصحابه فارتبط المسجد بالتعليم كارتباطه بالصلاة، فكما لا مسجد بدون صلاة، كذلك لا مسجد بدون تعليم، وحاجة الإسلام إليه كحاجته إلى الصلاة فلا إسلام بدون تعليم"[60].

وكان التعليم في المساجد يعتمد على مؤسسات عدة منها: الجامع الأخضر الذي يعتبر مؤسسة رئيسية للتعليم منذ 1913م، ومؤسسات فرعية للجامع الأخضر هي: مسجد سيدي قموش التابع لأسرة ابن باديس، ومسجد سيدي بومعزة ومسجد سيدي فتح الله، بالإضافة إلى مسجد سيدي ميمون[61].

وبين دروس الوعظ والإرشاد والدروس المنظمة التي تتوزع على مختلف المساجد الجزائرية تكمن الحركة التربوية الناجحة لابن باديس بالرغم من ضيق حدود المؤسسات التعليمية.

2- **المدارس**: يعد التعليم المدرسي امتدادا للتعليم المسجدي ولكن بشكل أوسع يتمثل في سد كل الثغرات التي أصابت التعليم الجزائري خاصة التابع للمدارس الفرنسية وذلك حينما قرر ابن باديس: "توسيع الذاكرة والخروج بالمشروع الإصلاحي والتربوي من إطاره الضيق إلى مجاله الواسع، وهو تعليم الأجيال تعليما وطنيا أصلا، وذلك بالدعوة إلى إنشاء مدارس حرة يتعلم فيها أبناء الجزائر لغتهم ودينهم وتاريخهم، وبعض المعارف العلمية الملائمة لأعمارهم"[62].

وكما كان التعليم في المساجد يرتكز على مؤسسات عديدة، كان للتعليم في المدارس مؤسساته الخاصة به، فكانت أول مؤسسة انطلق منها، هو مكتب التعليم العربي في مسجد سيدي بومعزة عام 1926، وبعدها نقل إلى مقر الجمعية الخيرية لاتساعها وتعدد حجراتها، ثم تأسست جمعية التربية والتعليم الإسلامية عام 1930م، وبعدها تحول مكتب التعليم إلى مدرسة عصرية تحمل اسم هذه الجمعية، وكانت الانطلاقة من قسنطينة واتسعت دائرتها التعليمية حتى شملت مختلف جهات الوطن، بفضل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[63].

ونتيجة التوجه الصحيح والدعوة الصادقة لان باديس ورفاقه تأسست العديد من المدارس الحرة النابعة بين نفوس المخلصين لوطنهم بأموالهم الخاصة، وكان هدفهم من ذلك هو تلقي العلم النقي والتربية الوطنية الأصيلة بعيدا عن الإدارة والتعليم الفرنسيين، وهذه المدارس كانت موجهة لكل فئات المجتمع الجزائري من ذكور وإناث صغارا كانوا أم كبارا.

كما كانت "تعطي فيها دروس محو الأمية للشبان والكهول الذين لم يسبق لهم تعلم لغتهم، فيتعلمون القراءة والكتابة في هذه المدارس ليلا بعد تسريح التلاميذ الصغار"[64].

ومما يجدر بنا معرفته هو أن هذه الجمعيات والمؤسسات قد تعرضت لكثير من الاضطهادات والمضايقات والمطاردات من السلطة الاستعمارية المتوحشة إلا أن ذلك لم يزدها إلا قوة واندفاعا نحو العمل المتواصل، والمقاومة المستمرة. وظل جنود التعليم العربي الحر مرابطين في مواقعهم ومتعالين على كل أشكال القمع والاضطهاد رافعين شعار التعليم الجزائري الأصيل ومتحدين الإدارة الاستعمارية في قوة وعنفوان.

وقد رسم لنا الشيخ محمد البشير الإبراهيمي صورة واضحة للجهود الجبارة التي بذلتها جمعية العلماء في سبيل نشر التعليم العربي الحر فقال: "سعت الجمعية بما استطاعت من أسباب أن توسع دائرة الأمكنة بإحداث مكاتب حرة للتعليم المكتبي للصغار وبتنظيم دروس في الوعظ والإرشاد الديني في المساجد، وبتنظيم محاضرات في التهذيب وشؤون الحياة العامة في النوادي، وصحبها توفيق الله تعالى فنجحت مساعيها في هذا الباب نجاحا عظيما، وأثمرت أعمالها إثمارا نافعا، ولولا موانع من الأحكام الإدارية الجائرة في غلق بعض المكاتب، والتضييق في إعطاء الرخص، وإيصاد المساجد في وجوه الوعاظ لكانت النتيجة اليوم مما تغتبط به الجمعية. كذلك سعت الجمعية إلى إصلاح أساليب التعليم حتى تقضي في تعليمها بقسميه المكتبي والمسجدي على تلك الأساليب العتيقة العقيمة التي كان يباشر بها التعليم..."[65].

ولعل أخطر ضربة وجهت لنشاط الحركة الإصلاحية هو قرار شوطان الذي نص على إغلاق المدارس العربية الحرة، ومنع كل معلم من مزاولة نشاطه التعليمي إلا بعد حصوله على رخصة التعليم من الإدارة الفرنسية، وهذا الوضع تحدث عنه ابن

باديس بقوله: "فمدرسة دار الحديث ما زالت مغلقة ومثلها مدرسة القليعة، والمعلمون في بجاية وغيرها مازالوا يساقون إلى المحاكمة كمجرمين وطلبات الرخص ما زالت تقابل بالرفض أو بالسكوت"[66].

لكن ابن باديس لم يقف مكتوف اليدين بل قال في قوة وإصرار: "إننا نعلن لخصوم الإسلام والعربية أننا عقدنا على المقاومة المشروعة عزمنا، وسنمضي بعون الله في تعليم ديننا ما يصدنا عن ذلك شيء... وإننا على يقين من أن العاقبة -إن طال البلاء- لنا وأن النصر سيكون حليفنا"[67].

وبالفعل كان النصر حليف الشعب الجزائري من خلال هذا الحصن المنيع الذي أسسه الإمام العلامة ابن باديس وساعده في بنائه وتشييده بالدرجة الأصلية رفاقه العلماء وإخوانه المجاهدون وعلى رأسهم الشيخ الإبراهيمي ومن ورائهم جميعا كل أبناء الوطن المخلصون المتعاونون.

3- **النوادي**: لربما كان السبيل الوحيد والوسيلة الأنجع لجلب همم الشبان لبعث روح الوطنية في نفوسهم، وتثقيف أفكارهم بروح التربية العربية الإسلامية وإبعادهم عن خطر الانحراف المحدق بهم إنشاء هذه النوادي لتكون بمثابة الركن المساند للمساجد والمدارس لأن: "طبقات الأمة ثلاث: صغار تضمهم المدارس الابتدائية، وكبار تجمعهم المساجد، وشباب تتخطفهم الأزقة، وأماكن الخمر والفجور. فإذا أرادت الجمعية أن تقوم بواجبها الديني معهم لم تجدهم لا في المساجد ولا في المدارس، لذلك لا تجد الجمعية وسيلة لتبليغهم دعوة الدين والعلم إلا في النوادي"[68].

ولهذه النوادي أبعادها المتعددة وجوانبها المختلفة في تجسيد الشخصية الوطنية والمحافظة على مقوماتها الفعالة في المجتمع الجزائري إذ كانت: "الجمعية توجه عنايتها من خلال النوادي الاجتماعية إلى تربية الشباب تربية خلقية ودينية ووطنية، وتجعلهم أحرص على مقومات الشخصية العربية الإسلامية وهي اللغة والدين والوطنية الجزائرية"[69].

وتتمثل نشاطات هذه النوادي في كل من: الكشافة والجمعيات الرياضية والثقافية والفنية "بقصد ربطهم في شبكة محكمة من العلاقات الاجتماعية والدينية والوطنية"[70] من أجل تحقيق الأغراض التالية:

- حماية الشباب من عوامل الانحراف السياسي والفساد الأخلاقي والانحلال الديني.
- استغلال طاقات الشباب بما يعود على الوطن بالنفع والفائدة.
- تربية الشباب تربية عربية إسلامية[71].

ومن بين هذه النوادي الثقافية التي كانت منتشرة في ربوع الوطن الجزائري نذكر على سبيل التمثيل:

- في قسنطينة: نادي الاتحاد، ونادي صالح باي الذي أصبح يعرف فيما بعد باسم نادي عبد الحميد بن باديس.
- في العاصمة: نادي الترقي.

- في ميلة: النادي الإسلامي.
- في البليدة: نادي التقدم.
- في سيدي بلعباس: نادي النجاح.
- في سكيكدة: نادي العمل.
- في قالمة: نادي الشباب المسلمين.

ولولا هذا الذكاء وهذه الفطنة في رسم خطة محكمة في توطيد دعائم الوطنية لكان الشباب الجزائري في مهب الريح، أسيرا تكبله قيود الأزقة والخمور من جهة، وضائعا تبهره مباهج الحضارة الفرنسية الزائفة من جهة أخرى. ويعتبر هذا انتصارا باهرا حققته الجمعية باهتمامها المتواصل والجريء بقطاع الشباب عن طريق ملء فراغهم وتشجيعهم على المشاركة في فرق رياضية ومسرحية وموسيقية[72].

4- **الصحافة**: لقد برزت عبقرية ابن باديس في تحطيم الكيان الفرنسي الذي عمل على نشر الفساد والدمار –من خلال توجيه نشاطه الإصلاحي توجيها آخر له تأثير فعال في تغيير مجرى الدفاع بطريقة مميزة تمثلت في الصحافة باعتبارها وسيلة كفاح فكرية تعبر عن أفكار الشعب الجزائري ومطالبه، وتناضل من أجل تحقيق آماله في الحرية والانعتاق. فقد وجد ابن باديس أن الصحافة طريقة من أكثر الطرق المجدية لتوسيع الدعوة الإصلاحية من قسنطينة وتعميمها على بقية المناطق الجزائرية.

ولعل أهم الجرائد التي كان لها الصدى القوي في تفعيل دور الصحافة في تأدية رسالة الإصلاح والدفاع عن حقوق الشعب الجزائري في خضم النشاط الصحافي لابن باديس الجرائد التالية: المنتقد، الشهاب، السنة، الصراط، الشريعة، البصائر.

1. **جريدة المنتقد (1925)**: هي أول جريدة برزت في ظروف مضطربة فـ: "في 1925 أقبل ابن باديس على تأسيس أول صحيفة كانت منبرا حرا للأفكار الإصلاحية هي: (جريدة المنتقد)" التي كان شعارها: "الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء"، ولكنها لم تعمر طويلا نظرا لشدة لهجتها في الانتقاد إذ أوقفتها إدارة الاستعمار بعد صدور ثمانية عشر عددا منها...."[73].

وكانت مهمة هذه الجريدة صعبة جدا نظرا للظروف القاهرة التي مرت بها، فقد جاء في افتتاحية العدد الأول لهذه الجريدة توضيح للسياسة المتبعة فيها: "بسم الله، ثم باسم الحق والوطن، ندخل عالم الصحافة العظيم شاعرين بعظمة المسؤولية التي نتحملها فيها، مستسهلين كل صعب في سبيل الغاية التي نحن إليها ساعون، والمبدأ الذي نحن عليه عاملون، وها نحن نعرض على العموم مبادئنا التي عقدنا العزم على السير عليها لا مقصرين ولا متوانين"[74].

2. **جريدة الشهاب (1925-1939)**: بعد توقيف عمل جريدة المنتقد لم يتوان الشيخ عن مهمته بل: "عوضها بجريدة أخرى هي الشهاب التي تحولت بعد أربع سنوات إلى مجلة شهرية، واستمرت تواصل رسالتها، لكن بلهجة معتدلة وأسلوب مرن إلى أن توقفت من تلقاء نفسها في بداية الحرب العالمية الثانية"[75].

وبفضل الأسلوب المرن الذي اصطنعه ابن باديس في معالجة القضايا الحساسة استطاع تحقيق أهدافه دون أن تتفطن الإدارة الفرنسية لخباياها مما ضمن لهذه الجريدة العيش الطويل فـ: "استمرت في الصدور حتى عام 1939 عندما أوقفها ابن باديس بنفسه عشية إعلان الحرب العالمية الثانية لأنه رفض لها أن تكون أداة في يد الإدارة الفرنسية التي وضعت الصحف تحت إشرافها المباشر بموجب قوانين الحرب"[76].

والجدير بالذكر هو أن ابن باديس كان يشرف إشرافا كاملا على جريدة الشهاب رئاسة وتحريرا، وأما المنتقد فكانت مشتركة الآراء والأفكار فـ: "عندما أسست جمعية العلماء، وأصبح ابن باديس رئيسا لها احتفظ بالشهاب لنفسه تنشر أفكاره الخاصة بالإضافة إلى ما تنشره للجمعية، ولم يحاول جعلها جريدة رسمية لها وكان هو بنفسه يحرر معظم أبوابها، ويكتب مقالاتها الافتتاحية"[77].

3. **السنة، الشريعة، الصراط، البصائر: (1935-1956)**:

وعلى الرغم من ضيق الوقت لدى ابن باديس إلا أنه استطاع أن يجد لنفسه مجالا حرا يضع من خلاله بصماته على مقالات هذه الجرائد التي تأسست في الثلاثينيات على التوالي: السنة ثم الشريعة والصراط وبعدها جريدة البصائر، فـ: "رغم كثرة أعماله في التدريس الذي يستغرق كامل يومه، وشطرا من الليل"، اهتدى إلى الطريق السليم في كيفية توزيع جهده على جبهات متعددة بتوظيف لسانه وفكره وقلمه.

هذا باختصار جملة الوسائل التي استخدمها ابن باديس في بث روح النهضة في الكيان الجزائري الذي أوشك الاستعمار الفرنسي على القضاء عليه، وعن طريقها سعى جاهدا لتثبيت المقومات الوطنية التي بعثت اليقظة العامة في صفوف الجزائريين، وبثت روح التضحية في نفوسهم من أجل استرداد الحق المغصوب.

الهوامش:

[1] -http://www.yabeyrouth.com/pages/index 1354.htm

[2] - ينظر: نور الدين حاطوم، أصالة الثورة الجزائرية. مجلة الثقافة. تصدرعن وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، س 14، ع 84، صفر- ربيع الأول 1405هـ، نوفمبر- ديسمبر 1984م، ص 25.

[3] - ينظر: محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، وثورتها المباركة. المطبعة التعاونية، 1965، ج1، ص 29-30.

[4] - الأصلاليون: نقصد بهم les indigènes أي سكان البلاد الأصليين . وقد ورد شرحه في معجم La rousse كما يلي: Indigène: adj et N: qui est né dans le pays où il vit.

[5] - الثقافة، س14، ع 84، ص 25.

[6] - مصلحة الدراسات: "من جرائم الاستعمار الفرنسي في الجزائر". مجلة المصادر. فصلية تعنى بشؤون المقاومة الشعبية والحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954. ع 5، صيف 1422هـ-2001م، ص 204.

[7] - د. عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان: إمام الجزائر عبد الحميد ابن باديس. ط1، شركة دار الأمة. برج الكيفان. الجزائر، 1998، ص 16.

[8] - إدريس شابو: "الشخصية الجزائرية". جريدة الشعب، ع 18 فيفري 1970، ص 7.

[9] - د. تركي رابح: التعليم القومي والشخصية الوطنية. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1395هـ-1975م، ص54.

[10] - - ينظر: كوليت وفرانسيس جانسون. الجزائر الثائرة. ترجمة: محمد علوي شريف وهنري يوسف سردار. دار الهلال. القاهرة، مصر.1957 م، ص 172.

[11] - عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان. إمام الجزائر عبد الحميد ابن باديس. ص10.

[12] - د. تركي رابح. التعليم القومي والشخصية الوطنية. ص 107.

[13] - كوليت وفرانسيس جانسون. الجزائر الثائرة. ص 41.

[14] - محمد البشير الإبراهيمي. مجلة مجمع اللغة العربية. ع 21، القاهرة 1966، ص 147.

[15] - د. تركي رابح . التعليم القومي والشخصية الوطنية. ص 108.

[16] - ينظر: المرجع نفسه، ص 192.

[17] - ينظر: المرجع نفسه، ص 192.

[18] - محمد البشير الإبراهيمي. عيون البصائر. ش.و.ن.ت. الجزائر. [د.ت] . ص 22.

[19] - محمد طه بدوي وآخر. دراسات سياسية وقومية. منشأة المعارف. الإسكندرية. [د.ت]. ص 86-87.

[20] - كوليت وفرانسيس جانسون . الجزائر الثائرة. ص 130.

[21] - د. كامل الباقر في معركة الثقافة الأنجلو المصرية، 1965، ص25.

[22] - المرجع نفسه، ص 25.

[23] - طه الحاجري. جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة .1986، ص 97.

[24] - ينظر: د. تركي رابح: مرجع سابق، ص 136.

[25] - ينظر: د. تركي رابح . مرجع سابق، ص 137-139.

[26] - نقولا زيادة، صفحات مغربية، دار الطليعة، بيروت 1966م، ص 312.

[27] - ينظر: د. تركي رابح، مرجع سابق، ص102
[28] - المرجع نفسه، ص 53-54.
[29] - المرجع نفسه، ص 58.
[30] - المرجع السابق، ص 193.
[31] - المرجع نفسه، ص 193.
[32] - المرجع نفسه، ص 194.
[33] - ينظر: نقولا زيادة، مرجع سابق، ص 310.
[34] - د. عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان، إمام الجزائر، مرجع سابق، ص 12، عن: تركي رابح: الشيخ عبد الحميد، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم. ش.و.ن.ت، الجزائر، 1981، ص 236.
[35] - ينظر: د. عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان، مرجع سابق، ص 14.
[36] - المرجع نفسه، ص 14-15.
[37] - تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر. ط 3، ش.و.ن.ت. الجزائر ،1981، ص:184 عن: الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، "الرجال أعمال".جريدة البصائر، ع 44، 1948.
[38] - الشيخ محمد البشير الإبراهيمي. الشهاب. ج 4، عدد خاص يونيو ويوليو (جوان-جويلية)، 1938، ص 167.
[39] - عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان. مرجع سابق، ص 59.
[40] - الممتحنة، 8.
[41] - المرجع السابق، ص 59، عن: آثار الإمام عبد الحميد بن باديس. ج4 ، مطبوعات الشؤون الدينية، ص 112.
[42] - ينظر: محمد زرمان، منهج جمعية العلماء في تجديد العقيدة الإسلامية، ص 22.
[43] - المرجع نفسه، ص:114-115.
[44] - أحمد الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ج1، ص 9
[45] - د. عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان، مرجع سابق، ص 59-60.
[46] - المصدر نفسه، ص 105-107.
[47] - المصدر نفسه، ص 105-107.
[48] - المرجع نفسه، ص 85.
[49] - ينظر: المرجع نفسه، ص 86.
[50] - جريدة البصائر. ع171، س 4، 22 جوان 1939، ص 5
[51] - هنا يتحدث بلسان جميع معلمي اللغة العربية.
[52] - عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان. مرجع سابق، ص 89، نقلا عن عيون البصائر، دار المعارف، 1963، ص 384.
[53] - ينظر: أحمد خطيب. مرجع سابق، ص 130.
[54] - تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، مرجع سابق، ص 338.
[55] - البصائر، س 4، ع 171، 22 جوان 1939، ص 5-6.

[56]- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح (مذكرات) . القسم الثاني (الجزائر 1925-1954). ط2، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1988، ص61.
[57] - المصدر نفسه، ص 59.
[58] - عبد الحميد بن باديس. "كلمة حرة"، الشهاب، ج 9 ، مج 13، نوفمبر 1937، ص 403-406.
[59] - أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية. ج 3 ، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992، ص 111.
[60] - تركي رابح. الشيخ عبد الحميد بن باديس. مرجع سابق، ص 350.
[61] - ينظر: المرجع نفسه، ص 351-354. وينظر أيضا :الدكتور عبد القادر فضيل ومحمد الصالح، مرجع سابق، ص 226.
[62] - المرجع السابق، ص 225.
[63] - ينظر: المرجع نفسه، ص 226.
[64] - المرجع نفسه، ص 225.
[65] - د. أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص 201-202.
[66] - البصائر. س 3، ع 14، 18 نوفمبر 1938، ص 1
[67] - د. أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص 206.
[68] - تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية. ص 229.
[69] - المرجع نفسه، ص 229.
[70] - المرجع نفسه، ص 230.
[71] - ينظر: المرجع نفسه، ص 230.
[72] - ينظر: المرجع نفسه، ص 228-229.
[73] - د. عبد القادر فضيل ومحمد الصالح رمضان، مرجع سابق، ص 38.
[74] - المنتقد، ع 1، 2 جويلية 1925، ص 1.
[75] - عبد القادر ومحمد الصالح رمضان، مرجع سابق، ص 38.
[76] - أحمد الخطيب. مرجع سابق، ص 142.
[77] - المرجع نفسه، ص 142.

نظريات الخلق عند المتكلمتن والفلاسفة الإسلاميتن

د/ العربي بن الشيخ – جامعة باتنة-

المقدمة:

تعد قضية الخلق أكبر قضية تشغل بال الباحثين وتحفز همة البحث والتفكير عندهم، لأنه من خلال نتائج البحث فيها يتم تحديد مصدر المخلوقات والإنسان وبذلك يستطيع هذا الأخير معرفة الغاية من وجوده ومصيره، وهذا التساؤل مطروح في كل فكر ودين، وعلى مفهومه تأسست القواعد الفكرية والعقدية في مناهج كل الأديان والتيارات الفكرية، وكل يعطيها تفسيراً حسب معتقداته واتجاهه.

ولقد عرفت قضية الخلق والوجود منذ وجود الإنسان لأنها تعالج مشكلة وجوده والهدف من حياته؛ ونظرا أن الإنسان يخضع قهرا لنهايتين لا خيار له فيهما الأولى: خروجه للوجود وولادته، والثانية: خروجه من الوجود وعودته للعدم بموته التي لا علم لدى الإنسان ما يحصل له بعدها؛ وتبقى الحال في العدم قبل الخروج للوجود وبعد الموت يعتريها الغموض التام الذي لا يمكن الإطلاع عليه إلا من باب إيعازه لقوى فوقية خارج مجال الإدراك، والمعلومات الراسخة عند الفرد والجماعة مصدرها حسب الثقافة والمعتقدات السائدة، وهكذا "أصبحت مشكلة الوجود أو تحليل الوجود هو البداية لكل منطلق فكري وهي الانطلاق الفلسفي في فكر كل فيلسوف وشوهد أنه ما من مفكر يريد أن يدلي بمذهب في الفلسفة إلا وقد اتخذ الوجود منطلقا لتأصيل مذهبه أو التأسيس عليه"[1].

ولما كانت قضية الخلق هي الأساس العقدي الذي تبنى عليه جملة القضايا العقدية الأخرى بصورة عامة في جميع الأديان والثقافات، والخوض فيها يدور حول إشكالية تُلَخَّصُ في السؤال: كيف حدث صدور الكائنات إلى الوجود. فكان المفكرون الإسلاميون أكثر اهتمام من غيرهم بهذا الشأن إذْ حاول كل متكلم وفيلسوف مسلم أن يجلي آراءه في تفسير ظاهرة الوجود بناءً على ثقافته وعقيدته فيما يخدم اتجاهه وتصوراته في معتقدات مذهبه.

أولا- المتكلمون: وهم المفكرون المتدبرون في نصوص الوحي لاستخراج مفاهيم عقلانية منه لبيان مجمله وشرح مختصره بالاستشهاد بحوادث الشاهد المحس أو بالمجرد المقيد بالمبادئ العقلية كاستعمال المبادئ الرياضية البرهانية في توضيح المستحيل المنتهي إلى ما لا نهاية، أو المنتهي للعدم، وعلم الكلام[2] مقصده "حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش البدعة"[3]، فعلم الكلام ينطلق من فروض ثابتة في مادة الدين (أي منصوص عليها في الوحي كتابا وسنة) ولا يتعدى مقصد هذا العلم إلى

إثبات العقائد لأنها مثبتة بالخبر المنقول[4]، وكل نظرية تفسر اعتقادا لا تستند على أثر ثابت عن الرسول ﷺ لا تنسب إلى علم الكلام وإنما تلحق بصاحبها على أنها نظرة فلسفية لا تتعلق بالدين مثل نظرية الكمون والخلق المستمر اللتين قال بهما النظام[5].

1- **نظرية الكمون**: جاء عن النظام انه قال: "بأن الله تعالى خلق الناس والبهائم والجمادات والنباتات في وقت واحد وأن خلق آدم لم يتقدم عن خلق أولاده؛ غير أن الله عز وجل أكمن بعض الأشياء في بعض، والتقدم والتأخير إنما يقع في ظهور الأشياء من مكامنها دون اختراعها"[6]. وهذا يخالف النصوص التي بينت أن أول الخلق القلم واللوح، ثم السماوات والأرض ثم الإنسان "وفي هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة"[7]، وقد يكون النظام نظر إلى التفاعلات بين عناصر المادة ينتج عنه مواد جديدة تختلف عن المركبات الأصلية في الشكل والقوام والوظيفة فظن أن الجديد كان كامنا في القديم كاشتعال العود يؤدي إلى ظهور النار، وهي مخالفة للعود في قوامها وشكلها ووظيفتها، ومن ثمة تساءل من أين جاءت النار إن لم تكن كامنة في العود[8]، وقال الشهرستاني في النظام "أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"[9]، أما بعد تقدم الكشوف العلمية أصبحت دواعي الكمون معللة غير مقنعة بل مفندة. وإذا ما نظرنا إلى الكمون يتضح من دلالته أن الخالق خلق الخلق كلهم دفعة واحدة في آن واحد ثم أكمن أشياء في أشياء؛ أي كل المخلوقات تشترك في القدم، ولا يوجد ما هو أسبق من غيره في الوجود، القائلون بالكمون يؤمنون بثبوت القديم لعدم تصورهم أن إرادة الله قديمة متحكمة في القديم والحديث، وأن الحوادث تعود لحداثة إرادة وقوع الحادث، وهذا يخل عندهم بقدم القديم فجاءوا بالكمون توفيقا بين القول بثبوت القديم على هيئته وصفته وحدوث الحوادث من إرادته يعني تجدد الإرادة، ولقد رد أبو حامد الغزالي عن القائلين بقدم الخلق في كتابه تهافت الفلاسفة رداً شافية[10].

وملخص القول في هذا الأمر أن هؤلاء وقعوا في تشبيه صفات الله وذاته بالمخلوقات لمحاولة أحاطتهم بصفات الخالق بعقولهم، ومن المعلوم أن الإنسان يكتسب المعلومات عن طريق الحواس، ثم يدخرها في مخيلته التي لا تصف شيئا أو تصوره في العقل، إلا عن طريق المشابهة والمماثلة لشيء سبق إدراكه بالحس والعقل[11]. ثم انتقل إلى المجرد في المخيلة، وكل شيء لم يسبق له مثال يكون خارج مجال الإدراك ولا يُعرف، ولو مع وجود أثره في غيره[12]. مثال ذلك اللانهاية في الحساب لا يمكن إدراكها إلا بتحديدها وإذا حددت صارت منتهية. أو قسمة عدد على أعداد أقل من الواحد يعمل على تكبير النتيجة كلما صغر العدد القاسم وإذا ما وصل إلى الصفر نقول: النتيجة تؤول إلى لا نهاية وتصبح غير معرفة عندنا، وكذلك إذا عكسنا العملية فإن العدد المقسوم على اللانهاية نقول: عنه تؤول النتيجة إلى الصفر، نحن نستعمل الصفر

واللانهاية كثيرا في العمليات الحسابية؛ لكننا لا نستطيع تصورهما في الواقع إلا بالتجريد، وذلك لأن حواس الإنسان محدودة بين عتبتين قصوى ودنيا، لا يمكن إدراك ما هو خارج مجال الإدراك المحدود بين العتبة القصوى والدنيا، وتطور العلم وصناعة الوسائل التي تعمل على توسيع مجال الإدراك في السمع والبصر ما هي إلا عملية نقل لصورة العينة من خارج مجال الإدراك بالتكبير، أو التصغير إلى مجال الإدراك وهذا هو شأن الوسائل المادية في إيضاح ما ليس واضحا بالحاسة المجردة، وفائدة تحديد مجال الإدراك هي رفع التداخل بين مظاهر الأشياء وصورها، وذلك لطف من الخالق مثل مجال إدراك العين البشرية للأشعة الضوئية المسماة بالأشعة المنظورة، محصور بين اللون الأحمر الذي طول موجته 7600-6200 A0 واللون البنفسجي الذي طول موجته 4200-3900 A0 وخارج هذا المجال من الجهتين ما تحت الأحمر أو فوق البنفسجي لا يرى لدى الإنسان[13]، ومن التجربة وجد أن الألوان تتغير خارج هذا المجال كما وجد أن الأشعة خارج المجال المنظور ذات قدرة مدمرة لكثير من الأحياء، ومن لطف الخالق: أن أغلب الأشعة الواردة للأرض من الشمس محصورة داخل المجال المنظور، والمراد من هذا المثال هو بيان حدود مدارك الإنسان في مجال المخلوقات، فكيف به أن يتعداها إلى محاولة إدراك صفات الخالق بضرب أمثلة من المخلوقات؛ ومن ثمة يستلزم كل ما أدركه الإنسان فهو واقع لا محالة ضمن المخلوقات، وذلك يوافق قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ "الشورى 11"، لأن المخلوقات محددة بحالات ثنائية والحالة الثالثة إن وجدت فهي توسط بين الطرفين الأقصى والأدنى وهي نسبية، مثل حالة الحركة والسكون، فكل جسم إما متحرك أو ساكن، لا توجد حالة ثالثة لا هي حركة ولا هي سكون، وكذلك حالة الحيز إما نور أو ظلام، ولا توجد حالة خارج النور والظلام، أو حالات المادة الغازية، والصلبة والسائلة ووجود حالة رابعة بيانها صعب لأنها قد تكون مرحلة عبور بين أحد هذه الحالات إلى حالة أخرى وهي غير مستقرة، وبالتالي إدراكها غير ممكن، إلا ما يحدث عنها من آثار، وهذا ممكن. أما نظرية الكمون فوجودها محال لعدم وجود حالة بين العدم والوجود للأشياء؛ فالمخلوقات إما موجودة أو معدومة لا غير، وإن كان الكمون حالة يمر بها المخلوق فهي غير مشاهدة ولا يوجد لها أثر في تفاعلات المخلوقات إذن فهي معدومة.

2- **نظرية الخلق المستمر**: جاء في كتاب أبي الحسين الخياط: الرد على ابن الرواندي الملحد أن النظام قال:"إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها، ويعيدها وهذا أيضا لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه عليه"[14]، وبغض النظر عن صحة نسبة هذه النظرية للنظام فإن ورودها دليل على أنه يوجد من قال بها، ولعل أصلها مستمد من القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ**

إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ "فاطر:41"، لكن عند النظر في مدلول النظرية يبدو وكأن الله خلق الكون بإخراجه من العدم بالقوة، وإذا لم يجدد هذه القوة على الدوام لإمساكه في الوجود فإنه سيعود بفعل معاكس إلى العدم وهو تشبيه لصفات الله بالظواهر الطبيعية، وهذا المفهوم لا يتوافق مع دلالة الآية السابقة لأن القصد منها: "تماسك الكون وانتظام أجزائه بدقة وبدون ظهور تلك القوة القاهرة المسيرة له، ولئن زال هذا التماسك والحفظ الذي سيحدث عند قيام الساعة، هل يستطيع أحد حفظ هذا الكون وفي ذلك إعجاز إلهي ووجود خالق قاهر"[15] إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا كراهة أن تزولا فإن الممكن حال بقائه لا بد له من حافظ،" أو يمنعها أن تزولا لأن الإمساك منع ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، من بعد الله أو من بعد الزوال...حيث أمسكهما وكانتا جديرتين بأن تهد كما قال تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا"[16] أي أن الله لما خلق الكون جعل فيه نواميس تضبط العلاقات بين أجزائه تحت رعاية الخالق ولو أوكله لذاته لاختلطت وتضاربت القوانين وسادت الفوضى، لكن حتى وقوع التضارب والفوضى ليس خارجا عن قدرة وعناية الخالق والنص جاء يتحدى الذي يريد خرم النظام القائم، أو إمساكه إن أزاله الخالق، ومن ثم تكون عملية الخلق المستمر لا على ما يراه النظام، خلق الكون على الدوام، بل هي ثبات الخلق على الهيئة التي خلقه الخالق عليها تحت رعايته، ومن العجز الإتيان بما يماثله من سواه، أو منعه من الزوال إن أراد الله له ذلك لقوله تعالى: ﴿**هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه**﴾ "لقمان:11".

ثانيا: الفلاسفة: الفلاسفة هم المفكرون الذين يبحثون في قضايا مبدأ الخليقة ومصير الإنسان في حياته بالاعتماد على العقل، وقد أُخْتُلِف في تحديد مفهوم الفلسفة ودورها في الفكر الإنساني حسب أعراق الشعوب والعصور التاريخية التي مرت بها المعرفة الإنسانية[17]، لكن مفهومها العام يتضمن معنى الحكمة، وكانت أهم المواضيع التي ناقشتها الفلسفة قضية الخلق بأبعادها: العقلي والنفسي، والمادي والزماني، وبحسب تصور هذه الأبعاد وتعريفها اختلف الفلاسفة إلى طائفتين طائفة قالت: بقدم العالم، وأخرى قالت: بحدوثه ردا على الأولى، فذهب بعضهم إلى: أن الخالق خلق العالم من مادة أزلية غير مخلوقة، وذهبوا إلى: "أن الصانع ما خلق من العدم إنه يستعمل عناصر موجودة ليوجد أشكالا جميلة إنه لا يخلق الوجود، بل النظام والجمال"[18] وقال بهذا أفلوطين، أما أفلاطون وابرقلس فقالا: بنظرية الفيض[19]، ثم أخذها عليهما الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا.

إذ يرى الفارابي: "أن الموجودات تصدر عن الأول من جهة الفيض، لأن الوجود يفيض فيضا ضروريا إلا أنه ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره بل أن هذا الإيجاد جود منه"[20]؛ بينما ابن سينا يرى: أن عملية الفيض بدأت بالعقل الأول

(المعلول الأول) ثم يرتبها حسب الأفلاك إلى أن تصل إلى العقل المقارن العاشر الفعال الذي يتوقف عنده الفيض، ويفيض منه عالمنا، عالم ما دون فلك القمر[21]. ويرى إخوان الصفا والاشراقيون أن الوجود يصدر عن الواحد صدور النور عن الشمس أو الحرارة عن النار، وأول ما فاض عن الواحد العقل الذي فاضت عنه النفس التي فاضت عنها المادة فيضا ضروريا أزليا[22]. ودلالة الفيض تقضي "أن الله مفيض للموجودات كلها، وإن ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة... ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"[23] وهذا يجعلنا نتصور "أن الفيضيين يرون أن الله يفعل بطبيعته وليس عن روية وتجربة [إرادة]، كل شيء يفيض عنه مثلما يفيض عن الشمس نورها"[24]، أن يكون مجرى الحياة ضروريا وكل ما يحدث يصدر عن الخالق طبعا وهذا ينفي حكمته تعالى وإرادته المطلقة وعلمه المحيط.

ومن ثم يكون تدليلهم عن وجود العالم بإمكانية وجوده فهو لم يسبق بامتناع، ثم أصبح ممكنا وهذا لا أول له إذن فالعالم قديم "لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومسوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس"[25]، يلاحظ أن هذه الفرضية مبينة على مدارك العقل وتلغي كل ما لا يدركه العقل، لأن الإشكال يتعلق بأمر تعليل الوجود القائم على المكان والزمان وما يتولد منهما من حركة وسكون، وقد ناقش الكندي تعريف المكان والزمان ودلل على وجودهما فقال " أما المكان فقد اختلف فيه الفلاسفة بسبب غموضه وخفائه فقال بعضهم أنه لا يوجد مكان بتة، وقال بعضهم أنه جسم كما قال أفلاطون. وقال[26] بعضهم أنه موجود لكنه ليس جسما... ونحن نسمي ما يحوي الجسم مكانا" وهو الحيز الذي يشغله الجسم، ويذهب الكندي إلى أنه لا يوجد مكان خال من جسم يشغله والعكس. وذلك لوجود أحدهما مضاف للآخر إضطراراً، ومن ثم ينعدم وجود الخلاء والملاء بعد العالم أو وراءه؛ لأنه لا يمكن وجود مكان وجسم بلا نهاية، ولا يوجد خلاء بعده. أما الزمان ليس سوى العدد؛ أي عدد للحركة متصل غير منفصل داخل المكان[27]. أي أنه شيء اعتباري ناتج عن حركة الكائنات وسكونها لتعلقه بوجود المتحرك والساكن في حيز لا غير، وكل ما هو خارج الحركة والسكون فوجوده لا زماني، ومن هذه التصورات توصل الفلاسفة بأفكارهم إلى أن التلازم بين وجود الخلق والخالق زمانيا حتما، فقالوا بالفيض لينعدم الفارق الزماني.

والذين قالوا أن للعالم بداية تصوروا أن المادة الأصلية (الهيولة) قديمة غير مخلوقة، وبدأ الخلق منها وبذلك يكون وجود العالم داخل الزمان لأن الفناء لا يمكن تصوره لعدم وجود ما يماثله، أو ما يشبهه في مجال إدراك العقل البشري، وبالتالي تصور العدم أكان سابقا أم لاحقا للوجود معناه لا شيء موصوفا، أو صفة؛ لكن الوجود

يثبت العدم بغايته، والله سبحانه وتعالى قادر على الإيجاد من العدم المحض وإعدام الموجود في أي حالة إن شاء إعداما محضا؛ على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة في قولهم: أن الله سبحانه وتعالى يخلق الفناء "لا في محل، فيعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلل إلى غير نهاية"[28]، ولذا تبدو قضية بدء الخلق هي: الأرضية التي ترسى عليها التصورات والمعتقدات عند أهل الأديان والفلسفات، ونظريات الفلاسفة ترفض التسليم والتفويض للأمور التي تعد أسرارا لا يدركها العقل وتؤسس البحث فيها على المعقولات التي تقوم على مقدمات ونتائج تعبر عن موقف الفيلسوف سواء تحليلا أم تركيبا[29].

الاختلاف بين علم الكلام والفلسفة هو أن: "الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أي أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا"[30]. بينما ينهج المتكلم طريقة البرهان العقلي في أقوال الخصوم ليصل بهم إلى نتائج ملزمة. وكذلك العمل بطريق تأويل ما اشتبه إلى ما أحكم في النصوص الثابتة[31]. مع التفويض والتسليم لبعض الأمور التي تعد من الأسرار الإلهية ومن صفات الخالق التي لا يدركها العقل. ومن ثم جميع النظريات والفرضيات التي جاء بها المتكلمون والفلاسفة ولم ينص عليها الوحي فهي من إنتاجهم ولا تنسب إلى علم التوحيد أو الكلام، كالقول بالكمون فما هو إلا فرضية لصاحبها النظام. وعند إمعان النظر في هذه النظريات يلاحظ أن نظرية الفيض تعد الأصل لجميع النظريات الأخرى، كصدور الكوامن من مصادرها ما هو إلا فيض عنها. ولما حوربت هذه الأفكار تبناها جماعة من (المتصوفة وأبرزوها في صور أخرى)[32]؛ مثل وحدة الوجود التي قال بها ابن العربي الذي "يرى أن لا موجود إلا الله فهو الوجود الحق،والوجود كله ولا موجود سواه... وان ليس ثمة خلق على نحو ما يذهب المتكلمون، بل مجرد فيض وتجلٍ"[33]، ويعتقد ابن العربي أن كل المخلوقات مظهر لتجليات الخالق وصورة من صوره ولكل مخلوق وجه من الخالق وجهه من الخلق[34]. أما ابن سبعين فقال بالفيض وترتيب الموجودات التسعة[35]. وذهب الكاشاني إلى مفهوم آخر في صدور العالم عن المولى عز وجل فقال:"كل موجود تام فإنه يفيض على ما دونه مما في جوهريته وصورته المقومة لذاته ما لو أمسك عنه لبطل ذلك الفيض. مثال ذلك النار فإنها تفيض على ما حولها من الأجسام التسخين والحرارة وهي جوهريتها والصورة المقومة لها. ومتى لم تتواتر منها الحرارة متصلا عدمت وبطلت...وذلك لأن الفيض ما دام متواترا متصلا دائما دام المفاض فإن انقطع فهكذا

وجود العالم من الباري سبحانه... ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يتفضل به ويفيض"[36]، القول هنا صريح وواضح الدلالة في تقعيد الفيض عقيدة لدى الكاشاني وخاصة عند ربطه الوجود بالزمان أي جعله قديما لم يسبق بزمان لم يكن فيه موجودا " فالزمان والحركة بهويتهما الامتداديتين الغير القارتين فاضا من الحق الفياض فيضة واحدة في متن الواقع، وظرف الإبداع بالأحداث والإيجاد بلا زمان وامتداد فصار ذلك سببا لتجدد المتجددات وتعدد الإضافات"[37] إلا أن مفهوم الفيض عنده يدل على تجدد الخلق في كل آن أي أنه فيض مستمر ومتجدد عبر الزمان. ولو انقطع لفني العالم من قوله:"ولما لم يكن الوجود ذاتيا لسوى الحق بل مستفادا من تجليه افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحادي مع الآنات من دون فترة ولا انقطاع. إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة"[38]، لقد أثبت الكاشاني نظرية الخلق المستمر التي قال بها النظام، إلا أنه يصرح في أقواله: أن العالم يشده الفناء إليه والله يمسكه ويمنعه من الفناء في كل آن، وذلك مستمر منذ وجود الكون بقوله تعالى: ﴿كن﴾ "فهو الله سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن بلا حرف ولا صوت فيكون. فإذا كان أشرف على العدم بهلاكه الأصلي وبطلانه الذاتي فيقول الله جل جلاله ثانيا كن فيكن ثانيا. بهذه الكلمة الثانية وإن شئت قلت بتلك الكلمة الأولى بعينها لأن أمر الله واحد وكلمته واحدة إلا أنها ثانية في حق العالم فإذا كان ثانيا أشرف على العدم من ساعته فيقول الله عز سلطانه ثالثا كن فيكن ثالثا. هكذا إلى ما شاء الله"[39]، ولم يبين الكاشاني سبب هلاك العالم عند انقطاع أمر الكينونة من الخالق بمعنى: هل هناك قوة تنازع أمر الله بإفناء خلقه؟ ما هو مصدرها؟ أهي مخلوقة من الباري سبحانه؟ أم ند له تبطل عمله سبحانه وتعالى. في حالة حسن الظن بالكاشاني يمكن القول أنه أراد تصور الفناء والعدم فتخيل العدم هو: تلاقي موجب بصورته السالبة تنتج عن ذلك عدم وجود الموجب الموجود في الوجود، وهذا يؤدي إلى وجود عالمين: عالم موجب وآخر سالب متطابقين تماما. وهذا لم ينص عليه الوحي ولا يقبله العقل لأنه لو كان كذلك لكان فناء الكائنات يتم باصطدام صورتي المخلوق الموجبة بالسالبة ولأحتاج ذلك إلى واسطة عبور بينهما وهذا غير حادث، وإذا تصورهما معا في عالم واحد مثل الشحنتين الموجبة والسالبة، حيث تظهر كل منهما على حدة وإذا ما وصلا بموصل أفنت كل منهما أثر وجود الأخرى ظاهريا وهذا ليس دليلا على فنائها، وإنما هو تعادل حصل بتداخلهما كما أنه يمكن إعادة فصلهما بقوة عن بعض، مثل الطابع وقالبه فإذا وضعا بتقابل يغطي أحدهما الآخر الذي هو وجه سالب له فلا تشاهد الصورة الموجبة ولا السالبة لها، لكن عند تباعدهما عن بعض تظهر كل واحدة على حدة والنتيجة واحدة من أقوال الخائضين في هذا الأمر دون تسليم للأسرار الإلهية أو التوقف عند حدود ما لا يدرك، لأن إخضاع جميع الأمور للعقل البشري يؤدي إلى: تصور غير صحيح، أو إلى نفى ما هو ثابت وهذا يخالف العقل الحقيق لأنه لا "معاندة بين الشرع المنقول والحق

المعقول"[40]. أما قضية خلق الكائنات الحية والإنسان في النظريات السابقة فهي مندرجة ضمن غيرها من المخلوقات، إلا أن هناك فرضيات تبين ترتيبها وصدورها.

ابن رشد يرى أن المركبات العضوية "وهي أجزاء النباتات والحيوان أي أجزاء الكائن الحي عامة وهو آخر مرتبة من مراتب الموجودات المركبة في عالم الكون"[41]، وذهب ابن سبعين في ترتيب المخلوقات إلى: أن الجزيئات وهي أجسام المولدات ترتقي من الأنقص إلى الأرفع من الجمادات إلى الكائن الحي النامي إلى الحي العاقل فقال: "تنتقل من المعدن إلى النبات ثم إلى الحيوان ثم إلى النفس الناطقة ثم إلى العقل الفعال ثم إلى العقول المجردة"[42]، وهذه الفرضية قال بها زكريا بن محمد القزويني بقوله: "فإن المعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء وآخرها بالنبات، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان الذي يتصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان"[43].

وقال ابن خلدون بالفرضية نفسها في باب إثبات الوحي واتصال الأنبياء بالعالم الروحاني[44]، إلا أن أحمد بن سهل البلخي فصل في فرضية صدور الإنسان، حيث بين أن آدم حيوان تولد من رطوبة الأرض كما تتولد سائر الهوام. وكان جلده كجلد السمكة[45]، ثم تطور بمرور الزمن من مرحلة إلى مرحلة حتى صار إنسانا. ومن ثم عند مقارنة الفرضيات بالفرضيات الحديثة يتضح أنها مقدمة لما جاء به دي لامارك و داروين لاحقا مع الفارق.

أهل المعرفة الإسلاميون توصلوا لهذه الفرضية لعلمهم أن جميع المخلوقات مسخرة للإنسان وبالتالي يستلزم أن يكون آخر المخلوقات خلقا، وما دامت المخلوقات مسخرة له بمعنى أنها من مكونات بيئته التي يعيش فيها ويتطلب ذلك أن يكون جسده يتركب من المركبات نفسها التي في محيطه تبعا لنواميس الخالق في مخلوقاته، وذلك دليل على وحدانية الخلق لخالق واحد مما يدل على وحدانية الخالق، على عكس ما استخدمت له هذه الفرضية عند علماء الغرب الذين جعلوا منها إثباتا للإلحاد.

الخاتمة:

لوحظ أن الفارق بين المتكلمين والفلاسفة في تعليل الوجود هو: أن المتكلمين بحثوا في إيجاد الأدلة المقنعة لحدوث العالم بلا مخالفة الحوادث المنظورة فقال بعضهم: بالكمون والاستمرار وقال آخرون بالتجلي، أما الفلاسفة فبحثوا في كيفية صدور العالم عن ذات الخالق فقالوا: بالفيض لأنه المقولة التي يتحمل العقل تصورها، لكن إذا ما نظرنا في هذه النظريات السابقة نجدها تؤول لمفهوم واحد وهو: الفيض مع الاختلاف في تفسيره عند كل من المتكلمين والفلاسفة.

- مهما كانت نتائج بحوث المتكلمين والفلاسفة فمن خلالها تبين عجز المخلوق عن إدراك ما وراء عالم المادة المحس، وبذلك تبينت حدود الإدراك التي لا يمكن للعقل البشري أن يتعداها.

- هذا ما نبه إليه الوحي، حيث جاء بخبر ما يصح اعتقاده داخل مجال الإدراك، ونهى عن البحث في مجال الأسرار الإلهية لخروجها عن مجال الإدراك.

- كما تكون كل نظرية خاصة بمن قال بها دون غيره، ويكون ما أثبتته الكشوف العلمية دليلا مدعما على تصور وصحة ما أخبر به الوحي، ولكن غرض علم الكلام قديما الانتصار لأخبار الوحي بواسطة الاستدلال العقلي وذلك بالانطلاق من القضايا البرهانية التي تكون أُسا لتقبل المسلمات التي لا يمكن إقامة برهان عقلي عليها، أما الآن فحل محله الكشف العلمي المؤيد لذلك.

قائمة المراجع

1- إبراهيم مذكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه.
2- ابن حزم. الفصل في الملل ولأهواء والنحل. طبعة 1982. دار عكاظ. جدة.
3- ابن خلدون. المقدمة. دار الفكر.
4- ابن سبعين. بد العارف.
5- ابن سينا. الشفاء.
6- أبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال.
7- أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة.
8- أبو يعرب المرزوقي. مفهوم السببية عند الغزالي.
9- أبو زيد أحمد بن سهل البلخي. البدء والتأريخ.
10- الإيجي. المواقف.
11- البيضاوي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل.
12- البغدادي. الملل والنحل.
13- البغدادي. الفرق بين الفرق.
14-التفتزاني. شرح المقاصد.
15- الشهرستاني. الملل والنحل.
16- الخياط. الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد.
17- الفارابي. المدينة الفاضلة.

18- القاضي عبد الجبار.طبقات المعتزلة.
19- بيار لكونت دي تو. مصير الإنسان.
20- الكاشاني. قرة العيون.
21- حسام الدين الألوسي. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين.
22- حسام الدين الألوسي. فلسفة الكندي.
23- زكريا بن محمد القزويني. عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات.
24- محمد زيدان. مناهج البحث الفلسفي.
25- ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية.
26- محمد الصالح محمد السيد. أصالة علم الكلام.
27- محمد عبد الرحمان مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.
28- محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.
29- محمد علي يوسف. مصرع الداروينية.
30- مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية (ابن سينا).
31- مصطفى غلوس. الوجودية في الميزان. رسالة الإمام. العدد 4. أوت 1985.
32- نخبة من العلماء. الموسوعة الفلسفية.
33- عبد الحليم محمود. المنقذ من الضلال.
34- عبد الفتاح رياض. التصوير بالأشعة غير المنظورة.
35- علي الشابي. مباحث في علم الكلام والفلسفة.
36- عناية الله إبلاغ الافغاني. جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.
37- محي الدين بن العربي. فصوص الحكم.
38- سيد قطب. في ظلال القرآن.
39- سميح الزين ابن رشد. دار البيان.
40- يحيى هويدي. دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط 1985، دار الثقافة، القاهرة.
41- وليم جيمس. بعض مشكلات الفلسفة.
42- يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية.

الهوامش:

[1] - مصطفى غلوس. الوجودية قي الميزان. رسالة الإمام. العدد: الرابع أوت-1985 ص: 11.

[2] - عرف بن خلدون علم الكلام بقوله " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة ". المقدمة. ص: 458 ؛ الإيجي. المواقف. ص: 171 و133؛ والتفتزاني. شرح المقاصد. ص: 173؛ ومحمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ص: 131-133 . و يحيى هويدي. علم الكلام والفلسفة الإسلامية. ص: 102.

[3]- عبد الحليم محمود. المنقذ من الضلال. ص: 87 ؛ وأبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال. ص: 91

[4]- محمد الصالح محمد السيد. أصالة علم الكلام. ص: 15.

[5]- هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري توفي سنة 231هـ من أصحاب أبي الهذيل العلاف. للقاضي عبد الجبار. طبقات المعتزلة. ص: 264.

[6]- البغدادي. الملل والنحل. ص: 97؛ والفرق بين الفرق. ص: 142؛ والخياط. الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد. ص: 97.

[7] - البغدادي. الفرق بين الفرق. ص: 142.

[8] - ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. ص: 3/239-240.

[9] - الشهرستاني. الملل والنحل. ص: 56/1.

[10] - أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة.ص: 48-80.

[11] - ابن سينا. الشفاء. ص: 218-219.

[12] - بيار لكونت دى نو. مصير الإنسان. ص: 21-24.

[13] - عبد الفتاح رياض. التصوير بالاشعة غير المنظورة. ص: 15،14.

[14] - الخياط. الرد على بن الرواندي الملحد. ص: 97 ؛ والبغدادي. الفرق بين الفرق. ص: 141.

[15] - سيد قطب. في ظلال القرآن. ص: 2948/5.

[16] - البيضاوي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. ص: 580.

[17] - وليم جيمس. بعض مشكلات الفلسفة. ص: 13-16 ؛ ومحمد عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ص: 26-37 ؛ ونخبة من العلماء. الموسوعة الفلسفية. ص: 336-354.

[18] - يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية. ص: 69

[19] - الشهرستاني. الملل والنحل. ص: 2/149-153؛ ويحيى هويدي. دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. ص: 163-170.

[20] - الفارابي. المدينة الفاضلة. ص: 23-25.

[21] - مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية (ابن سينا). ص: 47؛ ومحمد عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ص: 506-512؛ وماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص: 207-208.

[22] - إخوان الصفا. جامعة الجامعة. ص: 96؛ وموسى الموسوي. من السهروردي إلى الشيرازي. ص: 21.

[23] - حسام الألوسي. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص: 25

[24] - أبو يعرب المرزوقي. مفهوم السببية عند الغزالي. ص: 28.

[25] - أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص: 48.
[26] - حسام الألوسي. فلسفة الكندي. ص: 194-195.
[27] - المرجع السابق. ص 208-209.
[28] - أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص: 84.
[29] - محمود زيدان. مناهج البحث الفلسفي. ص: 121-125.
[30] - محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي. ص: 134.
[31] - علي الشابي. مباحث في علم الكلام والفلسفة. ص: 19؛ ومحمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ص: 135.
[32] - إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه. ص: 57/1.
[33] - المرجع السابق. ص: 73/2.
[34] - عناية الله إبلاغ الافغاني. جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام. ص: 160؛ ومحي الدين ابن العربي. فصوص الحكم. ص: 01.
[35] - ابن سبعين. بد العارف. ص: 112،66،39.
[36] - الكاشاني. قرة العيون. ص: 374-375.
[37] - المرجع السابق. ص: 379.
[38] - المرجع السابق. ص: 378.
[39] - المرجع السابق. ص: 380.
[40] - أبو حامد الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. ص: 3.
[41] - سميح الزين. ابن رشد. ص: 53.
[42] - ابن سبعين. بد العارف. ص: 112.
[43] - زكريا بن محمد القزويني. عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. ص: 241.
[44] - ابن خلدون. المقدمة. ص: 96.
[45] - أبو زيد أحمد بن سهل البلخي. البدء والتأريخ. ص: 144/1؛ ومحمد علي يوسف. مصرع الداروينية. ص: 7.

الدروس المستفادة من الأزمة المالية العالمية

د/ جمال بن دعاس- جامعة باتنة

لقد تنبأ علماء الاقتصاد الوضعي من قبل بانهيار النظام الاقتصادي الاشتراكي لأنه يقوم على مفاهيم ومبادئ تتعارض مع فطرة الإنسان وسجيته ومع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، كما تنبأ العديد من رواد النظام الاقتصادي الرأسمالي بانهياره لأنه يقوم على مفاهيم ومبادئ تتعارض مع سنن الله ومع القيم والأخلاق، كما أنه يقوم على أساس الملكية الخاصة للموارد الاقتصادية مع مراعاة المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة، كما يعد الربح هدفه الأساسي من كل التعاملات مما يؤدي إلى التفاوت الكبير في توزيع الدخول والثروات بين طبقات المجتمع وإلى هيمنة الشركات الاحتكارية التي تعتمد في تسويق منتجاتها على الدعاية الكاذبة مما ينتج عنه إهدار الموارد الاقتصادية بدل استخدامها في إنتاج السلع الضرورية، أما النظام المصرفي فيقوم على أساس الفوائد الربوية التي تعد من قبيل أكل أموال الناس بالباطل، وتؤدي إلى ظهور طبقة مترفة دون جهد من خلال استغلال حاجة المستهلكين والمستثمرين للأموال، كما تؤدي إلى تشويه هيكل الاستثمار من خلال توجيه الموارد إلى القطاعات غير المفيدة بل والضارة للمجتمع.

وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه التناقضات مع الفطرة البشرية السليمة ومع النهج الذي ارتضاه الله لعباده، إلى حدوث اختلالات متعددة كان أخطرها أزمة الكساد العظيم الذي حدث في ثلاثينيات القرن الماضي، وآخرها الأزمة المالية العالمية الراهنة التي بدأت بوادرها في صائفة سنة 2008، وقد تحدث مؤلفون كثر عن أسباب هذه الأزمة وآثارها والجهود المبذولة للخروج منها، أما وقد بدأت ملامح التماثل للاستقرار تلوح في الأفق بعد المسكنات الكثيرة التي تم تقديمها للاقتصاد العالمي فلعل من الراسخ في مجال إدارة الأزمات والتعامل معها أن يتم رصد وتحديد الدروس المستفادة من الأزمة في محاولة للحيلولة دون وقوعها مرة أخرى، وكيفيات الخروج منها في حالة تكرارها، والعمل على إبراز مكامن الضعف في النظام المصرفي الرأسمالي، ومن ثم تقديم البديل المستمد من روح الشريعة الإسلامية التي شرعها العليم الخبير لتكون أساسا لسعادة الإنسانية في الدارين.

ومن هنا فإن هذا البحث يحاول الإجابة عن التساؤل التالي: ما هي أهم الدروس المستفادة من الأزمة المالية المصرفية العالمية؟ وما هي أسس البديل الإسلامي المطروح؟

ففيما يتعلق بأهم الدروس المستفادة من هذه الأزمة فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

1- سقوط الوهم القائل بصلاحية النظام الاقتصادي الحر، وفشل اليد الخفية في تحقيق التوازن في مختلف الأسواق، وأصبح الجميع مطالبا بالقيام بمراجعة دقيقة لأفكار آدم سميث القائمة على إمكانية تطبيق آليات السوق بلا ضوابط، فبعد سقوط النظام الاشتراكي وأفكار كارل ماركس، هاهو النظام الرأسمالي مهدد بالسقوط بعد أن أصبحت الأزمات الاقتصادية تلاحقه وفي مراحل متلاحقة، وفي المقابل أحيت الأزمة الحاجة إلى التفكير مرة أخرى فيما يطلق عليه الطريق الثالث النابع أساسا من ظروف كل دولة وخصوصيتها والمرحلة التي يمر بها اقتصاد هذه الدولة.

فلابد إذا من التخلي عن الرأسمالية الطائشة أو الرأسمالية المتوحشة والاشتراكية المحطمة، وإجراء محاولات جادة للتوفيق بين دواعي الكفاءة الاقتصادية وترشيد آليات السوق وبين اعتبارات العدالة الاجتماعية وتوسيع قاعدة الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية.

2- سقوط العديد من الادعاءات التي كانت تتردد حول حرية الاقتصاد الأمريكي الذي يطبق آليات السوق، وكان يرددها الكثيرون في دول العالم مثل أسطورة تطبيق الشفافية، لأن ما جرى للاقتصاد الأمريكي ليس مباغتا، فقد كانت هناك مؤشرات انهيار ونقاط ضعف، فبنك ليمان براذرز كان في حالة وفاة منذ مدة طويلة، ولكن جرى التستر والتعتيم على حالته لمدة طويلة أيضا، وهذا كان ينطبق على بنوك أمريكية أخرى مثل بنك أوف أمريكا وبنك ميرل لينش ومؤسسات أخرى، وكذلك سقوط أسطورة أن الاقتصاد الأمريكي لديه القدرة على هضم الأزمات مهما كان حجمها ونوعها من منظور أن هذا الاقتصاد الأمريكي لديه معدة قوية هاضمة، فالمعدة القوية الهاضمة عجزت عن هضم الأزمة المالية المصرفية الاقتصادية التي تجتاح هذا الاقتصاد الآن.

كما أن الأزمة المالية المصرفية التي ضربت الاقتصاد الأمريكي اضطرت الدولة إلى التدخل الواسع والعميق والسريع في صميم الممارسات الرأسمالية، إذ مارست الحكومة المركزية (الفيدرالية) سياسة التأميم تجاه أكثر من مؤسسة اقتصادية ومالية، وأصبح البحث مطروح بقوة عن دور الدولة في ظل آليات السوق الحرة[1].

3- من أهم الدروس المستفادة من الأزمة هي أنها أكدت عدم صلاحية أيديولوجية حرية السوق المطلقة دون ضوابط فيما يمكن أن نسميه فوضى السوق وعدم وجود دور فعال للدولة، بل إن الوسيلة الفعالة لمعالجة الأزمة الحالية هو ضرورة تدخل الدولة لإصلاح ما أفسدته السوق الحرة، بل إن ضمان عدم تكرار تلك الأزمة هو أن يكون للدولة دور واضح لتنظيم وضبط السوق وذلك مع التأكيد على أن هذا الدور لابد أن يكون بهدف زيادة فاعلية السوق القائم على أساس المنافسة والشفافية الحقيقية وتشجيع القطاع الخاص الخلاق المبتكر الملتزم بقوانين الدولة وأهدافها الاجتماعية فيما

يعرف بالمسئولية الاجتماعية للقطاع الخاص بما يحقق العدالة الاجتماعية بمعناها الواسع وهذا أمر ممكن تماما.

4- إن محاولة تحقيق الأرباح الافتراضية من خلال المشتقات والدخول فيما يطلق عليه منظومة الفقاعات مثل ما حدث من فقاعات عقارية، انتفخت بديون بلغت في الاقتصاد الأمريكي حوالي 12 تريليون دولار، وعندما حانت مواعيد سداد القروض، حدث عجز تام عن السداد وبالتالي انفجرت هذه الفقاعة ودخلت البنوك في أزمة حادة سرعان ما انعكس على البورصات بالانهيار.

ومن الغريب أن ينطلق التعامل مع هذه الأزمة المالية المصرفية العالمية من خلال تفسيرها بأسباب نقدية واستخدام في معالجتها أدوات سياسة مالية، ويحاول الساسة معالجة أزمة السيولة بضخ مقادير هائلة من الأموال لشراء الأصول الراكدة والمتهالكة، أي أنها محاولة لإيقاف النزيف دون معالجة أسبابه، ولذلك فالمعالجة هنا كانت فاشلة بالتأكيد. وبالتالي كان لابد للنيوليبرالية أي الليبرالية الجديدة أن تخلي الساحة للنيوكينزية التي تعيد للدولة ذلك الدور الذي تفرضه الأزمات أي التدخل الواسع من أجل الحد من الفوضى وتصحيح الاختلالات ودعم الطلب لإنقاذ الرأسمالية ذاتها وهذا ما يجب أن تقوم به الدولة في رأسمالية اليوم.

5- اتضح من الأزمة أن ما يعرف باسم بنوك الاستثمار في الولايات المتحدة الأمريكية لا تخضع لرقابة البنك المركزي، ومن هنا توسعت بعض هذه البنوك في الإقراض لأكثر من ستين ضعفا من حجم رؤوس أموالها، وهنا يكمن الخطر الكبير فيما يمكن تسميته بالانفلات الائتماني الضار، ليس فقط بتلك البنوك ووصولها إلى حالة الإفلاس بل تسببت في حالة من الانهيار في النظام الاقتصادي بأكمله بعد انهيار النظام المصرفي والمالي.

ومن ناحية أخرى اتضح أن النظام المالي والمصرفي في الاقتصادات المتقدمة قد اكتشف وسيلة جديدة لزيادة حجم الإقراض عن طريق ما يسمى بالمشتقات المالية، وهو اختراع خطير يمكن عن طريقه توليد موجات متتالية من الأصول المالية بناء على أصل واحد، وهو ما يؤدي إلى تعميق الاختلال بين القطاع المالي والاقتصاد الحقيقي، وتعظيم ما يسمى بالاقتصاد الافتراضي وخلق أرباح وهمية، دون الاحتكام إلى مبادئ الحوكمة أو الإدارة الرشيدة، وهو ما يتطلب بالضرورة العمل نحو إخضاع البنوك الاستثمارية وغيرها من البنوك لرقابة صارمة من قبل البنك المركزي وتقوية دور البنك المركزي واستقلاليته كسلطة نقدية وتعميق دوره كضابط إيقاع للجهاز المصرفي وإحداث حالة من التناسق الضروري بين سوق النقد وسوق رأس المال، بل ومحاولة العمل بالقواعد السليمة المتعارف عليها في منح الائتمان وترشيد منح القروض الشخصية وعمليات التجزئة المصرفية وكذلك القروض الممنوحة لاقتناء السيارات من

البنوك بالإضافة إلى مراجعة دقيقة لأنظمة المشتقات المالية في محاولة لإحكام السيطرة على تلك الأنظمة بما يتماشى مع الأسس المصرفية والمالية السليمة، وعليه فيجب ربط النشاط المالي بالقطاع الحقيقي من الاقتصاد من خلال عدم السماح للبنوك والمؤسسات المالية بخلق النقود واستحداث وسائل الدفع كبطاقات الائتمان وجر الناس إليها بحبال الدعاية والإغراء لتقع في براثن الديون[2].

6- تمكن الولايات المتحدة الأمريكية من استغلال العالم كله اقتصاديا بآليات اقتصادية وسياسية وعسكرية، مستندة إلى قدرتها المادية وإلى الآليات المختلفة التي اعتمدتها، واستعانتها بالقوة العسكرية والتحالفات السياسية.

وقد آن الأوان لإنهاء هذا الاستغلال، لأن الاقتصاد الأمريكي لازال يعمل على ضوء النظام الاقتصادي العالمي الذي تكون بعد الحرب العالمية الثانية، حينما كان الاقتصاد الأمريكي هو الأقوى في العالم، حيث كان يملك ثلثي رصيد الذهب العالمي وكان الدولار هو العملة الوحيدة القابلة للتحويل للذهب. وفي ظل تخلي كل الدول عن قاعدة الذهب اعتمد الدولار كي يكون القاعدة النقدية للنظام النقدي العالمي الذي تقيم على أساسه باقي العملات الأخرى، كما أن تأسيس المنظمات الاقتصادية العالمية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي كان بقوة تصويتية عالية للولايات المتحدة الأمريكية بلغت 20%.

ولكن من الضروري الإشارة إلى أن ظروف ما بعد الحرب العالمية تغيرت تماما فيما يتعلق بالاقتصاد الأمريكي، فالدولار عوم عام 1970، بعد أن أعلن الرئيس الأمريكي في ذلك الوقت "نيكسون" أن الاقتصاد الأمريكي أصبح غير قادر على تحويل الدولار إلى ذهب والعكس، بعد استنزاف رصيد الذهب الأمريكي بسبب حرب فيتنام، وأصبح النظام النقدي العالمي بلا قاعدة وتلقى هذا الاقتصاد بعد ذلك صدمة وأزمة 11 سبتمبر 2001 التي ضربته في هياكله الاقتصادية لأول مرة ثم دخل هذا الاقتصاد في حالة من التنافسية، حيث انخفضت قدراته التنافسية وفقد تفوقه في الكثير من السلع وفقد الكثير من الأسواق ثم ترنح أخيرا في ظل الأزمة الأمريكية العقارية والتي تحولت إلى أزمة مالية مصرفية عالمية.

أما الاقتصادات الأخرى مثل الاتحاد الأوروبي واليابان والصين فقد ازدادت قوة، ودخلت ما يسمى الدول الناهضة مثل الهند وروسيا وغيرها بل أخذت اقتصادات ناشئة تنمو مثل ماليزيا وأخذت الدول النامية تبحث عن دور لها وتطالب بحقوقها في تعديل شروط التبادل الدولي، ومعنى ذلك أن الاقتصاد الأمريكي أصبح في وضع تنافسي في ظل العولمة الاقتصادية، ولذلك كان السبيل أمام إدارة بوش هو ابتداع إستراتيجية تصدير الأزمات للعالم، فقد صدرت هذه الإدارة أزمة الغذاء للعالم ثم أزمة

الطاقة، وأخيرا صدرت أزمة الرهن العقاري التي تحولت إلى أزمة مصرفية عالمية ومن ثم إلى أزمة اقتصادية عالمية.

وبالتالي فقد آن الأوان لإطلاق مرحلة جديدة نحو إقامة نظام اقتصادي عالمي جديد تعاد فيه توزيع الأدوار في ضوء هذا الانهيار لهذا الاقتصاد الأمريكي الذي كان الأقوى فأصبح يترنح أمام الأزمة العالمية، بل ودخلت إدارة جديدة في ظل فوز باراك أوباما بأفكاره وتوجهاته الإستراتيجية الجديدة.

فالمطلوب إقامة نظام اقتصادي عالمي جديد أكثر عدالة لأنه ثبت كما قال الرئيس الصيني أن تمركز الثروة في عدد محدود من الأشخاص لا يؤدي ولا يصنع التقدم الاقتصادي والاجتماعي والعدالة لابد أن تطبق على مستوى الدولة الواحدة والأهم ما بين الدول وبعضها البعض وتحديدا بين الدول الأكثر تقدما والمتقدمة، والدول النامية والمتخلفة بل يجب أن تكون العلاقة أكثر انسيابية وأكثر وضوحا، حيث يجب أن تشارك الدولة النامية بفعالية في إقامة وتكوين هذا النظام الاقتصادي العالمي الجديد، فهذه الدول لها الحق كل الحق في أن تشارك بتمثيل عادل متسع القاعدة في الحوار الدائر حاليا لتصحيح بنية النظام المالي والاقتصادي الدولي وتطوير منظمات التمويل الدولية ولهذه الدول الحق كل الحق في طرح رؤيتها لمسببات الأزمة الحالية وسبل احتواء تداعياتها والوقاية من تكرار وقوعها، ومن العدل أن تشارك في تصحيح النظام الاقتصادي العالمي الحالي المستمد من النظام الرأسمالي القاصر والظالم واللأ أخلاقي[3]، بأن تشارك في تحمل تداعيات تصدير أزماته واختلالاته وتجاهل ضوابطه المتعمد من الولايات المتحدة الأمريكية والاقتصاد الأمريكي في أدائه، ولذلك لابد من سعي الجميع لإصلاح النظام الاقتصادي العالمي الحالي من خلال حوار دولي نشارك فيه كل الدول ومنظمات بريتون وودز ومنظمة التجارة العالمية والتجمعات والتكتلات الإقليمية وغيرها لإقامة نظام اقتصادي عالمي جديد يكون أكثر قدرة على مواجهة والتعامل مع الأزمات ويتجه نحو حالة من الاستقرار الاقتصادي وتحسين مستويات المعيشة في كافة الدول أي نظام يحقق المصلحة للجميع.

7- من الدروس المستفادة من الأزمة المالية المصرفية العالمية، هو غياب دور فعال لكل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وتتفق كل آراء الخبراء والعلماء والمفكرين[4]، بل وكذلك صانعي السياسة الاقتصادية في كل دول العالم، على ضرورة إصلاح صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وتقوية دورهما وقدراتهما المالية لإكسابهما القدرة بدرجة أكبر على مواجهة وعلاج الأزمات، فقد اتفقت مجموعة دول العشرين في مؤتمرها الذي عقد في واشنطن في 15 نوفمبر 2008 على ضرورة مراجعة موارد كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بهدف زيادة تلك الموارد بشكل مستمر وكلما دعت الضرورة لذلك، وقد تعهدت المجموعة بضرورة إصلاح كل من صندوق النقد

الدولي والبنك الدولي ليعكسا التغير في الأوزان الاقتصادية النسبية التي حدثت في الاقتصاد العالمي والنظام الاقتصادي العالمي، وضرورة زيادة تمثيل الاقتصادات الناشئة والناهضة والاقتصادات الراعية، التي يجب أن تحصل على المزيد من القوة والتصويت والتمثيل في هاتين المنظمتين العالميتين.

وأن على صندوق النقد الدولي أن يعطي اهتماما كبيرا ومتزايدا للقطاعات المالية في الدول الأعضاء، ويعمل هو والبنك الدولي على مراجعة البرامج المشتركة فيما بينهما فيما يتعلق بالقطاع المالي في الدول الأعضاء، وبرامج تقييم هذه القطاعات وأن دور صندوق النقد الدولي يجب أن يزداد ويقوى في مجال إبداء المشورة في مجال السياسة المالية والتمويلية الكلية، وعلى صندوق النقد الدولي أن يعمل على وضع برامج لبناء القدرة المالية في أسواق الاقتصادات الناشئة والناهضة والدول النامية لتكون في الصيغة التي تجعلها أكثر اتساقا وتنظيما مع المعايير الدولية والحوكمة الرشيدة، وفي حال غياب هذا الدور فإن الدول الغربية مهددة بالانهيار كما يحدث الآن لليونان وقريبا ربما البرتغال وإسبانيا وحتى إيطاليا وفرنسا[5].

وفي كل الأحوال إعطاء صلاحيات أكبر وأوسع لصندوق النقد الدولي والبنك الدولي في مواجهة الأزمات وأن يعطيا اهتماما أكبر للدول الأكثر تضررا في محاولة جادة لإخراج دول العالم من حالة الركود الاقتصادي التي دخلت فيها مع تصاعد آثار الأزمة العالمية، والعمل على إصلاح النظام المالي والنقدي الدولي بما يحقق الاستقرار النقدي والاقتصادي وصولا إلى تحقيق الكفاءة الاقتصادية وزيادة معدلات النمو الاقتصادي على مستوى الاقتصاد العالمي وعلى مستوى دول العالم واستعادة قدرة الدولة المتضررة على تحقيق المزيد من النمو الاقتصادي في إطار من الضوابط والمعايير الدولية وتحقيق المتانة المالية والملاءة المصرفية في أنظمتها المصرفية والمساعدة في وضع البرامج المؤدية إلى ذلك.

8- كشفت الأزمة المالية المصرفية العالمية عن خلل خطر في نظام الائتمان والتمويل بالأنظمة الخاصة بالمشتقات المالية، وتهاوي أوراق الدومينو عندما انهارت ورقة واحدة من تلك الأوراق، وهذا ما جعل المحلل المالي لموقع CNN يصف سوق مشتقات الائتمان بأنه أكبر كازينو في العالم، كما أن المرشح الجمهوري جون ماكين اعترف بأن ثقافة الكازينو سيطرت على وول ستريت، بل إن كازينوهات القمار أقل حدة مما آلت إليه الأسواق العالمية[6]، مما أدى إلى تراكم الفوائد وارتفاع تكلفة هذا التمويل ومخاطره وهو ما أرهق الجميع، حتى فوجئنا بتصريح محافظ البنك المركزي الأمريكي بأنه لا مانع من التفكير في نظام التمويل الإسلامي كسبيل من سبل الخروج من تلك الأزمة الطاحنة، وأحد الأنظمة الواقية من الوقوع في الأزمات، وتصاعدت أيضا صيحات أخرى بدرجة أقوى في لندن ببريطانيا وفي طوكيو باليابان وغيرها.

وكما توقع الخبراء أن تصب أزمة الرهن العقاري الأمريكية في مصلحة البنوك والمصارف الإسلامية من خلال جذب عدد أكبر من العملاء الذين سيبحثون عن البديل الأفضل في ضوء تلك الأزمة وخاصة أن المصارف الإسلامية نجحت في الإفلات بدون خسائر من أزمة الرهن العقاري، وبالتالي فقد حولت الأزمة المالية المصرفية الأنظار إلى نظام التمويل الإسلامي ليكون البديل الأفضل من التمويل التقليدي بنظام الفوائد المتراكمة والمتضاعفة المصروف.

وأصبح من الدروس المستفادة من الأزمة العالمية البحث بقوة في التمويل الإسلامي الذي تبين أنه قادر على الحد من شدة ووتيرة الأزمات المالية لاعتماده مزيدا من الانضباط المالي وإلزام الممولين بالمشاركة في المخاطر[7]. ولهذا نرى أن هناك من بدأ يعي الدرس وأخذ يخطط بقوة نحو هذا الاتجاه فبريطانيا تخطط بالفعل ليكون حي المال في لندن أحد البوابات العالمية للمنتجات المالية الإسلامية والتمويل الإسلامي وقد تنامى سوق السندات في العالم، وأصبحت متاحة في الولايات المتحدة وبريطانيا واليابان وكذلك ماليزيا وأندونيسيا. ففي الولايات المتحدة الأمريكية تشهد مؤسسات التمويل الإسلامي إقبالا متزايدا من جانب المسلمين الأمريكيين حيث يوجد في أمريكا ما بين 6 إلى 7 مليون مسلم من 300 مليون أمريكي.

وقد شهدت العاصمة البريطانية على مدار السنوات الخمس الماضية تجارب متنوعة في المعاملات المالية الإسلامية، تبلورت في وجود أربعة بنوك إسلامية معاملاتها بالكامل بما يتوافق مع المبادئ الإسلامية في إدارة الأصول، هي المصرف الإسلامي البريطاني، والمصرف الأوروبي للاستثمار الإسلامي، وبنك لندن والشرق الأوسط للتمويل الإسلامي، وبيت التمويل الأوروبي.

وإلى جانب هذه البنوك الأربعة التي لا يوجد لها نظير في بقية دول الاتحاد الأوروبي، حرص واحد وعشرون بنكا تقليديا على خوض تجربة التمويل الإسلامي بتخصيص فرع للمعاملات الإسلامية، ووفق أحدث دراسة حول التمويل الإسلامي أعدتها مؤسسة الخدمات المالية الدولية، فإن لندن بها سوق ثانوي في الصكوك الإسلامية بتعاملات تصل قيمتها إلى ملياري دولار شهريا، إلى جانب سوق متنامية لخدمات الرهن العقاري بالتجزئة حسب الأصول الإسلامية، وتأتي لندن بالمركز الخامس عالميا في التعامل بالنظام المصرفي الإسلامي بعد دبي صاحبة المركز الأول ثم كوالالامبور في المركز الثاني، ثم المنامة بالبحرين ثم الدوحة بقطر.

ونظرا لأن لندن لا تقتنع بالمركز الخامس، فهي تود استثمار حزمة مزايا تمتلكها مقارنة بمعظم الدول الأخرى في العالم، كما تصبح الحاضن الأوروبي لسوق التمويل الإسلامي وهو ما يتيح لها موقعا أفضل على خارطة طريق سوق المال الإسلامية، علما بأنه يوجد 2 مليون مسلم في بريطانيا، ومن ناحية أخرى فإن الحكومة

البريطانية أجرت إصلاحات قانونية لجذب الاستثمارات الإسلامية ومنها إصدار تراخيص عمل البنوك الإسلامية، بدعم من بنك إنجلترا إلى البنك المركزي الإنجليزي.

أما في طوكيو باليابان فإننا نجد أن الحكومة اليابانية تستعد بقوة لإدخال تعديلات على قوانينها المالية والمصرفية وينتظر العمل بها في غضون ستة أشهر لتكييف معاملاتها بما يحقق اجتذاب واستيعاب التمويل الإسلامي، وبالتالي فإن اليابان تأمل في أن تنضم إلى مجموعة الدول المنافسة في مجال التمويل الإسلامي، وقد انضم البنك المركزي الياباني في سبتمبر 2008 إلى مجلس الخدمات التمويلية الإسلامية وهي الهيئة الدولية التي تضع المعايير للتمويل الإسلامي لكي يعمق من معرفته بأسس التمويل الإسلامي.

وبصورة كبيرة تزايد اهتمام القطاع الخاص في اليابان بالتمويل الإسلامي وأخذت مجموعة ميتسوبيشي لإدارة الأصول، وشركة تويوتا العملاقة لصناعة السيارات تتأهب للدخول إلى سوق التمويل الإسلامي بإصدار سندات إسلامية، وأصبحت شركة للتأمين في اليابان (أجوت كريدت) أول مؤسسة للخدمات المالية تقدم صكوكا إسلامية.

ومن المنتظر أن تكون اليابان من أكبر الدول الصناعية الكبرى التي تصدر سندات إسلامية إذا مضى البنك الياباني للتعاون الدولي في خطته التي أعلن عنها لاجتذاب أموال من الدول الإسلامية الغنية بالبترول، كما ينمو التمويل الإسلامي بسرعة في جنوب شرق آسيا، فأندونيسيا تستعد لإصدار 1.6 مليار دولار سندات إسلامية لإنعاش الاقتصاد الأندونيسي وعلاج عجز الموازنة العامة الذي يصل إلى 27% من الناتج المحلي الإجمالي.

وتعد ماليزيا أكبر سوق للسندات الإسلامية في العالم، حيث أصدرت في السنة الماضية فقط سندات إسلامية لنحو 47 مليار دولار أي ما يعادل ثلثي إجمالي السندات الإسلامية على مستوى العالم، علما بأن السندات الإسلامية لا تخضع لنظام الفائدة ولكن تخضع لنظام المرابحة وتسدد الشركات التي تطرح سندات إسلامية دفعات مالية للمستثمرين من خلال عوائد مشروعاتها بالإضافة إلى أن بنوكا كبرى مثل البنك الأمريكي (سيتي جروب) والبريطاني HSBS والألماني (دويتش بنك)، قامت بإطلاق فروع لهم للتعامل بنظام الشريعة الإسلامية.

ويلاحظ أن معدل نمو النظام المصرفي الإسلامي في دول منظمة المؤتمر الإسلامي يبلغ من 15- 20% ويعد التمويل الإسلامي بعد الأزمة العالمية واحدا من أسرع القطاعات نموا في صناعة التمويل العالمي وهو أحد إفرازات المالية المصرفية العالمية، وأصبح من الدروس المستفادة من أزمة الالتفاف إلى هذا النوع من التمويل.

وفي إطار البحث عن نظام اقتصادي عالمي جديد، فالنظام الاقتصادي الإسلامي يحتاج إلى النظر فيه والبحث في توجهاته وخاصة أن الإحصاءات تشير إلى أن حجم التمويل الإسلامي في العالم وصل إلى 700 مليار دولار عام 2008 ويمكن أن يصل إلى تريليون دولار عام 2010 ويوجد 300 مصرف ومؤسسة تمويلية في العالم. ويبقى تحفظ لابد منه وإشارة لابد منها، وهي أن هناك نقص في خبراء المعاملات المصرفية الإسلامية، واكتساب الخبرة في هذا المجال تحتاج 15-20 عاما للحصول عليها، بالإضافة إلى أن البنوك الإسلامية تحتاج إلى إعادة هيكلة وإصلاح مصرفي حيث يغلب عليها عمليات المرابحة دون عمليات المشاركة والمضاربة والمطلوب أن نصل إلى العكس أن تغلب عمليات المشاركة بدرجة أكبر من المرابحة، وتعميق التعاون الدولي لتلك البنوك في المستقبل، وإنشاء مؤسسة تحكيم إسلامية، كما طالب بذلك منتدى رجال الأعمال الإسلامي الدولي الذي عقد باسطنبول في أكتوبر 2008 علما بأن أحدث استطلاعات الرأي للتصويت على الأنظمة الأفضل من 21 ألف فقد أسفر عن 78% يفضلون النظام الاقتصادي الإسلامي و6% النظام الرأسمالي و5% النظام الاشتراكي.

9- من الدروس المستفادة من الأزمة العالمية أن تسعى كل المؤسسات والمنظمات والبنوك ومؤسسات التمويل إلى إيجاد ما يسمى بصندوق الطوارئ لمواجهة الأزمات المالية، يمول من أرباح تلك المؤسسات السنوية ويستثمر في مجالات تسمح بإيجاد عائد دوري يسمح في أي وقت لمواجهة الأزمات المالية والمصرفية، بل إننا ننادي بزيادة الموارد المتاحة في صندوق النقد الدولي وأن يدعم برنامج التمويل الطارئ بقوة ليكون أكثر فعالية في إنقاذ الاقتصادات المتضررة التي تعاني نقصا حادا في السيولة.

10- لقد كشفت الأزمة عن ضرورة وجود ما يسمى بالمسؤولية التضامنية بين كل دول العالم حول الخروج من الأزمة والركود الاقتصادي الذي كشفت عنه الأزمة.

وبمنظور التخطيط الإستراتيجي فلابد أن تسعى كل دولة أن تقتنص الفرص التي قد تلوح لتقتنصها والتهديدات التي تظهر عليها أن تواجهها.

فعلى سبيل المثال إذا كان هناك 14 تريليون دولار استثمارات عربية في الخارج فإن هذه الاستثمارات بعد أن أصبحت الولايات المتحدة غير آمنة، ومناخ الاستثمار فيها طارد وكذلك عدد من الدول الأوروبية، فعلى الدول العربية أن تسعى لاقتناص الفرص المتاحة عن هذا الوضع في محاولة جادة لجذب نسبة من هذه الاستثمارات داخل المنطقة العربية وزيادة ما يسمى بالاستثمار العربي- العربي، وهناك مجالات ومشروعات استثمارية كثيرة يمكن أن تستوعب نسبة من هذه الاستثمارات، فالسودان الذي لديه أكثر من 200 مليون فدان صالحة للزراعة، يمكن أن تصب فيه هذه الاستثمارات، ومصر لديها العديد من فرص الاستثمار فيمكن أن تستقبل المزيد من هذه

الاستثمارات بل يجب أن يسعى الجميع وخاصة على مستوى الدول العربية في تحريك الطلب الفعال الداخلي سواء بزيادة الاستثمار المحلي وكذلك استخدام المستهلكين وميلهم الكبير للاستهلاك في زيادة الاستهلاك على مستوى الاقتصاد الوطني لأن ذلك هو السبيل للخروج من هذه الأزمة والركود الاقتصادي الذي تسببه، والأهم أيضا أن تزايد تمويل وتنمية المشروعات الاستثمارية الصغيرة والمتوسطة له دور كبير في زيادة فرص العمل وتقليل مساحة الفقر والخروج من الركود الاقتصادي الذي تحدثه الأزمة.

والأهم أن الدروس المستفادة من هذه الأزمة الاقتصادية العالمية ستغير الكثير في عالمنا، وخاصة في طريقة عمل الأسواق والنظام المالي والنقدي الدولي بل ستغير بلا شك دور الاقتصاد الأمريكي والولايات المتحدة الأمريكية في النظام الاقتصادي العالمي الجديد الذي بدأ مرحلته الجديدة بعد الأزمة ليكون أكثر وضوحا وأكثر عدالة.

الهوامش:

[1]- معتصم راشد، أسواق المال العالمية، جريدة العالم اليوم، الصادرة بتاريخ 2007/11/27، العدد 5448، مصر.

[2] - أحمد مهدي بلوافي- أزمة عقار أم أزمة نظام، مقال ضمن كتاب الأزمة المالية العالمية أسباب وحلول من منظور إسلامي، ط1، 2009، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ص 271.

[3] - رفيق يونس المصري، الأزمة المالية العالمية من يتحمل مسؤوليتها، مقال ضمن كتاب الأزمة المالية العالمية أسباب وحلول من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص 370.

[4] - عبد المطلب عبد المجيد، الديون المصرفية المتعثرة والأزمة المالية المصرفية العالمية، ط1، الدار الجامعية، مصر، ص372.

[5] - حبيب راشدين، استشراف اليوم الذي يلي أفول شمس الغرب، الشروق اليومي، الصادر بتاريخ 2010/05/14، العدد 2934، الجزائر.

[6] -انظر تفصيل ذلك في: سامي إبراهيم السويلم، أسلحة الدمار الشامل، مقال ضمن كتاب: الأزمة المالية العالمية أسباب وحلول من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص44.

[7] - محمد عمر شابرا، الأزمة المالية العالمية هل يمكن للتمويل الإسلامي أن يساعد في حلها، ترجمة رفيق يونس المصري، مقال ضمن كتاب الأزمة المالية العالمية أسباب وحلول من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص39.

مساهمة التدقيق الداخلي في الإفصاح المالي في ظل تعميم تطبيق المعايير الدولية

أ/ أحمد لعماري، أ/ خلاف لخضر – جامعة باتنة-

1- **الخلفية التاريخية والنظرية للتدقيق.**

1.1- **التطور التاريخي للتدقيق**: يمكن القول أن التدقيق من حيث النشأة والتطور مرتبط بالمحاسبة وبالتالي ظهر منذ ظهورها، وتطور بتطورها وقد تزايد هذا التطور مع العصور والحضارات القديمة المختلفة، ففي المراحل المبكرة من الحضارة الإنسانية كانت طرق التقييد المحاسبي والإجراءات الرقابية بسيطة للغاية نظرا إلى قلة عدد العمليات التجارية و صغر حجمها، وكان كل فرد آنذاك يقوم بنفسه بالأعمال المحاسبية والرقابية على أعماله والتدقيق فيها في الوقت نفسه.

قديما كانت عمليات التسجيل والتدقيق بدائية وبسيطة، وتحسنت شيئا فشيئا خاصة بعد تنظيم الحسابات على أساس الطريقة المزدوجة التي اكتشفها العالم الإيطالي "Luca Paciolo» ونشر كتابه الشهير حول علم الرياضيات الذي ظهر في مدينة البندقية في القرن الخامس عشر عام 1494.[1]

كما أدى ظهور شركات المساهمة العملاقة إلى انفصال فعلي للملكية عن الإدارة، حيث أوكلت الوظائف الإدارية في هذه الشركات إلى جهة متخصصة، وظهرت بذلك حاجة المساهمين الملحة إلى الرقابة للمحافظة على أموالهم المستثمرة في تلك الشركات، الأمر الذي جعل أصحاب الحقوق يقتنعون بضرورة وجود طرف ثالث محايد تكون مهمته بيان مدى أمانة المسيرين "الإدارة" على أموالهم وممتلكاتهم، وعزز ذلك صدور قانون الشركات البريطاني سنة 1862 والذي نصت مواده صراحة على ضرورة تدقيق حسابات الشركات المساهمة من قبل مدقق مستقل ومحايد.[2]

وتاريخيا يمكننا القول بان التدقيق تقريبا نما وتطور بعد انفصال الملكية عن الإدارة، وذلك لحاجة ملاك المؤسسة إلى رأي خبير مستقل عن مدى كفاية إدارة المؤسسة في استخدام مواردها المتاحة. فبالرجوع إلى الكتابات التاريخية القديمة نجد أن قدماء المصريين والرومان والإغريق كانوا يدققون في العمليات النقدية المسجلة في الدفاتر المالية للحكومة للتأكد من صحتها، حيث كانت تعقد جلسة استماع عامة يتم فيها قراءة الحسابات بصوت مرتفع، وبعد الجلسة يقدم المدققون تقاريرهم. وعلى هذا الأساس نوجز فيما يلي بعض المحطات التاريخية التي مر بها تطور علم ومهنة التدقيق:

أ/ أحمد لعماري– أ/ خلاف لخضر ـــــــ

أما عن التدقيق الداخلي فيمكن القول أن تطوره ارتبط كذلك بتطور علم التسيير Management بصفة عامة، إلا أن سنة 1941، كانت متميزة بإنشاء مجمع المراجعين الداخليين - Institute of Internal Auditors (I.I.A).[5] في الولايات المتحدة الأمريكية.

ب- **التدقيق الداخلي في الجزائر**: إن المكانة و الأهمية المعطاة للتدقيق في الجزائر حديثة، حداثة استقلالها وتطورها الاقتصادي، إذ أنه دعت ضرورة إصلاح الاقتصاد الوطني إلى التحقق من المعلومات التي تنتجها المؤسسات الاقتصادية، والتأكد من سلامتها عن طريق الالتزام بـخدمات ومساهمة التدقيق في شتى أنواعه: الداخلي والخارجي.

كما أدت عمليات إعادة الهيكلة وتأهيل المؤسسات العمومية ومنحها ا لاستقلالية الفعلية، تمهيدا إما لخوصصتها أو تحضير دخولها إلى اقتصاد السوق، عندها تصبح المعلومة الصحيحة والصادقة ثمينة وضرورية للاستمرار والبقاء، فيكون للتدقيق بصفة عامة وللتدقيق الداخلي على الخصوص معنى ومكانة.

فمن الملاحظ، أن هناك شعور أكبر باليقظة نحو تحسين نظام المعلومات المستخدم في المؤسسات الجزائرية التي بدأت تهتم بالإفصاح وتعمل على التحكم و على تحسين إنتاج المعلومات بجودة عالية تدريـجيا، لكن بالنسبة لأغلبية المؤسسات تبقى الأمور نسبية فهي لازالت في بداية التجربة، وترغب في الانتقال نحو نظام المصداقية التامة للمعلومة.[6]

ولقد نشأت الضرورة إلى التدقيق بصفة عامة بناءا على احتياجات إدارة المؤسسات الاقتصادية الكبيرة للتحكم في عملية الرقابة على المستويات التنفيذية. فالرقابة الداخلية مثلا تعتبر أداة مستقلة تعمل داخـل المؤسسة، للحكم والتقييم، لخدمة أهداف الإدارة في هذا المجال عن طريق التدقيق في العمليـات المحاسبية والمالية والعمليات التشغيلية الأخرى.

ويمكن القول أن التدقيق يعتبر "وسيلة تضمن للمؤسسة المعلومات والحماية والسيطرة على الوظائف، وهذا ضروري لاستغلال أمثل و فعال لموارد المؤسسة".[7]

2.1- الخلفية النظرية للتدقيق:

أ- تحديد المصطلح: تتميز المصطلحات المستخدمة في هذا الميدان العلمي والمهني بشموليتها والتقارب الكبير فيما بينها، ويمكن الإشارة إلى المصطلحات الآتية:

أ/ أحمد لعماري– أ/ خلاف لخضر ـــــــ

ويعرف أيضا على أنه: "عملية يقوم بها المحاسب بصورة منتظمة أي المنفذ نفسه أو المعد للوثيقة، ويتم ذلك بواسطة التوقيعات والتأشيرات المختلفة على الوثائق المقدمة وهذه التأثيرات تضمن تحميل المسؤولية للقائم على عملية التدقيق وتأكيد عمليــة المراقبة نفسها"[11].

كذلك يرى آخرون أن التدقيق ما هو إلا "فحص القوائم المالية للمؤسسة، بتدقيق مدى مصداقيتها، صحتها، درجة الوفاء، هذا الفحص يجريه مهني مستقل يدعى المدقق"[12].

وقد عرفت الجمعية المحاسبية الأمريكية التدقيق على أنه: "عملية منظمة ومنهجية لجمع الأدلة والقرائن التي تتعلق بنتائج الأنشطة والأحداث الاقتصادية وتقويمها، بشكل موضوعي وذلك لتحديد مدى التوافق والتطابق بين هذه النتائج والمعايير المقررة وتوصيل ذلك إلى الأطراف المعنية"[13].

وعرفه فريق آخر بأنه: "اختبار تقني صارم وبنَّاء بأسلوب من طرف مهني مؤهل ومستقل، بغية إعطاء رأي معلل على نوعية ومصداقية المعلومات المالية المقدمة من طرف المؤسسة، وعلى مدى احترام الواجبات في إعداد هذه المعلومات في كل الظروف وعلى مدى احترام القواعد والقوانين والمبادئ المحاسبية المعمول بها في الصورة الصادقة على الموجودات وفي الوضعية المالية ونتائج المؤسسة"[14].

من خلال ما تقدم من التعاريف يمكن إبراز جملة من النقاط التي تميز التدقيق على النحو التالي:

- تدقيق الحسابات عملية منتظمة ومنهجية.
- التدقيق يعتمد بشكل كبيرعلى جمع وتقديم الأدلة والقرائن.
- التدقيق يعتمد بشكل أساسي على الحكم الشخصي للمدقق.
- المدقق شخص مهني مؤهل ومستقل.
- توصيل نتائج التدقيق إلى الأطراف المختلفة من خلال تقرير المدقق.

وفي هذا الاتجاه عرفه مصف الخبراء المحاسبين والمحاسبين المعتمدين الفرنسي على النحو التالي: "التدقيق هو فحص يقوم به شخص مهني مؤهل ومستقل لإبداء رأي حول مدى انتظام ومصداقية الميزانية وجدول حسابات النتائج لمؤسسة ما"[15].

والتدقيق كعلم له مبادئ تحكمه ومعايير مقبولة ومعترف بها يأخذ بها، وأما الجانب الفني في التدقيق يمكن لمسه في الجانب التطبيقي ومن الممارسات إذ يتبين أن

أ/ أحمد لعماري– أ/ خلاف لخضر ـــــــ

وفي نفس السياق عرف مجمع المراجعين الداخليين الأمريكيين التدقيق الداخلي على أنه: "نشاط تقييمي مستقل ينشأ داخل منظمة الأعمال لمراجعة العمليات كخدمة للإدارة، وهو وسيلة رقابة إدارية تعمل على قياس وتقييم فعالية وسائل الرقابة الأخرى"[19].

2- تعريف الجمعية البريطانية: إن الجمعية الاستشارية للمحاسبين في بريطانيا (CCA) تنظر إلى التدقيق الداخلي على أنه: "منظومة الرقابة الكاملة التي تشمل كل من نظم المحاسبة، المالية والرقابة وغيرها من النظم التحتية التي تضعها إدارة المؤسسة بهدف تسيير مختلف العمليات بصفة منظمة وفعّالة ؛ لضمان احترام سياسات التسيير وحماية الأصول ؛ وضمان أكبر مقدار ممكن من الدقة و الصحة للمعلومات المسجلة "[20].

3- **تعريف المنظمات، الهيئات والجمعيات الفرنسية المتخصصة**: قام المعهد الفرنسي للمراجعين والمراقبين الداخليين (ifaci) بتعريف التدقيق الداخلي على أنه " فحص دوري للوسائل الموضوعة تحت تصرف مديرية قصد مراقبة وتسيير المؤسسة، هذا النشاط تقوم به مصلحة تابعة لمديرية المؤسسة ومستقلة عن باقي المصالح الأخرى، إن الأهداف الرئيسية للمراجعين الداخليين، في إطار هذا النشاط الدوري، هي إذن التدقيق فيما إذا كانت الإجراءات المعمول بها تتضمن الضمانات الكافية، أي أن المعلومات صادقة، العمليات شرعية، التنظيمات فعالة، الهياكل واضحة ومناسبة"[21].

وفي نفس السياق نجد أن التعريف المقدم من قبل منظمة خبراء المحاسبة الفرنسية ينظر إلى التدقيق الداخلي على أنه:"مجموعة الضمانات الهادفة للتحكم في المؤسسة وتعمل على ضمان حماية الممتلكات ونوعية المعلومات من جهة ومن جهة أخرى إلى تطبيق توجيهات الإدارة وتشجيع تحسين الأداء"[22].

والتدقيق الداخلي يهدف إلى مساعدة مراكز القرار في المؤسسة للتخفيف من مسؤولياتها، بإعطائها تحاليل هادفة، آراء، توصيات، وتعاليق مهمة عن محتوى أنشطة المؤسسة[23]. وهو بمثابة نشاط مستقل وهادف، يساعد المؤسسة في التحكم في عملياتها، ويسمح بإعطاء استشارات من أجل تحسينها وخلق قيمة مضافة، ويجب أن يلعب دورا هاما للتقليل من الأخطار، تحسين تسيير التكاليف، ورفع القيمة للمساهمين، والتدقيق الداخلي هو الوسيلة التي تضمن بها الإدارة تأكيد المعلومات، الحماية والتحكم في سير العمل، فهو عملية مستمرة داخل المؤسسة[24].

أ/ أحمد لعماري– أ/ خلاف لخضر ـــــــ

ثالثا/ أهداف التدقيق

لقد صاحب تطور مهنة التدقيق تطورا في أهدافها ومدى التحقق والفحص وكذلك درجة الاعتماد على نظام الرقابة الداخلية، ويمكن التطرق إلى مراحل ذلك التطور في العرض التالي[27]:

- اكتشاف التلاعب والاختلاس والأخطاء، ولذلك كان التدقيق تفصيلي، وفي هذه المرحلة لم يكن هناك اهتمام بنظام الرقابة الداخلية.

- تحديد مدى سلامة المركز المالي وصحته بالإضافة إلى اكتشاف التلاعب والأخطاء، ولذلك كانت في هذه المرحلة بداية الاهتمام بالرقابة الداخلية.

- تحديد مدى سلامة المركز المالي، وصحته وتم التحول نحو التدقيق الاختباري الذي يعتمد على متانة وقوة نظام الرقابة الداخلية.

- مراقبة الخطط ومتابعة تنفيذها والتعرف على ما حققته من أهداف، ودراسة الأسباب التي حالت دون الوصول إلى الأهداف المحددة.

- تقييم نتائج الأعمال بالنسبة إلى ما كان مستهدفا منها.

- القضاء على الإسراف من خلال تحقيق أقصى كفاية إنتاجية ممكنة في جميع نواحي النشاط.

- تحقيق أقصى قدر من الرفاهية لأفراد المجتمع.

- تخفيض خطر التدقيق وذلك لصعوبة تقدير آثار عملية التدقيق على العميل أو المنشآت محل التدقيق.

ويمكننا القول أن تعدد أهداف التدقيق وتنوعها يرجع فيه الفضل إلى مساهمة ميادين أخرى مثل القانون. ولعل العبارة المشهورة للقاضي الانجليزي "Lopase" التي قالها أثناء محاولة فصل في قضية خليج الأقطان عام 1896 والتي أورد فيها تشبيه معين المدقق بأنه: "كلب حراسة وليس كلب ذا حاسة شم قوية لاقتفاء آثار المجرمين"[28].

والملاحظ أن هذه العبارة تشير إلى أن الهدف الرئيسي للتدقيق ليس اكتشاف الغش والأخطاء وإنما تظهر هذه الأخطاء والغش عند قيام المدقق بمهمته[29].

وعموما يمكن القول بان التدقيق المحاسبي يهدف إلى التحقق من بعض الأمور نوجز أهمها فيما يأتي[30]:

أ/ أحمد لعماري– أ/ خلاف لخضر ـــــــ

- ما لم يكن هناك العكس فان ماحدث في الماضي سيحدث في المستقبل.

- "العرض العادل والصادق" يعني ضمنيا استخدام المبادئ المحاسبة المتعارف عليها أو أية معايير أخرى متعارف عليها أو مقررة.

2.3.1- **المفاهيم النظرية الأساسية للتدقيق**: إن هذه المفاهيم تحاول تحديد الإطار النظري للتدقيق في ظل الاقتصاد الحر(اقتصاد السوق) الذي يسود بيئة المؤسسة، و التي طرحت بشأنها النظريات التالية[34]:

- نظرية المالك، نظرية الكيان، نظرية الأموال،

والسؤال المطروح هنا هو: من بين هذه النظريات ما هي النظرية التي تحدد بشكل أفضل طبيعة الصيغة النظرية للمؤسسة كوحدة اقتصادية مستقلة، ومن ثم تحديد الهدف الرئيسي للتدقيق؟

- نظرية الكيان: تسمى هذه النظرية بنظرية المؤسسة المميزة، وترى بأن الكيان هو وحدة اقتصادية منفصلة عن ملاكها، وتستند هذه النظرية على المعادلة التالية:

الأصول = الحقوق على الأصول.

وانطلاقا من هذه المعادلة فان الاهتمام ينصب على جانب التوزيع، من اجل تحديد الأرباح وتقسيمها بين الأطراف المساهمة حسب نصيب كل واحد في رأس المال العامل، وحتى الأرباح غير الموزعة تعتبر حق للكيان.

- **نظرية المالك**: حسب هذه النظرية، يتصرف الكيان كممثل للملاك، وبالتالي فإن التركيز يكون على الجوانب الاقتصادية التي يمكن أن تؤثر على عائدات الملاك، وبذلك تهدف هذه النظرية إلى اعتبار فائض الأصول على الخصوم بمثابة حق الملكية أي: حق الملكية = الأصول – الخصوم.

بعبارة أخرى أن الملاك يملكون جميع الأصول وفي نفس الوقت هم ملزمون بتحمل الخصوم، وبتبنى هذه النظرية فإن أي تغيير في النواتج أو الأعباء هو في الحقيقة تغيير في مستحقات المساهمين.

ولقد تطورت هذه النظرية حتى أخذت شكلين: شكل أول يسوّي بين جميع المساهمين وبالتالي فإن الأرباح هي مستحقات الجميع أما الثاني فيفرق بين المساهمين الممتازين والعاديين بحيث يعامل الصنف الأول بأفضلية وبالتالي فإن مستحقاتهم تدفع من صافي الأرباح بعد الضرائب وقبل أن تسدد مستحقات المساهمين العاديين.

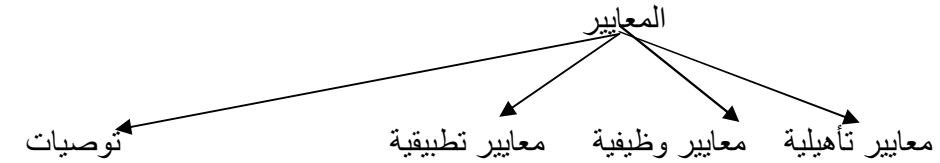
- **نظرية الأموال**: بدلا من تشخيص المؤسسة (اعتبارها شخصا)، تنطلق هذه النظرية من أن الأموال هي القاعدة الأساسية لتسجيل العمليات إذ أن الأموال

أ/ أحمد لعماري– أ/ خلاف لخضر ـــــــ

- إعداد مقاييس تحديد تنفيذ التدقيق الداخلي.

- تسهيل تحسين الإجراءات التنظيمية والعمليات.

كما أن هناك من يصنف معايير التدقيق بكيفيات مختلفة ولكنها تصب في النهاية في المجموعات الثلاث السابقة الذكر وعلى سبيل المثال نورد التصنيف المنشور من طرف المنظمة المهنية الدولية للتدقيق، مختصرا في الشكل التالي[39]:



- المعايير التأهيلية تشرح المميزات التي يجب أن تتوفر في المنظمات أو الأفراد الذين يقومون بنشاطات التدقيق.

- المعايير الوظيفية تصف طبيعة نشاطات التدقيق الداخلي وتحدد معايير النوعية التي تسمح بتقييم النشاطات.

- المعايير التطبيقية توضح المعايير العملية للمهمات الخاصة.

ونجد إضافة إلى المعايير نصوص تطبيقية ليست إجبارية و تعتبر بمثابة توصيات[40]، ولمزيد من التفاصيل يرجى الرجوع إلى مجموعة المعايير المنشورة من طرف المنظمات الدولية[41].

أولا/ معايير عامة: تتعلق المعايير العامة بالتأهيل والصفات الشخصية للمدقق وعلاقتها بجودة ونوعية الأداء المطلوب في مثل هذه المهام ، فيجب أن يكون عال التكوين والخبر والمهارة، وقد تبنى مجمع المحاسبين القانونيين الأمريكي معاييرا عامة في ثلاثة مجموعات:

- يجب أن يكون المدقق من الأشخاص المدربين وذو كفاءة عالية وان يتمتع بقدر كاف من التأهيل العلمي والعملي.

- أن يكون محتفظا بشخصيته وتفكيره المستقل بعيدا عن أية مؤثرات قد تؤثر في نوعية عمله.

- يجب أن يبذل كل جهده والعناية الكافية في قيامه بعملية التدقيق وأن يكون حذراً عند ممارسته للمهنة وعند أداء المهمة وإعداد التقرير.

1- **التأهيل العلمي والعملي**: يجب أن يتوافر في المدقق الحد الأدنى من المؤهلات العلمية، كما في الجزائر وفي اغلب الدول يكون المدقق من خريجي الجامعة

أ/ أحمد لعماري– أ/ خلاف لخضر ـــــــ

ويظهر هذا الرأي الفني والمحايد في تقرير المدقق بصفة عامة، و يمثل المنتج المادي الأساسي للمراجعة، فعندما يعد المدقق تقريره هذا، عليه أن يبين مثلا الأمور الآتية:

- أن الحسابات تم إعدادها على أساس مبادئ وقواعد المحاسبة المتعارف عليها وأتباعها بشكل منسجم من سنة لأخرى وأن وجد اختلاف يبينه المدقق في تقريره.

- أن الإفصاح في الحسابات والمعلومات قد تم بالشكل الصحيح والإفصاح الكافي عن أية بيانات جوهرية يرى المدقق ضرورة إظهارها في الحسابات الختامية أو في تقريره.

- أن يتضمن التقرير نطاق وطبيعة عملية التدقيق التي قام بها.

- أن يبين رأيه حول الحسابات الختامية ويظهر ملاحظات حول الحسابات إذ يمكن أن يكون تقريره بتحفظات أو بدونها، وإذا أمتنع المدقق عن إبداء الرأي يجب أن يوضح سبب ذلك في تقريره وبشكل إجباري.

أما الأركان الشكلية الواجب توافرها في التقرير فسنوجز أهمها فيما يأتي:

*يجب أن يكون التقرير موجها إلى الجهة التي عينت المدقق.

*إثبات تاريخ التقرير حتى تتحدد مسؤولية المدقق على فحص العمليات الواقعة بين تاريخ الميزانية وتاريخ التقرير.

*ذكر اسم المنشأة بدقة.

*ذكر المدة التي شملها التدقيق.

*أن يكون التقرير بأسلوب سهل وبسيط تدل كلماته على معان محددة.

*يجب أن يقوم المدقق بقراءة التقرير في اجتماع الهيئة العامة للمساهمين.

أنواع تقارير التدقيق:

أولا: من حيث نشرها أو عدم نشرها تقسم إلى:

- تقارير غير منشورة أو خاصة: هي من أجل القيام بعمل خاص مثل تدقيق المخازن لاكتشاف الاختلاسات بها أو وجود تزوير في إحدى السجلات، فمثل هذا التدقيق يهم فقط الجهة التي عينت المدقق.

هناك حالات تغير فيها المنشأة بعض الطرق في الحسابات أي عدم الثبات في استخدام هذه الطرق من سنة لأخرى ويؤدي ذلك إلى عدم التناسق، وهناك تغيرات تؤثر في عدم التناسق ولا يمكن القيام بالمقارنة (مثل تغيير طريقة احتساب الاهتلاك)

كما أن هناك تغيرات أخرى لا تؤثر في التناسق (مثل إعادة النظر في مدة استعمال المعدات) ولا يمكن أن تتم المقارنة.

- تقارير منشورة أو عامة: التي تنشر في الصحف أو المجلات والتي تهم جهات مثل تقرير الميزانية و يعد هذا التقرير وفقا للقانون.

ثانيا: من حيث محتوياتها من المعلومات

ا- **تقارير مطلقة**: وهي لا تتضمن أية ملاحظات أو تحفظات.

ب- **تقارير مقيدة**: يعني هنا بأن لدى المدقق تحفظات واعتراضات ويجب على المدقق ذكر التحفظ وأسبابه و أثره في القوائم المالية .

الهوامش:

[1]- أحمد حلمي جمعة، المدخل الحديث لتدقيق الحسابات، دار صفا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، 2000، ص 7.

[2]- إدريس عبد السلام اشتيوي، المراجعة معايير وإجراءات، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة 4، بيروت، 1996، ص 14-16.

[3] - CD- Encyclopédia Universalis : Audit ,1997.

[4] - K.Belamiri : La mission du commissariat aux comptes, Revue SNC N° 14, 1997, page 04

[5] - L. Collins & G.Vallin : Audit et Contrôle Interne, Dolloz, 1986, page 188

[6] - K.Belamiri : La mission du commissariat aux comptes, Revue SNC N° 14, 1997, page 04

[7] - H.F. Stettler: Audit principes et méthodes générales, Publi-Union,Paris, 1976

[8] - Le Commissariat Aux Comptes

[9] - أحمد حلمي جمعة، مرجع سابق، ص 6.

[10] - www.fr.wikipedia.org/wiki

[11] -Idem

[12]- Robert Obert, Révision et Certification Des Comptes, CLET, 2e édition, Paris, 1990,

[13]- حسين القاضي وحسين دحدوح، أساسيات التدقيق في ظل المعايير الأمريكية والدولية، دار وراق للنشر والتوزيع، عمان،1999، ص 13.

[14]- محمد التهامي طواهر ومسعود صديقي، المراجعة وتدقيق الحسابات (الإطار النظري والممارسة التطبيقية)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص 9.

[15] - www.fr.wikipedia.org/wiki/audit_compatble_et_financier.

[16]- محمد نصر الهواري ومحمد توفيق محمد، أصول المراجعة (الرقابة الداخلية-أساسيات المراجعة)، دار صفا للطباعة والنشر، القاهرة، 1986، ص 20.

[17]- Hamini Allel : Le Contrôle Interne et l'élaboration du bilan comptable, OPU, Alger,1993, page 22

[18]- IFACI : La Nouvelle Pratique du Contrôle Interne, Organisation,Paris, 1996.

[19]- صديقي مسعود، براق محمد، انعكاس تكامل المراجعة الداخلية والخارجية على الأداء الرقابي، مداخلة مقدمة بالمؤتمر العلمي الدولي حول الأداء المتميز للمنظمات والحكومات، جامعة ورقلة، 2005، ص 22.

[20] - IFACI : Opcit, page 29

[21]- محمد بوتين، المراجعة ومراقبة الحسابات من النظرية إلى التطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص ص 13-15.

[22]- مسامح مختار، مدخل للتدقيق، محاضرات قدمت لطلبة السنة الرابعة ليسانس محاسبة، قسم علوم التسيير، جامعة باتنة، 2006.

[23] - Luc Boyer Et Autres, Précis D'organisation Et De Gestion De La Production, Les Editions D'organisation, Paris, 1986., P 585.

[24] -Hamini Allel, Le Contrôle Interne Et L'élaboration Du Bilan Comptable, Office des Publications Universitaires, Alger, 1990, P 35.

[25] -www.ucl.ac.be

[26] - Lionel Gollins et Genard Valin : Audit Et Contrôle Interne (Aspects financier, opérationnels et Stratégiques), Dalloz Gestion, 4eme Edition, Paris, 1992 , P23 .

[27]- أحمد حلمي جمعة، مرجع سابق، ص ص 08-09.

[28]- أحمد حلمي جمعة، مرجع سابق، ص 9.

[29] - Luc Boyer Et Autres, Précis D'organisation Et De Gestion De La Production, Les Editions D'organisation, Paris, 1986, P 583.

[30] -George R.Terry et Stephen G.Franklin, Les Principes Du Management, Economica, 8e édition, Paris, 1985, P 519.

[31]- وليام توماس، أمرسون هنكي، المراجعة بين النظرية والتطبيق، دار المريخ، الرياض، 1989، ص51.

[32]- نفس المرجع والصفحة.

[33]- المرجع السابق،ص ص51-52.

[34]- نفس المرجع السابق.

[35]- وليام توماس، أمرسون هنكي ، المرجع السابق، ص52.

[36] - Claude Grenier et Jean Bonbouche, Auditer et Contrôler les Activités de L'entreprise, édition Foucher, Paris, 2003., PP 98-99.

[37]- وليام توماس، أمرسون هنكي ، المرجع السابق، ص53.

[38]- نفس المرجع.

[39] - Claude Grenier et Jean Bonbouche, op. cit, P 99.

[40] - Claude Grenier et Jean Bonbouche, op. cit, P 100.

[41] -www.theiia.org

البيئة الثقافية والسلوك الإنحرافي

د. زرارة لخضر- جامعة باتنـة -

مقدمـــة

يقصد بالبيئة الثقافية تلك العوامل التي يتشكل منها الضمير الفردي أو الجماعي في كل مجتمع. وتشكل دراسة هذه العوامل أهمية كبيرة في مجال الجريمة بصفة عامة، نظرا لما لها من تأثير على ظاهرة الجريمة، سواء كان ذلك إيجابا أو سلبا.

ويتحقق تأثير البيئة الثقافية على الجريمة من خلال كل عنصر من عناصرها، وأهم هذه العناصر هو مستوى التعليم ووسائل الإعلام المختلفة وكذا الدين. فما هو أثر هذه العوامل على الفرد؟ وهل تولد لديه الرغبة في الاندفاع نحو ارتكاب الجريمة، أم تشكل حاجزا أو مانعا تحول دون ذلك؟ وهذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال هذا المقال بغرض توضيح ما إذا كان للعوامل الثقافية أثر على ظاهرة الجريمة سواء ما تعلق بارتفاع نسبتها أو انخفاضها، وذلك من خلال دراسة العلاقة بين كل عنصر من عناصر الثقافة وظاهرة الجريمة وذلك وفق الخطة التالية:

أولا: العلاقة بين مستوى التعليم وظاهرة الجريمة.

ثانيا: العلاقة بين وسائل الإعلام المختلفة وظاهرة الجريمة.

ثالثا: العلاقة بين الدين وظاهرة الجريمة.

وأخيرا خاتمة.

أولا: العلاقة بين مستوى التعليم وظاهرة الجريمة

مما لا شك فيه أن تعليم الشخص وتثقيفه يفتحان أمامه سبل النضج الفكري، والأهلية المهنية التي تجعله راضيا عن وضعه الاجتماعي وصارفا جهوده نحو نشاط بناء مبتعدا بذلك عن سلوك طريق الجريمة، هذا ويعتمد في التمييز بين المتعلم وغير المتعلم على معيار القراءة والكتابة وبذلك يعتبر متعلما من حصل على أعلى الدرجات العلمية وكل من يحسن القراءة والكتابة، أما من لا يقرأ ولا يكتب فهو أمي.

غير أن علماء الإجرام لا يكتفون بمعيار القراءة والكتابة وتلقين المعلومات عن طريقها فحسب، بل يرون أن المقصود بالتعليم بالإضافة إلى ذلك تهذيب النفس بما يعنيه ذلك من بث القيم الاجتماعية والخلقية في نفوس الأفراد، وخلق المثل العليا في أذهانهم[1] مما يوجه سلوكهم توجيها صحيحا، فما مدى تأثير مستوى التعليم للفرد على نسبة الجريمة؟

لقد تعددت الدراسات والأبحاث التي أجريت لبيان العلاقة بين التعليم وظاهرة الجريمة، وانتهت إلى نتائج متباينة، فذهب رأي إلى القول بأن التعليم يقلل نسبة وقوع الجرائم بالمجتمع لأنه يهذب نفوس الأفراد ويولد فيها قيم ومبادئ تكون موانع تحول دون إقدامهم على ارتكاب الجرائم وفي هذا المعنى قال فيكتور هيجو Victor Hugo: "إن فتح مدرسة يعادل غلق سجن"[2].

وقد استند أصحاب هذا الرأي إلى إحصائيات أجريت في كل من أمريكا وإيطاليا، تبين من خلال الأدلة أن نسبة إجرام المتعلمين بين سنة 1931 وإلى سنة 1951 انخفضت بسبب انتشار التعليم، كما بين الإحصاء الذي تم في ايطاليا أن مقارنة نسبة إجرام المتعلمين عبر المكان أي من شمال إيطاليا حيث بلغ انتشار التعليم أقصى مداه إلى وسط إيطاليا حيث يكون التعليم متوسطا، إلى جنوب إيطاليا حيث يقل انتشار التعليم، وتبين من خلال هذه المقارنة أيضا أن ارتفاع التعليم يقابله انخفاض في نسبة الجرائم المبلغ عنها.

وهناك دراسات أخرى خلصت إلى عدم وجود أية صلة بين التعليم وظاهرة الجريمة، ذلك أن انتشار التعليم لم يؤد إلى انخفاض نسبة الإجرام، التي ظلت ثابتة دون تغيير واستندوا في ذلك إلى إحصائيات تمت في فرنسا على مدى ثمانون (80) عاما من سنة 1851 إلى 1931 تثبت أن نسبة الإجرام لم تتغير على الرغم من انخفاض نسبة الأمية خلال هذه الفترة بحوالي 90%[3]، وفسروا ذلك بأن التعليم يزود الشخص المتعلم بأفكار تعينه على ارتكاب الجريمة بأساليب دقيقة يصعب معها اكتشاف المجرم. غير أن هذا الرأي لا يستند إلى المنطق بشيء، ذلك أن التعليم يهذب النفوس ويغرس فيها قيم ومبادئ تقع حاجزا بينها وبين ارتكاب الجريمة ألم يقل: "العلم نور والجهل ظلام". غير أن هذا لا يعني أن الجهل هو شر مطلق وأن الجاهل منعدم الأخلاق، كما أن العلم ليس معناه الفضيلة المطلقة وحسن الخلق بل يوجد بين المتعلمين مجرمون كما يوجد بين الجهلاء فضلاء أيضا.

لكن التعليم في غالب الأحيان يوسع المدارك ويفتح ذهن الشخص ويجعله أكثر دقة في اختيار سلوكه وأكثر تقديرا لعواقب أفعاله ولذلك فهو يميل دائما إلى حل مشاكله لعواقب أفعاله، كما يهيئ التعليم للشخص فرص العمل وتكوين مركزه الاجتماعي وتحقيق مطالبه وحاجاته بالطرق المشروعة، كما يقضي التعليم أيضا على تفكير الشخص من خرافات وعادات سيئة تكون أحيانا دافعا نحو ارتكاب الجريمة، فكم من جرائم الاحتيال ارتكبت ضد أشخاص آمنوا بخرافات دفعت بهم إلى الاستسلام لخداع المحتالين وحيلهم كما هو جار به العمل في مجتمعنا من قبل العديد من المشعوذين حيث نجد أشخاصا يلجئون في بعض الأحيان إلى المشعوذين ظنا منهم أن ذلك سيؤدي إلى

تحقيق بعض مطالبهم كالشفاء من بعض الأمراض أو إعادة الغائب أو التفريق بين الأحياء ...الخ.[4]

وأهم هذه الجرائم جرائم الضرب والجرح، وجرائم إعطاء مواد سامة من قبل المشعوذين، وقد تناولت الصحف العديد من مثل هذه الجرائم التي يرتكبها المشعوذون ضد أشخاص يعتقدون أن في ذلك شفاء لهم من مرض أو يجعل هدفه محققا، غير أن النتيجة تنتهي بهم إلى الهاوية ومن ثم اكتشاف أمرهم.

وبذلك يكون التعليم واقيا في بعض الأحوال بل في أغلبها من ارتكاب الجريمة وليس مانعا لها، إذ كثيرا ما نجد في المثال السابق أصحاب شهادات عليا يترددون على المشعوذين لغرض الحصول على مكاسب أو البقاء في المناصب أو غيرها...

وفي دراسة قام بها المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض بالمملكة العربية السعودية، حول أثر الثقافة والمجتمع في دفع الفرد إلى ارتكاب الجريمة، تشير إلى أن هناك فروق في مستويات التعليم التي تؤثر في ارتفاع نسبة الجريمة أو في انخفاضها، حيث تبين من خلال هذه الدراسة أن الأفراد الذين ينتمون إلى مستويات تعليمية معينة يميلون إلى ممارسة الجريمة والقيام بأفعال إجرامية أكثر من غيرهم ممن ينتمون إلى مستويات تعليمية أخرى وذلك حسب النسب الموزعة على الجدول التالي:

جدول رقم (01): مستوى التعليم وأثره في ارتكاب الجريمة5

المستوى التعليمي	النسبة المئوية
أمي	%40
ابتدائي	%23
إعدادي	%11
ثانوي	%17
دبلوم	%03
ليسانس	%02
ماجستير	%02
دكتوراه	%03

تعليق: يتضح من خلال الجدول أعلاه أن غالبية أفراد العينة أميون وينتمون إلى مستويات تعليمية متدينة، حيث بلغت نسبة من يحملون مؤهلات علمية دون الشهادات الثانوية 33%.

مما يدل دلالة واضحة أن هناك علاقة قوية بين الأمية والجهل وتدني المستويات التعليمية لأفراد العينة وبين الاتجاه نحو سلوك طريق الجريمة، وبالنظر لهذه الدراسة يتضح من الوهلة الأولى أن الاتجاه إلى نشر التعليم على نطاق واسع وإتاحة الفرصة لكل فرد في المجتمع لأخذ قسطه من التعليم سيؤدي حتما إلى محاربة الجريمة ومنعها أو القضاء عليها.

غير أن هناك دراسات أشارت إلى أن جدلا واسعا قد أثير في هذا الصدد في بريطانيا وذلك خلال منتصف القرن 19 حول دور التعليم والإكثار من المدارس كوسائل وطرق أساسية لمكافحة الجريمة أو التقليل من انتشارها. وفي خضم هذا الجدل ظهرت بعض الآراء التي تقول أن التعليم في حد ذاته لا يكفي لحل المشكلة أو التقليل من حدتها أو خطورتها، وذهبوا إلى أن كثرة المدارس قد يؤدي إلى كثرة المتعلمين الذين لا تتوافر لديهم فرص العمل ويصبحون بذلك عالة على المجتمع، حيث يحالون على البطالة التي تعتبر أحد عوامل الاندفاع نحو ارتكاب الجريمة.

ويعتقد توبياس Tobias في كتابه"الجريمة والمجتمع الصناعي" أن التوسع في نشر التعليم على نطاق واسع من المجتمع دون توفير فرص عمل مناسبة، وتزايد هذه الفرص باضطراد، من شأنه أن يزيد الفرص أمام الأفراد لأن يصبحوا مجرمين.ذلك أن التعليم قد يجعل الشخص أكثر مهارة في الإجرام وأن التعليم في هذه الحالة سوف يعمل على تغير خصائص الجريمة ولكنه لن يغير خصائص الشخص المجرم[6].

وخلصت هذه الدراسة في النهاية إلى أن التعليم يشكل عاملا واحدا من عوامل كثيرة لها صلة أساسية بالجريمة والسلوك الانحرافي، ولذلك فإن الاهتمام بنشر التعليم دون أن يرافق ذلك اهتمام مواز للتغلب على المشكلات التي تثيرها العوامل والقوى الأخرى سوف يؤدي في النهاية إلى الإكثار من الجرائم المنظمة تنظيما عاليا على نحو ماهو موجود في الولايات المتحدة الأمريكية وفي كثير من الدول والمجتمعات الأوربية المتطورة.

ونخلص في الأخير إلى أن للتعليم أثر على ظاهرة الجريمة حيث يساعد في بعض الأحيان على ارتكاب الجريمة إذا صادف لدى الفرد ميولا واستعدادا إلى ذلك، فجرائم الاختلاس والرشوة وجرائم استغلال النفوذ وغيرها من الجرائم الاقتصادية التي ترتكب في غالب الأحيان من قبل أشخاص ذوي مستوى عالي.

إلا أنه في نفس الوقت يكون حاجزا ومانعا لدى الأشخاص الأسوياء الذين لا تتوافر لديهم ميولا لارتكاب الجرائم، حيث يوسع التعليم من مداركهم ومعارفهم ويهذب مشاعرهم وبذلك يحد التعليم من الإقبال نحو الإجرام ويساعد بالتالي في انخفاض نسبة الإجرام.

ثانيا: العلاقة بين وسائل الإعلام المختلفة وظاهرة الجريمة:

تتنوع وسائل الإعلام إلى وسائل إعلام مقروءة كالصحف والمجلات والكتب، ووسائل إعلام مرئية كالتلفزيون والانترنت والمسرح والسينما، ووسائل إعلام مسموعة كالإذاعة.

وتلعب هذه الوسائل بجميع أنواعها دورا كبيرا في تكوين ثقافة المجتمع، كما أنها تعتبر وسيلة في يد مسيريها لتحقيق أغراضهم حيث تسيطر وسائل الإعلام على عقول الناس إلى درجة أسر أفكار غالبيتهم نظرا لما تتضمنه برامج هذه الوسائل التي قد توجه إما لتحقيق الأهداف الاجتماعية والتربوية وتكون بذلك حاجزا بين طريق الإجرام، وقد تكون عكس ذلك فيكون هدفها التركيز على الطابع التجاري الذي يهدف إلى التسويق وتحقيق الربح فقط، مما يهيئ الجو للانسياق نحو طريق الإجرام وفيما يلي توضيح دور كل وسيلة من وسائل الإعلام على ظاهرة الجريمة[7].

1- أثر الصحافة على ظاهرة الجريمة: يبدو أثر الصحف على ظاهرة الجريمة عن طريق ما تنشره من أخبار الجرائم، والطريقة التي تنشر بها هذه الأخبار إذ تعمد إلى أسلوب التشويق والإثارة عند نشرها لأخبار الجرائم وذلك باعتماد أسلوب انتباه القارئ وذلك بوصفها للحادث الإجرامي بجميع تفاصيله بما في ذلك الأسلوب المتبع من قبل المجرم لارتكاب الجريمة سواء ما كان نسج الحقيقة، أو من نسج خيال الصحفي المحرر لهذه الأخبار بطريقة لا تنجو من المبالغة، كما أنها – أي الصحف – تخصص جزء كبيرا من مساحتها لأخبار الجرائم وذلك لهدف تجاري بحت حتى تضمن أكبر نسبة ممكنة من التوزيع، علما أن أكبر الفئات إقبالا على قراءة أخبار الجرائم هم عادة المراهقون والعاطلون عن العمل، مما يسهل على الانسياق نحو سلوك طريق الجريمة، إما عن طريق التقليد والمحاكاة، أو عن طريق تلقين الطرق والوسائل المستخدمة من الجاني في هذه الجريمة المنشورة أخبارها في الصحف.

غير أن الآراء اختلفت حول أثر الصحافة على ظاهرة الجريمة، إذ أن هناك من يرى أن للصحافة دور إيجابي إما في منع الجريمة أو على الأقل للتخفيف من حدتها، وحسب هذه الآراء فإن طريقة عرض أخبار الجريمة في الصحف من شأنه إما منع الجريمة أو التخفيف من نسبتها. إلا أن هناك رأي مخالف لذلك، يرى أصحابه أن نشر خبر الجريمة في الصحف من شأنه أن يساعد على ارتفاع نسبتها.

أما عن دور الصحافة في منع الجريمة أو التقليل منها حسب رأي هؤلاء فيتجلى في كون مهمة الصحافة هي نشر الأخبار مهما كان نوعها، سواء كانت سارة أو محزنة، ويكون من المناسب في هذه الأخبار مهما كان صداها، إن تصل إلى الأفراد عن طريق الصحافة التي تكون في غالبيتها تعبير عن الحقيقة أو على الأقل على البعض منها وفي ذلك فائدة بالنسبة لقراء الصحف فيحصلون على الحقيقة من خلالها عوض حصولهم عليها من قبل الأفراد العاديون – أي الإشاعة – الذين يتداولون أخبار الجرائم بحسب أهوائهم، مما يؤدي إلى طمس الحقيقة بواسطة إشاعات لا علاقة لها أصلا بالجريمة، والتي من شأنها إثارة القلق الشعبي بالنسبة لبعض الأشخاص، فهي وسيلة للتنفيس عن الرغبات الإجرامية المكبوتة وإشباعا كافيا لها، مما يترتب عليه عدم إقبال هؤلاء الأشخاص على تنفيذ هذه الرغبات المكبوتة، خاصة إذا تم عرض أخبار الجريمة بطريقة مقززة ومنفرة[8]، مما يحجم الرغبة لدى هؤلاء على الإقبال على الجريمة.

كما يساعد نشر أخبار الجريمة وأسماء المشتبه فيهم - خاصة نشر صورهم أو أوصافهم- على متابعة الجناة أينما وجدوا، كما يؤدي حضور الصحافيين إلى جلسات المحاكمة ونشر وقائع سير الدعوى إلى تمكين القراء من متابعة كيفية سير محاكمة المتهمين وكذا العقوبة المطبقة عليهم نتيجة لما اقترفوه من جرم، مما يؤدي من جهة إلى زرع الثقة والاطمئنان في نفوس الأفراد تجاه العدالة، كما قد يؤدي ذلك إلى عدول بعض الأفراد عن ارتكاب السلوك الإجرامي خوفا من أن يلقوا نفس المصير، وبذلك تلعب الصحافة دورا في منع وقوع الجريمة أو التقليل من نسبة وقوعها.

غير أن رأي مخالف يرى عكس ذلك، إذ يقر بأن نشر أخبار الجريمة في الصحف قد يجعل جانبا من الرأي العام لا يكترث بها وذلك نتيجة كثرة نشر أخبارها، وقد يؤدي ذلك إلى التعاطف مع مقترفي هذه الجرائم، فيترتب على ذلك تشجيع من يوجد لديه استعداد إجرامي على الإقبال على ارتكاب الجريمة خاصة لدى من يحس بالاعتزاز والافتخار بنشر صورته أو اسمه في الصحف، كما قد يؤدي نشر أخبار الجرائم إلى عرقلة سير العدالة ويحول دون تحقيق الهدف منها، ألا وهو متابعة المجرمين وأخذ جزاءهم عما اقترفوه من جرائم.

والملاحظ أن الرأي الأول أقرب إلى الصواب من الرأي الثاني ذلك أن نشر أخبار الجرائم في الصحف قد يؤدي إلى كثرة الحيطة والحذر من الأفراد في المجتمع وذلك منعا للجناة من اقتراف جرائمهم. كما أن اطلاع من لهم استعدادات لارتكاب الإجرام على وقائع سير القضايا أمام العدالة وكذا كيفية ملاحقة المجرمين من شأنه أن يكون مانعا أو حاجزا أمام هؤلاء لارتكاب الجريمة.

أما ما تعلق بتأثير البرامج الإذاعية على ظاهرة الجريمة فلا تبدو لها ذات الأهمية نظرا لقلة عدد الأفراد الذين يستمعون إلى برامج تتعلق بالإجرام، كما أن الإذاعة نادرا ما تعرض برامج لها صلة مباشرة بالجريمة، بالإضافة إلى ذلك فإن تعلم السلوك الانحرافي يتم في غالب الأحيان عن طريق المحاكاة أو التقليد الذي لا يتوفر في برامج الإذاعة، ولاشك أن أجهزة التلفزيون توفر فرص التعلم بهذه الطريقة أكثر من أجهزة الإذاعة[9].

2- أثر التلفزيون والسينما والمسرح على ظاهرة الجريمة: يختلف أثر التلفزيون والسينما والمسرح على ظاهرة الجريمة باختلاف البرامج التي تعرضها هذه الوسائل، فإذا كانت البرامج والأفلام والمسرحيات التي يعرض كل منهم تنفر من السلوك الإجرامي وعواقبه الوخيمة فإن ذلك سيؤدي أو يكون مانعا من موانع ارتكاب الجريمة وبالتالي التقليل من وقوعها أو التخفيض من نسبها.

كما يساعد التلفزيون عند بثه لبرامج يمكن مشاهدتها من قبل جميع أفراد العائلة على تجمع الأبناء حول هذه البرامج مما يقلل من نزول الأبناء وخروجهم إلى الشارع وتجنبهم الاختلاط برفقاء السوء، وبالتالي عدم تعلمهم صناعة الجريمة أو محاكاتها[10]، وبذلك يساهم التلفزيون في التقليل من ظاهرة الجريمة.

أما إذا كانت هذه الوسائل تقدم برامج أو تعرض أفلاما أو مسرحيات من شأنها أن تقوي السلوك الإجرامي لدى مشاهديها، كتقديم برامج الإغراءات الدنيئة أو أفلام العنف فإن ذلك يكون دافعا نحو سلوك طريق الجريمة حيث تثير صور ومشاهد هدامة في نفوسهم الرغبة في سلوك التجربة ذاتها التي يتضمنها العرض، فكم من مشاهد مخلة بالحياء قادت بعض الفتيات إلى مهنة الدعارة والتشرد، كما قادت بعض الأحداث إلى ممارسة ضروب جنسية شاذة، وأدت ببعضهم إلى الانضمام إلى عصابات، كما أثبتت التجارب ارتكاب سرقات كبيرة بسبب وقائع تأثروا بها في قاعات العرض والسينما والمسرح[11].

وتشير أغلب الإحصائيات التي أجريت في هذا المجال إلى تأكيد ذلك، حيث تبين من دراسة أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية على 110 من نزلاء مؤسسة عقابية أن نسبة 40% من هذه المجموعة أعطتهم السينما الرغبة في حمل السلاح و12% إلى 21% أعطتهم الرغبة في السرقة ومقاومة الشرطة.

كما أثبتت دراسة أخرى دائما في الولايات المتحدة الأمريكية أجريت على 252 فتاة منحرفة بين 14 و18 سنة أن نسبة 25% منهن مارسن العلاقات الجنسية نتيجة مشاهدتهن لمشاهد خلاعية مثيرة في السينما و41% قادتهن المشاهد إلى الحفلات

الصاخبة وللمسارح الليلية، وأن 54% منهن اعتدن الهروب من المدرسة إلى الأفلام و17% منهن تركن المنزل بخلاف مع الأهل لذهابهن للسينما[12].

ولتفادي مثل هذه السلوكات يجب ترشيد ما تقدمه وسائل الإعلام خاصة المرئية من برامج وتوجيهها كي يخدم الأهداف الاجتماعية والتربوية لا معاكسة لهما، خاصة البرامج التي ترتكز على الطابع التجاري لغرض التسويق وفقط مثلما نشاهده الآن على الفضائيات العربية خاصة بالكليبات clips ذلك أن وسائل الإعلام تهيمن هيمنة كبيرة على عقول الناس إلى درجة أسر أفكار غالبيتهم نظرا لما تتضمنه هذه الوسائل من برامج توجه سلوك الأفراد، مثلما يريد المشرفون على هذه البرامج. وفي دراسة قام بها المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض بالمملكة العربية السعودية حول أثر الثقافة والمجتمع في دفع الفرد إلى ارتكاب الجريمة في المجتمع العربي حيث كشفت هذه الدراسة عن اتجاهات متنوعة لدى أفراد العينة فيما يتصل بالموضوعات التي تشتمل عليها الصحف وقد أشارت بيانات هذه الدراسة إلى أن نسبة قليلة من أفراد العينة تهتم بمتابعة القصص الإجرامية وأخبار المجرمين وذلك وفق الجدول التالي:

جدول رقم (02): نسبة أفراد العينة المهتمة بالقصص الإجرامية وأخبار المجرمين[13]

نوع الموضوعات في الصحف	النسبة المئوية
موضوعات ثقافية	%16
موضوعات دينية	%12
أخبار السوق	%05
أخبار المجرمين	%08
أخبار المجتمع المحلي	%12
أخبار سياسية محلية	%10
أخبار سياسية عالمية	%09
قصص	%13
غير ذلك	%15
النسبة المئوية	%100

تعليق: هذه الدراسة أجريت حول المجتمع العربي، أما ما يتعلق بالمجتمعات الأوروبية وكذا أمريكا، فقد أشارت كتابات بعض المحققين إلى أن الجريمة تحتل مكانا بارزا في صحف تلك البلدان، وذلك بسبب كبر حجم المساحة التي تخصصها الصحف للقصص الإجرامية، وإبرازها في صفحاتها الأولى، وتشير هذه الكتابات إلى أن الحجم

الذي يخصص للقصص والحوادث في الصحف وحجم المناقشة التي يؤثران بصورة واضحة في معظم المجتمعات. وقد يعود السبب إلى ارتفاع نسبة الإجرام في هذه المجتمعات المتقدمة إلى ما صاحب هذا التقدم من التطور في جميع المجالات بما فيها مجال الجريمة، خاصة ما يعرف بالجريمة المنظمة.

هذا وإذا كانت الصحف تجعلنا نركز الاهتمام على ثقافة الجريمة لكنها في نفس الوقت قد تعمل على تزايد معدلات الجريمة وعلى تكوين فكرة لدى الناس في أن الجريمة ربما تكون أكثر انتشارا في الحقيقة مما هي عليه في الواقع ذلك أن هناك نوع من التفاوت بين الجرائم المسجلة، وبين الجرائم التي لا تستند إلى وقائع حقيقية يمكن إثباتها أو التحقق منها. كما أن اهتمام الأحداث والراشدين بأخبار الجريمة التي تعرض على شاشة التلفزيون يجعل بعض الناس يبالغون في تقديراتهم حول مدى أهمية وسائل الإعلام في هذا المجال، في حين يميل البعض الآخر إلى التقليل من شأنها عند تفسيراتهم للسلوك الإجرامي[14].

لكن ومع ذلك يمكن القول أنه مثلما لوسائل الإعلام على مختلف أنواعها دور في سلوك طريق الجريمة، فلها دور أيضا في منعها أو التقليل منها في بعض الأحيان.

3- **العلاقة بين الروايات والقصص وظاهرة الجريمة:** يتشابه دور الروايات والقصص على ظاهرة الجريمة مع دور الصحافة المكتوبة في التأثير على ظاهرة الجريمة عن طريق ما تنشره هذه الصحافة عن أخبار الجريمة وكيفية نشرها الذي يمكن أن يكون له أثر سلبي، إذا ما تم نشر أخبار الجريمة بطريقة من شأنها أن تخلق الجو الملائم لسلوك طريق الجريمة. كما قد يكون لها دور إيجابي فيما لو تم توجيه الصحافة توجيها صحيحا يرمي إلى سلوك الطريق السوي وبالتالي تكون مانعا أو حاجزا بين الأفراد وبين الاندفاع نحو سلوك طريق الجريمة. ويبدو أثر الروايات وكذا القصص على ظاهرة الجريمة من خلال ما يكتبه الأدباء في رواياتهم التي تنصب على الجريمة والمجرمين حيث تصورهم عند تنفيذهم لجرائمهم مثل الأبطال الذين يتمتعون بالذكاء الخارق مما يمكنهم من الإفلات من قبضة العدالة وهذا تزخر به الروايات البوليسية، والروايات التي تروي مغامرات وقصص العنف التي غالبا ما تترجم إلى أفلام يكون دورها سلبيا للغاية حيث تؤثر على عقول الشباب بصفة خاصة محدودي الثقافة فيدفع بهم الأمر إلى الوقوع في هاوية الجريمة وذلك تقليدا لبطل الرواية أو القصة[15]. غير أنه ومثلما تلعب الصحافة المكتوبة دورا إيجابيا في محاربة ظاهرة الجريمة فإن للروايات والقصص أيضا دورا ايجابيا في محاربة ظاهرة الجريمة متى وجهت الوجهة الصحيحة حيث هناك كثير من الروايات والقصص تدعو إلى الفضيلة ونبذ الرذيلة ومحاربة أعمال العنف بكافة أشكالها وبذلك فهي تلعب دورا وقائيا يحول بين القراء وبين سلوك طريق الجريمة.

4- أثر التطور التكنولوجي على ظاهرة الجريمة: لقد أدى التقدم السريع في وسائل الاتصال المعتمدة على التغير التكنولوجي في مجال الطباعة والنشر للكتب والمجلات والصحافة وكافة وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة إلى الانتشار الثقافي في جميع أنحاء العالم بالنسبة لمختلف أنماط وأساليب الحياة، ونتيجة لذلك انتشرت أيضا جميع أنواع الجرائم المرتكبة في مجتمع ما، إلى مختلف دول العالم مهما كانت مستوياتها، سواء أكانت متقدمة أم متخلفة، وبذلك تنتقل الجريمة من نطاق الجماعات المحلية كجماعات الأسر المنحرفة، أو جماعات الأشرار، أو أصدقاء السوء...الخ إلى كافة أنحاء العالم، وهكذا تسهل التكنولوجيا تنقل أخبار الجريمة، وتجعلها في متناول الفئات المهيئة لتقليدها متى توافرت عوامل سلوك طريق الجريمة.

ولا يخفى ما لوسائل الاتصال الحديثة بمختلف أنواعها وعلى رأسها شبكة الانترنت من آثار في تكوين اتجاهات الأحداث والشباب في مجتمعنا المعاصر نحو مواقف الحياة الاجتماعية التي قد تختلف تماما عن الاتجاهات التي تلقنوها من أسرهم، أو من مدارسهم أو حتى من الأجيال السابقة عن طريق ذويهم.

هذه الاتجاهات تجعل الإنسان يقف مذهولا حيال آراء وأفعال تصدر عن الأحداث. كما أن الشباب يعلن بواسطتها تمرده عن كل ما تلقاه من سلوكات حسنة من ذويه أو حتى من وسط العمل، ولا يمكن لهذه التصرفات إلا أن توصف بالأعمال الإجرامية.

كما أدى التقدم التكنولوجي في وسائل الاتصال إلى ابتداع صور جديدة من الجرائم في المجتمعات الحديثة بالغة التعقيد مثل الجرائم المنظمة التي لم تكن معروفة من قبل، وهذه الجرائم المنظمة يستغل أصحابها وسائل خاصة في الحصول على النقود، كما منها أي الجرائم المنظمة ما تتم دون اللجوء إلى استعمال أسلوب العنف حيث تستعمل في ارتكابها وسائل مشروعة في مجال النفايات والشركات والاتحادات والصناعات ومختلف مكونات الاقتصاد، وهي جرائم لا يقتصر مجالها أيضا على النطاق المحلي فحسب، بل تمتد جوانبها إلى المجال الدولي في القيام بسرقات منظمة لأموال وآثار وتحف فنية وأثرية، وكذلك تهريب المخدرات والعقاقير وأسلحة غير مرخس بها وغيرها[16].

كما ساعد التطور التكنولوجي في ظهور جرائم ابتزاز الأموال والتهديد حيث تستخدم التسجيلات الكهربائية والتلفونية والتقاط الصور الفوتوغرافية بآلات تصوير حديثة وصغيرة الحجم لدرجة لا يمكن ملاحظتها أو الانتباه إليها أو عن طريق الهاتف النقال في تهديد من التقطت لهم هذه الصور، خاصة تلك التي تحتوي على مواقف مستهجنة اجتماعيا أو مخالفة للقانون وذلك لغرض ابتزاز أموال خاصة الأشخاص ذوي النفوذ أو المكانة الاجتماعية والاقتصادية العليا، أو ذوي المراكز الحساسة، والتي من

شأن هذه الصور الإطاحة بمكانتهم الاجتماعية، ما يضطرهم إلى دفع أموال ضخمة تفاديا لاستخدام هذه الصور من قبل من قام بالتقاطها لهم.

ثالثا/ العلاقة بين الدين وظاهرة الجريمة

يمثل الدين مجموعة القيم والمبادئ الأساسية التي أوجدها الله سبحانه وتعالى وأنزلها على رسله بالديانات السماوية الثلاث وهي اليهودية، المسيحية وأخيرا الدين الإسلامي الحنيف. وكل هذه الديانات في مجملها تدعو إلى عمل الخير وتنهي عن الشر لقوله ﷺ: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".

وبما أن جميع الأديان السماوية تحث على الفضيلة وتدعو للقيم الاجتماعية النبيلة، فإن الدين يمثل جزء هاما من المقاومة خاصة النفسية لدوافع الجريمة، فمتى تغلغل الدين في النفوس وتشربته الضمائر ونقشت قيمه في القلوب فإن ذلك يحول ما بين الفرد وبين المعصية والخروج عن تعاليم الدين، فلا يرتكب إثما ولا معصية سواء كانت كبيرة أو صغيرة وبالتالي فهو لا يقتل ولا يسرق ولا يزن ولا يكذب ولا يسيء إلى كرامة واعتبار الآخرين[17].

وبذلك فإن للدين دور كبير في التقليل من ظاهرة الجريمة متى طبق بكل إيمان وإخلاص، لأن هناك فارق بين عقيدة صادقة وراسخة في النفوس، وبين مجرد الانتماء لتلك العقيدة، لأن العقيدة الدينية في مقامها الأول تمثل علاقة بين الإنسان وعليه فإنه من الصعوبة بمكان تحديد أثر الدين على الجريمة بصورة دقيقة. لكن وبما أن الدين، خاصة الدين الإسلامي هو شريعة وعقيدة في نفس الوقت، ولذلك فإن حكمه في الغالب هو حكم القانون نظرا لكون الشريعة الإسلامية تحمل جانبا هاما من القيم التي يستلهمها المشرع عند وضعه للقانون، الأمر الذي يترتب عليه أن تكون تعاليم الدين متسقة في مواضع كثيرة مع قواعد القانون الوضعي، هذا فضلا عن أن الدين يهدف في روحه ومبادئه العامة إلى تدعيم مجموعة من المثل والقيم تلتقي عندها المصلحة العامة وهذه المصلحة هي ذاتها التي يسعى القانون إلى تحقيقها عن طريق تجريم الأفعال التي تتعارض معها.

وهذا الاتفاق بين حكم القانون في الفعل وبين حكم الدين يجعل من المعتقدات الدينية وما يرتبط بها من أوامر ونواهي في تقدير كل شخص حريص على التمسك بتعاليم دينه اعتبارا من الاعتبارات التي تنفره من الجريمة وتصرفه عن الإقدام على ارتكابها. وعلى هذا النحو يمثل الدين حاجزا أو مانعا من ارتكاب الجريمة[18]، ذلك أن الوازع الديني الصادق والحقيقي يطهر النفس والروح ويبعد الإنسان عن ارتكاب الرذائل ويجعله يصون نفسه وشهوته ولسانه من الانزلاق نحو الجريمة. فكلما قوي

الإيمان في النفس الصالحة تأصلت فيها العقيدة وصانت صاحبها من الشر والرذيلة، وبذلك تقل الجرائم أو تختفي كلية. أما إذا كان الوازع الديني ضعيف فلا يستطيع الشخص السيطرة على نفسه وينساق بالتالي نحو طريق الجريمة.

وفي دراسة قام بها المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض بالمملكة العربية السعودية على عينة من الأشخاص لغرض معرفة الوضع الديني لأفرادها وأثره على سلوكهم، مع ملاحظة أن الأغلبية الساحقة من أفراد هذه العينة مسلمون، حيث بلغت نسبتهم 92% بينما بلغت نسبة المسيحيين 06%، أما الذين ينتمون لديانات أخرى 02% فيشكلون البقية. إلا أن السكان المسلمين يتفاوتون فيما بينهم في درجة التمسك بالشعائر الدينية، وكذا الالتزام بأوامر الدين الإسلامي ونواهيه.

فقد كشفت الدراسة أن ما يقارب نصف العينة التي أجريت الدراسة عليها لا يؤدون شعائر الصلاة، وأن نسبة 35% من أفراد العينة يؤدونها بصورة متقطعة وفي أوقات متباعدة. كما تبين من الدراسة أيضا أن الآباء يتمسكون ببعض الشعائر كالصلاة أكثر من أبنائهم، حيث اكتشفت البيانات أن 78% من آباء العينة يؤدون الصلاة وأن 84% من هؤلاء (78%) يؤدونها باستمرار وبانتظام. أما بالنسبة للأمهات فقد تبين أن 69% منهن يؤدين الصلاة، وأن 83% منهن يؤدونها باستمرار وبصورة منتظمة.

مما تقدم يتضح أن هناك فروقا من حيث التدين بين أفراد الأسرة الواحدة، فما بالك بين أفراد المجتمع ككل، ففي الوقت الذي يؤدي فيه الوالدين الشعائر الدينية بصورة منتظمة ومستمرة يتضاءل ذلك عند الأبناء وقد يعود السبب إلى ضعف الوازع الديني لدى الأبناء، وقلة اهتمامهم بما يشتمل عليه الدين من قيم سامية ومثل عليا، إلى المحيط الأسري الذي نشؤوا وترعرعوا في داخله حيث يتحمل الأولياء جزء من المسؤولية في هذا الصدد بالإضافة إلى أطراف أخرى كالمؤسسات التربوية والهيئات الاجتماعية الأخرى، التي يجب عليها تلقين الفرد أصول دينه تلقينا صحيحا على يد مختصين، ذلك أن الدين يلعب دورا مهما في حياة الأفراد والجماعات من حيث قدرته على توفير الأمن والاطمئنان النفسي لدى الفرد، ومن حيث قدرته أيضا على تنظيم السلوك الفردي وطبعه بصورة تنسجم مع القيم العليا والفضائل الإنسانية السامية. وبذلك يعتبر الدين من أهم النظم الاجتماعية وأخطرها شأنا فيما يؤديه من وظائف في حياة الأفراد والمجتمعات[19].

هذا ويرى روبيرت مرتون Robert Merton في كتابه "النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية" أن من أهم وظائف الدين ضبط السلوك الإنساني والاجتماعي، وأن الوظيفة الأخلاقية تعد من أبرز وظائف الديانة وأهمها على الإطلاق. فزيادة على كونها تجعل الأفراد في حالة تكيف مع بعضهم البعض فهي أيضا تقوي المشاعر والعواطف الاجتماعية وتوحدها. فالديانة في رأي ميرتون Merton هي الميكانيزم الاجتماعي الذي

يقوي شعور الجماعات وتعاطفها تجاه بعضها البعض وهي بذلك تمثل ضرورة للتكامل الاجتماعي[20].

خلاصة القول فإنه كلما قوي الوازع الديني في نفوس الأفراد زادت فرص الابتعاد عن طريق الجريمة نظرا للفضائل والقيم السامية التي يدعو إليها.

خاتمــة

تلعب البيئة الثقافية بعناصرها المشكلة من مستوى التعليم ووسائل الإعلام المختلفة وكذا الدين دورا في العلاقة بين الجريمة وهذه العناصر. وقد اختلفت الآراء بين من يعتبرها دافعا نحو سلوك طريق الجريمة ومن يراها حاجزا أو مانعا لذلك.

غير أنه ومهما اختلفت الآراء فإن هذه العوامل تشكل مانعا يحول دون ارتكاب الفرد للجريمة، لأن تعليم الشخص وتثقيفه يفتح أمامه سبل النضج الفكري والأهلية الفكرية، التي تجعله راضيا عن وضعه الاجتماعي وصارفا جهوده نحو ممارسة نشاط بناء مبتعدا بذلك عن طريق الجريمة. ذلك أن الثقافة غالبا ما توسع المدارك وتفتح الأذهان وتجعل الفرد أكثر دقة في اختيار سلوكه وتقديره لعواقب أفعاله.

كما يكون الوازع الديني القوي في نفوس الأفراد حصنا مانعا لارتكاب الجريمة نظرا للفضائل والقيم السامية التي يدعو إليها.

الهوامـــش

[1] فوزية عبد الستار. مبادئ علم الإجرام وعلم العقاب، دار النهظة العربية، بيروت 1985، ص:181

[2] عبود السراج – علم الإجرام والعقاب – جامعة الكويت، 1986، ص : 310

[3] BONZAT et J.PINATEL – Traite de droit pénal de criminologie – T.III, 1975, P.35

[4] محمد صبحي نجم، أصول علم الإجرام وعلم العقاب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن،2006، ص: 64

[5] دراسة للمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، أثر الثقافة في دفع الفرد إلى ارتكاب الجريمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ، ص: 26.

[6] J.T.TOBIAS – Crime and industriel society in the 19 th Century – B.T BASFORD LTD LONDON

[7] فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص: 185

[8] محمد زكي أبو عامر – دراسة في علم الإجرام والعقاب – الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت 1982، ص: 177

[9] دراسة للمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، أثر الثقافة في دفع الفرد إلى ارتكاب الجريمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ، ص: 8

[10] رمسيس بهنام – علم الإجرام والعقاب – منشأة المعارف، الإسكندرية – جمهورية مصر العربية 1978 ص: 160

[11] فوزية عبد الستار، مرجع سابق، ص: 187.

[12] علي جعفر، الإجرام وسياسة مكافحته، دار النهضة العربية، بيروت، 1993، ص: 106
[13] دراسة لمركز العربي لدراسات الأمنية والتدريب، مرجع سابق، ص: 31.
[14] Marshall Barron Clinard – Sociology of Deviant Behavior – 3rd edition, N.Y Rinhart and Winston, 1968, P 229
[15] محمد صبحي نجم - مرجع سابق - ص: 88
[16] صلاح عبد المتعال، التغير الاجتماعي والجريمة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1976، ص: 159، 160
[17] محمد صبحي نجم – مرجع سابق – ص: 89
[18] عمر السعيد رمضان، دروس في علم الإجرام، دار النهضة العربية، بيروت، 1972، ص:148
[19] مصطفى الخشاب – دراسات في علم الاجتماع العائلي – دار النهضة العربية، بيروت، 1980 ص:235
[20] Robert Merton – Social theory and social structure – N.Y The free press, 1968 P 32

إيكولوجية الجماعات البسيطة

أ.د/ بن السعدي إسماعيل – أ/ لغريبي نسيمة - جامعة قسنطينة -

المقدمة

يمكن أن يكون المفهوم أكثر دلالة على حال ووضعية تلك المجتمعات التي تزامنها المستويات والظروف الاجتماعية والاقتصادية المحدودة، حيث يكون التطور فيها بطيئا وجزئيا، ولا يشكل الرقي هدفا وطموحا لمجمل أفراها أو أولوية في حياتهم، ولا يعني هذا غياب الرغبة في الحياة المتحضرة، بقدر ما يعبر على نوع من أنواع البساطة والقناعة في مختلف جوانبها، ولعل هذا ما أشار إليه بن خلدون في تمييزه بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري في اعتماد حياة الأول على الضروري والحاجي خلافا للثاني.

ومن ذلك فالبساطة لا تعني على ما يبدو حياة الفقر والعوز المادي، بقدر ما تعبر عن خاصية ثقافية ووضع اجتماعي يميز هذا النوع من الجماعات، أو يعبر عن قناعة دائمة بالقدر المتوفر من الحاجة لأعضائها.

وإذا كان أمر تحديد مختلف أشكال المجتمعات البشرية وتطورها ظل محل اهتمام المفكرين على اختلاف تخصصاتهم، فإن تحديد وتصنيف أشكال الجماعات الفرعية في تلك المجتمعات يأخذ أبعادا أكثر تعقيد بالنظر إلى ما وصل إليه تطور وتغير المجتمع البشري ككل.

وسوف لن يعتمد المقال موضوع الدراسة مناصرة لاتجاه معين من الاتجاهات المنهجية أو الفكرية في التناول، بقدر ما يهتم بعرض ووصف جوانب من حياة بعض الجماعات البسيطة ذات الامتداد الزمني والمكاني، وعلاقة ذلك بالتغيرات التي طرأت في نشاطها وبيئتها بالمجتمع الجزائري.

الطبيعة والإنسان العلاقة الدائمة:

تؤثر الطبيعة بخصائصها المختلفة على مختلف جوانب الحياة الإنسانية، وأن تغير هذه الخصائص يؤدي بدوره إلى تغير جوانب الحياة الاجتماعية سواء في أنماط الأسرة وظروف الحركة والاستقرار أو في الأدوار وشكل العلاقات السائدة، ومن ذلك يتعين دراسة التفاعل بين الإنسان والبيئة، من جهة وبين النظم

والأنساق الاجتماعية من جهة أخرى، وهذا بالتعرف على الظروف الجغرافية والطبيعية السائدة، وعلاقات التكيف التي تتم بين الإنسان وتلك الظروف، ونوع العلاقة القائمة بين النسق الإيكولوجي وبقية الأنساق الاجتماعية[1].

إن للطبيعة دورا في تشكيل حياة الجماعات والمجتمعات وتحدد مسارات وأنماط علاقاتها، فهناك حياة الجبال وحياة السفوح وحياة البحر والصحراء ولكل من هذه الأقاليم الطبيعية مجتمعا مرتبطا في حياته بالشروط الطبيعية المميزة لهذا الإقليم أو ذاك، حيث يهيكل موارده وينظم قواعد نظمه بما يُكَوِّنُ لديه مرجعية شاملة في ضبط وتوجيه علاقاته المتعددة مع محيطه البيئي والثقافي. وقد كان ذلك واقعا منذ زمن طويل تدرج بكيفيات مختلفة ليشكل في كل فترة وضعا خاصا، وهذا ما فسح المجال أمام الباحثين لتقسيم وتصنيف هذه المجتمعات حسب المستوى الاقتصادي أو التوزيع الجغرافي، وذالك لما تشكله هذه الجوانب من أدوار مؤثرة في حياة هذه الجماعات واعتبار أهميتها حينما يتعلق الأمر بتنمية هذه المجتمعات.

وكان ابن خلدون من الذين أسّسوا الاهتمام بهذا الاتجاه في تصنيف المجتمعات على أسس مازالت تشكل خيارات منهجية لدى كثير من الباحثين[2]، وخاصة حينما يتعلق البحث بمجتمعات شمال إفريقيا رغم التغيرات في كثير من بنى ووظائف هذه المجتمعات[3].

فنجده يقسم العمران الذي يقصد به المجتمع إلى عمران بدوي وهو الذي يشمل الضواحي والجبال والمناطق المنتجعة والقفار وفي أطراف الرمال، وعمران حضري وهو الذي يشمل الأمصار والقرى والمدن، ولكل منهما نحل في الحياة يمكن التمييز بينهما في عدد منها، وخاصة ما تعلق بالجانبين الإيكولوجي والنشاط الاقتصادي، ويمكن أخذ هذين الجانبين في الاعتبار لدورهما في حياة المجتمعات البسيطة التي منها المجتمعات الريفية والبدوية، رغم التفاوت الحاصل في المستوى الاقتصادي بين هذه والمجتمعات الحضرية.

فضعف اقتصاد المجتمعات البسيطة وتخلفه يرجع إلى ارتباطه بالعوامل الطبيعية الغير مدعمة بالعوامل الأخرى وقابليته في توظيفها لإحداث التغيرات الإيجابية في شتى مجالات حياة هذه الجماعات، مما أدى بها إلى عدم الاستقرار على حال. فاعتماد البدوي مثلا على الماشية كمورد اقتصادي أساسي لا ينفي

ممارسته لبعض الأنشطة الأخرى لنقل البضائع التجارية وقيادة القوافل وممارسة الزراعة في بعض المواسم مثل الشعانبة في ورقلة.

كما أن العمران البدوي مرتبط بالبادية التي هي مفهوم ذو معنيين اقتصادي وجغرافي ومن ثمة فإنها تدل على السهل والجبل كما تدل على الصحراء، وجملة القول أنها تعني كل المساحة الموجودة خارج أسوار المدينة. ففي هذه البنية الطبيعية تعيش جماعات اجتماعية واقتصادية، يشكل عمرانها طريقة حياة البادية كما يشكل ثقافتها سواء كانت هذه الثقافة مادية أو لا مادية[4].

فمساكن بدو الصحراء تتخذ عادة شكلان: سكن دائم وسكن متنقل، فالمساكن الدائمة تصنع على شكل منازل حجرية تبنى عادة من الحجر الجيري الذي يغطى بالجبس أو الطلاء الأبيض وفي معظم الأحيان تكون السقوف مسطحة والأبواب والنوافذ صغيرة بسبب ندرة الخشب وارتفاع ثمنه،وأحيانا ليس لها أبواب على الإطلاق ومعظم البيوت تتكون من حجرتين، أما الخيمة فهي السكن المتنقل الوحيد في الصحراء ومعظم الخيم حجمها صغير وهي نوعان: خيم صيفية و تكون مصنوعة من الخيش أو الأبسطة، وخيم شتوية تكون مصنوعة من الوبر وشعر الماعز[5].

إن السكن في مفهوم الجماعات البسيطة يعكس بالضرورة نمط الحياة والحاجات الأساسية في الاستعمال، إضافة إلى تجاوبه مع الظروف المناخية والطبيعية، وعلى هذا الأساس فالمسكن هنا يتنوع حسب نمط حياة الجماعة وتركيبها ووظائفها وأن العرب الرحل هم سبب وجود وانتشار ظاهرة الخيام السوداء في شمال إفريقيا، وذلك بعد نزوحهم إلى هذه المناطق[6].

فبالنظر إلى أسلوب حياة الجماعات البدوية المرتبطة إيكولوجيا واقتصاديا بالترحال وتربية المواشي، فإن المسكن أو الإيواء سيتخذ الإطار المتجاوب مع هذه الوضعية، ولذلك فإن مكونات المسكن المعد لهذا الغرض ينبغي أن تكون في المتناول بما يجعلها سهلة الاستعمال أثناء التركيب والفك، وعادة ما تكون مثل هذه الإيواءات بسيطة مكونة من شعر الماعز ووبر الإبل، وهو ما يسمى عند العرب بالخيمة السوداء[7].

ولاشك أن ارتباط مثل هذه الجماعات بالطبيعة جعلها أسيرة لها في علاقاتها حسب طبيعة الظروف البيئية المحيطة بها، فهي ملتزمة دائما بسيران الدورة السنوية في حركاتها وسكناتها.

وباعتبار الجماعات البسيطة تقيم في مواقع جغرافية معينة وتمارس نشاطات اقتصادية وسياسية ولها تنظيم اجتماعي وإداري يحدد طبيعة حكم علاقاتها، بالإضافة إلى ما يسود أعضائها من أهداف مشتركة وشعور بالانتماء[8]، فإن أهم ما يميزها اعتقاد الفرد فيها بسمو ورفعة جماعته التي يعتبرها أساس كل الجماعات في المجتمع، وعلى أساس ذلك تقيم الجماعات الأخرى والأشياء المحيطة بها بدرجة علاقاتها معها وهذا ما يعبر عنه (أدورنو) بالعرقية التي تعد من عوامل تقوية طرق التفكير والشعور عند الجماعات بما يعزز بناها التقليدية التي تحافظ على هويتها وعلى مجالها، ويقوي شعور الانتماء الجماعي والوحدة الداخلية بين أفرادها بما يؤدي إلى خلق تنظيم خاص بها[9].

وأقرب أشكال المجتمعات إلى هذا الطرح هي الجماعات البدوية البسيطة التي تجد أحيانا غموضا في الفكر الاجتماعي بسبب حداثة الاهتمام بدراسة هذه الوضعية في الفكر السوسيولوجي، وأيضا بسبب المنطلقات القائمة في هذا المجال[10]، فالمجتمعات البسيطة تشكل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات البشرية [11].

فالبداوة تمثل نمط الحياة القائم على التنقل لكسب العيشة والحفاظ عليها، ويتعلق ذلك بما توفر من الموارد الحياتية عبر مجال التنقل (مما يعني أن مجال الاستقرار الجغرافي عند البدوي هو المجال الاقتصادي[12].

إن الحياة البدوية تتحدد في ثلاثة عناصر أساسية، حيث أن البيئة قد تكون عنصر جذب أو طرد بالنسبة للجماعة، وذلك حسب ما يتوفر فيها من موارد وما يسودها من مناخ، ومن ذلك يتحدد نمط الحركة وهو العنصر الثاني وذلك حسب المدة والمسافة، أما العنصر الثالث فيتمثل في نوع النشاط الاقتصادي الذي يميز الجماعة.

المجال والنشاط وعوامل التغير:

لاشك أن ما هو معني بالتحليل في ذلك هو الجماعات البسيطة التي يقوم نشاطها على الرعي وتربية الماشية التي تكون إمكاناتها محدودة، وهذا قبل أن يتمكن البعض منها من تحويل نشاط الرعي إلى تربية المواشي في مساحات مغلقة.

وفيما يتعلق بتأثير التغير في هذه الجماعات، نجد أن العزلة وعدم ارتباط الجماعة بالجماعات الأخرى يؤدي إلى تقوية الروابط الداخلية، بعكس الوضع في

الجماعات المستقرة التي تمارس الزراعة واحتكت بجماعات أخرى فهي تكون معرضة لتغيرات كثيرة.

وعلى هذا الأساس تتعدد أنماط الجماعات البدوية حسب نمط الحركة، فهناك جماعات ذات التنقل الدائم من موقع إلى آخر خاصة تلك الجماعات المرتبطة بالرعي، وهناك جماعات ذات التنقل الموسمي وهو الترحال المرتبط بحالة فصول السنة، وذلك مثل رحلة الصيف والشتاء، ثم الجماعات المستقرة داخل الإقليم، ولكنها مرتبطة بحياتها البدوية وأنظمتها الاجتماعية وخاصة الجماعات ذات النشاط الزراعي الرعوي.

ولم تعرف مجتمعات شمال إفريقيا ظاهرة البداوة الترحالية قبل النزوح المشارقي، وإنما وكما سبقت الإشارة إليه من أن مجتمعات الصحراء في الجزائر كانت مجتمعات مستقرة ذات نشاط رعوي زراعي خاص، وهي حالة واد ريغ وواد ميزاب بالجنوب الجزائري.

فحياة التنقل والترحال بالجزائر تشكل ثقافة غير محلية، إذ يرجع انتشارها إلى توافد الرحل الهلاليين وهي قبائل لم تكن محاربة على ما يبدو، ولكن هجرت بفعل انتقام سياسي حينما كانت بصعيد مصر، وهي القبائل التي ألفت حياة البساطة من الرعي وسكن الخيام والحل و الترحال بحثا عن الكلأ.

وفي المقابل كانت هناك جماعات زراعية محلية دأبت في حياتها على ممارسة الفلاحة والرعي جنبا إلى جنب، مما جعل محيط حركتها معلوما ومحددا وإن تغيرت ظروف التعامل، إلا أن مجالات استقرارها مازالت لم تتغير مثل قبائل الأوراس وجرجرة والونشريس وغيرها من قبائل الشمال الجزائري المحلية.

وإذا كانت قبائل البدو الرحل قد استوطن بعضها بالمدن خلال الاحتلال الفرنسي للبلاد، والذي فسح المجال لعدد من المتعاونين معه من القبائل في الدخول إلى المدن وتمليكهم الأراضي والعقارات كمكافئة لهم على عدم القيام بالثورة ضده، فإنه بالمقابل شكلت الجماعات الزراعية الرعوية المحلية قلقا مستمرا للفرنسيين الذين أخذوا بمطاردتهم في بيئاتهم الجبلية والسهلية التي كانت مواقع استقرارهم ونشاطهم.

فالجماعات المحلية التي دأبت على استغلال الأرض واستثمارها، كان لها نظاما متوازنا بين مجال الزراعة ومجال الرعي، حيث تشكل السهول بما تحتفظ

تربتها من عناصر ملائمة للزراعة أفضل مجال للنشاط في هذا القطاع، بينما تبقى المساحات الغابية هي المجال المخصص لتربية الماعز الذي كان الحيوان الأكثر تكيفا مع هذا الوسط، ومازالت إلى اليوم تنتشر قطعانه عبر المجالات السابقة، وإلى جانب ذلك أخذت بعض الجماعات المحلية في تربية الماشية وخاصة بعد خروج الفرنسيين من البلاد حيث تمت عودتهم إلى السهول الزراعية التي كانوا ينشطون فيها قبل ذلك، وهي المساحات التي استوعبت توسيع وتنوع الاستغلال في مختلف القطاعات الفلاحية، وهذا ما مكنها أيضا من تركيز استقرارها العمراني وإنشاء تجمعات سكنية متقاربة، منها ما شكل نواة للمدن المتوسطة الحالية، وتوسع المدن الكبيرة وبالتالي تعزيز خيارات الاستقرار والتمدن لديها، وساعد على ذلك عدة عوامل منها:

- الاجتياح المستمر لقبائل الرحل على الملكيات الزراعية مما يتطلب التواجد بقربها لخدمتها وحمايتها.

- العامل السياسي الهادف إلى إيجاد مناطق سكنية مجمعة للقرويين.

- مشاريع القرى الزراعية في مناطق الشمال التي حاولت الدولة بعد الاستقلال من تجميع الفلاحين ليكونوا قرب مزارعهم وتعاونياتهم الزراعية.

- سعي القرويين إلى التجمع قرب طرق المواصلات العامة.

- الإقامة بقرب المواقع التي كانت مستعملة من قبل الفرنسيين، والتي تتوفر على بعض الخدمات كالكهرباء والماء والمدارس.

- التقرب من مواقع التمويل التي تمثلها التجمعات الحضرية.

- إدماج الأطفال في التعليم.

إلى غيرها من العوامل التي ساهمت في ظهور تجمعات متلاصقة المباني أو متقاربة الجوار و التي أنشاها السكان بإمكانياتهم الخاصة، وتطورت هذه التجمعات بشكل بطيء لاحتفاظ السكان هؤلاء بخلفيتهم وأراضيهم وأنماط حياتهم الخاصة حيث لم يشجع النظام الاقتصادي الاشتراكي بعد الاستقلال مباشرة على الاندماج لأسباب عدة يضيق المقام هنا لذكرها، ومن أهمها عدم توافق ذلك النظام وخصوصية السكان المتعلقة بالرغبة الشديدة لديهم في التحرر من كل القيود في ممارسة حياتهم.

ورغم ما ظهر من تحولات أساسية في حياة المزارعين من تحول في أساليب العمل الزراعي بل واعتباره كمصدر ثانوي لمعيشتهم بسبب بقاء هذا القطاع على وضعه التقليدي ولا يستجيب للمطالب والحاجات المتنامية والمتغيرة بالنسبة لظروف المعيشة التي وجدوا أنفسهم مجبرين على التعامل معها.

حيث أن إيصال التجمعات القروية بالخدمات العمومية كالكهرباء والغاز والماء وكذا قبولهم الإقامة في المساكن العمومية التي أنجزت في إطار برامج الدولة، كل ذلك يستدعي من هؤلاء تقديم المقابل المالي وتسديد الفواتير وهي الحالة التي لم يألفوها في حياتهم السابقة، حيث كانوا يعيشون بلا مقابل على ما تقدمه الطبيعة لهم، ومن جهة أخرى بدأ يتحول نشاط معظمهم إلى العمل المأجور وفي مختلف القطاعات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث أصبح ذلك يشكل مصدرا أساسيا لمعيشة أغلبيتهم، خاصة وأن التغير الذي حصل في المجال الزراعي لم يحدث بشكل شامل، إلا في بعض الفروع من النشاطات الفلاحية، كزراعة الخضر والفواكه وتربية الدواجن وقليل منها في تربية الماشية التي تقوم بها الجماعات الجبلية والتي أصبحت بدورها من حيث الإقامة تسكن في تجمعات قروية مجمعة مستفيدة في ذالك من مزايا التجمعات السهلية، مع بقاء نشاطها الثانوي مرتبطا باستغلال الأودية في غراسة الأشجار المثمرة مثلما هو الحال في التجمعات الجبلية بالأوراس والشمال القسنطيني والقبائل والونشريس، وهو نشاط قديم قدم هذه الجماعات المحلية. بمعنى أن الزراعة الجبلية ظلت تحتفظ بهويتها في كل المراحل ولكن التطور الحاصل بِشأنها مس أساليب العمل في الغراسة وخدمة الأرض ومعالجتها بالأسمدة والتسويق والتحويل، وغالبا ما يشكل مثل هذا النشاط المصدر الأساسي لكثير من الجبليين.

النظام الاجتماعي من التنظيم الإيكولوجي:

إن التوزيع الإيكولوجي للجماعات قد يعني في بعض الأحيان ضعف الروابط بينها، سواء تعلق السبب ببعد المسافة بين الجماعات التي تفرض على نفسها نوعا من العزلة للاكتفاء الذاتي تجاه الموارد المتاحة والمحدودة، أو بسبب تدخل الحكومات لأجل إقامة تنظيمات محلية أو نظام إداري ذي تغطية محلية لمجموعة أو مجموعات محلية من القبائل في نطاق إقليمي محدد، وذلك ما يشكل نطاق حركة محدد لا يسمح في كل الأحوال بتواصل الجماعات لأجل تلبية حاجاتها وفق أساليبها الخاصة، وهذا ما يؤدي إلى توزيع مشتت للقبيلة أو

العرش، وهذا ما يشكل بدوره نسقا عاما يشمل مجموعات منقسمة إلى وحدات جزئية.

وقد يؤدي التوزيع الإيكولوجي هذا إلى تداخل القرابات المتعددة التي يكون فيها للمكان دورا مؤثرا في تشكيل علاقات المصلحة أكثر من علاقات القرابة المشتتة، وهذا يعد من مؤشرات بداية التفكك القرابي والانتماء القبلي في كثير من الجماعات البدوية والجبلية على السواء. وهذه الوضعية قد تجعل بعض الجماعات لا تدرك بسهولة أصولها وانتمائها القرابي والقبلي، مما يجعلهم لا يبالون بالبحث عما يميزهم بين الجماعات الأخرى المتواجدة بينهم.

إذ تتوقف سلسلة النسب للعشيرة بعد أجيال عديدة، حيث يبرز الانتماء إلى منطقة الإقامة أكثر وضوحا من الانتماء إلى ذات القبيلة[13]، إن التغير الذي حدث في المجتمعات البسيطة مرده إلى عدة عوامل منها:

1- التدخل الإداري الذي قلص من دور الزعامات القبلية والعروشية.

2- سياسات التنمية وما أدت إليه من إعادة توزيع السكان، والتي كان من ورائها انتقال أعداد كبيرة من سكان المناطق المنعزلة إلى التجمعات المغلقة عمرانيا كالقرى والمدن للاستفادة من الخدمات المركزة في هذه التجمعات، والبحث عن العمل.

ويظهر هذا التغير في المراكز والأدوار التقليدية التي كانت تميز الجماعات البسيطة، حيث أدى التعليم وما نتج عنه من احتلال مواقع في المسئولية والإدارة وغيرها من المراكز العمومية، إلى إضعاف السلطة التقليدية التي كان يبسطها كبار السن أو شيوخ القبيلة بصفة عامة.

ولاشك أن هذه الوضعية أدت إلى ظهور نوعا من القيم المتعارضة والمتنافرة أحيانا بين القديم والحديث، أو بين كبار السن الذين شعروا بفقدان أدوارهم التقليدية، وبين صغار السن الذين يتطلعون ويضطلعون إلى أدوار ومراكز جديدة.

الخاتمة:

تبقى أسئلة كثيرة تطرح بشأن ظاهرة التدرج في حياة المجتمعات البشرية، لماذا بقيت البداوة ظاهرة ملازمة لتطور المجتمعات؟ وهل بالإمكان أن تعمل الحاضرة على محو البداوة كنمط حياة خاصة رغم أنها نتاج هذه الأخيرة؟ وهل

أن الريفية أصبحت لا تعني سوى ما ارتبط في أذهان الناس وأفكارهم عن ذلك الريف الفسيح الممتد المساحة وانتشار الزراعة وتربية الماشية والسكن التقليدي البسيط الذي يعيش فيه الأجداد والأحفاد؟ أم أن الريف امتدت إليه مؤثرات المدينة وأصبح مجالا لممارسة الثقافة الحضرية، ولم تعد مهنة الزراعة أساسا في التمييز التقليدي بين الريفي والحضري؟.

إن المجتمعات الريفية التي كانت مصدرا من مصادر النمو الحضري من خلال الهجرة والإنتاج الزراعي والغذائي، أصبحت في المجتمعات الصناعية تشكل مواقع الاستقرار والتحول العمراني والاجتماعي بل ومجال للانطلاقة الحضرية الجديدة.

المراجع

1- أحمد أبو زيد: دراسات في الإنسان والمجتمع والثقافة، الجزء الأول المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1996.

2- أحمد أبو زيد: المجتمعات الصحراوية وتحديات المستقبل، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1996.

3- عدنان أحمد مسلم: علم دراسة الإنسان، ط 3، جامعة دمشق، سوريا، 2003.

4- عبد القادر جغلول: الإشكالية التاريخية، ط 2، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1981.

5 - عبد الغاني مغربي: الفكر الاجتماعي عند بن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1982.

6 - محي الدين صاير: التوطين ومشروعاته، لبنان،.1961

7– دينكن ميشال: معجم علم الاجتماع: مترجم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986.

8- فاروق إسماعيل: التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1977.

9 - محمد عبد الفتاح محمد: تنمية المجتمعات المحلية، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 1991.

10- سلطان محيبس: عصور ما قبل التاريخ، جامعة دمشق، سوريا، 2007 .

11- علي جباوي: الأنثروبولوجية الاجتماعية، دار الطباعة الحديثة، دمشق سوريا، 1983.

الهوامش:

[1]- أحمد أبو زيد – دراسات في الإنسان والمجتمع والثقافة – الجزء الأول المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة 1996، ص531

[2] - عدنان أحمد مسلم – علم دراسة الإنسان – ط3 – جامعة دمشق – سوريا – 2003، ص51

[3]- عبد القادر جغلول – الإشكالية التاريخية – ط2 – ديوان المطبوعات – الجزائر – 1981، ص75

[4]- عبد الغاني مغربي: الفكر الاجتماعي عند بن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1982، ص 131

[5]- محي الدين صابر: التوطين ومشروعاته ~ لبنان 1961، ص45

[6]- أحمد أبو زيد- المجتمعات الصحراوية وتحديات المستقبل – المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة 1996ص 137

[7] - أحمد أبو زيد: المرجع السابق - -ص 139

[8]- دينكن ميشال: معجم علم الاجتماع: مترجم – دار الطليعة – بيروت – لبنان -1986 ص 49

[9]- فاروق إسماعيل - التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي – الهيئة المصرية العامة للكتاب –مصر 1977

[10]- محمد عبد الفتاح محمد - تنمية المجتمعات المحلية:المكتب الجامعي الحديث – مصر 1991 ص11.

[11]- سلطان محيبس – عصور ما قبل التاريخ – جامعة دمشق – سوريا، 2007، ص60

[12]- فاروق إسماعيل – المرجع السابق ص 138.

[13]- علي جباوي – الأنثروبولوجية الاجتماعية – دار الطباعة الحديثة – دمشق سوريا = 1983، ص113

علاقة التفسير بعلوم العربية

د. السعيد بوخالفة ـ جامعة باتنة-

إن بين التفسير وعلوم العربية علاقة وثيقة، يعرفها كل من ألمّ بتاريخ القرآن وعرض لنشأة تلك العلوم. ومن الذائع أن الدراسات اللغوية والنحوية إنما نشأت خدمة للقرآن الكريم وصونا له، وتيسيرا للغته، وتوضيحا لمعانيه ونشرها في صفوف المسلمين، على اختلاف قدراتهم وتنوع مشاربهم ولهجاتهم.

على أنّ هذه العلاقة مرّت بأطوار مختلفة حددت سماتها وعمقها، وأهميتها في تاريخ التفسير.

لقد أخذ النبي ﷺ على عاتقه مهمة تفسير القرآن إلى جانب إقرائه وتعليمه، وبيان أحكامه، فكان يفسر لصحابته – رضوان الله عليهم- معاني بعض الآيات ويوفقهم على معاني ما استغلق من ألفاظها، وبين لهم أسباب النزول. ثم عهد إلى صحابته من بعده بهذه المهمة؛ يروون عنه هذه التفسيرات والأقوال والمناسبات. ثم أخذ التابعون هذه الأقوال، وتداولوها، ورووها شبه أحاديث، لأنه قرّ في وجدان معظمهم أن تفسير كلام الله لا يقلّ قدسية وشرعية عن حديث رسوله ﷺ، وانه لا يجوز فيه الاجتهاد.

وكان يغلب على هذه التفاسير الطابع اللغوي. فالرسول الكريم يبين بعض معاني الألفاظ الغريبة، إلى جانب شرح المعنى العام وبيان المناسبة.

روي[1] أن أعرابيا سأله عن معنى الظلم في قوله تعالى: ﴿**ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾ الأنعام: 82.

ففسره له بالشرك، واستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾ لقمان:13

وإذا كان الرسول ﷺ قد فعل هذا، فإن معظم الصحابة قد تورعوا عن مثله، والتزموا أقوال الرسول وتفسيراته.

فقد روت الأخبار أن أبا بكر –رضي الله عنه- (ت 11 هـ) وعمر بن الخطاب –رضي الله عنه- (ت 23 هـ) تحرجا من التفسير، ورفضا الخوض فيه، فيما كان عبد الله بن عباس – رضي الله عنه- (ت 68 هـ) كان جريئا في ذلك، لما يتمتع به من موهبة لغوية متقدمة شهد له فيها عبد الله بن عمر –رضي الله عنه- (ت 73 هـ) وعدد من الصحابة، إذ كان يفسر كثيرا من غريب القرآن ويشرح معانيه، ويقرنه بأشعار الجاهليين، حتى عدّه كثير من الدارسين رائد المدرسة اللغوية في التفسير.

ومما ورد عنه: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب"[2].

على أن هذه المحاولات اللغوية لم تكن نسيجا وحدها، فقد أعقبتها محاولات أخرى، قام بها كوكبة من العلماء. ولعل أبرز تلك المحاولات ما نجده عند أبي عبيدة (ت 210 هـ) في كتابه مجاز القرآن إذ قرر معظم الدارسين أن هذا الكتاب في التفسير لأنه يقوم على المعرفة اللغوية أولا، وعلى دلالات الألفاظ القرآنية ومعاني الأشعار المشابهة لأسلوب القرآن وألفاظه.

وقد تلا كتاب المجاز هذا جهد أبي الحسن الأخفش (ت 211 هـ) في (معاني القرآن) وهو محاولة اغزر مادة وأكثر تطورا وعمقا من تجربة أبي عبيدة، فقد أفاد هذا من كتاب الأخير وطوره وزاد عليه معتمدا ألفاظ العربية وأساليبها وأشعارها.

وكانت أيضا محاولة القراءات (ت 207 هـ) وهي بحق أوضح المحاولات وأنضجها، لأنه استمد عناصرها من القرآن والحديث والروايات إضافة إلى مروياته الخاصة.

وقد ذكرت لنا المصادر أسماء عدد من العلماء الذين خاضوا في معاني القرآن وألفوا في هذه الحقبة من أمثال واصل بن عطا وأبي جعفر الرؤاسي. ولا يكاد يختلف تفسير الطبري (ت 310 هـ) الذي ألفه في القرن الثالث وكتاب الفرآء إلا في المسائل المتنية والأسانيد التي تصل التفسيرات بأصحابها، لأنه من المعروف أن الطبري قد نقل جهودا الفراء اللغوية والنحوية والأسلوبية، وترسم خطاه في التفسير والمعالجة، مثلما ترسم في التفسير الأثري طريقه يحي بن سلامه البصري الذي وضع في القرن الثاني تفسير للقرآن يقع في ثلاثين جزءا[3].

في هذه الجهود جميعا، تبدو العلاقة بين التفسير وعلوم العربية طبيعية جدا، إذ لا مجال لفصم هذه العلوم عن التفسير أو اعتبارها عنصرا دخيلا. كما أنه لا مجال لجعلها ركنا من أركان التفسير بالرأي، خلافا لبعض الباحثين الذين يرون في ابن عباس رائد التفسير بالرأي، لأنه استعان باللغة في كثير من تفسيراته، وفي أبي عبيدة وريثا لمذهبه في كتابه (المجاز) وفي الفراء والأخفش والطبري من يخلط التفسير المأثور بالتفسير بالرأي في مصنفاتهم[4].

إن العلاقة بين القرآن وتفسيره اللغوي والمعنوي،حميمة لا يمكن فض اشتباكها، فالقرآن نزل بلسان عربي مبين، ومن تصدى لتفسيره عربي صريح أو عالم فصيح، والناس متفاوتون في قدراتهم العقلية واللغوية والمعرفية، يحتاجون إلى تقريب البعيد وتوضيح الغامض، والشقة ابتعدت بعهد الرسول ﷺ وبمهده ولم يكن من سبيل إلى التفسير إلا بالتقريب والموازنة والمقارنة بالأساليب اللغوية الأخرى.

مجلة الإحياء ـــــــ

وفي هذا دلالة على قدم هذا العلم وتوغله ورسوخه، وهذه الجهود تتقدم جميعا ثمرة سيبوبه (ت 180هـ) في (الكتاب) وترتد إلى القرن الأول ومطلع الثاني كما أسلفنا.

وتتوال الأحداث، وتتعاظم الأمة، وينشأ وضع جديد تتطور فيه علاقة التفسير، بعلوم العربية مع تطور الأمة وتقدمها، وتشتد الحاجة إلى التفسير، وذلك انطلاقا من عوامل متعددة، لعل أبرزها زيادة عدد المسلمين، وتوزعهم في البلاد الإسلامية المترامية الأطراف، وبعد الشقة بين الرسول ﷺ وصحابته واندلاع نار الفتنة في صفوف المسلمين، وانقسامهم إلى شيع وأحزاب، وعودتهم إلى القرآن لالتماس الأدلة والبراهين.

هذه العوامل مجتمعة يمكن لها أن تفسر لنا ظهور العلوم العقلية. والحاجة إلى التزود بالثقافات الأجنبية والتسلح بالفلسفة وعلم الجدل، وظهور ما يسمى بالتفسير بالرأي.

كان التفسير بالرأي ثمرة من ثمار العلوم العقلية، وقد تنوعت كتب هذا اللون من التفسير، وسارت في اتجاهات مختلفة، توافق في مضمونها واستنتاجاتها العقائد المذهبية، والاختلافات الحزبية فبدت فيها أفكار التشيّع والاعتزال والتصوف، وظهرت فيها آثار النحل والأهواء، وأخذ كل مفسر يخضع النص لنظراته ونوازعه، ويعيث فيه تأويلا وتقديرا، بما ينسجم مع تلك النوازع.

وكان من الطبيعي أن يستعن هذا أو ذاك منهم بعلوم العربية، من نحو وصرف وبلاغة في تفسيره مثلما يستعين بأقوال الحكماء والفلاسفة، أو بالأخبار والأحاديث النبوية، حتى غدت الاستعانة بعلوم اللسان أهم ما يوجه التفسير.

لقد غدا التفسير علما، له أصول وأدوات ورجال بعد أن كان حديثا ورواية، وأصبح معظمه غايات ومذاهب، بعد أن كان لمعرفة الأحكام وأسرار الإعجاز، وأصبحت علوم العربية فيه أدواتا ودلائل، بعد أن كانت شكلا له ومادة، ومما ساعد على ذلك نضج هذه العلوم، واستقرار اغلب أصولها، وبروز أهميتها في عدد من الحقول الثقافية والشرعية، فنحن قل أن نجد مفسرا، أيا كان مذهبه، لا يستعين بعلوم العربية في بيان معاني التنزيل، كما قل أن نجد تفسيرا تخلو مقدمته من بيان أهمية هذه العلوم وضرورة إتقان المفسر لها.

قال أبو حيان: (ت 745 هـ) " فلنذكر ما يحتاج إليه علم التفسير من العلوم....."

فنقول: النظر في كتاب الله تعالى يكون من وجوه:

الوجه الأول: علم اللغة اسما، فعلا، حرفا.....

مجلة الإحياء ـــــــ

لقد بدأت علاقة علوم العربية بالتفسير هينة يسيرة، فكانت أداته ومادته في وقت معا ثم أصبحت منه ركنا بعد أن استقرت معالمه وأصوله، ثم غدت مدخلا جوهريا عند كثير منهم، وغاية لدى المعربين منهم خاصة، ونحن لا نعني تطورا تاريخيا حتميا، إذ لا يمنع أن تتداخل المراحل بتداخل جهود المفسرين، وتتفاوت مستوياتها، ولكنه الإطار العام والتطور المنطقي الذي يفصح عنه تاريخ التفسير.

المصادر والمراجع

1 ـ صحيح البخاري مطابع الشعب 1378 هـ.

2 ـ غاية النهاية لابن الجزري، تحقيق برجستراس مطبعة الخانجي القاهرة .1932

3 ـ التفسير ورجاله محمد الطاهر بن عاشور ط 2 دار الكتب الشرقية تونس .1972

4 ـ مناهج في التفسير الجويني مصطفى، دار الكتب للطباعة مصر د. ت.

5 ـ تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن ط 2، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1954م.

6 ـ تفسير الكشاف للزمخشري، دار الكتاب العربي بيروت 1947م.

7 ـ تفسير الرازي مفاتح الغيب، دار إحياء التراث العربي بيروت، د، ت.

8 ـ تفسير القرطبي الجامع للأحكام القرآن ط 3 دار الكتاب العربي القاهرة 1967م.

9 ـ تفسير البحر المحيط،لأبي حيان مكتبة النشر الحديثة الرياض.

10 ـ تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل ـ المكتبة الأميرية دمشق، بيروت د، ت.

الهوامش:

[1] ـ صحيح البخاري، ج6 / ص71، كتاب التفسير.
[2] ـ غاية النهاية، 246/1.
[3] التفسير ورجاله 41 ـ 43
[4] ـ مناهج في التفسير 79 ـ 80
[5] ـ انظر: الطبري 106/10، 30/9، 137/7 ، 13 ،452، 448/1
[6] ـ البحر المحيط 6،5/1.
[7] ـ الكشاف ص ت من الجزء الأول.

تسريح العمال وإعادة الإدماج في النظام المؤسساتي الجزائري دراسة ميدانية

أ. سامية بن رمضان - المركز الجامعي خنشلة -

مقدمة:

نتيجة للظروف الاقتصادية والمالية التي مرت بها المؤسسات الجزائرية كان مفروض عليها أن تندمج في النظام الاقتصادي العالمي. لذلك قامت بإعادة هيكلة مؤسساتها واعتمدت تكنولوجيا حديثة ومتطورة حلت مكان اليد العاملة مما نجم عنها فقدان العديد من العمال لوظائفهم خصوصا في الصناعات التحويلية باعتبارها الأكثر عرضة للمنافسة في ظل اتفاقيات "الجات" وبالتالي فقدان العديد من العمال لمورد رزقهم. حيث كانت نسبة البطالة ما بين 1987- 1994 حوالي (1.2 إلى 1.7 مليون) في أقصى الحالات، قبل أن تزداد بمقدار الضعف بين سنوات 1994- 1999 لتصبح ظاهرة بنيوية، بحيث فقدت حوالي 40 بالمائة من العائلات الجزائرية مصادر رزقها ووضعتها على خط عتبة الفقر. (المجلس الوطني الاقتصادي، 2002- 2003)

وفي ظل اقتصاد السوق و توسع الاستثمارات و تطور المنافسة الاقتصادية بين المؤسسات، أصبح من الضروري إدخال تغييرات عليها و البحث عن الوسائل الملائمة في إنشاء آليات جديدة لإدماج فئة العمال المسرحين أين اهتمت بتجسيد برامج إصلاحية واسعة. من أجل خلق فرص عمل تستوعب العمالة المسرحة والعمالة الجديدة التي أضحت مسألة تكيفها بالتغيرات الاقتصادية والتكنولوجية المتلاحقة من أهم ما يثير قلق علماء الاجتماع والاقتصاد.

فنجد من بين المدن التي تعاني من ظاهرة البطالة الناتجة عن عملية التسريح التي تقوم بها المؤسسات العمومية الاقتصادية مدينة (باتنة) أين تتواجد بها العديد من المؤسسات بمختلف نشاطاتها في المنطقة الصناعية والتي قامت بعملية تسريح فئة كبيرة من عمالها في ظروف جد متدهورة. الأمر الذي دفع القائمين عليها إلى التفكير من خلال مؤسساتها ووكالاتها لمحاولة تقليص ظاهرة التسريح والعمل على إعادة إدماج هذه الفئات العمالية في سوق العمل مرة أخرى.

مشكلة الدراسة:

إن مسألة إدماج العمال المسرحين في سوق العمل له انعكاسات على أنماط السلوك المختلفة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، نظرا لارتباطها بسلم القيم

الاجتماعية، وبمسائل تتعدى البرامج التقليدية في التنمية الاقتصادية وعليه، لابد لنا من اتباع منهج علمي في تحليل واقع العامل ضمن المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية.

وبالتالي هذا البحث جاء ليلقي الضوء على ظاهرة "التسريح" و" الإدماج" كظاهرتين اجتماعيتين تعدان من المشكلات الاجتماعية التي تتطلب مواجهة واقعية من طرف الدولة بكل آلياتها وبرامجها من أجل التقليل من البطالة في ظل القوانين التشريعية التي تنص على إعادة إدماج هذه الفئات المسرحة في سوق العمل. هذه التحديات التي تضعنا أمام أسئلة لا مفر منها تتبلور معالمها في السؤال الجوهري الآتي: إلى أي مدى يمكن أن تتحقق عملية إعادة إدماج العمال المسرحين وفق الآليات الموجودة في النظام المؤسساتي الجديد في الجزائر؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

- توضيح الأهمية التي يتميز بها العامل في الوسط الاجتماعي و في عملية الإنتاج. باعتباره القوة الفعالة التي تسير باقي الموارد الداخلية في المؤسسة.

- تحديد الآليات والبرامج المتبعة لتحقيق عملية إعادة إدماج العمال المسرحين في ظل النظام المؤسساتي الجزائري.

منهج البحث:

لتجسيد الأهداف السالفة الذكر اعتمد الباحث على الأسلوب الوصفي التحليلي، باعتباره يتوائم مع موضوع الدراسة. كما تم استخدام بعض الأدوات الإحصائية مثل: معامل التوافق لدراسة مدى استعداد المؤسسات في إعادة إدماج العمال المسرحين. وأيضا تمت الاستعانة بالمصادر الميدانية المتمثلة في: الاستبيان. والمصادر العلمية الرسمية المتمثلة في: مختلف القوانين والتشريعات التي تتعلق بالموضوع لاسيما قوانين التسريح و الإدماج و ببرامج تأهيل العمال. وإحصائيات مقدمة من بعض الهيئات الرسمية كوزارة التشغيل والعمل. وأيضا الاعتماد على الكتب العلمية الأكاديمية في علم الاجتماع وعلم الاقتصاد. أما بالنسبة لعينة الدراسة فتجب الإشارة أنه تم استخدام أسلوب المسح الاجتماعي وتحديدا " المسح بالعينة "-باعتبار أن المسح الاجتماعي يعتبر من نماذج الدراسات الوصفية- وحدد حجم العينة بـ(6 مؤسسات) من مجتمع البحث، حيث تشتمل هذه المؤسسات على (100 عاملا مدمجا) في مناصب مختلفة. وتم توزيع الاستبيان عليهم وهو يضم (60سؤالا).

أولا- مفهوم التسريح والإدماج

1- **مفهوم التسريح**: لقد تعددت التعاريف التي أعطيت لهذا المفهوم وتفرعت من حيث المبنى والمعنى، وهذا يقودنا إلى القول بأن الاستقرار والوقوف على معنى محدد هو من قبيل المستحيل. ومهما كانت طبيعة هذه المفاهيم فهذا لا يثنينا على الأقل من الإشارة ولو بطريقة تقريبية إلى أهم تلك التعاريف

فبالنسبة للمفهوم الاصطلاحي فيعني "أنه فصل عاملين أو أكثر بسبب ضغوطات اقتصادية، أو بسبب إعادة تنظيم هيكل في المؤسسة المستخدمة وذلك وفق جدول زمني محدد "[1].

وتعرفه منظمة العمل الدولية بوجه عام على أن المسرحين عن العمل هم "أشخاص علق رب العمل عقد عملهم أو نشاطهم، سواء لفترة محدودة أو غير محدودة، ويكون لهم في نهاية هذه الفترة حق معترف به أو توقع معترف به باستثناء عملهم مع رب العمل"[2]. يظهر من هذا التعريف أنه أضيف عنصر جديد لمفهوم التسريح ولو ضمنيا، وهو "الاستئناف" أي إمكانية الإدماج من جديد للعامل في العملية الإنتاجية.

والخلاصة فإن التسريح هو طرد العامل من مكان عمله. وأيضا تخلي مؤسسة عن عامل أو مجموع عمال لأسباب اقتصادية فيتم توجيههم إلى التقاعد المسبق أو التقليص أو التسريح المباشر أو التسريح التام إذا كانت المؤسسة عاجزة تماما.

2- **مفهوم الإدماج**: ويعرف الإدماج على أنه "انضمام جماعات أو زمرة ذات أهداف متجانسة إلى حد ما إلى بعضها البعض ولكن توجد بينها بعض الفروقات المتعلقة بأساليب قادتها، وقد يكون الادماج مؤقتا لمواجهة حالة طارئة"[3]. كما عرفه أحمد زكي بأنه "المزج بين وحدتين أو أكثر مع بعضها البعض، وفي ميدان الإدارة أو التنظيم يتم الإدماج بين الجمعيات والمنشآت أو غيرها حيث تصبح منظمة واحدة"[4]. ومنه فالإدماج هو إعادة ضم العامل المسرح ضمن محيط عمل وذلك بوجود فرص إعادة توظيف بعد اكتساب (تكوين) مع الآليات المناسبة والمتوفرة لذلك.

ويعتبر مفهوم الاندماج هو ذوبان الفرد في مجموعة العمل داخل المؤسسة، ليصبح عنصرا فعالا يتأثر ويؤثر في المؤسسة الإنتاجية. كما يستعمل بعض الباحثين مصطلحات أخرى معادلة للاندماج منها: التلاؤم والتوافق والتكيف والتكامل.

ثانيا- أسباب التسريح والضمانات القانونية

يعتبر تسريح العمال عموما شكلا من أشكال إنهاء علاقة العمل التي لها أسباب قانونية مختلفة وعليه، يمكن تصنيف أسباب وحالات إنهاء علاقة العمل إلى:

- الأسباب القانونية العادية للتسريح ونقصد بهذا النوع تلك الحالات التي يجيز فيها القانون والنظم المعمول بها إلى الطرف المتضرر من المبادرة بإنهاء علاقة العمل مع الالتزام باتباع الإجراءات المقررة لذلك. والالتزام بما يترتب على ذلك من حقوق للطرف الآخر. ولهذه الأسباب مجموعة من الحالات تتمثل في: الاستقالة، الوفاة، التقاعد والفسخ الاتفاقي لعقد العمل والعجز الكامل والظرف الطارئ وانتهاء المدة أو العمل في عقود العمل المحددة المدة[5].

- الأسباب القانونية العارضة للتسريح وتتلخص في حالتين أساسيتين: التسريح التأديبي والفسخ بإدانة العامل بتهمة سالبة للحرية: وتتدرج هذه الحالة في أن يفقد العامل لحريته بسبب حكم قضائي أو تدبير احتياطي كالتوقيف الاحتياطي أو الحكم على العامل بعقوبة سالبة للحرية: كالحبس[6].

- الأسباب الاقتصادية للتسريح ونعني بها "فصل مجموعة من العمال بسبب صعوبات أو ضغوطات اقتصادية أو بسبب إعادة التنظيم الهيكلي في المؤسسة، أو بسبب توقف النشاط وذلك وفق جدول زمني محدد ومتلاحق، أو دفعة واحدة"[7]. ويتضح من خلال هذا التعريف أن الشرط الأساسي الذي يجب توفره حتى يعد أي تسريح تسريحا جماعيا، هو اشتراك العمال المسرحين في السبب –أسباب اقتصادية – وليس في العدد وعليه، نستبعد من نطاق دراستنا كل أشكال الفصل لأسباب أخرى.

وهكذا فإن التسريح المقصود بهذه الدراسة هو ذلك الناجم عن أسباب اقتصادية والذي يعبر عنه بالتسريح الجماعي وهو أسلوب يلجأ إليه المستخدم عندما يتعرض لصعوبات مالية أو تجارية أو تقنية تجبره على التقليص من عدد المشتغلين كحل حصري، لإنعاش المؤسسة وإعادة توازنها الاقتصادي والمالي.

ويتم تحويل العمال المسرحين إلى صندوق التأمين ضد البطالة أو إعادة إدماجهم في أعمال أخرى سواء في القطاع الخاص أو غيره، وبعد استنفاذ كافة التدابير يشرع صاحب العمل في تحديد عدد وأصناف العمال المعنيين بالتسريح وإعداد قرارات التسريح الفردية التي تتضمن إنهاء علاقة العمل لأسباب اقتصادية، لتبلغ إلى كل عامل بصفة شخصية وهنا لا يشترط المشرع الجزائري إلزامية التحدث مع العامل المسرح، وربما يرجع ذلك لكون الملف الاجتماعي كان محل تفاوض بين المستخدم و النقابة التمثيلية للعمال. بعد الانتهاء من الترتيبات العملية يستوجب عليه وضع قوائم اسمية للعمال المعنيين بالتسريح وتبليغها إلى مفتشية العمل المختصة إقليميا وإلى صندوق التأمين عن البطالة والتقاعد المسبق. ومن بين الضمانات الأخرى التي توفرها القوانين الاجتماعية الحالية هي إفادة العامل المسرح سواء المحال على التقاعد المسبق، أو التأمين على البطالة من:

- الخدمات الاجتماعية التي تؤديها مؤسساتهم المستخدمة الأصلية الأخيرة لمدة سنة كاملة على الأقل، أو لمدة أكثر تحددها الاتفاقات الجماعية.

- الاستفادة من أداء الضمان الاجتماعي لاسيما ما يتعلق بالأداءات العينية عن المرض والأمومة والمنح العائلية و رأس مال الوفاة لذوي حقوق المسرح.

- الحصول على العطلة المدفوعة الأجر، و على تعويض الأخطار المسبق.

- الاستفادة من حق الأولوية في إعادة التوظيف.

- الحق في الحصول على شهادة عمل تتضمن كافة البيانات و المعلومات الخاصة بحياته المهنية في المؤسسة طوال فترة تواجده بها.

وأخيرا فإن عدم احترام أي شرط من هذه الشروط يؤدي إلى بطلان الإجراء، وبالتالي يصبح التسريح الذي تم خلافا لما نصت عليه هذه القوانين والاتفاقات تسريحا تعسفيا يؤدي إلى بطلان قرار التسريح الذي يسمح للمحكمة المختصة إلغاؤه أو إبطاله بحكم ابتدائي ونهائي في أول جلسة بعد دعوى من العامل المتضرر طبقا لأحكام المادة 15 من المرسوم التشريعي 94- 09 المتعلق بعلاقات العمل الفردية، والتي تنص على وجوب الاحترام الصارم لأحكام هذا النص.

ثالثا- الآثار الاجتماعية والاقتصادية لعملية التسريح

يتعرض العمال المسرحين إلى تغير في مراكزهم الاجتماعية خلال هذه فترة من الزمن وتصبح مثل هذه التغيرات لا مفر منها، لأن أفراد المجتمع يتقدمون في السن ويحالون على المعاش أو يتم تسريحهم ومن ثم يتم إعادة تشغيل عمال جدد

في أماكنهم وذلك وفق شروط موضوعية خاصة يفرضها نوع النظام المؤسساتي الجديد مما يعرض الفئة المسرحة من العمال إلى مشاكل اجتماعية ونفسية واقتصادية كثيرة تدفعهم إلى حافة التهميش الاجتماعي.

ونعني هنا بالتهميش حرمان الأفراد أو المجموعات من عدد من المنافع والنشاطات والحقوق والامتيازات مما يجعل هذه الفئة خارج التيار العام لحركة المجتمع ويصعب إدراجها في المجتمع إلا من خلال سياسات تحدث تغيرات جذرية وتستدعي مواجهة الظروف التي أنتجت التهميش[8].

ويشكل بذلك التهميش الاجتماعي إشكالية نظرية وتطبيقية في آن واحد مما يدفع بالباحثين إلى التعامل معه بدقة علمية متناهية لتجاوز كل غموض يترتب عن استعماله وتوظيفه. إن الغموض الكبير لهذا المفهوم يعطيه قدرات كبيرة جدا ويكسبه طاقة هامة لتحليل وتشخيص التهميش الذي يعد حالة تحول سلبي من وضع يفترض أن يكون إيجابيا قبل، إلى وضع أقل إيجابية من سابقه. فالحياة الاجتماعية والواقع الاجتماعي

يخضعان إلى جدلية التغير الاجتماعي الذي يؤدي بدوره إلى نوع من الإفلات لدى بعض الفئات من مكانة معينة في السلم الاجتماعي إلى مكانة أخرى تتوافق مع متطلبات وتطلعات هذه الفئات وتتناسب مع قدرتها. وهو التفسير الذي نادي به "ماكس فيبر" والذي لقي انتشارا واسعا لدى علماء الاجتماع المعاصرين، فالمكانة في نظر فيبر متأتية من السلطة وعن القدرات والمؤهلات وهي لا تكون ميزة في البناء الاجتماعي إلا إذا قامت على اعتراف الآخرين بها[9].

وللتهميش أبعاد تؤثر على حياة العمال المسرحين ولا شك أن الحصر الشامل لكل أبعاد التهميش الاجتماعي يمثل مجازفة نظرية صعبة، لذلك ففي إطار هذا الجزء من الدراسة سنحاول تحديد بعض هذه الأبعاد والتي نعتقد أنها وثيقة الصلة بموضوع الدراسة وهي كالأتي:

- عدم الثبات في سوق العمل: إن سوق العمل لا يمثل سوقا موحدا وواحدا بل سوق متعدد و مجزأ وهناك فئات اجتماعية في هذا السوق وليس فئة واحدة. إن النظرة الثنائية للسوق التي تعتقد بأن هناك سوق رسمي وسوق غير رسمي نظرة اختزالية، فسوق العمل مقسم إلى مجموعة من الأسواق وكل سوق يحتوي على مجموعة من الأفراد.

فالمشاركة في السوق كما جاء سلفا لا يعني بالضرورة عدم وجود فئات اجتماعية في هذا السوق لا تعاني الهامشية والاستبعاد. بل بالعكس هناك الكثير من الشرائح التي تعاني من حالة اللا استقرار واللا أمن وحالات متعددة من الفقر والحرمان والتهميش الاجتماعي. وقد استطاع "رودقار" "rodger" بطريقة دقيقة أن يؤسس مراقبة برجماتية فصل من خلالها أجزاء سوق العمل مع مفاهيم مثل: الحماية، التنظيم والتسوية والاستقلالية، وهي المحاولة التي أراد من خلالها أن يشير إلى الأجزاء المتضررة لسوق العمل أي مجموع الشرائح الاجتماعية التي تعاني التهميش والفقر، والتي تحتل مستوى متدني ومكانة اجتماعية منحطة. تعطي للمسرح مكانة جديدة تحدد وضعيته من خلال جدلية العرض والطلب وبيع قوة العمل أو جدليات أخرى عن طريق الانخراط في ميادين أخرى من الحياة الاجتماعية المتعددة (عمل متنقل هامشي، مستقل برأسماله، عمل لا شرعي). وغيره من الأعمال التي تساهم في التقليل من اختلال وتيرة الحياة الاجتماعية لدى المسرح والمحافظة على مكانته السابقة في المجتمع قبل التسريح. إن وجود مثل هذه الأسواق التحتية الهامشية يقف دليلا قاطعا على تلك المعاناة التي تعيشها تلك الفئات من المجتمع، وهو بيان حقيقي في ذات الوقت على أن وجود مثل هذه الوضعيات يشكل أيضا دليلا قاطعا على أبعاد هامة للتهميش الاجتماعي للمسرح.

- **البطالة**: والحقيقة أن ظاهرة البطالة الحضرية تشكل إعادة هيكلة حقيقية لسوق العمل، وهي في ذات الوقت تشكل تهميشا واضحا من سوق العمل لكثير من الشرائح الاجتماعية. إن تشغيل الأجير لم يعد يشكل النشاط الوحيد. وهذا ما تؤكده النسب التي تبيّن دخول المجتمع الجزائري في ما يسمى بالبطالة الجماهيرية حيث تؤكد إحصائيات سنة 98/97 فقدان 130000 منصب شغل، وحذرت بعض التقارير الرسمية، ومنها تقرير السداسي الأول لعام 1999 الصادر عن المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي من تفاقم ظاهرة البطالة في الجزائر، بعد أن وصلت نسبة (30%) من دون أن تبرر بالمقابل سياسة جادة تعنى بميدان التشغيل[10]. وقد زاد الوضع تأزما بفعل الحملة التي استهدفت 400 ألف عامل سرحوا من مناصبهم الدائمة إثر عمليات التسريح التي بلغت أوجهها خلال السنوات الأخيرة. صاحبه غلق نحو 1100 مؤسسة اقتصادية وأصبح الوضع الاجتماعي حينذاك يهدد بانفجار عنيف يزيد من حجم البطالة في الجزائر حيث تعترف الإحصائيات بوجود 3000000 بطال. وهو رقم ارتفع بين 1987 إلى1997[11]. مما أغرق سوق البطالة بحشود العمال المسرحين من المؤسسات الاقتصادية وعدم مقدرة الأجهزة المنصبة بغرض التقليص من حدتها على استيعاب ملفات طلبات العمل.

- **تراجع مستوى المعيشة**: إن فقدان منصب العمل عن طريق التسريح هو أكبر مواجهة بالنسبة للعامل المسرح لأن فقدان العمل يعني ضمنيا فقدان المورد الأساسي للمعيشة وهو "ذلك المبلغ المالي المحدد والمعين والذي يتفق عليه الطرفين مسبقا ويدفع بوسائل نقدية من طرف صاحب العمل إلى العامل كلما حل موعد أو أجل الدفع، مقابل العمل المؤدى"[12].

يعد الأجر بمثابة القاعدة الأساسية والعامل الفعال في تحديد مستوى المعيشة لدى الفرد كما يعد معيارا يساهم في تحديد المستوى العام والمكانة الاجتماعية للفرد والأسرة. لكن على الرغم من التطور المسجل في نسبة الناتج المحلي الخام ما بين 1994 و1999 والمقدرة بـ(28%) إلا أن مستوى معيشة السكان عرفت تدنيا وتراجعا مستمرا خلال هذه الفترة. فقد تراجعت نسبة الاستهلاك حسب السكان بمعدل(0.4%) سنويا فيما ارتفع نمو الاستهلاك خلال سنة 1999 إلى (0.6%) وإذا كانت التوقعات تشير إلى ارتفاع مداخيل الأسر بنسبة (8.2%) عام1999 فإن الأسعار ارتفعت خلال السداسي الأول بنسبة (3.4%) مقارنة بالسداسي الأول لعام 1998وب(2.4%)مقارنة بالسداسي الثاني ل 1988. [13]

بالإضافة إلى أن تقرير المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي يؤكد بروز حالة سوء التغذية التي أصبحت مقلقة وهذا يعني ضمنيا بأن تراجع مستوى المعيشة للفئات العمالية وانخفاض مستوى الرفاهية سوف يؤسس لوضعية جديدة بالنسبة للعامل

تتسم بعدم الاستقرار. هذا ما يدفع العامل لممارسة بعض الأعمال الهامشية لتوفير أدنى شروط الحياة. إلا أن الواقع اليومي يصدمنا باستمرار وتتزايد معدلات البطالة والفقر وتتسارع وتيرة تسريح العمال واختلال مستويات المعيشة، وتفاقم العجز الغذائي وتنامي عدد العاطلين عن العمل وانسداد مصادر الرزق لدى الكثيرين من أفراد المجتمع الجزائري، الأمر الذي ترتب عنه عملية إقصاء جماعية لهذه الفئات من النسق الاجتماعي وتموقعها في فراغ اجتماعي مشكلة بذلك ما يسمى لدى بعض الباحثين الاجتماعيين بظاهرة "الحشود المنعزلة" "foules soliteure" التي لا تمثل فقط تجمع لفئات في موقع معين ولكنها مجموعة من الأفراد لا يريد المجتمع أن يراها أو يلتقي بها. لأنها تحولت إلى وسط ينعدم فيه أي نسيج علائقي داخلي بلا نظام وبلا مسار يحدد لها الدخول في علاقات مع باقي المجتمع،هذا ما أكده علماء الاجتماع في مسائل التهميش والإقصاء الاجتماعي.

- **التأثير على الأسرة:** تعتمد الأسرة في حياتها على مقومات أساسية لتتمكن من القيام بوظائفها كمؤسسة اجتماعية فتفوقها الاجتماعي ونجاحها متوقف على تكامل هذه المقومات وكذلك العلاقات الاجتماعية السليمة تحقق لها القدرة على تخطي العقبات. لكن مع فقدان رب الأسرة لعمله ينجر عنه مشاكل وآثار اجتماعية ونفسية واقتصادية على مستوى الأسرة التي تنعكس بدورها على المجتمع ككل. إن فقدان الأب لعمله يؤثر على الأسرة والنمط المعيشي لها وهذا ما يتماشي ونظرية ماركس التي تقوم على الحتمية الاقتصادية لأن الاقتصاد العام للمجتمع يؤثر على النسق الأسري ويلاحظ هذا من خلال مراقبة معدلات الفقر والطلاق والبطالة خلال فترات الكساد أو التقدم[14] ففقدان الأب لعمله دليل على تخليه عن مكانته ودوره في الأسرة. حيث بينت العديد من الدراسات أن الرجولة تكون أساسا ثمرة العمل ويدخل في ذلك الأجر الذي يتقاضاه والمكانة الاجتماعية. فقدان الأب لعمله يضطر الزوجة للخروج إلى العمل وقد يشكل هذا سببا في ظهور الكثير من المشاكل داخل الأسرة قد تؤثر من الناحية النفسية على الزوج والأبناء. ولاسيما أن تحررها الاقتصادي يجعلها واثقة أكثر من نفسها. إن هذه الآثار السلبية قد تصل في كثير من الأحيان إلى درجة الخطورة كونها تصيب أهم وحدة في المجتمع وهي الأسرة وتعرضها لكثير من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية.

رابعا- الصيغة التشريعية والقانونية لعملية الإدماج

هناك جملة من الصيغ التشريعية والقانونية التي نص عليها قانون العمل الجزائري للحفاظ على مناصب الشغل للعمال المسرحين بالإضافة إلى تنظيم كيفية إدماجهم مرة أخرى في عالم الشغل نذكر منها:

* مرسوم تشريعي رقم 94-09 مؤرخ في 15 ذي الحجة عام 1414 الموافق لـ 26 مايو سنة 1994، يتضمن الحفاظ على الشغل وحماية الأجراء الذين قد يفقدون

عملهم بصفة لا إرادية. يهدف هذا المرسوم من خلال جملة من المواد التي يحتويها ومنها:

المادة (01): التي تهدف إلى تنظيم المحافظة على الشغل وتحدد الترتيبات القانونية الخاصة بحماية الأجراء الذين قد يفقدون عملهم بصفة لا إرادية لأسباب اقتصادية وفي هذا الإطار يحدد ما يأتي:

- القواعد التي تحكم اللجوء إلى إعادة ضبط مستويات الشغل لأسباب اقتصادية.

- طبيعة المساعدة ومستوياتها وأشكالها التي يمكن أن تمنحها السلطات العمومية للمحافظة على الشغل وترقيته.

وكذا المادتان (25) و(26): اللتان تهدفان إلى الحفاظ على الشغل من خلال أن على كل مستخدم أن يقوم بتنفيذ تدابير من شأنها تجنب اللجوء إلى تقليص عدد العمال أو تخفيضهم، أن يطلب مساعدات عمومية.

وأما فيما يخص المادة (27) تنص على:

- توظيف الأجراء المسرحين.

- مساعدة الأجراء المسرحين للحصول على عوامل الإنتاج ووسائله الضرورية لإنشاء نشاطات أخرى لحسابهم الخاص.

- تنظيم ورشات عمل ذات منفعة عامة لصالح الأجراء المسرحين.

* مرسوم تشريعي رقم 94-11 المؤرخ في 15 ذي الحجة عام 1414 الموافق 26 مايو سنة 1994 يحدث التامين عن البطالة لفائدة الأجراء الذين قد يفقدون عملهم بصفة لا إرادية لأسباب اقتصادية.

المادة (01): من هذا المرسوم التشريعي تهدف إلى إحداث نظام للتأمين عن البطالة لفائدة الأجراء من أخطار فقدان العمل بصفة لا إرادية لأسباب اقتصادية. وحسب المادة (02): يطبق المرسوم على الأجراء المنتمين للقطاع الاقتصادي الذين يفقدون عملهم بصفة لا إرادية أما في إطار التقليص من عدد العمال أو إنهاء نشاط المستخدم.

* أما في الحالة الثانية وهي تسريح العامل بطريقة تعسفية فان المشرع الجزائري قد رتب وفقا للنص القانوني الجزاء المترتب عن قيام صاحب العمل بتسريح العامل بصفة تعسفية وذلك بتقرير أن كل تسريح لا يستند إلى القواعد الموضوعية السارية في مجال التسريح يعتبر تعسفيا وأما بالنسبة للحكم الصادر بإعادة إدماج العامل في منصب عمله ففي حالة عدم إتباع صاحب العمل للشروط الموضوعية وتمسك

العامل بحقه في الرجوع إلى منصب عمله فان المحكمة عملا بأحكام المادة 4/73 الفقرة الثانية من القانون 11/90 تصدر في هذه الحالة حكما ابتدائيا ونهائيا:

-إعادة إدماج العامل. - احتفاظه بالامتيازات المكتسبة

ومن المسلم به الآن أن مسألة إعادة إدماج العامل في منصب عمله أصبحت أمرا اختياريا بالنسبة لطرفي عقد العمل سواء العامل أو صاحب العمل فلكل واحد منهما الحق في وضع حد لعلاقات العمل برفض إعادة الإدماج وأما بالنسبة للامتيازات المكتسبة فتعتبر حقوقا قائمة وغير احتمالية يستمدها العامل إما من القانون وإما من النظام الداخلي وإما من عقد العمل وإما من الاتفاقيات الجماعية وكان يستفيد منها طيلة سريان عقد العمل وأنه على هذا الأساس تعتبر الامتيازات المكتسبة بمثابة حقوق مكتسبة.

خامسا- وكالات و برامج إعادة الإدماج والتشغيل في الجزائر

وضعت جميع الدول نظاما اجتماعيا يسمى "بشبكة أمان" لحماية العمال الذين سيفقدون مناصب عملهم، وحماية أسرهم. فهذه الحماية الاجتماعية تختلف من دولة لأخرى. فبالنسبة للجزائر تتمثل في بعض الهيئات مثل: صندوق المعاشات وصندوق البطالة وإعانة المواليد والمرضى، وهي محكومة بمدة معينة تنتهي بانتهاء مدة التعويض عن البطالة. فهذه المؤسسات تحاول وضع آليات لازمة للتكفل بالعمال المسرحين والتقليل من آثار هذه العملية.

1- وكالات إعادة الإدماج والتشغيل في الجزائر:

1-1- مفتشيه العمل يتمثل دورها في:

- المشاركة في المفاوضات الجماعية حول الجانب الاجتماعي و مختلف مكوناته.

- تنظيم الصلح، الوساطة والتحكم في حالة ظهور خلافات أثناء التفاوض.

- منع رب العمل من تشغيل عمال جدد مكان العمال الذين تم تسريحهم.

1-2- صندوق المعاشات يقوم بالمهام التالية:

- ضمان تسيير نظام التقاعد المسبق.

- معالجة جميع الملفات المقدمة من رب العمل للحصول على التقاعد المسبق

1-3- صندوق التعويض عن البطالة: تم إنشاء هذا الصندوق في الجزائر وفقا للمرسوم التنفيذي رقم 94-188 المؤرخ في 06 جويلية 1994 ويتم تمويله من خلال اشتراكات تدفع من طرف العامل و تقدر ب (1,5%). يعتبر نظاما خاصا لإعانة

العاطلين عن العمل وله عدة فروع كمركز البحث عن العمل الحر. وانطلاقا من تسريح العامل يبدأ العمال في قبض إعانات من صناديق التعويض عن البطالة. وحينما يرجع العمال إلى مناصب عملهم أو يجدون عملا آخر تتوقف هذه الإعانات. وتتمثل مهامه فيما يلي:

- مساعدات نقدية شهرية.

- دفع مستحقات الضمان الاجتماعي (حالة المرض، الولادة الخ).

- منح الأطفال خلال مدة التكفل بالعامل المسرح.

4-1- وكالات التشغيل ويتمثل دورها في:

- تسجيل العمال المسرحين على قوائم طالبي العمل.

- مساعدة العمال المسرحين على إعادة الإدماج في النشاط الاجتماعي.

-تقديم شهادة عدم العمل للعمال المسجلين في صندوق التعويض عن البطالة.

- مساعدة صندوق البطالة في مراقبة العمال الذين يحاولون التحايل عليه.

ومن بين أهم مهامها مهمة التّوظيف والإدماج ويقوم به مستشار التّشغيل أين يقوم من خلال مساعدته على:

- مرافقة طالب الشّغل لتيسير مساعيه في البحث عن شغل

- توضيح رغباته وتطلّعاته. وتحديد أهدافه المهنيّة.

- مرافقته خلال مختلف مراحل إدماجه المهني.

-التّعرّف على مختلف آليات وبرامج الإدماج المهني. و ربط وتفعيل العلاقات مع المؤسّسات الاقتصاديّة لإعلامهم بمختلف الخدمات الّتي تقدّمها الوكالة الوطنيّة.

2- **برامج إعادة الإدماج والتشغيل في الجزائر:** في إطار مكافحة البطالة سطرت الدولة عدة برامج لليد العاملة التي تم تسريحها من منصب العمل لإنشاء عدد كبير من مناصب العمل مع فتح آفاق جديدة في وجه العمال اعتمادا على الإمكانيات المتاحة. ولذلك جاءت قرارات لتنظيم هذه البرامج، وفيما يلي أهم البرامج التي اعتمدتها الدولة[15]:

- **التكوين:** يمكن تعريف عملية إعادة التكوين بأنها عملية يتم من خلالها اكتساب مهارات وخبرات أخرى بالإضافة للمهارات والخبرات السابقة التي يتمتع بها العامل المسرح[16].

إن معرفة العامل المسرح خاصة لأهمية التكوين، واقتناعه بفائدته يجعله يبدي اهتماما أكبر بالموضوع. وهذا يخدم عملية التكوين في حد ذاتها ويسهل عليها مهمتها. وحتى تمكن عملية إعادة التكوين تحقيق أهدافها لابد أن يراعى جانب قناعة المتدربين وذلك بوضع تخطيط محكم لها مسبقا. حيث تسهر على تكوين أفرادها تكوينا يسمح لهم بالتطور المتوازن والمستمر والرفاهية.

وبالتالي يظهر دور العامل في هذه العملية بحيث يقدم قوة عمله التي تتبلور في المنتجات التي يشارك في إنتاجها وتتوقف كمية ونوعية العمل المقدمة خاصة على نوعية قوة العمل المنفقة والتي تتكون من مجموعة عوامل فيزيولوجية ومعنوية وهذه الأخيرة تتمثل في كل ما تلقاه الفرد من تعليم وتكوين خلال حياته. وكلما كانت طرق التعليم والتكوين ذات مستوى جيد يحصل العامل على كفاءة عالية، وهذا ما يلاحظ في المجتمعات التي خطت أشواطا معتبرة للحصول على جودة التعليم والتكوين بينما نجد العكس في الدول النامية[17].

- **التشجيع على إنشاء المؤسسات الصغيرة:** تعتبر المؤسسة الصغيرة اليوم محور الدراسات الاقتصادية باعتبارها كيانا مختلفا في حجمه، وفي طريقة تسييره وإستراتيجيته ومما يؤكد هذا التوجه هو تنامي الدعوة إلى زيادتها وترقيتها نظرا لمميزاتها المتمثلة في:

- سرعة الاستجابة لحاجات السوق ذلك لصغر حجمها وقلة التخصص، وضآلة رأسمالها وهي عوامل تسمح بتغيير درجة النشاط وطبيعته.

- قلة التدرج الوظيفي بهذه المؤسسات اعتبارا لعدد العاملين بها يساعد على اتخاذ القرار بسرعة كما يمكن من استقرار اليد العاملة بها.

- قلة الإنتاج والتخصص مما يساعد على اكتساب الخبرة من نتائج البحث العلمي.

ومن بين ما تسعى إليها هذه الدراسة هو الحصول على المؤشرات الميدانية عن الكيفية التي تتم بها عملية إعادة إدماج العمال المسرحين لأسباب اقتصادية وفق الشروط الموضوعية للإدماج التي تضعها معظم المؤسسات الاقتصادية والتي يلخصها سؤال الإشكالية السابق الذكر وهو محور الدراسة الميدانية، المنبثقة من خلال توزيع الاستبيان على عينة مكونة من 100 مفردة مدمجة من عمال مسرحين تم إعادة إدماجهم ضمن المؤسسات الاقتصادية الصناعية الجزائرية، موزعة على ستة مؤسسات صناعية بولاية باتنة. وكان من أبرز نتائجها ما جاء في الجداول الآتية من بيانات يبدو أن لها فائدة أمبريقية، لشرح وتدعيم غرض هذه الدراسة.

جدول رقم1: يتعلق بارتباط طريقة إدماج العمال بالعمل الجديد و مستواهم التعليمي

الموضوع البدائل	طريقة إدماج العمال بالعمل الجديد							
	بصعوبة		بسهولة		عادي		المجموع	
	ت	%	ت	%	ت	%	ت	%
ابتدائي	19.16 /27	%27	00	00	7.03 /10	%10	37	%37
متوسط	15.90/19	%19	8.4 /05	%05	5.7 /06	%06	30	%30
ثانوي	4.84 /07	%07	7.84/18	%18	5.32 /03	%03	28	%28
جامعي	00	00	1.4/05	%05	00	00	05	%05
مجموع	53	%53	28	%28	19	%19	100	%100

معامل التوافق = 0.5677 المصدر: استمارة الاستبيان: السؤالين رقم (29 و 5)

يتم حساب معامل التوافق* باستخدام القانون الآتي: معامل التوافق = $\frac{\text{ث} - \text{ن}}{\text{ث}}$

حيث ث = مج(قيمة الخانة الأولي)2 + قيمة الخانة الثانية)2 + ...+(قيمة الخانة ن)2

ص1 ص2 ص ن

حيث ص1=مج العمود الأول x مج الصف الأول

المجموع العام: تشير النتائج العامة، أن إعادة إدماج العمال المسرحين في العمل الجديد وفق مؤهلاتهم العلمية يتسم"بالصعوبة" بنسبة (53%) من مفردات العينة، بينما تشير نسبة (28%) أن الاندماج تم بطريقة "سهلة". في حين نجد نسبة (19%) تبين أن الاندماج تم بطريقة "عادية". وما يمكن استخلاصه من خلال هذه النسب أنه كلما ارتفع المستوى التعليمي كلما كانت عملية الاندماج في المنصب الجديد سهلة ودون مشاكل. وهذا ما يؤكده مؤشر معامل التوافق الذي يبين مدى الارتباط بين طريقة إدماج العمال المسرحين في العمل الجديد و مستواهم التعليمي نجده يقدر ب(0.5677) وهي دلالة على أن الارتباط متوسط.

جدول رقم2: يوضح الشروط التي تفرضها المؤسسة لإعادة إدماج العمال المسرحين

الموضوع البدائل	شروط إدماج	العمال المسرحين	المجموع	
	ت	%	ت	%
الخبرة	35	%35	35	%35
الشهادة	60	%60	60	%60
أخرى	05	%05	05	%05
المجموع	100	%100	100	%100

المصدر:استمارة الاستبيان: السؤال رقم(33)

تخضع عملية الإدماج لشروط أساسية في عملية تعيين العمال في مناصب عمل جديدة. وذلك ما تؤكده نسبة (60%) المتعلقة بالشهادة (المستوى التعليمي)، ثم تليها نسبة (35 %) وهي تمثل الخبرة (الكفاءة المهنية). والملاحظ من خلال هذه النسب أن شرط الشهادة والخبرة من أهم الشروط التي تفرضها المؤسسات.

جدول رقم 3: يتعلق بارتباط وجود صعوبات في تكيف العمل في العمل الجديد ونوعها

الموضوع	وجود صعوبات في التكيف بالعمال الجدد ونوعها					
البدائل	نعم		□		مج	
	ت	%	ت	%	ت	%
صعوبة الإدماج	14.56 /16	%16	00	00	16	%16
عدم تكافؤ كفاءات العامل بالمنصب	4.55 /05	%05	00	00	05	%05
نوع عقود العمل في نظام المؤسسة	63.7 /70	%70	00	00	70	%70
أخرى	00	00	0.81 /09	%09	09	%09
مجموع	91	%91	09	09	100	%100

معامل التوافق = 0.702 المصدر:استمارة □ستبيان: السؤالين رقم(38 و39)

تشير نتائج الجدول أن نسبة (70%) من أفراد العينة تصرح بوجود صعوبة في التكيف مع المحيط التنظيمي للعمل ويرجع ذلك لنوعية العقود التي يوفرها النظام المؤسساتي (العام والخاص). فهذه العقود معظمها عقود مؤقتة أو محدودة المدة. بينما نجد نسبة تقدر بـ (16%) ترى أن هذه الصعوبات تكمن في الشروط المرتبطة بعملية إدماج العمال المسرحين. في حين نجد نسبة (9%) يرون أنه ليست هناك صعوبات لأنهم عمال مؤقتين ولمدة محددة. وهذا ما يؤكده مؤشر معامل التوافق الذي يبين مدى الارتباط بين وجود صعوبات في الإدماج ونوعها، حيث نجد قيمة الارتباط تقدر بـ (0.702) وهي تدل على أن الارتباط قوي.

جدول رقم4: يتعلق بارتباط فائدة تكوين العمال المدمجين ومستواهم العلمي

الموضوع	يوضح فائدة التكوين وعلاقته بالمستوى									
البدائل	ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		مج	
	ت	%	ت	%	ت	%		%	ت	%
التحكم الجيد في العمل			4.5 /08	%08	4.2/07	%07		00	15	%15
اكتساب تقنيات جديدة	9 /52	%05	00	00	00	00		%03	08	%08
الاستقرار في العمل (الاندماج	.3/25	%25	/15 18.9	%15	17.64/21	21 %		%02	63	%63
التكوين لا يرفع القدرات	18/07	%07	/07 4.2	%07	00	00			14	%14
مجموع	37	%37	30	%30	28	28 %		%05	100	%100

معامل التوافق=0.74 مصدر:استمارة الاستبيان: السؤالين رقم (56 و5)

تبين النتائج العامة، أن نسبة (63 %) توضح أن التكوين يساهم في استقرار العامل المدمج (الإدماج)، أما نسبة (15%) ترى أن التكوين يساهم في التحكم الجيد في العمل ومتطلباته، وتليها نسبة (14%) وهي تمثل الفئة التي أكدت أن التكوين لا يساهم في تحسين قدرات العمال المدمجين ويرجع ذلك لتمتعهم بخبرة سابقة، وأن وظائفهم بسيطة لا تحتاج إلى تكوين. نستنتج من المعطيات الإحصائية أن التكوين يساهم في تطوير القدرات المعرفية للعمال المدمجين. وذلك ما تم تأكيده فعلا من خلال

حسابنا لمعامل التوافق الذي نجد قيمته تقدر بـ (0.74) وهي تدل على أن الارتباط قوي.

الخاتمة:

يمكن تلخيص أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة في النقاط التالية:

- لقد قدمت الدراسة تحليلا لعملية إعادة إدماج العمال المسرحين مع ما يرتبط بها من آثار وأبعاد نفسية واجتماعية واقتصادية المؤثرة على العمال المسرحين. ولقد أخذنا من هؤلاء العمال المسرحين والذين تم إعادة إدماجهم كنموذج، وقدمنا فيه شرحا لمختلف العمليات التي تتم بها عملية إعادة الإدماج التي تتميز بالصعوبة في وضع شروطها والصرامة في تنفيذها.

- أوضحت الدراسة أن مكان العمل بمختلف مؤسسات النظام المؤسساتي الجديد يشكل مساحة حية للنشاط الاجتماعي والاقتصادي الذي يؤدي بالضرورة إلى الاستقرار والإحساس بالأمان الوظيفي الذي يبحث عنه العامل.

- أكدت الدراسة أنه من الناحية المهنية تخضع عملية إعادة إدماج العمال المسرحين لعدة معايير علمية أهمها المؤهلات العلمية والمهنية، وتؤكد ذلك نسبة (52%) التي تمثل مؤهلات علمية، وتليها نسبة (48%) وتمثل مؤهلات عملية، أين كشفت لنا المعطيات الميدانية أن المؤسسات الصناعية ركزت على معايير جديدة أهمها الكفاءة المهنية والمستوي التعليمي.

- كما بينت الدراسة أن نسبة (55%) من مفردات العينة تري أن المؤسسات الحالية باختلافها بين العامة والخاصة لا توفر مناصب كثيرة لدمج العمال المسرحين وأنهم تحصلوا على وظائفهم بصعوبة. وهذا يعود لعمليات الاستثمار القليلة التي تقوم بها هذه المؤسسات في خلق فروع جديدة. مما يساعد على خلق مناصب عمل جديدة.

- وتوصلت الدراسة لنتيجة تبين أن بعض المؤسسات في كثير من الحالات تقوم بإعادة تكوين العمال بعد إدماجهم بهدف رفع مستواهم المهني من خلال برامج التعليم والتدريب، التي هي رغم نقصها وارتكازها على فئة عمالية دون أخرى إلا أنها أعطت ثمارها على الفئات العمالية المعنية بهذه العملية. وأما من حيث الرفع من وتيرة التشغيل فهي قليلة أو تنعدم في كثير من المؤسسات نظرا لظروفها المالية التي تعانيها.

- أكدت الدراسة أن هناك شعور عام بالاستياء والتذمر والشعور بعدم الأمان الوظيفي وعدم الرضا عن واقع هذه الفئة التي استطاعت الاندماج من جديد في الحياة المهنية خاصة بصفة مؤقتة فالإحساس بالارتياح والاستقرار يمس فئة المدمجين بصفة دائمة فقط والذين يملكون مهارات علمية ومهنية عالية. إن هذا الواقع الذي تتخبط فيه هذه

الشرائح الاجتماعية يعتبر في نظرنا دليلا قاطعا على ما ينطوي عليه واقع البناء الاجتماعي الجزائري من قهر واستغلال للفئات الدنيا.

التقارير الرسمية والمراسيم التشريعية

1- تقرير لوزارة العمل والتشغيل والضمان الاجتماعي.

2- المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي، تقارير دورية لسنة 2002-2003.

3-مرسوم تشريعي رقم 94-09 مؤرخ في 15 ذي الحجة عام 1414 الموافق لـ 26 مايو سنة1994، يتضمن الحفظ على الشغل وحماية الأجراء الذين قد يفقدون عملهم بصفة لا إرادية.

4- المرسوم التشريعي94-09 مؤرخ في 15 ذي الحجة عام 1414 الموافق لـ 26 مايو سنة1994 المتعلق بعلاقات العمل الفردية.

5-مرسوم تشريعي رقم 94-11 المؤرخ في 15 ذي الحجة عام 1414 الموافق 26 مايو سنة 1994 يحدث التأمين عن البطالة لفائدة الأجراء الذين قد يفقدون عملهم بصفة لا إرادية لأسباب اقتصادية.

الهوامش:

[1]- أحمية سليمان، التنظيم القانوني لعلاقات العمل في التشريع الجزائري، علاقات العمل الفردية، ج2، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998، ص 95

[2]- رالف سمانز وآخرون، مسوح السكان الناشطون اقتصاديا والعمالة والبطالة والعمالة الناقصة، جنيف، مكتب العمل الدولي، 1997، ص103

[3]- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، 1997، ص171

[4]- المرجع السابق، 1997، ص17

[5]- أحمية سليمان، التنظيم القانوني لعلاقات العمل في التشريع الجزائري، علاقات العمل الفردية، ج2، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998، ص335.

[6]- المرجع السابق، 1998، ص 351.

[7]- المرجع السابق، 1998، ص 296.

[8]- حيدر إبراهيم علي، تعزيز الاندماج الاجتماعي: ورقة عمل مقدمة في اجتماع الخبراء التحضيري حول الإعلان العربي للتنمية الاجتماعية، عمان، 1994، ص317

[9]- السيد الحسيني، مدخل لدراسة التنظيمات المعاصرة، مصر، 1992، ص 257.

[10]- صحيفة الخبر، العدد 27/6، ص 02

[11]- جريدة الصحافة، "أرقام مرعبة عن الإقصاء الاجتماعي" العدد 230/7 جانفي 2000، ص8

[12]- أحمية سليمان، التنظيم القانوني لعلاقات العمل في التشريع الجزائري، علاقات العمل الفردية، ج2، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998، ص143

[13]- جريدة الأصيل، "12 مليون جزائري لا يأكلون وجبة عادية"، العدد 926/30، ماي 2000 ، ص3

[14]- سناء الخولي، الأسرة والحياة العائلية، مصر، دار المعرفة الجزائرية، 1997، ص 130.

[15]- مباركي، 1999، ص132

[16]- عبد الله أبو رغيف وآخرون، تخطيط الموارد البشرية، 1998المكتب الحديث، 1998، ص156.

[17]- ناصر عدون، اقتصاد المؤسسة، الجزائر، دار المحمدية، 1998، ص 67.

قراءة تطورية في مفهوم التفسير

أ/ عمر حيدوسي – جامعة باتنة-

توطئة:

من كثرة ما اعتاد الدارسون خصوصا، والناس عموما، على تداول مصطلح التفسير، حتى صار عندهم أعرف من أن يعرّف، حتى قيل إن التفسير من العلوم التي لا يتكلف لها حدّ[1]. لكن التحليل اللغوي والاصطلاحي لهذا اللفظ سيكشف لنا –إن شاء الله- عن محدودية المفاهيم المتداولة لكلمة "التفسير" وحاجتها للمراجعة والتجديد، مستعينين بتحليل لغوي واصطلاحي للفظ "تفسير".

أولا/ التحليل اللغوي

لن أقتصر هنا على الدلالة المعجمية المتناقلة في كتب التفسير وعلوم القرآن قديما وحديثا، بل سأحاول أن أؤصّل لذلك صوتيا وصرفيا إلى جانب الدلالة المعجمية، والحقيقة أنني لم أجد - في حدود اطلاعي المحدود- على من حاول القيام بذلك، عدا محاولة جادة وجيدة للأستاذة سعاد كوريم في مقال نشر بمجلة إسلامية المعرفة[2].

أ- **الدلالة الصوتية**[3]: كلمة تفسير من مادة "ف. س. ر." والدراسة الصوتية لهذه الحروف الثلاثة في ذاتها وحال التقائها تكشف ما يلي:

1- هذه الحروف يسيرة المنطق لأنها سهلة على اللسان لوقوعها من الطرف العلوي للجهاز الصوتي[4].

2- حرف السين يوحي بالسعة والشمول[5].

3- لا يدخل السين على بناء إلا حسنه ثم السين لينة، وسط بين صلابة الصاد وخفوت الزاي [6].

4- تحمل الراء معنى التكرار مع التردد المقوي للمعنى، لكن الفاء تخفف هذه المعاني وتضعفها، ولا يخفف من حدتها إلا صياغة الكلمة على وزن تفعيل [7].

هذه الإيحاءات الصوتية تسري في كل مشتقات (فسر) ومنها التفسير:

1- فالتفسير يحمل معنى التيسير والسهولة، وهي مهمة المفسر الذي يقرب معاني المفسَّر ويبسطها للمتلقين[8].

2- كما يتسم التفسير بالسعة والشمول نظرا لمحاولته الإحاطة بمعاني المفسر.

3- كما أن دلالة التحسين التي حملتها السين للفظ حاضرة في ضرورة حسن منهج التفسير وحسن عرضه ليحقق الانسجام ويلقى القبول[9].

4- ودلالة التكرار واضحة في لفظ التفسير المصاغ على وزن تفعيل المفيد لتكرر التوضيح وتجدده، فالتفسير عملية متجددة متكررة، وقد أغرقت الأستاذة سعاد في محاولة استحضار كل الدلالات الصوتية للفظ التفسير، فتحدثت عن الوهن والضعف الحاصل بسبب الفاء، فتقول"ويترجم ذلك دلاليا إلى أن الحكم بالضعف والرد، مصير كل تفسير ينسب معنى ما إلى المفسَّر دون أن يكون مشفوعا بما يقويه. وكما أن الصياغة هي التي جعلت لفظ التفسير يرتفع نوعا ما عن معنيي الضعف والوهن، فإن العمل التفسيري لا يتقوى، إلا بأن يصاغ وفق نسق منهجي منظم، يوصل للكشف عن المراد".[10]

ب- **الدلالة المعجمية**: بتتبع المعاجم اللغوية والقرآنية نجد أن مادة (فسر) تدور حول الوضوح والبيان وكشف المغطى، وكتب غريب القرآن لم تخرج عن معنى الكشف [11].

هذه المعاني تشمل كل ما حوى الفاء والسين والراء أيا كان الترتيب وهذا من باب الاشتقاق الأكبر[12]. فالفسر هو الإبانة وكشف المغطى [13]. وفسر الشيء فسرا أبانه... والفسر كشف المغطى والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل[14].

ومن هذا يتبين – كما يقول الذهبي- " أن التفسير يستعمل لغة في الكشف الحسي وفي الكشف عن المعاني المعقولة واستعماله في الثاني أكثر من استعماله في الأول" [15].

"فالمعنى اللغوي لتفسير القرآن هو توضيح معانيه وبيانها والكشف عن المراد منها[16].

ويعمّق د/مساعد مسلم المعنى اللغوي أكثر، إذ يخلص من الشرح المعجمي إلى أن كلمة التفسير عملية عقلية تحتاج لإعمال العقل والتفكير وهي " كشف ما أبهم في نص من النصوص وإرشاد القارئ أو السامع إلى ما عناه صاحب النص من نصه [17].

ثم يواصل ويستخلص قائلا " ... فالتفسير بناء على ذلك عملية، القصد منها الإضافة إلى النص الأول من جهة ثم إعطاء هذا النص معنى جديد من جهة أخرى"[18].

وواضح ابتعاد المعنى – على صحته وصلاحيته- عن التحليل اللغوي المبني على الكشف والبيان، خلافا لما استخلصته الأستاذة كوريم، إذ وظفت الدلالة المعجمية لبناء معنى لغوي لكلمة تفسير قبل صياغتها صرفيا فقالت: "... ويكون التفسير بمعنى كشف المراد من اللفظ المشكل عن طريق إيضاحه وتبيينه"[19].

ج- **الدلالة الصرفية:** وهي آخر محطات تفكيك المعنى على المستوى الإفرادي، وتمكّن من تسييج المساحة التي يحيل عليها التفسير داخل المجال المعجمي المشترك، فالقالب الصرفي يصوغ شخصية اللفظة ويكسبها استقلالية عن بقية الألفاظ التي تمتّ بصلة اشتقاقية إلى نفس الأصل[20].

فكلمة تفسير على وزن تفعيل وصيغة تفعيل تفيد المبالغة والتكرار [21].

فورود كلمة على وزن جديد يفترض إضافة معان ودلالات جديدة تخصص المعنى العام للمادة اللغوية (فعل).

والغريب أن هذا لم يستثمر في توظيف المفسرين والدارسين خلال بحثهم اللغوي، فنجدهم يكتفون بالقول أن الفسر معناه الكشف والتفسير مثله.

وهذا تضييق لسعة لغوية وصرفية تمتاز بها اللغة العربية[22].

ولقد أشار الشيخ البشير الإبراهيمي ولو من طرف خفي لهذا حيث حاول تقديم تعريف للتفسير في مقدمته لتفسير ابن باديس، إذ قال "تفسير القرآن تفهيم لمعانيه وأحكامه وحكمه وآدابه ومواعظه. والتفهم تابع للفهم؛ فمن حسن فهمه أحسن تفهيمه، ومن لم يحسن فهمه لم يحسن تفهيمه، إن كتب فيه المجلدات وأملى فيه ألوف المجالس"[23].

فقد قصد التفهيم وهو من التفعيل لا مجرد الفهم المقابل لمعنى الكشف والإيضاح والبيان... فالتفسير إذن تفعيل من الفسر أي التفسير=الفسر + التفعيل.

وهذا يستلزم: "التفسير = الوضوح والبيان + المبالغة والتكرار والتكثير

فالتفسير مبالغة في الفسر، أي استفراغ للوسع، طلبا للإيضاح والبيان... والتفسير أيضا تكرار للفسر، أي أنه عمل قائم على العود المستمر. كما أن التفسير تكثير للفسر، وفي ذلك تنصيص على ضرورة تنويع مداخل الإيضاح والبيان"[24].

ثم تلخص الباحثة دراستها الصرفية خاصة، واللغوية عامة، فتقول: "وبناء على كل ما سبق نقول، إن التفسير عمل بياني بشري يقرب معاني المفسَّر إلى المتلقين، باعتماد متواليات منهجية، توصل إلى كشف المراد، وتكسبه قوة ومسؤولية، تمكّنان من ترسيخ نتائجه والإقناع بها"[25].

ومن مجمل هذه الوقفة اللغوية صوتيا ومعجميا وصرفيا مع مصطلح التفسير نخلص إلى ما يلي:

1- توظيف الدلالات الصوتية والصرفية إلى جانب المعجمية أضفى دلالات وإيحاءات جديدة جعلتنا أكثر تحكما في بناء المعنى اللغوي.

2- تحوّل التفسير من مجرد شرح وفهم إلى عملية عقلية وسلوك عملي متحرك، ذاك ما نلمسه في تعريف الإبراهيمي في مقدمة المجالس.

3- خطر النقل الرتيب غير المتسائل أمام التعاريف اللغوية جعلها غير ذات جدوى ولا فائدة في البحث العلمي، وهذا الجهد –على ضآلته-محاولة في تجاوز ذلك.

4- دوران معنى التفسير حول الكشف والوضوح والبيان والشرح والفهم، وبالتالي يكون التفسير عملية تكشيف وتفهيم وتوضيح وتبيين وتشريح، باستحضار كل المعاني السابقة لمادة فسر ولصيغة التفعيل منها دون تناسي الإيحاءات الصوتية المجمّلة للمعنى.

5- تخصيص الدرس اللغوي للتفسير على الجانب الحسي أكثر من المعقول، وهذا ناتج ربما عن تصور مسبق يترك المساحة الأخرى لمصطلح التأويل الذي اعتاد المؤلفون الحديث عنه ضمن مفهوم التفسير، وقد أرجأته هنا لاعتباري له أداة للتفسير لا قسيما له.

6- بعد هذه الجولة اللغوية تبين أن التفسير ليس عملية شرح لغوي بسيط يدركها كل أحد كما ظن البعض، بل هي جهد واجتهاد علمي يحتاج للعمق والتخصص.

7- تفرد الشيخ البشير الإبراهيمي بتعريف التفسير بمعنى التفهيم، والمعنى يمكن نسبه إلى الشيخ ابن باديس على اعتبار أنه فهم مشترك بين الرجلين.

8- تجدر الإشارة إلى أن الأستاذ المودودي الذي أظنه الوحيد الذي وظف مصطلح التفهيم لعنونة تفسيره. فقد سماه " تفهيم القرآن" [26].

ثانيا: التفسير اصطلاحا

قبل تفصيل القول في تعريف التفسير اصطلاحا، لا بد من الإشارة إلى أمور:

1-لا اعتبار لما نقله الذهبي من أن التفسير لا يعد علما من العلوم [27].

ولم ينسب القول لأحد، وهذا شاهد على تضعيفه ورده، وقد تنوقل هذا القول عن الذهبي[28].

وقد أثبت السير التاريخي للتأليف في التفسير كعلم وكممارسة وفي علوم القرآن عموما وأصول التفسير خصوصا، أقول، أثبت أن التفسير علم من العلوم القائمة على أصول وقواعد منضبطة تتكشف مع الزمن عبر النمو العلمي للمنهج التفسيري.

وهذا ما قرره الإمام ابن عاشور حين قال مدافعا عن "علمية" التفسير بأن "... مباحثه لكونها تؤدي إلى استنباط علوم كثيرة وقواعد كلية نُزّلت منزلة القواعد الكلية لأنها مبدأ لها ومنشأ، تنزيلا للشيء منزلة ما هو شديد الشبه به بقاعدة ما قارب الشيء

يعطى حكمه، ولا شك أن ما تستخرج منه القواعد الكلية والعلوم أجدر بأن يعدّ علما من عَدّ فروعه علما، وهم قد عدّوا تدوين الشعر علما لما في حفظه من استخراج نكت بلاغية وقواعد لغوية"[29].

رغم أن الشيخ ابن عاشور يرى أن عدّ التفسير علما فيه تسامح[30] لاعتقاده أن العلم مسائل معلومات ومطلوبات خبرية قابلة للبرهنة والتفسير غير ذلك.

والحق أن هذا الطرح يحاكم التفسير كعلم من العلوم الإنسانية إلى نتائج العلوم التجريبية، وفي هذا تناسٍ لخصوصيات الظواهر والمعارف الإنسانية.

لكن، ورغم تحفظه، ينسب الشيخ ابن عاشور صفة العلمية للتفسير في مواضع كثيرة من مقدمة تفسيره[31].

2-رغم تعدد التعاريف وتباين ألفاظها، إلا أن مؤديات معظمها واحدة[32] فقد اختلفت اصطلاحاتهم بموجب الزاوية التي نظروا منها إلى العلم، ولكنهم جميعا يدورون حول نقطة واحدة[33] ومسمى واحد[34] لا يكاد يبتعد عن المعاني اللغوية كالكشف والبيان والتوضيح[35].

3- من خلال استعراض محاولات تعريف التفسير، نتبين قلة اهتمام الكثيرين بالتعريف كمدخل مفتاحي لتأسيس العلم والنظر فيه، وهذا قصور منهجي يمكن استصحابه على مختلف العلوم الإسلامية، رغم أن هوية العلم وحقيقته لا تتشكل إلا بضبط التعريف وكونه جامعا مانعا، وهو ما لا نلحظه في كثير من التعريفات حتى لا أقول معظمها.

4- من المستغرب منهجيا نقل تعريفات منسوبة لمجاهيل، كقولهم: قال بعضهم، وقال بعض، وعرّفه آخرون... فهذا سلوك غير علمي، فإما أن ينسب القول لصاحبه أو يستغنى عنه أو يتبناه الناقل، فالسيوطي مثلا يورد تعريفا تناقلته الكتب بعده دون أن يبين صاحبه، وسياقه يوحي أنه تعريفه هو لأنه لا أثر له قبله، ولذلك نسبته إليه.

5- ذلك ما أدّى ببعض الدارسين إلى نسبة تعاريف لغير أصحابها، كما وقع لتعريف الكافيجي (ت 879هـ) والذي نقله عنه الزرقاني(ت 1122هـ) دون إسناد، ثم نقله عن الزرقاني الشيخ محمد علي سلامة وصار يعرف به وينسب إليه أو على الأقل ينقل عنه.

6- رى الدكتور زياد خليل أنه رغم كل التعاريف التي عرف بها التفسير إلا أن الهدف منه يبقى مبهما[36]).

وهذا كلام قد يصدق على بعض التعاريف لكنه مبالغ فيه، فأكثر تعاريف القدامى انطلقت من وصف العملية التفسيرية وأدواتها، وفي هذا بيان للغرض، أما المحدثون فبعضهم اتجه بتعريفه للهدف من العملية التفسيرية[37].

7- يصرّح أبو حيان الأندلسي أنه صاحب أقدم تعريف للتفسير[38]. والحق أن نظرة تاريخية مستقصية جعلتني أجد ست تعريفات على الأقل للتفسير قبل أبي حيان (ت 754 هـ)، وهي تعاريف الثعلبي والجشمي والبغوي وابن جزي وابن تيمية والأصبهاني.

ولعلّ أبا حيان لم يطلع على هذه التعريفات، أو أنه قصد أنها لم تكن تعريفات دقيقة بل مجرد صياغة للمعنى اللغوي، فإن كان هذا قصده فهو فعلا أول من عرف التفسير تعريفا اصطلاحيا منضبطا، بل لم يستطع الدارسون لعلوم القرآن وعلم التفسير تجاوز تعريفه ونحت ما هو أفضل منه، عدا بعض المحاولات، كتعريف الزركشي والكافيجي والفناري، هذا قديما، أما حديثا فكثرت الاجتهادات بدءا بالقنوجي (ت 1307هـ).

قراءة تطورية: بعد نظرة تاريخية راصدة في تعريف التفسير عبر التاريخ تبين لي أن تعريف التفسير مرّ بخمس مراحل تطورية:

المرحلة الأولى: قبل أبي حيان (ت 754هـ): وقد اطلعت على ست تعريفات كما سبق وأن أشرت. وقبل إيرادها أقول إجمالا أنها لا تكاد تتعدى صياغة المعنى اللغوي مع ذكر مفصل أو مختصر لعلوم القرآن الخادمة لعلم التفسير.

تعريف أبو طالب الثعلبي: وهو أقدم من نسب له تعريف على ما وجدت. والتفسير عند الثعلبي بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا[39].

تعريف الحاكم الجشمي (ت 494 هـ): التفسير عنده علم بمعاني القرآن وناسخه ومنسوخه ومجمله ومبينه ومتشابهه ومحكمه[40].

تعريف البغوي(ت 516هـ): التفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها[41].

تعريف ابن جزي (ت 597 هـ): التفسير إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي[42].

تعريف ابن تيمية (ت 728هـ): التفسير عنده كشف معاني القرآن وبيان المراد منه سواء أكانت معاني لغوية أو شرعية[43].

تعريف الأصفهاني (ت 749 هـ): اعلم أن التفسير كشف معاني القرآن وبيان المراد منه.[44]

والمتأمل في هذه التعاريف يجد كما سبق القول حضور المعنى اللغوي بقوة، كما هو واضح في تعاريف الثعلبي وابن تيمية والأصفهاني، مع التركيز على العلوم القرآنية واللغوية الخادمة للتفسير كما يشير الجشمي والبغوي، مع مسحة صوفية فلسفية جلية في تعريف ابن جزي.

المرحلة الثانية: من أبي حيان إلى القنوجي

وتمتاز هذه المرحلة بظهور أمهات التعريفات التي لا تزال متداولة إلى اليوم كتعريف أبي حيان، الزركشي والكافيجي والفناري وطاش كبرى زاده، وعدا هؤلاء فقد اكتفى المصنفون طوال ستة قرون بنقل تعاريفهم وتبنيها، مع استمرار النحت اللغوي ووصف العلوم الخادمة، وهذه أمهات التعاريف ونماذج لما صيغ منها.

أبو حيان الأندلسي (ت 754هـ) يعرّف التفسير فيقول: " علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك"[45].

وواضح من هذا التعريف محاولة ضبط الحدود المشكلة لعلم التفسير – كما كان يفهم في ذلك العصر بالطبع- ويحلل أبو حيان تعريفه ليبين مشمولات علم التفسير عنده وهي –على الترتيب-: علم القراءات، علم اللغة، علم التصريف، علم الإعراب، علم البيان، علم البديع، الحقيقة والمجاز، النسخ وأسباب النزول، القصص[46].

وهكذا فقد لخص أبو حيان أدوات التفسير في تعريفه، وقد نقل وتبنى هذا التعريف كثير ممن كتب في التفسير بعد أبي حيان إلى اليوم[47].

ويعرف الزركشي التفسير فيقول " علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه" [48].

ويتميز هذا التعريف بدقة ألفاظه وقلتها، ودلالتها على العملية التفسيرية في شكلها الإجمالي، مع شيء من التداخل بين الفهم وبيان المعاني، وكأنه يقصد بالفهم شرح الألفاظ سيرا على نهج التفسير التحليلي، وإلا فإن الفهم أوسع من بيان المعاني فهو يشملها ويشمل استخراج الأحكام والحكم.

وقد لقي هذا التعريف القبول – كتعريف أبي حيان – بل لا يكاد يذكر أبو حيان إلا وتلاه الزركشي، ثم يرجح أحدهما، أو يركب التعريفان[49].

تعريف الكافيجي (ت 879هـ): التفسير عنده " كشف معاني القرآن وبيان المراد منه، وهو علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد من حيث أنه يدل على المراد بقدر الطاقة البشرية[50].

والمدقق في تعريفيه يجد الأول خلاصة المعاني اللغوية للتفسير، أما الثاني فهو تعريفه الاصطلاحي. وعلى كل، فرغم عدم انضباط التعريف وألفاظه (أحوال، يدل على المراد) لكنه يصرح بكون التفسير علما يقوم على البحث ويربطه بالطاقة البشرية مشيرا للاجتهاد وبذل الوسع في بيان المراد من كلام الله، وهو ما اعتبره الدارسون قيدا مهما[51].

وقد تنوقل هذا التعريف واختاره الدارسون، لكن منسوبا مرة للزرقاني، ومرة للشيخ محمد سلامة[52]، وقد نقله الذهبي عن سلامة دون تصريح باسمه، ثم ركب منه تعريفه المختار[53].

أما الفناري (ت 827هـ): فقد نقل القنوجي تعريفه وأعجب به، وهو في الحقيقة محاولة لإعادة ضبط تعريف الكافيجي.

يقول الفناري: "الأولى أن يقال:علم التفسير معرفة أحوال كلام الله سبحانه وتعالى من حيث القرآنية، ومن حيث دلالته على ما يعلم أو يظن أنه مراد الله تعالى بقدر الطاقة الإنسانية [54].

فقد أضاف على تعريف الكافيجي جزئيتان (من حيث القرآنية) و (ما يعلم أو يظن).

أما القصد من الجزئية الثانية فهو واضح ومعلوم، فهو يشير إلى ظنية الجهد التفسيري وعدم إمكان الجزم أن هذا هو مراد الله من كلامه.

لكن يبقى قصده غامضا من عبارة (القرآنية) ولعله يقصد مدى مطابقة الفهم المستنبط لعموم النظم القرآني ومقاصده ودلالاته، وهو ما يوحي باستحضار النصوص المبينة للمعنى في إطار ما يعرف بتفسير القرآن بالقرآن.

والغريب أن تعريف الفناري غير متداول إلا نادرا، فقد نقله د.مساعد مسلم عن الشيخ قاسم القيسي[55].

أما آخر وقفة مع تعاريف هذه المرحلة: فمع طاش كبرى زاده الذي ذكره د.حسن عاصي في دراسة له حول فلسفة ابن سينا، إذ يقول : " التفسير علم باحث عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية[56].

لكن الباحث يعود فيختار تعريف أبي حيان[57].

ولم يلق هذا التعريف حظه من التداول، حتى جاء القنوجي (ت 1307هـ) فعدل تعديلا بسيطا في صياغته وتبناه ونسب إليه فيما بعد[58].

وعدا أولئك، فبقية المعرفين عالة عليهم، فمنهم من اكتفى بالوصف اللغوي للفظ كابن جزيء (ت 785هـ)(59)، ومثله الجرجاني والفيروز آبادي.

ومنهم من اكتفى باختيار تعريف أبي حيان كما فعل السيوطي والآلوسي. أو تعريف الكافيجي كما فعل الزرقاني أو طاش كبرى زاده كما فعل القنوجي[60].

المرحلة الثالثة: من رشيد رضا (ت 1354هـ) إلى الذهبي (ت 1399)

والحقيقة أن كل التعريفات التي اطلعت عليها في هذه المرحلة كانت محاولات جيدة ومبدعة لتعريف التفسير تجاوزت أسر النحت اللغوي والوصفي، وتجاوزت القوالب الجاهزة لتعريف أبي حيان ومن تلاه.

وأقصد هنا تعاريف رشيد رضا، الإبراهيمي/ابن باديس، الطباطبائي، ابن عاشور، سلامة، محمد باقر الصدر.

أما الذهبي فهو في الحقيقة بدء لمرحلة تراجع منهجي في التعريف، فقد جمع تعاريف السابقين لرشيد رضا واكتفى بتعاريف أبي حيان والزركشي والسيوطي ومحمد علي سلامة، وتجاهل كلية جهود المجددين، ربما لأنه لا يعتبرها تعاريف بالمعنى العلمي.

وهذه وقفة سريعة مع تعاريف هذه المرحلة: يركّز رشيد رضا على هدف التفسير فيقول: "والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله"[61].

فالتفسير عنده عمل هدائي[62] يرشد الناس لسعادتهم الدنيوية والأخروية.

أما تعريف البشير الإبراهيمي في مقدمة تفسير ابن باديس (والذي يمكن نسبته للاثنين معا) فيطرح التفسير على أنه عملية مزدوجة تشمل الفهم والتفهيم، وهذا فتح جديد في التعريف لم يسبقا في التصريح به.

يقول البشير الإبراهيمي: "تفسير القرآن تفهيم لمعانيه وأحكامه وحكمه وآدابه ومواعظه، والتفهيم تابع للفهم، فمن حسن فهمه أحسن تفهيمه، ومن لم يحسن فهمه لم يحسن تفهيمه، وإن كتب فيه المجلدات وأملى فيه ألوف المجالس"[63].

أما الشيخ ابن عاشور فيقول في مقدمة تفسيره: "والتفسير في الاصطلاح نقول هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"[64].

والتعريف مبسط مجمل يجعل التفسير شقين: بيان المعاني ثم الأحكام المستفادة.

وإذا انتقلنا إلى المدرسة الشيعية نجد علمين بارزين في التفسير يقدمان تعريفيهما لعلم التفسير.

فالطباطبائي في الميزان يقول:" وهو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها"[65].

فرغم التشابه بينه وبين تعريف ابن عاشور إلا أن الطباطبائي فصّل -نوعا ما- ما يستفاد من الآيات وعبّر عنه بالمقاصد والمداليل أي ما تقصد إليه الآيات وما تدل عليه.

أما السيد محمد باقر الصدر، فيتجاوز بساطة هذين التعريفين، ويحاول أن يعمّق النظر في العملية التفسيرية، على أنها حوار مع القرآن واستنطاق له، لا مجرد استجابة سلبية[66]. يقول باقر الصدر: "التفسير محاولة غير متحيزة لاستنطاق القرآن نفسه، وتطبيق الرأي على القرآن لا القرآن على الرأي"[67].

ويعتبر التفسير الذي يكتفي بشرح المفردات ليس تفسيرا بل استبدال للمفردات، وأن مثل هذا العمل لا يمكن أن يقوم بدور اجتهادي مبدع[68].

وبتأمل تعريف الصدر، نلحظ جدّة وتميزا في الطرح، فيبرز بشرية الجهد في عبارة (محاولة غير متحيزة) ويبيّن الأسلوب الأمثل وهو استنطاق القرآن، وذلك محتاج طبعا لأدوات معرفية ومنهجية. ويحذر من خطر توظيف القرآن لتقرير رأي أو الانتصار له. فالصحيح تطبيق الرأي على القرآن بعرضه على النصوص وترك الكلمة الأخيرة لها والاحتكام إليه وإن خالف الهوى والرأي والواقع.

وعدا هؤلاء لا نكاد نجد جهدا تفسيريا بارزا، باستثناء جهد الشيخ الذهبي في جمع بعض التعاريف وتركيب تعريف منها، إلا أنه لا يبتعد عن التعريف الذي نقله عن سلامة، هذا الأخير الذي نقله عن الزرقاني، الذي نقله بدوره عن الكافيجي.

المرحلة الرابعة: بعد الذهبي (ت 1399هـ) إلى اليوم.

بعد أن حوصل الذهبي الجهود التفسيرية بتفصيل جيد في كتابه، عاد المعرفون للنقل، فما تجاوزوا محاولة إعادة الصياغة اللغوية للتعاريف أو محاولة التركيب بينها ولم أطلع على محاولات حقيقية لتطوير الطرح إلا في أربع محاولات أفردتها بمرحلة خاصة.

وقبل الإشارة إليها هذه نماذج للتعاريف بعد الذهبي: فالذهبي نفسه بعد ذكر تعاريف أبي حيان والزركشي وسلامة والسيوطي يقول: "وهذه التعاريف الأربعة تتفق كلها على أن علم التفسير علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية" [69].

وغير بعيد عنه تعريف د.عفت الشرقاوي : "يقصد بتفسير القرآن الكريم شرح نصوصه وبيان ما فيها من المعاني قدر الطاقة البشرية وذلك في حدود القواعد والأصول اللغوية والشرعية التي نص عليها علماء المسلمين"[70].

أما أحمد السيد خليل فيعمم متحدثا عن تفسير النصوص المقدسة، ويقول أن التفسير" عملية القصد منها الإضافة إلى النص الأول من جهة، ثم إعطاء هذا النص معنى جديدا من جهة أخرى"[71].

فهو يعتبر النص المفسّر إضافة للمفسَّر، هذه الإضافة تعطي معنى جديدا.

واكتفى الباحثون في الغالب باستعراض التعاريف السابقة والتعليق عليها أحيانا، واختيار أحدها[72]، أو تركها مركومة في أول الدراسة دون كبير استثمار أو توظيف[73].

كما عرض البعض تعاريفهم في شكل نثري شارح دون ضبط كما تعودنا في تعاريف السابقين، رغم أنهم يقدمون إضافات مهمة، لكن يبدو زهدهم في ضبط التعريف واضحا[74].

المرحلة الخامسة: المحاولات التجديدية في تعريف التفسير بعد الذهبي

رصدت هنا محاولات الأساتذة: حسن سلوادي، عبد الحميد بوكعباش، سعاد كوريم، الأسعد بن علي.

كما تجدر الإشارة إلى توظيف لمفهوم التفسير من منظور اجتماعي ذكره د.علا مصطفى أنور، ذلك أن التفسير هو جعل ما هو غامض مفهوما[75]، وأنه تعقيل الوقائع أي جعلها مدركة من جانب عقل يسعى للفهم[76].

والمميز في هذه المحاولات نظرها للتفسير على أنه عملية اجتهادية تفاعلية مع النص ومرتبطه بالواقع مؤثرة فيه، فالدكتور سلوادي يرى أن التفسير كل نشاط ثقافي يعتمد في تأسيس موقفه الفكري على فهم معين للنص القرآني"[77].

والحقيقة أنه نسب التعريف لمجهول (بعض الباحثين المحدثين) ولم يتبنّه، لكن سياق إيراده يوضح أنه اختاره.

أما الدكتور عبد الحميد بوكعباش فقد ربط بين التفسير والمعرفة في رسالته للدكتوراه، فقال: "التفسير جهد فكري بشري حول النص القرآني... وهو جهد متواصل لا ينقطع مع النص... بل هو من وجهة نظر تزامنية المحصول الفكري الناتج عن استخدام الثقافة والمعرفة في مستوياتها المحددة من التاريخ في فهم النص وتأويله. فالناتج عن جمع النص بالمعرفة هو التفسير بمختلف أشكاله ومناهجه المعروفة[78].

ثم يعيد صياغة تعريفه في مقام آخر: " التفسير هو ناتج استخدام المعرفة في فهم النص وتأويله"[79].

وجليّ وجه التجديد في تأسيس النظر للتفسير على أنه نتاج مزاوجة بين النص والمعرفة. وهو ما أشار إليه الزرقاني من قبل أن التفسير وليد علوم القرآن واللغة[80]، وهذا سقف المعرفة في مراحل سابقة.

أما الأستاذة سعاد كوريم فتعتبر التفسير اقتراحا لمعادلة أحد طرفيها النص المفسَّر والطرف الثاني هو المقولة المفسّرة، وأن هدف التفسير إدراك قصد الله من كلامه وإيصاله للمخاطبين[81].

ثم تقول بعد صفحات: "إن التفسير عمل بياني بشري يقرب معاني المفسَّر إلى المتلقين، باعتماد متواليات منهجية توصل إلى كشف المراد وتكسبه قوة ومسؤولية تمكنان من ترسيخ نتائجه والإقناع بها"[82].

ومن خلال ما جاء في المقال نلحظ استحضار الباحثة لمعنى التفهيم الذي أشار إليه الإبراهيمي في مقدمة المجالس عبر بيانها أن التفسير يشمل إدراك القصد ثم إيصاله للمخاطبين وإشارتها إلى أن التفسير معادلة ذات طرفين ومعرفة الطرف الثاني مفتاح فهم العمل التفسيري؛ فإذا كانت المعادلة (النص، النص) فالتفسير نقلي أثري، وإذا كانت (النص، اللغة) فهو شرح وبيان لفظي، وإذا كانت (النص، الفكر) جاء التفسير فكريا فلسفيا وهكذا ...

وعبرت الأستاذة كوريم عن توظيف أدوات التفسير باعتماد متواليات منهجية وهذا ما يزيد في فهم عملية التفسير ومنهجيته.

بقي الآن رأي الشيخ الأسعد بن علي (وهو من أحدث ما قرأت في الموضوع).

يقول بعد نقاش معمّق: "التفسير عملية استنطاق للآيات ومحاولة للكشف عن دلالتها في مستوياتها وأبعادها المتنوعة"[83].

والحقيقة أن تعريف الأسعد بن علي منضبط فيه مسحة التجديد، ويبدو مستفيدا من تعريف باقر الصدر، وقد اكتفى في الشق الثاني من تعريفه ببيان أن دلالات النصوص التي يكشفها التفسير لها أبعاد ومستويات متنوعة.

وهكذا نلحظ تطور مفهوم التفسير من مجرد بيان لغوي إلى جهد علمي يوظف علوما دينية ولغوية[84] إلى نشاط إنساني تواصلي هادف عبر تفاعل منهجي مع النص والواقع، تلتها "ردّة" معرفية غذّتها روح النقل عن السلف والاستسلام لاجتهاداتهم، ثم بريق أمل في طرح علمي اجتهادي مؤسّس لرؤية تجديدية لعلم التفسير.

التعريف المختار:

ومن خلال هذه القراءة التطورية، يمكن أن نؤسس لتعريف اصطلاحي للتفسير بعد حصر ونظم محدداته المعرفية فيما يلي:

- التفسير علم وبحث ودراسة، فهو اجتهاد بشري قدر المستطاع وبقدر الطاقة.

- التفسير عملية فيها تفاعل مع النص واستنطاق له.

- التفسير محاولة فهم وتفهيم لمعاني القرآن ودلالاته.

- التفسير عملية استيعاب لإنتاج السابقين ومحاولة لتجاوزه ليتحقق الإبداع والإضافة والتجديد.

- التفسير يهدف لتنزيل أحكام القرآن على واقع الناس.

- التفسير يستخدم جملة علوم لغوية ودينية وغيرها نسميها هنا بأدوات التفسير وهي نوعان؛ معارف قبلية ينقلها المفسر ويبني عليها، وقابليات لدى المفسر.

- استحضار أهداف التفسير محدد مهم لضبط التعريف، فالتفسير يهدف أولا وأخيرا لإرضاء الله عز وجل ونيل جنته، ثم هو أداء لواجب وأمانة ومسؤولية متى توفرت الأهلية للمفسر، وهو جهد علمي يساهم في تحكيم القرآن وتطبيق الشريعة، وبذلك يتحقق تأطير الواقع بالنص وتسعد البشرية.

ومن خلال هذه المحددات، وتلكم التعريفات، أصوغ للتفسير تعريفا اصطلاحيا كالتالي: "التفسير عملية علمية اجتهادية تفاعلية مع النص القرآني لفهمه وتفهيمه وتنزيله على الواقع الإنساني عبر استحضار قابليات ذاتية واستيعاب وتجاوز قبليات معرفية وتوظيف وسائط منهجية، أداء للواجب، وتحكيما للقرآن، وتأطيرا للواقع، وسعيا لمرضاة الله وجنّته".

- فقولنا "عملية " يفرّق بين التفسير والمادة التفسيرية، التي هي نتاج ومحصول العملية التفسيرية.

- وعبارة "علمية" استحضار لكون التفسير علما له منهجه وأدواته ونتائجه، لا أنه مجرد شرح لغوي.

- ولفظة "اجتهادية" تختصر العبارة التي تناقلها المعرفون " بقدر الطاقة البشرية" فالتفسير اجتهاد بشري نسبي.

- وعبارة " تفاعلية مع النص القرآني" تشير إلى كون التفسير حوارا مع النص واستنطاقا له وعيشا في ظلاله.

- لفظة " لفهمه" تلخص ما قالته التعاريف من كشف وبيان للمعاني والدلالات.

- "وتفهيمه" إضافة الإبراهيمي التي أشار إليها بعض المحدثين.

- "وتنزيله على الواقع الإنساني" لبيان أن هدف التفسير تحويل الأحكام المستفادة منه إلى واقع معيش.

- ثم لخصت في العبارة الموالية أدوات التفسير ، على أساس أنها لا تخرج عن أحد ثلاثة: قابليات ذاتية تمثل ما لدى المفسر من "إمكانات واستعدادات عقلية ونفسية، وقبليات معرفية تلخص رصيده من المعارف العلمية الخادمة للتفسير، ثم وسائط منهجية تشكل المناهج التي يوظفها في عمليته التفسيرية التحليلية أو الموضوعية...

- ثم ختمت التعريف بالمقاصد الكبرى للتفسير: أداء الواجب الكفائي المترتب على الأمة، والمتعيّن في حق المفسرين المؤهلين، ثم تحكيم القرآن وتطبيق الشرع لتأطير الواقع الإنساني بالإسلام، وقبل وبعد كل ذلك السعي لمرضاة الله عز وجل والفوز بجنّته في الآخرة.

المراجع:

- أبو الأعلى المودودي، تفهيم القرآن، تعريب أحمد إدريس، دار القلم –الكويت، القاهرة، ط2، 1424هـ،2003.

- أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ط 1986

- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي:لسان العرب،دار صادر-بيروت-لبنان، ط1، 1968.

- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت، د.ت.

- أبو اليقظان عطية الجبوري: دراسات في التفسير ورجاله، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م.

- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ/2001م.

- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق:محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1.

- أحمد السيد خليل: نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، الوكالة الشرقية للثقافة، الإسكندرية، مصر، ط1، 1373هـ/1954م.

- أحمد عمر أبو حجر: التفسير العلمي للقرآن في الميزان،دار قتيبة، بيروت-دمشق،ط1، 1991/1411م.

- الأسعد بن علي، نسبية المعرفة الدينية والمنهج التكاملي في تفسير القرآن، مجلة البصائر، ع42، س19، صيف 1429هـ/2008م.

- أليف الدين ترابي بن عالم الدين القرشي، الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، رسالة ماجستير في الكتاب والسنة، جامعة ام القرى بمكة المكرمة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية 1403هـ..

- برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن.

- تقي الدين ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: محمود محمد محمود نصار، مكتبة التراث، القاهرة.

- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1972م.

- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: التحبير في علم التفسير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 2001م.

- حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ/1983م.

- حسن عبد الرحمن سلوادي: عبد الحميد بن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1988م.

- الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق وتخريج: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر، ط4، 1417هـ/1997م.

- الخليل بن أحمد الفراهيدي:كتاب العين ،تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ط 1980م.

- زياد خليل محمد الدغامين، تفسير القرآن إشكالية المفهوم والمنهج، مجلة المسلم المعاصر، س21، ع81، ربيع الثاني جمادى الثانية 1417هـ/أغسطس-أكتوبر 1996م.

- سعاد كوريم: تفسير القرآن بالقرآن، دراسة في المفهوم والمنهج، مجلة إسلامية المعرفة، س13،ع9، صيف1428هـ/2007م.

- السيد أحمد عبد الغفار، التفسير والنص، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، مصر، ط2002م.

- السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط5، 1403هـ/1983م.

- شهاب الدين الآلوسي: روح المعاني، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، د.ت .

- صديق بن حسن القنوجي: فتح البيان في مقاصد القرآن، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر.

- عبد الحميد بوكعباش، التفسير والمعرفة الحديثة، رسالة دكتوراه، نوقشت سنة 2003م، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر.

- عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1424،2هـ/2003م مقدمة التفسير بقلم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

- عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن.

- عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1971م.

- عفت الشرقاوي، قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1980م.

- علا مصطفى أنور: التفسير في العلوم الاجتماعية دراسة في فلسفة العلم، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط1408هـ/1988م.

- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 1986م.

- محمد إبراهيم شريف: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1402هـ/1982م.

- محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر-تونس-، ط1984م.

- محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت لبنان، د.ت.

- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة–مصر، ط4، 1409هـ/1989م.

- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة-بيروت-لبنان، 1414هـ/1993م.

- محمد صفاء شيخ إبراهيم حقي: علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/2004م.

- محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1415هـ/1995م.

- محمد محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، السعودية، ط 3، 1407هـ/1987م.

- محمد نبيل غنايم: دراسات في التفسير، دار الهداية، ط2، 1413هـ/1992م.

- مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1405،1هـ/1984م.

الهوامش:

[1] - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة ، القاهرة – مصر، ط4، 1409هـ/1989م، 15/1. وقد تنوقل هذا القول بعد الذهبي منسوبا إليه. ومن اللافت هنا كثرة الأقوال المنسوبة لمجاهيل في قضايا دقيقة ومتفردة كهاته، وكنقل تعاريف لا يعرف صاحبها. وقد لاحظت أن بعض المؤلفين، القدامى خاصة، يؤلف تعريفه الشخصي ثم ينسبه لمجهول، ربما تورعا وتواضعا؟! انظر مثلا صنيع جلال الدين السيوطي في الإتقان في علوم القرآن، 180/2

[2]-سعاد كوريم: تفسير القرآن بالقرآن، دراسة في المفهوم والمنهج، مجلة إسلامية المعرفة، س13،ع9، صيف1428هـ/2007م، ص79- 132. وأصل المقال بحث مقدم لمؤتمر مناهج تفسير القرآن الكريم وشرح الحديث الشريف الذي نظمته كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بماليزيا في تموز يوليو 2006 م. والأستاذة سعاد كوريم باحثة في الدراسات القرآنية جامعة مولاي إسماعيل مكناس المغرب.

3 - أثبتّ هذا المبحث الصوتي لأهميته في تأسيس المعنى وعضد الدلالات المعجمية والصرفية، ولإهماله في كل الدراسات التي اطلعت عليها، ولكونه أيضا مدخلا جديدا لتجديد عملية عرض المفاهيم وتأسيسها وتحليلها لغويا، حتى ينتبه الباحثون في التفسير وغيره أن أبواب التجديد مفتوحة واسعة تبدأ من المفهوم نفسه، وحتى نتخلص من أسر مقولة " ما ترك الأول للآخر" إلى رحابة مقولة " كم ترك الأول للآخر".

[4]- الخليل بن أحمد الفراهيدي:كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ط 1980، 52/1- 54.

[5]- أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ط 1986، 2/ 86.

[6]- الفراهيدي: العين، 1/ 53.

[7]- ابن جني:الخصائص، 2/ 164-166.

[8] - سعاد كوريم:تفسير القرآن بالقرآن، ص 81.

[9] - نفسه، ص 81، 82.

[10] - نفسه: ص 82.

[11] - مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1405،1هـ/1984م، ص 46.

[12] - سعاد كوريم: تفسير القرآن بالقرآن، ص 82.

[13] - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 1986، 2/ 110.

[14] - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي:لسان العرب،دار صادر-بيروت-لبنان، ط1، 1968، 361/6.

[15] - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، 15/1.

[16]- أحمد عمر أبو حجر: التفسير العلمي للقرآن في الميزان،دار قتيبة، بيروت-دمشق،ط1، 1991/1411، ص16.

[17] - مساعد مسلم: أثر التطور الفكري في التفسير، ص46 .

[18]- أحمد السيد خليل: نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، الوكالة الشرقية للثقافة، الإسكندرية، مصر، ط1، 1373هـ/1954م. وانظر: مساعد مسلم: أثر التطور الفكري في التفسير، ص47 .

[19] - سعاد كوريم: تفسير القرآن بالقرآن، ص 83.

[20] - نفسه (انظر الهامش 15).

[21] - أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: المفصل في علم العربية،دار الجيل، بيروت، د.ت، 155/2.

[22] - نفسه، أشار الزمخشري إلى معنى التكشيف دون استثمار.

[23] - عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط2، 1424هـ/ 2003م، المقدمة بقلم محمد البشير الإبراهيمي، ص 17.

[24] - سعاد كوريم: تفسير القرآن بالقرآن،، ص 84

[25] - نفسه، ص 85

[26]- أبو الأعلى المودودي، تفهيم القرآن ، تعريب أحمد إدريس، دار القلم –الكويت، القاهرة ، ط2، 1424هـ،2003. وقد أعد الطالب أليف الدين ترابي بن عالم الدين القرشي، رسالة ماجستير في الكتاب والسنة بعنوان " الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم"، جامعة ام القرى بمكة المكرمة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية 1403هـ.

[27] - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 15/1.

[28] - انظر مثلا عمر أبو حجر: التفسير العلمي، ص16.

[29] - محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر-تونس-، ط1984، 12/1.

[30] - نفسه.

[31] - محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، 12/1 وما بعدها.

[32] - انظر مثلا الذهبي 16/1، أحمد عمر أبو حجر: التفسير العلمي للقرآن في الميزان، ص17، أبو اليقظان عطية الجبوري: دراسات في التفسير ورجاله، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م، ص 16، محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1415هـ/1995م، ص 5. ولم أرد أن أعمم لأن بعض المعرفين أبدعوا فعلا ولم يكونوا مجرد نقلة لتعاريف الغير.

[33] - د.مساعد مسلم، أثر التطور الفكري في التفسير، ص 47.

[34]- د.عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط1971، ص222.

[35] - د.مساعد مسلم، أثر التطور الفكري في التفسير، ص 46.

[36]- د. زياد خليل محمد الدغامين، تفسير القرآن إشكالية المفهوم والمنهج، مجلة المسلم المعاصر، س21، ع81، ربيع الثاني جمادى الثانية 1417هـ/أغسطس-أكتوبر 1996م، ص 55.

[37]- راجع مثلا تعريف محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة-بيروت-لبنان، 1414هـ/1993م، 21/1.

[38]- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ/2001م، 26/1.

[39]- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1972، 173/2.

[40]- د.عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 223.

[41]- الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق وتخريج: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر، ط4، 1417هـ/1997م، 46/1.

[42]- ابن جزي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، 6/1.

[43]- تقي الدين ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: محمود محمد محمود نصار، مكتبة التراث، القاهرة، ص9.

[44]- هو أبو الثناء شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت749هـ) صاحب تفسير اللطائف القرآنية. ينظر: تقي الدين ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص9.

[45]- أبو حيان الاندلسي، البحر المحيط، 13/1.

[46]- نفسه، 14/1.

[47]- انظر مثلا شهاب الدين الآلوسي: روح المعاني، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، د.ت، 4/1. جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، 173/2. عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 3/2. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 16/1. محمد صفاء شيخ إبراهيم حقي: علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/2004م، ص 212. أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي، ص 17

[48]- برهان الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 13/1.

[49]- انظر مثلا جلال الدين السيوطي: التحبير في علم التفسير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص36. محمد حسين الذهبي:التفسير والمفسرون، 15/1، محمد محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، السعودية، ط 3، 1407هـ/1987م، ص40. أحمد عمر أبو حجر: التفسير العلمي للقرآن في الميزان، ص 17.

[50]- محمد صفاء شيخ إبراهيم حقي: علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، ص 213.

[51]- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 16/1

[52]- محمد علي سلامة، منهج الفرقان في علوم القرآن، 6/2.

[53]- الذهبي، التفسير والمفسرون 16/1، 17.

[54]- صديق بن حسن القنوجي: فتح البيان في مقاصد القرآن، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، 12/1.

[55]- انظر أثر التطور الفكري في التفسير، د.مساعد مسلم، ص 48، نقلا عن قاسم القيسي: تاريخ التفسير، ص 18.

[56]- حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ/1983م،ص13.

[57]- حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص 14

[58] - صديق القنوجي، فتح البيان، 1/ 12.

[59]- يقول ابن جزيء: ومعنى التفسير شرح القرآن وبيان معناه والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه ، انظر أبو عبد الله محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق:محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1،10/1.

[60]- يراجع ذلك في: جلال الدين السيوطي: التحبير في علم التفسير، ص36. شهاب الدين الآلوسي: روح المعاني، 1/ 4. عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، 2/ 3 . صديق القنوجي: فتح البيان، 1/ 12.

[61]- رشيد رضا، تفسير المنار، 1/ 21.

[62]- استخدم د.محمد إبراهيم شريف مصطلح الاتجاه الهدائي، وقدم له بمدخل مهم حول فكرة الهداية وموقعها عند المفسرين، انظر محمد إبراهيم: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1402هـ/1982م، ص 309.

[63]- الإبراهيمي: مقدمة تفسير ابن باديس، ص 17.

[64]- ابن عاشور، التحرير والتنوير،11/1.

[65]- السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط5، 1403هـ/1983م، 4/1.

[66]- محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت لبنان، د.ت. ص 21.

[67]- نفسه، ص 8.

[68]- محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص 14.

[69]- الذهبي، التفسير والمفسرون، 17/1.

[70]- عفت الشرقاوي، قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 11.

[71] - أحمد السيد خليل، التفسير في الكتب المقدسة، ص 10.

[72]- محمد □فاء حقي: علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، ص 211.

[73] - انظر مثلا مساعد مسلم، أثر التطور الفكري في التفسير، ص 48. احمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي، ص 16.

[74] - يراجع مثلا محمد نبيل غنايم: دراسات في التفسير،دار الهداية،ط2، 1413هـ/1992م، ص10. محمد فاروق النبهان: مقدمة في الدراسات القرآنية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1412هـ/1992م، ص94. السيد أحمد عبد الغفار، التفسير والنص، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، مصر، ط2002م، ص 19.

[75] -علا مصطفى أنور: التفسير في العلوم الاجتماعية دراسة في فلسفة العلم، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط1408هـ/1988م، ص 67.

[76] - نفسه، ص 70.

[77]- حسن عبد الرحمن سلوادي: عبد الحميد بن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1988م، ص61، 62.

[78] - عبد الحميد بوكعباش، التفسير والمعرفة الحديثة، رسالة دكتوراه، نوقشت سنة 2003م، كلية أ□ول الدين، جامعة الجزائر، ص 1.

[79] - نفسه، ص 3.

[80] - عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 51/2.

[81] - سعاد كوريم، تفسير القرآن بالقرآن، ص 79.

[82] - نفسه، ص 85.

[83] - الأسعد بن علي، نسبية المعرفة الدينية والمنهج التكاملي في تفسير القرآن، مجلة البصائر، ع42، س19، □يف 1429هـ/2008م، ص 45.

[84] - الزرقاني، مناهل العرفان، 51/2

الديمقراطية المحلية والتنمية
- نموذج المجالس المحلية في الجزائر-

أ/ محمد خشمون ـ جامعة باتنة-

مقدمة:

لقد أثار موضوع التنمية الكثير من الجدل والنقاش بين الباحثين والعلماء في مختلف الأوساط العلمية خاصة في علمي الاقتصاد والاجتماع، حيث يرجع ذلك بالدرجة الأولى لتعدد السياقات المعرفية، التي يتداول فيها استخدام هذا المفهوم واختلاف المنطلقات الفكرية والأيديولوجية التي تتعرض له، فقد عرف موضوع التنمية في التراث السوسيولوجي عدة أطر نظرية ومرجعيات فكرية، حاولت كلها معالجة وتحليل الواقع الاجتماعي للتنمية، كما حدث مع الفكر الماركسي ونظرية التحديث بمختلف اتجاهاتها وغيرهما من النظريات التي بدت متناقضة في الكثير من جوانبها، حيث نجد أنها أهملت في الكثير من الأحيان الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية لمختلف المجتمعات المحلية، التي تتميز بعناصر ثقافية متباينة وتركيبات وبناءات اجتماعية متنوعة، تجعل من النماذج التنموية الجاهزة التي حاولت هذه النظريات اقتراحها صعبة التحقيق على أرض الواقع.

ومن خلال الدراسات العديدة التي أجريت على تلك البلدان، التي ثبت فيها فشل تطبيق مختلف السياسات التنموية خاصة المستوردة منها، تبين أن لمشاركة أفراد المجتمع المحلي دورا كبيرا في إنجاح المشروعات التنموية القائمة في المجتمع، حيث خلص معظم الباحثين، إلى اعتبار أن أهم أسباب فشل هذه المشروعات هو إهمال القائمين عليها لمشاركة أفراد هذه المجتمعات في أعمال التنمية المحلية، بمختلف مراحلها ومن هنا أصبح موضوع مشاركة الأفراد المحليين في التنمية أو ما يسمى أيضا بالمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية من أهم الموضوعات المعاصرة، التي تشغل بال علماء الاجتماع ورجال السياسة والاقتصاد وحتى المسؤولين التنفيذيين... سواء في البلدان المتطورة أو في البلدان النامية على حد سواء.

فقد عرف هذا الموضوع في التراث السوسيولوجي، تحت أسماء مختلفة كالمشاركة الشعبية والمشاركة الجماهيرية والمشاركة الديمقراطية وغيرها من التسميات التي تحمل كلا منها معاني سياسية وخلفيات أيديولوجية، تختلف بحسب طبيعة النظام السياسي السائد وبحسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي نشأت فيها كل تسمية من هذه التسميات.

وتجدر الإشارة هنا إلى الارتباط الكبير بين مسألة المشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية وبين طبيعة النظام السياسي القائم في المجتمع، حيث نجد أن النظام الدكتاتوري الشمولي، الذي يتميز بهيمنة التسيير المركزي لمختلف شؤون المجتمع، ينتج شكلا شديدا من البيروقراطية، يقضي على روح أي مبادرة مجتمعية في التنمية سواء في التخطيط أو في التنفيذ أو في أي أمر يتعلق بالتنمية، لاسيما على المستوى المحلي منها، فكل شيء في هذا النظام يكون فوقيا ممركزا، مضيقا بذلك الخناق على كل شكل من أشكال المشاركة الاجتماعية في إدارة الشؤون المحلية، أما في النظام الديمقراطي الحقيقي، الذي يتميز بالتعددية الحزبية والفكرية وباللامركزية الإدارية، فإن الفرد فيه يكون هو محور كل العمليات الاجتماعية، القائمة في المجتمع، حيث يتجسد هذا بشكل واضح، من خلال مشاركته في إدارة وتسيير كل الأمور والقضايا الهامة، التي تحدد مصيره والتي ترسم وتخطط لمستقبل حياته، واضعا بنفسه الأسس والملامح الرئيسية لكيانه الاجتماعي ومستقبله المجتمعي، بدءا بالمستوى المحلي وصولا إلى المستوى الوطني.

وتأخذ المشاركة الاجتماعية في عملية التنمية على المستوى المحلي، في المجتمعات المعاصرة أشكالا وآليات متباينة، تختلف بحسب طبيعة النظامين السياسي والاجتماعي السائدين في كل مجتمع وبحسب التقسيم الإداري المتبع في كل دولة، حيث تتجسد هذه المشاركة على أرض الواقع عن طريق المجالس المحلية المنتخبة بشتى مستوياتها ومختلف مؤسسات المجتمع المدني، كالجمعيات والأحزاب السياسية ولجان الأحياء وغيرها من التنظيمات الرسمية وغير الرسمية، التي تشارك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في مختلف الأعمال والمبادرات التنموية.

العلاقة الجدلية بين نظام الحكم والمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية:

إذا كانت التنمية المحلية في بعدها الإقليمي والقومي تعرف على أنها: "تلك العمليات التي تبذل بقصد ووفق سياسات عامة لإحداث تطور وتنظيم اجتماعي واقتصادي للناس وبيئاتهم سواء كانوا مجتمعات محلية أو إقليمية أو قومية بالاعتماد على المجهودات الحكومية والأهلية المنسقة على أن تكتسب كل منها قدرة على مواجهة مشكلات المجتمع نتيجة هذه المعطيات[1] ".

وإذا كان مفهوم المشاركة في شكله العام أو بمدلوله العام يشير إلى أنها:" العملية التي من خلالها يلعب الفرد دورا في الحياة السياسية والاجتماعية لمجتمعه وتكون لديه الفرصة لأن يشارك في وضع الأهداف العامة لذلك المجتمع وكذلك أفضل الوسائل لتحقيق وإنجاز هذه الأهداف"[2].

فإنه يقصد بمفهوم المشاركة في التنمية المحلية:" إسهام المواطنين بدرجة أو بأخرى في تصميم والإشراف على تنفيذ سياسات التنمية المحلية، سواء بجهودهم الذاتية أو بالتعاون مع الأجهزة الحكومية المركزية والمحلية"[3].

فمشاركة الأفراد في التنمية المحلية، تعني وفق ما يراه صاحب هذا التعريف إسهامهم بشكل كبير أو قليل في تصميم الخطط التنموية المحلية وتنفيذها بعد ذلك سواء كان ذلك بالاعتماد على أنفسهم أو بمساعدة الحكومة، حيث تعتبر المشاركة بمثابة همزة الوصل التي تربط جهود الأفراد المحليين بمساعي الحكومة المركزية وهذا ما يجعلها من أهم دعائم نجاح الخطط والسياسات التنموية في المجتمع المحلي.

كما عرفت المشاركة في التنمية المحلية على أنها: "إشراك الناس في مشروعات التنمية المحلية وتختلف درجة هذه المشاركة وشكلها باختلاف الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية من بلد لآخر..."[4].

ويشير هذا التعريف إلى أن هناك عوامل عديدة تتحكم في درجة المشاركة وتحدد شكلها، ذلك أن إشراك الأفراد في مشروعات التنمية، لاسيما المحلية منها، تختلف من حيث الدرجة والشكل من مجتمع لآخر، حسب الخصائص والظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والتربوية... السائدة في كل المجتمع وهذا ما يؤكد على ضرورة أخذ كل هذه الخصائص المحلية بعين الاعتبار، عند تصميم أي خطة تنموية أو عند صياغة أي سياسة تنموية أو عند بناء أي إستراتيجية للمشاركة.

و بناءا على هذا الطرح النظري لقضية التنمية وأهمية المشاركة الاجتماعية فيها -خاصة على المستوى المحلي- واستنادا إلى ما أشرنا إليه سابقا، حول ارتباط هذه المسألة بشكل كبير، بطبيعة النظام السياسي القائم في الدولة، خاصة من حيث الآليات أو التنظيمات الإدارية وكذلك التشريعات القانونية، فإنه يمكن الإشارة إلى وجدود نوع من العلاقة الجدلية، بين نظام الحكم (ديمقراطي أو دكتاتوري) وبين المشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية ويمكنا التفصيل في هذا الأمر بشكل أفضل، من خلال اتخاذ المجالس الشعبية البلدية في الجزائر، كأحد الأدوات المهمة، التي تعبر بشكل عملي على هذه المشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية.

ولكن قبل ذلك، لابد من أن نشير إلى التلازم الموجود بين التنمية والديمقراطية (التي تعتبر المشاركة الاجتماعية من أهم مؤشراتها) فمن خلال كل ما قاله العلماء والمفكرون، عن "نظرية التحديث (الرأسمالية)" وعن "نظرية التبعية (الماركسية)" واختلافهما الجوهري، حول قضية الإنعزال أو التبعية وإن كان من بين منظري "نظرية التحديث" من أشار بصراحة إلى العوامل الثقافية المحلية، فإن منظري "نظرية التبعية" لم يركزوا سوى على العوامل الاقتصادية وعلى التبعية البنيوية لاقتصاديات

الدول المتخلفة (الأطراف) إلى المركز الرأسمالي العالمي في الغرب، فمن لوم المحليين على تخلفهم إلى لوم الآخرين، الرأسماليين الغربيين على تخلف دول العالم الثالث...[5] إلا أن كلاهما يتفقان في النظرة الاقتصادية لعملية التنمية، أي تحويل عملية التنمية إلى عملية تقنية صرف وإسقاط عواملها الثقافية البشرية واستسهال عملية البناء الاقتصادي والمغامرة بالخيارات الصناعية الكبرى، دون مراعات الجوانب الاجتماعية والثقافية للمجتمعات النامية أو المتخلفة.

فما نلاحظه هنا أن الاعتقادات السابق ذكرها، بنيت على رؤية اقتصادية صرفة للنمو، بأنه مفهوم كمي صرف ولم يُتعامل معه بوصفه مفهوم نوعي، يأخذ بعين الاعتبار الإنسان أو الفرد المشارك كعنصر أساسي في عملية التنمية، فالتنمية خاصة في دول العالم الثالث في أغلب الأحيان، تتم عن طريق الدولة فقط، دون أن تكون هناك عملية تبادلية، أي من الدولة إلى المجتمع ومن المجتمع إلى الدولة، فالتنمية السلطوية المفروضة من فوق، تخلق لا محالة وتنتج أزمات اجتماعية متزايدة الخطورة والحدة، حيث نجد أن الديمقراطية تبقى هي الشرط الجوهري للمُشاركة الاجتماعية في التنمية، لاسيما المستوى المحلي منها وذلك عن طريق تفعيل وتنشيط العامل الاجتماعي الداخلي وهذا ما يشير بدوره إلى أن الديمقراطية والتنمية متقاربتان ولا يمكن أن تعيشا إلا متحدتين وليس مفترقتين، فالتنمية ليست علة الديمقراطية بل نتيجة الديمقراطية.

وفي هذا السياق يطرح أحد الباحثين المهتمين بالتنمية، التساؤل التالي الذي مؤداه هل تؤدى الديمقراطية إلى تسهيل التنمية الاقتصادية؟ أم أنها قد تكون عاملا معرقلا لها على الأقل في المدى القصير؟ هل من الأفضل للبلدان النامية بصفة عامة، والبلدان الأفريقية بصفة خاصة، أن تسعى لتحقيق التنمية في ظل نظم حكم دكتاتورية تسلطية؟ أم أن احتمالات وإمكانات التنمية، ليس لها علاقة بالطبيعة الديمقراطية أو الدكتاتورية لنظم الحكم[6]؟

ولكن في الحقيقة فإن الإجابة عن هذه التساؤلات بهذا الشكل العام، الذي يطرحه هذا الباحث تبدو صعبة نوعا ما، لهذا حولنا من خلال هذا المقال تسليط الضوء على قضية مشاركة المجالس المحلية في التنمية المحلية في الجزائر.

حيث تعمل هذه المجالس المحلية في الجزائر على مستوى الإدارة المحلية، التي تتخذ البلدية كوحدة أساسية في التنظيم الإداري تعلوها الدائرة ثم الولاية، مستمدة ذلك من النموذجين الفرنسي واليوغوسلافي اللذين يعتبران الإدارة المحلية أسلوبا إداريا، يتضمن توزيع الوظيفة الإدارية بين الحكومة، عن طريق موظفين تعينهم الدولة يتولون المصالح التقنية والتنفيذية وبين هيئات محلية منتخبة، تتمثل في المجالس الشعبية المحلية، التي تباشر أعمالها تحت رقابة ووصاية الدولة فالوصاية الإدارية كما يعرفها "شارل ديسباش" على أنها: "الرقابة التي تمارسها الدولة على الوحدات

الإقليمية، بقصد المحافظة على وحدة وترابط الدولة وبقصد تجنب الآثار الخطيرة التي تنشأ عن سوء الإدارة من جانب الوحدات اللامركزية، مع ضمان تفسير القانون بالنسبة لإقليم الدولة بأكمله، على أن لا تتم هذه الوصاية إلا في حالات محددة قانونا، حماية لاستقلال الوحدة المشمولة بالوصاية الإدارية "[7].

ويمكن القول أن الجزائر كانت من بين الدول التي إتبعت نظام الإدارة المحلية، نتيجة التوسع الكمي الكبير في وظائف الدولة وتعقد وتشعب مسؤولياتها ومشكلاتها، بالإضافة إلى التوسع الكيفي في حقوق المواطنين ومحاولة السلطات الحكومية في البلاد، ترسيخ مبدأ الديمقراطية لاسيما على المستوى المحلي[8]، على الرغم مما يراه البعض في الأوساط السياسية والإعلامية، بأن هذه المحاولة لم ترقى بعد إلى مستوى التطبيق الفعلي والتجسيد العملي.

فالمجالس الشعبية البلدية في الجزائر - منذ الاستقلال وحتى الآن- عرفت تغيرات كثيرة وتطورات عديدة سواء من حيث طبيعة التكوين أو حتى من حيث الاختصاصات والصلاحيات، فقد تميزت المرحلة الانتقالية بعد الاستقلال مباشرة بحالة من الفراغ القانوني الذي نتج عنه شكل غير واضح لمشاركة المجالس البلدية في التنمية، سواء من حيث التنظيم أو التشريع وذلك بسبب الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الصعبة التي مر بها المجتمع الجزائري، خلال تلك الفترة الانتقالية التي تلت مرحلة الاستعمار الفرنسي مباشرة، حيث إستمر ذلك إلى أن جاء قانون 18 جانفي 1967 الذي إشتمل على قانون البلديات الذي يوضح دور المجالس البلدية في ميدان التنمية الاقتصادية والصناعية والمواصلات والسكن والحماية المدنية[9]... وغيرها، فكان معنى هذا بداية مرحلة جديدة في تاريخ تطور المجالس الشعبية البلدية في الجزائر، حاولت من خلالها السلطات الجزائرية إشراك المواطنين في إدارة شؤونهم المحلية وإتاحة الفرصة لهم للتعبير عن مشكلاتهم وإختيار ممثليهم... كما صدر في سنة 1969 قانون آخر خاص بتنظيم الولايات بموجب الأمر رقم 69-38 والمؤرخ في 23 مارس 1969، حيث يعتبر الولاية كخلية يجسد من خلالها مبدأ الديموقراطية وهمزة الوصل بين القمة والقاعدة وخطوة فعلية من خطوات اللامركزية وهكذا أصبحت الإدارة المحلية في الجزائر تتكون من بلديات ودوائر وولايات يحكمها قانون وطني.

إلا أن هذا القانون الذي صدر في 1967 ورغم إسناده لبعض المسؤوليات السياسية والاقتصادية للمجالس الشعبية لاسيما البلدية، لم يحقق المعنى الحقيقي للمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية، حيث كانت هذه المجالس محتكرة من طرف جبهة سياسية واحدة في ذلك الوقت وهي جبهة التحرير الوطني، فكانت المجالس الشعبية البلدية، تتكون من أعضاء المنظمات الوطنية ومناضلي هذه الجبهة، الذين

ينشطون في مختلف الهيئات المهنية والاجتماعية وبهذا الشكل كان حزب جبهة التحرير الوطني هو الوسيط الوحيد بين الإدارة وأفراد المجتمع والشريك الفريد للدولة في عملية التنمية المحلية على مستوى البلديات، بالرغم من وجود فئات اجتماعية وتيارات سياسية أخرى في ذلك الوقت، كانت تود المشاركة في هذه العملية ولكن لم يتسنى لها ذلك.

ونتيجة لبعض الأخطاء التي وردت في هذا القانون والتي نجم عنها بعض القصور في دور المجالس البلدية، حاولت السلطات الجزائرية آنذاك تدارك الموقف بإجراء بعض التعديلات على قانوني البلدية والولاية سنة 1981، إلا أن المبادئ الأساسية للقانون السابق بقية على حالها، حيث كان التنظيم البلدي يقوم على ثلاث هيئات أساسية: المجلس الشعبي البلدي ورئيسه والمجلس التنفيذي.

واستمر هذا الوضع إلى أن صدر دستور1989، الذي حاول إعطاء الفرصة أكثر لكل أفراد المجتمع الجزائري بمختلف توجهاته الفكرية ومذهبياتهم الأيديولوجية، بالمشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإعلامية[10]... فكان لهذا الدستور-الذي اعتبره الكثير من المراقبين الاجتماعيين والسياسيين والإعلاميين في ذلك الوقت، انفتاحا سياسيا وإعلاميا كبيرا للمجتمع الجزائري، سمح بالتعددية الحزبية والإعلامية- بالغ الأثر في صدور قانوني بلدية وولاية جديدين سنة 1990 يتماشيان مع المعطيات السياسية والاجتماعية التي عرفها المجتمع الجزائري في تلك الفترة، من إلغاء الاحتكار السياسي والتوجه نحو مشاركة اجتماعية واسعة تفتح الفرص المتكافئة أمام أفراد المجتمع الجزائري في عملية التنمية بمختلف مستوياتها الوطنية والجهوية والمحلية...

حيث نجد أن هذا بالضبط ما كرسته المادة 16 من دستور26-02-1989 التي نصت على ما يلي:" يمثل المجلس المنتخب قاعدة اللامركزية ومكان مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية"، كما نصت المادة 84 من قانون البلدية المؤرخ في 07 أفريل 1990 على ما يلي:" يشكل المجلس الشعبي البلدي إطار التعبير عن الديموقراطية محليا ويمثل قاعدة اللامركزية ومكان مشاركة الموطنين في تسيير الشؤون المحلية".

لكن هذا القانون البلدي الذي صدر سنة 1990 وبالرغم من التغيرات الكبيرة التي جاء بها والتي كان أبرزها إلغاء المجلس التنفيذي للبلدية والسماح بتنوع التشكيلة السياسية لأعضاء المجلس الشعبي البلدي، لقي العديد من التساؤلات في الأوساط السياسية والإعلامية، خاصة مع مطلع الألفية الثالثة حول المدى الحقيقي لمشاركة هذه المجالس البلدية للدولة في إحداث التنمية المحلية على مستوى البلديات التي إنتخبوا فيها وزاد هذا الإلحاح بعد خروج المجتمع الجزائري من الأزمة السياسية والأمنية التي

عرفت بالعشرية السوداء وعودة الاستقرار النسبي للوضع الأمني والاقتصادي في الجزائر.

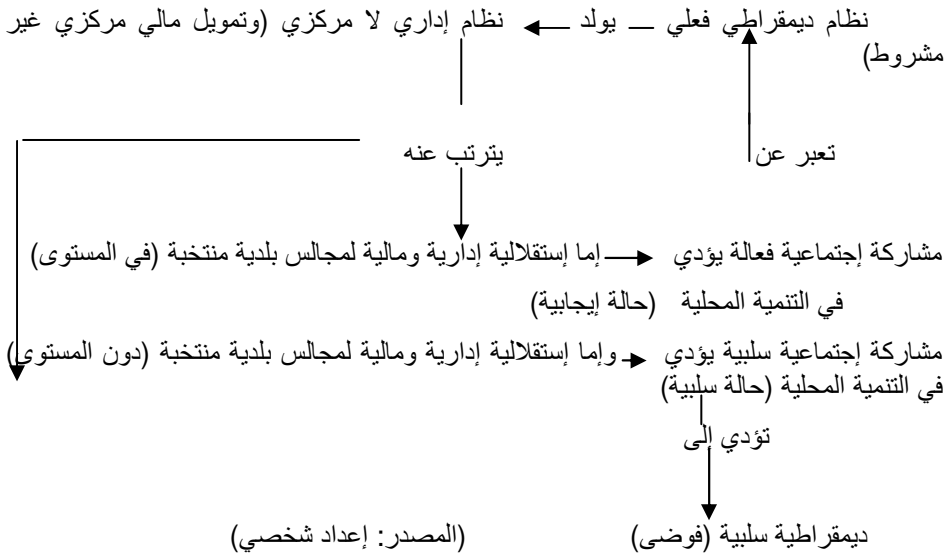
فالملاحظ أن المشرع الجزائري في هذا القانون وبالرغم من إعترافه بحق الشخصية المعنوية للبلدية واعترافه بحق المشاركة الاجتماعية في إدارة شؤون البلدية وتنميتها، إلا أنه يعتبرها في نفس الوقت هيئة تنفيذية تابعة للسلطة المركزية للدولة - الولاية بشكل خاص- ولا يمكنها البث في أي أمر دون الرجوع إليها وهذا ما يقودنا إلى العديد من التساؤلات حول ما إذا كانت هذه الوصاية أو الرقابة الإدارية التي تفرضها الدولة على المجالس الشعبية البلدية، تهدف فقط إلى ضمان عدم الخروج عن الإطار العام لسياسة الدولة والحفاظ على وحدتها وتناسق هياكلها، أم أنها تتجاوز هذا إلى درجة الحد من إختصاصات هذه المجالس وتـقليص صلاحياتها، حيث نجد أن سلطة الوصاية التي تُمارس من طرف الوالي على المجالس البلدية وأعمالها وفقًا للشكل الظاهري لما تضمنه القانون البلدي لسنة 1990، جاءت بغية الحد من التجاوزات التي قد تحدث أو لمنع البلديات من اتخاذ قرارات التي قد لا تتلاءم مع المتطلبات الوطنية أو الجهوية أو المحلية.

فمن الناحية النظرية وفقا لما جاء في القانون البلدي الجزائري لسنة 1990، نجد أن هذه الرقابة أو الوصاية الإدارية، تُمارس بطريقتين: رقابة على المجالس الشعبية البلدية ورقابة على القرارات التي تصدر عنها بعد المداولة، كما مكن هذا القانون أيضا هذه المجالس من حق الطعن في قرارات السلطة الوصائية وذلك رغبة في تمكين الهيئات البلدية من الدفاع عن نفسها إزاء تصرفات سلطة الوصاية، التي قد تخرج عن القانون أو تتعدى على استقلالها وذلك من خلال وسيلتين: الوسيلة الإدارية وهي التظلم الرئاسي أمام وزير الداخلية والوسيلة القضائية.

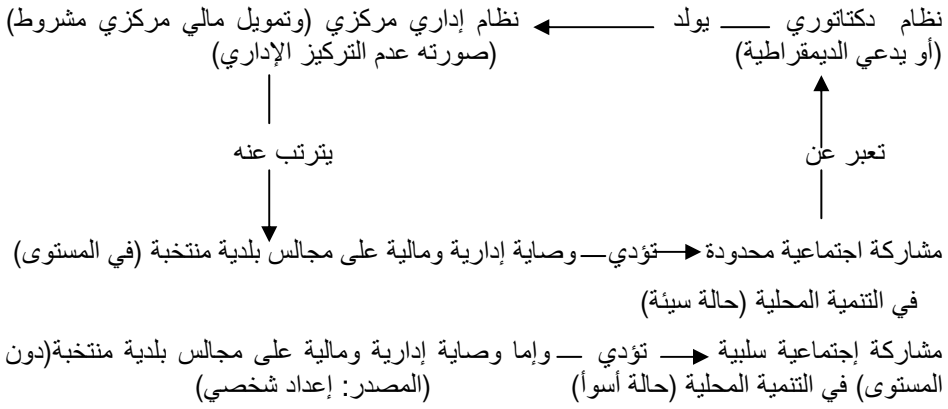
لكن من الناحية العملية نجد أن الكثير من أعضاء هذه المجالس البلدية، دائما في حالة تضمر من هذه الوصاية- لأنهم يرون أن ممارستها من الناحية الواقعية أو التنفيذية تتجاوز بكثير الحدود التي رسمها لها القانون، خاصة أننا نجد الكثير من رجال القانون الإداري المهتمين بهذه المسائل، يؤيدونهم في اعتقادهم هذا ومن هنا كان علينا أن نتساءل عن مدى التأثير الحقيقي للوصاية الإدارية التي يفرضها القانون البلدي لسنة 1990، على مشاركة المجالس البلدية في تسيير شؤون التنمية المحلية، بعبارة أخرى هل هي فعلا عقبة حقيقية في وجه مشاركة ممثلي أفراد المجتمع المحلي أو البلدية في أمور وأعمال التنمية؟ أم أن في هذا الأمر مبالغة؟ وأن هذه الرقابة ضرورية خاصة فيما يتعلق بالأمور المالية (ميزانية البلدية) لمنع التلاعبات وحفظ المال العام، بما يضمن تحقيق الأهداف التنموية للمجتمع بشكل عام ولسكان البلدية بشكل خاص.

ومن خلال كل ما تم عرضه ودراسته حول قضية مشاركة المجالس البلدية للدولة في إحداث التنمية المحلية، على مستوى البلديات التي إنتخبوا فيها، يمكننا أن نقدم المخططين التاليين لهذه العملية المرتبطين والمبنيين أساسا، على القضايا الأربعة، التي تم طرحها سابقا واللذان يوضحان العلاقة الجدلية بين مشاركة المجالس البلدية للدولة في إحداث التنمية المحلية على مستوى البلديات التي انتخبوا فيها وبين نظام الحكم السائد في المجتمع (ديمقراطي أو دكتاتوري شمولي)، وهما كالتالي:

الشكل رقم(01): العلاقة الجدلية بين الديموقراطية والمشاركة الإجتماعية في التنمية المحلية



الشكل رقم(02): العلاقة الجدلية بين الديكتاتورية والمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية



أولا- العلاقة الجدلية بين الديمقراطية والمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية:

يتبين لنا من خلال الشكل رقم (01) أن طبيعة العلاقة الموجودة بين نظام الحكم الديمقراطي والمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية هي في الحقيقة علاقة جدلية، حيث أن الإدارة في النظام الديمقراطي الفعلي، تكون بالضرورة لامركزية، تتيح الفرصة للمستويات المنخفضة في سلم الهرم الإداري، بإتخاذ نسبة كبيرة من القرارات ولا يتم الرجوع إلى قمة الهرم، إلا في القرارات المتعلقة بالقضايا المهمة التي تمس المصالح العليا للدولة وبالتالي فإن عملية التمويل المالي للمشروعات التنموية، خاصة المحلية منها تكون غير مشروطة، بل تكتفي فقط بالمراقبة والتدخل عند حدوث التجاوزات وهنا يمكننا تمييز حالتين، ممكن أن يترتبان على النظام الديمقراطي الفعلي، الذي يتميز باللامركزية الإدارية، واحدة إيجابية وأخرى سلبية، الأولى وهي الحالة التي تكون فيها المجالس البلدية المنتخبة في المستوى المطلوب المنتظر منها (درجة عالية من الوعي والنزاهة) حيث تصبح الاستقلالية الإدارية والمالية هنا عاملا إيجابيا في تحقيق المشاركة الاجتماعية الفعالة في عملية التنمية المحلية والتي تكون محكا أساسيا وصورة مشرفة، للتعبير عن فوائد النظام الديموقراطي الفعلي وإيجابياته.

أما الحالة الثانية السلبية، فهي التي تكون فيها المجالس البلدية المنتخبة ليست في المستوى المطلوب (خلافات واختلاسات وتجاوزات ومشكلات...) ولا تؤدي الدور المنتظر منها فتصبح في هذه الحالة، الاستقلالية الإدارية والمالية، عاملا سلبيا يحول المشاركة الاجتماعية في عملية التنمية المحلية، إلى مشاركة سلبية تكشف عن الصورة السيئة للنظام الديمقراطي وتظهر عيوبه، خاصة من خلال حالة الفوضى التي تترتب عن ذلك، مما يخلق مبررات قوية للحكومة، للتراجع عن فكرة الديمقراطية وما يترتب عنها من لامركزية إدارية واستقلالية مالية.

ثانيا- العلاقة الجدلية بين الدكتاتورية والمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية:

يبين لنا الشكل رقم (02) أيضا، أن طبيعة العلاقة الموجودة بين نظام الحكم الدكتاتوري والمشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية، هي في الحقيقة علاقة جدلية أيضا، حيث أن الإدارة في النظام الدكتاتوري الشمولي، تكون بالضرورة مركزية لا تتيح الفرصة للمستويات المنخفضة في سلم الهرم الإداري، باتخاذ أي نوع من القرارات، حيث يتم الرجوع إلى قمة الهرم في كل صغيرة وكبيرة وبالتالي فإن عملية التمويل مالي للمشروعات التنموية، خاصة المحلية منها تكون مشروطة وخاضعة بشكل مباشر للسلطة الإدارية العليا وإن كان هذا في الواقع صعب الحدوث، خاصة بعد التوسع الكمي الكبير في الإدارات لاسيما المحلية منها، فكما نجده مجسدا واقعيا أن الصورة المتخذة في المركزية الإدارية، هي صورة عدم التركيز وليست التركيز الإداري كما أوضحنا سابقا ولكن مع هذا فإن الاستقلالية المالية وفي اتخاذ القرارات

تبقى مفقودة إلى حد كبير مع هذه الصورة أيضا، التي توصف في أغلب الأحيان بأنها شكل أو صورة معتدلة للمركزية الإدارية ولكن هنا أيضا يمكننا تمييز حالتين ممكن أن يترتبان على النظام الديكتاتوري الشمولي، الذي يتميز بالمركزية الإدارية التي تتخذ صورة عدم التركيز واحدة سيئة نسبيا وأخرى أسوأ، الأولى وهي الحالة التي تكون فيها المجالس البلدية المنتخبة في المستوى المطلوب المنتظر منها، رغم خضوعها للوصاية الإدارية حيث تستفيد هذه المجالس، من الهامش الصغير نسبيا للاستقلالية الإدارية والمالية وتكون مع ذلك عاملا فعالا في تحقيق المشاركة الاجتماعية في عملية التنمية المحلية وإن كان ذلك بشكل محدود نوعا ما، يتناسب ويعبر في نفس الوقت عن ديكتاتورية النظام حتى وإن كان يدعي الديمقراطية.

أما الحالة الثانية الأسوأ، فهي التي تكون فيها المجالس البلدية المنتخبة ليست في المستوى المطلوب (خلافات واختلاسات وتجاوزات ومشكلات...) ولا تؤدي الدور المنوط بها، فتصبح في هذه الحالة المشاركة الاجتماعية في عملية التنمية المحلية، مشاركة سلبية بكل المقاييس، تكشف عن الصورة السيئة أو بالأحرى البشعة للنظام الدكتاتوري وتفضح عيوبه.

ومن خلال شرحنا وتحليلنا للمخططين السابقين، يتبين لنا جليا أن أحسن حالة لحدوث المشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية بشكلها الإيجابي، الذي يحقق الأهداف المرجوة منها، هو الحالة التي يكون فيها نظام الحكم ديمقراطيا فعليا، يتميز باللامركزية الإدارية ويمنح المجالس البلدية المنتخبة من طرف الشعب، الاستقلالية المالية الكافية، خاصة فيما يخص اتخاذ القرارات وأيضا في الحالة التي تكون فيها هذه المجالس المنتخبة في المستوى المطلوب منها، من النزاهة والتحلي بروح المسؤولية وكذلك الوعي بالمصالح المواطنين وبالمصالح العليا للبلاد.

وأخيرا ومن خلال كل تم عرضه عن طبيعة العلاقة الجدلية بين المشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية وبين نظام الحكم السائد في الدولة، يمكنا القول أن الديمقراطية الفعلية والمشاركة الاجتماعية بشكل عام وفي التنمية المحلية بشكل خاص، عبارة عن وجهان لعملة واحدة من حيث التلازم والحضور، فلا يمكن لواحدة منهما أن توجد وتتحقق على أرض الواقع دون حضور ووجود الأخرى.

وأخيرا ومن خلال كل ما تم معالجته عبر هذه الدراسة وإذا أردنا أن نحلله وظيفيا، فيمكننا القول أن التنمية بشكل عام في جوهرها وكما سبق وأن أشرنا عبارة عن عملية تغير اجتماعي مقصود، تهدف أساس إلى إحداث سلسلة من التغيرات الهيكلية (البنائية) والوظيفية في النسق (النظام) الكلي للمجتمع، حيث يشكل المستوى المحلي فيها (الأنساق الفرعية) حجر الزاوية والمحك الأساسي لنجاحها وتعتبر المجالس الشعبية البلدية، أحد أهم الأجزاء أو الأنساق الفرعية في النسق (النظام) العام

للمجتمع وظيفتها الأساسية التي أنشأت من أجلها، كما ينص قانون الدولة الجزائرية ودستورها (كما ذكرنا هذا سابقا) هي مشاركة الدولة في التنمية المحلية، تجسيدا المشاركة الشعبية التي تعبر أساسا عن فكرة الديمقراطية المحلية وسياسية اللامركزية الإدارية...

وهذا النسق الفرعي يتكون بدوره من وحدات جزئية مترابطة بنائيا ومتساندة وظيفيا، بمعنى تؤدي وظائف متباينة تساند وتكمل الوظائف الأخرى، لتحقق في النهاية حالة التوازن للبناء الكلي للمجتمع، التي تتمثل أساسا في هذه الحالة في تنمية البناء الكلي للمجتمع بشكل عام والأبنية الفرعية المحلية بشكل خاص وحتى تكون هذه المجالس (الأنساق الفرعية) وظيفية تحقق حالة التوازن لهذا البناء ولا تتحول إلى معوقات وظيفية لابد من أن تلبي حاجتها الضرورية واتي تتمثل كما وجدنها من خلال النتائج الميدانية لهذه الدراسة في اللامركزية الإدارية والاستقلالية المالية وفي القرارات وكذلك لابد من أن تكون وحدات أو أجزاء هذا النسق الفرعي بدورها في حالة توازن واستقرار، بمعنى أن أعضاء هذه المجالس البلدية كلما كانوا في حالة انسجام وتوافق، يؤدي كل منهم الوظيفة التي انتخب من أجلها، بالشكل المتوقع منه، كلما كانت مجالسهم أو هذه الأنساق الفرعية بدورها وظيفية والعكس يؤدي إلى العكس، فكلما ساد الخلاف وعدم الانسجام بين أعضاء هذه المجالس أو أجزاء هذا النسق، كلما تحولوا إلى معوقات وظيفية داخل هذا النسق الفرعي وكلما تحول نسقهم بدوره إلى معوق وظيفي داخل النسق أو البناء الكلي للمجتمع، أما بخصوص المعوقات الأخرى بالنسبة لهذا الأخير والتي تحول دون تلبية حاجته الأساسية كما سبق و أن أشرنا، فهي المركزية الإدارية (المتجسدة في عدم التركيز) والوصاية المفرطة والتمويل المركزي المشرط، الذي يترتب عليه تدخل الجهات الممولة في قرارات هذه المجالس بالنسبة للتنمية المحلية على تراب البلدية التي إنتخبوا فيها.

وفي النهاية ومن خلال ما توصلنا إليه من خلال المخططين المتعلقين العلاقة الجدلية بين المشاركة الاجتماعية في التنمية المحلية والتي تمثل الوظيفة الأساسية للمجالس البلدية أو الأنساق الفرعية وبين طبيعة النظام السياسي الذي يسود النسق العام للمجتمع، فإننا يمكننا أن نجزم بأن النظام الديمقراطي يمثل أنسب الأنظمة لإستقرار وتوازن النسق العام للمجتمع الذي يحقق من خلاله هدفه المنشود وهو التنمية الشاملة الحقيقية والمستدامة التي تحقق للإنسان كرامته وإحساسه بالحرية بالمسؤولية في نفس الوقت.

أ / محمد خشمون ـــــــ

رَدٌّ على بعض المستشرقتن الذين أثاروا شبهة إجحاف نظام الأسرة في الإسلام بشأن حرّيّة المرأة

د/ فائزة اللَّبَّان- جامعة باتنة-

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتَّقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، الذي بلَّغ الرِّسالة، وأدَّى الأمانة، ونصح الأمة كافة، وجاهد في سبيل الله حتى أتاه اليقين، وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

وبعد:

أثيرت على التشريع الإسلامي في أحكام الزواج شبهات وافتراءات، الغاية منها النيل من نظام الأسرة في الإسلام، لإثارة الفتن والتحدِّيات للتشريع الإسلامي. وتكاد تجمع شبهات المستشرقين وأتباعهم التي وجهوها سهاماً سامة ضد نظام الأسرة في الإسلام حول:

1- حرمان المرأة من حرّيتها من حيث الولاية في عقد الزواج، وكذلك من حيث المهر، وكذلك القِوامة، وتعدُّد الزوجات، والطلاق.

2- تخصص العمل على الرجل دون المرأة.

3- عدم المساواة بين المرأة والرَّجل في تعدُّد الزوجات وفي الشهادة وفي الميراث.. الخ.

وفي هذا البحث لا نستطيع استيفاء كل الشبهات والافتراءات، ولكننا نقتصر في البحث- إن شاء الله تعالى- على شبهة واحدة تتعلق في مسألة "الولاية في عقد الزواج".

ويتم استعراض هذه الشبهة في محورين اثنين:

الأول: توضيح هذه الشبهة وغاية المفترين منها.

الثاني: الرَّد على هذه الشبهة في ميزان التشريع الإسلامي العادل.

المحور الأول- توضيح شبهة المفترين وغايتهم:

اعتبر أعداء التشريع الإسلامي مسألة ولاية الأب أو الجد أو الأخ على عقد زواج الفتاة، صغيرة كانت أو كبيرة، ضد حرية المرأة وانتهاكاً لكرامتها ورأيها في أمر يخصها بالدرجة الأولى.

أقول: إن المستشرقين لا يعنون بحرية المرأة، الحرّيَّة الحقيقية في القول والاختيار، ولكنهم يريدون بقولهم ((أن تنطلق المرأة بلا قيد، وأن تتحرر من كل ضابط، وأن تتخلَّص من كل رقابة، فلا دين يكبح جماحها، ولا أخلاق تهذب طباعها، ولا زوج ولا والد يَغِير عليها، ويتدخل في حياتها))[1].

فهم بهذه الشبهة يريدون من المرأة أن تتمرد على وليها، وأن تخالف التشريع الإسلامي الذي حفِظ لها حريَّتها الحقيقية، وصان كرامتها وعِزَّتها من أن تسير في طريق مظلم مضلل.

وما غرضهم من افترائهم إلا لتكون المرأة أداة للأهواء، وآلة مسيَّرة لتحطيم القيم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية، والتي تؤدي إلى هدم الأسرة وتدمير المجتمع، فلا ترضى أن تكون زوجة مطيعة، ولا أن تكون أمًّا حانية، ولا ربّة منـزل بانية، وبذلك ينتشر الفساد في المجتمع، وتعمُّ الخلاعة، وتتفشَّى الأمراض الفتَّاكة بالعباد لما يؤول إليه حال المجتمع الذي لم يضع قيداً أو ضابطاً لتلك المرأة المتحرّرة.

المحور الثاني- الرَّد على هذه الشبهة:

نقول لهؤلاء المفترين: إن الولاية التي فرضها التشريع الإسلامي الهادف إلى الرحمة بالناس، هو محقق بالفعل في عقد زواج المرأة، وفي الوقت نفسه، مؤيَّد بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، إنه يهدف إلى تحقيق مصلحة الأسرة والمجتمع، ويتَّضح ذلك فيما يأتي:

أولاً- تعريف الولاية:

1- **لغة**: الولاية بكسر الواو وبفتحها مصدر ولي، قال ابن فارس: ((ولي يدل على قرب، من ذلك الوَليُ: القرب... ومن الباب المَوْلى: المعتِقُ والمعتَقُ، والحليف، والناصر، وكل من وَلي أمر آخَر فهو وليه...))[2].

وقال ابن دريد في الجمهرة عند بيان معاني كلمة "ولي": ((ووليت الأمر إليه ولاية حسنة، ووليت فلاناً موالاة وولاءً وولاية... وهذا وليُّ الأمر دون فلان، وهو الأَولى بكذا وكذا))[3].

ووليُّ المرأة: هو الذي يلي عقد النكاح عليها، ولا يدعها تستبدُّ بعقد النكاح دونه، والوليُّ والمولى واحد في كلام العرب، ومنه قول النَّبيّ ﷺ: ((أيَّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل))[4]، وروي بلفظ "بغير إذن مولاها"، لأنهما بمعنى واحد.

2- **اصطلاحاً**: الولاية في اصطلاح الفقهاء هي: ((القدرة على إنشاء العقود والتَّصرُّفات نافذة من غير توقُّف على إجازة أحد))[5]. فإن كانت خاصة بشؤونه،

كالتَّصرُّف في ماله، أو تزويجه نفسه، فهي الولاية القاصرة، تلك التي عرَّفها "أبو زهرة" بقوله: ((الولاية هي القدرة على إنشاء العقد نافذاً))[6].

وإن كانت متعلقة بشؤون غيره، كأن يتولى تزويج ابنته أو حفيدته، فهي الولاية المتعدية، وهي: ((قدرة العاقد على إنشاء العقد الخاص بغيره بإقامة من الشارع))[7].

وتنقسم الولاية المتعدية إلى قسمين اثنين (**أولهما**):((الولاية على المال، وهي التي تجعل لصاحبها القدرة على إنشاء العقود الخاصة بالأموال وتنفيذها بإجازة من الشارع))[8]، (**والثاني**): ((الولاية على النفس، وهي التي تجعل لصاحبها القدرة على التَّصرُّف في الأمور المتعلقة بشخص المولى عليه كالتربية والتعليم والتزويج))[9].

والولاية التي هي موضوع البحث هي الولاية على النفس، وبتعبير أدق هي: الولاية على عقد النكاح، وهي: السلطة الثابتة شرعاً بسبب من الأسباب لشخص ذكر بالغ خال الموانع الأهلية، والتي تخوله مباشرة إنشاء عقد إنكاح المولى عليه ونفاذه، إما جبراً أو اختياراً[10].

ثانياً- الشروط المتفق عليها بين الفقهاء في الولاية على عقد النكاح:

تنحصر الشروط المتفق عليها في شرطين أساسيَّين هما[11]:

1- **كمال الأهلية**: بأن يكون حرًّا، بالغاً، عاقلاً، ذكراً، فلا تثبت الولاية للمجنون والسَّفيه والمعتوه، والمحجور عليه، ولا للصبي ولو كان مميّزاً، ولا للعبد المملوك، ولا للمرأة فلا ولاية لهؤلاء على أنفسهم، ولذا ليست لهم الولاية على غيرهم، وبما أن الولاية على النكاح قائمة على تحقيق المصلحة، فهؤلاء لا قدرة لهم على ذلك لأن الولاية تتطلب كمال الحال.

2- **الاتِّحَادُ في الدين مع المولّى عليها**: فلا تثبت الولاية لغير المسلم على المسلم أو المسلمة، كما لا تثبت ولاية للمسلم على غير المسلم[12]، لقوله تعالى: ﴿**يا أيُّها الذين آمنوا لا تتَّخِذُوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين**﴾ "النساء: 144" ولقوله تعالى: ﴿**والذين كفروا بعضهم أولياء بعض**﴾ "الأنفال: 73".

ويرى "المالكية" أنه يزوج الكافرة الكتابية مسلم، لقوله تعالى: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾ "النساء: 141".

وإلى جانب هذه الشروط المتفق عليها، توجد شروط مختلف فيها، نذكر منها:

1- العدالة: وهي استقامة الدين بأداء الواجبات الدينية، والامتناع عن الكبائر كعقوق الوالدين، وشرب الخمر، وارتكاب الفواحش، وعدم الإصرار على الصغائر،

وهي شرط عند الشافعية والحنابلة، لأنها ولاية النكاح، تحتاج إلى النظر وتقدير المصلحة. ولكن الحنفية والمالكية لم يأخذوا بهذا الشرط في ثبوت الولاية.

2- خلو الولي من الإحرام بحج أو عمرة، فلا يصح للمحرم بحج أو عمرة تولي عقد النكاح.

3- عدم الإكراه، فلا ينعقد الزواج بالإكراه، سواء أكان صادراً من الولي أم من الأصيل، لعدم توافر الرضا الذي تقوم عليه جميع العقود[13].

ثالثاً- اشتراط الولاية في عقد النكاح (للمرأة البالغة العاقلة):

1- **رأي الجمهور**: مالك والشافعي وأحمد ومن قال برأيهم: إن المرأة الحرة البالغة العاقلة ليس لها أن تباشر عقد النكاح على نفسها ولا على غيرها، ولا فرق بين الثيب والبكر[14]. ((واتفق الفقهاء على أن الوالي إذا باشر بنفسه عقد نكاح المرأة العاقلة البالغة بإذنها وتمام رضاها، فالعقد صحيح ونافذ))[15].

ودليلهم: من النقل والعقل، والنقل هو الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهَّرة.

- الكتاب:

قوله تعالى: ﴿**وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم**﴾ "النور: 32" دلَّت الآية على أن الولاية للأولياء دون النساء.

وقوله تعالى: ﴿**ولا تُنكِحُوا المشركين حتى يؤمنوا، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم**﴾ "البقرة: 221"، الخطاب موجه إلى الأولياء بالنهي عن تزويج المشركين حتى يؤمنوا، ولا يمكن أن يُوجَّه الخطاب لمن لا يملكه، فدلّت الآية على أن الولاية حقٌّ للولي لا غير.

قوله تعالى: ﴿**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهنَّ فلا تعضلوهنَّ أن ينكحن أزواجهنَّ إذا تراضَوا بينهم بالمعروف**﴾ "البقرة: 232" الآية صريحة في نهي الأولياء عن منع من تحت ولايتهم من النساء، من العودة إلى أزواجهنَّ بعد الطلاق، والخطاب موجَّه إلى من بيده الشيء الممنوع. قال الشافعي: هذه الآية أدلُّ آية في كتاب الله على اشتراط الولي، وإنما مُنعت المرأة من مباشرة العقد، لأن ذلك ينافي حال الصيانة والمروءة منها، ويوحي بتساهلها في أعزّ ما تملك وهو عِرضها، ولا يليق ذلك، بمحاسن العادات[16].

- السنة النبوية: فإنَّهم استدلوا بأحاديث عدَّة تنهى المرأة أن تباشر عقد نكاحها بنفسها وهي تثبت جميعها أنه لا نكاح صحيح إلاَّ بوليّ، والنكاح بغير ولي باطل، من هذه الأحاديث:

قول النبي ﷺ: ((أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل...))[17]. دلَّ هذا الحديث على أنَّ عقد النكاح الذي تعقده المرأة وتتولاه من غير إذن وليها باطل، وقد شدَّد النبيُّ ﷺ في النهي، لتحذير النساء من أن يزوِّجن أنفسهنَّ من غير إذن الولي ومباشرته للعقد[18].

قوله ﷺ: ((لا نكاح إلا بوليٍّ وشاهدي عدل))[19]، دلّ هذا الحديث على أنَّ الوليَّ شرط لصحة العقد، ونفي الصحة يقتضي بطلان العقد لأنه لا يتصور وقوعه دون ولي.

قول النبي ﷺ: ((لا تزوّج المرأة المرأة، ولا تزوّج المرأة نفسها، والزانية هي التي تزوّج نفسها))[20]. دلَّ الحديث على أنه ليس للمرأة ولاية لتزوج غيرها ولا نفسها، بعبارة النهي، فإنه لا اعتبار لعبارتها في النكاح لا ولاية عن نفسها ولا وكالة عن غيرها، فالنكاح بعبارة المرأة في عقد النكاح باطل.

- **المعقول:**

أ- الاستدلال بالعرف والعادة، فقالوا: إنه جرى العرف والعادة على أن لا تزوج المرأة نفسها، وهذا هو المتعارف عليه بين الناس في صدر الإسلام وبعده، ومن القواعد الفقهية: "العادة محكَّمة".

ب- الاستدلال بأن الزواج من العقود الخطيرة التي تُراد لأغراض ومصالح لا تحقق مع كل زوج، ومن يصلح منهم ومن لا يصلح، والنساء لا يتيسَّر لهن مثل هذه الأمور لقِلَّة خبرتهنَّ، وسرعة تأثُّرهنَّ، وانخداعهنَّ بالثناء، وعدم تحكيمِهنَّ للعقل، وغلبة الهوى على تصرُّفاتهنَّ، بينما يُحسن الرجال معرفة بعضهم البعض لأنهم يتمكنوا من الاطلاع على أحوال بعضهم. ولذا احتاط الشارع الحكيم لهذا الأمر، وجعل عقد الزواج لا ينعقد بعبارتها[21].

2- **رأي الحنفية:** ذهب الإمام أبو حنيفة ونفر من الفقهاء والصاحبان في رواية إلى أن المرأة البالغة العاقلة إذا وليت عقد نكاحها بنفسها من غير وليّها جاز العقد، وإن كان يستحب أن يتولاه وليها عنها، إذا توفرت الشروط المطلوبة في عقد الزواج[22].

ودليلهم في ذلك من القرآن والسنة والمعقول والقياس:

من الكتاب: استدلوا بالآيات التي أسندت الإنكاح إلى المرأة كما في قوله تعالى:

﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهنَّ فلا تعضلوهنَّ أن ينكحن أزواجهنَّ...﴾ "البقرة: 232" فالخطاب بالتزويج موجه إلى النساء، ولهذا جاز لهنَّ الانفراد بأمر تزويج أنفسهنَّ، وكذا لو عقدت المرأة لغيرها من غير اشتراك الولي في العقد.

وعند أبي حنيفة يشترط لصحة عقد زواجها أن يكون الزوج كفـءً لها، وأن لا يقلَّ مهرها عن مهر المثل.

قوله تعالى: ﴿**فإن طلقها فلا تحلُّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره**﴾ "البقرة: 230" في هذه الآية يتوجه الخطاب إلى المرأة المطلقة ثلاث طلقات، فالآية أسندت الإنكاح إلى المرأة، وبذلك يكون للمرأة الحق في أن تتولى عقد نكاحها[23].

قوله عزَّ وجل: ﴿**فإذا بلغن أجلهنَّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنَّ بالمعروف**﴾ "البقرة: 234" هذه الآية استدل بها الجمهور، ولكن وجَّهوا التدليل بها توجيها آخر وذلك من وجهين، (أولهما): أنه أضاف النكاح إليهنَّ، فدلَّ على جواز النكاح بعبارتهنَّ من غير اشتراط الولي، و(الثاني): أنه نهى الأولياء من المنع من نكاحهنَّ أنفسهنَّ أزواجهنَّ إذا تراضى الزوجان[24].

ومن السنة:

قول النبي ﷺ: ((الأيّم أحقُّ بنفسها من وليّها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها))[25]. في هذا الحديث دليل على أن الأيم- وهي من لا زوج لها بكراً كانت أم ثيباً- أحقُّ من وليّها في الإنكاح.

قوله ﷺ: ((ليس للوليّ مع الثَّيِّب أمر))[26]. دلَّ الحديث على أن لا حق للولي في أمر تزويج الثيب، وإنما الأمر إليها في اختيار الزواج ومباشرة العقد بنفسها في نكاحها.

الاستدلال بأحاديث أخرى كثيرة، كالتي جاءت إلى النبي ﷺ تشتكي أباها الذي زوَّجها وهي ثيِّب، فردَّ نكاحها[27]. وغير ذلك من الأحاديث التي تدل دلالة واضحة على أن المرأة الحرَّة العاقلة البالغة تتصرف في أمر نكاحها كيف شاءت، فترضى بمن تشاء وترفض من تشاء، وعبارتها في عقد النكاح جائزة ونافذة، بعد رضاها، فعليها عندئذ أن تحسن اختيار زوجها ((أما إذا أساءت الاختيار بأن كان الزواج غير مبني على أسس قويمة، وقواعد ثابتة، كان لوليها حق التَّدخل))[28].

ومن القياس: قالوا: إنَّ القياس يوجب انفراد المرأة بأمر زواجها، وذلك من وجوه:

أ- كما جاز لها أن تتولى أمرها في العقود وغيرها، جاز لها أن تتولى عقد نكاحها.

ب- بلوغها مع العقل كافيان لإثبات الولاية، لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة.

ج- الولاية تكون حيث الحاجة إليها بنقص مدارك العقل، وليس ثمة ما يوجبها فتثبت للمرأة[29].

ومن المعقول: أن المرأة الحرة البالغة العاقلة عندما تباشر عقد زواجها بنفسها، فهي تتصرف بحقها المشروع لها، فهي بذلك تملك كامل الأهلية الثابتة لها شرعاً، كما تتصرف في العقود المالية، فلا يعترض عليها أحد، وليست الأنوثة (في الشرع) عاملاً يؤثر في نقص الأهلية، فليس للولي أن يستبد عليها[30].

رابعاً- الترجيح بين الآراء:

من الضروري عند الترجيح الاعتماد على قواعد الجمع والترجيح المقرَّرة أصولياً، إذ الجمع أولى من الترجيح، وإعمال النَّص أولو من إهماله، ومن النظر في الأدلة التي اعتمد عليها الجمهور (لا نكاح إلا بولي) والتي اعتمد عليها الأحناف (للمرأة إنكاح نفسها وغيرها).

والسبب الأساس في الاختلاف في الأقوال عدم ورود نص قطعي يحسم الخلاف في المسالة. ولماً كان عقد الزواج حقاً مشتركاً بين المرأة ووليها، فلا يكون صحيحاً نافذاً إلا إذا توقَّف على رضاها وإذنها معاً، دون استقلال أحدهما به عن الآخر، وهذا ما ذهب إليه "أبو ثور من الشافعية" فذهب إلى أن عقد الزواج مشترك بين المرأة ووليّها: فلا يجوز أن يستقل بإبرامه أحدهما دون الآخر، بل لابد من اشتراك الطرفين ليتحقَّق رضاهما معاً، فإذا أبرمت المرأة عقدها برضا الولي، صحَّ العقد ونفذ، كما لو أبرمه الولي برضاها، ولا تمنع المرأة من ذلك بسبب أنوثتها، لأن الأنوثة لا تُعتبر مانعاً من ذلك.

ولكنّ مباشرة المرأة عقد زواجها بنفسها غير مستحسن في عرف الناس، لأن مما تخلَّقت به المرأة المسلمة "بخلق الحياء" فحفاظاً على حيائها، وصوناً لكرامتها شُرع ذلك للوليّ كي يتولى العقد[31].

ويرى الدكتور "عبد الرحمن الصابوني" في هذا الموضوع رأياً حكيماً وواقعياً مفاده[32]:

1- يتعدى أثر عقد الزواج إلى الأسرة والمجتمع، لذا لا يتم بناء الأسرة (الخلية الأساس في المجتمع) في معزل عنه دون رقيب أو تنظيم.

2- ينبغي أن يتوفر في رقابة المجتمع وتنظيمه لبناء الأسرة أمران أساسيان:

أ- ألا تستبد المرأة بحريتها المطلقة في اختيار زوجها، لأن آثار الزواج الفاشل ستنعكس آثاره السيئة على الأسرة والمجتمع، ولذا من الضروري اشتراك الأب كممثل للأسرة ليقوم بالمراقبة وحسن الاختيار، فإن حصل خلاف بين المرأة ووليها تدخَّل القاضي حَكماً بينهما.

ب- وبناءً على ذلك، تُمكَّن المرأة من حُرِّيَّتها على أن تُحسن الاختيار (الكفاءة ومهر المثل) فإن أساءت الاختيار كان لوليّها حقُّ الاعتراض، وطلب فسخ النكاح، وللقاضي أن يتدخل عند الاختلاف ليقرر صفة اختيار المرأة، فإن وجده سليماً أمضى العقد، وإلا فسخ العقد.

3- إن جمهور الفقهاء الذين لم يجيزوا للفتاة الانفراد بتزويج نفسها، اعتقاداً منهم أن الفتاة في سِنِّ الزواج ليس لديها القدرة الكافية للإقدام وحدها على هذا العمل الخطير، ومن جهة أخرى فإن الوليَّ يتمنى لفتاته الخير والأحسن في جميع الحالات، خاصة وأن الجمهور اقتصروا في الولاية على الأب والجد.

ولو قيل بعدم عصمة الآباء عن الخطأ، ولكن الأحكام تناط دائماً بالغالب لا بالنادر، وإن الباعث على عدم جواز انفراد الفتاة بالزواج مردُّه توفير الدراسة الكاملة لهذا الاختيار، التي تتم من جانب الأب بماله من قدرة ومعرفة في شؤون الرجال والمجتمعات.

وليس الحكم باشتراك الولي من باب الاستبداد أو الحجر على الفتاة، فإن قواعد الشريعة تأبى ذلك، حتى أنه لو تعسّف الولي في استعمال حقه، فالقاضي رقيب، وعند الإجحاف بحق الفتاة يتولى القاضي أمر تزويج الفتاة.

وتأييداً لجمهور الفقهاء، فإن عدم انفراد الفتاة بأمر تزويجها، ما هو إلا من قِلّة تجربتها في المجتمع وعدم معرفتها شؤون الرجال وخفايا أمورهم، ولهذا قالوا: لو تزوجت ثم طلقت كان لها أمر تزويجها للمرة الثانية لأنها أصبحت تعرف أمور وشؤون الزواج، فالثَّيب أحق بأمر نفسها من وليها، وكذلك من بلغت سناً معينة كان لها حق الانفراد بالزواج مع توفر الكفاءة عند من قال بها واشترطها بالزواج.

ولا ريب فإن النكاح عقد عظيم، خطره كبير، ومقاصده شريفة، وأي خلل فيه يتأذى به الأولياء، وكم من الحالات التي انفردت فيها المرأة بتزويج نفسها من غير إشراك وليّها، وخاصة في زمان ضعف فيه الوازع الديني، ما كان من الزوج إلا أن أطلق لنفسه العنان في الإسراع بالطلاق لأقلِّ خطِيئة قد تصدر من المرأة، ولربَّما اعتدى على الولي من غير مبالاة ولا رادع من دين أو خلق، وهذا لشعور تلك المرأة بالضعف أمام ذلك الرَّجل.

على ضوء ما سبق يتبين ما يلي:

1- لا استبداد من جانب الأب- الولي- لأنه ساع إلى ما هو أحسن لابنته.

2- لا نقص لأهلية المرأة في موضوع الزواج.

3- الزواج عقد خطير، فلابدَّ فيه من الاتفاق بين الأب وفتاته لأنه أبديُّ طيلة الحياة.

4- لا إكراه ولا إلزام من جانب الأب على فتاته بشابٍّ لا ترغب فيه.

5- لا تمرُّد من جانب الفتاة على الأسرة وتقاليدها، بأن تتزوج الفتاة دون علم أبيها من لا يصلح لها، نتيجة انفعال عاطفي طارئ سرعان ما يزول، وتعود الآثار السيئة على الأب يجني ثمرات خطيئة فتاته حين انفردت بزواج نفسها.

6- القاضي رقيب ومنظم، وهو ولي من لا وليَّ له، يحكم بالعدل والإنصاف.

خامساً- من تثبت عليه الولاية:

الولاية - كما سبق- إما ولاية إجبار، وإما ولاية اختيار، في رأي الجمهور غير الحنفية. والذي تثبت عليه ولاية الإجبار أحد الأصناف التالية[33]:

1- عديم الأهلية أو ناقصها بسبب الصغر أو الجنون أو العته، من غير فرق بين ذكر وأنثى، وبين بكر وثيب. وعلة ولاية الإجبار عند المالكية والحنابلة: إما البكارة أو الصغر.

2- البكر البالغة العاقلة: يزوجها وليها بسبب علة البكارة ((الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها)) فالبكر ليست أحق بنفسها من وليها كالثيب، وهذا هو الإجبار.

3- الثيب البالغة العاقلة التي زالت بكارتها بأمر عارض: كالضرب والوثب والعود ونحوها، أو زالت بكارتها بالغصب أو الزنا (على المشهور عند المالكية) يزوجها وليها ولو أصبحت عانساً بلغت الستين، لأن مثل هذه المرأة لا تعلم أمور الزواج ومصالحه.

وأما من تثبت عليه ولاية الاختيار- عند المالكية- فهم أربعة أصناف[34]:

1- الثيب البالغة التي زالت بكارتها بزواج صحيح، أو فاسد ولو مجمع على فساده إن درأ الحد بشبهة. وهذه لا تزوَّج إلا بإذنها ورضاها ((الثيب أحق بنفسها)).

2- البكر البالغة التي رشَّدها أبوها أو وصيه: بأن جعلها رشيدة، أو رفع الحجر عنها، لما قام بها من حُسن التَّصرُّف.

3- البكر البالغة التي أقامت مع الزوج سنة ثم تأيَّمت وهي بكر، لأن إقامتها في بيت الزوجية سنة تنزل منزلة الثيوبة في تكميل المهر، فتنزل كذلك في الرضا بالزواج.

4- اليتيمة الصغيرة التي خيف عنها، إما لفساد يلحقها في دينها، بأن كان يتردد عليها أهل الفسوق، أو كانت هي تتزَدَّد عليهم، أو الفساد في دنياها كضياع مالها، أو فقرها أو قلة الإنفاق عليها، فللولي غير الأب ووصيه أن يزوجها إذا بلغت عشر سنين،

بعد مشاورة القاضي، ليثبت عنده سنها، ويتأكد أنها خليَّة من زوج وعدَّة وغيرهما من الموانع الشرعية، ويشرط رضاها بالزوج وأنه كفء لها في الدين والحرية والحال، وأن لها مهر المثل، فيأذن القاضي لوليّها في العقد.

وفي هذا المقام نشير إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية وهي العضل: ويعني منع الولي المرأة العاقلة البالغة من الزواج بكفئها إذا طلبت ذلك، ورغب كل واحد منهما في صاحبه.

والعضل ممنوع شرعاً: لأن الله عزَّ وجلَّ نهى جميع الأولياء عن العضل بقوله تبارك وتعالى: ﴿**وإذا طلقتم النساء، فبلغن أجلهنَّ، فلا تعضلوهنَّ أن ينكحن أزواجهنَّ**﴾ "البقرة: 232".

نخلص مما سبق إلى ما يأتي[35]:

أولاً- الولاية التي فرضها التشريع الإسلامي في عقد الزواج، ضرورية للخبرة والحكمة ومصلحة الفتاة بالدرجة الأولى، لأن الرَّجل أكثر خبرة بالرجال من الفتاة، وفي الوقت نفسه فهي بحاجة إلى الخبرة والنصيحة والمشورة، وليس أحرص عليها في ذلك من أبيها أو جدِّها أو أخيها، لذا فإن الولاية في مصلحة المرأة وليست ضدها.

ثانياً- الولاية لا تعني الاستبداد والتفرد بالرأي والإصرار عليه، ولكنها تعني التشاور والتفاهم وعدم التفرد من أحدهما، بدليل قول النبي ﷺ: ((لا تزوج البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر)) فاستئذان الفتاة، واستئمار الثيب أمر ضروري لا يقل عن ولاية الولي، فهو أمر مشترك، ولا ينفرد الولي به، ولا تنفرد المرأة به.

ثالثاً- ونتائج الزواج وآثاره ليست مقصورة على المرأة وحدها حتى تنفرد باختيارها، بل تعود الآثار على أسرة الفتاة كما تعود عليها، فكان لابد من المشاركة بين الولي والفتاة في أمر الزواج، وهي مشاركة تفاهم ومصلحة، وليست تفرداً واستبداداً، ولذلك لو تزوجت فتاة دون ولي كان من حقه فسخ العقد، ولو زوَّج ولي فتاته دون إذنها كان من حقها الفسخ أيضاً، مما يدل على تساويهما في الشركة والمصلحة[36].

ومن هنا يمكن القول بأن نظام الأسرة في الإسلام هو تشريع إلهي حكيم عادل يهدف لرحمة الناس ومصلحتهم في الدنيا والآخرة، فما فيه من أحكام إنما هي تواكب حاجات الناس ومصالحهم في ضوء النصوص الشرعية من القرآن والسنة أو القياس عليهما والاجتهاد في فهمهما والاستنباط من معانيهما، كل ذلك لإصلاح معاش الناس ومعادهم، فلا مجال للمفترين والمغرضين، ولا المستشرقين وأذنابهم أعداء الإسلام أن ينالوا من نظام الإسلام شيئاً.

وإذا تحدثوا عن ظلم المرأة وتقييد حريتها في مسألة الولاية، فافتراؤهم لا مستند له من العقل ولا البرهان، ولا العلم ولا البيان، وكأنهم لم ينظروا في الأحكام التشريعية التي نظّمت مسألة الولاية بدقَّة وإحكام، مراعية إحقاق الحق، وإزهاق الباطل، لكل من المرأة والرجل على قدم المساواة والعدل بين الجنسين.

ونظام الأسرة في الإسلام طبَّقه المسلمون على أرض الواقع، فكان من جراء ذلك التماسك الأسري، القائم على الإخاء والمساواة، والبِرّ والعدل، والتعاون والتكاتف، والمودَّة والرحمة. وهذه المزايا والمبادئ الإنسانية كانت سبباً في محاربة الفساد والظلم والانحلال الخلقي وارتكاب الفواحش والآثام.

وإن المتتبِّع لأخبار المسلمين يدرك ما كانت عليه المرأة من الاعتزاز بشرفها، والذود عنه، إلى جانب ما هي عليه من الحياء الذي هو شعبة من شعب الإيمان، فكيف وهي على هذا الخلق ترضى لنفسها أن تخالط الرجال ومجالسهم لتتفق معهم على مباشرة عقد زواجها بنفسها، والعُرفُ يشهد أن من فعلت هذا أصبحت منبوذة غير محترمة بخروجها عن طاعة وليّها أو من هو في حكمه، والواقع يؤيّد ذلك، لأن الشارع الحكيم العادل أعطاها حرية الاختيار والتشاور مع وليها لتحقيق المقاصد الشرعية للزواج.

والسؤال الأخير الذي يطرح نفسه، ما الذي فعلته وتفعله تلك الحرية التي لا ضابط لها ولا قيد؟ إنها التحرر من رقابة الدين، والتخلص من الخلق الكريم.

هذا هو التحرر الذي حوّل المرأة عن طبيعتها وفطرتها ورسالتها الحضارية. إنه التحرر الذي دفع بالمرأة إلى عالم موحش مضلل مظلم، تقودها الأهواء والرغبات كي تحطم القيم الروحية والأخلاقية، وتثور على الزوج والولد والأعراف والتقاليد الاجتماعية، وبالتالي تغدو هذه المرأة المتحررة معول هدم وتدمير للأسرة والمجتمع.

((ولا أدل على ذلك مما يحدث في البلاد التي أعطت المرأة الحرية (التحرر)، تقول صحف أمريكا أرحب بلاد العالم صدراً بالحرية الجنسية: إن هناك مشكلة اجتماعية خطيرة يتزايد خطرها كل يوم حتى أصبحت تقلق بال المسؤولين فيفزعون إلى المختصِّين من علماء الاجتماع يسألونهم الهون في هذه المشكلة التي تُنذر بالويل والثبور، تلك هي مشكلة الاختطاف، فكل يوم تأتي الأخبار المزعجة بأن بعض الفتيان قد اختطفوا فتيات في سياراتهم، فقضوا منهنَّ وطرهم وتركوهنَّ بعيداً عن منازلهن بمسافات شاسعة، لا يتيسر لهنَّ الرجوع منها إلا بعد أمد طويل))[37].

فإذا كانت الحرية مباحة إباحة مطلقة كاملة، ففيم هذه المشكلات الاجتماعية؟ لا شك ولا ريب إن هي إلا الخوف من تقييد الحرية وضبطها بضوابط أخلاقية، تحدُّ من تسلُّط الفتيان أمام النوازع والشهوات، بعد أن كانوا كالذئاب المفترسة.

وأعلنت الدول التي تدَّعي التقدميَّة "كإنجلترا وفرنسا وإيطاليا" عن تفشي السطو والسرقة والدعارة، وتشكيل عصابات تدير تجارة الرقيق الأبيض، واستغلال عشرات الآلاف من النساء من مختلف الأعمار. وفي بيان أصدرته منظمة (فرق مقاومة تجار الرقيق الأبيض) أنه لا توجد فتاة في السويد والدنمارك لا تعرف العلاقة الجنسية قبل الزواج، ولم يعد هناك ذكر للعذرية حتى أن من النساء منْ تزوَّجن وهنَّ حاملات من علاقات جنسية سابقة، ورُمي بالأولاد غير الشرعيين في الملاجئ، إضافة إلى حالات إجهاض لا مثيل لها[38].

إذن: هذه هي عاقبة الحرية الضَّالَّة عند الغرب، الأمر الذي حدا بالعقلاء والمصلحين منهم أن يقيّدوا حرية الفتاة، وأن تتمسك بالتقاليد الاجتماعية والقيم الخلقية والدينية والتعاليم الصالحة النافعة، فأين يوجد العلاج الشافي الواقي؟

إنه يوجد في نظام الإسلام، وتشريعه الرحيم الحكيم، الذي لا يظلم المرأة، فتنال حريتها المنضبطة بضوابط الأخلاق الحميدة، والمبادئ الإسلامية المثلى، فتلتزم المرأة بتعاليم دينها في مجتمع العفَّة والطَّهارة، والشَّرف والكرامة، فتجتنب كل ما حرَّم الله تعالى، محافظة على زوجها وبيتها وأولادها.

الهوامش:

1- طه (صابر أحمد): نظام الأسرة في اليهودية والنصرانية والإسلام. القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة عام 2000م. ص: 215، 216.

2- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت دار الفكر، د، ط، د، ت. ج: 141/6 بتصرف. وانظر: ابن منظور: لسان العرب: بيروت، دار الجيل، ودار لسان العرب، طبعة: 1408هـ/1988م. ج: 984/6 وما بعدها.

3- ابن دريد: جمهرة اللغة، تحقيق. د. رمزي منير بعلبكي. بيروت، دار العلم للملايين، طبعة: 1، عام: 1987. ج: 991/2.

4- سنن الترمذي: كتاب النكاح، رقم: 1021. وسنن أبي داود: كتاب النكاح. رقم: 1781. وسنن ابن ماجة: كتاب النكاح، رقم: 1769.

5- بدران (أبو العينين): الزواج والطلاق في الإسلام. الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة. ط: 1405هـ/1985م. ص: 134.

6- أبو زهرة (محمد): محاضرات في عقد الزواج وآثاره. القاهرة، دار الفكر العربي. طبعة: 1971. ص: 153.

7- المرجع نفسه.

8- شلبي (محمد مصطفى): أحكام الأسرة في الفقه الإسلامي. بيروت، دار النهضة العربية، طبعة ثانية، 1397هـ/1971م. ص: 254.

9- المرجع نفسه.

10- انظر: بن حواء (الأكحل): نظرية الولاية في الزواج، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. طبعة: 1982م. ص: 15.

[11]- بدران (أبو العينين بدران): المرجع السابق، ص: 141. وشلبي: المرجع السابق، ص: 254.

12- الزحيلي (وهبة): الزواج والطلاق. طرابلس، ليبيا، كلية الدعوة الإسلامية. الطبعة الأولى: 1991. ج: 90/2.

[13]- المرجع نفسه. ج: 90/2، 91.

[14]- ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ماجد الحموي، بيروت، دار ابن حزم، ط: 1، عام: 1416هـ/1995م. ج:949/3.

[15]- الدريني (فتحي): بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 1، عام: 1414هـ/1994م. ص: 531 وما بعدها.

[16]- انظر: المغني: 337/7، المجموع: 146/16 وما بعدها، المدونة: 157/2 وما بعدها.

[17]- سبق تخريجه. انظر الهامش رقم (4).

[18]- لمزيد من الإطلاع انظر: الصنعاني: سبل السلام، تحقيق إبراهيم عصر، القاهرة، دار الحديث. الطبعة السابعة، 1992. ج: 989/3.

[19]- مسند أحمد: مسند الأنصار، رقم 23074، سنن الدارمي: كتاب النكاح: 2087، سنن الترمذي، كتاب النكاح، رقم: 1020.

[20]- سنن ابن ماجة: 606/1. والبيهقي: 110/7، وقال الشيخ ناصر الدين: صحيح.

[21]- انظر: بداية المجتهد: 953/3، وبدران: الزواج والطلاق في الإسلام. ص: 137.

[22]- شلبي: أحكام الأسرة في الإسلام. ص: 276، والصابوني (عبد الرحمن): نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام؛ دمشق، دار الفكر. الطبعة الأولى: 1422هـ/2001م. ص: 72.

[23]- الكاساني: بدائع الصنائع. بيروت، دار الكتاب العربي. ط: 2، عام: 1402هـ/1989م. ج: 248/2.

24- المرجع نفسه.

25- صحيح مسلم: كتاب النكاح، رقم: 2546، ومسند أحمد: مسند بني هاشم رقم: 1799، وسنن النسائي: كتاب النكاح، رقم: 3212.

[26]- سنن النسائي: كتاب النكاح، رقم: 3211، وسنن أبي داود: كتاب النكاح، رقم: 1796، ومسند أحمد: مسند بني هاشم، رقم: 2924.

[27]- فتح الباري: 194/9، والنسائي: 86/6، والموطأ: 570/1.

[28]- الصابوني (عبد الرحمن): المرجع السابق. ص: 73.

[29]- انظر: أبو زهرة (محمد): الأحوال الشخصية، القاهرة، دار الفكر العربي. ط: 3. د. ت. ص: 86.

[30]- انظر: بدران: الزواج والطلاق في الإسلام، ص: 138، وشلبي: أحكام الأسرة في الإسلام. ص: 278.

[31]- شلبي: أحكام الأسرة في الإسلام. ص: 282، والدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ص: 535.

[32]- الصابوني (عبد الرحمن): المرجع السابق. ص: 73 وما بعدها باختصار.

[33]- الشرح الصغير: 351/2-357، ومغني المحتاج: 149/3 وما بعدها، وكشاف القناع: 43/5-49. وانظر: الزحيلي (وهبة): المرجع السابق: 14/2، 15.

[34]- القوانين الفقهية: ص: 198 وما بعدها، الشرح الكبير: 223/2.

[35]- غنايم (محمد نبيل): الإعجاز التشريعي في قوله تعالى:ومن آياته أن خلق لكم... الآية: 21 من سورة النور، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي. 1427هـ/2006م. ص: 34، 35.

[36]- لمزيد من الإطلاع، انظر: بلتاجي (محمد): في أحكام الأسرة، الكويت، مكتبة دار العروبة. ط: 2، عام: 1403هـ/1983م. ص: 253-271. والمغني: ج: 7/13-33.

[37]- طه (صابر أحمد): المرجع السابق. ص: 216.

[38]- عبد المطلب (رفعت فوزي): الإسلام وحاجة البشرية إليه، مصر، دار السلام. سنة: 1989م. ص: 17 بتصرف.

غسيـل الأموال وأثره على اقتصاديات الدول العربية

أستاذ/ رشيد درغال - جامعة باتنـة-

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرسول الأمين وعلى آله وصحبه والتابعين لنهجه بإحسان إلى يوم الدين المبين وبعد:

تُعدُّ العولمة من أحدث المصطلحات تداولا وإثارة في ساحة الفكر راهنا، والتي تمخض عنها انفتاح اقتصادي عالمي غير مسبوق، حيث أصبح من اليسير انتقال السلع والخدمات ورؤوس الأموال عبر مختلف دول العالم إثر إزالة شتى الحوائل والعوائق.

كما ساهمت العولمة المصرفية والمالية في نمو فعالية البنوك وأسواق المال الدولية فاتسعت دائرة الاستثمارات والتجارة الالكترونية بين الدول، ولقد رافق هذا التطور المتسارع نموا طفيليا لحركة الجريمة الاقتصادية المنظمة حيث أصبحت الكثير من الدول العربية عرضة أو مناخا خصبا لتداول أموال غير مشروعة وغير قانونية وهو ما يعرف في الفقه الاقتصادي بعملية " **غسيل الأموال**" أو " **تبييض الأموال**" التي هي عبارة عن ظاهرة ناجمة عن تشابك العديد من الأنشطة المشبوهة ذات أبعاد إجرامية تنخر اقتصاديات الدول.

أهمية البحث:

تعتبر جريمة غسل الأموال من القضايا التي تشغل بال رجال السياسة والاقتصاد، وتأتى على رأس اهتمامات الدول، وأضحت إحدى الشواغل الكبرى على الساحة السياسية والاقتصادية العالمية في العصر الراهن. وليس أدَل على ذلك ما يُعقد من مؤتمرات وندوات واجتماعات لبحث هذه الظاهرة وتدارس حيثياتها وما يُسن لها من قوانين وتنظيمات وتشريعات في عديد من العواصم العالمية لمكافحة انتشارها وردع عصاباتها. ومـردُ هذا الاهتمام المتزايد عائد إلى الخطر الذي ينجم عن انتشار واستفحال هذه الجريمة المنظمة والفساد المتولد عنها ، ناهيك عن الاختلالات والهزات التي تتعرض لها اقتصاديات الدول، مما يجعل دول العالم مكلفة اليوم بتوحيد الجهود وتبادل الخبرات لهندسة أنجع الوسائل والتدابير لمكافحة هذه الجريمة والحد من آثارها.

أ. رشيد درغال ـــــــ

المبحث الأول: مفهوم غسيل الأموال

في ظل التطور المذهل الذي يشهده العالم في مجال المعلوماتية والإنترنت وفي شتى الميادين، برزت إلى الوجود بعض الأنشطة الإجرامية لم تكن موجودة في ما مضى مثل غسيل الأموال الذي يُعدُّ مصطلحا غامضا ومجهولا لدى الكثير من شرائح الناس، كما يعتبر موضوعا مشتركا بين الاقتصاد والقانون وذلك بالنظر لعلاقته الوثيقة بالجريمة المنظمة التي يمكن القول عنها " بأنه إذا كانت مشكلة القرن العشرين هي الحرب الباردة فإن مشكلة القرن الحادي والعشرين هي الجريمة المنظمة، والآثار الاقتصادية والاجتماعية التي يمكن أن يتركها هذا النشاط الإجرامي المستحدث".[1]

وقبل التطرق إلى توضيح مفهوم غسيل الأموال نشير بأن الدراسة ستتناول هذا المصطلح بعدة ألفاظ مرادفة بنفس المعنى والمدلول مثل "**غسل الأموال، تبييض الأموال، تنظيف الأموال الآثمة، تطهير الأموال، تشريع الأموال المَجرَّمة**".

المطلب الأول: التعريف الوضعي لغسيل الأموال

وردت الكثير من التعريفات القانونية لمصطلح غسيل الأموال منها

1- يتمثل غسيل الأموال في: "كل عملية من شأنها إخفاء المصدر غير المشروع الذي اكتسبت منه الأموال".[2]

2- هو: "تحويل أو نقل الأموال التي تم الحصول عليها بطرق غير مشروعة أو المتهربة من الالتزامات القانونية إلى أشكال أخرى من أشكال الحفاظ بالثروة للتغطية على مصادرها والتجهيل بها".[3]

3- هو: "كل عملية تحُول دون معرفة مصدر وحركة النقود بحيث يمكن استخدامها في النشاط الاقتصادي المشروع دون خشية من أي عقوبات جنائية أو مدنية أو قانونية".[4]

4- ويُعرَّف أخيرا بأنه"جزء حيوي من أي نشاط إجرامي يدر عائدا ماليا هدفه جعل مرتكب النشاط الإجرامي قادرا على الاستهلاك و الادخار والاستثمار للأموال القذرة في نشاط اقتصادي مشروع بعد إخفاء أو تمويه هذه الأموال"[5].

يتضح من خلال القراءة الأولية لهذه التعريفات أنها ركزت على الجانب القانوني وجعلت من فعل الإخفاء الذي ينطوي عليه معنى غسيل الأموال منصبا على المصدر غير القانوني والأصل المحظور وغير المشروع للأموال.

وتئول هذه التعريفات إلى أن جوهر عملية تبييض الأموال هو قطع الصلة والاتصال بين الأموال المتأتية من أنشطة إجرامية وبين أصلها أو مصدرها غير

القانوني وغير المشروع، لتبدو الأموال في النهاية وكأنها وليدة منشأ قانوني نابع عن اتجار أو استثمار أو شراكة....

إذن فالهدف الرئيس من عملية غسل الأموال هو إضفاء الشرعية على أموال غير شرعية وبمعنى أدق طبع الأموال الآثمة بتأشيرة القانونية والشرعية.

المطلب الثاني: التعريف الشرعي (الإسلامي) لغسيل الأموال

يدل المفهوم الشرعي للغسل على معاني الطهارة من الحدث وإزالة النجاسة وتطهير الموضع الذي أصابته بالماء، كما يعني إزالة الوسخ وتنظيفه بالماء.

أما المال فمعناه كل ما يحوزه ويمتلكه الإنسان ويتموله ويتبادله مع غيره عينا أو نقدا أو منفعة.

وعليه فإن مفهوم مركب غسل الأموال هو تطهيرها من كل قذارة ونجاسة، وتلك هي الطهارة الحسية، باستبعاد ما هو حرام منها كالفوائد البنكية الربوية والرشوة والسرقة ونحو ذلك، ويتم تطهيرها معنويا وحسيا بإخراج نصيب الفقراء بأداء فريضة الزكاة وغيرها من الحقوق.[6]

يتضح مما سبق أن غسل الأموال الشرعي هي تلك الطهارات الحسية والمعنوية المعبرة عن إرادة صحيحة في مراجعة النفس ومراعاة الله سبحانه وتعالى في المعاملات المالية والتجارية وغيرها.

أما غسل الأموال بالمفهوم الاقتصادي الوضعي فهو تحويل أو تغيير صفة الأموال القذرة من الكسب غير المباح وغير المشروع إلى أموال تبدو أخيرا أنها قانونية وذات منشأ أو مصدر معلوم بوسائل محرمة وتتعارض مع نصوص الشارع الحكيم.

المطلب الثالث: تجريم نشاط غسيل الأموال

ذهبت التشريعات القانونية في مختلف دول العالم إلى تجريم نشاط تبييض الأموال في ذاته، وخلصت إلى ثبوت الركنين المادي والمعنوي لهذه الجريمة ويتكون الركن المادي من ثلاثة عناصر هي:[7]

العنصر الأول: وهو الجريمة الأصلية التي تولدت عنها الأموال غير النظيفة مثل الاتجار في الأسلحة والمخدرات وجرائم السطو المسلح والاختلاسات وغيرها.

العنصر الثاني: هو السلوك المكون للجريمة و المتمثل في حيازة أو امتلاك أو توظيف واستخدام الأموال الآثمة.

العنصر الثالث: يمثل محل أو موضوع الجريمة أي الأموال أو عائدات النشاط التجاري أو الاستثماري غير المشروع.[8]

أما الركن المعنوي فيتمثل في العلم بالمصدر غير القانوني للأموال، وهي جريمة عمدية لا تتوفر إلا بانصراف إرادة الشخص إلى ارتكابها، كما يشترط علم الجاني بالأصل غير المشروع للأموال أو العائدات التي يتم تحويلها أو حيازتها أو إخفائها.

المبحث الثاني: نشأة عملية غسيل الأموال وأسباب انتشارها

المطلب الأول: نشأة عملية غسيل الأموال:

تعتبر عملية غسيل الأموال ظاهرة دخيلة على المجتمعات العربية والإسلامية وهي مستحدثة من صميم إبداع الحضارات الأخرى، ثم انتقلت عدواها إلى أنحاء العالم، كما سيتبين من خلال استعراض النشأة التاريخية لهذه الظاهرة.

حيث تشير بعض الدراسات[9] أن عملية غسيل الأموال ظهرت إبان الحضارات القديمة (غير الإسلامية) وأخذت صورا وأشكالا مختلفة نذكر منها:

أولا: إقدام تجار الإمبراطورية الصينية إلى إخفاء الأموال عن طريق استثمارها خارج حدود الإمبراطورية، خوفا من مصادرتها من قبل الحكام.

ثانيا: ظهرت هذه الظاهرة في أوروبا في العصور الظلامية (الوسطى) عندما كانت الكنيسة الكاثوليكية تحرم الربا وتعتبره خطيئة، مما اضطر معه المرابون الراغبون في الاستمرار بجني الفوائد الربوية التي يحصلون عليها إلى إخفائها عن طريق ممارسات وادعاءات كاذبة.[10]

ثالثا: قيام تجار المجوهرات في الهند بعمليات غسيل الأموال في القرن التاسع عشر[11].

رابعا: شكلت الحكومة الأمريكية خلال الحرب العالمية الثانية لجنة من وزارة الخزانة الأمريكية من أجل عملية البحث وحصر الأموال التي قامت البنوك السويسرية بغسيلها لفائدة النظام النازي الألماني، وسميت العملية "بالموطن الآمن" وبعد حصول اللجنة على الوثائق الاثباتية والدالة على عملية التبييض، دعت أمريكا العالم بعدم الاعتراف بالأموال المنهوبة التي استولى عليها الجيش الألماني وطالبت بإعادتها إلى أصحابها الشرعيين.[12]

خامسا: تشير دراسة أخرى[13] أن هذا المصطلح لم يظهر إلا في إطار فضيحة "وترجيت" سنة 1973 عندما ظهرت الدعوى إلى تتبع مسار الفضيحة للكشف عن مرتكبيها والمتورطين بها.

سادسا: ظهر هذا المصطلح في الولايات المتحدة الأمريكية خلال سبعينيات القرن العشرين، وذلك عندما لاحظت أجهزة مكافحة المخدرات أنّ تجار الكوكايين الذين يروجونها للمدمنين بالتجزئة، تجتمع لديهم في النهاية فئات صغيرة من النقود الورقية

أ. رشيد درغال ـــــــ

داخل أو خارج الدولة- ثم القيام بتحويلها من مصرف إلى آخر، دون استعمال الشيكات أو السندات لصرف الانتباه إلى الأموال و حجمها.

كما يلجأ غاسلو الأموال إلى شراء بعض الأصول المالية من أسهم وسندات أو شراء مؤسسات مالية وتجارية أو صكوك نقدية يمكن تحويلها أو نقلها إلى مكان آخر، وتعدُّ هذه المحطة أخطر المراحل التي تمر بها عملية تبييض الأموال.

الفرع الثاني: مرحلة التعتيم: تُعْرَفُ أيضا بمرحلة التغطية أو التفريق أو التمويه، وهي إقدام أصحاب الأموال القذرة إلى نسج شبكة متداخلة ومعقدة من العمليات المالية بهدف تضليل أي محاولة لتقفي آثارها للكشف عن المصدر الأصلي والحقيقي للأموال.

وتتم هذه العملية بإجراء العديد من العمليات المصرفية من سحب وإيداع وتحويل متكرر لأغراض التمويه وإزالة البصمات الدالة عن مصادر الأموال بهدف تضليل الأجهزة الرقابية والأمنية، خاصة في خضم تنفيذ عدة عمليات مصرفية في اليوم الواحد واستخدام حسابات رقمية مجهولة (دون أسماء).

ويمكن التمييز هنا بين غسيل الأموال الداخلي وغسيل الأموال الدولي، فالأول يتم محليا (داخل الوطن) وغالبا ما يتجه صوب قطاعات الأعمال التي تتمتع بحالات من الإعفاء الضريبي.

أمّا تبييض الأموال الدولي- وهو الشكل الغالب للغسيل- فيتم عن طريق تحويل الأموال بين عدة حسابات بنكية في بلدان مختلفة أو تحويل هذه المبالغ إلى دول تُعدُّ ملاذا للسرية المصرفية.[16]

الفرع الثالث: مرحلة الدمج: تسمى أيضا مرحلة التكامل وهي نقطة الوصول التي يتم فيها ضخ أو صب الأموال المغسولة في مختلف العمليات المالية والاستثمارية لتنساب و تسري في جسد الاقتصاد كأموال مشروعة ومعلومة الأصل والمصدر، حيث تبدو في نهاية المطاف أموالا قانونية نظيفة ناجمة عن أنشطة اقتصادية مشروعة وذات جدوى اقتصادية في بعض الأحايين.

وفي بعض الأوقات يتم تحويل الأموال إلى المنظمة الإجرامية ذاتها بطريقة تتيح تفسير حيازة وامتلاك هذه الأموال بسند مشروع مثل منح قرض خارجي.[17]

يتضح من خلال استعراض مراحل تبييض الأموال أنها تبدأ بالتوظيف ثم التمويه ومنه إلى الدمج لتكون المحصلة النهائية لهذه العملية الإجرامية القذرة هي صعوبة الفصل والتمييز بين المال العفن الخبيث والمال الطيب الطاهر، وليت الأمر يتوقف عند هذا الحد، بل أن المال المنظف طبقا للمفهوم الاقتصادي الوضعي يعاد استخدامه وتوظيفه في مجالات ذات أبعاد إجرامية خطيرة وكأنها جريمة مزمنة .

أ. رشيد درغال ـــــــ

والملاحظ أنّ هذه الأساليب عادة ما تتم خارج إطار البنوك، مما يصعِّب عملية تقفي آثار مصدر هذه الأموال أو مراقبة هذا النشاط الخفي الذي تمارسه عصابات تبييض الأموال القذرة.

غير أن ما يثير التساؤل والقلق هو الغسيل المصرفي الذي يتم عبر قنوات البنوك، خاصة على مستوى الدول العربية التي تشكو ضعفا في التشريعات المتعلقة بهذا الجرم، وتدني في مستوى أداء البنوك المركزية لمهمة الرقابة والمتابعة لأنشطة المصارف التجارية، ناهيك عن نقص الكادر البشري المؤهل وكذا تواطؤ بعض موظفي البنوك في عدم الإخطار عن العمليات المصرفية المثيرة للشكوك أو الشبهات.

وتتم عملية إضفاء الشرعية أو تشريع الأموال عن طريق الأدوات المالية أي العمليات المصرفية المتأتية من التحويلات المالية الخارجية بالعملات الأجنبية أو عن طريق الإيداعات المحلية (الودائع) بالعملتين الوطنية والأجنبية.

كما يستفيد أصحاب الأموال المجرَّمة من قروض ضخمة من البنوك بضمان المركز المالي أو برهن الممتلكات (أراضي ومباني ومؤسسات) التي تم شراؤها في مرحلة سابقة.

وقد تأخذ جريمة غسل الأموال وجها سياسيا وهو ما يعرف بالجاسوسية في تبييض الأموال، وشكله أن تقوم دولة معينة بإغراق دولة أخرى بمليارات الدولارات المزيفة عن طريق شخص ما (جاسوس أو عميل) بتغطيته وتمويه عمله لصرف النظر عنه وإبعاده عن الشبهات فيظهر في صورة رجل أعمال أو مستثمر ناجح ويتقرب من أصحاب القرار وينفذ المهام المنوطة به بإحكام.

المبحث الرابع: الآثار الاقتصادية لعملية غسيل الأموال

تنجم عن عملية تبييض الأموال آثارا وبيلة واختلالات كبيرة في اقتصاديات الدول التي تكون مسرحا لهذه الجريمة الاقتصادية منها:

1- إنشاء (خلق) نوع من الطلب الاصطناعي (غير حقيقي) في أروقة البورصات وأسواق العقار مما يؤدي إلى نتائج مدمرة.

2- الانتقال السريع لرأس المال المغسول للتغيير وإضفاء طابع الشرعية عليه والخروج بسرعة بعد تنفيذ عملية تحويل العملة.

والغرض من هذا الإجراء أو التوظيف المالي هو التسييل مثل التداول السريع في البورصات وشراء العقارات وإعادة بيعها لكن ليس بغرض تمويل القطاع العقاري.

أ. رشيد درغال ـــــــ

- فعلى المستوى المحلي تؤدي حركة الأموال القذرة إلى عدم تكافؤ الفرص التنافسية بين المستثمرين.

- أما على المستوى الدولي فيمكن أن تؤدي عملية غسل الأموال إلى انتقال رؤوس الأموال من الدول ذات السياسات الاقتصادية الجيدة، ومعدلات العائد المرتفعة إلى الدول ذات السياسات الاقتصادية الضعيفة ومعدلات العائد المتدنية، مما يضر ويمس بمصداقية الأسس الاقتصادية المتعارف عليها ، والتي يمكن لصناع القرار والسياسة الاستناد إليها ، كما يؤثر تشريع الأموال على استقرار الأسواق المالية الدولية، وتهدد بانهيار الأسواق الرسمية التي تعد حجر الزاوية في بناء اقتصاديات الدول المختلفة.[23]

على ضوء ما تقدم تخلص الدراسة إلى أن عملية غسل الأموال بمفهوم الفكر الاقتصادي الوضعي تؤثر سلبا في استقرار الاقتصاديات التي تكون عرضة لهذه الظاهرة المدمرة، وتؤجل وتعطل الجهود التنموية التي تصممها وتقررها أجهزة الدولة، وذلك من خلال تأثيرها السلبي على الدخل الوطني وتوزيعه وعلى مجالات استخدام الأموال وعلى قيمة العملة الوطنية ومنه على القدرة الشرائية، كما تضفي عملية تشريع الأموال إلى اتساع نطاق الاستهلاك المؤدي إلى انخفاض معدلات الادخار والاستثمار وانقاص في حجم تراكم رأس المال الممول الرئيس لعمليات الإنتاج.

- وأخيرا فإن تقلبات الأسعار تؤدي إلى إحداث موجة تضخمية تلقي بآثارها الوخيمة على الاستقرار الاقتصادي، لأن الأثر السلبي للتضخم على النمو الاقتصادي غني عن البيان والتدليل.

المبحث الخامس: التدابير الكفيلة بالتصدي لعملية غسيل الأموال

أبانت الدراسة أنّ عملية غسيل الأموال هي جريمة منظمة تؤرق رجال السياسة والقانون والاقتصاد ولن تنتهي في ظل المعطيات الراهنة التي تسودها الرقابة غير الفاعلة للجهات المعنية، وعدم تضافر الجهود للتصدي لها.

وعليه تنصح الدراسة الأخذ بهذه التدابير المقترحة التي قد تساعد في القضاء على هذه الظاهرة أو التقليل من حدتها، وبالتالي تضييق دائرة آثارها السلبية على الاستقرار الاقتصادي للدول العربية. من المعلوم أن علاج هذه المشكلة يقع في دائرة اختصاص جهازين هما: (الجهاز التشريعي والجهاز المصرفي)

* فعلى المستوى التشريعي أو القانوني يتعين على الدول العربية المتأخرة في إعلان تجريم نشاط تبييض الأموال أن تسارع في التدارك وتستفيد من تجارب الدول السباقة في سن القوانين التي من شأنها إنزال أقصى العقوبات على مرتكبي هذا الجرم الاقتصادي والمتورطين به وذلك بدءا بمصادرة الأموال وحبس المجرمين وغيرها من الإجراءات العقابية الردعية.

أ. رشيد درغال ـــــــ

أما ما ينبغي إيلاءه الأهمية القصوى والحرص الشديد هو حسن التعامل مع ملف الاستثمار الأجنبي الذي كثيرا ما يحمل في طياته عمليات غسيل الأموال وكذلك ضرورة وضع القطاع الخاص العامل بقطاع التجارة الخارجية (التصدير والاستيراد) تحت النظر والمراقبة، وفي هذا الشأن تقترح الدراسة إنشاء لجان على مستوى السفارات العربية بالخارج يناط بها جمع المعلومات عن المصادر المتعامل معها (شركات وخواص ومستثمرين أجانب) والتأكد من شرعية و قانونية أنشطتها ومعاملاتها، و إبلاغ الوطن الأم حتى يتسنى إجهاض بعض العمليات في بدايتها.

أما عن التصدي لغسيل الأموال الالكتروني فإنه بالإضافة إلى ضرورة التعاون العربي في تبادل الخبرات في مجال المعلوماتية والإنترنت، إلا أن الاستنجاد بالخبرة الغربية أكثر من ضروري لما تحوزه الدول المتقدمة من إمكانيات ووسائل وتجارب تساعد على مجابهة هذا الداء الدخيل على المجتمعات العربية والإسلامية، التي يتعين عليها العمل على إعادة إيقاظ الضمير الإنساني في ظل الأخلاق الفاضلة التي يزخر بها ديننا الإسلامي الحنيف، الذي يؤكد أن المال مال الله وأن الإنسان مستخلف فيه وأنه مسؤول عن سبل كسب المال وأوجه إنفاقه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

الخاتمة:

النتائج: خلص البحث إلى النتائج التالية:

1- تمتد الأصول التاريخية لعملية غسيل الأموال إلى عهد الحضارات القديمة، حيث عرفت أشكالا وألوانا إلى أن أصبحت إحدى أحدث الجرائم المنظمة التي انتقلت عدواها إلى كافة أنحاء العالم.

2- عملية غسيل الأموال عبارة عن محاولة إضفاء الشرعية والقانونية على الأموال الآثمة والتي غالبا ما يكون مصدرها من تجارة الأسلحة والمخدرات والتهرب الضريبي والاختلاسات وغيرها.

3- يختلف المفهوم الاقتصادي والقانوني الوضعي لغسيل الأموال الذي يعني محاولة إضفاء الشرعية على أموال محرمة أصلا، عنه في المنظور الشرعي الإسلامي الذي يعني الطهارة والتنظيف وإخراج النصيب الشرعي من الأموال للفقراء والمساكين (زكاة وصدقات...) وكذا مراجعة النفس ورد المظالم المالية إلى أصحابها كشرط رئيس من شروط التوبة إلى الله سبحانه وتعالى.

4- إن نشاط تبييض الأموال لا يتضمن تحويل الأموال ونقلها فقط، وإنما يشمل أيضا معنى الحيازة والامتلاك وكذا توظيف و استثمار هذه الأموال.

أ. رشيد درغال ـــــــ

مقاصد التفاضل وأثره على العمران من خلال القرآن الكريم
دراسة في التفسير الموضوعي التجميعي

د/ نورة بن حسن -جامعة باتنة-

مقدمة:

إن مما يلفت الانتباه تفاضل الأفراد والمجتمعات والدول على اختلاف الأزمنة والأمكنة، وتفاوتهم في الأرزاق والمواهب المختلفة، في شتى الميادين؛ العلمية والعمرانية والعسكرية وغيرها، حيث يفضل بعضهم بعضا، فتعيش بعض الدول لاسيما الكافرة التطور المذهل، والثراء الفاحش، وتعاني أغلب الدول المسلمة الفقر والفاقة والمجاعات وشدة الحاجة، ويرفل البعض في النعم المختلفة إلى حد الإسراف الذي لا يعرف الحدود، ويتطلع البعض الآخر إلى سد رمق الجوع دون أن نجد الفرق في الإمداد بين المؤمنين والكافرين. فلماذا هذا التفاضل بين الدول والأفراد ؟ وما أثره على العمران؟

يمكن الإجابة عن ذلك من خلال استقراء القرآن الكريم، وجمع ما ورد في هذا الموضوع من آيات، ودراستها وفق منهج التفسير الموضوعي التجميعي. وتفرض طبيعة هذا الموضوع الوقوف أولا عند تحديد مفهوم الرزق في اللغة والاصطلاح ثم بيان مقاصد التفاضل، وتذييل الموضوع بخاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها، على أمل أن تخصص لتفاصيله رسالة علمية تقدم نظرة قرآنية عميقة ودقيقة وواضحة.

أولا: مفهوم الرزق

1- **في اللغة**: جاء في الصحاح "الرِزْقُ: ما يُنْتَفَعُ به. والجمع الأرْزاقُ. والرِزْقُ العطاءُ، وقد يُسَمَّى المطر رَزْقاً، وهو اتِّساعٌ في اللغة"[1].

والمقصود من الاتساع المجاز لأنه توسع في اللغة، وسمي المطر كذلك لأنه سبب في الرزق. ويتناول الرزق حسب هذا التعريف جميع ما ينتفع به، سيان في ذلك بين المأكولات والملبوسات والأموال والأولاد والأزواج والمعارف والعلوم والصحة والعافية والجاه وغيرها.

أما في لسان العرب: فالرَّزق بفتح الراء هو المصدر الحقيقي، والرِّزْقُ الاسم، ويجوز أن يوضع موضع المصدر، والرَّزْقُ على لفظ المصدر ما رَزقه إيّاه، والأَرزاقُ نوعانِ: ظاهرة للأبدان كالأقوات، وباطنة للقلوب والنُّفوس كالمَعارِف والعلوم، والرَّازِقُ والرّزَّاقُ في صفة الله تعالى لأَنه يَرزُق الخلق أجمعين[2].

2- **في الاصطلاح**: عرّف في الاصطلاح عدة تعريفات منها:

د. نورة بن حسن ـــــــ

1- منع البغي في الأرض: يربط القرآن الكريم بين البسط في الرزق والبغي ربطا وثيقا، فيجعل البسط في الرزق سببا للبغي مطلقا؛ في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ**[8]﴾ فما المراد بالبسط والبغي؟ ولماذا يعد البسط موجبا للبغي ؟ وهل العلاقة بينهما حتمية ؟

هذه الآية (نزلت في قوم من أهل الصّفّة تمنوا سعة الدنيا والغنى).[9] والحادثة تبيّن أنّ المراد من البسط سعة الدنيا والغنى وكثرة الأموال، أمّا البغي فيراد به مجاوزة الحدود التي حدها الله تعالى. قال الألوسي: "وأصل البغي طلب أكثر مما يجب بأن يتجاوز في القدر والكمية أو في الوصف والكيفية".[10]

أي "ولو بسط الله الرزق لعباده، فوسّعه وكثرّه عندهم لبغوا، فتجاوزوا الحدّ الذي حدّه الله لهم إلى غير الذي حدّه لهم في بلاده بركوبهم في الأرض ما حظره عليهم، ولكنه ينزل رزقهم بقدر لكفايتهم الذي يشاء منه"[11].

ويفهم من الآية أن البسط في الرزق يؤدي في جميع الأحوال إلى البغي بمجاوزة حدود الشارع الحكيم، والوقوع في الظلم ونشر الفساد في الأرض مطلقا، وهو ما يؤكده قوله تعالى:﴿**إِنَّ الإنسان ليطغى أَن رَّءاهُ استغنى**﴾ [12] فهل يعني ذلك أن هذه سنة لا تتخلف أبدا، وأن البسط في الرزق لا يجلب إلا الشر؟

لقد "حكم مطلقاً بأن حصول الغنى سبب لحصول الطغيان. وأما العقل فهو أن النفس إذا كانت مائلة إلى الشر لكنها كانت فاقدة للآلات والأدوات كان الشر أقل، وإذا كانت واجدة لها كان الشر أكثر، فثبت أن وجدان المال يوجب الطغيان"[13].

وفي الحقيقة بسط الدنيا وإن كان من أهم الأسباب التي توقع فعلا في البغي والظلم ونشر الفساد في الأرض عموما، والخروج عن الحدود التي شرّعها الشارع الحكيم إلا أنّ ذلك ليس دائما ولا على الإطلاق بل يرتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة النفوس البشرية، هذه النفوس التي يميل بعضها للشر وبعضها للخير سواء بسط له الرزق أو ضيق. ولكن يعتبر البسط في الرزق مطية النفوس الخبيثة في ارتكاب الشر والاستشراء فيه.

وقد ذكر الرازي في كون سعة الدنيا سببا للبغي وجوها " الأول: أن الله تعالى لو سوى في الرزق بين الكل لامتنع كون البعض خادماً للبعض ولو صار الأمر كذلك لخرب العالم وتعطلت المصالح. الثاني: أن هذه الآية مختصة بالعرب فإنه كلما اتسع رزقهم ووجدوا من المطر ما يرويهم ومن الكلأ والعشب ما يشبعهم أقدموا على النهب والغارة. الثالث: أن الإنسان متكبر بالطبع فإذا وجد الغنى والقدرة عاد إلى مقتضى خلقته الأصلية وهو التكبر، وإذا وقع في شدة وبلية ومكروه انكسر فعاد إلى الطاعة والتواضع".[14]

د. نورة بن حسن ـــــــ

ثم ذيل الآية بقوله: ﴿**وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ**﴾ ولفظ ينزل قرئ بالتضعيف والتخفيف[20] وقراءة التضعيف تتضمن معنى التكرار والتدرج في الإنعام، وهي أولى لما فيها من الدلالة على العناية الإلهية الدائمة بعباده.

فهو ﷻ عالم بأحوال الناس وطباعهم، ما يميل منها إلى الخير، وما يميل إلى الشر، وعالم بعواقب أمورهم؛ فيقدر أرزاقهم على وفق مصالحهم، فلا يعطيهم ما زاد على قدر حاجتهم لأجل أنّه علم أن تلك الزيادة تضرهم في دينهم[21]. فيبسط ويقبض تبعا للحكمة الربانية، ولو أغناهم جميعاً لبغوا ولو أفقرهم لهلكوا. [22]

وهذ ما يجليه قوله ﷻ في الحديث القدسي: "وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الغنى ولو أفقرته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الفقر ولو أغنيته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الصحة ولو أسقمته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا السقم ولو أصححته لأفسده ذلك، إني أدبر أمر عبادي بعلمي بقلوبهم إني عليم خبير".[23]

والإشكال المطروح هو أنّ كما يكون بسط الرزق والغنى سببَ البغي، فكذلك ضيق العيش والفقر قد يكون، بدليل أن النبي ﷺ كان يتعوذ من كليهما[24]. فلماذا جعل الغنى فقط شرطا للبغي دون الفقر؟

أجاب الزمخشري بأنّه "لا شبهة في أنّ البغي مع الفقر أقل ومع البسط أكثر وأغلب، وكلاهما سبب ظاهر للإقدام على البغي والإحجام عنه، فلو عم البسط لغلب البغي حتى ينقلب الأمر إلى عكس ما عليه الآن".[25]

وهذا ظاهر لأنّ الفقر يفتقد معه الإنسان عادة إلى وسائل وأدوات البغي والظلم، وإن كانت النفس تهفو إلى ارتكاب المحرمات، بخلاف الغنى وكثرة الأموال فإنّ صرفها في وجوه الباطل متيسر، وإن كان كلاهما معرض للبغي ولكن من الغني أكثر، ولعلّ هذا ما يومئ إليه فقه الإمام البخاري في صحيحه، إذ ذكر تعوذ النبي ﷺ من فتنة الاثنين؛ الغنى والفقر معا تحت عنوان يشير إلى الغنى فقط، وهو: "باب الاستعاذة من فتنة الغنى".

وأرجع ابن عاشور علة جعل الغنى فقط شرطا للبغي دون الفقر إلى أنّ الغنى مظنة البطَر والأشر إذا صادف نفساً خبيثة... فأما الفَقر فقلَّما كان سبباً للبغي إلا بغياً مشوباً بمخافة كبغي الجائع بالافتكاك بالعنف فذلك لندرته لا يلتفت إليه، على أن السياق لبيان حكمة كون الرزق بقدَر لا لبيان حكمةٍ في الفقر. فالتلازم بين الشرط وجوابه في قوله: ﴿**وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا**﴾ حاصل بهذه السببية بقطع النظر عن كون هذا السبب قد يخلفه ضده أيضاً، على أنّ بَين بسط الرزق وبين الفقر مراتب أخرى من الكفاف وضيق الرزق والخصاصة، والفقر، وهي متفاوتة فلا إشكال في التعليل.[26]

د. نورة بن حسن ـــــــ

ولكن هذا التفاضل الدنيوي لا قيمة له عند الله تبارك وتعالى في مقابل التفاضل الأخروي لأنه لا يدوم، إذ سرعان ما يزول وينقطع بالموت، فإذا "خص بعض عبيده بنوع فضله ورحمته في الدين فهذه الرحمة خير من الأموال التي يجمعها لأن الدنيا على شرف الانقضاء والانقراض وفضل الله ورحمته تبقى أبد الآباد"[33] لقوله تعالى: ﴿**وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ وقوله: ﴿**قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ لذلك يهب الله الدنيا للمؤمن والكافر على حد سواء بل يوسع أحيانا على الكافر ويضيق على المؤمن، ويدعو إلى التنافس في جمع الحسنات، والعمل ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون.

3- **الابتلاء:** ومن مقاصد التفاوت بين الخلق ما جاء صريحا في قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آَتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [34] أي:" ليختبركم فيما خوَّلكم من فضله ومنحكم من رزقه، فيعلم المطيع له منكم فيما أمره به ونهاه عنه، والعاصي؛ ومن المؤدِّي مما آتاه الحق الذي أمره بأدائه منه، والمفرّط في أدائه".[35]

فالتفاوت بين الخلق في النعم المختلفة في الحقيقة نوع من الاختبار والامتحان الذي يتعرض له الإنسان في الحياة فيما اختصه الله به من نعمة؛ ليميز الله المحسن من المسيء؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**﴾[36] فيكشف بذلك عن حقيقة الناس، ويظهرها في الواقع المشاهد كما كانت معروفة لديه في عالم الغيب؛ لأن حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال.

ولهذا قال البقاعي: "أي يفعل معكم فعل المختبر ليقيم الحجة عليكم وهو أعلم بكم منكم".[37]

والابتلاء قد يكون بالشدة و الرخاء، بالشر والخير، لقوله تعالى: ﴿**وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ**﴾[38] ومن ذلك ما أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**﴾ [39] إذ الخوف والمجاعات والأمراض والفقر وفقدان الأهل والأحباب ونقص الثمرات، وإصابتهم بأنواع الرزايا والمصائب والشدائد كلها قد تكون من قبيل الابتلاء.

وكما يختبرهم بالشدائد يختبرهم بالرخاء وسعة العيش وكثرة النعم كالأمن والصحة والأموال والأولاد؛ ليتبين بهذا الامتحان من يصبر في حال الشدة، ومن يشكر في حال الرخاء والنعمة، فيختبر الغني في غناه ويسأله عن شكره، ويختبر الفقير في فقره ويسأله عن صبره، ويختبر العالم في علمه ويسأله ما الذي عمله به، وهكذا بالنسبة لسائر النعم والنقم. وهذا ما يؤكده قَول الرَسُول ﷺ: "لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى

د. نورة بن حسن ـــــــ

وقد اقتصر في وصف "سريع العقاب" على مؤكِّد واحد، بينما عزز وصف "الغفور الرحيم" بمؤكدات ثلاثة وهي: إنّ، ولام الابتداء، والتّوكيد اللّفظي؛ لأنّ "الرّحيم" يؤكِّد معنى الغفور: ليُطمئِن أهل العمل الصّالح إلى مغفرة الله ورحمته، وليَسْتَدعي أهلَ الإعراض والصدوف إلى الإقلاع عمّا هم فيه".[48]

و"تأكيده الثاني دون الأول ناظر إلى قوله: ﴿**كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**﴾[49] "إنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي" لأنه في سياق التأديب لهذه الأمة والتذكير بالإنعام عليهم بالاستخلاف".[50]

الخاتمـــة:

يمكن أن نخلص بعد هذه الدراسة الموجزة إلى النتائج الآتية:

1- لا يقتصر الرزق على الماديات كالمأكولات والملبوسات بل يشمل كل ما ينتفع به ماديا كان أو معنويا كالعلوم والمعارف والأخلاق الحسنة والمواهب المختلفة وغيرها.

2- أنّ الله ﷻ أوجد هذا الكون، وأراد له الاستمرار، فبناه على نظام محكم، ومن قوانين هذا النظام سنة التفاضل بين الناس في الأرزاق والمعايش، التي سخرت بعضهم لبعض، بحيث لا يستغني بعضهم عن بعض، سخرت الكل لتحقيق وظيفة الاستخلاف.

3- التفاضل بين الأفراد والدول في الأرزاق يمنع سيادة البغي في الأرض، لأن الشعور بالاستغناء عن الله ﷻ وعدم الحاجة إليه ولا إلى عباده يدفع الظلم بأنواعه المختلفة، ومجاوزة الحدود التي حدّها الشارع الحكيم.

4- وإن كان التفاضل الدنيوي سنة من سنن الحياة التي سرعان ما تنقطع بالموت، إلا أنه لا ينبغي ترك التنافس فيه بدعوى كون التفاضل الأخروي أدوم، وإلا عاش المسلمون حياة الذل والهوان أمام التطور الذي تشهده الدول الكافرة.

الهوامش:

[1]- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عطار، ط 4، (دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1990م)، مادة: "رزق"، ص 472

[2]- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط:1، (دار صادر، بيروت، لبنان، د،ت)، 115/10.

[3]- أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فهرسة عدنان درويش، محمد المصري، ط:2، (مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 1419هـ/1998م)، ص 473.

[4]- محمد علي التَهانَوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي ، الترجمة الأجنبية جورج زيناتي، مكتبة لبنان، ناشرون، 858/1.

[5]- الأنعام: 164.

[6]- الزخرف: 32.

[7]- الطبري، تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، (1420هـ/ 2000م) ، 288/12.

[8]- الشورى: 27.

[9]- أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، طبعة متضمنة انتقادات الذهبي وبذيله تتبّع أوهام الحاكم التي سكت عليها الذهبي لأبي عبد الرّحمن مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، (1417هـ/1997م)، كتاب التفسير، تفسير سورة حم سق، 523/2 برقم: (3720) عن علي ﷺ

[10]- شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ط.ت)، 38/25.

[11]- الطبري، جامع البيان، 535/21.

[12]- العلق: 6- 7.

[13] - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب، ط:1، (دار الفكر، لبنان، بيروت، 1401هـ/ 1981م)،27 /171 .

[14]- نفسه،172/27.

[15]- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، (1984م)، 25/ 92.

[16]- أخرجه مسلم في صحيحه، فهرسة محمد تميم، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، (1419 هـ /1999م)كِتَاب الزُّهْدِ وَالرَّقَائِقِ، باب الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر، ص1411، رقم(7535).

[17]- أخرجه الطبري، جامع البيان،536/21.

[18]- البغوي، تفسير البغوي المسمى معالم التنـزيل، تحقيق محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، ط4، (1417هـ/1997م)، 7/ 194.

[19]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب تخوُّف ما يخرج من زهرة الدُّنيا، ص465-466 برقم(2385)، (2386).

[20]- قرأه ابن كثير وأبو عمرو بالتخفيف من الإنزال والباقون بالتشديد، [ينظر الرازي، التفسير الكبير،172/27.

[21]- الرازي، التفسير الكبير،172/27.
[22] - جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون، ط:1، (مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998م)، 409/5.
[23]- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط: 1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1409هـ/ 1988) في ترجمة الحسين بن يحي الحسني، ج 8 برقم (400).
[24]- أخرجه البخاري في صحيحه، اعتنى به صهيب الكرمي، (بيت الأفكار الدولية للنشر، الرياض، د.ط 1419هـ /1998م). كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من فتنة الغنى، ص1225، برقم (6376).
[25]- الزمخشري، الكشاف، 409/5.
[26]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 93/25.
[27]- ابن أبي الدنيا، ذم البغي، تحقيق نجم الدين خلف، (دار الراية، الرياض، سنة 1409هـ)، ص5.
[28]- الزخرف: 32.
[29]- عبد الرحمن بن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، ط: 1، (1420هـ/ 2000 م)، 764/1.
[30]- البغوي، معالم التنزيل، 212/7.
[31]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 202-201/25.
[32]- سيد قطب، في ظلال القرآن، مطابع الشروق، القاهرة، ط15، (1408هـ/1988م)، 352/6.
[33]- الرازي، التفسير الكبير، 211/27.
[34]- الأنعام: 164.
[35]- الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، 289/12.
[36]- الكهف: 7.
[37]- الأنبياء: 35.
[38]- الكهف: 7.
[39]- البقرة: 155.
[40]- أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح، ط1، (دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1422 هـ/ 2002م)، كتاب صفة القيامة والرقائق، باب في القيامة، ص544-545. برقم (2416) و(2417).
[41]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، ص1309 برقم (7048).
[42]- محي الدين النووي، شرح صحيح مسلم المسمى المنهاج لشرح صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق خليل مأمون شيحا، ط4،(دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م)، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، 55/17.
[43]- الزمخشري، الكشاف، 450/2؛ أبو محمد عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام محمد، ط: 1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/ 2001م)، 371/2.
[44]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 212/8.
[45]- الرازي، التفسير الكبير، 15/14.

[46]- الأنعام: 12.

[47] - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم ص1414برقم (7422)؛ وأحمد ابن حنبل، في مسنده، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1416هـ/1996م)، 467/12برقم (7500).

[48]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 212/8.

[49]- الأنعام: 12.

[50]- برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط: 1، (دار الكتاب الإسلامي، القاهرة،1391هـ/1972م)، 345/7.

الاشتراط في عقد الزواج وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري

أ/ سمير عبدو ـ جامعة باتنة-

تمهيد

كثيرا ما يحدث أن يشترط أحد الزوجين على الآخر شروطا يريد بها تحقيق منفعة لنفسه وحماية مصالحه أثناء سريان عقد الزواج ونفاذه، وهذا نظرا للحوادث التي يسيء فيها أحد الزوجين للآخر والتي تعتبر حافزا للتفكير في وضع الشروط فيقبل بها الطرف الآخر طواعية من غير إكراه.

فهل كل الشروط التي يشترطها الزوجان ملزمة يجب الوفاء بها؟ وماهي آثار هذه الشروط على عقد الزواج؟ وماهي مقاصد الشريعة الإسلامية من الشرط في عقد الزواج؟ وما هي نظرة المشرع الجزائري لمسألة الاشتراط في عقد الزواج؟ خاصة بعد التعديلات التي أدخلت على القانون بموجب القرار 05/02.

إن الناظر إلى أقوال الفقهاء في الشروط يجد بينها اختلافا؛ فمن الشروط ما يجب الوفاء به اتفاقا وهو ما أمر الله تعالى به من إمساك بالمعروف أو تسريح بإحسان، ومنها ما لا يوفى به اتفاقا لما ورد من النهي عنه، ومنها ما اختلف فيه[1].

وفي ذلك يقول أبو زهرة: "اختلف الفقهاء فيما يلزم من الشروط ما بين مضيق وموسع، وما بين ذلك، فالظاهرية منعوا كل شرط إلا ما جاء النص بإثباته، إذ قصروا الأدلة على النصوص، والحنابلة وسعوا سبيل الشروط، وأجازوا كل شرط إلا ما قام الدليل على منعه، وذهب الشافعية والحنفية وأكثر المالكية إلى أن الشروط المعتبرة هي التي تكون متفقة مع مقتضى العقد"[2] وقد اخترت أن أنتهج في دراستي لمسألة "الاشتراط في عقد الزواج" التقسيم الحنبلي باعتباره أوسع المذاهب الفقهية في إباحة الشروط خاصة في عقد الزواج، ويمكن من خلاله الإجابة على الأسئلة المطروحة؛ فهم يعتبرونه أولى من غيره بالوفاء بشروطه، لما روي أن النبي ﷺ قال: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"[3]. فصححوا كل شرط فيه منفعة لأحد المتعاقدين ولم يستثنوا إلا الشرط المنافي لمقتضى العقد، أو الذي ورد النهي عنه.

أولا: الشروط التي يلزم الوفاء بها

الشروط الصحيحة التي يلزم الوفاء بها عند الحنابلة[4] هي كل الشروط التي يعود نفعها وفائدتها إلى الزوجة، مثل أن تشترط أن لا يخرجها من دارها أو بلدها أو لا يسافر بها أو يتزوج عليها أو تشترط عليه أن يسكنها مسكنا مستقلا. وقد ذهب إلى ذلك عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص رضي الله عنهم، واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"[5].

وحديث: "المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا"[6]، ولأنه شرط فيه منفعة ومقصود لا يمنع المقصود من النكاح. وإذا ثبت ذلك، فإن لم يف به فلها الفسخ لأنه شرط لازم في العقد فيثبت حق الفسخ بترك الوفاء به. فقد روي "أن رجلا تزوج امرأة وشرط لها دارها ثم أراد نقلها فخاصموه إلى عمر فقال لها شرطها فقال الرجل: إذا يطلقنا، فقال عمر مقاطع الحقوق عند الشروط"[7].

قال المرداوي في الإنصاف: "إذا اشترطت أن لا يخرجها من دارها أو بلدها أو لا يسافر بها أو لا يتزوج عليها، فهذا صحيح لازم الوفاء به، وإلا فلها الفسخ، وهذا من مفردات المذهب الحنبلي"[8]. وفي مقابل ذلك أبطل هذا النوع من الشروط الزهري ومالك وابن المنذر والشافعي وأصحاب الرأي.

واحتجوا بقوله ﷺ: "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط"[9]، قالوا: وهذا ليس في كتاب الله، لأن الشرع لا يقتضيه. وقال النبي ﷺ: "المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا"[10] وهذا يحرم الحلال، وهو التزويج والسفر، ولأن هذا شرط ليس من مصلحة العقد ولا مقتضاه، كما لو شرطت ألا تسلم نفسها[11].

روى أشهب عن مالك قال: "إني لأكره أن ينكح على مثل هذا أحد، أن لا يخرجها من بلدها ولا يمنعها من داخل يدخل عليها ولا يمنعها من حج أو عمرة، فإذا كان هكذا فهو لا يملكها إذا ملكا تاما ولا يستباح البضع إلا بملك تام، ويكره أن يشترط في تملكه هذه الشروط التي تمنع تمام ملكه.

وقال: "ولقد أشرت منذ زمان أن أنهى الناس أن يتزوجوا بالشروط وأن لا يتزوجوا إلا على دين الرجل وأمانته وأنه كتب بذلك كتابا وصيح به في الأسواق. إلا أن يقيد ذلك بيمين طلاق فتلزمه تلك اليمين"[12].

وأورد ابن عبد البر في كتابه الاستذكار قول الإمام مالك: "الأمر عندنا أنه إذا شرط الرجل للمرأة، وإن كان ذلك عند عقدة النكاح، أن لا أنكح عليك ولا أتسرى. ليس بشيء، إلا أن يكون في ذلك يمين بطلاق، أو عتاقة، فيجب ذلك عليه ويلزمه"[13].

وقال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابهما: "إذا تزوجها على شرط ألا يخرجها من بيتها فالنكاح جائز، والشرط باطل، وكذلك سائر الشروط عندهم في النكاح عليها، والتسري، فإن كان سمى لها أقل من مهر مثلها، ثم لم يف لها أكمل لها مهر مثلها عند الكوفيين. أما الشافعي فالمهر عنده مع هذه الشروط فاسد، ولها مهر مثلها[14].

وقد رجح ابن عبد البر بعد عرضه لآراء الفقهاء قول من لم ير الشروط وقال: "والله أباح نكاح أربع نسوة من الحرائر، وما شاء مما ملكت أيمانكم، وأباح له أن يخرج بامرأته حيث شاء وينتقل بها من حيث انتقل. وكل شرط يخرج المباح باطل"[15].

أما حكم العقد عند المالكية متضمنا هذا النوع من الشروط، صحيح لا يفسخ قبل الدخول ولا بعده ولا يلزم الزوج الوفاء بالشروط ولكن يستحب ذلك.

قال محمد عرفة: "لا يفسخ قبل الدخول، ولا بعده ولا يلزم الوفاء به، وإنما يستحب وإنما كره لما فيه من التحجير"[16].

القسم الثاني: الشروط التي تبطل ويصح معها العقد

وهي الشروط التي تتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده، مثال: أن يشترط الزوج على الزوجة أن لا مهر لها، وأن لا ينفق عليها أو إن أصدقها رجع عليها، أو تشترط عليه ألا يطأها أو يعزل عنها أو يقسم لها أقل من قسم صاحبتها أو أكثر، أولا يكون عندها في الجمعة إلا ليلة، أو شرط لها النهار دون الليل أو شرط على المرأة أن تنفق عليه أو تعطيه شيئا، أو يشترط ألا ميراث بينهما أو أن لا ترثه.

وحكم هذه الشروط أنها باطلة في نفسها، لأنها تتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم تصح، ومنافية لمقتضى العقد؛ لأن من مقتضيات عقد النكاح مثلا العدل بين الزوجات ولزوم النفقة على الزوجة والقوامة في البيت للزوج، واشتراط ما ينافيها إخلال بمقتضيات العقد ومقاصد الشرع من الزواج.

فقد نص الإمام أحمد في رجل تزوج امرأة وشرط عليها أن يبيت عندها في كل جمعة ليلة، ثم رجعت وقالت: لا أرضى إلا ليلة وليلة، فقال: "لها أن تنزل بطيب نفس منها، فإن ذلك جائز، وإن قالت: لا أرضى إلا بالمقاسمة كان ذلك حقا لها تطالبه إن شاءت"[17]. ومن قبيل ذلك؛ أن تشترط المرأة عند الزواج طلاق ضرتها، فإذا اشترطت المرأة أن يطلق ضرتها لم يصح الشرط، لما روى أبو هريرة: أن النبي ﷺ نهى عن ذلك.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: "لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها، ولتنكح فإنما لها ما قدر لها"[18]. "وتضمن هذا الحكم وجوب الوفاء بالشروط التي شرطت في العقد إذا لم تتضمن تغييرا لحكم الله ورسوله، كما تضمن حكمه ﷺ بطلان اشتراط المرأة طلاق أختها، وأنه لا يجب الوفاء به"[19].

وقال ابن القيم: "وفرق بين اشتراط طلاق الضرة واشتراط عدم التزوج عليها، أن في اشتراط طلاق الزوجة من الإضرار بها وكسر قلبها، وخراب بيتها، وشماتة أعدائها ما ليس في اشتراط عدم نكاح غيرها، وقد فرق النص بينهما، فقياس أحدهما على الآخر فاسد"[20].

وهذه الشروط تقابلها الشروط المنافية لمقتضى العقد عند المالكية أو المنافية لمقصود النكاح كاشتراط الزوجة أن لا يقسم لها في المبيت مع غيرها وأن لا ميراث

أ/ سميرة عبدو ـــــــ

بإعطاء مطلق الحرية للمرأة في فسخ عقد زواجها إن لم يلتزم الزوج الوفاء بالشروط التي اشترطها سواء قبل الدخول أم بعده، فيه حرج كبير.

يقول أبو زهرة: " لو تركنا باب الشروط مفتوحا والوفاء بها لازما في كل الأحوال لاضطربت الحياة الزوجية وذهب عنها ما يحاط بها من قدسية؛ فيعقد الزواج لرغبة عارضة ويفسخ لمثلها، فإذا اشترطت الزوجة ألا ينقلها من بلدها وحكمت الظروف على الزوج، كمن اضطره عمله إلى الإقامة في مكان آخر غير بلدها، فإنه لا يسوغ له أن ينقل زوجته إليه وتستمر العشرة الزوجية على هذا النظام لا يتلاقيان إلا بشق الأنفس، فأي زواج هذا، وكيف تكون رعاية الأولاد بين هذين الزوجين، وربما اختارت الانفصال عنه لهذا السبب فهدمت بذلك اللبنة الأساسية للمجتمع، والتي لا يسمح الشرع بهدمها إلا لأسباب قاهرة... وما يعيب المذهب الحنبلي هو استعمال الشروط بعد الدخول، أما إذا كان الفسخ قبل الدخول فالأخذ بهذا المذهب فيه فائدة"[27].

وهذا رأي وسط يلبي رغبة كل من الطرفين، وهو بمثابة الضابط في الشروط نحفظ به العلاقات الزوجية من التشتت والانهيار. فإذا كان الشرط لا يخل بمقاصد العقد ومقتضياته وكان فيه مصلحة لأحد الطرفين، وتم برضا الطرفين، فلا مانع من أن يلتزم المشترط عليه بالوفاء لأن ذلك من العهد الذي يوجب الوفاء وفي مخالفته خروج عن القيم الأخلاقية للشريعة الإسلامية. أما إذا كان الوفاء بهذا الشرط يؤدي إلى مفسدة أعظم من المصلحة المرجوة منه، ففي هذه الحالة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، ويتحقق ذلك إذا تم الدخول بالزوجة وأثمر هذا الزواج أولاد، فالواجب هو الحفاظ على الكيان الأسري من الانهيار.

الشروط المقترنة بعقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري: أعطى المشرع الجزائري للزوجين حق اشتراط ما بدا لهما من شروط أثناء انعقاد الزواج ما دامت ضمن إطاره وغير خارجة عن نطاقه، وذلك في الفصل الأول تحت عنوان: عقد الزواج وإثباته بموجب المادة 19: (للزوجين أن يشترطا في عقد الزواج أوفي عقد رسمي لاحق كل الشروط التي يريانها ضرورية ولاسيما شرط تعدد الزوجات وعمل المرأة، مالم تتناف هذه الشروط مع أحكام هذا القانون)[28]. وتناول حكم عقد الزواج إذا اقترن بشرط يتنافى ومقتضياته، ضمن الفصل الثالث تحت عنوان: النكاح الفاسد والباطل، بموجب المادة 32 والمادة 35.

فبموجب المادة 19 جعل المشرع الجزائري الأصل في الشرط الجواز إلا ما خالف أو تنافى مع هذا القانون، وتكون ملزمة للطرف الذي تحملها، ومن حق المشترط مطالبته الوفاء بالشرط وإذا امتنع فله حق المطالبة بالفسخ.

أ/ سميرة عبدو ـــــــ

المصالح الجديدة، التي لم يرد في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء حول بعض المسائل، كمسألة تعدد الزوجات ومسألة عمل المرأة وراتبها الشهري والسكن المستقل عن أهل الزوج، وغيرها من القضايا المطروحة في المجتمعات المعاصرة. إلا أن المطلع على أحكام القضاء الجزائري في الاشتراط في عقد الزواج يجدها تختلف من قضية إلى أخرى.

جاء في نشرة القضاة[32] ما يلي: "حيث أنه من المقرر فقها وقضاء جواز اشتراط الزوجة في عقد الزواج ما تشاء من الشروط التي يكون لها فيها فائدة بشرط أن لا تحلل حراما أو تحرم حلالا وبشرط أن لا تناقض روح العقد، وحيث أن قضاة الموضوع بعد أن استبعدوا التهم التي أسندت إلى الزوج استنتجوا من الوقائع ومن الوثائق بما لهم من سلطة تقديرية أن الزوج بإصراره على إخراج زوجته من بلدها يعتبر مخلا بأحد الشروط التي تضمنها عقد الزواج التي التزم بها الزوج مما يترتب عليه فك العصمة".

وجاء في المجلة القضائية[33]: "من المقرر قانونا وشرعا أن الشرط الوارد في عقد الزواج الذي لا يقتضيه العقد ولا ينافيه والذي يدخل في باب الكراهة لما فيه من التحجير لا يلزم الزوج به ولا يؤثر في عقد الزواج، ومن ثم فإن القضاء بما يخالف هذا المبدأ يعد مخالفا للأحكام الشرعية ولما كان من الثابت في قضية الحال أن قضاة الموضوع ألزموا الزوج بالعرف بتعهده بالبقاء بزوجته بالعاصمة، يكونون بقضائهم كذلك قد خالفوا أحكام الشريعة وفرضوا عليه قيدا هو مخير فيه، ومتى كان كذلك استوجب نقض وإبطال القرار المطعون فيه".

فنلاحظ أن حكم القضية الأولى يتناسب مع مذهب الحنابلة الذين ألزموا الوفاء بالشروط مالم تتناف ومقتضيات عقد الزواج، ومن ثم كان للزوجة الحق في المطالبة بفسخ عقد الزواج متى أخل الزوج بوفائه للشرط. أما بالنسبة للقضية الثانية فحكمها يتناسب مع مذهب المالكية الذين كرهوا هذا النوع من الشروط لما فيه من التضييق على الزوج ومن ثم فهو غير ملزم بالوفاء لأنهم فرضوا عليه قيدا هو مخير فيه.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على عدم التزام القضاة بتطبيق النصوص القانونية الواردة في قانون الأسرة تطبيقا دقيقا، وأن للقاضي الحق في إصدار الحكم المناسب لما له من سلطة تقديرية تبعا للقضايا المطروحة وتبعا للمصلحة المتوخاة، بما توفر لديه من أسباب ومعطيات، والله أعلم.

إلا أن التعديلات التي أدخلت على قانون الأسرة والتي توسعت في فتح باب الاشتراط في عقد الزواج في كل النواحي بما فيه الناحية المالية وذلك بنص المادة 37 من ق.أ.ج (غير أنه يجوز للزوجين أن يتفقا في عقد الزواج أو أي عقد لاحق حول

أ/ سميرة عبدو ـــــــ

الهوامش:

[1] - سبل السلام شرح بلوغ المرام قدم وخرج أحاديثه: محمود عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب الجامعية. د ط، د ت 242/3.

2 - الأحوال الشخصية: محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي. ص:156.

[3] - أخرجه البخاري في كتاب الشروط، باب الشروط في المهر عند عقد النكاح رقم 274، 240/2. ومسلم في كتاب النكاح، باب الوفاء بالشروط في النكاح 140/4. وأبو داود في كتاب النكاح، باب في الرجل يشترط لها دارها رقم 2139، 650/1.

[4] - المغني والشرح الكبير، ابن قدامة المقدسي، بيروت: دار الكتاب العربي ط(1403- 1983)، 448/7 - 449. السلسبيل في معرفة الدليل ابراهيم البليهي، الرياض: مكتبة الرشد، ط1(1415-1995)، 604/2.

[5] - سبق تخريجه.

[6] - أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، رقم1352، 634/3، وأبو داود في كتاب الأقضية، باب في الصلح، رقم3594 328/2.

[7] - أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الشروط في النكاح، 464/3. وابن أبي شيبة في مصنفه كتاب النكاح، باب في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لها دارها رقم 16443 489/3.

[8] - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المرداوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط/2، 163/8.

[9] - أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب البيع والشراء مع النساء، رقم 2155، 38/2 ومسلم في كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، 213/4.

[10] - سبق تخريجه

[11] - المغني والشرح الكبير-ابن قدامة المقدسي 448/7، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط/1(1414-1994)، 506/9.

[12] - المنتقى – شرح موطأ الإمام مالك- الباجي، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط/1(1332هـ)، 296/3-297. والمقدمات الممهدات، ابن رشد،بيروت: دار صادر.دط، دت، 364/3.

[13] - الاستذكار ابن عبد البر، تحقيق: د/ عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر: دمشق- بيروت، دار الوغى: حلب- القاهرة، ط/1 (1413-1993)، 143/16.

[14] - الاستذكار،148/16.

[15] - الاستذكار،149/16.

[16] - محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة، بيروت: دار الفكر العربي، د ط، 238/2.

[17] - المغني والشرح الكبير، ابن قدامة المقدسي ،450/7.

[18] - أخرجه البخاري في كتاب النكاح باب الشروط التي لاتحل في النكاح رقم 5152 465/3. بلفظ "لا يحل لإمرأة تسأل..."وأبو داود في كتاب الطلاق باب في المرأة تسأل زوجها طلاق، رقم 2176، 761/1.

[19] - زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب وعبد القادر الأرنؤوط. ط/27 (1415-1994)، 106/5.

[20] - المصدر نفسه 107/5.

[21] - شرح مختصر خليل، الخرشي، 195/3-196، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة، 238/2.

[22] - رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط/1(1415- 1994)، 152/4.

[23] - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة، 238/2.

أ/ سميرة عبدو ـــــــ

دور الحاجة في تحقيق مقاصد الشريعة

أ/ وغلانت فاطمة الزهراء – جامعة باتنة-

مقدمة:

لقد خلق الله الإنسان وجعل له دوافع بشرية يسعى من خلالها إلى تحقيق رغباته وحاجاته الفطرية والمكتسبة على اعتبار أنه كائن يحتاج إلى غيره بوجه ما ليحصل مصالحه حتى يشعر بالأمان والاستقرار، وعليه فإن الحاجة هي الدافع الأساس لجميع التصرفات التي يقوم بها الإنسان في حياته لذا كان الشرع حاضرا في توجيهه من أجل تحقيق ما يحتاج بحكمة ونظام، ولا يدعه يتصرف بعشوائية ولا عقلانية فيقع بذلك في الظلم والفوضى، فأوصاه بمراعاة الاعتدال والتوسط في قضاء حاجاته.

كما وجهه أيضا إلى الابتعاد عن كل المحرمات والخبائث، ونهاه عن كل ما من شأنه أن يفسد عليه دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله ليكون فردا إيجابيا و فعال في مجتمعه ويحقق الأهداف والغايات المتواخاة من وجوده وخلقه في هذا الكون، وفي ضوء ما سبق جاء هذا الموضوع للإجابة عن بعض التساؤلات التي من شأنها توضيح بعض الأمور التي يجب على المسلم أن يراعيها ويعيها جيدا كي يتميز عن غيره من المخلوقات في هذا الكون وأن يحقق ما خلق لأجله:

1 – الحاجة التي يسعى الإنسان إلى إشباعها هل هي كل حاجة مهما كانت أم هي مضبوطة بضوابط؟

2 – الإنسان يسعى إلى جلب المصالح ودرء المفاسد عنه من خلال إشباع حاجاته، هل هذه المصالح معتبرة شرعا أم لا؟ وكيف ذلك؟

3 – ما العلاقة القائمة بين إشباع الحاجة وتحقيق مقاصد الشريعة؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة نبدأ أولا بضبط مصطلحات الموضوع كي نقف على المطلوب.

أولا/ تعريف الحاجة:

1 – الحاجة في اللغة: الحاجَةُ والحائِجَةُ المَأْرَبَةُ ... وجمعُ الحاجة حاجٌ وحِوَجٌ .[1]

2 – الحاجة في الاصطلاح: عّرفها الجرجاني بقوله: الحاجة ما تقضى وتزول بالمطلوب.[2]

وجاء لفظ الحاجة في القرآن الكريم في مواضع ثلاث لمعان مختلفة:

- بمعنى الحاجة النفسية كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[3] والحاجة النفسية تمثل الجانب المعنوي للحاجات البشرية[4].

- بمعنى الحاجة المادية كما في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ**﴾[5].

- الحاجة بمعنى الحسد كما في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوكَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[6]، لا يجدون في صدورهم حاجة أي ليس في صدورهم حسد، ولقد نزلت هذه الآية في الأنصار تنفي عنهم ذلك عندما خصّ رسول الله ﷺ المهاجرين بالنصيب الأوفر من الفيء والغنائم عوضا لهم عما تركوه بمكة من أجل الهجرة.[7]

ثانيا: تعريف مقاصد الشريعة

1- المقاصد لغة: جمع مقصد والمقصد: مصدر ميمي[8] مأخوذ من الفعل (قصد)، يقال قصد يقصد قصدا ومقصدا[9].

فالقصد والمقصد بمعنى واحد، وقد ذكر علماء اللغة أن القصد يأتي في اللغة لمعان:[10]

المعنى الأول: الاعتماد، والأم، وإتيان الشيء والتوجه، تقول قصده، وقصد له، وقصد إليه إذا أمّه، ومنه أيضا أقصده السهم إذا أصابه فقتل مكانه.

قال ابن فارس: "وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه "[11]، ومن هذا المعنى جاء في الحديث الصحيح: "فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قصد له فقتله"[12].

المعنى الثاني: استقامة الطريق ومنه قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ**﴾[13]، أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة ومنها جائر أي ومنه طريق غير قاصد."[14]

وجاء في تفسير الآية: "وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر، والقصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه."[15]

المعنى الثالث: التوسط والعدل وعدم الإفراط

أما بمعنى التوسط وعدم الإفراط والاعتدال: وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة منها: قوله تعالى: ﴿**وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ**﴾[16]، وقوله ﷺ: "القصد القصد تبلغوا"[17].

المعنى الرابع: الكسر: نقول " قصدت العود قصدا كسرته، وقصدته فانقصد وتقصد والقصدة: الكسرة منه: والجمع قصد[18].

وبعد عرض المعاني اللغوية يتضح لنا أن المعنى الأول هو الأقرب وهو ما يتناسب مع المعنى الاصطلاحي، إذ فيه الأم والاعتماد وإتيان الشيء وكلها تدور على معنى واحد وهو إرادة الشيء والعزم عليه، وأما المعنى الثاني والثالث فهما غير خارجين عن المعنى المراد من مقاصد الشريعة التي يلاحظ فيها العدل والتوسط والاستقامة، والمعنى المستعبد هو المعنى الرابع قطعا.

1- **الشريعة: لغة**: الدين، الملة، والمنهاج، والطريقة والسنة[19].

في الاصطلاح: قال الشيخ ابن تيمية: " اسم الشريعة والشرعة، فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال ... والشريعة في طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منا"[20].

إذن **الشريعة**: هي المنهاج الذي وضعه الله لعباده من أحكام وألزمهم به عن طريق نبي من أنبيائه عليهم السلام.

المعنى الاصطلاحي لمقاصد الشريعة: إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد في[21] العاجل والآجل.

إذا كان مفهوم مقاصد الشريعة هو هذا فما علاقته بالحاجة يا ترى؟

للجواب على هذا السؤال يجب معرفة علاقة الحاجة بالمصلحة لأنها الحلقة التي تدور عليها أحكام الشريعة لتحقيق مقاصد الشريعة.

علاقة الحاجة بالمصلحة: قال الغزّالي رحمه الله: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظ على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[22].

لقد فرّق الإمام الغزّالي رحمه الله بين المصلحة في عرف الخلق - التي هي جلب المنفعة البشرية ودفع المضرة البشرية أيضا – والمصلحة في الشرع حيث أناطها

بمقصود الشارع الذي هو حفظ الكليات الخمس، فجلب المنفعة ودفع المضرة مقرون وجودا وعدما بحفظ الكليات.

والمنفعة بمعنى آخر هي إشباع الحاجة، فكل ما فيه إشباع لحاجة الخلق مادية كانت أو معنوية هو مصلحة بالنسبة لهم، فلزم من ذلك أن تضبط الحاجة بالشرع كي تخرج عن الهوى والزيغ، فيصبح بذلك إشباع الحاجة هو تحقيق للمصلحة التي تحفظ على الإنسان دينه وعقله ونفسه وماله ونسله، فالأحكام الشرعية إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل وتدور حول هذه الحاجات التي يسعى الإنسان إلى إشباعها بما يتناسب ويتماشى مع التشريع فالأحكام الشرعية هي الضابط لإشباع الحاجة.

دور الحاجة في تحقيق مقصد الدين: وحاجة الإنسان إلى دين يقوّمه وشريعة تبصّره أيما حاجة، فهي ماسة وضرورية وإلا فما الفرق بينه وبين بقية المخلوقات. ولنا في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ما يبين لنا مدى حاجة الإنسان إلى سبيل سوي ومنهج قويم يعصمه من الزلل والفساد.

قال تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آَزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آَلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ، وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآَفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾**[23].

"إنه مشهد رائع باهر هذا الذي يرسمه السياق القرآني في هذه الآيات... مشهد الفطرة وهي - للوهلة الأولى - تنكر تصورات الجاهلية في الأصنام وتستنكرها. وهي تنطلق بعد إذ نفضت عنها هذه الخرافة في شوق عميق دافق تبحث عن إلهها الحق، الذي تجده في ضميرها، ولكنها لا تتبينه في وعيها وإدراكها، وهي تتعلق في لهفتها المكنونة بكل ما يلوح أنه يمكن أن يكون هو هذا الإله! حتى إذا اختبرته وجدته زائفاً، ولم تجد فيه المطابقة لما هومكنون فيها من حقيقة الإله وصفته"[24].

"فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآَفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ."[25] "إنها صورة لنفس إبراهيم ، وقد ساورها الشك - بل الإنكار الجازم- لما يعبد أبوه وقومه من الأصنام، وقد باتت قضية العقيدة هي التي تشغل باله، وتزحم عالمه"[26].

﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[27].

"هنا يحس إبراهيم أنه في حاجة إلى العون من ربه الحق الذي يجده في ضميره وفطرته، ربه الذي يحبه، ولكنه بعد لم يجده في إدراكه ووعيه، ويحس أنه ضال مضيع إن لم يدركه ربه بهدايته. إن لم يمد إليه يده، ويكشف له عن طريقه"[28].

وقصة سيدنا إبراهيم ما هي إلا صورة أو مثال عن حاجة البشر إلى عقيدة صحيحة وشريعة معصومة تحفظ على الخلق حياتهم ليتمكنوا من تحقيق الغاية من الخلق وهي التوحيد والعبودية فكانت الحاجة ماسة إلى ذلك.

دور الحاجة في تحقيق مقصد النسل: لقد خلق الله آدم وخلق له حواء منه ليسكن إليها ويشعر بالراحة، وجعل ذلك السكن سبيل للتكاثر والتناسل والتحصين قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً[29]﴾، وإعمار الأرض كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[30].

فحاجة الرجل إلى المرأة، وحاجة المرأة إلى الرجل حاجة فطرية خلقها الله في البشر ليقوموا بالمهمة التي من أجلها خلقوا بالتكاثر والتناسل بإشباع حاجاتهم البيولوجية الفطرية في ظل الشريعة فشّرع لهم الزواج، قال تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَومَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾[31].

وحّرم عليهم كل الطرق المشبوهة والغير مشروعة فحّرم عليهم الزنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[32]، ومنعهم من التبتل لأن ذلك قمع لما خلق الله عليه الإنسان، "فكل ممتنع عن النكاح معرض عن الحراثة مضيع للبذر معطل لما خلق الله من الآلات المعدة وجان على مقصود الفطرة والحكمة المفهومة... لذلك عظم الشرع الأمر في القتل للأولاد وفي الوأد لأنه منع لتمام الوجود"[33].

ففي إشباع الحاجة البيولوجية بالطرق الشرعية حفظ لكلية النسل مباشرة وحفظ لكلية النفس بالواسطة، فلا تعارض بين ما ركب الله عليه الإنسان وما شرّع له من أحكام كما يدعي بعض المعتوهين من أن الشريعة عبارة عن قيود وكوابل تقيد حرية الإنسان ورغباته التي ركبت فيه.

دور الحاجة في تحقيق مقصد النفس: يحتاج الإنسان لقيام ذاته إشباع حاجاته التي تتطلبها الذات من مأكل ومشرب وأمن وصحة، فكفل له الله المأكل والمشرب كما في قوله تعالى: ﴿هُو الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ

تُسِيمُونَ، يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[34].

فالماء ينزل من السماء وفق النواميس التي خلقها الله في هذا الكون، والتي تدبر حركاته، وتنشئ نتائجها وفق إرادة الخالق وتدبيره، بقدر خاص من أقداره ينشئ كل حركة وكل نتيجة، هذا الماء يذكر هنا نعمة من نعم الله **﴿لكم منه شراب﴾** فهي خصوصية الشراب التي تبرز في هذا المجال ثم خصوصية المرعى **﴿ومنه شجر فيه تسيمون﴾** وهي المراعي التي تربون فيها السوائم، ذلك بمناسبة ذكر الأنعام قبلها وتنسيقاً للجو العام بين المراعي والأنعام ثم الزروع التي يأكل منها الإنسان مع الزيتون والنخيل والأعناب وغيرها من أشجار الثمار.[35]

فهو بذلك يضمن للإنسان الحياة والبقاء بإشباع حاجته من الطعام والشراب اللذان هما العنصران الحافظان على الإنسان نفسه من جانب الوجود أي هما من يقيمان مهجته ويدعمانها.

شرع له ما يحميه من التلف والضرر فشرع له القصاص كي لا يتعدى عليه غيره كما في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ، وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**[36].

وبذلك يحقق له الأمن الذي هو حاجة يسعى الإنسان إلى إشباعها من خلال التسلح للدفاع عن نفسه، والتداوي للحفاظ عليها أيضا.

دور الحاجة في تحقيق مقصد العقل: لقد ميز الله سبحانه وتعالى الإنسان عن غيره من المخلوقات بعقله الذي هو مناط التكليف، فالإنسان دائم التفكير والتفكر، فعقله الذي زينه الله به هو من يسعى إلى إيجاد الوسائل الكفيلة بإشباع حاجاته المادية والنفسية، فالإنسان بحاجة ماسة ومستمرة إلى ما يحفظ عليه عقله الذي هو محرك ذاته، فهو بحاجة إلى من يعلمه ويدربه ويجعله يفكر بموضوعية ومنطق، لذا تجد الإنسان يبحث دائما عما يزيده علما وتجربة وخبرة في هذه الحياة ولا يكون ذلك إلا بالعقل السليم الرزين الذي سدده الشرع ووفقه، **﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾**[37].

فإشباع حاجة الفهم والإدراك هي ما يميز الإنسان عن الحيوان لذا اعتنى بها الشرع وسنّ لها ما يحميها من خلال حفظ الآلة الأساسية للإشباع التي هي العقل، فحّرم الخمر الذي يعطله عن أداء وظائفه الموضوع لها فقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾**[38]، وفي قوله أيضا: **﴿يَا أَيُّهَا**

الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[39].

فحاجة الإنسان إلى عقل يكتشف هذا العالم الواسع ويسعى إلى السيطرة عليه وفهم المقصد من وجوده، حاجة ماسة وضرورية لأنه مناط التكليف، فلا يعقل أن يعيش الإنسان من غير عقل يتبصر به ويهديه إلى السبيل السوي، وبه يسود العالم ويميز عن غيره من المخلوقات وقبل هذا وذاك يعرف ربه ويطبق أمره لذا رفع التكليف عن فاقد العقل جملة وتفصيلا، فحاجة الفضول والمعرفة تجعل الإنسان في بحث مستمر عما يزيد هذا العقل قوة وعلما ونورا وفي المقابل ما يحفظه من الزلل والشطط كي يزيد فهما ورقيا ومن ثم كان إشباع حاجة المعرفة والتطور سبيلا للحفاظ على العقل كما تقدم معنا في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام.

دور الحاجة في تحقيق مقصد المال: المال كما هو معلوم عصب الحياة، فحاجة الإنسان إليه ماسة، فهو يسعى إلى جمعه واستثماره وبذله، لذا شرع الله سبحانه وتعالى البيع كما في قوله عز من قائل: **﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**[40]، وغيره من المعاملات المالية كما رغب في الصدقة وغيرها من أوجه البر ذات الصفة المادية **﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾**[41] للتيسير على الخلق في إشباع حاجاتهم، كما حرّم بعض المعاملات ونهى عنها لما في ذلك من تفويت لقضاء الحاجة والظلم كما في احتكار الطعام لقوله ﷺ: "من احتكر الطعام أربعين يوما فقد برئ من الله وبرئ الله منه."[42]

وفي الأخير نجد أن إشباع الحاجة عند الخلق باعث فطري في تحقيق المقاصد والمحافظة عليها لأن في الإشباع مصلحة وهي وسيلة لتحقيق المقصد.

الخاتمة:

إن أحكام الشريعة الإسلامية لا تخرج عن ما ألفه الناس واعتادوه كما أنها لا تتنافى مع ما خلق الله عليه البشر بل هي خادمة لهم وترعى مصالحهم ولا تتصادم مع أصل خلقتهم بل تلبي حاجاتهم وتحفظهم من الزلل وتدرأ عنهم الفساد الذي يمكن أن يلحق بهم جراء حيادهم عن السبيل السوي الذي رسمه لهم الشارع الحكيم، فكل ما وافق الشرع من حاجات البشر فهو مراعى ومقصود التحقيق وما خالف فيه الشرع فهو مردود ولا خير ولا مصلحة فيه حتى وإن بدا ظاهرا أن فيه صلاح، فالصلاح ما قرره الشرع والفساد ما أنكره لأنه مضاد لحكمة الخلق وعليه نخلص إلى أن:

- الحاجة التي يسعى الشرع إلى تلبيتها هي ما كانت موافقة لما قصده الشارع من صلاح في العاجل والآجل، أما الحاجة التي يجور فيها الإنسان على نفسه أو غيره فهي غير مقبولة وتعتبر خروجا عن الفطرة السوية التي خلق الله عليها الإنسان.

- والمصلحة هي ما كانت وسيلة للحفاظ على الكليات الخمس: الدين، النفس، النسل، العقل، المال، وما عارض هذه الكليات فهو مفسدة وجب دفعها.

- وأن في إشباع الحاجة مصلحة وفي الإتيان بالمصلحة حفظ للكليات ومن ثمة كان في إشباع الحاجة دور في تحقيق مقاصد الشريعة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- **البخاري**: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، شرح وتحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت، ط 1، 1407هـ -1987م.

2- **ابن الجوزي**: أبوالفرج عبد الرحمن، الموضوعات: ضبط وتحقيق عبد الرحمن عثمان، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1983.

3- **الجرجاني**: علي بن محمد الشريف، التعريفات، تحقيق وزيادة د/ محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م.

4- **ابن هشام**: عبد الله بن يوسف، – شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1984م.

5- **الواحدي**: علي بن أحمد أبو الحسن، أسباب النزول، تعليق وتخريج مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1408هـ - 1988م.

6- **الحاكم النيسابوري**: محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت (د، ت، ط)

7- **بن حنبل**: أحمد بن محمد أبو عبد الله، المسند وبهامشه كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار صادر، بيروت، (د، ت، ط).

8- **الطبري**: أبو جعفر محمد ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.

9- **ابن منظور**: محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1.

10- **مسلم**: أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم بشرح النووي، دار القلم، بيروت، ط1، 1407هـ - 1987م.

11- **مرعي**: محمد البشير فرحان، الحاجات البشرية مدخل إلى النظرية الاقتصادية الإسلامية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1422هـ - 2001 م.

12- **النووي**: أبو زكريا محيي الدين بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، (د، ت، ط).

13- **ابن عدي**: عبد الله، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت، ط3، 1988م.

14- **ابن فارس**: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1405هـ - 1985 م.

15- **ابن فارس**: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل بيروت، ط1، 1411هـ - 1991 م.

16- **قطب سيد**: في ظلال القرآن، القاهرة، ط 15، 1408هـ - 1988م.

17- **الريسوني أحمد**: نظرية المقاصد عند الشاطبي، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط 2، 1992.

18- **ابن تيمية**: أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مكتبة التعارف، الرباط، (د، ت، ط).

19- **الغزّالي**: أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار القلم، بيروت، ط 3.

20- **الغزّالي**: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417هـ - 1997م.

الهوامش:

[1] - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، الجزء2، (بيروت، دار صادر)، ص.242.

[2] - علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، (تحقيق وزيادة د/ محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار النفائس، 2003)، ص.114.

[3] - سورة يوسف آية 68.

[4] - محمد البشير فرحان مرعي، الحاجات البشرية مدخل إلى النظرية الاقتصادية الإسلامية،(دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1422هـ-2001م)،ص. 18.

[5] - سورة غافر آية 79-80

[6] - سورة الحشر آية 9.

[7]- علي بن أحمد أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول،(تعليق وتخريج مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير،1988)، ص.315.

[8] -المصدر الميمي: هو المصدر المبدوء بميم زائدة لغير المفاعلة، يدل على الحدث مجردا من الزمن، ويصاغ من الفعل الثلاثي على زنة (مفعل) بفتح الميم والعين وسكون الفاء، نحو منحصر مقَتَل ومضرب، عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن هشام، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، (تحقيق عبد الغني الدقر دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984م)، ص. 526 .

[9] - أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء5، (بيروت: دار الجيل،1991)، ص.95

[10] - أبوزكريا محيي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، الجزء 8، (بيروت، دار الكتب العلمية، د، ت، ط) ، ص.358 .

[11] - ابن فارس، مصدر سابق، الجزء 5، ص.95

[12] - أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم بشرح النووي الجزء 1، (بيروت: دار القلم،1987)، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، حديث رقم 160، ص.97 .

[13] - سورة النحل آية 9.
[14]- ابن منظور، مصدر سابق، الجزء 3، ص.353 .
[15] - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، الجزء 8، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص.83 .
[16] - سورة لقمان آية 19.
[17]- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، الجزء 11، (شرح وتحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) ، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم 6463، ص.294.
[18] - ابن فارس، مصدر سابق، الجزء 5، ص.95 .
[19] - ابن فارس، مجمل اللغة، الجزء 2، (تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص.526 .
[20] - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء 19، (الرباط: مكتبة التعارف، د، ت، ط) 309-306/19 .
[21] - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط2، (الرياض: الدار العلمية للكتاب الإسلامي، 1992)، 7.
[22] - أبو حامد محمد بن محمد الغزّالي، المستصفى من علم الأصول، الجزء 1، (تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ص. 416-417 .
[23] - سورة الأنعام آية 74-78 .
[24] - سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء3، ط15، (القاهرة: مطابع الشروق، 1988)، ص.86 .
[25] - سورة الأنعام آية 75-79.
[26] - سيد قطب، المرجع السابق، الجزء 3، ص.89 .
[27] - سورة الأنعام آية 77.
[28] - سيد قطب، المرجع السابق .
[29]- سورة النساء، الآية 1.
[30] - سورة الحجرات آية 13.
[31] - سورة النساء آية 3.
[32] - سورة الإسراء آية 32.
[33] - أبوحامد الغزّالي، إحياء علوم الدين، الجزء2، ط3،(بيروت: دار القلم)، ص. 25 .
[34] - سورة النحل آية 10-11.
[35] - سيد قطب، مرجع سابق، الجزء4، ص. 456 .
[36] - سورة البقرة آية 178-180.
[37] - سورة الأنعام آية 77.
[38] - سورة النساء آية 43.
[39] - سورة المائدة آية 90-91.
[40] - سورة البقرة آية 275.
[41] - سورة المعارج آية 24-26.
[42] - أخرجه: أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، الجزء 2، (بيروت: دار صادر، د، ت، ط) ص.33، ومحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، مستدرك الحاكم، الجزء 2، (بيروت: دار الكتاب العربي، د، ت، ط)،ص.12، وذكره أبوالفرج عبد الرحمن بن الجوزي في الموضوعات، الجزء 2، ط2، (ضبط وتحقيق عبد الرحمن عثمان، بيروت: دار الفكر، 1983)، ص.242-243، بلفظ ليلة بدل يوم، وأخرجه أبوأ حمد عبد الله ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، الجزء 1، ط3 (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 403 .

إدارة مخاطر صيغ التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية

د. صالح حميد العلي/ جامعة دمشق- سورية-

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

يحظى موضوع إدارة المخاطر لدى البنوك التقليدية والإسلامية بأهمية كبيرة في الوقت الراهن، حتى إنّ لجنة بازل أدرجته كأحد المحاور الهامة لتحديد الملاءة المصرفية.

وتشترك المصارف التقليدية والإسلامية في تعرضها إلى جملة من المخاطر، بينما تنفرد المصارف الإسلامية بمخاطر أخرى. وازدادت هذه المخاطر وتغيرت طبيعتها بسبب تطور العمل المصرفي الإسلامي من ناحية، وزيادة استخدام الأدوات المالية الجديدة وتنوعها التي ساعد على إيجادها التقدم التكنولوجي الهائل في الصناعة المصرفية من جهة أخرى.

ويكتسب توضيح مصادر هذه المخاطر -المتمثلة في مخاطر عدم الالتزام بالأحكام الشرعية، والسوق، والائتمان، والتشغيل، والسمعة والمصداقية، والمالية، والمخاطر التي يمكن أن تتعرض لها صيغ التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية وطرائق إدارة هذه المخاطر والتخفيف منها -أهمية خاصة، إذ إنها تمدّ الصيرفة الإسلامية بمعرفة الأسباب الكامنة وراء ارتفاع مخاطر صيغ التمويل والاستثمار فيها، وكيفية إدارة هذه المخاطر ومعالجتها، وهذا من شأنه أن يجنبها عدم تمويل واستثمار أموالها في المشروعات الخطرة، ومن ثَمَّ يساهم في رفع تعظيم العوائد على استثمارات المصارف الإسلامية التي ترى في زيادة هذه العوائد النجاح الحقيقي لها في السوق المصرفية.

ولمّا كانت المخاطر تشكل في الجملة عائقاً أمام المصارف الإسلامية في التوسع بعملية تمويل واستثمار أموالها فيلاحظ أنها تحجم عن التمويل والاستثمار ببعض الصيغ التي ترتفع مخاطرها؛ كالمشاركة والمضاربة، بينما تتوسع في التمويل والاستثمار بالصيغ التي تنخفض مخاطرها؛ كالمرابحة.

مشكلة البحث:

يمكن أن تتحدد مشكلة البحث في مدى بيان المخاطر التي تتعرض لها صيغ التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية. ويمكن صياغة هذه المشكلة عبر السؤاليين الآتيين:

1- ما مصادر المخاطر في المصارف الإسلامية ؟

2- ما مخاطر صيغ التمويل والاستثمار وطرائق إدارتها في المصارف الإسلامية؟

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق أهداف كثيرة يمكن إجمالها في ما يأتي:

1- بيان مصادر المخاطر وطبيعتها في المصارف الإسلامية.

2- ذكر المخاطر التي تتعرض لها صيغ التمويل والاستثمار الإسلامية.

3- بيان آلية معالجة المصارف الإسلامية للمخاطر.

منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي وما يتضمنه من منهجي الاستقراء والاستنباط في بحثه. فاستقرى مصادر المخاطر في المصارف الإسلامية، والمخاطر التي يمكن أن تتعرض لها صيغ التمويل والاستثمار الإسلامية، ثم استنبط طرائق إدارتها وآلية استفادة المصارف الإسلامية منها.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول مفهوم المخاطر.

المبحث الثاني مصادر المخاطر في المصارف الإسلامية وطرق إدارتها.

المبحث الثالث المخاطر في صيغ التمويل والاستثمار.

المبحث الأول: مفهوم المخاطر

أولا- المخاطر لغة: أصلها من"خَطَر"، والخَطَر: الإشراف على الهلاك، أو التردد بين السلامة والتلف. وتأتي المخاطرة بمعنى المراهنة، فيقال خاطرته على مال؛أي راهنته عليه[1].

ثانياً- وتشير المخاطرة في الاصطلاح الفقهي إلى معاني المراهنة والتصرف الذي قد يؤدي إلى الضرر والمجازفة واحتمالية الخسارة والضياع[2]. قال ابن القيم "المخاطرة مخاطرتان: مخاطرة التجار؛ وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعها ويربح ويتوكل على الله في ذلك. والخطر الثاني؛ الميسر الذي يتضمن أكل أموال الناس بالباطل فهذا الذي حرمه الله تعالى ورسوله، مثل: بيع الملامسة...وبيع الثمار قبل بدو صلاحها"[3].

ويمكننا تعريف إدارة المخاطر بأنها النظام الذي يعمل بشكل شامل ومتكامل لتهيئة البيئة والأدوات المناسبة اللازمة لتحديد حالة محتملة الوقوع، وقياسها- سواء أكانت متعلقة بالموارد البشرية أم المالية، أم التشغيل- والتي يمكن أن يواجهها نظام أو مؤسسة، وتنبئ بحدوث نتائج غير مرضية، فتعمل على درئها إذا كان بالإمكان، أو تقليل آثارها السيئة، أو تخفيض عددها، أو تخفيض نسبة تأثيرها في القرارات التي تريد اتخاذها.

بيان عناصر التعريف:

1- إدارة المخاطر نظام شامل ومتكامل، بمعنى أنه يشمل جميع أعمال المصرف وجميع العاملين فيه، وجميع المعاملات والوسائل المستخدمة، إذ إن أنواع المخاطر المختلفة قد يقع في أي مفصل منها، وتأثير المشكلة حال حدوثها قد يصيب كامل المصرف وأعماله. وبناءً على ذلك لابد أن تعنى إدارة المخاطر بكل عناصر العمل والنشاط، وبمستويات مختلفة متوازية أحياناً ومتقاطعة أحياناً أخرى لاكتشاف أي خطر وتلمسه مع بدايات حدوثه، ومن ثَمّ معالجته معالجة فعالة تشترك فيها المستويات المختلفة في المصرف.

2- يقصد بتهيئة البيئة المناسبة، وجود أهداف وسياسات واستراتيجيات وإجراءات واضحة ومكتوبة ومعروفة من قبل العاملين، بالإضافة إلى تعليمات ونماذج ونظم كافية لقياس المخاطر، وتسجيلها، ومراقبتها، ومن ثَمّ السيطرة عليها.

ثم إن تحضير البيئة والأدوات المناسبة يمكن أن يتضمن أيضاً الأمور الآتية:

- توافر معايير واضحة خاصة بالمشاركة بالمخاطر بالنسبة للعمليات المختلفة.

- عدم الاقتصار على وجود نظام مسبق دقيق لرصد احتمالات التعرض للمخاطر فحسب، بل أنظمة متعددة لقياس المخاطر المختلفة، والتحكم بها.

- توافر معايير واضحة لتصنيف المخاطر، ومراجعتها بشكل مستمر.

- وجود نظام لتقارير متعددة دورية نمطية، وتقارير خاصة في حالات معينه، وتشمل هذه التقارير المخاطر المختلفة المحتملة.

- نشر ثقافة إدارة المخاطر لدى كافة العاملين، ووجود نظام حوافز ومحاسبة مدروس وجيد يناسبهم؛ لأن للعاملين في المستويات المختلفة دوراً رئيساً في الحد من المخاطر التي قد تتعرض لها المصارف، ومدى إمكانية السيطرة عليها، وإدارتها إدارة سليمة.

- وجود وسائل مراقبة فعالة ومناسبة وكافية.

والرقابة الفعالة أداة أساسية لإدارة المخاطر وتتخذ عادة ثلاثة أشكال رئيسية4:

- الرقابة الداخلية أو الضبط، بمعنى الوسائل المعتمدة داخل المصرف لملاحظة المخاطر قبل البدء بالعمليات المختلفة وبعد □نتهاء منها.

- **المراجعة الداخلية**: أو الفحص الداخلي النظامي للعمليات المختلفة للتأكد من انطباقها على الإجراءات والتعليمات والسياسات الموضوعة. وإبلاغ الإدارة العليا المختصة بنتائج تدقيقها.

- **المراجعة الخارجية**: وهي التي تقوم جهة خارجية بها لتقييم أداء المصرف وانطباقه مع القوائم والضوابط المعتمدة.

3- يبيّن التعريف الوظائف الأساسية لإدارة المخاطر؛ وهي:

- وظيفة وقائية: للوقاية من المخاطر المتوقعة، أو التي يمكن توقعها قبل حدوثها.

- وظيفة اكتشافية: لكشف المشاكل حال حدوثها، والتعرف على النتائج غير المرغوب بها، ودراسة مدى شدة تأثيرها.

- وظيفة تصحيحية: لتدارك آثار المخاطر المكتشفة، وتلافيها والعمل على عدم تكرارها.

4- أشار التعريف إلى مصادر المخاطر التي تمثلت بالموارد البشرية والمالية والتشغيل و السوق.

المبحث الثاني: مصادر المخاطر في المصارف الإسلامية وطرق إدارتها

تتعرض المؤسسات المالية سواء أكانت إسلامية أم تقليدية إلى مخاطر عدة؛ تشغيلية وتسويقية وائتمانية ومالية. ولما كان الخلاف الأساس بين المصارف الإسلامية والتقليدية هو □لتزام بالضوابط الشرعية، لذلك فإن المصارف الإسلامية يمكن أن تتعرض لمخاطر أخرى؛ كمخاطر عدم □لتزام الذي يحدد مدى التزامها بالضوابط الشرعية في جميع معاملاتها.

إن الإطلاع على مصادر المخاطر يفيد في إدارتها وتحليلها لمعرفة آثارها وتقديراتها المالية. وفي أثناء دراسة هذه المخاطر سنتعرض إلى طرق إدارتها.

قسم بعض الباحثين مصادر المخاطر في المصارف الإسلامية إلى خمس مجموعات[5]: مخاطر عدم الالتزام، ومخاطر التشغيل، ومخاطر الائتمان، ومخاطر السوق، والمخاطر المالية، بينما قسم بعض الباحثين المختصين بأعمال الصيرفة الإسلامية المخاطر التي قد تتعرض لها المؤسسات المالية عموماً إلى مجموعتين؛ الأولى: المخاطر المالية، وتشمل: مخاطر الائتمان، ومخاطر السيولة، ومخاطر سعر الفائدة (هامش الربح)، ومخاطر السوق. والثانية: مخاطر التشغيل، وتشمل: مخاطر الاحتيال المالي والاختلاس والجرائم الناجمة عن فساد ذمم الموظفين، ومخاطر التزوير، ومخاطر السرقة والسطو، والمخاطر الناتجة من الأخطاء البشرية للموظفين، والناتجة من استخدام أجهزة الصرف الآلي، والمخاطر الناتجة من الجرائم الإلكترونية (بطاقات الائتمان، ونقاط البيع- أماكن استخدام بطاقات الإئتمان، واستخدام الإنترنت والهاتف والجوال)، والمخاطر القانونية (أخطاء في العقود، عدم فعالية النظام القضائي، أو فساده)، والمخاطر السياسية، ولاسيما القرارات الصادرة عن بعض الدول الكبرى، أو مجلس الأمن، أو المنظمات الدولية التي تقضي بالحصار الاقتصادي، أو المقاطعة اقتصادية لبلد ما، أو لمؤسسة مالية بذاتها. وأفرد الباحث مجموعة خاصة بالمخاطر التي تنفرد بها المصارف الإسلامية، مثل: مخاطر غياب الفهم الصحيح للعقود الإسلامية، ومخاطر تتعلق بصيغ التمويل الإسلامية...إلخ[6].

وقبل الحديث عن المخاطر، و طرق إدارتها في المصارف الإسلامية لابد أن نذكر بعض الملاحظات الضرورية في ما يأتي:

- ينبغي عدم النظر إلى إدارة المخاطر على أنها تشكل عائقاً أمام المصارف الإسلامية للعمل وتنفيذ أهدافها، إذ ليس الهدف من إدارة المخاطر القضاء على المخاطر، فهذا قد يكون غير ممكن، بل الهدف هو الحد من آثار هذه المخاطر وضبطها، والكشف المبكر عنها الذي يعدّ أداة رئيسة لإدارة المخاطر والسيطرة عليها، وهذا سيؤدي إلى تحسين أداء المصارف الإسلامية، وقدرتها على المنافسة. إذ إن بعض القواعد الفقهية (كقاعدتي الخراج بالضمان، والغُنْم بالغُرْم) تشير إلى أن وجود مخاطر يعدّ حالة طبيعية في المعاملات المصرفية الإسلامية؛ لأنها تسعى أيضاً إلى تحقيق الربح الذي يستلزم الحصول عليه غالباً وجود مخاطر. ومن العناصر الأساسية لفهم إدارة المخاطر فهم العلاقة بين المخاطرة والعائد، فالمبدأ أن العائد المتوقع يفترض أن يزداد مع زيادة المخاطر، ولما كان من أهم أهداف المؤسسات المالية زيادة العائد على أسهم المساهمين وودائع المودعين، والتقليل من المخاطر، لذلك فإن إدارة المخاطر لابد أن تعنى بتعظيم العائد كوظيفة أساسية، وتقليل المخاطر والتخفيف منها ومن آثارها،

ومن ثَمَّ توفير درجة عالية من الأمان للموارد المالية التي تقع تحت تصرفها. وقدرة المؤسسة المالية على تحقيق التوازن بين هذه الأهداف هي التي تحدد نجاح المؤسسة بكاملها، أو فشلها.

- ينبغي أن لا تزيد تكلفة درء خطر ما عن قيمته، وهذه ملاحظة ضرورية أيضاً، فليس من المنطق أن يتكلف المصرف مبلغاً أكبر من الخسارة الناجمة عن الخطر حال حدوثه لدرء احتمال حدوثه.

- ينبغي التفريق بين قياس المخاطر، بمعنى كشفها وقياس شدتها، ونسبة تأثيرها، وحجم التعرض لها، وبين إدارتها بمعنى محاولة التخفيف من آثارها وكبحها والسيطرة عليها. وفي هذا البحث سنتعرض لإدارة المخاطر دون قياسها.

ويمكن بيان مصادر المخاطر في المصارف الإسلامية، وطرق إدارتها من خلال الأمور الآتية:

أولا: مخاطر عدم الالتزام

هي المخاطر الناشئة عن عدم التزام المصرف الإسلامي بالضوابط الشرعية، أو المعايير الدولية، أو تعليمات البنوك المركزية. ويمكن بيان ذلك فيما يأتي[7]:

أ- **مخاطر عدم الالتزام بالضوابط الشرعية:** إن أهم عناصر نجاح المصارف الإسلامية هو مصداقيتها في الالتزام بالضوابط الشرعية، فإذا اختل هذا العنصر فقدت هذه المصارف هويتها، ومن ثَمّ يتعزز لدى العاملين في المصارف الإسلامية والمتعاملين معها مخاطر عدم الثقة، بالإضافة إلى مخاطر السمعة والمصداقية، وسيؤدي ذلك إلى مخاطر السحب (بأن يسحب المودعون ودائعهم)، ويشعرون حينئذ بأنه قد لا يوجد فروق جوهرية بين المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية من حيث النتيجة على الأقل. ويتعزز هذا الشعور فيما إذا لم يكن العائد الذي تمنحه المصارف الإسلامية على الودائع منافساً مقارنة بالفوائد التي يتقاضاها المودعون لدى البنوك التقليدية، لذلك قد تلجأ المصارف الإسلامية-للحد من هذا الشعور- إلى دعم عائدات المودعين من أرباح المساهمين، أو إلى محاولة ضمان بعض الودائع الاستثمارية اعتماداً على اجتهادات فقهية غير منضبطة لبعض أعضاء الهيئات الشرعية. ويمكن إدارة هذا النوع من المخاطر عبر الأمور الآتية:

1- وجود هيئة شرعية مستقلة ومتخصصة وتتمتع بثقة الناس، وإذا كانت هذه الهيئة غير متخصصة بالاقتصاد الإسلامي بعامة والمعاملات المالية بخاصة فإن وعي جمهور الناس مستقبلاً سيكشف ذلك، ومن ثَمّ يثير شبهات حول فتاواها وقراراتها.

2- وجود إدارة للرقابة والمراجعة الشرعية متخصصة بالعلوم الاقتصادية والمالية الإسلامية والعمل المحاسبي.

أ- إيجاد نماذج وعقود منضبطة شرعاً، وتوسيع نطاق التعامل بها، والابتعاد عن العقود التي تثار حولها بعض الشبهات.

ب- تنمية التعاون والتنسيق بين الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية للحد من بعض الفتاوى المتعارضة.

ج- توعية الناس وعملاء المصرف وكوادره بأهمية الاجتهاد ومدى الحاجة إليه، ومعرفة قواعده العامة.

د - مخاطر عدم الالتزام بالمعايير الدولية.

قد تكون المعاملات المصرفية الإسلامية محلية أو دولية، ومن ثَمَّ فإن عدم الالتزام بالمعايير الدولية يؤدي إلى مخاطر عدم قبول البنك من قبل المجموعة الدولية. ويمكن إدارة هذه المخاطر عبر الأمور الآتية:

- التزام المصرف الإسلامي بنسبة كفاية من رأس المال المحددة دولياً (اتفاقية بازل 1و2) لكي يتمكن من الدخول إلى السوق المالية العالمية.وهذه المعايير أصبحت ملزمة بتعليمات معظم المصارف المركزية أيضاً.

- وجود إدارة للرقابة على المخاطر.

ج- تطبيق المعايير المحاسبية للمصارف الإسلامية.

ح- مخاطر عدم الالتزام بتعليمات البنك المركزي أو مؤسسة النقد

تلتزم المصارف الإسلامية بالأنظمة والتعليمات الصادرة من البنك المركزي أو مؤسسة النقد. وعدم الالتزام بهذه الأنظمة والتعليمات يعرض المصرف الإسلامي إلى خطر العقوبات المعنوية والمادية، وقد يؤدي إلى تجميد بعض أنشطة المصرف، وهذا ما يزيد من حدة المخاطر في الصيرفة الإسلامية. وهذا يتطلب وجود قوانين وتعليمات خاصة بالصيرفة الإسلامية تمكن من الرقابة على أنشطتها بما يتناسب مع طبيعتها. وتنبع أهمية وجود هذه القوانين والمعلومات الخاصة بالمصارف الإسلامية بغرض المحافظة على أموال العملاء والمساهمين في البنوك، وهو الدور الرئيس للبنك المركزي. وقد أصدرت العديد من الدول قوانين خاصة بالعمل المصرفي الإسلامي.

ويمكن إدارة مخاطر عدم الالتزام بتعليمات البنك المركزي عبر قيامه بإيجاد الأمور الآتية:

1- قوانين خاصة بالعمل المصرفي الإسلامي، لتتمكن المصارف الإسلامية من تطبيق أدواتها بقدر من الحرية في السوق المصرفية.

2- رقابة على العمليات المصرفية الإسلامية، من أجل بعث الاطمئنان في نفوس المتعاملين مع المصارف الإسلامية وكسب ثقتهم.

3-بيانات ومعلومات دورية عن المصارف الإسلامية.

ثانياً: مخاطر التشغيل

تعرّف مخاطر التشغيل بأنها: "مخاطر الخسارة المباشرة وغير المباشرة الناشئة عن العمليات الداخلية، وأداء الأفراد والنظم غير السليمة أو الفاشلة، أو عند الحوادث الخارجية"[8]. وبمعنى آخر هي المخاطر التي يكون مصدرها الأخطاء البشرية -بسبب عدم التأهيل أو فساد الذمم- أو المهنية أو الناجمة عن التقنية أو الأنظمة المستخدمة، أو القصور في أي منها، أو التي تنجم عن الحوادث الداخلية في المصرف- بسبب عدم كفاية التجهيزات أو الأفراد أو التقنية، أو القصور في أي منها- كما تشمل مخاطر التشغيل أيضا المخاطر القانونية التي عدّتها اتفاقية بازل للرقابة المصرفية جزءاً من مخاطر التشغيل.

ويمكن أن نتصور بعضاً من مصادر هذه المخاطر وتحديد ملامحها في ما يأتي:

1- الاحتيال المالي والاختلاس والجرائم الناجمة عن فساد ذمم الموظفين.

بناء على دراسة اعتمدت مراجعة لخمس سنوات في عدد من البنوك العالمية، تبين أن 60% من حالات الاختلاس قام بها موظفون في البنك، منها 20% قام بها مديرون، وأن ما نسبته 85% من خسائر البنوك كانت بسبب عدم أمانة الموظفين[9].

ومن المفترض مبدئيا أن تكون المصارف الإسلامية أقل عرضة لهذا النوع من المخاطر نظرا للأهمية التي ينبغي أن توليها هذه المصارف للكفاية الأخلاقية وضرورة توافرها في موظفيها.

2- مخاطر ناجمة عن أخطاء الموارد البشرية للموظفين قد تكون غير مقصودة، ولكن تقع نتيجة الإهمال أو عدم الخبرة.

وتتعرض المصارف الإسلامية بجدية لهذا النوع من المخاطر نتيجة لواقع نقص الكوادر والخبرات والمؤسسات التي تعني بتدريب وتطوير المهارات للكوادر البشرية اللازمة للمصارف الإسلامية وخاصة في ظل واقع توسعها السريع. لذلك يمكن إدارة هذا الخطر من خلال تأهيل الموارد البشرية، من الناحيتين المصرفية والشرعية، والعمل على استمرار التدريب والتخطيط السليم من أجل رفع كفاءة العاملين بالمصارف الإسلامية.

إن العمل على وجود أفراد مؤمنين بأهداف المصارف الإسلامية، ورسالتها، ومدركين لأهمية نجاحها في مجتمعاتهم، يشكل أهمية قصوى لنجاح المصرف، وتطويره، ونجاح سياسات إدارة المخاطر فيه، والتخفيف من آثار المخاطر التي قد تتعرض لها المصارف الإسلامية،

ويمكن للمصارف الإسلامية الاعتماد على عناصر رئيسة لبناء مثل هذه الكوادر الفعالة الضرورية، يمكن ذكرها باختصار فيما يأتي:

- إستراتيجية تعيين الموارد، بناءً على سياسة واضحة المعالم و شفافة وعملية، تقوم أساسا على اختيار أهل الاختصاص والإخلاص، والقوة والأمانة، والابتعاد عن الاختيار المبني على أساس المحاباة والمحسوبية والرشوة...إلخ. ويمكن الاعتماد على اختبارات ومهارات شخصية، وسؤال بعض الأشخاص والجهات التي يمكن الإفادة منها معرفة تقوى المرشحين للتعيين، وإخلاصهم، وأخلاقياتهم، ومدى إمكانية الاستفادة منهم في الأقسام والإدارات المختلفة.

- الاهتمام بالتدريب الفعال والمدروس والمنظم والمستمر، وعدم الاقتصار فيه على الناحيتين المصرفية التخصصية وصيغ التمويل والاستثمار والمعاملات الشرعية فحسب، بل ينبغي أن يشتمل على تعريف عام بمصادر الشريعة ومقاصدها بعامة وفي المعاملات المالية بخاصة، وشرح الأهداف العامة للمصارف الإسلامية، وبيان رسالتها؛ الأخلاقية والاجتماعية والإنسانية والاقتصادية، ومقارنتها بالمصارف التقليدية. من أجل تعزيز انتماء هذه الكوادر للمصرف الإسلامي، وغرس ثقتهم فيه.

- تشويق الكوادر وتحفيزها للعمل في المصرف الإسلامي، من خلال الاهتمام بالناحية المعنوية والروحية، والناحية المادية التي تتطلب وضع جداول رواتب ومكافآت وتعويضات مناسبة ومقبولة، ومنافسة لما تعطيه المصارف التقليدية، وموضوعة بطريقة واضحة ومفهومة للعاملين وشفافة، إذ إن شعور العاملين بعدم عدالة رواتبهم يقلل من إنتاجيتهم، وثقتهم بالمصرف، ومن ثَمّ يدفعهم للتسرب منها إلى غيرها.

- وجود نظام تقييم واضح وشفاف وعادل للعاملين في أثناء عملهم، وللنتائج التي يحققونها، وأن يرتبط هذا النظام بنظام التعويضات والمكافآت، وبنظام العقوبات، وينبغي أن لا يقتصر نظام التقييم على الرؤساء والإداريين فحسب، بل يشمل الجميع. ويمكن الاستفادة من التقييم الخارجي من خلال العملاء. وينبغي الاهتمام بعقوبة العاملين المسيئين أو المخلين بالأمانة، وملاحقتهم قانونياً.

وينبغي أن يهتم هذا النظام" بإستراتيجية دمج التنظيمات داخل المصرف وإلغاء المستويات الإدارية البيروقراطية، وإعادة تشكيل قيم المصارف بحيث تحل قيم الإنجاز

محل قيم النظم والأدوار. وربما تكون هذه الإستراتيجية من أهم إستراتيجيات تقوية الإدارة المصرفية"[10].

3- مخاطر التزوير وتزييف العملات: وتشمل تزوير الشيكات والمستندات والوثائق المختلفة واستخدامها، وتقدر إحدى الدراسات الإحصائية أن جرائم التزوير تشكل 10-18% من أسباب خسائر البنوك. و قدرت إحدى الجهات الأمريكية المسؤولة أن كمية العملات النقدية المزورة من عملة الدولار والمتداولة خارج الولايات المتحدة والتي لا يتمكن أي خبير من كشف تزويرها بحدود البليون دولار أمريكي، وهذا يبين حجم هذه المشكلة وخاصة لو تصورنا حجم العملات الأخرى المزورة التي قد تكون أقل تقنية من الدولار [11].

4- المخاطر الناشئة عن استخدام أجهزة الصرف الآلي. ولإدارة هذا الخطر ينبغي العمل على تطوير أنظمة الحاسب الآلي لتلائم الصيرفة الإسلامية.

5- المخاطر الناتجة عن السرقة والجرائم الإلكترونية، ولاسيما بعد التوسع في استخدام التقنيات المختلفة في المعاملات المصرفية التي تشمل بطاقات الائتمان، ونقاط البيع بالبطاقات، واستخدام الإنترنت، والهاتف والجوال، وعمليات التجزئة الآلية كسداد الفواتير المختلفة، وكذلك الناجمة عن تبادل المعلومات إلكترونيا.

فعلى الرغم من أن للخدمات المصرفية الإلكترونية عدداً كثيراً من المزايا بالنسبة للعميل أو للبنك إلا أن أمن هذه الخدمات يكتنفها كثير من المخاطر.

6- مخاطر ناشئة عن أخطاء أو عيوب أو أعطال أو عدم كفاية في الأجهزة والبرامج التقنية المستخدمة في المصارف.

7- المخاطر القانونية: وتنتج المخاطر القانونية من عدم التزام أومخالفة البنك لقوانين الأعمال والأسس القانونية للتعاقد في الدولة التي يعمل بها البنك، وهذا يعرّض البنك للمخاطر والخسائر[12].

ويمكن توقع احتمالات حدوث عدد من المخاطر القانونية منها:

- المخاطر الناجمة عن أخطاء في العقود أو المستندات أو التوثيق.

- المخاطر الناجمة عن عدم فعالية النظام القضائي في بلد ما أو فساده.

- المخاطر الناجمة عن التأخر باتخاذ بعض الإجراءات القانونية في مواعيدها الملزمة.

- المخاطر الناجمة عن مخالفة بعض القوانين أو الاتفاقيات الملزمة، كمخالفة قوانين مكافحة غسيل الأموال أو مكافحة الإرهاب، أو القوانين المقيدة لتحويل العملات أو تداول العملات الأجنبية في بعض الدول، أو قوانين المقاطعة الملزمة.

ويمكن أن تكون المصارف الإسلامية أكثر عرضة لهذه المخاطر نظراً لتعدد العقود واعتمادها على صيغ مختلفة، وعدم اعتماد النظام القضائي الإسلامي في البلاد التي توجد فيها المصارف الإسلامية.

8- **المخاطر السياسية**: ففي ظل ما يدعى بالعولمة المسيطرة على العالم، ولا سيما المنظمات الدولية، تزداد هذه المخاطر، و تظهر آثارها الاقتصادية، ومن أمثلة ذلك: القرارات الصادرة عن بعض الدول الكبرى أو عن مجلس الأمن أو المنظمات الدولية الأخرى التي تقضي بالحصار الاقتصادي أو المقاطعة الاقتصادية لدولة ما، أو لمؤسسة بذاتها، كالقرار الأمريكي بمقاطعة المصرف التجاري السوري.

وبشكل عام يمكن ذكر مجموعة من المبادئ الإرشادية التي أصدرتها لجنة بازل ضمن وثيقة خاصة بمخاطر التشغيل في المصارف الإسلامية:[13]

- يجب أن تعتمد مؤسسات الخدمات المالية الإسلامية أنظمة وضوابط كافية، بما في ذلك هيئة شرعية لضمان الإلتزام بالشريعة.

- يجب أن تعتمد مؤسسات الخدمات المالية الإسلامية آليات مناسبة لحماية مصالح جميع مقدمي الأموال. وفي حالة خلط أموال أصحاب حسابات الإستثمار مع الأموال الخاصة بمؤسسات الخدمات المالية الإسلامية، يتعين على المؤسسات أن تتأكد من وضع أسس لتوزيع الموجودات والإيرادات والمصروفات والأرباح، وتطبيقها والإبلاغ عنها بما يتماشى مع المسؤوليات الائتمانية لمؤسسات الخدمات المالية الإسلامية.

ثالثاً: مخاطر الائتمان

وهي المخاطر التي ترتبط بالطرف المقابل أي: المدين أو العميل، إذ يحتمل عدم قدرته على الوفاء بالتزاماته التعاقدية كاملة في موعدها تجاه البنك[14]، فلا يستطيع العميل تسديد الدين في الوقت المحدد للسداد. وهذه المخاطر موجودة في المصارف الإسلامية من خلال بعض صيغ التمويل المولدة للديون؛ كالمرابحة والاستصناع والبيع بالتقسيط والإجارة المنتهية بالتمليك التي تنتهي بالمداينة إذ يترتب الثمن أو جزء منه في ذمة العميل ليجري تسديده على أقساط خلال مدة زمنية محددة.

وقد تأتي هذه المخاطر أيضاً من صيغتي المشاركة أو المضاربة في المصارف الإسلامية عبر عدم قيام الشريك بتسليم نصيب المصرف من رأس المال أو الربح.

ويمكن إدارة مخاطر الائتمان عبر بعض الإجراءات الآتية:

1- التزام البنوك بالأخذ بالتصنيف الائتماني سواء الخارجي (من قبل مؤسسات التصنيف المعترف بها) أو الداخلي (الذي يعتمد فيه البنك على إداراته ونماذجه الخاصة). ويستطيع المصرف عبر إتباع أساليب التصنيف الائتماني التقييم الشامل للمخاطر الحقيقية للمقترضين، والتمييز بين العملاء حسب جدارتهم الائتمانية، ومن ثَمَّ تصنيفهم الائتماني، وحينئذٍ تستطيع البنوك خفض مخاطر الائتمان عبر تجنب منح الائتمان إلى العملاء ذوي المخاطر العالية[15].

2- وضع مجلس إدارة البنك الإستراتيجيات الكلية لمخاطر الائتمان بأن يبين رغبة المصرف في توزيع الائتمان بحسب القطاعات أو المناطق الجغرافية أو الآجال أو الربحية، ثم تحديد مسؤولية الإدارة العليا للمصرف عن تنفيذ هذه الإستراتيجية[16].

3- تنويع المحفظة الاستثمارية من خلال وضع حدود عليا للتعرض للمخاطر بالنسبة لكل عميل أو مجموعة مترابطة من العملاء أو صناعة أو قطاع اقتصادي أو منطقة جغرافية أو منتج، وأن يكون لدى المصرف نظام للإدارة المستمرة للمحافظ الاستثمارية المشتملة على مخاطر ائتمان[17]، وهذا التنويع يفيد في تجزئة المحفظة بشكل يضمن عدم تعرض جميع أجزائها في وقت واحد لتحقق مسبب الخطر، وذلك بجانب التنوع بالنسبة لكل جزء من الأجزاء في الحالات التي تسمح بذلك بما يحقق انتشاراً للمخاطر على المستوى المالي أو الجغرافي، كل ذلك بشرط قابلية المحفظة للتجزئة[18].

4- يجب أن يحصل أعضاء مجلس الإدارة والإدارة التنفيذية العليا للمصرف على تقارير دورية مستقلة بغرض التأكد من أن هناك سيطرة على مخاطر الائتمان في حدود الضوابط التي تحددها المعايير الرقابية والإجراءات الداخلية لكل مصرف.[19]

علاقة المصارف الإسلامية بمخاطر سعر الفائدة (هامش الربح)

والسؤال الذي يطرح، على الرغم من أن المصارف الإسلامية لا تتعامل بالفائدة فهل تسلم هذه المصارف من مخاطر سعر الفائدة؟

من المعلوم أن مخاطر سعر الفائدة يواجه في الأساس المصارف التقليدية التي تعتمد على الفائدة ومعدلاتها في تعاملاتها. وتنجم هذه المخاطر عن إمكانية اختلاف سعر الفائدة خلال مدة القرض اقتراضاً أو إقراضاً، مما قد يؤدي إلى خسائر ناجمة عن الاقتراض بسعر أعلى من السعر الذي تم الإقراض به. أو قد ينشأ خطر سعر الفائدة بسبب التفاوت الزمني لآجال وإعادة تقييم الأصول والخصوم والبنود خارج الميزانية، وقد يكون سبباً لما يدعى بمخاطرة الأساس وهو الفرق بين السعر الآني والآجل،

ومخاطرة منحنى العائد أو عدم التأكد من الدخل، ومخاطر أدوات الخيارات (options)، وهذه في مجموعها تشكل ما يدعى بمخاطر التقييم.

إن المصارف الإسلامية تتأثر حقيقة بهذه المخاطر (سعر الفائدة)، أو ما يدعى أيضاً بمخاطر هامش الربح، من جانبين: الأول أنها على المستوى العالمي تنافس في سوق أكثر المصارف فيه تقليدية، والثاني: في حال استئناسها بالسعر المرجعي لتحديد أسعار منتجاتها وأدواتها المالية، فإذا اعتمدت المصارف الإسلامية أسعار الفائدة كسعر مرجعي لتحديد هامش ربحها وتسعير منتجاتها، فإنها ستتأثر تلقائياً بالمخاطر الناشئة عن سعر الفائدة، ونرى أيضا أن ذلك سيعرض المصرف الإسلامي إلى مخاطر أخرى كمخاطر الثقة والتنافس ومخاطر السحب (يقوم المودعون بسحب ودائعهم نظرا لانخفاض العائد) لأنه قد يؤدي إلى أن يكون العائد الموزع على المودعين أو المستثمرين في المصارف الإسلامية أقل من العائد أو الفائدة التي قد يحصل عليه المودعون في المصارف التقليدية. ولذلك لابد من الإشارة هنا إلى أننا نرى أنه لابد من تطوير أدوات و اعتماد سعر مرجعي لا يعتمد على سعر الفائدة بشكل أساسي.

ولعل من المفيد التنويه إلى أن مخاطر هامش الربح تتفاوت في شدتها من منتج إسلامي لآخر، فيمكن اعتبارها أكثر شدة في عقود السلم والاستصناع لطول أجلها عادةً، وعدم إمكانية تغيير أسعارها مبدئياً، وأقل شدة نسبياً في عقود المرابحة، من حيث لا يمكن تغيير السعر أو إعادة التقييم، ولكن جرت العادة أن تكون عقود المرابحة قصيرة الأجل. وتكون أقلها شدة وتأثيراً في عقود الإجارة نظراً لأن الأجرة تقبل التعديل.

ويمكن إدارة هذا النوع من المخاطر عبر أمور عدة منها:

1- أن تضع مؤسسات الخدمات المالية الإسلامية إجراءات شاملة لإدارة المخاطر والإبلاغ عنها لتقييم الآثار المحتملة لعوامل السوق التي تؤثر في أسعار الفائدة على الموجودات في المصارف التقليدية مقارنة بمعدلات العوائد المتوقعة لأصحاب حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية، وما لذلك من آثار على العوائد المتوقعة لأصحاب حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية[20].

2- أن يجيز مجلس إدارة المصرف الإسلامي الأهداف الكلية للمصرف والخطط العامة والسياسات التي تحكم مخاطر سعر الفائدة، وأن يتأكد مجلس الإدارة من أن الإدارة التنفيذية للمصرف قد اتخذت الإجراءات المطلوبة لتحديد هذه المخاطر وقياسها وإدارتها، وأن تتأكد الإدارة العليا في المصرف من أن المصرف يتبع سياسات وتدابير تمكن من السيطرة على مخاطر سعر الفائدة. وأن تحدد المصارف بوضوح هذه السياسات والإجراءات التي تحد من مخاطر سعر الفائدة عبر رسم المسؤوليات ذات

الصلة بقرارات إدارة مخاطر سعر الفائدة، وتحديد الأدوات والخطط المطلوبة للوقاية من هذه المخاطر،والاستغلال الأمثل لفرص الاستثمار المتوافرة في السوق المالي والمصرفي[21].

رابعاً: مخـاطر الـسوق

وهي المخاطر الناشئة عن التعامل في الأسواق نتيجة التغير في السياسات الاقتصادية، أو التغير في قوى العرض والطلب..إلخ.

وتشمل مخاطر السوق الأمور الآتية:

1- **مخاطر أسعار السلع:** وتبدو تأثيراتها واضحة في المنتجات الإسلامية المختلفة حيث إن المصرف الإسلامي هو مالك السلعة في فترات مختلفة، فقد يحتفظ المصرف بمخزون من السلع بقصد البيع، أو كنتيجة لدخوله في عقد استصناع أو عقد سلم، أو أن يمتلك عقاراً أو ذهباً مثلاً، أو أن يمتلك معدات أو آليات بغرض إجارتها بعقود إجارة تشغيلية، ومن ثَمّ فإن انخفاض سعرها بشكل لم يسبق توقعه أو دراسة احتمالاته سيؤدي إلى خسارة محققة. وتجدر الإشارة إلى أن اختلاف مخاطر أسعار السلع تكون نتيجة تملك المصرف سلعاً أو أصولاً حقيقية.

2- **مخاطر أسعار الأسهم:** حين يكون البنك مالكا لأسهم وتنخفض أسعارها، أو تكون الأسهم ضماناً لديه فينخفض قيمة الضمان الذي لديه مقابل تسهيلات أو تمويل ممنوح لعملائه.

3- **مخاطر أسعار الصرف:** والمقصود اختلاف أسعار صرف العملات المختلفة.

ومن الملاحظ أن هذه المخاطر قد تكون متعلقة بأسباب أو ظروف عامة؛ كانخفاض في غالبية الأسهم في بلد معين، أو ارتفاع صرف عملة معينة مقابل معظم العملات الأخرى، أو ارتفاع سعر سلعة معينة أو سلع مرتبطة ببعضها نتيجة لظروف عامة. كما قد تكون مرتبطة بأسباب تتعلق بمنشأة معينة أو بسلعة معينة، نتيجة تغير في ظروف منشأة أو مؤسسة بعينها أو أحوال جزئية.

ومن الممكن أن تكون المصارف الإسلامية أكثر تعرضاً لهذه المخاطر نظراً لعدم جواز استخدامها المشتقات المالية المعروفة في إدارة هذه المجموعة من المخاطر كما تفعل المصارف التقليدية، وإن كان بالإمكان استخدام طرق أخرى فعالة مطابقة لأحكام الشريعة.

4- **مخاطر الاعتماد على صنف واحد،** أو أصناف قليلة من العملاء في السوق،؛ كالتركيز على بعض الأفراد، أو الشركات، إذ إن تعرض هذه الأصناف القليلة

المحدودة للمخاطر المختلفة (كالإفلاس) سيؤثر سلبياً في المصرف، لذلك ينصح بزيادة هذه الأصناف كمياً ونوعياً من أجل الحد من هذه المخاطر.

5- **مخاطر اعتماد تعامل المصرف مع قطاع اقتصادي معين** (زراعة، صناعة، تجارة، خدمات). وهذا خطره عظيم؛ لأن انهيار القطاع المعتمد عليه سيتسبب في الإضرار بالمصرف، لذلك ينصح بزيادة عدد القطاعات التي يتعامل معها المصرف، وتنوعها للتخفيف من هذا الخطر.

6 - **مخاطر المنافسة**[22]: تعد زيادة الحصة السوقية للمصرف بالإضافة إلى ملاءمة منتجاته المصرفية المقدمة للعملاء، ومعدل نموها السنوي من أهم المؤشرات على نجاح المصرف الإسلامي، وقدرته على المنافسة. لذلك يمكن إدارة هذه المخاطر عبر:

ا- زيادة حصة المصرف السوقية.

ب- الانتشار الجغرافي.

ت-زيادة معدل النمو السنوي للمصرف.

ولإدارة مخاطر السوق بشكل عام بالإضافة إلى ما سبق ذكره ينصح بـ:

- وجود سياسة لإدارة مخاطر السوق تحدد أهداف البنك وتحتوي على إرشادات لحماية البنك من التأثيرات السلبية الناتجة عن التغيرات في أسعار السوق والتي تكون في غير صالح مراكز البنك.[23]

- وجود إطار ملائم في مؤسسات الخدمات المالية الإسلامية لإدارة مخاطر السوق(بما في ذلك الإبلاغ عنها)، بشأن كل ما بحوزتها من موجودات، بما في ذلك الموجودات التي ليست لها سوق فورية أو التي تكون أسعارها شديدة الحساسية للتقلبات[24].

خامساً: المخاطر المالية: وتتضمن المخاطر المالية الأمور الآتية:

أ- **مخاطر انتقال المخاطر بين مصادر الأموال**: تشكل الودائع بأنواعها المختلفة؛ الجارية والاستثمارية...إلخ مصادر تمويل أساسية للمصرف، وتتميز الودائع الاستثمارية بالمصارف الإسلامية بأنها ودائع تشارك في الربح والخسارة، وهي في معظمها موارد قصيرة الأجل، لذلك فإن استخدامها في تمويل مشروعات متوسطة أو طويلة الأجل يزيد من المخاطر.

ويمكن انتقال مخاطر مصادر الأموال، ولهذا الانتقال جوانب متعددة، لعل أبرزها يكمن في انتقال المخاطر بين الحسابات الجارية (الودائع الجارية تحت الطلب)

والودائع الاستثمارية، وكذلك انتقال مخاطر رأس المال في المصارف الإسلامية إلى الودائع الجارية.

فأساس الحسابات الجارية في المصارف الإسلامية أنها قرض حسن، لا يستحق أي فائدة، وتلتزم المصارف برده عند الطلب. ومن ثَمّ فمن المفترض وجوب حماية كاملة لأصحاب الودائع الجارية من مخاطر أعمال المصرف.

وفي الواقع غالباً لا يتم التفرقة بدقة بين الأصول المختلفة؛ حقوق أصحاب المصرف، ودائع جارية، ودائع استثمارية، والمصرف يقوم باستثمار كافة هذه الأصول في استثمارات مختلفة، وإن اختلفت سياساته في هذا المجال، وهذا قد يكون مقبولا من الناحية الشرعية، كون الحسابات الجارية تعتبر قرضاً حسناً للمصرف، والمصرف يضمن سدادها عند الطلب، ولكن في حقيقة الأمر فإن المخاطر التي قد يتعرض لها المصرف وخاصة المخاطر العامة، ومخاطر السوق لابد أن تصيب أصحاب الودائع الجارية بنصيب منها، وفي حال حدوث أزمة فإن مخاطر الأصول المكونة لحسابات الاستثمار (الودائع الاستثمارية) سيتحمل جزءاً منها أصحاب الحسابات الجارية، وهذا يضعنا أمام تساؤل مدى انطباق هذا الواقع على قاعدتي الخراج بالضمان، والغنم بالغرم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نرى أن حسابات الاستثمار أيضاً يمكن أن تتأثر أيضا بالمخاطر العامة للودائع الجارية، فالودائع الجارية كقرض تزيد من المديونية (الرافعة) للمصارف الإسلامية وبالتالي من مخاطرها المالية[25].

- ويمكن إدارة هذه المخاطر في إدارة جيدة للسيولة في المصارف الإسلامية عبر تحفيز العملاء وترغيبهم بالتركيز على الودائع الاستثمارية متوسطة وطويلة الأجل ليتمكن المصرف من الدخول بعمليات استثمارية ذات ربحية عالية ومخاطر قليلة، وسعي المصرف للحصول على أموال جديدة ومتنوعة، وقدرته على توظيفها باستثمارات متنوعة.

ب- **الربحية**: تشكل الربحية أحد أهداف المصارف الإسلامية، وتسعى لتحقيقها بالوسائل المشروعة،ولكن ذلك يعرضها أيضاً للخسارة، لاعتمادها على صيغ التمويل والاستثمار الشرعية التي لا تخلو من مخاطر الخسارة، ويمكن تحقيق الربحية وتجنب الخسارة عن طريق تنويع مصادر أموالها، ودخولها باستثمارات متنوعة ذات ربحية مأمونة.

ث- **مخاطر السيولة**: إن المصارف الإسلامية لا تنقصها السيولة غالباً، بل يشكو معظمها من كثرة السيولة، وعدم قدرتها على توظيفها. تشمل مشكلة السيولة أمرين: الأول: قلة السيولة، وعدم توافرها بشكل كاف، وصعوبة الحصول عليها بتكلفة معقولة، وهذا يعرض المصرف لمخاطر عدم قدرته على الوفاء بالتزاماته المختلفة في مواعيدها

المحددة. والثاني: كثرة السيولة وبقاؤها. وهذا يضع المصرف بخطر مدى قدرته على توظيفها. وللحد من مخاطر بقاء السيولة لا بد أن يلحظ المصرف مخاطرة بيع الأصول (تعذر بيع الأصول)، بحيث يكون المصرف قادراً على بيع الأصول، وتحويلها إلى نقد عند الحاجة.

وتنشأ مشكلة السيولة أيضاً من أن هناك مفاضلة بين السيولة والربحية وتبايناً بين عرض الأصول السائلة والطلب عليها، فالمصرف لا يستطيع السيطرة على مصادر أمواله من الودائع، ولكن لابد من الإشارة إلى أن المصرف يمكنه السيطرة على استخدامات هذه الأموال وتوظيفها، وهذه الحقيقة تشكل إحدى الطرق الرئيسة للوقاية من مخاطر السيولة.

ومخاطر السيولة قد تكون أكثر شدة في المصارف الإسلامية نظراً لطبيعة المصارف الإسلامية، ولأسباب منها:

- أن المصارف الإسلامية لا تستطيع الاقتراض بفائدة لتغطية احتياجاتها للسيولة عند الضرورة.

- ولا تقوم المصارف المركزية (حتى الآن على الأقل) بدور المقرض الأخير للمصارف الإسلامية كما هو الحال بالنسبة للمصارف التقليدية. ولابد من التنويه هنا إلى أنه على المصارف المركزية العمل على تطوير أدواتها ووسائلها لتقوم بدور المقرض الأخير للمصارف الإسلامية بوسائل تتوافق مع الشريعة الإسلامية، وتستطيع المصارف الإسلامية الاستفادة منها.

ج- معظم الودائع في المصارف الإسلامية هي ودائع في الحسابات الجارية (حوالي 76% من إجمالي الودائع طبقا لدراسة أخيرة) وتعتبر قرضا حسناً من المودع للبنك يلتزم البنك بضمانه وسداده عند الطلب[26].

وتجدر الملاحظة أنه حتى في الودائع الاستثمارية لا يستساغ أن لا تقوم المصارف الإسلامية بردها إلى المودع عند الطلب، ولو قبل حلول أجلها، على الرغم من أنها غير ملزمة بذلك من الناحية الشرعية والقانونية، نظراً لضرورة حفاظ المصارف الإسلامية على ثقة المودعين وسمعتها. وفي الحقيقة وعلى حد علمنا لم تسجل أي حالة رفضت فيها المصارف الإسلامية رد وديعة استثمارية قبل حلول أجلها. ويمكن إدارة مخاطر السيولة عبر بعض إجراءات منها:

1- أن تستوثق الإدارة العليا في المصرف من أن إدارة السيولة تتم بصورة فاعلة، من خلال تطبيق السياسات والإجراءات المناسبة. وأن تتوفر لدى المصرف قاعدة البيانات الكافية لقياس وإدارة مخاطر السيولة ورصدها[27].

2- أن تتخذ قرارات إدارة السيولة بالنظر إلى مهام كافة إدارات المصرف والخدمات التي تقدمها. وأن تتم مراجعة القرارات الخاصة باحتياجات السيولة باستمرار لتفادي فائض السيولة أو نقصانها. وأن يتم تقدير احتياجات المصرف من السيولة. وعلى المسؤول عن إدارة السيولة بالمصرف أن يسجل بدقة أنشطة جميع أقسام المصرف العاملة في تجميع السيولة أو توظيفها، بالإضافة إلى التنسيق بين كل تلك الأنشطة[28].

3- أن يتوافر للمصرف آليات التحكم الداخلية لإدارة مخاطر السيولة حيث تكون هذه الآليات جزءاً من نظام الرقابة الداخلية الذي يتبعه المصرف. كما يجب أن يكون للمصرف نظام للمعلومات ملائم لاستخراج تقارير منتظمة ومستقلة تساعد في معرفة مدى الالتزام بالسياسات والإجراءات الخاصة بإدارة السيولة المصرفية. كما يجب أن يتوافر للمصرف خطط تمويل لمقابلة الحالات الطارئة التي تظهر فيها الحاجة للسيولة[29].

4- يجب أن يكون لدى مؤسسات الخدمات المالية الإسلامية إطار ملائم لإدارة السيولة (بما في ذلك الإبلاغ عنها) مع الأخذ في الاعتبار بشكل منفصل أو بالإجمال حجم تعرضها لمخاطر السيولة فيما يتعلق بكل فئة من فئات الحسابات الجارية وحسابات الاستثمار المطلقة وحسابات الاستثمار المقيدة. وأن تلتزم هذه المؤسسات بتحمل مخاطر السيولة بما يتناسب مع قدرتها على الاستعانة الكافية بأموال متوافقة مع الشريعة للتخفيف من تلك المخاطر[30].

سادساً: مخاطر السمعة والمصداقية

تتعرض المصارف الإسلامية لمخاطر السمعة والمصداقية، من خلال قدرتها على تقديم المنتجات المصرفية المنضبطة شرعياً، سواء أكان ذلك في المصارف الإسلامية أم في البنوك التقليدية التي تضم فيها قسماً يقدم منتجات مصرفية إسلامية، حيث يسعى العملاء للتأكد من مدى التزام المصرف بالضوابط الشرعية، من خلال ثقتهم بالهيئة الشرعية للمصرف. وللحد من هذه المخاطر ينبغي على المصارف الإسلامية أن تقوم بإقناع العاملين فيها أولا، و من ثَمّ جمهور العملاء وغيرهم، بأهدافها العامة بأبعادها المختلفة؛ الدينية والأخلاقية والاجتماعية والإنسانية، والتنموية، وتوضيح أسباب وجودها، وأساسيات مفاهيمها، واختلافها عن المصارف التقليدية، ووسائل الاستفادة من عملياتها وخدماتها، والجهات المستفيدة من هذه الأنشطة والخدمات. ولمعالجة هذه المخاطر أيضاً ينبغي على المصارف الإسلامية اهتمام باختيار أعضاء الهيئة الشرعية المؤهلين شرعياً ومصرفياً؛ لأنها تشكل أساس المصرف، وواجهته أمام الجمهور، والحذر من اختيار الأعضاء على أساس مركزهم الاجتماعي بين الناس على حساب المركز العلمي التخصصي؛ لأن ذلك سيعرض

المصرف لمخاطر السمعة في المستقبل، ولاسيما بعد انتشار الثقافة المصرفية الإسلامية بين الناس، ومعرفتهم بالمختصين في هذه الثقافة.

ومن المخاطر التي تقدح في سمعة المؤسسات المالية الإسلامية ومصداقيتها اعتمادها في إدارة هذه المؤسسات على كوادر إدارية تربت في أحضان المؤسسات المالية التقليدية، ولاسيما الإدارة المتوسطة والتنفيذية التي غالباً ما تنقصها الكفاية الأخلاقية.

ويمكن إدارة هذا النوع من المخاطر عبر الأمور الآتية:

1- اختيار أعضاء الهيئة الشرعية على أساس الكفاية العلمية التخصصية في المجال الشرعي والاقتصادي الإسلامي، والابتعاد عن الاختيار على أساس المركز الاجتماعي.

2- اختيار القيادة الإدارية المناسبة التي تتوافر فيها الكفاية العلمية والأخلاقية والمهنية لإدارة المؤسسات المالية الإسلامية، والابتعاد ما أمكن عن القيادات الإدارية التي أهلتها المؤسسات التقليدية.

3- تأهيل العاملين في المصارف الإسلامية شرعياً أو اقتصادياً أو محاسبياً، كل حسب موقعه، وفق قواعد محكمة لاختيار أفضل العناصر، وتطوير قدراتهم الإدارية وغرس الكفاية الأخلاقية وتنميتها في نفوسهم، واستثمار الجانب الإيماني والأخلاقي والنزاهة ..إلخ في تطوير العمل المصرفي الإسلامي وأداء رسالته الإسلامية والإنسانية.

4- قيام إدارات البنوك المركزية والمؤسسات المختصة بأعمال التفتيش والرقابة على أعمال البنوك الإسلامية بتفعيل الرقابة والمحاسبة على هذه المصارف والتحقق من مدى أهلية العناصر البشرية والإدارية العاملة في المصارف الإسلامية، ولا يكتفي بالتقارير التي ترفعها هذه المؤسسات عن تأهيل كوادرها البشرية، بل لا بد من التحقق عملياً عن مستوى التدريب ونوعه الذي قامت به هذه الكوادر؛ لأن معرفتنا بواقع هذه المؤسسات يشير إلى وجود خلل عظيم في هذه الناحية.

المبحث الثالث: المخاطر في صيغ التمويل و الاستثمار

تتعرض صيغ التمويل الإسلامية المختلفة؛ كالمرابحة، والاستصناع، والسلم، والمشاركة والمضاربة والإجارة إلى مخاطر عدة، يمكن بيان أهمها من خلال الفقرات الآتية:

أولاً: المخاطر في المرابحة

المرابحة الفقهية (العادية) هي: بيع السلعة بمثل ما اشتريت به من الثمن مع زيادة ربح معلوم. وأما المرابحة المصرفية أو المرابحة للآمر بالشراء فتمثل قيام المؤسسة بشراء سلعة وتملكها بناءً على طلب العميل (الآمر بالشراء) ووعده بشرائها، ثم بيعها للعميل بثمن مؤجل أو مقسط فيه زيادة محددة على ثمنها الأصلي الذي اشتريت به. وتقوم المرابحة المصرفية على مرحلتين:

المرحلة الأولى: طلب العميل (الآمر بالشراء) شراء السلعة من المصرف مع الوعد بشرائها، والاتفاق على نسبة الربح ، ومدة التسديد .

المرحلة الثانية: شراء البنك للسلعة وتملكه لها ثم بيعها للآمر بالشراء.

والمخاطر التي يمكن أن تتعرض لها المرابحة تتمثل في الأمور الآتية:

1- **مخاطر تغير أسعار السلع السوقية:** وأثرها فيما اشتراه المصرف من السلع والأصول، فالبنك عادةً يشتري السلع بناءً على الوعد، ويمتلكها قبل أن يبيعها إلى عميله. ففي الفترة- وإن كانت قصيرة - التي يتملك فيها المصرف السلعة ثم ينقل ملكيتها إلى العميل قد تتغير الأسعار[31].

2- **المخاطر الائتمانية:** إذ من المعروف أن المرابحة تنتهي إلى دين في ذمة العميل لكامل الثمن أو جزء منه، وهذا يعني أن المماطلة في أداء الدين، أو التأخير في السداد لا يترتب عليه أي تعويض للمصرف عن الفرصة التي ضاعت عليه بسبب ذلك. ولإدارة هذا الخطر أخذت بعض المصارف الإسلامية بفرض غرامات على المدين المماطل لا ينتفع بها المصرف، ويتم صرفها في الجهات التي تراها الهيئة الشرعية[32].

3- **مخاطر سعر الفائدة (هامش الربح):** ما دامت المصارف الإسلامية لا تتعامل بسعر الفائدة، فينبغي أن لا تتعرض للمخاطر الناشئة عن المتغيرات في سعرها، و لكن التغيرات في سعر الفائدة قد يحدث بعض المخاطر في إيرادات المؤسسات المالية الإسلامية، حين استخدامها سعراً مرجعياًً لتحديد أسعار أدواتها المالية المختلفة، ففي عقد المرابحة يتحدد هامش الربح إضافة إلى هامش المخاطرة (سعر الفائدة) في السعر المرجعي، وهامش الربح وزيادته عادة من أجل الأجل في المرابحة يكون ثابتاً ومحدداً مرة واحدة طوال فترة العقد ولا يجوز تغييره، لذلك فإن التغيرات في سعر الفائدة تؤثر عادة في عقود المرابحة، ولاسيما في عمليات التمويل ذات الأجل الطويل، فلا يستطيع المصرف معالجة العوائد المتولدة من مرابحات قديمة بعد أن يتغير سعر الفائدة.

4- **مخاطر تلف السلعة أو تعيّبها:** فإذا هلكت السلعة أو جزء منها، أو ظهر فيها عيب، أو تبيّن عدم صلاحيتها، فإن البنك يتحمل هلاك السلع المملوكة له قبل تسليمها للعميل، ويكون ضامناً لوجود العيب الحادث في ملكه، والعيب الخفي. ويمكن للمصرف إدارة هذا الخطر من خلال الاشتراط على العميل البراءة من العيب، أو اشتراط رجوع العميل على البائع الأول إذا كان العيب حادثاً في ملكه.

5- **مخاطر عدم تنفيذ الالتزام:** يمكن أن تنشأ هذه المخاطر من خلال عدم رغبة العميل أو قدرته على تنفيذ ما التزم به من الوعد بالعقد ولاسيما بعد شراء المصرف السلعة وتملكها، ويمكن إدارة هذا الخطر عبر الأخذ بإلزامية الوعد، ودفع مبلغ يمثل هامش جدية، والإفادة من تشريع خياري الشرط والنقد، ففي خيار الشرط يشتري المصرف السلعة ويشترط لنفسه خيار الشرط لمدة معينة فإن وفّى الآمر بالشراء بالتزامه وأخذ السلعة من المصرف يصبح العقد حينئذ لازماً ويسقط خيار الشرط بالنسبة للمشتري (المصرف) دلالة؛ لأنه وجد منه تصرف يدل على إجازة البيع، وإن نكل الآمر بالشراء فيجوز للمصرف رد السلعة للبائع بمقتضى خيار الشرط.

ويمكن للمصرف أيضاً إدارة هذا الخطر عبر الإفادة من خيار النقد[33]، فيشترط المصرف عند شرائه السلعة خيار النقد، فيقول للبائع: إن لم أنقدك الثمن خلال مدة كذا فلا بيع بيننا، فإذا وفّى المشتري الآمر بالشراء بوعده واشترى السلعة من المصرف خلال المدة المحددة في خيار النقد لزم البيع الأول، وباع المصرف ما يملك ؛لأن ملك المبيع ينتقل إلى المشتري (المصرف) إذا كان الخيار له، وإذا أخلف الواعد بالشراء ، ولم يبرم العقد مع المصرف، يستطيع المصرف حينئذ أن يرد السلعة إلى البائع لعدم نقد الثمن في المدة المحددة.

ويمكن أن تنشأ مخاطر عدم الالتزام في بيع المرابحة للسلع الدولية التي يتم عبرها فتح الاعتمادات المستندية ،التي يقوم المصرف عادة بفتح هذه الاعتمادات باسمه، وتحمل تكاليفها، ويراسل البنك (المراسل) في بلد مُصْدِر السلعة، فيتفق معه على إجراء كل ما يلزم فيما يتعلق بالسلعة وشحنها ومستنداتها.وتنشأ المخاطرة هنا فيما لو ألغى المُوَرِّد الذي يقوم بتصدير السلعة المتفق عليها التزامه.فحينئذ لا يستطيع المصرف الحصول على تكاليف الاعتماد من العميل؛ لأنه لم يطلب الإلغاء ولم يتسبب به، ويمكن للمصرف إدارة هذا الخطر عبر اشتراطه على المُوَرِّد بتحمل التكاليف عند عدم التزامه بالتصدير.

ثانياً: المخاطر في عقدي الاستصناع والسلم

أ - **مخاطر الاستصناع:** الاستصناع: عقد يطلب فيه المُستَصنِع من الصانع صناعة شيء معين موصوف في الذمة، بمواد من الصانع ، وثمن معلوم يدفع مؤجلاً

أو مقسطاً. وتتعرض عملية الاستصناع إلى جملة من المخاطر يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- **المخاطر الائتمانية**: إذا كان الثمن في الاستصناع مؤجلاً أو مقسطاً فإنه سيؤول إلى الدين، وحينئذ تكتنفه المخاطر الائتمانية التي ذكرناها في المرابحة.

2- **مخاطر عدم التنفيذ**: في الاستصناع المصرفي أو الموازي هناك عقدان منفصلان ومستقلان: عقد بين المصرف والعميل (طالب الصناعة) يوازيه عقد آخر بين المصرف والمقاول (المنفذ للعقد)، وفي العقد الأول الذي يجري بين المصرف والعميل يكون المصرف صانعاً، فيبيع السلعة إلى المستصنع (العميل) مع زيادة في الثمن مقابل تأجيله، أما في العقد الثاني الذي يجري بين المصرف والصانع [مقاول-فرد أو شركة-] فإن المصرف يكون مستصنعاً يدفع الثمن غالباً نقداً. فإذا لم يستطع المقاول الالتزام بتسليم السلعة في الوقت المحدد للمصرف فإن المصرف سيتأخر في تنفيذ التزامه مع العميل، وحينئذ تقع مخاطر عدم التنفيذ على مسؤولية المصرف؛ لأنه مسؤول عن تسليم السلعة للعميل في الوقت المحدد.

ويمكن إدارة هذا الخطر عبر الأمور الآتية:

- **الأول**: الشرط الجزائي الذي يمكن أن يشترطه المصرف على المقاول حين تأخيره في تنفيذ التزامه في الموعد المحدد، ويتحمل حينئذٍ المقاول الأضرار الفعلية التي تنتج عن هذا التأخير.

- **الثاني**: الكفالة المصرفية التي يمكن أن يطلبها المصرف (إذا كان مستصنعاً) من المقاول من أجل الالتزام لتنفيذ العمل المطلوب.

- **الثالث**: سداد ثمن السلعة للمقاول تقسيطاً - بدلاً من سدادها دفعة واحدة عند بداية تنفيذ العقد -على وفق مراحل تنفيذه الأعمال.

أ- **مخاطر تعيّب السلعة** المُستَصنَعة أو عدم صلاحيتها أو خلل في أدائها: إذا ظهر شيء من ذلكم في السلعة (محل الاستصناع) فإن العميل يرجع إلى المصرف الذي يتحمل هذه المخاطر. ويمكن إدارة هذا الخطر بنقل المصرف الضمان إلى العميل وموافقته على ذلك مع إخبار المقاول بهذا النقل. وبتحويل هذا الضمان يكون الإلزام والالتزام بين العميل والمقاول ، و تنتهي حينئذٍ مسؤولية المصرف عن جميع العيوب.

ب - **مخاطر السلم**: بيع سلعة موصوفة في الذمة، يدفع ثمنها في مجلس العقد، ويتأخر تسليمها إلى أجل محدد. وتبدو مخاطر السلم في الأمور الآتية:

1- مخاطر تغير أسعار السلع السوقية: يشتري المصرف سلعة (المسلم فيه) سلماً بثمن أقل مما يظن أنه سيبيعها به بعد تسلمها، بقصد بيعها بثمن أعلى عند تسلمها،

فمن المحتمل انخفاض سعر السلعة عند تسلمها، فحينئذ يتحمل المصرف مخاطر الخسارة الناجمة عن الفرق بين ثمن شراء السلعة وبيعها.

2- مخاطر عدم التنفيذ: إذا لم يستطع البائع (المسلم إليه) تسليم السلعة للمشتري(المسلِم) في الوقت المحدد فإن ذلك قد يحمّل المشتري تكاليف التخزين إذا كانت السلعة تحتاجه؛ لأن السلم يقوم غالباً على بيع المنتجات الزراعية التي تحتاج إلى مستودعات للتخزين.

والمخاطر تكون أكبر في السلم الموازي؛ حيث يقوم المصرف بتمويل عقد السلم مع المنتج فيدفع له رأس المال كاملاً في مجلس العقد ويحدد أجلاً يتم فيه تسليم السلعة، ثم يعقد المصرف عقداً آخر موازياً للأول ومستقلاً عنه مع شركة يبيعها فيه السلعة سلماً، ويحدد موعداً للتسليم بعد أجل التسليم في العقد الأول، لذلك إذا أخل البائع الأول بالتزامه بالتسليم للمصرف في الموعد المحدد فإن ذلك يجعل أمام المصرف أحد أمرين:

الأول: أن يشتري سلعة بنفس المواصفات التي تم الاتفاق عليها في عقد السلم، وتسليمها للمشتري (الشركة)، وبذلك يتعرض لمخاطر أسعار السلع فقد يشتريها بسعر أعلى مما اشترى، وحينئذ يكون قد تعرض للخسارة.

الثاني: أن يخل بالتزامه لعدم القدرة على تسليم السلعة، وهذا يعرضه لمخاطر قانونية.

ولإدارة هذا الخطر يمكن للمصرف أن يأخذ من العميل (البائع) رهناً أو كفالة لإدارة خطر عدم قدرة المصرف على استرداد الثمن من العميل في حال عجز العميل عن تسليم السلعة. بالإضافة إلى أنه يجوز للمصرف مبادلة السلعة بشيء أخر غير النقد بعد حلول الأجل، سواء كان الاستبدال بجنسه أو غير جنسه. وهذا ما أجازه مجمع الفقه في قراره رقم 85 (9/2) المتعلق بالسلم.

ويمكن ملاحظة أن مخاطر عدم التنفيذ يمكن أن تنشأ نتيجة عوامل لا علاقة لها بملاءة المنتج المالية، فقد يتعرض المنتج (المزارع) لجوائح طبيعية؛ قلة المطر وشدة الجفاف والرياح والحر...إلخ، فلا يتمكن من تسليم السلعة كلياً أو جزئياً أو نوعياً. وقد يكون عدم التنفيذ بسبب نفاد السلع من الأسواق لظروف الحروب، أو عدم القدرة على جلب السلع لظروف دولية؛ كالمقاطعة الاقتصادية المفروضة على بعض البلدان، وفي ذلك كله مخاطر للمصرف والعميل. وتزداد مخاطر المصرف فيما إذا استطاع العميل أخذ حكم قضائي بفسخ الالتزام بناء على نظرية الظروف الطارئة.

ثالثاً: مخاطر المشاركة والمضاربة

تعني المشاركة اشتراك المصرف والعميل في رأس مال لهما، حيث يتم الاتفاق على الربح وتوزع الخسارة بنسبة مساهمتهما في رأس المال.

ويقصد بالمضاربة اشتراك بين المصرف والعميل، حيث يدفع المصرف رأس المال إلى العميل الذي يقوم بالعمل فيه، ويتم اقتسام الربح بينهما على حسب الاتفاق، بينما تقع الخسارة على صاحب رأس المال إلا في الحالات التي يثبت فيها إهمال العميل أو تقصيره وتعديه فإنه حينئذٍ يضمن.

تعد المشاركة والمضاربة من أكثر الصيغ مخاطرة وذلك بسبب:

1-عدم التمكن من المعرفة الدقيقة للكفاية الأخلاقية للشركاء، إذ ليس لدى المصرف الوسائل الفعالة الكافية لمراقبة تصرفات شركائه العملاء، وهذا يضع المصرف أمام خيارين[34]:

الأول: إما أن يتحمل مخاطر عدم قيام العميل بالإفصاح السليم أو الدقيق عن نتائج المشروع، حيث يتوقف نصيب المصرف من الربح على ما يعلنه العميل عن بيانات أرباحه، فقد يقوم العميل بالإعلان أو الإفصاح عن أرباح أقل من الواقع، من أجل التقليل من نصيب المصرف.

الثاني: وإما أن يتحمل تكاليف قد تكون غير قليلة للتأكد من سلامة التقارير والنتائج المالية للمشروع. وإن كان الأمر كذلك فلن يكون كافياً في حد ذاته للتأكد من سلامة الأفعال والنوايا المؤدية إلى النتائج.

2- ضعف كفاءة المصرف في مجال تقييم المشروعات وتقنيتها والتي تبين الأرباح المحتملة للمصرف، والمخاطر المحتملة التي يتوقعها المصرف[35].

ويمكن إدارة هذه المخاطر عبر الأمور الآتية:

- قيام المصرف بدراسة محكمة للجدوى الاقتصادية للمشروع، واعتماد إستراتيجيات ملائمة لإدارة المخاطر والإبلاغ عنها فيما يتعلق بخصائص مخاطر الاستثمار في رؤوس الأموال، بما في ذلك استثمارات المضاربة والمشاركة[36].

- قيام المصرف بدراسة اجتماعية موضوعية شاملة لمعرفة مدى توافر عناصر الكفاية الأخلاقية في الشركاء.

- قيام المصارف الإسلامية بتحديد إستراتيجيات التخارج من استثماراتها في رؤوس الأموال،وشروط تمديد واسترداد استثمارات المضاربة والمشاركة والمشاركات المنتهية بالتمليك على أن يخضع ذلك لموافقة الهيئة الشرعية[37].

- أن تعمل المصارف الإسلامية كمصارف شاملة تحتفظ بأسهم ضمن مكونات محافظها الاستثمارية، ويعني ذلك التمويل باستخدام صيغة المشاركة وقبل قيام المصرف بتمويل المشروع يقوم بدراسة الجدوى واحتفاظ المصرف بأسهم وبموجب ذلك يصبح المصرف طرفاً أصيلاً في اتخاذ القرار في إدارة المنشآت التي يحتفظ بأسهمها. وبالتالي يستطيع المصرف أن يشرف على أموال المشروع ويقلل من مشكلة الخطر الأخلاقي[38].

- و هناك ضمانات من شأنها الحد من مخاطر المشاركة والمضاربة ينبغي على المصرف أن يسعى لتحصيلها وهي[39]:

ا- الحصول على كفيل مليء في حالة التعدي والتقصير ومخالفة الشروط والعرف التجاري.

ب- الحصول على الشيكات مما يعتبر واجب الدفع فوراً ويكون الشيك مساوياً لرأس المال والأضرار المحتملة التي أصابت المصرف في حالة التعدي والتقصير والخيانة ومخالفة الشروط.

ج- إنشاء صندوق مشترك بين البنوك الإسلامية أو بينها وبين الشركات المتعاونة يكون خاصاً بتعويض الخسائر الناجمة عن المشاركة.

د- إيجاد حلول عملية جديدة خاصة بالمشاركة تساعد على منع الخسارة وتحقيق الربح، ومنها احتساب رواتب الشركاء ومكافآت أعضاء مجلس الإدارة ضمن الأرباح الموزعة تحت الحساب وذلك لتوفير الربح، وأن يكون هناك حساب خاص بالشركة، يكون هذا الحساب قائماً على مراعاة القيمة السوقية للأسهم.

ولما كان المصرف الإسلامي ليس لديه الخبرات والكفاءات البشرية، ويعتمد على الشركة فيما تقوله أو تعرضه فإن المصرف بمثابة المسترسل المستأمن الذي يضمن المتعامل معه إذا غشه، أو لم يعرض عليه الحقيقة كما ينبغي، أو تبين أي خلل في دراسته، أو أن الدراسة لم تكن واقعية، ويحق للمصرف حينئذ الفسخ عند أي غبن ،وعلى ضوء هذا التكييف يكون المصرف الشريك في حالة قوية، بحيث تضمن الشركة رأس مال المصرف (المسترسل) ليس في حالات التعدي والتقصير ومخالفة الشروط فحسب، بل في حا□ت أخرى؛ مثل وجود أي خلل في دراسة الجدوى، كما لو كانت غير واضحة أو أنها بُنيت على تخمينات غير دقيقة، أو أنها قام بها غير الخبراء المتخصصين.

وبناءً على ذلك تتحول الشركة- في حالة ادعائها الخسارة، أو عند عدم تحقيق الربح المتوقع في دراسة الجدوى- إلى المدعي الذي □ يصدق إ□ بالبيّنة، ويكون المصرف حينئذ مدعى عليه □ يحتاج إلى شيء سوى المطالبة بما في دراسة الجدوى،

إلا إذا أثبتت الشركة أن الخسارة جاءت بسبب ظروف قاهرة. فهذا التحليل مبني على القياس على عقد المسترسل الذي هو من عقود الأمانات، وعقد الاسترسال: هو أن يكشف الشخص المقدم على البيع أو الشراء أو نحوهما للعاقد الآخر، فيبين له أنه لا يدري فيما هو مقدم عليه، فيضع ثقته عليه، ويستنصحه ويقبل نصحه، فيطلب منه أن يبيع منه أو يشتري بما تبيع به الناس أو تشتري، فيتم العقد بينهما على هذا الأساس. وهذا العقد أثبت فيه علماء المالكية والحنابلة[40] الخيار بأي غش أو خيانة، حتى بمجرد الكذب فيه.[41]

رابعاً: مخاطر الإجارة

قد تكون الإجارة عادية(تشغيلية) تتمثل بتمليك المستأجر منفعة عين معلومة لمدة معلومة وبعوض معلوم. وقد تكون منتهية بالتمليك، حيث يقوم المصرف بإجارة عين للمستأجر مدة زمنية معينة بأجرة معلومة- تزيد عادة عن أجرة المثل- ويَعِدُه بتملكها بعقد جديد (إما البيع بثمن رمزي، أو الهبة) إذا قام بسداد الأقساط المتفق عليها في نهاية مدة الإجارة أو في أثنائها[42].

وتعدّ الإجارة المنتهية بالتمليك من الصيغ الإسلامية الأقل مخاطرة؛ لأن المصرف يملك الأصل المؤجر ويحصل على الإيراد (الأقساط) بشكل مستقر، وعلى الرغم من ذلك فان المصرف يمكن أن يتحمل مخاطر عدة منها:

1- مخاطر تتعلق بالعين المؤجرة من حيث تضررها كلياً أو جزئياً، أو فوات بعض منافعها فإن المؤجر يتحمل مخاطر ذلك فيقوم بصيانتها؛ لأنه مالك الأصل، ويمكن إدارة هذا الخطر عبر التأمين على الأصل.

2- مخاطر فسخ المستأجر لعقد الإجارة لعذر طارئ،وهذا يعرض المصرف لمخاطر تغير الأسعار السوقية، وتتعرض الإجارة العادية (التشغيلية) إلى هذه المخاطر أيضاً، فقد يمتلك المصرف عقاراً، أو معدات أو آليات بغرض إجارتها بعقود إجارة تشغيلية، ومن ثَمّ فإن انخفاض سعرها بشكل لم يسبق توقعه أو دراسة احتمالياته سيؤدي إلى خسارة محققة للبنك.

3- مخاطر عدم قدرة المستأجر على سداد الأقساط أو التأخر والمماطلة في سدادها وهذا يعرض المصرف للمخاطر الائتمانية.

الخاتمة

وفي نهاية البحث يمكن إجمال أهم النتائج والتوصيات التي توصل لها الباحث فيما يأتي:

أولا- النتائج:

1- تتعرض المصارف الإسلامية لعدد من المخاطر؛ البشرية، والمالية، والتشغيلية، وعدم الالتزام بالضوابط الشرعية، والائتمانية، ومخاطر السمعة والمصداقية.

2- تعد المشاركة والمضاربة من أكثر الصيغ مخاطرة بسبب عدم التمكن من المعرفة الدقيقة للكفاية الأخلاقية للشركاء.

3- تتعرض صيغتا السلم والاستصناع للمخاطر الائتمانية والسوقية ولمخاطر عدم التنفيذ.

4- تتعرض صيغة المرابحة لمخاطر كثيرة؛ كمخاطر تغير أسعار السلع السوقية، ومخاطر تلف السلعة أو تعيّبها، ومخاطر عدم تنفيذ الالتزام.

5- على الرغم من أن الإجارة المنتهية بالتمليك تعدّ من الصيغ الإسلامية الأقل مخاطرة، فإنها تتعرض لمخاطر تتعلق بالعين المؤجرة، ومخاطر فسخ المستأجر لعقد الإجارة لعذر طارئ، وللمخاطر الائتمانية المتمثلة في عدم قدرة المستأجر على سداد الأقساط أو التأخر والمماطلة في سدادها .

ثانيا: المقترحات والتوصيات

يوصي الباحث ببعض المقترحات والتوصيات حول الطرق والأساليب التي يتعين على المصارف الإسلامية الاهتمام بها من أجل الحد من المخاطر التي تعترضها، منها:

1- وجود هيئة شرعية، وتوافر عقود شرعية منضبطة، ووجود إدارة للرقابة الشرعية للتأكد من الالتزام الشرعي للمصرف.

2- الالتزام بالمعايير الدولية.

3- وجود نظام وإدارة للرقابة على المخاطر في مستويات الإدارة العليا في المصارف الإسلامية وهذا في الواقع أصبح مفروضا على جميع المصارف بتعليمات معظم المصارف المركزية.

4- وجود رقابة على العمليات المصرفية الإسلامية من خلال قوانين خاصة بها تتناسب وطبيعة عملها.

5- رفع كفاءة العاملين بالمصارف الإسلامية عن طريق التأهيل والتدريب المستمر.

6- توافر القيادة المناسبة للعمل المصرفي الإسلامي.

7- وجود نظام لمنح التمويل بحيث يغطي الشرائح والقطاعات المختلفة.

8- تنويع المنتجات المصرفية المقدمة للعملاء، وابتكار منتجات جديدة تلائم العمل المصرفي الإسلامي ومتطلبات المجتمعات التي تعمل بها هذه المصارف.

9- تنويع وابتكار مصادر الأموال وأرباح المصرف.

10- أخذ المصارف الإسلامية بنماذج مناسبة لقياس المخاطر.

11- وجود قوانين وتشريعات لضبط أداء المصارف الإسلامية.

المراجع والمصادر:

1- إبراهيم أنيس، وآخرون: المعجم الوسيط، دار الأموج، بيروت، ط1990/2.

2- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1399هـ.

3- أسامة عزمي سلام، شقيري نوري موسى، إدارة الخطر والتأمين، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى ، 2007م

4- د. حمزة عبد الكريم حماد: مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية مفهومها، طبيعتها، مصادرها، وآثارها، hamza041 @ yahoo.com

5- سامي سويلم: إدارة المخاطر في الخدمات المصرفية الإسلامية، حولية البركة، العدد السادس/2004م.

6- سعيد المرطان: الصيرفة الإسلامية رؤية مستقبلية، حولية البركة، العدد السادس/2004م.

7- د. سيد الهواري، مستقبل المصارف الإسلامية في ظل التحديات العالمية قبل وبعد 11 سبتمبر 2001، مجلة اتحاد المصارف العربية، العدد263، تشرين الأول، 2002،

8- طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المملكة العربية السعودية، 2003م، 1423هـ،

9- عبد الستار أبو غدة: الوسائل المشروعة لتقليل مخاطر المضاربة، حولية البركة، العدد الخامس/.2003

10- علي بن أحمد السواس، بحث المشكلات التي تواجه التمويل مخاطر التمويل الإسلامي، http://www.shbab1.com

11- علي بن سليمان المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة، القاهرة، ط/1993

12- د. علي محيي الدين القره داغي، بحوث في فقه البنوك الإسلامية، دراسة فقهية واقتصادية، دار البشائر الإسلامية.

13- الفيومي: المصباح المنير، الطبعة الأميرية ببولاق سنة1324هـ.

14- محمد البلتاجي: نموذج مقترح لقياس المخاطر في المصرفية الإسلامية، مجلة الدراسات المالية والتجارية، القاهرة، العدد الثاني/2003.

15- محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الاستقامة، القاهرة.

16- د. محمد سهيل الدروبي، محاضرة بعنوان"إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية".

17- د. محمد علي القري: المخاطر في صيغ التمويل المصرفي الإسلامي: حولية البركة، العدد السادس/2004م.

18- د. نبيل حشاد، إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع، إتحاد المصارف العربية، بيروت، كانون أول، 2005.

19- نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيردن، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/1993.

الهوامش

1- د. إبراهيم أنيس وآخرون:المعجم الوسيط، مادة"خطر"، ص 243، انظر: الفيومي: المصباح المنير،208/1.

2- د. حمزة عبد الكريم حماد: مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية مفهومها، طبيعتها، مصادرها، وآثارها، hamza041 @ yahoo.com

3- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد،816/5.

4- محمد سهيل دروبي، ملخص محاضرة بعنوان"إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية".

5- د. محمد البلتاجي: نموذج مقترح لقياس المخاطر في المصرفية الإسلامية دراسة ميدانية، مجلة الدراسات المالية والتجارية، جامعة القاهرة- العدد الثاني، يوليو 2003.

6- محمد سهيل الدروبي: ملخص محاضرة بعنوان"إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية".

7- محمد البلتاجي: المرجع السابق.

8 - د. محمد البلتاجي: المرجع السابق.وينظر: طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية "، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المملكة العربية السعودية، 2003م، 1423هـ، ص 33-23

9 - محمد سهيل الدروبي، مرجع سابق.

10- د. سيد الهواري، مستقبل المصارف الإسلامية في ظل التحديات العالمية قبل وبعد 11 سبتمبر 2001، مجلة اتحاد المصارف العربية، العدد263، تشرين الأول، 2002، ص27.

11- محمد سهيل الدروبي، مرجع سابق.

12 - د. نبيل حشاد، إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع، ص 66.

13 - د. نبيل حشاد، إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع، ص92.

14 - طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، ص31.

15 - د. نبيل حشاد،إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع ، صـ61.

16 - طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، ص38.

17 - طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، ص38-39.

18– أسامة عزمي سلام ، شقيري نوري موسى ، إدارة الخطر والتأمين، دار الحامد للنشر والتوزيع ، عمان ، الطبعة الأولى ، 2007م، صـ 67، بتصرف.

19 - طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، ص41.

20 - د. نبيل حشاد،إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع، ص91.

21- طارق الله خان ، حبيب أحمد ، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"،ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، ص41 - 42.
22- د. محمد البلتاجي: مرجع سابق.
23- د.نبيل حشاد،إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع،ص 62.
24- د. نبيل حشاد،إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع ، صـ91.
25- محمد سهيل الدروبي، مرجع سابق.
26- محمد سهيل الدروبي، مرجع سابق.
27- طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، صـ43.
28- طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، ص44.
29 - طارق الله خان، حبيب أحمد، إدارة المخاطر "تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية"، ورقة مناسبات رقم (5)، ترجمة د.عثمان بابكر أحمد، البنك الإسلامي للتنمية، مرجع سبق ذكره، صـ45.
30- د. نبيل حشاد، إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع، مرجع سبق ذكره، ص91.
31- د. محمد العلي القري: المخاطر في صيغ التمويل المصرفي الإسلامي، حولية البركة، العدد السادس/2004، ص281- 291.
32 - د. محمد العلي القري: المخاطر في صيغ التمويل المصرفي الإسلامي، المرجع السابق.
33- وهو أن يشتري شخص سلعة ويشترط على البائع أنه إذا لم ينقد[يدفع] الثمن إلى مدة معينة فلا بيع بينهما. د. صالح العلي : نظرية العقد في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، ص397.
34-د.سعيد المرطان: الصيرفة الإسلامية رؤية مستقبلية، حولية البركة، العدد السادس/2004، ص305- د.عبد الستار أبو غدة: الوسائل المشروعة لتقليل مخاطر المضاربة، حولية البركة، العدد الخامس/2003، ص188.
35- علي بن أحمد السواس، بحث المشكلات التي تواجه التمويل مخاطر التمويل الإسلامي، http://www.shbab1.com
36- د. نبيل حشاد، إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع، ص 90.
37- د. نبيل حشاد،إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية، النشرة المصرفية العربية، الفصل الرابع، ص 91.
38- د. نبيل حشاد،إدارة المخاطر المصرفية في البنوك الإسلامية المرجع السابق.
39- د.علي محيي الدين القره داغي، بحوث في فقه البنوك الإسلامية، دراسة فقهية واقتصادية، ص 194-196 ،
40- حاشية الدسوقي، 140/3، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف396/4.
41- د.علي محيي الدين القرهداغي، بحوث في فقه البنوك الإسلامية، دراسة فقهية واقتصادية، ص198-199.
42- المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار رقم 9 ص164

قراءة في تاريخ العلاقات السياسية الجزائرية – المغربية (1516– 1912)

أ. غيلاني السبتي– جامعة باتنة-

مقدمة:

إن من يبحث في تاريخ العلاقات الجزائرية -المغربية، يجد بأنه كانت بينهما علاقات قوية، وهي علاقات حسن الجوار ووحدة الدين واللغة التي تربط البلدين بالإضافة إلى العادات والتقاليد بين سكان المناطق الحدودية للبلدين، ولاسيما في اشتراكهما في محاربة الغزو الإسباني؛كلها عناصر جوهرية لقيام روابط التفاهم والأخوة.

فالجزائر والمغرب الأقصى، موضوع الدراسة، قطران لا حواجز طبيعية تفصل بينهما، حيث كانا يخضعان لحكم دولة واحدة، وهي دولة الموحدين 1146م- 1296م[1] هذه الدولة التي ترتبط بأول داعية لها وهو المهدي بن تومرت الذي كان حلمه إقامة دولة إسلامية قوية بالمغرب الإسلامي بعد أن رأى ضعف الخلافة الإسلامية بالمشرق وكانت دولة الموحدين قوية عسكريا، حيث تمكنت من السيطرة على البحر الأبيض المتوسط وجبل طارق .

ولكن في القرن الثاني عشر الميلادي عرفت هذه الدولة فوضى في تسيير شؤونها، وخاصة في عهد محمد الناصر، وبذلك فقدت دولة الموحدين هيبتها مما حدى بعدئذ بالقبائل في الجزائر والمغرب وتونس للتمرد والامتناع عن دفع الضرائب.[2]

فكانت النتيجة أن انقسمت دولة الموحدين إلى ثلاث دويلات وهي:

- الدولة الحفصية في تونس (المغرب الأدنى) وشرق المغرب الأوسط ومركزها مدينة تونس 1226م- 1347م.

- الدولة العبد وادية أو الزيانية 1235م- 1554م في وسط وغرب المغرب الأوسط ومركزها مدينة تلمسان.

- الدولة المرينية في المغرب الأقصى 1248م، وكان مركزها فاس.

وكانت كل دويلة من هذه الدويلات الثلاثة تريد أن تسيطر وتبسط نفوذها على كامل المنطقة المغاربية، و بالفعل تمكنت الدولة المرينية، التي سعت من سنة 1258م إلى 1358م إلى توحيد المغرب بالقضاء على الدولتين الحفصية والزيانية، لكنها سرعان ما تراجعت قوتها نتيجة تمرد الأمراء على السلطة المركزية للدولة، مما اضطرها

أ/ غيلاني السبتي ـــــــ

طلب بابا عروج مساعدة محمد البرتغالي الوطاسي، ولكن لم يصل من قبله شيء، ويجب أن نذكر بأن الحصار الذي ضربه الأسبان على مدينة تلمسان دام قرابة الستة أشهر وهي مدة كافية لوصول المدد من قبل الوطاسي، ولكنه لم يفعل،ويبدو أن الجانب المغربي لم يكن جادا في ربط علاقات وطيدة إلى حد التحالف بينه وبين دولة الجزائر بقيادة بابا عروج، فبالرغم من أن الأخير يستطيع أن ينسحب من تلمسان دون أي ضرر سيلحق به، ولكن وعد السلطان أخره عن الانسحاب، ونتيجة لذلك قرر بابا عروج فك الحصار والخروج من تلمسان مع قواته، ولكن أدركه الأسبان وحلفاؤهم من الزيانيين، حيث دارت معركة بينهم في وادي المالح غرب عين تموشنت استشهد فيها القائد بابا عروج وكان ذلك سنة 1518[8].

الظاهر أن محمد البرتغالي الوطاسي تعمد عدم مساعدة بابا عروج لأسباب نذكر منها:

1- قد يكون هناك تفاهم مسبق بينه وبين الأسبان في عدم مساعدة بابا عروج وبالتالي قد يكسب ودهم ويسترجع مليلية المستعمرة من طرفهم.

2- يريد أن يتخلص من عروج - الذي أصبح مشكلة تؤرق الجميع (الأسبان – الزيانيين، الحفصيين والمرينين) - لصده عن دخوله فاس.

وكلا الاحتمالين وارد وهما في الأساس يخدمان العدو أكثر من السلطان المغربي الذي لم يكن في مستوى التحالف الذي ربطه معه بابا عروج لمحاربة العدو المشترك.

ثانيا: العلاقات الجزائرية –المغربية في عهد خيرالدين 1518- 1535

بطبيعة الحال بعد استشهاد بابا عروج، واعتلاء خيرالدين القيادة في مدينة الجزائر،عرفت العلاقات السياسية الجزائرية المغربية انقطاعا إلى غاية 1531م عندما غير محمد البرتغالي الوطاسي سياسته وانتهج سياسة جديدة، وهي التقرب من الدولة الجزائرية، والاعتراف بالسلطة الروحية للسلطان العثماني،وللتعبير عن حسن نيته تجاه الجزائريين سمح لسفن الدولة الجزائرية بقيادة خيرالدين بالرسو بتيطوان والعرائش للتزود منها بالحبوب والمؤن[9].

وعرفت العلاقات الجزائرية المغربية تحسنا، كانت نتائجه لم ترض الطرف الفرنسي، هذا الأخير الذي طلب من المغرب والجزائر فتح أسواقهما أمام المنتجات الفرنسية.

الظاهر أن فرنسا أرادت أن تضايق غريمتها في حوض البحر الأبيض المتوسط،وبالفعل تضايقت إسبانيا من هذه العلاقة التي تجمع بين الجزائر والمغرب

أ/ غيلاني السبتي ـــــــ

رابعا: العلاقات الجزائرية –المغربية بعد سقوط دار السلطان (الجزائر) العاصمة سنة 1830

يتفق معظم الكتاب الجزائريين والمغاربة الذين تناولوا أحداث الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830 وما بعدها على أن سلطان المغرب الأقصى عبد الرحمن ،لم يفرط في البرهنة عن التعاطف مع الجزائر في محنتها،وهذا التعاطف الذي بدأ منذ الحصار البحري الفرنسي الذي ضُرب على شواطئ الجزائر منذ 1827، وبعد احتلال مدينة الجزائر في سنة 1830، ونتيجة للاضطهاد الذي حل بالجزائريين؛ هاجرت عشرات الأسر الجزائرية إلى المغرب الأقصى، فكان تعاطف سلطان مراكش مع هذه العائلات الجزائرية تعاطفا في المستوى الذي تطلبه أواسر الأخوة وفي هذا الصدد أصدر تعليماته إلى عامله في تيطوان يوصيه بمساعدة الجزائريين حيث يقول في رسالته "هم منا وإلينا ولا ندخر عنهم شيئا من المعونة إن تمكنا"[11]. ولم يكتف السلطان بذلك بل أوصى عامله أيضا بالانتفاع بمواهب الجزائريين وتوظيفهم في الخدمات والمهن التي يجيدونها،لكي لا يبقوا عرضة للضياع والإهمال وقد جاء في كتابه مايلي "وبعد... فقد بلغنا أن أهل الجزائر الذين يردون منها،ردها الله دار إسلام؛فيهم البحرية والطبجية ،والعارفون بصنع البنبه والكورة والمدافع والمهارس.... فبوصول كتابنا هذا إليك اخترهم وأضف كل فريق إلى أهل خطته وأعلمنا بهم، فإنهم إن أهملوا بقوا عرضة للضياع"[12].

وأمام هذا الاهتمام الذي أولاه سلطان المغرب للجزائريين، تزايد عددهم، حيث وصل في نهاية القرن التاسع عشر إلى حوالي ثلاثمائة عائلة جزائرية، فأصبحوا ملاك في مختلف الميادين[13].

ولقد أبدى السلطان كذلك مساعدته لداي الجزائر عقب إمضاء معاهدة الاستسلام سنة 1830، حيث عبر عن استعداده لاستقباله،هو وحاشيته بمدينة تطوان إلا أن هذا الأخير قرر الاستقرار في مصر، أما الشعب المغربي فقد عبر عن تضامنه الشديد مع الشعب الجزائري إثر سقوط مدينة الجزائر[14].

أما الكتاب الفرنسيين فيرون بأن سلطان المغرب قد عبر عن ارتياحه لسقوط الجزائر لأن سقوطها يعطي الفرصة للسلطان بالانفراد بالخلافة الإسلامية في المغرب الأقصى، يمكن أن يكون هذا الرأي أقرب إلى الصواب بالنظر إلى الحروب التي خاضها الجزائريون والمغاربة ولكنه في المقابل فتح أبواب بلاده للمهاجرين الجزائريين الفارين من بطش الاستعمار الفرنسي. لكن في حقيقة الأمر أن وجود سلطة غير إسلامية متسلطة في الجزائر سببت لسلطان المغرب الأقصى متاعب كبيرة غير التي كان ينتظرها.

أ/ غيلاني السبتي ـــــــ

كررت السلطات الفرنسية طلبها لسلطان المغرب بضرورة إخراج الأمير عبد القادر من المغرب الأقصى، فرفض السلطان طلبها مرة أخرى؛ فلجأت الحكومة الفرنسية إلى استعمال القوة، فأمرت قواتها بقيادة الجنرال بيجو بشن حرب على القوات المغربية، وبالفعل ألحقت هزيمة كبيرة بجيش السلطان وهذا عام 1844.

وأمام هذا الوضع وجد السلطان نفسه غير قادر على مواصلة تعنته في عدم الرضوخ للمطالب الفرنسية فمال إلى الصلح مثلما مالت فرنسا إلى ذلك، وتم عقد الصلح بينهما في 12 سبتمبر 1844 والذي سمي بمعاهدة طنجة[18].

وكانت هذه المعاهدة تعد مكسبا عظيما لفرنسا إذ أحرزت لأول مرة على اعتراف خارجي بشرعية وجودها في الجزائر.

تعهد السلطان بموجب هذه الاتفاقية بعدم تقديم أية مساعدة بالسلاح أو الذخيرة أو أية مساعدة حربية لرعايا فرنسا الثائرين أو لأعدائها، واعتبار الأمير عبد القادر خارجا عن القانون في جميع الأراضي المغربية وفي الأراضي الجزائرية وسيطارد بالسلاح من طرف الفرنسيين في الجزائر ومن طرف المغاربة في المغرب الأقصى، حتى يغادر طواعية أو يتم اعتقاله، وفي هذه الحالة يتعهد السلطان بأن يسجنه في إحدى المدن الساحلية في غرب المملكة وذلك حتى تتفق الحكومتان على الإجراءات الضرورية لمنع الأمير عبد القادر من حمل السلاح مرة أخرى[19].

وعلى أية حال فإن المعاهدة المذكورة أعلاه قد تعززت باتفاقية أخرى في 18مارس 1845 سميت باتفاقية لَلاّ مغنية والتي تم بموجبها رسم الحدود الجزائرية المغربية التي تمتد من الساحل إلى ثنية الساسي ببني سناسن والأطلس الصحراوي، ولقد كانت معركة إيسلي، وقصف طنجة والصويرة وما تلى ذلك من الأحداث ذات أثر على السلطان، الذي اعتقد أن سبب هذه الكوارث كلها ليست بسبب سياسته التي تجاهلت زمنا طويلا ما يجري على الحدود الشرقية لبلده وإهماله الاستعداد لمواجهة انقضاض عدو جيرانه عليه، بل السبب هو وجود الأمير عبد القادر ولولا وجوده لتركه الفرنسيون وشأنه.

فألف جيشا ضخما يتكون من حوالي خمسة آلاف جندي، أسند قيادته إلى ابنيه أحمد ومحمد، وكلفهما بمحاربة الأمير عبد القادر الذي اضطر للدفاع عن نفسه وأتباعه وحصلت بينه وبين الجيش المغربي معركة طاحنة يوم 15 ديسمبر 1847 على ضفاف نهر ملوية تكبد فيها جيش السلطان خسائر فادحة. يبدو أن الأمير عبد القادر حفاظا على ما تبقى من أتباعه قرر الرجوع إلى الجزائر فعبر النهر متجها إليها بمحاذاة الساحل.

وخلاصة القول أن سلطان المغرب ضعف أمام السلطات الفرنسية،ولم يستطع نصرة الجزائريين الذين لجئوا إليه، بل حاربهم وقتلهم وشردهم، إلا من فر منهم عند

أ/ غيلاني السبتي ـــــــ

إليها،حيث أفرجت عن ابنه الطيب، وسلمته للمفوضية الفرنسية في سنة 1906، بعد أن تكفلت الأخيرة بإبعاده عن نواحي الحدود[23].

يتبين لنا بالرغم من الضغوط التي مارسها الطرفان المغربي والفرنسي على بوعمامة وحصر مقاومته على لحدود، إلا أنه أثبت قدرته على المقاومة وطول النفس،وعرقلة التوسع في المنطقة، وعدم استسلامه إلى السلطان المغربي، ولا إلى السلطات الفرنسية.

لكن الظروف الصحية للشيخ بوعمامة، وسنه المتقدمة أعجزاه عن العمل الحربي،وأجبراه على العمل السياسي إلى أن توفي في 8 أكتوبر 1908، حيث تولى ابنه الطيب أمور الزاوية،غير أن نفوذها تلاشى بسرعة ، فأصبح الطيب بوعمامه يجمع بين المشيخة ووظيفة القائد[24].

وأما السلطان المغربي ونتيجة تذبذب مواقفه اتجاه الجزائر لم يجن شيئا ،حيث استطاعت فرنسا فرض معاهدة الحماية على المغرب الأقصى في 30 مارس 1912 ،ولم يبق للسلطان المغربي إلا السيادة الاسمية فقد أصبحت فرنسا صاحبة السلطة والسيادة في المغرب الأقصى[25].

والواقع أنه في الفترات السابقة التي تعرضنا إليها في بحثنا هذا كانت العلاقات الجزائرية المغربية ترعاها إرادة الشعب، أما الموقف الرسمي فقد كان في عمومه موقفا مخجلا.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى موقف غير موضوعي لبعض المؤلفين المغاربة الذين كتبوا بشكل عام عن العلاقات الجزائرية المغربية، حيث أرجعوا أسباب التدهور في العلاقات إلى شيوخ المقاومة الجزائرية.

على أية حال أصبحت الجزائر مستعمرة فرنسية منذ سنة 1830، والمغرب الأقصى سقط تحت الحماية الفرنسية سنة 1912، وكلا البلدين يعتبر من الناحية القانونية فاقدا للسيادة.وعليه فإن تأسيس الحركة الوطنية في كلا البلدين أصبح ضروريا ذلك ما جعل زعماء الحركة الوطنية في الجزائر والمغرب يبحثون عن تشكيل تحالف مغاربي لمكافحة الاستعمار الفرنسي المشترك، وهو الذي تم بالفعل من خلال تأسيس مكتب المغرب العربي بالقاهرة يتولى المطالبة باستقلال البلدين.

أ/ غيلاني السبتي ـــــــ

الهوامش:

[1]- Attallah (Dhina: (Le Royaume Abdelouadide à L'époque D'abouhammou moussa 1er et d'Aboutachfin 1er,OPU-Alger,1985,p 17et p20.

[2]- بوحوش (عمار): التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997، ص- ص 40-41.

[3] -ATALLAH ,OP.CIT, p22

[4]- بن خروف (عمار): العلاقات السياسية بين الجزائر والمغرب في القرن السادس عشر الميلادي، ج1، دار الأمل، الجزائر، 2006، ص 73.

[5]- أجقو (علي): دور قلعة الجهاد (مدينة الجزائر)، في منع تكرار مأساة الأندلس في المغرب 1516،1541" مجلة آفاق للثقافة والتراث، السنة 14، عدد 56، 2007، دبي، ص 96.

[6]- بن خروف: مرجع سابق، ص 82.

[7]- أجقو: مرجع سابق، ص 96.

[8]- لمزيد من المعلومات أنظر أجقو علي مرجع سابق ص 97 وما يليها.

[9]- وداعة الحسناوي (حبيب): "الصراع التركي- السعدي 1549م-1557م" أعمال ندوة التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي، أيام 20-23 ديسمبر 1995، ط1، كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، 1995، ص 184.

[10]- بن خروف، مرجع سابق، ص- ص 83-88.

[11] معريش(محمد العربي)، المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول 1873-1894،دار الغرب الإسلامي - بيروت ،ط1 ، 1989 ،ص 26

[12]- قاصري (محمد السعيد)، العلاقات الجزائرية المغربية1830-1847 (الغرب الجزائري والمغرب الشرقي نموذجا) رسالة ماجستير نوقشت أمام جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة،2001، ص 16

[13]- نفس المرجع، ص 17.

[14]- سعد الله (أبو القاسم)، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 5، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 89

[15]- حرب (أديب)، التاريخ العسكري والإداري للأمير عبد القادر الجزائري، ج1، ط 2، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2004، ص 382.

أ/ غيلاني السبتي ـــــــ

ضوابط الرواية باللفظ عند المحدثين وموقف المعاصرين منها

د /عائشة غرابلي- جامعة باتنة-

لقد أسفرت الاجتهادات الحديثة في علوم الحديث عن ترجيح بعض الاختيارات، فيما يتعلق بضوابط الرواية باللفظ وأثرها في تصحيح الحديث وتضعيفه، أو في تصفية السنة من الشوائب، وفيما يلي أقدم عرضاً لهذه المسائل كما تصورها القدماء، مع بيان وجهة نظر المعاصرين فيها .

أولاً: ضوابط الرواية باللفظ عند القدماء

- **معنى اللفظ لغة:** لفظ كلمة صحيحة تدل على طرح الشيء، وغالب ذلك أن يكون من الفم[1]. قول: لفظ بالكلام إذا طرحه من فمه. فاللفظ بالكلام مستعار من لفظ الشيء من الفم[2]. قال الله تعالى:﴿**ما يلفظ من قول**﴾[3]. ومنه حديث: "اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس فكتبنا له ألفا وخمسمائة رجل"[4]، أظهر ونطق به.

قد يراد به اصطلا□ا: أداء لفظ الحديث النبوي –من غير تغيير أو تبديل، ومن غير زيادة أو نقصان، أوتقديم أو تأخير.

ومن خلال المعنى الاصطلاحي للرواية باللفظ يمكن للوصول إلى ضوابط الرواية باللفظ عند المحدثين، فهي:

الضابط الأول: يتعين على الراوي أن يتقيد بما سمع، وأن يضبطه إلى حين أدائه على وجهه. وهذا ما ذهب إليه أهل التحقيق، وأئمة الأصول قال القاضي عياض: (إنه لا يجب أن يحدث المحدث إلا ما حفظه في قلبه، أو قيده في كتابه، وصانه في خزانته، فيكون صونه فيه كصونه في قلبه حتى لا يدخله ريب ولا شك في أنه كما سمعه وكذلك يأتي لو سمع كتاباً وغاب عنه ثم وجده أو أعاره ورجع إليه وحقق أنه بخطه... فمتى كان بخلاف هذا أو دخله ريب، أو شك. لم يجزله الحديث بذلك إذ الكل مجمعون على أن لا يحدث إلا بما حقق، وإذا ارتاب في شيء فقد حدث بما لم يحقق أنه من قول النبي ﷺ ويخشى أن يكون مغيرا، فيدخل في وعيد من حدث عنه بالكذب، وصار حديثه بالظن، والظن، أكذب الحديث)[5]. فمسئولية الراوي عن ضبط ما يحدث به مسئولية في غاية الخطورة، واستناداً إلى هذه الخطورة كره أئمة السلف التحديث من الكتاب خشية أن يزاد فيه بليل، وهابوا بالمحدث أن يحدث بما حفظه بقلبه وسمعه بأذنه[6] وهذا هو الثابت عن أبي حنيفة. بل من القواعد المرضية عنده استدامة الحفظ من آن التحمل إلى آن الأداء، وعدم الاعتداد بالخط إذا لم يكن الراوي ذاكرا لمروياته.

الضابط الثاني: يجوز التعويل والاعتداد بالخط لمن سمع الحديث وكتبه، وأتقن كتابته، ثم حفظ من كتابه، وكره مالك أن يكون الحفظ مأخوذا عن الصحف، لا عن العلماء. وقال ابن مهدي: الحفظ هو الإتقان، ويجب أن يتثبت في الرواية حال الأداء، ويروي مالا يرتاب في حفظه (آية من القرآن وكاسم الرجل)، والمستحب أن يورد الأحاديث بألفاظها، لأن ذلك أسلم له[7]، واعتبر أبو عمرو بن الصلاح، هذا من باب الإفراط والتشدد في الرواية، وإن من مذاهب المتشددين مذهب من قال: لا حجة إلا فيما رواه الراوي من حفظه وتذكره.

ومذهب من أجاز الرواية على كتابه، غير أنه لو أعاره، وأخرجه من يده، لم ير الرواية منه لغيبته عنه[8].

وممن ذهب إلى إتباع اللفظ، جماعة منهم ابن عمر، والقاسم بن محمد، وابن سيرين، ومالك بن أنس، وأحمد، ويحي، وغيرهم[9].

قد استدلوا لهذا المذهب بأدلة أذكر منها:

الدليل الأول: الخوف من أن يحيل إلى معنى يتغير به الحكم، وقد ساق ابن خلاد بسنده إلى إسماعيل بن علية[10] قال: أنا عبد العزيز بن صهيب11 عن أنس بن مالك قال: نهى رسول الله ﷺ أن يتزعفر الرجل[12].

وبسنده إلى شعبة، عن إسماعيل عن عبد العزيز، عن أنس أن النبي ﷺ نهى عن التزعفر[13].

وبسنده إلى إسماعيل قال: (روى عني شعبة، حدثنا واحد فأوهم فيه، حديثه عن عبد العزيز بن صهيب، عن أنس، أن النبي ﷺ نهى عن التزعفر) [14].

قال القاضي ابن خلاد: وقد اختلفت ألفاظ هذا الحديث عن إسماعيل أيضا فقال شعبة: نهى عن التزعفر.

وروى أكثر أصحابه عنه، نهي أن يتزعفر الرجل[15].

وقال الخطيب: أفلا ترى إنكار إسماعيل، على شعبة، روايته هذا الحديث عنه، على لفظ العموم في النهي عن التزعفر؟ وإنما نهى عن ذلك للرجال خاصة، وكأن شعبة قصد المعنى ولم يفطن لما فطن له إسماعيل، فلهذا قلنا: إن رواية الحديث على اللفظ أسلم من روايته على المعنى[16].

قال محمد بن المنكدر[17]: الفقيه الذي يحدث الناس، إنما يدخل بين الله وعباده، فلينظر بم يدخل[18]؟

ولهذا شرط الأحناف أن يكون الراوي مع حفظه فقيها، وقصروا الرواية بالمعنى على الفقيه[19].

وهو معنى كلام الإمام الشافعي: "أن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه، لا يحدث على المعنى لأنه حدث على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام، وإذا أداه بحروف لم يبق وجه يخاف فيه إحالة الحديث، ويكون حافظا إن حدث به من حفظه"[20].

اللفظة التي تترك من الحديث فيختل معناه، أو ينطق بها بغير لفظ المحدث، والناطق بها غير عامد لإحالة الحديث فيحيل معناه وإذا كان الذي يحمل الحديث يجهل هذا المعنى وكان وغير عاقل للحديث فلم يقبل حديثه، إذا كان يحمل مالا يعقل إن كان ممن لا يؤدي الحديث بحروفه وكان يلتمس تأديته على معانيه وهو لا يعقل المعنى[21].

الدليل الثاني: إن الشرع ورد بأشياء كثيرة، قصد فيها الإنسان باللفظ والمعنى جميعا، نحو التكبير والتشهد والآذان والشهادة....الخ. وإذا كان كذلك أن يكون المطلوب بالحديث لفظه بعينه ومعناه جميعا. قال الحافظ ابن كثير: وكان ينبغي أن يكون هذا المذهب هو الواقع ولكن لم يتفق ذلك[22].

الدليل الثالث: الرواية بالمعنى لا تخلو من زيادة أو نقصان، أو تقديم أوتأخير، أو إبدال كلمة بأخرى، وما إلى ذلك.

وقد كره هذا كله، جماعة من السلف بل كره البعض إبدال حرف بحرف وإن كانت صورتها واحدة، وتخفيف الثقيل وتثقيل الخفيف.

وكان مالك يتقي في حديث رسول الله ﷺ ما بين التي والذي، ويحتفظ من الباء والتاء ونحوها[23]. ووصف ابن عمر رضي الله عنهما، بأنه لم يكن من أصحاب رسول الله ﷺ لا يزيد ولا ينقص، مثله[24].

وشواهد ذلك كثيرة منها:

ـ ما أورده الخطيب وغيره في حديث الدعاء بسنده إلى أبي نعيم[25] قال: ثنا فطر بن خليفة[26] عن أبي إسحاق، وسعيد بن عبيدة[27] عن البراء بن عازب، أن النبي ﷺ قال: يا براء، كيف تقول إذا...أخذت مضجعك؟ قال: قلت الله ورسوله أعلم – قال: "إذا أويت إلى فراشك طاهرا، فتوسد بيمينك، ثم قل: اللهم أسلمت وجهي منك إلا إليك آمنت بكتابك الذي أنزلت، ونبيك الذي أرسلت، فقلت كما علمني، غير أني قلت: ورسولك، فقال بيده في صدري:"ونبيك" فمن قالها من ليلته ثم مات، مات على الفطرة"[28]. هذا الحديث من الحجة لمن ذهب إلى عدم إبدال كلمة بأخرى.

قال الخطابي: فيه حجة لمنع رواية الحديث على المعنى، قال: ويحتمل أن يكون أشار بقوله: "ونبيك" إلى أنه كان نبيا قبل أن يكون رسولا، أو لأنه ليس في قوله:"ورسولك الذي أرسلت"وصف زائد بخلاف قوله"ونبيك الذي أرسلت".

وقال غيره: ليس فيه حجة على منع ذلك[29].

الدليل الرابع: واستدلوا بحديث نضر[30] الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فأدها كما سمعها[31]... الحديث، وكيف يؤيدها كما سمعها من لم يتقن حفظها، ولم يحسن وعيها؟ وكيف يبلغها من هو أفقه منه وهو لم يملك حملها فهو مغتصب الفقه حقه قاطع لطريق العلم على من بعده[32].

والقائلون بضرورة إتباع اللفظ من المحدث، قالوا: يجب ذلك، وإن خالف اللغة الفصيحة، ويرون أن لأهل الحديث لغة ولأهل العربية لغة، ولغة أهل العربية أقيس ولا تجد بدا من إتباع لغة أهل الحديث من أجل السماع.[33]

وسئل الإمام أحمد عن اللحن في الحديث فقال: لا بأس به وعن عمارة بن عمير[34] قال: كان أبو معمر[35] يحدث الحديث فيه اللحن، فيلحن إقتداء بما سمع.

وقال أبو معمر: إني لأسمع الحديث لحنا فألحن إتباعا لما سمعت[36] وهذا لا شك مبالغ فيه، إذ يمكن أن يغر اللحن المحدث فإن رسول الله ﷺ لا يلحن. لذا قال النسائي: وقد سئل عن اللحن في الحديث فقال: "إن كان شيئا تقوله العرب- وإن كان في غير لغة قريش- فلا يغير، لأن النبي ﷺ كان يكلم بلسانهم، وإن كان ما لا يوجد في كلام العرب، فرسول الله ﷺ لا يلحن"[37].

وقال الخطيب: "إذا كان اللحن يغير المعنى فلابد من تغييره، وكثير من الرواة يحرفون الكلم عن وجهه، ويزيلون الخطاب عن موضعه، وليس يلزم من أخذه عمن هذه سبيله، أن يحكى لفظه إذا عرف وجه الصواب وبخلافه إذا كان الحديث معروفا ولفظ العرب به ظاهرا معلوما- ألا ترى أن المحدث لو قال: لا يؤم المسافر المقيم- فنصب المسافر ورفع المقيم، كان قد أحال المعنى فلا يلزم إتباع لفظه"[38].

وعد الأصمعي عبد الملك بن قريب، اللحن ضرب من ضروب الكذب على رسول الله ﷺ لأنه لم يكن يلحن، فمهما رويت عنه ولحنت فيه، كذبت عليه[39] وهذه منه لمن كان عالما باللغة- بصيرا بها .

قال العراقي: "وقد روينا مثل هذه عن حماد بن سلمة أنه قال لإنسان: إن لحنت في حديثي فقد كذبت علي، فإني لا ألحن"[40].

وقال النضر بن شميل[41]: جاءت هذه الأحاديث على الأصل معربة، ويتأكيد الوعيد مع اختلاف المعنى في اللحن والتصحيف[42].

الضابط الثالث: في هذا الضابط أتناول مسألة جواز اختصار الحديث أو تقطيعه ؟ أو الزيادة فيه أو النقصان؟.

جوز قوم النقصان دون الزيادة، وهو مذهب مجاهد[43] إذ قال: انقص من الحديث ولا تزد في، وابن معين يقول: إذا خفت أن تخطئ في الحديث فانقص منه ولا تزد.[44]

ومنع من النقصان والحذف من منع من رواية الحديث على المعنى، لأن الحذف يقطع الخبر ويغيره، فيؤدي ذلك إلى إبطال معناه وإحالته.

وكان بعضهم لا يستجيز أن يحذف من الحديث حرفا واحدا.

ومن العلماء من فصل القول في المسألة، فيجوز النقصان إن كان المحدث قد رواه قبل تاما، أو علم أن غيره قد رواه على التمام...

وكذا إن كان المحذوف متضمنا لعبارة أخرى، وأوامر لا تعلق له بسابقها، قال الثوري: يروي الأحاديث على الاختصار لمن قد رواه على التمام، لأنه كان يعلم منهم الحفظ لها، والمعرفة بها، وكذلك إن النقصان من الحديث لا يغير المعنى، والراوي عالم واع محصل لما يغير المعنى، وما لا يغيره من الزيادة والنقصان، فإن ذلك سائغ له.

وصحح هذا التفصيل ابن الصلاح: "ثم نقله ناقصا، أو نقله أولا ناقصا، ثم نقله تاما، فإن خاف أن يتهم بالزيادة، أو النقصان، أو النسيان، وكثرة الغلط، وقلة الضبط، فواجب أن يدفع عن نفسه هذه التهم"[45].

فإن كان المحذوف يتضمن حكما متعلقا بغيره، أو أمرا يلزم في حكم الدين لا يظهر مقصده إلا به- فلا يجوز الاختصار.

وكذا إذا تغير السامع، فقد يسمع روايته ناقصا من لم يسمع روايته له كاملا.

واختار الخطيب إن كان فيما حذف من الخبر معرفة حكم وشرط وأمر لا يتم التعبد والمراد بالخبر إلا بروايته على وجهه، فإنه يجب نقله على تمامه ويحرم حذفه لأن القصد بالخبر لا يتم إلا به[46].

وقال: وعلى هذا يحمل قول من قال: لا يحل اختصار الحديث.

وأما تقطيع متن الحديث الواحد، وتفريقه على الأبواب- كما هو صنيع أبي عبد الله البخاري فهو إلى الجواز أقرب ومن المنع أبعد.

قال ابن صلاح:" وقد فعله مالك، والبخاري، وغير واحد من أئمة الحديث، ولا يخلو من كراهية، والله أعلم"[47].

ولعل الكراهة محمولة على ما إذا كان الحديث مما لا يمكن تفريق، أو كان في التفريق بتر للنص وضياع للحكم بفصل أوله عن أخره.

أو كان في التفريق قطع لطريق الاستنباط، والاستدلال لمعاني الكلام- مما يؤدي إلى تعطيله- أو خرج الحديث عن الكيفية التي أورد عليها.

وعلى هذا يحمل قول الإمام أحمد وقد سئل يا أبا عبد الله الرجل يسمع الحديث بإسناد واحد فيجعله ثلاثة أحاديث؟

قال: لا يلزمه كذب، وينبغي أن يحدث بالحديث"- كما لا يغيره[48]، مع أن الإمام أحمد ممن كان يفعله"[49].

قال الحافظ في الفتح: "وأما تقطيعه للحديث"- البخاري- "في الأبواب تارة واقتصاره منه على بعضه أخرى، فذلك لأنه إن كان المتن قصيرا، أو مرتبطا بعضه ببعض، وقد أشتمل على حكمين فصاعدا، فإنه يعيده بحسب ذلك مراعيا مع ذلك عدم إخلائه من فائدة حديثيه...فإن كان المتن مشتملا على جمل متعددة لا تعلق لإحداهما بالأخرى، فإنه يخرج كل جملة منها في باب مستقل ، فرارا من التطويل"[50].

ومنع من التفريق الإمام مسلم، لكونه لم يقصد ما قصده البخاري من استنباط الأحكام[51].

ثانياً: موقف المعاصرين من ضوابط الرواية باللفظ

ذهب الشيخ ناصر الدين الألباني إلى عدم تجويز الرواية بالمعنى، حيث يقول: (فهذا[52] وما سيذكره الشارح عن بن العربي هو الحجة في هذه المسألة وأما ما ذكره الخطيب في هذا الباب من كتابه الكفاية عن عبد الله بن أكيمة الليثي[53] وابن مسعود عن رجل من أصحاب النبي ﷺ مرفوعاً في جواز رواية الحديث بالمعنى فلا يصح، ففي إسناد الأول الوليد بن سلمة الفلسطيني، قال دحيم وغيره كذاب ، وقال ابن حبان يضع الحديث، وفي الثاني عبد العزيز بن عبد الرحمن، وهو البالسي، اتهمه الإمام أحمد)[54].

كما ذهب إلى عدم جواز حذف بعض الخبر (بل على الراوي أن يرويه بتمامه، وإلا فإنه داخل في وعيد كتمان العلم، ولا يبرر له الكتمان الخشية المذكورة إذا كان يعلم من نفسه الصدق، فإن الله تعالى الخبير بما في الصدور سوف يكشف للناس عن صدقه بفضل حرصه على رواية حديث نبيه ﷺ كما سمعه)[55]، ثم يضيف (لعل الأولى[56] إذا حذف أو قطع أن ينبه على ذلك فإنه إن فعل قد يستفاد منه تقوية الوصل أو الزيادة إذا جاءت من طريق راوي سيئ الحفظ فتأمل)[57]، ونجده يوافق ما ذهب إليه الإمام أحمد من إصلاح اللحن الفاحش والسكوت عن الخفي السهل فيقول هو الأرجح عندي[58].

وعقب على قول ابن كثير (ومن الناس من إذا سمع الحديث ملحوناً عن الشيخ ترك روايته عنه لأنه إن تبعه على ذلك فالنبي ﷺ لم يكن يلحن في كلامه، وإن رواه عنه على الصواب فلم يسمعه منه كذلك)، عقب على ذلك بقوله: (والخطب في هذا سهل فليروه على الصواب ثم لينبه على ما في سماعه من اللحن)[59].

فالشيخ الألباني لا يجوز الرواية بالمعنى شأنه شأن الكثير من المحدثين لما في ذلك من تصرف الراوي في ألفاظ النص النبوي، وقد يؤدي ذلك إلى تغيير المعنى بالزيادة والنقص وهو جوهر عمل المحدثين أي المحافظة على مقوله ﷺ سالماً من أي تحريف أو تغيير.

الهوامش:

[1] معجم مقاييس اللغة ،259/5.
[2] المفردات للراغب، 452.
[3] سورة ق، آية رقم: 18.
[4] جزء من حديث أخرجاه في الصحيحين، من رواية حذيفة بن اليمان. انظر: صحيح البخاري كتاب الجهاد: 87/4 وصحيح مسلم، كتاب الإيمان: 131/1- وهذا لفظ البخاري.
[5] الالماع، 135 مع حذف يسير.
[6] الالماع، 136- فتح المغيث، 202/2.
[7] الكفاية: 258.
[8] علوم الحديث: 208- الخلاصة للطيبي:112.
[9]شرح السنة للبغوي: 238/1- الخلاصة: 113- شرح علل الترميذي: 150/1.
[10]– إسماعيل بن علية:" علية" بضم العين وفتح الياء- ريحانة الفقهاء وسيد المحدثين- إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، الحجة روى عنه الكبار- ت:236 هـ الكاشف: 69/1- تهذيب التهذيب: 275/1.
[11]عبد العزيز بن صهيب: تابعي ثقة، سمع من أنس. تاريخ الثقات: 305-تهذيب التهذيب: 346/6.
[12]أخرجه بهذا اللفظ والسند، النسائي في الزينة: 179/8- والبخاري في اللباس: 197/7، ومسلم في اللباس والزينة، 3 /1663.
[13]- أخرجه مسلم: 1662/3، وأبو داود: 80/4 والترمذي: 121/5, كلهم من رواية حماد بن زيد, عن إسماعيل، عن عبد العزيز، عن انس.
[14] المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، الرامهرمزي، ص 389، ت: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، ط1، 1391 هـ. الكفاية، 26. معالم السنن المطبوع مع سنن أبي داود للخطابي، 93/6. دار المعرفة، بيروت.
[15]- المحدث الفاصل: 390- قال الحافظ في الفتح: 304/10- رواه عن إسماعيل فوق العشرة من الحفاظ مقيدا بالرجل، ويحتمل أن يكون إسماعيل اختصره لما حدث به شعبة والمطلق محمول على المقيد... واختلف في النهي عن التزعفر هل هو لرائحته لكونه من طيب النساء، او لونه فيلتحق به كل صفرة؟
[16] الكفاية، 590
[17] محمد بن المنكدر بن عبد الله- أحد الائمة الأعلام ت 131هـ تهذيب التهذيب:483/9.
[18] الكفاية: 590
[19] فقه أهل العراق وحديثهم، 35.
[20] الرسالة: 370- المحدث الفاصل، 404.
[21] الكفاية: 263 .
[22] اختصار علوم الحديث: 74
[23] الإلماع : 179
[24] الكفاية: 265.
[25] أبو نعيم: الفضل بن دكين بن عمرو بن حماد بن زهير الأحول, ثقة ثبت-ت 217هـ- تقريب التهذيب: 110/2

[26] فطر بن خليفة أبو بكر الحنا- صدوق مات بعد خمسين ومائة- تقريب التهيب: 114/2 .
[27] سعيد بن عبيدة"الصواب سعد" أبو ضمرة السلمي الكوفي- ثقة كثير الحديث- تهذيب التهذيب:478/3
[28] الكفاية: 270- وانظر تخريج الحديث في صحيح البخا ي كتاب الوضوء:71/1- والدعوات: 84/5، 85 – والتوحيد:184/9- وصحيح مسلم: كتاب الذكر
[29] فتح البا ي: 358/1
[30] نضر: قال القاضي ابن خلاد نضر مخفف وأكثر المحدثين يقوله بالتثقيل إلا من ضبط منهم، والصواب التخفيف ويحتمل معناه: الفاصل": 167
وقال الخطابي: معناه الدعاء له بالنضا ة وهي النعمة والبهجة معالم السنن: 253/5، وقيل: ليس هذا من حسن الوجه، إنما معناه حسن الجاه والقد في الخلق. شرح السنة: 236/1
[31] تقدم تخريجه: ص 140
[32] الإلماع: 153
[33] الكفاية: 280
[34] عما ة بن عمير التيمي الكوفي – ثقة خيا 82 هـ - تهذيب التهذيب: 421/7
[35] أبو معمر عبدالله بن سخبرة الأزدي: قال الذهبي: حجة – ميزا الاعتدال : 427/2 وضعفه الترمذي – تهذيب التهذيب : 231/5
[36] انظر هذه النقول وغيرها في الكفاية: باب إتباع المحدث على لفظه وا خالف اللغة الفصيحة: 180، 184 – وباب الرواية عمن كا لا يرى تغيير اللحن في الحديث 284 – 287
[37] الإلماع: 183
[38] الكفاية: 287
[39] الإلماع: 184 – شرح العراقي لألفيته: 174/2 – فتح المغيث: 227/2
[40] شرحه لألفيته : 174/2 – فتح المغيث: 228/2
[41] النضر بن شميل أبو الحسن المازني النحوي – حدث عن حميد والكبا – وكا ثقة ت 204 هـ تهذيب التهذيب: 437/10
[42] فتح المغيث: 227/2
[43] مجاهد بن جبر الإمام المفسر المقرئ الحافظ عرض القرآ على ابن عباس 30 مرة . ت 100 هـ – تذكرة الحفاظ: 92/1 – تهذيب التهذيب: 42/10 – غاية النهاية: 41/2 .
[44] الكفاية: 289 – علوم الحديث: 216 – شرح علل الترمذي : 150/1 .
[45] الكفاية: باب ذكر الرواية عمن أجاز النقصا من الحديث ولم يجز الزيادة: 289، 293 – علوم الحديث: 215-216. شرح العراقي لألفيته: 171/2 – 173 – البرها : 658
[46] الكفاية: 290
[47] علوم الحديث: 217
[48] الكفاية : 295
[49] شرح العراقي لألفيته: 173/2 – فتح المغيث: 325/2
[50] هدي السا ي: 15
[51] فتح المغيث: 225/2
[52] وهو قول ابن كثير وغيره من العلماء الذين سبق بيا مذهبهم.
[53] وهو قلنا لرسول الله ﷺ: (بأبينا وأمنا أنت يا سول الله إنا لنسمع الحديث فلا نقد على تأديته كما سمعناه ، قال : (إذا لم تحلوا حراماً ولا تحرموا حلالاً فلا بأس).
[54]حاشية اختصا علوم الحديث، 399/2.
[55]المرجع نفسه، 406/2 .
[56]في قول مجاهد: انقص الحديث ولا تزد فيه.
[57] حاشية اختصا علوم الحديث، 407/2.
[58] المرجع نفسه 410/2.
[59] حاشية اختصا علوم الحديث 410/2.

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

الهوامش:

[1]- محمد عمارة: محمد عبده مجدد الإسلام، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للنشر، بيروت، سنة 1981، ص: 122.

[2]- محمد عبده: رسالة التوحيد، موفم النشر، سلسلة الأنيس للعلوم الإنسانية. الجزائر، سنة 1989.

[3]- محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1972. ص 118

[4]- محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1972 ص: 318

[5]- محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1972 ص: 285

[6]- محمد عمارة: محمد عبده مجدد الإسلام، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للنشر، بيروت، سنة 1981.

[7]- محمد عمارة: محمد عبده مجدد الإسلام، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للنشر، بيروت، سنة 1981 ص: 49

[8]- محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1972 ص: 228

[9]- نقلا عن محمد رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة سنة: 1991 الجزء 02 ص: 97

[10]- محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة 02، مكتبة وهبة، القاهر، سنة 1975 ص: 151

[11]- محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1972 ص: 631

[12]- عثمان أمين: محمد عبده، دار إحياء الكتب العربية، مكتبة البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ص: 132

[13]- محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1972 ص:587

[14]- عثمان أمين: محمد عبده، دار إحياء الكتب العربية، مكتبة البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ص: 85

[15]- محمد عبده: رسالة التوحيد، موفم النشر، سلسلة الأنيس للعلوم الإنسانية، الجزائر،سنة: 1989 ص: 137

[16]- محمد عبده: رسالة التوحيد، موفم النشر، سلسلة الأنيس للعلوم الإنسانية، الجزائر، سنة: 1989 ص: 165

[17]- المصدر السابق ص: 166

[18] - هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت سنة 1968 ص:55

[19]- محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1972 ص: 204

[20]- المصدر السابق ذكره، ص: 444

[21]- أحمد عبد الرحيم مصطفى: حركة التجديد الإسلامي في العالم الحديث، بدون دار طبعة، سنة 1971 ص: 63

أ/ موسى بوبكر ـــــــ

آثار حكم الإلغاء وإشكالات تنفيذه

أ/ بوقرة إسماعيـل - المركز الجامعـي خنشـلة -

مقدمة:

يتفق الفقـه على أن أية خصومة لا تحقـق هدفهـا إلا بالحكم فيهـا وأن الحكم الصادر فـي الدعوى هو عنـوان الحقيقة وهو نتيجتها.

وإذا كانت دعوى الإلغـاء هي دعـوى إعدام القرار الإداري المخالـف للمشروعيـة، فـإن قيمة هذه الدعوى تتحقق في حكمها، وبالتالي فحكم الإلغاء هو ذلك الحصن المنيع للحفاظ على المشروعية، إلا أن الأمر لا يتوقف على صدور الحكم من طرف القضاء بل أن الحكم يتحدد في آثاره وما يرتبه من نتائـج.

وحكم الإلغاء يرتب أثرين هامين أولهما الحجية المطلقـة وثانيهما: أن حكم الإلغاء بما له من حجيـة مطلقة، فهو يتمتع بقوة تنفيذية تختلف عن القوة التنفيذية لباقي الأحكام، وحكم الإلغاء بما له من أهمية ، فإنه يضـع علـى الإدارة التزامات سواء جهـة القـرار الملغى ،أو جهة مسلكها المستقبلي في إصدار قرارات مشابهة أو إصدار ذات القرار .

وحتى تكون هذه الالتزامات فعالة فإن القانون رتـب على الجهة الإدارية جزاءات إذا لم تنفذها ولهذا ونظرا لأهمية هذا الموضوع فهو يطـرح الإشكاليـات ما مدى تمتع حكم الإلغاء بالقوة الإلزامية ؟ وما هي الإشكالات التي تعيق تنفيذ حكم الإلغاء؟

وللإجابة عـن هذه التساؤلات تعرضنا إلى:

أولا: آثـــار حكم الإلغـاء.

ثانيا: تنفيذ حكم الإلغاء وإشكالاته.

تعريـف الحكم:

تعرض إلى تعريف الحكم الكثير من الفقهاء، يأخذ الحكم في اللغة عدة معانـــي منها الفصل، القضاء، البت، القطـع. أما اصطلاحا فعرفه الأستاذ / يحي بكوش: "بأنه كل قرار يصدر في إطـــار القوانين الإجرائية من طرف هيئة قضائية منصبة بصفة شرعية من شأنه عادة أن ينهي الخصومة وأن يضع حدا للنزاع."

أما الحكم بالمعنى الضيق: فيقصد به ما تصدره المحاكم الابتدائية وحدهـا مـن قرارات[1]، وتخرج عن هذه التسمية الأحكام الصادرة عن المجالس القضائية والمحكمة العليا ومجلس الدولة.

أ/ بوقرة إسماعيل ـــــــ

أ) **وحدة الأطراف**: لا تقوم الحجية إلا إذا كان أطراف الدعوى الأولى والثانية واحدة، ويشترط للتمسك بالحجية أن يكون الخصوم والأطراف في الدعوى الأولى هم بذاتهم الخصوم في الدعوى الثانية، ولا تقوم الحجية إلا بين خصوم حقيقيين، والعبرة في تحديد أطراف الخصومة هي بصفاتهم لا بأشخاصهم[3].

وفي هذا الصدد نصت المادة 338 من قانون مدني جزائري على ذلك ويقولها "....في نزاع قائم بين الخصوم أنفسهم دون أن تتغير صفاتهم".

ب) **وحدة الموضوع**: ويقصد بوحدة الموضوع: أن يكون موضوع الدعوى الأولى هو نفسه موضوع الدعوى الثانية، فمحل الدعوى هو ذات الطلبات المقدمة من طرف المدعى ويدور حوله النزاع، ولا يعني وحدة الموضوع وحدة الشيء إذ أن الشيء قد يكون واحد في الدعويين إلا أن الطلبات تختلف[4].

ووحدة الموضوع مسألة موضوعية يعود أمر الفصل فيه إلى قاضي الموضوع، وهذا ما يفسر أن الأحكام الوقتية والاستعجالية لا تكون محلا للدفع بسبق الفصل[5].

ج) **وحدة السبب**: ويقصد بالسبب: الأساس أو المصدر القانوني للحق، فالحق هو موضوع الدعوى أي هو المصلحة القانونية التي يهدف إليها المدعى، وهو الأساس القانوني للحق المطالب به، وحتى يمكن الدفع بالحجية، فيجب أن يكون السبب واحد في الدعويين، وبالرجوع إلى المادة 338 قانون مدني جزائري نجدها نصت على شرط توافر السبب في الدعويين حتى نكون أمام الحجية. كما يشترط للتمسك بالحجية، أن يكون حكما قضائيا وصادرا عن جهة ذات ولاية في إصداره، وان يكون قطعيا وحاسما ومنهيا للخصومة[6].

2) **حجية حكم الإلغاء**: إن حجية حكم الإلغاء، تستند إلى دعوى الإلغاء نفسها، وذلك لما تتميز به هذه الدعوى من أنها دعوى عينية موضوعية إذ تقوم على أساس اختصام القرار الإداري المعيب، وأن الحكم الصادر فيها يؤدي إلى إعدام القرار الإداري سواء كليا أو جزئيا، ونظرا لذلك فإن حكم الإلغاء يتمتع بحجية مطلقة خلافا للقواعد لعامة للحجية، وإذا كانت القاعدة العامة وان جميع الأحكام القضائية تتمتع بحجية نسبية، فان حكم الإلغاء خلافا ذلك فهو ذو حجية مطلقة، ويسري على من كانوا أطرافا فيه أو غير إطرافا فيه[7].

الأثر المطلق لحكم الإلغاء:

الحكم الصادر بإلغاء القرار الإداري المطعون فيه يتمتع بحجية مطلقة، ويترتب على ذلك أن أثره لا يقتصر على أطراف الخصومة وإنما يمتد إلى الجميع، ويستفيد منه كل من له مصلحة أومن مس مركزه القانوني، ومرد هذه الخصومة هي الطبيعة المختلطة لدعاوى الإلغاء والتي تتكون من عنصرين:

الأول موضوعي: وهو مخاصمة القرار الغير مشروع والثاني شخصي: ويتمثل في مركز الطاعن الذي مسه القــرار، والعنصر الموضوعي لهذه الطبيعة المركبة هو الذي كفل لحكم الإلغاء الحجية المطلقة له إلا أن هذا الأثر يرد عليه استثنائين وهما:

الأول: يتعلق بحق الغير الذي يمسه الحكم ولم تتح له فرصة الدخول في المخاصمة ولم يستدعى إليها وهو ما يسمى قانونا باعتراض الغير خارج الخصومة[8].

موقف المشرع الجزائري من الاعتراض بالرجوع إلى فانون الإجراءات المدنية والإدارية نجد وان المشرع الجزائري نص على الاعتراض في.

والثاني: تشريعي ويتمثل في تدخل المشرع للتصديــق على القرار الذي ألغاه القاضي مخالفا بذلك حكم الإلغاء، لأن الحجية لا تسري في حق المشرع.

ب) **الأثر الرجعي لحكم الإلغاء:** سواء أكان الحكم بالإلغاء كليا أو جزئيا فإنه يترتب عليه إزالة القـرار المطعون فيه نهائيا واعتباره كأن لم يكن، بحيث يمتد أثر الحكم الصادر بالإلغاء إلى الماضي، ويستمد هذا الأثر من الطبيعة الكاشفة لحكم الإلغاء، فحكم الإلغـاء لا ينشئ حق جديد وإنما يكشف عن عدم شرعية القرار[9].

وحتى يكون حكم الإلغاء ذا حجية مطلقة، فيجب أن يكون صادرا بالإلغاء، وأن يكون نهائيا، وصادر عن محكمة مختصة، ولهذا فإن أحكام الرفض لا تتمتع بحجية مطلقة وإنما بحجية نسبية، كما أن الأحكام الوقتية الإستعجالية لا تتمتـع بأية حجية سواء مطلقة أو نسبية.

ثانيا: تنفيذ حكم الإلغـاء

1) **مقدمات التنفيــذ:** لتنفيذ أحكم الإلغاء لابد على طالب التنفيذ أن يتبع مجموعة من الإجراءات القانونية وهي:

أ) **تقديم الطلب من صاحب الشأن وميعاده:** إذا كانت الإدارة ملزمة باحترام الحكم الصادر بالإلغاء وتنفيذه وذلك من تلقاء نفسها كأصل في التنفيذ، لأن حكم الإلغاء يعني زوال القرار وبالتالي خلق وضعية سلبية وفراغ يتطلب من الإدارة تسويته، إلا أن ذلك ليس ملزما للإدارة، وهو ما يجعل صاحب الشأن باعتباره صاحب المصلحة أن يبادر إلى طلب تنفيذه، وهو ما جرى عليه القضاء في كافة الأنظمة، إذ يقوم بتقديم طلبه إلى الجهة الإدارية، وذالك إما عن طريق المحضر القضائي كما هو الحال بالنسبة للجزائر وفرنسا، أو عن طريق قاضي التنفيذ كما هو الحال بالنسبة لمصر.

أما الخطوات التي يتبعها طالب التنفيذ في القانون الجزائري فهي كالآتي:

- تقديم نسخة من الحكم أو القرار النهائي.
- حصوله على نسخة من الصيغة التنفيذية للحكم المراد تنفيذه من الجهة القضائية المصدرة للحكم أو القرار.

- الاتصال بالأستاذ المحضر القضائي المختص إقليميا. وقيامه بتبليغ الإلزام للمحكوم عليه شخصيا وإمهاله مدة 15 يوم طبقا لنص المادة 612 قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

- عند انقضاء مدة 15 يوم يعيد الاتصال بالمحكوم عليه لمعرفة مدى امتثاله للحكم من عدمه.

- في حالة امتثال المحكوم عليه للحكم، يحرر له محضر بانتهاء التنفيذ، أما في حالة رفضه يحرر له محضر بالامتناع، وهنا ننتقل إلى مرحلة التنفيذ الجبري والحجز على الأموال المنقولة للمحكوم عليه، بما يكفي لسداد الديون وإذا لم تكف أمواله المنقولة يحجز على الأموال العقارية، هذا بالنسبة لتنفيذ الأحكام القضائية العادية.

أما الأحكام القضائية الإدارية غير الإلغاء، فإنه وفي حالة رفض الإدارة التنفيذ، يقوم الطالب بالاتصال بالخزينة العمومية للولاية الواقع بدائرتها التنفيذ، وذلك بعد مرور شهرين من الامتناع ويودع ملفه مكون من أصل وعدة نسخ، على أن يكون الملف مشتملا على الحكم والصيغة التنفيذية، والتكليف، ومحضر الامتناع وورقة شيك مشطوب، وطلب، أما فيما يتعلق بأحكام الإلغاء فإنه في حالة امتناع الإدارة، يلجأ صاحب الشأن إلى الطرق البديلة، والمتمثلة في التنفيذ عن طريق الغرامة التهديدية، أو رفع دعوى تعويض، أو تقديم شكوى جزائية، وهذا طبقا لما هو مقرر قانونا، ومستقر فقها وقضاء.

أما ميعاد تقديم الطلب، فلا يوجد هناك ميعاد لتقديم الطلب، إلا أن الطلب يجب أن يقدم خلال فترة معقولة بعد صدور حكم الإلغاء، خاصة وأن تقديم الطلب يرتب آثارا في حالة إمتناع الإدارة عن التنفيذ، إذ يبدأ[10] من خلالها مواعيد رفع دعوى إلغاء القرار السلبي، أو دعوى التعويض، وتبدأ المواعيد من تاريخ إعلان القرار للجهة القضائية.

ب) الاختصاص بالتنفيذ والصيغة التنفيذية:

1- الجهة الإدارية هي المعنية بمهمة التنفيذ، فالأصل وأن الجهة الإدارية تقوم بتنفيذ الأحكام الإدارية الخاصة بالإلغاء وبطريقة طواعية، إلا أن ذلك لا يعني أن الإدارة يجب أن تنفذ الحكم مباشرة وفورا، بل لابد أن تتخذ من الإجراءات ما يؤدي إلى سهولة التنفيذ وتصحيح الأوضاع وملء الفراغ القائم، فالحكم رغم أنه صدر ضد الإدارة، إلا أنها هي التي تقوم بترتيب آثاره وتنفيذه، دون تدخل من سلطة أخرى كالقضاء[11]، إلا إذا رفضت ذلك فتتدخل سلطة القضاء لاتخاذ من الإجراءات ما يلزم الإدارة بالتنفيذ.

وبالرجوع إلى المادة 612 ق.إ.م,ا، نجدها قد احتوت على مجموعة من الأوامر الصادرة باسم الشعب الجزائري إلى الجهات المكلفة بالتنفيذ، وهي أعوان التنفيذ،

والنيابة العامة، وقواد وضباط القوة العموميــة، الوزير المعني، والوالي، ورئيس المجلس الشعبي البلدي[12].

وتختلف الصيغة التنفيذية للأحكام العادية عن الصيغة التنفيذية للأحكام الإدارية، ففي الأحكام الإدارية يجري التنفيذ بالوسائل العادية، فلا تتخذ ضد الإدارة أي إجراء من إجراءات الجبر الإداري أو القضائي، فالصيغة التنفيذية في الأحكام الإدارية تتوقف عند حد دعوة الإدارة بتقديم يد المساعدة لتنفيذ الحكم.

2) **التزامات الإدارة بتنفيذ الحكم والجزاء على مخالفته:** يترتب على الحكم بإلغاء القرار الإداري إعدام القرار واعتباره كأن لم يكن، ومقتضى ذلك إزالة كافة أثاره التي ترتبت عنه، وكانت مابني عليه من أعمال سوى كانت في صورة قرارات إدارية، أو في صورة عمليات قانونية مركبة، أسهم القرار الإداري في تكوينها[13].

أ) **التزامات الإدارة بتنفيــذ الحكم:** المستقر فقها وقضاء أن قاضي الإلغاء يتوقف دوره عند إلغاء القرار الإداري الغير مشروع، وبالمقابل يوجب على الإدارة أن تنفذ الحكم في الحدود التي قالت فيها المحكمة كلمتها، فلا تتجاوز تلك الحدود ولا تتعرض لأمور لم يتناولها الحكم، خاصة عندما يتعلق الأمر بالعمليات المركبة، كما أنه وعند تنفيذ الحكم يتطلب على الإدارة إرجاع الحالة إلى ما كانت عليه قبل صدور الحكم، ولهذا يجب التمييز بين فترتين الفترة السابقة على الحكم والفترة اللاحقة على الحكم.

التزامات الإدارة على الفترة السابقة على الحكم: وتدور التزامات الإدارة خلال هذه الفترة من تاريخ صدور الحكم بإلغائه حول فكرة الأثر الرجعي لحكم الإلغاء ويترتب على ذلك أن التزامات الإدارة تتمثل في إلغاء كافة القرارات المرتبطة بالقرار الملغى سواء كانت قرارات تبعية، أو مماثلة، وكذلك العمليات القانونية التي أسهم القرار الملغى في تكوينها.

التزامات الإدارة عن الفترة اللاحقة على الحكم : إذا صدر حكم بإلغاء قرار إداري فإنه يترتب على ذلك سقوط القرار بأثر رجعي بحيث يعد كأن لم يكن ويعتبر بمثابة إعدام للقرار بأثر رجعي ومن تاريخ صدروه، وفي هذه الحالة يقع على الإدارة إلتزام سلبي، يتمثل في امتناعها عن اتخاذ أي إجراء يترتب عليه إحداث ذات الأثر للقرار الملغى أي عدم إعادة إصدار ذات القرار، ومن جهة ثانية يرتب علــى الإدارة التزامات إيجابية وتتمثل في اتخاذ ما يلزم من إجراءات لإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل صدور القرار الملغى[14].

وبناء على ذلك فإن التزامات الإدارة على الفترة اللاحقة لحكم الإلغاء يتمثل في التزامها بالامتناع عن إصدار ذات القرار من جديد والتزامها بإعادة إصدار القرار مصححا.

ب) **الجزاءات المترتبة على مخالفة الإدارة لالتزاماتها بالتنفيذ:** تتحدد القيمة القانونية لأي التزام قانوني بقدر الجزاء الذي يحمي هذا الالتزام، والذي يمكن توقيعه عند مخالفته، ولهذا كان للفقه والقضاء الدور البارز في البحث عن حلول قانونية لتنفيذ الأحكام بصفة عامة ولأحكام الإلغاء بصفة خاصة، وذلك في صيانة وحماية منظومة الأحكام التي تعتبر عنوانا للحقيقة.

وإذا كان المقرر أن القاضي لا يوجه أوامر للإدارة ولا يحل محلها،إلا أن ذلك لا يمنع من مد يد المعونة ومن تلقاء نفسه للإدارة فيما يقابلها من عقبات مادية أو قانونية تعوق التنفيذ إلا أن الإدارة قد لا تعير اهتماما للحكم، وهو ما يتطلب من القضاء التدخل ضد الإدارة واتخاذ من الإجراءات والوسائل ما يكفل بها تنفيذ الحكم، وذلك بتوقيع جزاءات، وقد استقر القضاء الجزائري والمقارن على أن رفض الإدارة تنفيذ الحكم القضائي الحائز لقوة الشيء المقضي فيه يعد خطأ موجب للمسؤولية يرتب عليها مساءلات مدنية وجزائية وتأديبية وكذا توقيع غرامات مالية وسنتعرض لهذه الجزاءات كالآتي:

المسؤولية المدنية: من الثابت في جميع النظم القانونية والقضائية، أن امتناع الإدارة عن تنفيذ أحكام الإلغاء أو تنفيذها تنفيذا خاطئا، من الأسباب التي توجب المسؤولية المدنية على الإدارة وعلى الموظف، باعتبار ذلك إما خطأ مرفقيا أو خطأ شخصا أو هما معا[15].

وإذا كان امتناع الإدارة عن تنفيذ حكم الإلغاء يعتبر خطأ موجب للمسؤولية، ويخول لصاحب الشأن رفع دعوى تعويض، فإن مسؤولية الدولة تقوم حتى على أساس المخاطر، أي انعدام الخطأ. وهذا ما طبقه القضاء الجزائري في الحكم الصادر بتاريخ 22/ 07/ 1964 عندما انفجر مستودع للذخائر بسيدي فرج، وسبب أضرار للمنازل المجاورة. والثانية:عندما انفجرت سفينة شحن مصرية بالذخيرة بعنابة وتسببت في إلحاق أضرار في الأشخاص والأملاك[16].

المسؤولية الجزائية: بالرجوع إلى الدستور الجزائري لسنة 1976 نجده نص في المادة 143 منه على: "ينظر القضاء في الطعن في قرارات السلطات الإدارية." أما المادة 145 فتنص على :"على كل أجهزة الدولة المختصة أن تقوم وفي كل وقت وفي كل مكان وفي جميع الظروف بتنفيذ أحكام القضاء". أما قانون العقوبات الجزائري فنص في المادتين 138 و 138 مكرر و139 على عقاب كل موظف يستعمل القوة العمومية ضد تنفيذ أمر أو قرار قضائي أو أي أمر آخر، وذلك بعقوبة الحبس من سنة إلى 5 سنوات.

أما المادتين 138 و 138 مكرر فنصت على عقاب كل موظف يستعمل سلطة وظيفته لتوقيف تنفيذ حكم قضائي، أو يمتنع، أو يعترض، أو يعرقل عمدا تنفيذه، بالحبس من 06 أشهر إلى 03 سنوات وبغرامة من 5000 إلى 50000 دج.

أما المادة 139 فنصت على العقوبات التكميلية المنصوص عليها في المادة 14 من قانون العقوبات.

واستنادا لما ورد في الدستور وقانون العقوبات نجد أن امتناع الموظف عمدا عن تنفيذ أحكام القضاء أو عرقلتها أو التسبب في ذلك يعرضه للمساءلة الجزائية والعقوبات المقررة قانونا، كما أن ضرورة تنفيذ الأحكام القضائية قاعدة دستورية عليا يتطلب احترامها.

المسؤولية التأديبية: إذا كان الموظف العمومي يتمتع بكامل الحقوق والسلطات، فإنه بالمقابل تقع عليه مجموعة من الواجبات وهذا حفاظا على المصلحة العامة، وقد حرصت القوانين الوضعية على رأسها الدساتير على تأكيد حقوق الموظف وواجباته، ومن بين ما يجب على الموظف القيام به، والالتزام بتنفيذه واحترامه أحكام القضاء.

وبالرجوع على القوانين المنظمة للوظيفة العامة نجد أن جميعها تنص على ضرورة احترام أحكام القضاء وتنفيذها، ومن ذلك الأمر رقم 03/06 المؤرخ في 15 يوليو 2006، المادة 180 وكذا المرسوم رقم 59/85 المؤرخ في 23 مارس 1985 المادتين 130-131.

الغرامة التهديدية: تعتبر الغرامة التهديدية إحدى الوسائل الفعالة لتنفيذ الأحكام القضائية بصفة عامة، وأحكام الإلغاء بصفة خاصة، ونظرا لأهميتها لجأ المشرعين بما في ذلك المشرع الجزائري إلى تشريعها وذلك لكفالة تنفيذ أحكام القضاء.

ولقد كانت هذه الوسيلة محل جدل كبير فقهي بين مؤيد ومنكر، كما لم يعرف القضاء موقفا موحدا بشأنها، ومن ذلك القضاء الجزائري، الذي عرف حالة تذبذب وعدم استقرار في الأخذ وعدم الأخذ بها، وغير ثابت، سواء قضاء الغرفة الإدارية للمحكمة العليا، أو قضاء مجلس الدولة، فقد قضت الغرفة الإدارية للمحكمة العليا[17] بتوقيع الغرامة التهديدية واعتبارها وسيلة فعالة لتنفيذ الأحكام القضائية الإدارية، كما أخذ مجلس الدولة الجزائري بذات المبدأ في قضية رئيس المندوبية لبلدية ميلة ضد بوعروج فطيمة[18].

أين قضي فيه بما يلي: "تأييد القرار الصادر عن الغرفة الإدارية لمجلس قسنطينة مبدئيا وتعديلا له القول وأن الغرامة التهديدية تسري من يوم صدوره إلى غاية الاتفاق الجديد".

إلا أن الغرفة الإدارية للمحكمة العليا ومجلس الدولة تراجعا عن هذا المبدأ وأخذوا بقضاء مغاير ومخالف لذات المبدأ، ومن ذلك ما قضت به الغرفة الإدارية للمحكمة العليا في قضية جامعة الجزائر ضد (ك.ن) "إذ قضت بعدم جواز توقيع الغرامة التهديدية ضد الدولة والجماعات المحلية، والمؤسسات والهيئات العمومية ذات الطابع الإداري"[19]. وكذلك في قرارها الثاني[20]، كما سار مجلس الدولة على ذات المسلك، ومنه ذلك القرار الصادر بين رئيس بلدية تيزي راشد ضد آيت آكلي والذي

جاء فيه" حيث أنه فيما يخص الغرامة التهديدية التي حكم بها مجلس قضاء تيزي وزو فإنها لا تستند إلى أي نص قانوني، ولا يمكن التفرع بها ضد الإدارة[21].

وإذا كان هذا موقف القضاء الجزائري، فإن قانون الإجراءات المدنية سابقا، وقانون الإجراءات المدنية والإدارية فصلا صراحة في مسألة التنفيذ عن طريق الغرامة التهديدية وذلك في نص المواد 461 من قانون الإجراءات المدنية، والمواد من 980 إلى 985.

وحسن ما فعل المشرع الجزائري في قانون الإجراءات المدنية عندما نص صراحة على الأخذ بنظام الغرامة التهديدية ضد الإدارة التي تمتنع تنفيذ الحكام القضائية.

وإذا كان القضاء استقر على مسؤولية الإدارة عن عدم التنفيذ فإن القضاء أختلف في الجزاءات بين مؤيد للجزاءات المذكورة سابقا وبين من يرفض بعضها خاصة الغرامة التهديدية، وإذا كان القضاء في فرنسا ومصر يعتبر الغرامة التهديدية أهم وسيلة لتنفيذ الأحكام الإدارية وحكم الإلغاء، فإن القضاء الإداري الجزائري عرف عدم الاستقرار في ذلك ورغم أخذه بالغرامة التهديدية كوسيلة لتنفيذ أحكام القضاء الإداري في بعض الأحوال إلا أن الغرفة الإدارية بالمحكمة العليا وبعدها مجلس الدولة أنكرا ذلك وأعتبر أن الغرامة التهديدية عقوبة وبالتالي فهي تخضع لمبدأ شرعية الجرائم والعقاب وهذا أمر ملفت للانتباه ومثير للجدل خاصة وان المادة 461 ق.إ.م صريحة وواضحة في مجال الغرامة التهديدية أين جاءت بنص عام، ولم تفرق بين الأحكام الإدارية والعادية كما أن الأخذ بالغرامة التهديدية في مجال التنفيذ يعتبر وسيلة فعالة ومجدية وقد أثبتت توقيعها في مجال التنفيذ فاعلية وأرغمت المحكوم عليه على التنفيذ كما يجب أيضا تفعيل المساءلات الجزائية للموظف الذي يرفض تنفيذ حكم الإلغاء وذلك بجعله يتحمل المسؤولية الشخصية عن امتناعه للتنفيذ خاصة إذا اثبت سوء نيته.

مشكلات التنفيذ: المتتبع للتنفيذ في الجزائر، يجده أنه يلاقي عقبات كبيرة، أثرت سلبا على سلطة القضاء وما يصدره من أحكام، وعلى ذلك ثبت أن واقعات التنفيذ ومنازعاته، أكدت أن الحجية التي تتمتع بها الأحكام غير كافية لتنفيذ الحكم، بما في ذلك الحجية المطلقة لحكم الإلغاء.

وإذا كانت كل الأحكام القضائية في الجزائر، تواجه عقبات أثناء تنفيذها، فإن أكثر الأحكام صعوبة في التنفيذ هي أحكام الإلغاء، ويرجع السبب في ذلك إلى أن قاضي الإلغاء لا يتمتع بقوة عامة بجانبه كما في القضاء الجنائي، كما أنه لا يملك وسائل يفرض من خلالها على الإدارة تنفيذ أحكامه بالقوة، وإنما على العكس فالإدارة هي التي تحوز هذه القوة، وبالتالي فكيف تستخدمها ضد نفسها ؟ كما أن حظر إتباع طرق التنفيذ العادية ضد الإدارة جعلها تتقاعس وتتماطل في التنفيذ، فإذا كانت قواعد التنفيذ في مجال المنازعات بين الأفراد، تتيح للمحكوم له، استعمال كافة وسائل التنفيذ

بما في ذلك الحجز فإن هذا المبدأ غير مقرر في مجال التنفيذ على الإدارة. إذ لا يجوز الحجز على أموالها، أو إرغامها بالقوة على إتباع سلوك معين في التنفيذ، كإرغامها على إدراج موظف في منصبه الذي سبق وأن عزل منه.

كما أن تحجج الإدارة العامة بإعاقة التنفيذ بدافع حماية المصلحة العامة جعل الكثير من الأحكام الإدارية خاصة الإلغاء، يستحيل تنفيذها لأن الإدارة تحتج على أنه لا يجوز تغليب المصلحة الخاصة للمحكوم عليه على المصلحة العامة. إلا أن ذلك غير صحيح، لأن المصلحة العامة إذا كانت تأبى تغليب الصالح الخاص عليها، فإنها تتأذى وبذات القدر من إخلال الإدارة بالتزاماتها القانونية، وخرقها لأحكام القضاء الذي يعد تنفيذها أساسا لاستقرار الصالح العام، والحق أننا هنا لا نغلب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وإنما نغلب مصلحتين عامتين وهما: مصلحة عامة تستهدفها وتحتج بها الإدارة، ومصلحة عامة ثانية تتمثل في احترام أحكام القضاء وبالتالي فلا مجال للمصلحة الخاصة للمحكوم له. وفي هذا الصدد يمكن سرد هذه الوقائع لمنازعة قضائية في إحدى المحاكم البريطانية، والتي من خلالها نتأكد من انعدام المصلحة الخاصة في تنفيذ الأحكام القضائية، وتتمثل هذه القضية في رفع دعوى ضد حكومة رئيس الوزراء البريطاني تشرشل، من أجل إزالة مطار حربي بالقرب من إحدى المحاكم، وكان رئيس الوزراء رافضا أي حكم بذلك، إلا أن المحكمة أصدرت حكما بإزالة المطار الحربي، وعلى الرغم من ظروف الحرب حين إذن والتي استلزمت إقامته، إلا أن رئيس الوزراء لم يتردد في تنفيذ الحكم والأمر بإزالة المطار قائلا:" أكرم لنا أن يقول العالم أن بريطانيا قد خسرت الحرب، من أن يقول أنها لم تحترم أحكام القضاء"[22].

كما أنه من بين معوقات تنفيذ أحكام الإلغاء، المبدأ أو القاعدة المعروفة في القضاء الإداري، والتي مؤداها عدم توجيه القاضي الإداري أوامر للإدارة، لأن في ذلك إهدار لمبدأ الفصل بين السلطات، وأن دور القاضي هو الحكم وليس التدبير[23]. ولقد ألقى هذا المبدأ بظلاله في تنفيذ الأحكام حتى ولو أدى ذلك إلى الامتناع الصريح للإدارة عن التنفيذ، بل أن هذا المبدأ تجاوز هذا الحد، ليمتد إلى نطاق عدم استعمال وسائل التهديد المالي في تنفيذ الحكم، إذ ليس بمقدور القاضي الحكم بغرامات تهديدية لحملها على التنفيذ وفي هذا قضت محكمة القضاء الإداري المصري بما يلي: "إن هذه المحكمة ليست من هيئات الإدارة فلا تملك إصدار أوامر إدارية".

وفي حكم آخر قالت فيه " لا يجوز للمحكمة أن تكره الإدارة على شيء من ذلك عن طريق الحكم بالتهديدات المالية ".

وإذا كان هذا المبدأ في شكله مقبول، فهو في جوهره غير ذلك، فالتحجج بمبدأ الفصل بين السلطات واهي وإقحام للمبدأ في غير محله، فلا منطق المبدأ ولا تاريخه يقضيان إلى ذلك الحضر، ولو كان كذلك لما أجيز للقاضي العادي توجيه أوامر

للإدارة، وإجبارها على تنفيذ أحكامه، وكذلك الحال بالنسبة لتنفيذ أحكام القضاء الكامل إذ لا يوجد أي معترض على ذلك.

كما أن مبدأ عدم حلول قاضي الإلغاء محل الإدارة هو الآخر لعب دورا في عدم تنفيذ أحكام الإلغاء، رغم أن هذا المبدأ هو الآخر لا مفهومه ولا تاريخه يقضيان بذلك.

خاتمة:

من خ□ل ما سبق يتضح وأن الحكم القضائي باعتباره عنوانا للحقيقة يعتبر أهم مرحلة في الخصومة القضائية وبها يتقرر مصيرها ووجودها، إلا أن الحكم وحتى تكون له قيمة قانونية وواقعية، فإنه يجب أن يتم تنفيذه وذلك حتى يرتب آثاره القانونية، فالتنفيذ هو أهم وسيلة قانونية يقرر بها قيمة الحكم ووجوده، ولهذا فيجب أن تكون أحكام التنفيذ فعالة وأن يعاد فيها النظر، وذلك بجعلها تفرض على الإدارة التزاما قانونيا، لا يمكنها تجاهله مهما كانت الأسباب والدوافع، مع نشر الوعي لدى رجال الإدارة بأن تتكيف مع التنفيذ كعمل إداري عادى، شأنه شأن باقي الأعمال الإدارية، ولا يفسر انه انتقاصا من السلطةالإدارية، وذلك عن طريق عقد ملتقيات واجتماعات وندوات بين رجال الإدارة والهيئات القضائية والتنفيذية، لأن الكثير من رجال الإدارة يرفضون بحجة أن ذلك انتقاصا لهيبة السلطة الإدارية، كما يجب تفعيل النصوص القانونية خاصة الجزائية منها، وإعطاء النيابة العامة سلطة المتابعة التلقائية دون حاجة إلى شكوى، مع تشديد العقوبات خاصة في حالة العود، مع إعداد تقارير سنوية من طرف المحضرين القضائيين عن معوقات التنفيذ والأحكام الغير منفذة بسبب الإدارة إلى النيابة العامة مع تحريك الدعوى العمومية مباشرة، كما تشكيل لجان مختلطة بين الإدارة والجهات القضائية والمحضرين القضائيين، تجتمع على الأقل مرتين في السنة لمعالجة ودراسة إشكالات التنفيذ خاصة تلك الأحكام المستحيلة التنفيذ مع تكييف الامتناع عن التنفيذ المتسبب في حكم بالغرامة التهديدية جريمة تبديد أموال عمومية.

الهوامش:

[1]- بكوش يحي: الأحكام القضائية وصياغتها الفنية ـ المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984.

[2]- بوبشير محند أمقران قانون الإجراءات المدنية ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر،2001 .

[3]- قرار الغرفة الإدارية للمحكمة العليا بتاريـخ: 1994/07/24 ملف رقم : 105050

[4]- فوده عبد الحكم - حجية الأمر المقضى وقوته في المواد المدنية والتجارية - منشاة المعارف مصر 1994.

[5]- د. ابراهيم السيد احمد :حجية الأحكام ـ دار الفكر الجامعي الإسكندرية 2001 ص 18.

[6]- مجلة مجلس الدولة المصري مجموعة المبادئ التي أقرتها المحكمة العليا ـالجزء الثالث ـ ص 94.

[7]- د. طعيمة الجرف ـ قضاء الإلغاء ـ دار النهضة العربية القتهرة . 1977، ص 255.

[8]- د بسيونى حسن السيد - دور القضاء في المنازعة الإدارية - عالم الكتب القاهرة 1981، ص 425. المواد960 و389 ولم يفرق بين أحكام القضاء العادي والقضاء الإداري وهو ما يفسر بجواز الاعتراض على أحكام الإلغاء رغم وان القضاء الإداري في الجزائر يسير خلاف ذالك ويقرر بعدم جواز الاعتراض على الاحكام القاضية بالإلغاء، وهذا يعد خطأ من المشرع كان عليه ان يتداركه في قانون الإجراءات الجديد.

[9]- د. بسيونى حسن - المرجع السابق - ص 42

[10]- د. حسنى سعد عبد الواحد. تنفيذ احكام القضاء الادارى - مطابع الجيش القاهرة .1984. ص213

[11]- د . حسنى سعد عبد الواحد . المرجع السابق، ص. 219 .

[12]- سنقوقة سائح, الإجراءات المدنية، دار الهدى، الجزائر، 2001.ص .238.

[13]- د جيرة عبد المنعم عبد العظيم - اثار حكم الالغاء- دار الفكر العربي القاهرة -1971. ص342.

[14]- د/ خضر طارق فتح الله: القرار الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، 2002، ص:415 .

[15]- القاضي بن الطاهر - تعليق على المادة 07 من قانون الإجراءات المدنية وانعكاساتها على القضاء الإداري - مجلة وزارة العدل - الديوان الوطني للأشغال التربوية - 1992 ص 130.

[16]- لعشب محفوظ - المسؤولية في القانون الإداري - ديوان المطبوعات الجامعية 1994 ص 50.

[17]- قرار الغرفة الإدارية للمحكمة العليا بتاريخ 4 /5 /1995.

[18]- قرار صادر عن مجلس الدولة بتاريخ 3 / 3/ 1999.

[19]- قرار الغرفة الإدارية للمحكمة العليا بتاريخ15 / 12 /1996.

[20]- قرار الغرفة الإدارية للمحكمة العليا بتاريخ13 /4 /1999.

[21]- ابن الشيخ آث ملويا لحسن المنتقى في اجتهادات مجلس الدولة الجزائري - الجزء الأول - دار هومة - الجزائر 2005 ص 39. انظر قرار مجلس الدولة بتاريخ 19 /4 /1999

[22]- أبو يونس محمد باهي - الغرامة التهديدية كوسيلة لإجبار الإدارة على تنفيذ الأحكام الإدارية في القانون الفرنسي- مجلة الحقوق- جامعة الإسكندرية- العدد الأول سنة 2000

[23]- أبو يونس محمد باهي - الغرامة التهديدية كوسيلة لإجبار الإدارة على تنفيذ الأحكام - المرجع السابق.

ضمانات تثبيت التشريعات الوطنية في مواجهة المستثمرين الأجانب -شروط الثبات التشريعي-

أ/ قصوري رفيقة - المركز الجامعي خنشلة -

تقديـم:

إن التشريع هو الأداة التي تعبر بها الدولة عن سياستها الاقتصادية بصفة عامة والاستثمارية بصفة خاصة، وتوجيه هذه الأداة من حيث التعديل أو الإلغاء لا يكون كمبدأ عام إلا للدولة، انطلاقا من الاعتراف الدولي بالحق لكل دولة ذات سيادة وسلطة في التصرف والتحكم بحرية في تشريعاتها بما يضمن تحقيق مصلحتها وأهدافها، وهو الأمر الذي يمكن أن يشكل لدى المستثمر بعض المخاوف والتردد من استثمار أمواله في دولة تمتاز سياستها التشريعية بالتغيير وعدم الاستقرار وهو ما سيؤدي بالضرورة إلى زعزعة الاستقرار المنشود لمناخ الاستثمار بصفة عامة في الدولة المضيفة، مما أدى ببعض التشريعات إلى الاعتراف بسلطة التجميد الزمني للنصوص التي ابرم عقد الاستثمار في ظلها وهو ما قد يفسر على أن الدولة التي تتقيد بهذا الشرط في التزاماتها التعاقدية تكون قد تنازلت عن سيادتها وحقها في التصرف في قوانينها بالتعديل أو الإلغاء كما تشاء ووقت ما تشاء، بمعنى أن الدولة بهذا التصرف تكون قد تنازلت عن أحد مظاهر السيادة المقررة لها وفقا لقواعد القانون الدولي على إقليمها وهو اتجاه لعل أهم ما يبرره حسب البعض[1] هو سعي هذه الدولة المستقطبة للاستثمار إلى تسخير كل الوسائل والضمانات لطمأنة المستثمر الأجنبي الذي قد لا يقبل الاستثمار إلا إذا اطمأن إلى مركزه القانوني والاقتصادي، وبالتالي فإن الدولة المضيفة لا تلجأ إذا إلى تقرير هذا النمط من الضمان الإتفاقي إلا للاستثمارات الهامة التي تحظى بالأولوية في عملية التنمية فيها، ذلك أن الحاجة إلى استقرار التشريع تأتي دائما من وجهة نظر الدولة في الترتيب بعد امتيازات السيادة التي تخولها الحق في تعديل تشريعاتها وفقا لما تقتضيه مصالحها الاقتصادية[2] وانطلاقا من ذلك سنتولى بحث هذا الموضوع بداية بمعرفة المحددات القانونية لشروط الثبات التشريعي ثم ننتقل إلى دراسة وبحث الطبيعة القانونية لهذه الشروط لنصل إلى تحديد ومعرفة الآثار التي يمكن أن تنتج إزاء تبني تشريعات الدولة المضيفة لهذا النوع من الشروط وفقا للتقسيم التالي:

1- التصنيفات القانونية لشروط الثبات التشريعـي.

2- الطبيعة القانونية لشروط الثبات التشريعــي.

3- الآثار القانونية لإقرار شروط الثبات التشريعي.

ا) التصنيفات القانونية لشروط الثبات التشريعي:

إن المستقر عليه أن القانون ظاهرة اجتماعية يولد في المجتمع ليحكم جوانب الحياة فيه وتماشيا مع طبيعة الواقع الاجتماعي الذي يمتاز بالتغير والتطور فإن ذلك يستدعي أن يكون هذا القانون مناسبا ليقابل هذه التطورات ويرسم للأفراد السلوك المستقبل الذي يتعين أن يلتزمونه[3] وهو اتجاه لم يجد له تطبيق ضمن عقود الاستثمار الأجنبي ومعظم المعاملات والتشريعات الناظمة للاستثمار، ومرد ذلك أن هذا المبدأ إن طبق بشموله على جميع العقود والالتزامات التي تكون الدولة طرفا فيها فإنه سيزعزع الاستقرار المنشود لمناخ الاستثمار ويزيد من مخاوف المستثمرين الأجانب ويدفعهم إلى الهروب إلى أماكن أكثر أمانا، ذلك أن رأس المال الأجنبي يحتاج إلى الشعور باستمرار إلى الطمأنينة، وهو ما يفسر أن العديد من عقود الاستثمار المبرمة بين المستثمرين الأجانب والدول المضيفة تتضمن شروطا خاصة تعرف بشروط الثبات التشريعي.

وقد أورد البعض تعريفا لشرط الثبات التشريعي بأنه ذلك الشرط الذي تتعهد الدولة بمقتضاه بعدم تطبيق أي تشريع جديد أو لائحة جديدة على العقد الذي تبرمه مع الطرف الأجنبي[4] بمعنى أن الدولة باعتبارها طرفا في عقد الاستثمار أو مسؤولة على تشجيع الاستثمار الأجنبي ملزمة بالتعهد والالتزام بعدم تغيير بنود العقد وتجميد القواعد التشريعية طيلة امتداد علاقتها بالمستثمر الأجنبي أو وفقا للفترة المتفق عليها، وهو أمر بحسب رأينا يشكل تجسيدا لطرف ضعيف «الدولة المضيفة» تنازل عن حقه السيادي في التعديل والإلغاء لتلبية حاجات وضرورات التنمية الاقتصادية التي يحتاجها ويسعى لتحقيقها، حتى أن البعض عبر عن ذلك واعتبر أن تكريس شرط الثبات التشريعي ضمن العقود التي تجمع الدولة بالطرف الأجنبي يؤدي إلى جعل العقد بغير قانون في حالة حدوث تعديلات تشريعية لهذه الدولة، بعبارة أخرى أن أطراف عقد الاستثمار تحاول من خلال تكريس شروط الثبات التشريعي عزل العقد كأداة اجتماعية واقتصادية عن القانون[5]، وتجريده من سلطان القانون واجب التطبيق عليه وصيرورته طليقا[6].

في حين يرى البعض هذه الشروط بمنظور آخر ومختلف وذلك بغية تغيير التصور السلبي والمعارض لهذه الشروط وذلك باعتبار أن شرط الثبات التشريعي يعد حسبهم في الواقع ضمانة للمستثمر الأجنبي على أساس أن العقد الذي يجمع بين هذا الأخير والدولة يظهر فيه تضرر طرف على حساب الآخر وذلك بسبب عدم المساواة في المراكز القانونية للطرفين في هذا العقد على اعتبار أن الدولة بوصفها سلطة تشريعية تتمتع بمزايا استثنائية من جهة، والمستثمر الأجنبي الذي لا يتمتع بهذه المزايا باعتباره أحد أشخاص القانون الخاص من جهة أخرى، مما ينجم عن هذا الاختلال في التوازن حق الطرف الأجنبي الخاص تأمين نفسه بعدد من الضمانات القانونية خشية أن تضيع حقوقه نتيجة تدخل الدولة ككيان عام بواسطة إصدار قواعد تشريعية حديثة،

ولعل من أبرز هذه الضمانات تضمين العقد الذي يجمعه مع الدولة المضيفة بشرط الثبات التشريعي وهي وسيلة تحد من استخدام الدولة «كطرف في العقد» لسلطتها على فرض التعديلات التي تسنها وفرضها على العقد الذي يجمعها مع المستثمر الأجنبي[7].

وأيا كان الأمر فإن هذه الشروط وجدت طريقها للتطبيق في كثير من الدول المضيفة من خلال تضمين تشريعاتها الوطنية المتعلقة بالاستثمارات، هذه الشروط والتي تضمن عدم خضوع المستثمر الأجنبي للتشريعات الجديدة ويضل خاضعا للتشريع الذي أسس الاستثمار في ظله وذلك لتحقيق الأمن والاستقرار القانوني للمستثمر الأجنبي، حتى لا يخشى من تغيير التشريع بشكل يحرمه من حقوقه أو يزيد من التزاماته[8].

غير أن العقود التي كانت تجمع بين الدولة وأحد الشخصيات الخاصة الأجنبية كانت الأكثر ذيوعا في تبني وتشجيع الاعتماد على هذه الشروط لاسيما في عقود الاستثمار والتي كانت هذه الشروط تظهر فيها من خلال التزام الدولة بعدم تغيير العقد بصفة فردية والتزامها بعدم إصدار أية تشريعات جديدة على نحو يؤدي بالإضرار بمصلحة الطرف الأجنبي بالعقد وهي تعرف عادة بشروط التثبيت العقدية أو التعاقدية.

وانطلاقا من ذلك فإن شروط الثبات التشريعي مبني عموما على معايير محددة[9]، وتصنيفها لا يخرج عموما من حيث شكلها الذي تظهر فيهما عن نوعين أساسيين وهما الشروط التشريعية والشروط التعاقدية وهو ما سنحاول شرحه وتبيان ما يميز كلا الصنفين من خصائص فيما يلي:

أولا: الشروط التعاقدية أو الاتفاقية

يقصد بالشروط التعاقدية أو كما يطلق عليها البعض الشروط الاتفاقية تلك الشروط التي ترد ضمن بنود أو شروط عقد الاستثمار الذي يجمع بين الدولة والمستثمر الأجنبي وتقضي هذه الشروط بالنص بشكل صريح ومباشر أن القانون الذي يسري على العقد طيلة المدة المتفق عليها والمطبق على المنازعات التي يمكن أن تثار بمناسبة نفاذ العقد هو القانون بأحكامه ونصوصه وقواعده المتفق عليه والنافذ وقت إبرام العقد مع استبعاد أي تعديل لاحق يطرأ عليه[10]، وقد وجدت هذه الشروط مصدرها في الممارسة التعاقدية من خلال الاتفاقيات[11] والعقود المختلفة التي تبرمها حكومات الدول المضيفة مع الأشخاص الأجانب الخاصة كالعقد المبرم بين جمهورية الجابون وشركة "France- Ville" لمناجم اليورانيوم أين نصت المادة: 19 من هذا العقد على «أن تتعهد جمهورية الجابون بأن تضمن وفقا لاستثناء خاص لصالح الشركة الاستفادة إلا إذا طلبت الشركة التمسك بالأحكام الجديدة»[12]، كما تجسدت هذه الشروط بأحد العقود المبرمة بين تونس وإحدى شركات البترول الأمريكية عام 1978 أين تضمن العقد

شرط أن يكون القانون الواجب التطبيق على العقد هو القانون التونسي الساري في تاريخ توقيع العقد الحالي، وأيضا ما نصت عليه المادة 15 من الاتفاق والعقد المبرم بين الكاميرون وإحدى الشركات المختصة بالبحث عن البترول واستغلاله أين تجسد الشرط بالنص التالي «لا يمكن أن تطبق على الشركة بدون موافقتها المسبقة التعديلات التي تطرأ على أحكام النصوص المذكورة فيما بعد طيلة مدة الاتفاق[13]»، وكذلك جاءت نصوص الثبات التشريعي بارزة بموجب العقد المبرم بين شركة (planet oil and mineral corporation) وحكومة موريتانيا الذي نص في مادته الرابعة على أن«قانون التعدين الذي جمدت أحكامه طوال مدة العقد الحالي يلحق بالنصوص المدرجة بالملحق الحالي ويعد جزءا لا يتجزأ منه»، وتظهر أيضا هذه الشروط من خلال عقد الامتياز المبرم بين الإكوادور وشركة (Texas Petroleum) بتاريخ: 21 فبراير 1964 والذي نص في المادة 41 منه على ما يلي: «تلتزم الأطراف بقوانين البترول والتعدين السارية وقت التوقيع على العقد، تلك القوانين التي أدمجت نصوصها في العقد وتتولى حكم ما يتم بين الأطراف من عمليات في أي مجال ما لم يتفق الأطراف على تنظيمها[14]» والتطبيقات القانونية لشروط الثبات التشريعي المنصوص عليها في العقود التي تبرمها حكومات الدول المضيفة مع المستثمرين الأجانب عديدة ومتنوعة وأصبحت من الشروط المعترف بها والمعمول بها بشكل ملفت لاسيما وأن التعامل بهذه الشروط عن طريق تضمينها العقود المبرمة بين الدولة والطرف الأجنبي قد تتسم بإجراءات ميسرة كونها شروط يتحكم في نصها أطراف العقد مقارنة بتلك التي ترد في صلب قانون الدولة في شكل نصوص تشريعية، فهي حتما ستحتاج المرور على إجراءات تتحكم فيها هيئات متعددة ومختلفة وهو ما سنحاول تبيانه وشرحه في الفقرة الآتية:

ثانيا: الشروط التشريعية

تظهر شروط الثبات على شكل شروط تشريعية إذا كانت منصوص عليها ضمن قانون الدولة في صورة نصوص تشريعية والتي بمقتضاها تتعهد الدولة التي تدخل كطرف في عقد أو اتفاق مع شخص أجنبي خاص أمام هذا الأخيرة بالالتزام بعدم تعديل أو إلغاء القانون المتفق على تطبيقه على العقد أو الاتفاق المبرم بينهما طيلة مدة سريانه[15]، بمعنى أن التزام الدولة ينحصر بمنح المستثمر الأجنبي كافة المزايا الاستثنائية المنصوص عليها في هذا القانون مع التعهد باستمرارها حتى في حالة تعديلها لهذا القانون[16].

وقد اعتمدت دول عديدة لاسيما النامية منها هذا الأسلوب في تشريعاتها وذلك بتضمينها شروط التثبيت التي تضمن عدم خضوع المستثمر الأجنبي للتشريعات الجديدة وذلك رغبة من هذه الدول تجسيد الشعور لدى المستثمر الأجنبي بمصداقية احترامها

والتزامها لقراراتها مما يضمن لها استمرار استثمار المزيد من الأموال والسعي إلى تمديد أجل المشروعات وإقامة مشروعات جديدة.

ويقدم قانون الاستثمار الجزائري المقرر بالأمر رقم: 03/01 المؤرخ في 20 أغسطس 2001 نموذجا لهذه الوضعية وذلك بتقريره لمبدأ الثبات أين أكد انه لن تجرى أي مراجعات أو إلغاءات على الاستثمارات المنجزة في إطار هذا التشريع إلا إذا طلب المستثمر ذلك صراحة، والنص على ذلك صراحة بموجب المادة: 15 منه كمايلي:

«لا تطبق المراجعات أو الإلغاءات التي قد تطرأ في المستقبل على الاستثمارات المنجزة في إطار هذا الأمر إلا إذا طلب المستثمر ذلك صراحة» مما يفيد أن المشرع الجزائري فتح المجال على مصرعيه للمستثمر الأجنبي وترك له حرية التحكم في تقرير مبدأ الثبات التشريعي أو تركه مما يدل على قيمة وأهمية الضمانات التي أحاط بها المشرع الجزائري المستثمر الأجنبي تشجيعا منه للاستثمارات الأجنبية.

كما أخذ بهذه الشروط قانون البترول الإيراني الصادر في سنة 1957 والذي ورد فيه أن أي تغيير في القانون يخالف الشروط والامتيازات والظروف المحددة أو المعترف بها في عقد من العقود والتي تتحدد بالنظر إلى وقت إبرامه أو عند تجديده، لا تطبق على ذلك العقد لا في خلال مدته الأولى ولا عند تجديده[17].

كما كان لقانون الاستثمار الأردني النصيب ضمن نصوصه بتبني شروط الثبات التشريعي وذلك بموجب قانون الاستثمار المؤقت رقم: 68 لسنة 2003 الذي نص في المادة: 06 منه على أنه «للمستثمر الذي يتمتع مشروعه بإعفاءات ومزايا بمقتضى تشريعات تشجيع الاستثمار وتعديلاتها التي كانت نافذة قبل سريان مفعول هذا القانون أن يختار بشأن مشروعه أيا ممايلي:

أ) الاستمرار بالاستفادة من الإعفاءات والمزايا التي تم منحها لمشروعه حتى نهاية مدة الإعفاء الممنوحة له بموجب تلك التشريعات وبالشروط الواردة فيها.

ب) الاستفادة من المزايا والإعفاءات المقررة للمشاريع بمقتضى أحكام هذا القانون شريطة توفيق أوضاعه والتزاماته بالشروط والمتطلبات التي يقتضيها هذا القانون أو الأنظمة الصادرة بمقتضاها، وفي هذه الحالة تقتصر استفادة المشروع من المزايا والإعفاءات على المدة اللاحقة لتوفيق أوضاعه[18]»، مما يفيد أن المشرع الأردني قد ترك الخيار للمستثمر في الاحتفاظ بالمزايا المقررة بالتشريع السابق أو تركها والخضوع لنصوص التشريع الجديد وهو نفس الاتجاه الذي سلكه المشرع الجزائري والذي يمثل تجسيدا لمبدأ الثبات التشريعي بإقراره صحة الأوضاع والالتزامات المنعقدة في ظل التشريع المعدل أو الملغى ما دام المستثمر لا يرغب في تغيير هذه الأوضاع.

وفي نفس السياق نص المشرع المصري على الأخذ بمبدأ الثبات التشريعي في نصوصه التشريعية والمجسد في نص المادة: 02 من القانون رقم: 8 لسنة 1997 المتعلق بضمانات وحوافز الاستثمار والتي تقضي بأنه «لا تخل أحكام القانون المرافق بالمزايا والإعفاءات الضريبية وغيرها من الضمانات والحوافز المقررة للشركات والمنشآت القائمة وقت العمل به وتظل هذه الشركات والمنشآت محتفظة بتلك المزايا والإعفاءات والضمانات والحوافز إلى أن تنتهي المدة الخاصة بها، وذلك طبقا للتشريعات والاتفاقيات المستمدة منها[19]».

والتشريعات كثيرة ومتعددة التي تضمنت النص على شروط الثبات التشريعي في أحكامها وتبنتها كنصوص قانونية لا يجوز مخالفتها أو الاتفاق على ذلك مهما كان حجم التعديلات التي تطرأ على هذه القوانين أو ما تخلفه من آثار والمجال لا يسعنا أن نذكرها كلها[20]، إلا أن ما يجمع كل هذه القوانين رغم اختلاف مشرعيها أنها جميعا تقر بمبدأ الالتزام بعدم فرض التعديلات التي تطرأ على قوانينها على الاتفاقات والعقود التي تبرمها مع المستثمرين الأجانب، وهو مبدأ لم تجتمع على إقراره تشريعات الدول المختلفة والاتفاق على الاعتراف به بل أن الأمر تعدى إلى الاعتراف بهذه الشروط على المستوى الدولي وذلك ما انتهى مجمع القانون الدولي إليه في دورته المنعقدة في أثينا عام 1979 وذلك أثناء مناقشته موضوع القانون الواجب التطبيق على العقود التي تبرم بين الدولة وأحد الأشخاص الأجانب من رعايا الدول الأخرى أين أقر في المادة الثالثة (03) من القرار الصادر منه على أنه «يجوز للأطراف الاتفاق على أن أحكاما في القانون الداخلي التي يرجعون إليها في العقد، هي تلك المقصودة في مضمونها لحظة إبرام العقد[21]»، وهي دلالة واضحة على الاعتراف بمشروعية اتفاق الأطراف على التجميد الزمني للقانون المختار.

وقد كان لأحكام القضاء دور في تجسيد شروط الثبات التشريعي من خلال إقرار مشروعية هذه الشروط بموجب الأحكام القضائية لمختلف الجهات القضائية، ويعتبر قرار محكمة النقض الفرنسية من أبرز القرارات القضائية وأهمها في تجسيد قبول وإقرار مبدأ التجميد أو التثبيت الزمني لقانون العقد، وذلك في قضية تتلخص وقائعها في أن عقدا أبرم بين مشتري فرنسي مع أحد الشركات الصناعية في الألزاس، عندما كانت هذه الأخيرة تابعة لألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى، فبعد انتهاء الحرب طالبت الشركة المشتري الفرنسي بفوائد المبالغ المستحقة خلال فترة الحرب وذلك بمقتضى القانون الذي يحكم العقد وهو القانون الألماني، إلا أن المشتري رفض ذلك ودفع بأن البائع لم يوجه له اعذرا وفقا لما يتطلبه المرسوم الفرنسي الصادر في 25 مارس 1919، مما يجعل بحسبه الحق في المطالبة بالفوائد قد سقط وفقا لهذا المرسوم الأخير الذي أضحى ساريا في الألزاس وحل محل القانون الألماني بعد انضمامها إلى فرنسا،

وقد أيدت محكمة النقض قضاء الموضوع فيما ذهب إليه من أن الفوائد المطالب بها لا يسقط الحق بالمطالبة بها وفقا لما يقضي به المرسوم الصادر في 25 مارس 1919 وبالتالي فهي غير خاضعة له لأن العقد المبرم بين الطرفين لا يخضع إلا لقانون الزمان والمكان الذي انعقد فيه[22].

وقد كرس القضاء البلجيكي هذا الاتجاه بموجب الحكم الصادر عن محكمة النقض بها المؤرخ في: 24 فبراير 1938 بخصوص احد العقود التي أبرمتها مدينة "Anvers" مع بعض الممولين من الولايات المتحدة الأمريكية وقد كان قرار المحكمة العليا القضاء بسريان التعديل الذي طرأ على القانون الأمريكي الواجب التطبيق على العقد ، وقد بررت المحكمة موقفها المؤيد لمبدأ تجميد قانون العقد المتفق عليه ولكن بشرط أساسي وهو أن يتم اشتراط ذلك في العقد أو الاتفاق الذي يحكم الطرفين، وهو الأمر الذي لم يأتي على ذكره أو اشتراطه في العقد المبرم بين الطرفين وقد قررت المحكمة بعبارة واضحة ذلك بقولها «وحيث أنه إذا أراد المتعاقدان استبعاد كل مساس بهذا الشرط - شرط الوفاء على أساس الذهب- فكان يمكنهم بل كان واجبا عليهم أن يقولوه أو يصرحوا به[23]».

ولم تكن أحكام التحكيم مختلفة عن نظيرتها في القضاء بإقرارها لشرعية مبدأ الثبات التشريعي، وذلك في مختلف النزاعات التي قضت فيها، ونذكر منها على سبيل المثال قرار التحكيم في قضية "SAPPHIRE" ضد الحكومة الإيرانية أين ذهب المحكم cavin في حكمه الصادر في 15 مارس 1963 إلى إقرار مبدأ الثبات التشريعي وذلك بقضائه على أنه «بمقتضى الاتفاق المبرم بين الطرفين فإن الشركة الأجنبية قدمت لإيران مساعدات مالية وفنية واستثمارات تتضمن مسؤوليات ومخاطر واسعة، وبالتالي يبدوا من الضروري أن تتم حمايتها ضد التعديلات التشريعية التي يمكن أن تؤثر في حقوق الأطراف والتزاماتهم، وأن يكفل لها الأمان القانوني، وهو ما يصعب تحقيقه إذا تم التطبيق الخالص والبسيط للقانون الإيراني الذي يكون من سلطة الدولة الإيرانية أن تعدله[24]».

كما أقر بصحة شروط الثبات التشريعي تحكيم "aminoil" وهي شركة أمريكية متخصصة بالبحث عن البترول والتي قامت بإبرام عقد امتياز مدته 60 عاما مع أمير دولة الكويت فأقر حكم التحكيم بأن «شروط الثبات المعتادة لا تعد شروطا باطلة في حد ذاتها، على اعتبار أنها تشكل اعتداء على سيادة الدولة المتعاقدة، وعلى الرغم من أنها تقيد بطريقة ملحوظة من حرية الدولة في اتخاذ القرارات، إلا أنها تشكل اعتداء على النظام الدولي[25]».

وأمام هذا الاعتراف والإقرار بشروط الثبات التشريعي على جميع المستويات القضائية منها والتشريعية والتعاقدية فقد أصبح واضحا وراسخا جواز تثبيت قانون

العقد في الزمان والرابط بين الدولة والطرف الأجنبي الخاص بحيث يضل خاضعا للنصوص التي أقرت وحكمت انعقاده دون أن تسري عليه التعديلات الجديدة مهما كان لها من أثر فعال في العلاقة التعاقدية إلا إذا طلب ذلك صراحة المستثمر الأجنبي صاحب السلطة الفعالة في التحكم بسريان شرط الثبات أو وقف سريانه واللجوء إلى نصوص التشريع المعدل وفقا لما ترتضيه مصالحه رغم أن كلا الطرفين في العقد «المستثمر الأجنبي والدولة» ووفقا لما تقضي به الأحكام العامة للتعاقد أن لكلاهما نفس قوة التأثير في نفاذ العقد الرابط بينهما وهو أمر يقودنا إلى التساؤل عن الطبيعة القانونية لشروط الثبات التشريعي هذه الشروط التي تميل بثقلها لصالح طرف « المستثمر الأجنبي» في العقد دون الآخر «الدولة» وهو ما سنحاول بحثه في الفقرة الآتية.

II) الطبيعة القانونية لشروط الثبات التشريعي:

على الرغم من التأثير المهم والفعال لشروط الثبات التشريعي في العقد الذي يجمع الدولة والمستثمر الأجنبي وكذا في التحكم في إرادة الدولة بالتزامها بعدم نفاذ التعديلات الجديدة للتشريع على العقد أو الاتفاق الساري المفعول بين الطرفين "الدولة والمستثمر الأجنبي" إلا أنه لا يوجد ما يفيد تعرض الفقه بشكل صريح أو مباشر لتحديد الطبيعة القانونية لهذه الشروط وبالتالي تحديد وضعها و مركزها مقارنة بالتعديلات التشريعية التي تطرأ على القانون الذي كان يحكم العلاقة التعاقدية أو الاتفاقية السارية بين طرفي الالتزام اللذان اختارا هذه الشروط لتحكم وتحدد القانون الواجب التطبيق، بل انحصر موقف الفقه في بحث الطبيعة القانونية لهذه الشروط بالانقسام إلى فريقين أو اتجاهين بين من يرى أن شروط الثبات التشريعي هي عبارة عن شروط تحويله تؤدي إلى إفقاد القانون الذي يحكم العلاقة التعاقدية لطبيعته الأساسية، بينما يرى الاتجاه الثاني للفقه أن هذه الشروط هي مجرد شروط استثنائية لا تؤثر على الطبيعة القاعدية للقانون بل أن تواجدها يؤثر على مبدأ التطبيق الفوري والمباشر للقانون الجديد و سنحاول بحث هذين الاتجاهين الفقهيين وتحديد مبرراتهما وأهم الانتقادات الموجهة لكل اتجاه فيما يلي:

أولا: الاتجاه الأول

يذهب أصحاب هذا الاتجاه من الفقه إلى القول أن شروط الثبات التشريعي ما هي إلا شروط تحويلية لطبيعة القانون بحيث أن التعديلات التي تطرأ على القانون الذي انعقد العقد في ظله لا تسري على هذا العقد وذلك بسبب تضمن العقد شرطا للثبات التشريعي واتفاق الأطراف على الالتزام بهذا الشرط، وبالتالي يتحول القانون الذي أسس العقد بموجب شرط الثبات التشريعي إلى مجرد شرط تعاقديا كباقي شروط العقد أو بنوده، ومن ثم فان هذا القانون يفقد صفته كتعبير عن إرادة المشرع ولا يبقى له من

صفات القانون إلا إسمه فقط مما يؤدي إلى عدم سريان التعديلات التشريعية اللاحقة التي تطرأ عليه بعد إبرام العقد أو الاتفاق[26].

ويبرر البعض موقف أصحاب هذا الاتجاه إلى كونهم استندوا على مبدأ سلطان الإرادة والحرية الدولية للعقود مما يمنح للأطراف ليس فقط الحق في استبعاد بعض القوانين الآمرة الداخلية من التطبيق على العقد الدولي، بل يخولهم أيضا الحق في صهر تلك القوانين في العقد ذاته بحيث يستمد قوته من تلك التي يعطيها له الأطراف أنفسهم[27].

إلا أن هذا الرأي بهذا المعنى لا يمكن أن يعتد به من وجهة النظر القانونية ذلك أن القانون في واقعه متضمنا لقواعد قانونية تحكم إلتزامات معينة ولا يمكن أن يندمج في عقد الاستثمار أو يصبح شرطا تعاقديا من شروطه، لأن تطبيق أحكام هذا القانون تكون على أساس نصوص وقواعد قانونية وليس بوصفه شرطا تعاقديا، ذلك أنه لا يمكن تصور القاضي الذي يحكم بنصوص هذا القانون فهو يطبق هذا القانون بوصفه نصا تشريعيا وليس بوصفه شرطا تعاقديا. إلى جانب ذلك انتقد البعض هذا الاتجاه على أساس أن أصحابه إذا استطاعوا تقديم تفسير لظاهرة عدم سريان التعديلات الجديدة في القانون على العقد الذي يضم في محتواه شرط الثبات التشريعي إلا أنهم عجزوا عن تفسير ظاهرة عدم سريان أحكام القانون الجديد إذا كانت شروط الثبات شروطا تشريعية وضعها المشرع ذاته تشجيعا للاستثمار[28].

وانطلاقا من هذا النقد ظهر أنصار الاتجاه الثاني الذين يرون أن اعتبار شروط الثبات التشريعي هي بمثابة استثناء على مبدأ التطبيق الفوري والمباشر للقانون الجديد وهو ما سنحاول توضيحه وتبيانه في الفقرة الموالية.

ثانيا: الاتجاه الثاني

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن شروط الثبات التشريعي تعد بمثابة استثناء يرد على مبدأ التطبيق الفوري والمباشر للقانون الجديد[29] وحتى يتحقق هذا الاتجاه يرى أنصاره ضرورة أن تكون قواعد القانون الجديد قواعد متصلة بالنظام العام أو ما يعرف بالقواعد الآمرة حتى يتسنى القول أن الدفع باستمرارية القانون المختار هو استثناء على مبدأ السريان الفوري، أما إذا كانت قواعد القانون الجديد قواعد تكميلية فإن هذه النصوص لن تجد مكانا للتطبيق كأصل عام على العقود التي يتم إبرامها في ظل القانون المعدل مما يلغي مبدأ تجميد القانون المختار من قبل الأطراف استثناءا على مبدأ السريان الفوري للقانون الجديد[30].

ومهما يكن من أمر الاختلاف في تكييف الطبيعة القانونية لشروط الثبات التشريعي فإن حسب تصورنا أن إقرار هذه الشروط سواء ضمن العقود أو بموجب

النصوص التشريعية في القوانين والتمسك بنفاذها دون أي قيود أو استثناءات تفرضها الدولة عند إصدار تعديلات على القانون الذي أبرم العقد في ظله يعد بحسبنا كأن الدولة بهذا الإقرار تصرح بأنها تتعهد بعدم تطبيق التعديلات التي تحدثها على تشريعاتها الوطنية دون أي تحفظ، وهو إقرار بالتنازل عن سلطتها العامة للمستثمر الأجنبي الذي يقرر بحسب مصالحه وظروفه متى يتنازل عن نفاذ هذه الشروط أو تطبيقها وهو أمر يتعين مراجعته والوقوف عليه من طرف الدولة صاحبة السيادة في التشريع وحتى على المستوى القانوني الدولي الذي يقر بحق الدولة السيادي من جهة ويعترف من جهة أخرى بشرعية شروط الثبات التشريعي ويشجع على تطبيقها.

وهذا ما يقودنا إلى بحث آثار تطبيق هذه الشروط على العقد الرابط بين الدولة والمستثمر الأجنبي سواء فيما يتعلق من آثار تمس هذا العقد أو تتعداه لنصل إلى الآثار التي تمس مبدأ سيادة الدولة وحقها في تعديل قوانينها وهو ما سنتناوله في الفقرة الآتية:

III) الآثار القانونية المترتبة على إقرار شروط الثبات التشريعي:

تعتبر مسألة تحديد الآثار القانونية الناتجة على نفاذ شروط الثبات التشريعي من أكثر المسائل التي احتدم الخلاف الفقهي بشأنها بين مناد بصحة الآثار التي تنتجها هذه الشروط وبين معارض لهذه الشروط على الإطلاق نظرا للآثار السلبية التي تخلفها وصولا لاتجاه ثالث يحاول الدمج بين الاتجاهين السابقين من أجل الوصول إلى حل عملي لطبيعة الآثار التي تخلفها هذه الشروط وسنحاول عرض هذه الاتجاهات فيمايلي:

أولا: الاتجاه الأول

ذهب أنصار هذا الاتجاه إلى التأكيد على أن شروط الثبات التشريعي هي شروط صحيحة منتجة لآثارها التي ابتغاها طرفي العقد أو الاتفاق والتي تتجسد بصفة أساسية في عدم إمكانية قيام الدولة بتعديل العقد أو تغيير القانون الحاكم له، وان حدوث ذلك من شأنه المساس بشروط العقد دون موافقة الطرف الخاص المتعاقد معها[31]، ويستند أنصار هذا الاتجاه إلى تأسيس موقفهم على أساس أن هذه الشروط يحكمها القانون الدولي وليس قانون الدولة المتعاقدة، ومن ثم فإن انتهاك الضمان التعاقدي المنصوص عليه في معاهدة أو عقد استثمار يرقى إلى مرتبة الإنتهاك القانوني الدولي[32]، ويضيف البعض ممن يؤيدون هذا الاتجاه بأن الاعتراف بشرط الثبات التشريعي أمر تقتضيه مستلزمات التجارة الدولية التي تبحث عن الاستقرار القانوني لذلك يتعين السيطرة على الزمن ولن يتحقق ذلك إلا بتضمين العقد أو الاتفاق شرطا للثبات التشريعي أمام الحق القائم والمقرر للدولة في تعديل تشريعاتها من وقت لآخر مما سيؤثر على تنفيذ العقد وفقا لما يتم الاتفاق عليه[33]، على انه بالرغم من أن أصحاب هذا الاتجاه الفقهي حاولوا أن يظهروا من خلال اتجاههم هذا تقرير ذاتية شروط الثبات التشريعي واستقلالها عن

العقد الذي يتضمنها وبالتالي عن القانون الوطني الذي يحكمها باستناد حكمها لقواعد القانون الدولي وذلك في محاولة من هذا الاتجاه بعدم المساس بالحقوق السيادية للدولة الطرف في العقد، إلا أن مجموعة من الانتقادات وجهت إلى هذا الاتجاه على أساس انه لا يمكن للعقد أن يبقى في نزاع قانوني أمام تعديل أو إلغاء القانون الذي انعقد في ظله وأصبح عديم الأثر بصدور قانون جديد يحل محله وبالتالي لابد للعقد من قانون يحكمه لاسيما وان ثار نزاع نتيجة نفاذ العقد فهنا لابد من تحديد القانون الواجب التطبيق على هذا النزاع، وإذا اعتمدنا على ما استند إليه أنصار هذا الاتجاه فان القاضي يجب عليه بحسبهم الالتزام بتطبيق القانون الملغي وهو أمر لا يمكن قبوله في الواقع العملي.

وقد تدعم هذا النقد بما فرغت هيئة التحكيم إلى إقراره في قضية ARAMCO إلى أنه «من الواضح انه لا يوجد عقد في فراغ، ومن الضروري أن يتعلق بقانون وضعي مما يعطي أثرا قانونيا لإرادات الأطراف المتبادلة والمتطابقة في شان التعديل، فلا يمكن تصور العقد ذاته بدون نظام قانوني وفقا لما يتم تكوينه[34]».

إضافة إلى ذلك فإن أنصار هذا الاتجاه يعتبرون ويصورون العقد الذي يجمع الدولة والمستثمر الأجنبي بمثابة المنطقة المحظورة على الدولة وذلك لوجود شرط الثبات التشريعي وهو واقع يتناقض مع الواقع الحقيقي الذي يؤكد أن المستثمر الأجنبي على علم ويقين منذ تعاقده مع الدولة أنه أمام طرف متمتع بسيادة كاملة وإلا لما كان هذا التعاقد قد تم أصلا، كما أن هذا المستثمر على علم كذلك بأن الدولة من حقها أن تغير وتعدل من تشريعاتها وفقا لما تقتضيه مصلحتها العامة، وقد عبر البعض عن ذلك بقولهم[35] أن شروط الثبات التشريعي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يترتب عليها سمو العقد إلى درجة أعلى من القانون الذي يحكمه.

وقد دفعت بعض هذه الانتقادات الموجهة إلى أنصار هذا الاتجاه وغيرها إلى ظهور اتجاه متعارض مع هذا الاتجاه في نظرته إلى الطبيعة القانونية لآثار شروط الثبات التشريعي وهو ما سنتعرض له فيمايلي:

ثانيا: الاتجاه الثاني

امتاز موقف أنصار هذا الاتجاه بالمعارضة الشديدة والمطلقة للاتجاه السابق على أساس اعتبار أن شروط الثبات التشريعي هي شروط باطلة ولا تصلح إطلاقا لأن يعتد بها كالتزام تعاقدي لأنها بهذا النحو تحد من سلطة الدولة وتنتقص من سيادتها في سن التشريعات الداخلية خاصة إذا ما تعلقت هذه التشريعات بتنظيم استثمار الموارد الطبيعية في الدولة، كما أن هذه الشروط بحسبهم تحد من حرية الدولة في مواجهة ظروف الاستثمارات المختلفة في ظل المتغيرات الاقتصادية الدولية[36]، ويستند أنصار هذا الاتجاه في تأسيس موقفهم على أساس أن هذه الشروط تتعارض في الواقع مع

سيادة الدولة وقد تؤدي إلى إلحاق أضرار بالمصالح الاقتصادية لتلك الدولة ذلك أن عدم خضوع استثمار معين للتعديلات التشريعية التي تطرأ على النظام القانوني للاستثمار في الدولة إنما يحمل في طياته معنى التمييز بين الاستثمارات الوافدة وهو أمر سلبي يؤثر بصورة أو بأخرى على استقطاب رؤوس الأموال الأجنبية[37]، إلى جانب ذلك يدفع أنصار هذا الاتجاه بصحة ما ينادون به بناءا على اعتبارات السيادة التي تمنح للدولة كل الحق والحرية في إصدار تشريعات جديدة تسري على العقد المبرم بينها وبين المستثمر الأجنبي وهو حق مستمد من سيادتها على مصادر الثروة الطبيعية على أراضيها[38]، وكرسته الجمعية العامة للأمم المتحدة في قراراتها المختلفة[39]، في هذا الشأن ، مما يجعل من شروط الثبات التشريعي لا يمكن أمام هذا الدفع أن تشكل قيدا على إرادة الدولة وسيادتها في تعديل العقود.

ورغم وجاهة هذا الرأي واستناده إلى أسس تبدوا منطقية وقريبة إلى التطبيق الواقعي إلا أن هذا الاتجاه لم يسلم بدوره من النقد على أساس أن إلغاء حرية الأطراف في تضمين العقود التي تربطهم -سواء أكانت الدولة أو المستثمر الأجنبي- من شروط تضمن بعض الامتيازات والضمانات لأحدهما سيؤدي إلى حسب تصور وموقف أنصار هذا الاتجاه إلى السماح بحرية كاملة لأحد الأطراف بالتجرد من التزاماته مما سيخلق نتيجة حتمية تتحول من خلالها الرابطة التعاقدية إلى رابطة خضوع وتبعية يكون ضحيتها الطرف الأضعف بغض النظر أكان المستثمر الأجنبي أو الدولة، الأمر الذي من شأنه أن يخلق مناخا نفسيا لا يساعد على تشجيع انتقال رأس المال بين الدول وهو ما لا تسعى إليه الأطراف من وراء تعاقدهم[40].

وأمام هذه الآراء والاتجاهات المتعارضة في تحديد طبيعة الأثر الذي ترتبه شروط الثبات التشريعي المدرجة في عقود الاستثمار دون وصولها إلى حل عملي وفاصل في طبيعة هذا الأثر الأمر الذي استدعى ظهور فريق ثالث يمثل الاتجاه الذي حاول التوفيق بين الاتجاهين السابقين.

ثالثا: الاتجاه الثالث

حاول أنصار هذا الاتجاه التوفيق بين مبدأ الحرية التعاقدية الذي استند عليه أغلب أنصار الاتجاه الأول ومبدأ سيادة الدولة الذي نادى به أصحاب الاتجاه الثاني وذلك بإقراره أن شروط الثبات التشريعي قد تؤدي حقا إلى استقرار الرابطة التعاقدية بين المستثمر الأجنبي والدولة على أساس أنها تتيح للمستثمر الأجنبي اتخاذ قراره بالاستثمار وهو على بينة من أمره، فضلا عن مواصلة أعماله وفقا لمعدلات الأرباح التي قدرها وتوقعها ابتداء من اتخاذه هذا القرار[41]،إلا أن ذلك لا يعني إلغاء حق الدولة في تعديل و إصدار التشريعات التي تقتضيها مصلحتها العامة، وعليه وحتى يتم تحقيق

التوازن بين حق الدولة السيادي وبين عدم المساس بالضمانات المقررة للمستثمر الأجنبي بموجب القانون المعدل فإن أي تعديل في التشريع الذي يحكم قانون العقد مما يؤدي إلى انتهاك شرط الثبات التشريعي، فإن ذلك من شأنه إنشاء حق خاص بالتعويض ويتعين إنصافا للطرف المتضرر من هذا التعديل أو الإلغاء لقانون العقد وتقديرا لأثر هذا الشرط في العقد مما يوجب بناء على ذلك أن يكون تقدير هذا التعويض أكثر بكثير مما يكون عليه في الحالات الاعتيادية وبشكل يرضي المستثمر الأجنبي نتيجة الأعباء الناشئة عليه بسبب هذه التشريعات، وحتى لا تضيع على الدولة فرص أخرى للاستثمار مع هذا المستثمر الأجنبي لاسيما إن كانت من الدول النامية والتي تكون في اشد الحاجة إلى وفود رأس المال الأجنبي إليها لتحقيق التنمية الاقتصادية بها[42]، وقد استند أصحاب هذا الاتجاه في إقرار هذا الموقف حسب رأيهم على أساس أنه لا يمكن لإقرار شرط التثبيت التشريعي في العقد الرابط بين الدولة والمستثمر الأجنبي أن يحول دون قيام الدولة بالتمتع بالحقوق التي تتمتع بها أصلا بصفتها سلطة تشريعية، كما انه لا يوجد في أي نظام قانوني تغليب للمصالح الخاصة للأفراد على المصلحة العامة على نحو يؤدي إلى استحالة اتخاذ الدولة لأية تعديلات تشريعية من قبلها بهدف تحقيق المصلحة المرجوة[43]، وأيا كانت الآراء المطروحة في شأن إقرار شرعية شروط الثبات التشريعي في العقود الناشئة بين الدولة كسلطة سيادية والمستثمر الأجنبي فإننا نرى أن وجود شروط الثبات التشريعي أمر مستقر عليه بدليل إقراره في كثير من القوانين الوطنية وأحكام القضاء والتحكيم، وبالتالي لا جدوى من الدفع بإلغاء هذه الشروط أو عدم الاعتراف بوجودها، ولكن حتى لا نقع في تناقص بين إقرار الحق السيادي للدولة وبين سلبها حقها في إصدار ما تشاء من تعديلات على تشريعاتها ومنع سريان هذه التعديلات "القانون الجديد" على العقد الذي يحكمها والمستثمر الأجنبي، فإن ذلك يستدعي بحسب نظرنا التعامل مع شروط الثبات التشريعي على أساس أنها إحدى الضمانات المقررة من طرف الدولة لتشجيع الاستثمار الأجنبي[44]، وقد عبر البعض عن ذلك بالقول أن هذه الشروط وفقا لما ترتبه من آثار قانونية فهي خالية من كل محتوى وإن هدفها الأساسي هو الزيادة في اشتراط الحماية ضد المخاطر الناجمة من سيادة الدولة المتعاقدة[45]، على أن البعض يرى أن شروط الثبات التشريعي أصبح مصيرها الحتمي الزوال لما تحمله بإقرارها كشرط في العقود من بث روح الشك وعدم الثقة المتبادلة بين الأطراف، وتفتح المجال للظن والاعتقاد من طرف المستثمر الأجنبي أن الدولة الطرف في العقد ستلجأ إلى تعديل تشريعاتها من أجل تحقيق مصالحها دون الالتفات إلى مصالح الطرف الأجنبي، كما أن إعمال هذه الشروط سيجعل العقد خاضعا لقانون ملغي مما يعني أن هذا العقد لن يكون من تاريخ هذا الإلغاء أو التعديل خاضعا لأي قانون أو دولة موجودة من اللحظة التي يكون فيها القانون الجديد وحده هو

الموجود، أي يصبح العقد خارج دائرة القانون مما يجعل منه عديم الأثر في جميع المجالات[46].

ونأتي في خاتمة هذا البحث لنقرر أن شروط الثبات التشريعي رغم ما تقرره من ضمانات إيجابية للمستثمر الأجنبي وتشجعه على استقدام استثماراته وأمواله في الدولة التي تتبنى هذا النوع من الشروط، إلا أنه يبقى التعامل مع هذا الشرط بإطلاقه دون تعيين محددات لنفاذه، أي اشتراط بقاء العقد خاضعا للقانون الذي تم تحديده رغم ما يطرأ عليه من تعديلات أو إلغاء، سيؤدي إلى بقاء نفاذ العقد بدون قانون يحكمه من تاريخ هذا التعديل أو الإلغاء لقانون الدولة، ويصبح القانون الجديد وحده هو الموجود والساري في تلك الدولة، مما يجعل الاتفاق أو العقد الذي يربط المستثمر الأجنبي بالدولة خارج دائرة القانون، مما يستوجب التعامل مع هذه الشروط على أساس أنها إحدى الضمانات التي تمنحها الدولة المتعاقدة للمستثمر الأجنبي وبالتالي لا يجوز لهذا الأخير التمسك بها وكأنها قانون آمر لا يجوز مخالفته أو إلغائه في مواجهة الدولة صاحبة السيادة والقرار بالتعديل والإلغاء لقانونها وفقا لما تقتضيه مصالحها الاقتصادية والإنمائية.

الهوامش:

[1] - د/ دريد محمود علي السمرائي: ضمانات الاستثمار التجاري غير الوطني- رسالة دكتوراه- جامعة صدام للحقوق. بغداد 2001 ص 275.

[2]- د/ غسان علي علي: الاستثمارات الأجنبية ودور التحكيم في تسوية المنازعات التي تثور بصددها، رسالة دكتوراه – كلية الحقوق جامعة عين شمس القاهرة 2004 ص .123

[3]- د/ أحمد عبد الكريم سلامة: « شروط الثبات التشريعي في عقود الاستثمار والتجارة الدولية» المجلة المصرية للقانون الدولي- المجلد 43 – 1987 القاهرة ص 66.

[4] - راجع هذا التعريف في أ/ طه أحمد علي قاسم «تسوية المنازعات الدولية الاقتصادية – دراسة سياسية قانونية لدور المركز الدولي لتسوية منازعات الاستثمار» دار الجامعة الحديثة – الإسكندرية 2008 ص 72.

[5] - د/ أحمد عبد الكريم سلامة – مرجع سابق ذكره ص 67.

[6] - العقد الطليق هو العقد المحرر من سلطان القانون الوطني للدولة المتعاقدة دون أن يعني ذلك تحرير العقد تماما من سلطان القانون بصفة عامة إذ يبقى العقد الطليق خاضعا لأعراف وعادات التجارة الدولية وللمبادئ القانونية المشتركة التي تشكلت قواعده في المجتمع الدولي للتجارة خارج إطار النظام القانوني لدولة معينة- راجع ذلك في د/ هشام صادق «عقود التجارة الدولية» دار المعارف الإسكندرية 2002 ص 180.

[7] - راجع ذلك في د/ بشار محمد الأسعد«عقود الاستثمار في العلاقات الدولية الخاصة» رسالة دكتوراه كلية الحقوق جامعة القاهرة- ص 164.

[8] - د/ محمد حمدي محمد بهنسي "الجوانب القانونية للاستثمارات الأجنبية طبقا لقوانين الاستثمار الحديثة الصادرة في مصر وبعض الدول العربية" المجلة القانونية الاقتصادية- العدد 1- 2000 ص231.

[9] - اعتمد البعض على تقسيم شروط الثبات التشريعي بناء على المعايير التالية:

01) معايير شكلية والتي تصنف من حيث المصدر إلى شروط تعاقدية وشروط تشريعية ومن حيث المضمون إلى شروط عامة تهدف إلى عدم سريان التشريعات الجديدة على العقد، وشروط خاصة تهدف إلى عدم سريان بعض التشريعات الخاصة على العقد كالضرائب والجمارك، أما من حيث الأشخاص المستفيدين بها فتصنف إلى شروط مطلقة تسري على المشروع والأجنبي والعاملين فيه وشروط نسبية

تسري فقط على المشروع، ومن حيث نطاقها الفعلي إلى شروط تنطبق في كل الحالات وشروط لا تنطبق إلا في حالة صلاحيتها للمستثمر الأجنبي.
02) المعيار الوظيفي: وتقسم شروط الثبات التشريعي وفقا لهذا المعيار إلى:
- شروط تهدف إلى تجميد القانون الواجب التطبيق على العقد دون اندماجه في العقد، وشروط تهدف إلى تجميد القانون واندماجه في العقد.
- شروط تهدف إلى عدم سريان التعديلات الجديدة للقانون الواجب التطبيق على العقد.
راجع ذلك في: د/ حفيظة السيد الحداد "العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الأجنبية" دار الفكر الجامعي – الاسكندرية 2001 ص 328 وما بعدها.

[10] - راجع ذلك في: د/ أحمد سلامة: نفس المرجع ص 69 وكذلك Mack, (K.E): Protection of the oil and gas investor's rights under kazakhstan law, kansas,2002 p 2 مرجع سابق ذكره ص 138 وراجع نفس التعريف في د/ طه أحمد علي قاسم: مرجع سابق ذكره ص 73.

[11] - جاء النص على شروط الثبات التشريعي لأول مرة في اتفاقية الامتياز المبرمة بين إيران وشركة النفط الانجلو- إيرانية سنة 1933 والتي جاء النص فيها على أن التشريعات الحكومية لا يمكنها أن تغير من الامتياز أو من شروطه – مشار إليه في د/ بشار محمد الأسعد: مرجع سابق ذكره ص 165.

[12] - مشار إلى ذلك في د/ غسان علي علي: مرجع سابق ذكره ص 138.

[13] - راجع ذلك في د/ أحمد عبد الكريم سلامة: مرجع سابق ذكره ص 69-70.

[14] - راجع ذلك في د/ غسان علي علي: مرجع سابق ذكره مذكور بالهامش رقم: 05 ص -139.138

[15] - راجع ذلك في د/ أحمد عبد الكريم سلامــة: مرجع سابق ذكره ص 80.

[16] - هذا المفهوم مذكور في د/ غسان علي علي: مرجع سابــق ذكره ص 139.

[17] - مشار إليه في: د/ أحمد سلامة عبد الكريم: نفس المرجع ص 70.

[18] - راجع ذلك في المادة: 06 من قانون الاستثمارات الأردني المؤقت منشور على الموقع :http //www.arablaw.org/ arab% 20 law%20ne 202I . htm

[19] - راجع المــادة: 02 من قانون تشجيع الاستثمار المصري.

[20] - كما نجد قانون الاستثمار التونسي اقر هذا المبدأ ضمن تشريع الاستثمار التونسي كضمانه تشجيع الاستثمار الأجنبي أين نص في المادة: 15 من قانون 1969 الذي يسمح للحومة التونسية بأن يمنح لكل مستثمر نظام جبائي استثنائي طويل الأجل يضمن استقرار الضرائب لمدة لا تتجاوز عشرون (20) سنة- لمزيد من التفصيل حول ذلك راجع: LAMIA DARGUOTh: les garanties de l'investissement étranger en tunise: la teneur et la portée de la protection internationalisée بحث منشور من ملتقى منظم بتونس يومي 3 و 4 مارس 2006 ومنشور في كتاب:t Ou va le droit de L'investissement désordre normatif et recherche d'équilibre actes du colloque organisé à tunis les 3/4 mars 2006 sous la direction de: FERHAT HORCHANI. Edition A.Pedone paris page 116.

[21] - كما قرر مجمع القانون الدولي بإمكانية الاعتراف بشرعية شروط الثبات الشريعي سواء أكانت على مستوى العقود أو النصوص التشريعية وأكد المجمع إمكانية ذلك في دورة انعقاده في بال في سويسرا عام 1991 عند بحث مشكلة قانون الإرادة في العقود المبرمة بين الأشخاص الخاصة أين نص في المادة: 08 من توصيات الدورة على أنه إذا اتفق الأطراف على أن القانون المختار يكون هو المقصود والنافذ لحظة إبرام العقد، فتطبق أحكامه كشروط مادية مندمجة في العقد، ومع ذلك إذا تم تعديل أو إلغاء ذلك القانون بمقتضى قواعد تحكم بنحو آمر العقود السارية وجب تطبيق تلك القواعد- راجع ذلك في: أ/ طه أحمد علي قاسم - مرجع سابق ذكره ص 76.

[22] - راجع حكم محكمة النقض الفرنسية الصادر في: 15 ماي 1935 مشار إليه في د/ أحمد عبد الكريم سلامة مرجع سابق ذكره ص 72.

[23] - تتلخص وقائع هذه القضية أن بعض الممولين من الولايات المتحدة الأمريكية ابرموا عقدا مع مدينة "Anvers" وكان القانون واجب التطبيق على العقد هو القانون الأمريكي واشترط في العقد أن يكون الوفاء بالدين على أساس الذهب أو قيمته وكان أن طرأ تعديل على القانون الأمريكي يبطل الوفاء بالذهب فاستغلت مدينة "Anvers" ذلك ورفضت تسديد الدين على أساس الذهب على أساس أنها ليست ملزمة بالوفاء بقيمة الدين إلا على أساس العملة الورقية وقيمتها الاسمية وفقا لما يقرره التعديل- راجع ذلك في د/ أحمد عبد الكريم سلامة: نفس المرجع ص 72.

[24] - مشار إليه في: د/ بشار محمد الأسعد: مرجع سابق ذكره ص 168.

[25] - راجع وقائع وتفاصيل هذه القضية في د/ غسان علي علي: مرجع سابق ذكره ص 141، وبالإضافة إلى هذا الحكم هناك أحكام أخرى أشار إليها د/ عبد الكريم سلامة- مرجع سابق ذكره ص75

[26] راجع ذلك في د/ أحمد عبد الكريم سلامة: مرجع سابق ذكره ص 78، 79.

[27] - راجع ذلك في د/ غسان علي علـي: مرجع سابق ذكره ص 143.

[28] - راجع هذا النقد في د/ حفيظة السيد الحداد: مرجع سابق ذكره ص 341، 342.

[29] - اعتبر البعض من نفس أنصار هذا الاتجاه أن شروط الثبات التشريعي هي شروط توقيفية لقوة سريان القانون الجديد وهي تسمية تحمل نفس المعنى والمضمون لما اصطلح عليه أنصار هذا الاتجاه- راجع ذلك في د/ أحمد عبد الكريم سلامة: نفس المرجع ص 79، 80.

[30] - نفس المرجع ص 336، 337.

[31] - Berlin (D), le régime juridique international des accords entre états et ressortissants d'autres états, thèse, paris 1981, p 212 نقلا عن د/ بشار محمد الأسعد - مرجع سابق ذكره ص 170.

[32]- راجع ذلك في د/ بشار محمد الأسعد: نفس المرجـع ص 171.

[33] - د/ عبد الحكيم مصطفى عبد الرحمن «عقد التنمية الاقتصادية في القانون الدولي الخاص» مكتبة النصر- جامعة القاهرة- بدون سنة طبع ص 74 ص 74.

[34] - لمزيد من التفاصيل حول قضية ARAMCO راجع: د/ حفيظة السيد الحداد «الاتفاق على التحكيم في عقود الدولة » مرجع سابق ذكره ص48 وما بعدها

[35] - د/ حفيظة السيد الحداد «العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الأجنبية » مرجع سابق ذكره ص 384.

[36] - راجع ذلك في: د/ غسان علي علي: مرجع سابق ذكره ص 148.

[37] - راجع ذلك في: د/دريد محمود علي السمرائي ،مرجع سابق ذكره ص281.

[38] - لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع راجع في ذلك د/حسن عطية الله سيادة الدول النامية على موارد الأرض الطبيعية، مرجع سابق ذكره.

[39]- راجع على سبيل المثال: القرار رقم 1803 الصادر في 14 ديسمبر 1962 المتضمن بيان عن السيادة الدائمة على المصادر الطبيعية والقرار رقم 3281 الصادر في 12 ديسمبر 1974 المتضمن ميثاق الحقوق والواجبات الاقتصادية للدول.

[40] - راجع المزيد من الآراء الانتقادية لهذا الاتجاه في د/ حفيظة سعاد السيد الحداد: المرجع سابق ذكره ص 351 إلى ص 368.

[41] - راجع ذلك في: د/ دريد محمود علي السمرائي – مرجـع سابـق ذكره ص 278.

[42] - راجع ذلك في: د/ حفيظة سعاد السيد الحداد: مرجع سابق ذكره ص 390 وما بعدها.

[43] - د/ بشار محمد الأسعد، مرجع سابق ذكره ص 174- 175.

[44] - ووفقا لما سبق تبيانه فيما سبق فإن الدولة بإقرارها لمجموع الضمانات والإعفاءات للمستثمر الأجنبي فإنها تقدم إلى جانب ذلك قدرا من التنازلات من طرفها حتى تضمن وفود المال الأجنبي إليها وتشجيع الاستثمارات لاسيما التي تحضى بأهمية في عملية النمو الاقتصادي.

[45] - د/ عبد الحكيم مصطفى عبد الرحمن: مرجع سابق ذكره ص97.

[46] - راجع ذلك في د/ أحمد عبد الكريم سلامة: مرجع سابق ذكره ص 96، 97.

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ قدور سلاط ـــــــ

والجهاد أيضا من الكلمات التي اصطلح عليها الإسلام لأداء مهمته وتبيين تفاصيل دعوته، فأنت ترى أن الإسلام قد تجنب لفظة الحرب وغيرها من الكلمات التي تؤدي معنى القتال في اللّغة العربية، واستبدل بها كلمة جهاد التي تؤدي معنى (بذل الجهد والسعي) وذلك لأن لفظة الحرب كانت ولازالت تطلق على القتال الذي يثـ ـير لهيبه وتسّعر ناره بين الرّجال والأحزاب والشعوب لمآرب شخصية و أغراض ذاتية.

والغايات التي ترمي إليها أمثال هذه الحروب، لا تعدو أن تكون مجرد أغراض شخصية أو اجتماعية، لا تكون فيها رائحة لفكرة أو انتصار لمبدأ وبما أن القتال المشروع في الإسلام ليس من قبيل هذه الحروب لم يكن له بد من ترك هذه اللفظة (الحرب)، وتحقيقا لهذه الغاية السامية يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التي يمكن استخدامها لإحداث انقلاب عام شامل، ويبذل كل جهد مستطاع للوصول إلى هذه الغاية العظمى، ويسمى هذا الكفاح المستمر واستنفاد القوى البالغ واستخدام شتى الوسائل المستطاعة (بالجهاد).

فالجهاد كلمة جامعة تشمل جميع أنوع السعي و بذل الجهد، وإذا عرفت هذا،عرفت أن تغيير أنظار النّاس و تبديل ميولهم و نزعاتهم، وإحداث انقلاب عقلي وفكري بواسطة مرهفات الأقلام، نوع من أنواع الجهاد،كما أن القضاء على نظم الحياة الفاسدة الجائرة بحد السيوف و تأسيس نظام جديد على قواعد العدل والنصفة أيضا من أصناف الجهاد، وكذلك بذل الأموال وتحمل المشاق ومكابدة الشدائد[13]. فاختيار هذا اللّفظ (الجهاد) مقصود، وهو الأنسب لمبادئ الإسلام وغاياته السامية، التي تختلف كلية عن مبادئ وغايات النّاس في حروبهم.

مشروعية القتال في الإسلام: لقد تواترت النّصوص في بيان مشروعية القتال إذا توافرت أسبابه، ولا يجوز لمسلم إنكار ذلك وإلاّ وقع في المحظور، بل الإسلام يعتبر الجهاد من أعظم الأعمال عند الله تعالى، وهو ذروة سنام الإسلام قال ﷺ: «رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة و ذروة سنامه الجهاد في سبيل الله»[14].

وقد يستغرب البعض كيف يستقيم ذلك مع قيم الرحمة والعدالة التي يرفعها الإسلام!؟ فلا غرابة في ذلك ولا تناقض في ما جاء به الإسلام من أحكام، فمشروعية القتال لا تعني أنه سيف مسلط على رقاب النّاس حبا في قتلهم وإراقة دمائهم دون قيد أو شرط، لكن الجهاد المقصود في الإسلام هو آخر الدواء حيث لا ينفع غيره، هو ما دعت إليه الضرورة، فالسيف في الإسلام أشبه ما يكون بمبضع جراح ماهر حكيم، يريد استئصال الأورام وإزالة العفن ليتعافى الجسم ويبقى سليما، وليس سكين جزار يستأصل الأصحاء ويبقي العفن في الجروح.

أ/ قدور سلاط ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ قدور سلاط ـــــــ

ودفع الفتن[43]. و الآيات التي تناولت مقاصد الجهاد كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿**فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة**[44]﴾، ﴿**الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**[45]﴾، ﴿**ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا و رياء النّاس...**[46]﴾ وكذلك وردت أحاديث كثيرة فعن أبي موسى قال: «سئل رسول الله ﷺ عن رجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[47]. وجاء في حديث أبي أمامه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال له: أرأيت رجلا غزا يلتمس الأجر والذكر ماله ؟ فقال رسول الله ﷺ لا شيء له فأعادها ثلاث مرات يقول له رسول الله ﷺ لا شيء له ثم قال: إن الله لا يقبل من العمل إلاّ ما كان خالصا وابتغى به وجهه»[48].

وصايا الإسلام وتوجيهاته قبل الحرب:

إن الوصايا التي كانت تصدر من النبي ﷺ لقواد جيوشه، وكذا الصادرة من الخلفاء لهي دليل على عدالة حرب الإسلام، وأنها حرب قيم لا حرب فساد ودمار، وأنها مضبوطة بضوابط دقيقة لا تخرج عنها، فلا مجال فيها للهوى و حديث النفس، فقد كان ﷺ يوصي أصحابه بمنع التعرض بالأذى لمن لم ينصبوا أنفسهم للقتال، كالمرأة و الصبي والمعتوه[49] والشيخ الفاني والزّمن[50] والراهب المنعزل والوصيف51 والعسيف[52] [53].

فقد روى أنس أن النبي ﷺ قال: «انطلقوا باسم الله و بالله وعلى ملة رسول الله لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا، وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»[54].

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ، إذا بعث جيوشه قال: "اخرجوا باسم الله تعالى تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع»[55] وكذلك كانت وصايا الخلفاء.

روى الإمام مالك في الموطأ، أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، بعث جيوشا وخرج معهم يمشي ليوصي قائد الجيش يزيد ابن أبي سفيان ثم قال: يا يزيد إني موصيك بعشر خلال: "لا تقتل امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما ولا تقطع مثمرا ولا تخرب عامرا ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكله ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه ولا تغلل ولا تجبن، وفي رواية وإنك ستلقى أقواما زعموا أنهم فرغوا أنفسهم لله في الصوامع قذرهم وما فرغوا له»[56].

هكذا هي حرب الإسلام، وهذا هو الجهاد ذروة سنام الإسلام، وأحب الأعمال إلى الله، جهاد تحترم فيه حقوق المخلوقات جميعا، فلا عدوان على النبات ولا على

أ/ قدور سلاط ـــــــ

فأنزل الله تعالى: ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين...**[65]﴾ فالنبي ﷺ ينهى عن التمثيل بجثث المشركين، لبيان حرمة الإنسان في الإسلام.

- **النهي عن التعذيب بالنار:** قال ﷺ: «لا يعذب بالنّار إلا رب النّار» وقال: «لا تعذبوا بعذاب الله»[66]. لذلك قال المالكية هي ممنوعة (النّار) إلاّ إذا تعذر الغلب بدونها وخيق العدو إذا كف عنه، وأما حرق نخيل بني النضير فكان للضرورة التي يستباح بها المحظور[67].

- **حرمة التسميم:** كيفما كان في الهواء أو الماء أو الطعام أو الشراب، إلاّ لضرورة كمعاملة بالمثل، وعبارة المالكية خاصة في هذا «وحرم نبل سمّ» أي حرم رميهم بنبل أو رمح أو نحوهما مسموم[68].

- والخلاصة أن الإسلام في روحه العامة لا يحب الفساد، ولا يجيز الإتلاف والقتل في حالة الحرب إلاّ للضرورة الحربية كحالة الغارات، والتترس بمن لا يحق قتلهم، ولا يعتبر الإسلام جميع أفراد العدو محاربين، بل المحارب هو كل من نصب نفسه للقتال بطريق مباشر أو غير مباشر، كالجنود الإجباريين والمتطوعين والمخططين للحرب.... أما المدنيون الذين ألقوا السلاح وانصرفوا إلى أعمالهم وكل من له صفة حيادية فهؤلاء لا يجوز قتلهم[69].

معاملة الأسرى في الإسلام: كان الأسرى عند كثير من الأمم السابقة كالفرس والروم والإغريق وغيرهم لا حرمة لهم، فيستعبدون أو يقدمون قرابين للآلهة أو يذبحون أو يباعون كرقيق، ويعاملون بقسوة، فلما جاء الإسلام أمر بالرفق والرحمة بهم، ودعا إلى الإحسان إليهم، فقد مدح الله تعالى الذين يكرمون الأسرى فقال: ﴿**ويطعمون الطعام على حبه مسكيناو يتيما وأسيرا...**[70]﴾، ولم يكن الأسرى حين نزلت الآية إلاّ من المشركين ، وقال ﷺ: «استوصوا بالأسارى خيرا»[71].

وقد روى أن النبيّ ﷺ قال في بني قريضة بعد ما احترق النهار في يوم صائف «لا تجمعوا عليهم حرّ هذا اليوم وحرّ السلاح قيلوهم حتى يبردوا»[72]، وحين أوتي بثمامة بن آثال سيد أهل اليمامة أسيرا و ربط في المسجد أمر النبي ﷺ بإطلاق سراحه ثمّ أسلم بعد ذلك لما رآه من حسن المعاملة له[73].

وقال أبو عزيز بن عمير فيما رواه أحمد: مرّ بي أخي مصعب بن عمير ورجل من الأنصار يأسرني، فقال له: شدّ يديك به فإن أمه ذات متاع، قال: وكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر، فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم، خصوني بالخبز وأكلوا التمر لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا، ما يقع في يد رجل منهم كسرة من الخبز إلاّ نفحني بها، قال: فأستحي فأردها على أحدهم فيردها عليّ ما يمسها[74].

أ/ قدور سلاط ـــــــ

أبصر الهوة السحيقة بين تفكير الرجل المتمدن وعواطفه وتفكير الرجل المتوحش ونزواته»[81].

ويقول جوستاف لوبون :«إن القوة لم تكن عاملا حاسما في انتشار الإسلام، والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين متسامحين مثل العرب أي المسلمين»[82].

وقال توماس ريل: «إن اتهام محمد بالتعويل على السيف في حمل الناس على الاستجابة لدعوته سخف غير مفهوم»[83].

تأمين الرسل والسفراء: عرّف ابن عرفة المالكي الأمان بأنه: رفع استباحة دم الحربي و ماله حين قتاله أو العزم عليه من استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما[84].

فيمكن لأي أجنبي من أهل دار الحرب المجيء إلى دار الإسلام عن طريق ما يسمى بالأمان و لأي غرض ديني أو دنيوي ، حتى تمتزج الشعوب وتنتقل المعارف ويسهل الاحتكاك بالمسلمين المتمسكين بدينهم لمعرفة حقيقة الإسلام وقد كان الأمان وسيلة فعالة إيجابية لإقرار السلم و دعم الأمن و إنهاء الحرب والأصل في مشروعية الأمان قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ**...[85]﴾.

ومعنى ذلك إذا جاءك أحد من المشركين بعد انقضاء الأشهر لا عهد بينك وبينه ولا ميثاق، استأمنك ليسمع ما تدعو إليه من التوحيد والقرآن وتبين له فأمنه حتى يسمع كلام الله ويتدبره ويطلع على حقيقة الأمر ثم أبلغه بعد ذلك داره التي يأمن فيها إن لم يسلم... وعن الحسن رضي الله عنه أنه قال في الآية: هي «محكمة» إلى يوم القيامة، وعن سعيد بن جبير: جاء رجل من المشركين إلى علي رضي الله عنه فقال: إن أراد الرجل منا أن يأتي محمدا بعد انقضاء هذا الأجل يسمع كلام الله أو يأتيه لحاجة قتل قال: لا لأن الله تعالى قال: ﴿**وإن أحد من المشركين إستجارك فأجره**...[86]﴾[87]، وقال القرطبي (وقد كان المشركون يطلبون لقاء الرسول ﷺ لأجل الكلام في الصلح و غيره من مصالح دنياهم، وقد أجمع الفقهاء على أن من طلب الأمان لسماع كلام الله وتعرف شرائع الإسلام يجب أن يعطاه، ثم يرد إلى مأمنه للآية الكريمة، وحكمها باق مستمر إلى يوم القيامة، يوم يشرع الجهاد في الإسلام إلا لتمكين كل فرد في العالم من سماع كلام الله في أمن واطمئنان و حرية تامة)[88]. ومن السنة ما روى الإمام أحمد وأبو داود عن ابن مسعود قال: جاء ابن النواحة وابن آثال رسولا مسيلمة إلى النبي ﷺ فقال لهما: أتشهدان أني رسول الله ؟ قالا: نشهد أن مسيلمة رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: آمنت بالله و برسوله ولو كنت قاتلا رسولا لقتلتكما ، قال عبد الله : فمضت السنة أن الرسل لا تقتل[89]، و عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ قال: بعثتني قريش إلى النبي ﷺ فلما رأيت

أ/ قدور سلاط ـــــــ

ملحق إحصائي لعدد القتلى في حرب الإسلام *

رقم	الغزوة	عدد قتلى المشركين	عدد شهداء المسلمين	تاريخ الغزوة	ملاحظات
1	بعث عبد الله بن جحش	1	-	سنة 2 هـ	
2	غزوة بدر	70	14	سنة 2 هـ	
3	غزوة السويق	-	2	سنة 2 هـ	
4	بعث كعب بن الأشرف	1	-	سنة 3 هـ	
5	غزوة أحد	22	70	سنة 3 هـ	
6	غزوة حمراء الأسد	1	-	سنة 3 هـ	
7	بعث الرجيع	-	7	سنة 3 هـ	
8	بعث بئر معونة	-	27	سنة 3 هـ	
09	غزوة الخندق	3	6	سنة 5 هـ	
10	غزوة بني قريضة	600	-	سنة 5 هـ	هؤلاء قتلوا بالتحكيم جزاء الخيانة، فلا يحسب عددهم في ضحايا القتال
11	بعث عبد الله بن عتيك	1	-	سنة 5 هـ	
12	غزوة ذي قرد	1	2	سنة 6 هـ	
13	غزوة بني المصطلق	-	1	سنة 6 هـ	
14	غزوة خيبر	2	20	سنة 7 هـ	
15	غزوة وادي القرى	-	1	سنة 7 هـ	
16	غزوة مؤتة	-	11	سنة 8 هـ	
17	فتح مكة	17	3	سنة 8 هـ	
18	غزوة حنين	84	4	سنة 8 هـ	
19	غزوة الطائف	-	13	سنة 8 هـ	
20	غزوة تبوك	-	-	سنة 9 هـ	
	المجموع	203	183		المجموع الكلي من الجانبين 386

أ/ قدور سلاط ـــــــ

[29] - سورة الأنفال الآية 5.
[30]- سورة البقرة الآية 190.
[31]- سورة التوبة الآية 36.
[32] - سورة التوبة الآية 29.
[33] - انظر نظام الإسلام: وهبة الزحيلي دار قتيبة للنشر والتوزيع ، بيروت، ط2 ، 1993، ص 309.
[34] - سورة البقرة الآية 190.
[35]- سورة البقرة الآية 194.
[36]- سورة الممتحنة الآية 8.
[37]- سورة النساء الآية 75.
[38] - سورة الأنفال الآية 39.
[39]- مجلة المعارج: مقال للقرضاوي الدعوة إلى عالم إنساني متعاون عدد 67، ص 154.
[40]- سورة الأنفال الآية 72.
[41]- تفسير الرازي، ج4، ص 390.
[42]- سورة التوبة الآية 13.
[43]- روح الدين الإسلامي: عفيف عبد الفتاح طبارة، دار العلم للملايين، بيروت، ط19، 1989، ص 190.
[44] - سورة النساء الآية 74.
[45]- سورة النساء الآية 76.
[46]- سورة الأنفال.
[47]- متفق عليه، أنظر باب الجهاد في الصحيحين.
[48] - رواه أحمد والنساء.
[49]- المعتوه: ناقص العقل (أنظر لسان العرب مادة عته 42/9).
[50]- الزّمن: ذو العاهة المستديمة (أنظر لسان العرب مادة زمن 87/6).
[51]- الوصيف: الخادم (أنظر لسان العرب مادة وصف 316/15).
[52]- العسيف: الأجير المستهان به (أنظر لسان العرب مادة عسف 206/9).
[53]- أنظر تسامح الغرب مع المسلمين في العصر الحاضر: عبد اللطيف بن إبراهيم بن عبد اللطيف الحسين دار ابن الجوزي، ط1، 1999، ص 56.
[54]- رواه أبو داوود.
[55]- أحمد 300/1، أبو يعلى 16/2، رقم 2552.
[56]- رواه الإمام مالك في الموطأ، ص 296.
[57]- سورة الأنفال الآية 61
[58] - ابن حبان في صحيحه عن أبي موسى
[59]- سورة الأحزاب الآية 25.
[60]- سورة الفتح الآية 1.
[61]- الدعوة إلى عالم إنساني متعاون: يوسف القرضاوي مجلة المعارج، عدد 67، ص 156.
[62]- نبيل الأوطار: الشوكاني 248/7.
[63]- رواه الطبراني عن سليمان بن بريدة عن أبيه.

أ/ قدور سلاط ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

الاجتماعي وتقاليد الجماعة والثقافة"، بينما يختلف الاندماج عن ذلك، فهو إن لم يحدث، لا يعني ذلك بالضرورة أن الفرد لا يمكنه تعديل سلوكه وفق متطلبات التنظيم، ولكنه لم يحدث لأن هناك شروط موضوعية داخلية وخارجية لم تحدث، وإن حدثت فإن الفرد سيتكيف مع شروط التنظيم.

وبعد هذه التفرقة المبسطة لأهم المفاهيم القريبة من مفهوم الاغتراب، وهي الاستلاب والاندماج والتكيف والانتماء، نتناول فيما يلي مفهوم الاغتراب وبالمقابل الإيجابي له الاندماج، حيث يؤدي الاغتراب إلى معنى أدق وأبعد من الاستلاب، فالمقصود بالاستلاب هو الحرمان بمختلف أنواعه: المادي والفكري والروحي، وهذا المعنى كان يقصده ماركس عند معالجته لظاهرة الاغتراب، وهو نفسه لمن درس هذه الظاهرة من بعده، ولكن لا يمكن إسقاطه على التنظيمات الصناعية القائمة على التسيير الاشتراكي ولا على المجتمع بأكمله، إذ لا يزال هناك تماسك كبير فيه، ولا يزال الفرد يحس بالانتماء إلى الجماعات الأولية، يحس فيها بالاطمئنان والأمن ويشبع رغباته وحاجاته الإنسانية، بينما في المجتمعات الأوربية، فالفرد يصل به الأمر أحيانا إلى اليأس لافتقاده إلى هذه الجوانب داخل التنظيمات الصناعية أو حتى في مجتمعه، وفيها يمكن دراسة ظاهرة الاغتراب بهدف الدفاع عن الإنسان كإنسان ومن أجل تحقيق الفعالية التي لا تتحقق إلا بالقضاء على الاغتراب الذي لا يزول إلا بزوال عوامله، وتحقيق الاندماج.

والاغتراب هنا هو شعور الفرد في وسطه الاجتماعي بعدم الانتماء، وإذا حاول اجتياز ذلك واجه عدة عوائق تجعله دائما غريبا، وينطبق ذلك على العامل في التنظيمات الصناعية، إذ تشكل خصائص التنظيم وخصائص أعضاء التنظيم المتباينة في جوانب كثيرة، عوامل أساسية تتسبب في إحساس كل فرد بأنه غريب عن الآخر، مما يشكل خللا في التنظيم، فالاغتراب ظاهرة مرضية تحدث في التنظيمات الصناعية وفي باقي التنظيمات الاجتماعية، فتؤثر عليها سلبا ويتعدى هذا التأثير ليمس الظواهر المرتبطة بها، وهذا ما يعبر عن المعنى العام للاغتراب.

لقد وردت العديد من التعاريف للاغتراب، ندرج منها تعريف ماركس إذ يقصد به: أن الفرد يمر أحيانا بأوضاع يفقد فيها نفسه ويصبح غريبا أمام نشاطه وأعماله ويكاد يفقد إنسانيته، وفكرة الاغتراب عند ماركس مأخوذ من فلسفة هيجل، "وهي فكرة أساسية في الماركسية لأنها تفسر وضعية الإنسان المؤلمة وقيمته في المجتمعات الرأسمالية، ويرى هيجل أن الفكرة المطلقة تغترب في

الطبيعة المادية، ويعني هذا أنها تصير شيئا غير ذاتها لتظهر وتجد نفسها مرة أخرى في العالم، والإنسان والتاريخ"[3].

ويأخذ الاغتراب عند ماركس عدة صور منها: "الاغتراب السياسي، وفيه يصبح الفرد تحت تأثير السلطة الطاغية مجرد وسيلة ولعبة لقوة خارجة عنه، والاغتراب الاجتماعي وفيه ينقسم المجتمع إلى طوائف وطبقات وتخضع الأغلبية للأقلية ولا سبيل للتخلص من ذلك إلا بالثورة، وأخيرا الاغتراب الاقتصادي وهو عند ماركس الاغتراب الأساسي وفيه تسود الرأسمالية وتستولي طبقة خاصة على وسائل الإنتاج جميعها، ولا علاج لها إلا بتملك الدولة لهذه الوسائل، يعني أن الاغتراب مرتبط بالنظام الرأسمالي، وللقضاء على الاغتراب يجب القضاء أولا على هذا النظام وبناء الاشتراكية التي تملك فيها الدولة وسائل الإنتاج"[4]، ومن خلال تحليله هذا نجده يشير لمفهوم الاغتراب بأنه: "العزلة النفسية والاجتماعية للبشر وسط غيرهم من الناس"[5]، وهذا يعني أن ماركس يرى "أن الإنسان يغترب عن نفسه نظريا وعمليا في ميادين الحياة كلها وبواسطة القيم التي يؤمن بها ويخضع لها على الرغم منه، فهو يغترب عن نفسه نظريا، في الدين والميتافيزيقا والأخلاق إذ يعرض عن وعيه الحقيقي، وعن مشاكله الحقيقية"[6].

ولقد تناول ماركس مفهوم الاغتراب تمهيدا لظهور المجتمع الاشتراكي الشيوعي بدلا من المجتمع الرأسمالي، مستمد تحليله من الحقبة الزمنية التي عاشها، والمعاملة القاسية التي تواجهها الطبقة العاملة من طرف أصحاب رؤوس الأموال، " فالملكية الرأسمالية، إنما تستند إلى استغلال وتسخير العمال، بمعنى أن ملكية صاحب رأس المال، إنما لا تصدر عن جهد شخصي، بل تصدر فقط عن جهود العمال ونتاج عملهم في المشروعات الرأسمالية"[7].

إن الاغتراب في الفكر الماركسي يتماشى والأوضاع الاقتصادية للمجتمع الأوروبي في مرحلة زمنية معينة، ومع تطور المجتمع الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي للمجتمع، تطور تحليل مفهوم الاغتراب لدى المحلين المحدثين له.

ومن هذا المنطلق هناك من يعرف العمل المغترب بأنه الاختيار السيئ وغير المكيف مع الفرد، فيؤدي به إلى نتائج ضارة، كما يشير إلى أي عمل يشعر صاحبه بأنه شيء أجنبي عنه فهو عمل مغترب، ويرتبط العمل المغترب بالتطور التكنولوجي وأسس التشغيل، لذلك كان التوجيه لاختيار المهن المناسبة لأصحابها هو في الحقيقة توجيه نفسي اجتماعي وبيولوجي.

وإذا كان ماركس يعزى الاغتراب للنظام الرأسمالي، فإن بعض الباحثين المحدثين يذهبون إلى وجود الاغتراب في كلا النظامين الرأسمالي والاشتراكي،

وذلك انطلاقا من أن الخبرة الحديثة التي تبين بأنهم مازالوا يعرفون أشكالا للعمل المغترب، والشعور بالاستغلال، مهما كانت بنية المجتمع الكلية، إذ يحس العامل بحالات اللاارتياح أو اللاإشباع، وحدوث توترات تصل إلى حد التمرد العياني بكل أشكاله، كما أن العمل المغترب قد يؤدي بإحساس الفرد بالإحباط، ولذلك فإن الباحثين المحدثين ينطلقون في تحليل الاغتراب من منطلق العمل، وهو تحليل مساير لعصرهم، إذ ظهرت مدارس واتجاهات عديدة تدرس العمال في ميدان العمل، وقامت نظريات، مثل نظرية التنظيم العلمي للعمل، ونظرية العلاقات الإنسانية وغيرها.

كما أن هناك من يعرف الاغتراب في ضوء وضع الفرد في المجتمع الحديث، ويقصد به إحساس الفرد بالاغتراب إزاء المواقف المصيرية في حياته إذ ينتابه إحساس بالضعف والعجز وأن القيم السائدة غير ذات معنى بالنسبة له، أو أنه غريب عن جماعته الاجتماعية وتنظيمات الحياة الاجتماعية، أي شعور الفرد "بالضعف واللاقوة في مجتمع أصبحت تسيره التقنية والطرق التنظيمية العقلانية، فأصبح عاجزا عن أن يفعل شيئا أمام التطور التكنولوجي"[8]، وهذا ينطبق بدرجة كبيرة على المجتمع الأوروبي لبلوغه درجة عالية من التنظيم، وهو موجه له أصلا.

ولقد تناول بالدراسة اغتراب الفرد في مجتمعه ماركيوز Marcus ودراسته في معالجة الاغتراب الحديث، دراسة أمبريقية على عمال التنظيمات الصناعية وكذلك لدى الشباب والمهاجرين، وهو يرى أن أسباب اغتراب العمال هو انتقالهم من الحرفة إلى المركب الصناعي وبالنسبة للشباب هو انتقالهم من جماعات أولية متماسكة إلى أخرى كبيرة البنية والتجانس مثل الانتقال من محيط الوالدين إلى محيط الجامعة، بينما عند المهاجرين فلقد ركز على دور اللغة والعائلة في التكيف، بالإضافة إلى انتقالهم من تنظيم إلى تنظيم آخر يحمل خصائص لا تتطابق مع خصائصهم.

ولقد تنوعت الموضوعات التي تناولت ظاهرة الاغتراب، فهناك من يرى أن سببها هو تضخم المجتمعات وسيطرة العلاقات الرسمية والبيروقراطية وهذا التعريف يدخل أيضا ضمن نطاق التعاريف التي أسلفنا بذكرها.

ومن أهم أسباب تعدد معاني مفهوم الاغتراب وبقائه غير دقيق، هو تداخل مختلف الفروع الإنسانية في تناول هذا الاصطلاح، كعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة والسياسية وغيرها، كما أن هناك صعوبة متعلقة باستعمال هذا المصطلح، وهي أن موضوع الاغتراب متصل بعلم الاجتماع لعلاقته بتحليل

أنواع السلوك الاجتماعي، كما يستعمل في تفسير ظواهر التعصب العنصري، المرض العقلي، الوعي الطبقي، الصراع الصناعي والصراع السياسي، غير أنه في الآونة الأخيرة وبفضل الجهود الجادة توصلت إلى تغليب الطابع العلمي على تعريف هذا المصطلح.

وقد سعى سيمان من أجل التغلب على هذا الغموض وهذه الصعوبات، وذلك بالفصل في الاستعمالات المتعددة لهذا المصطلح، والتي يجب الفصل بينهما، وذهب إلى أن موضوع الاغتراب، فلسفي أكثر منه إمبريقي، باعتبار أنه مرتبط بالطبيعة الإنسانية حيث كتب "Israel، يقول: «كل نظرية للاغتراب مرتبطة بنظرية أو تصور للإنسان والطبيعة الإنسانية»، وعلى هذا الأساس تنحو أغلب الكتابات حول الموضوع منحى فلسفيا، وفي هذا يقول كذلك فرانسوبيرو F.perroux مفهوم الاغتراب، اللااغتراب، أنسنة humanisation ترجع في نهاية المطاف إلى العلاقة بين الذات والموضوع وهو خاص بالفلسفة في كل الأزمنة"[9]، وإلا أن هذه التعاريف لا تنفي تماما معالجة موضوع الاغتراب أمبريقيا، خاصة إذا كانت الدراسة تقيس مؤشرات مستنبطة من الواقع وبالاستعانة بالتحليلات الفلسفية وبأدوات قياسية دقيقة من أجل التحقق من نقطة الانطلاق المتمثلة في الفرضيات.

ولما كانت التحليلات الفلسفية تربط بين الاغتراب والإبداع، فإن الإبداع هو قمة اللااغتراب، وهناك من يقول أن الإبداع عكس الاغتراب مثل روجي غارودي R.Garoudy، ومن هذا المنطلق يعتبرون الاغتراب هو وليد المجتمع الصناعي، حيث تختفي الحرف والمهارات اليدوية، ويحل محلها الإنتاج الذي لا يعكس شخصية المنتج نظرا للتقسيم الدقيق للعمل، فلا يتمكن الفرد من معرفة قيمته أثناء العملية الإنتاجية.

وبالرغم من خضوع ظاهرة الاغتراب لبعض الجوانب النفسية، فهو يخضع كذلك للمعالجة السوسيولوجية، فالحالات السيكولوجية للاغتراب هي وليدة للظروف الاجتماعية وانعكاساتها، وهذا ما يبرر أن تكون النظرية النفسية الاجتماعية كأحسن منظور لدراسة الظاهرة، وذلك وفقا للتعريف التالي: الاغتراب هو "الحالة السيكولوجية التي تسيطر على الفرد سيطرة تامة تجعله غريبا وبعيدا عن نواحي واقعه الاجتماعي، يعني أن الاغتراب له جوانب نفسية وجوانب اجتماعية"[10].

ولهذه الأسباب فإن المفكرين السوسيولوجيين في العصر الحديث ينظرون إلى كارل ماركس بأنه أول من أدخل مفهوم الاغتراب في النظرية

السوسيولوجية، وان كتاباتهم الحديثة عن الاغتراب ما هي إلا معالجات لمقولات ماركس عن الاغتراب، بمعنى أنه ظهر نتيجة العلاقات الاجتماعية التي تفرضها علاقات الإنتاج والعمل الصناعي، وهو بذلك ليس حديث الظهور، ولكن هو مصطلح له ماض طويل وتاريخ في ميدان الأفكار، فكما أسلفنا الذكر، أن ماركس أخذ هذه الفكرة عن هيجل، فهي ليست وليدة القرن التاسع عشر بل إنها قديمة ظهرت في عدة عصور، عند الأثينيين من خلال أفلاطون، وعند فلاسفة الرومان والمسيحية، حيث تختلف طرق التناول من عصر لآخر.

وسنعرض فيما يلي دراسات أوائل علماء الاجتماع الذين درسوا ظاهرة الاغتراب وهما: دوركايم وماكس فيبر:

1- إميل دوركايم والاغتراب:

لم يتطرق دوركايم إلى دراسة الاغتراب بطريقة مباشرة، ولكنه درسها بطرق غير مباشرة، وما دراسته للانتحار سوى دراسة للاغتراب في أعلى أشكاله، فالانتحار حسب دوركايم ناتج عن تفكك وانهيار في العلاقات التي تربط الفرد بالأنظمة الاجتماعية ذات الطابع الأولى، فلقد وجد "أنه حينما تتحطم وتضعف روابط المجتمع أو قيمة أو يكون هناك حيز بسيط للإحساس الداخلي بالمسؤولية اتجاه الآخرين، وفي هذه الحالة تكون الالتزامات المشتركة قليلة، ولهذا فإن الانتحار يكون من المتوقع حدوثه، هذا الظرف الخاص بفقدان القواعد التي تؤكد الالتزام يسميه دوركايم فقدان المعايير أو الأنومي Anomie"[11] وما فقدان المعايير، وفقدان الفرد لذاته وسط المجتمع المتغير سوى شكل من أشكال الاغتراب وأكبر معبر عنه.

فأثناء دراسة دوركايم للدين، اهتم الجوانب الداخلية والاستدماجية لأنساق القيم والمعايير، والتي تعتبر في رأيه رموز عن المجتمع، وأنه لا فرق بين القيم المثالية والواقعية فالناس يرون في المجتمع أنه مقدس فيبجلونه، والواقعة الاجتماعية حسب دوركايم خارجية بالنسبة للضمائر الفردية لأنها شعور وفكر الجماعة، وحينما يفتقر الفرد إلى الإحساس بالتضامن الاجتماعي الذي تخلقه المسؤولية الاجتماعية يتكون لديه الإحساس بالعزلة الاجتماعية، التي تؤدي به إلى قلة الاندماج أي بمعنى أنه يحدث لديه الاغتراب.

كما يحدث الاغتراب بهذا المعنى الذي عالجه المفكرون والعلماء في المجتمعات المصنعة والمتقدمة والمراكز الحضارية الكبرى، فإلى جانب دراسة دوركايم للانتحار الذي يمثل شكلا من أشكال الاغتراب فإن دراسته عن تقسيم العمل، تمثل معالجة سوسيولوجية أخرى لظاهرة الاغتراب، يشير فيها إلى

التضامن العضوي، حيث يرى أن تكيف العامل مع العمل الصناعي يكون تدريجيا ليصبح تضامنا عضويا، كبديل عن التضامن الآلي الذي يتصف به المجتمع الريفي.

كما ينظر دوركايم إلى الحضارة على أنها ناتجة عن تقسيم العمل، هذا الأخير يؤدي إلى عزلة العامل في مهمة ضيقة وروتين ممل عبر حركات متكررة لفترة زمنية طويلة قد تصل إلى سنوات عديدة، فبالرغم من الجانب الإيجابي لتقسيم العمل والمتمثل في التطور والتقدم، هناك جانب سلبي كشكل من الأشكال غير الطبيعية، إذ يؤثر على الفرد من حيث انطوائه حول مهمته وعزلته في نشاطه الدقيق، فلا يحس حتى بأقرب معاوينه لانهماكه في هذا النشاط المتكرر ليفقد مع الوقت هذا العمل المشترك ويصل بعد فترة زمنية إلى اللااندماج.

فالعمل الروتيني المتكرر لأيام وشهور وسنوات، وتكرار نفس الحركات البسيطة تترك على العامل آثار روتينية وعزلة ورتابة وفقدان المعنى من العمل لديه، وهذه كلها ليست سوى عوامل أساسية في دراسة الاغتراب حسب الدراسات الحديثة.

ماكس فيبر والاغتراب:

اشتهر ماكس فيبر بنظرية عن "البيروقراطية" في التنظيمات، فهي أكبر وأشهر نظرية له، وأكبر عمل علمي قدمه، ومن خلاله توصل إلى دراسة ظاهرة الاغتراب، حيث وجد أن البيروقراطية تفرض على الفرد "قيودا حادة على حريته الشخصية، وتلقائيته، وما يرتبط بذلك من ضيق أفقه، وعدم قدرته على فهم الأدوار التي يقوم بها في علاقاتها بالتنظيم ككل"[12]، إذ نجد ستروس strauss يذهب إلى أن "كلمة البيروقراطية تشير إلى جوانب النقص في بناء التنظيميان ووظائفها، فهي تؤدي إلى كبح المبادئ، وتبديد الجهد والطاقة، وتفتيت العمليات دون مبرر"[13]، فالبيروقراطية حسب ستروس لها تأثيرات جانبية على إبداعات الأفراد، وكذلك نجد "هارولدلاسكي LASKI يذهب إلى أن مصطلح البيروقراطية يستخدم للإشارة إلى: نظام الحكم فيه يمارس الموظفون الإشراف والتوجيه والسلطة على نحو قد يهدد حرية المواطنين العاديين"[14]، فهو بذلك يشير إلى قلة وجود مرونة في تطبيق القوانين داخل التنظيمات مما يهدد الحريات الشخصية.

وما هذه التفسيرات لتحليل مفهوم البيروقراطية سوى صورة واضحة عن الاغتراب، ففيبر نفسه كان متشائما من النتائج البعيدة لها، والتي ستؤدي حسب رأيه إلى انهيار الحرية الفردية، وهذا ما أوضحه ماركيوز في تحليلاته

للاغتراب في المجتمع الغربي الحديث وأمريكا كما كان يتصورها فيبر على المدى البعيد.

الاغتراب عند كارل ماركس:

يرى المفكرون أن ماركس، يعتبر أول من درس ظاهرة الاغتراب دراسة سوسيولوجية، وموضوع الاغتراب هو ما يميز الفكر الماركسي، إذ لم يهتم به معاصروه فقط، وإنما مارس تأثيرا قويا على علماء الاجتماع المحدثين، لقد انطلق ماركس من مهمة إثبات الطابع الإنساني للمجتمع، باعتباره حلقة الربط بين مختلف العلوم الطبيعية أو الإنسانية، ابتداء من دراسته لفلسفة التاريخ كمدخل لعلم الاجتماع، ثم تركز اهتمامه على دراسة الظواهر الاجتماعية وتحليلها إلى جانب توضيحه لديناميات التغير، لتصل دراساته المعمقة إلى دراسة الطبقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي بنوعيه الفوقي والتحتي واستخدم في ذلك المنهج التاريخي المقارن علاوة على المنهج الإحصائي.

وتوصل ماركس إلى استخلاص نظرية الاغتراب التي يؤكد فيها أن الإنسان ينفصل عن بيئته الطبيعية والتي هو جزء منها، لتصبح علاقته معها غير ودية وغير مباشرة، ويقصد بذلك أنه رغم تطور المجتمع البدائي إلى مرحلة حضارية نتيجة لسيطرته على الطبيعة بوسائل تكنولوجية وما يستتبعه ذلك من نمو في قواه الإنتاجية، فإن الإنسان يصبح غير قادر على الإحساس بالسعادة، لأن آثار التطور ليس لها جانب إيجابي فقط، وإنما يصاحبها إحساس الفرد بمشاعر الخيبة والغربة أو الاغتراب، وهذا ما صوره أيضا انجلز بالتعاون مع ماركس في أن المجتمع البرجوازي يمثل قمة الاغتراب في المجتمع الحديث.

إن الإطار الفكري الذي طرحه ماركس حول ظاهرة الاغتراب يمثل نسقا فكريا متكاملا يميزه عن غيره، وقد رفض ماركس التفسيرات الميتافيزيقية، فهو يرى أن ظاهرة الاغتراب، هي ظاهرة اقتصادية، مادية، سياسية، بالإضافة إلى أنواع أخرى.

لقد أخذ ماركس فكرة الاغتراب عن الفيلسوف الألماني جورج هيجل Hegel (1770-1831)[15]، حيث كان ماركس يفخر بقلبه للإطار الجدلي الذي استعاره من هيجل رأسا على عقب، إذ طبقه ليس على أساس الروح – كما فعل هيجل- ولكن على أساس المادة "فكل شيء في العلم بما في ذلك المجتمع نفسه يمر وفقا لضرورة جدلية – خلال مراحل ثلاث: الإثبات Affirmation أو الموضوع thesis، والنفي negation أو نقيض الموضوع antithesis، ثم تصالح الأضداد أو مركب الموضوع synthesis، وتستمر العملية التاريخية الجدلية عند

هذا المستوى بصراعات جديدة وتوافقات جديدة تتسم العملية التاريخية دائما"[16]، وبتركيب هاتين المسلمتين لماركس نجد أن كل نسق من أنساق الإنتاج يبدأ بالثبوت والكفاءة، ثم يعزز اجتماعيا ليصبح بعد ذلك عقبة وحاجزا أمام تطبيق الاختراعات التكنولوجية والاستفادة منها وهنا ينبغي القضاء عليه بثورة اجتماعية تخلق نظاما جديدا للإنتاج مركب من النظامين السابقين.

وهنا تتجلى ظاهرة الاغتراب بوضوح، إذ تظهر في مرحلة التعزيز الاجتماعي للتطبيق التكنولوجي لحقيق إنتاجية أكبر، حيث تبرز ظاهرة اغتراب العمال عن وسائل الإنتاج، وهو الاغتراب الذي يحدث بصفة عامة في القوى المغتربة الإنسانية، ورغم أن هيجل هو صاحب الفكرة، إلا أن ماركس صاغها صياغة جديدة، "فالاغتراب عند هيجل يعتبر حالة أو ظاهرة من ظواهر العقل ظلت تحمل الطابع الفلسفي عند الهيجليين اليساريين باعتبارها حالة أو ظرفا تظهر من خلال قوى الإنسان الخاصة كعوامل مستقلة أو وحدات تقوم بضبط أفعاله، بينما ماركس، كانت نظرته للاغتراب منطلقها فكرته عن الطبيعة الإنسانية من أجل العمل حسب احتياجاتها الأساسية وإمكانياتها، والطبيعة الإنسانية عنده تتمثل في: الكائن الاجتماعي، الكائن الكل، الكائن الخلاق أو المبدع"[17].

لذلك توصل ماركس إلى أن الاغتراب يشكل عائقا أمام المبادرة الخلاقة والإبداع، ونقد للنظام الرأسمالي، هو في الواقع تصوره لإمكانية ظهور مجتمع "إنساني حقيقي" فالإنسان من حيث قدراته الكامنة هو " كائن طبيعي"، ونموه يستطيع أن يكون نموا لا متناهيا، وأن يتوصل إلى أعلى مراتب الابتكار فكرا وعملا.

غير أنه حسب ماركس في ظل ظروف الرأسمالية وعلاقات الإنتاج السائدة لا يمكن للإنسان بلوغ أعلى مراتب الإبداع، لذلك فسيصبح الحل لا مناص منه، وهو تغيير الوضع الاقتصادي.

ويرجع تعدد معاني الاغتراب عند ماركس إلى الناحية التحليلية بطرق معقدة وذات جوانب مختلفة، ولكن جوهرها هو انفصال الناس عن وسائل الإنتاج، حيث يفتقد العامل القدرة على الإنتاج أو توجيه النتائج، فتصبح العملية الإنتاجية خارجة عن حاجاته الإنسانية، ويصبح عمله غير اختياري، وإنما مفروض وليس وسيلة لإشباع حاجاته الإنسانية، وإنما وسيلة لإشباع حاجات خارجة عنه فيتحول عمله إلى نشاط اغترابي.

فالإنسان في عمله أصبح أقل من إنسان، طالما انفصل عن خصائصه الإنسانية الكامنة إذ لا يتمكن من إضفاء شخصيته على الإنتاج، بل إن إنتاجه ينفصل عنه ليذهب إلى مالكي وسائل الإنتاج وأصحاب رؤوس الأموال، ويكون العامل بهذا قد انفصل عن جوهره، هذا إلى جانب تقييد حريته في التصرف في الإنتاج وتدبيره، فهو يتلقى الأوامر من صاحب العمل حيث تسير وفق قانون السوق.

إن الاغتراب يجعل انتاجات الإنسان تستقل عنه وتخرج من نطاق إرادته، ووعيه، ومراقبته، لتصير حقائق ذات سيادة مطلقة تضطهده، وتحط من قيمته لفائدة أقلية ممتازة تستغل هذا الوضع، وتحرص على دوامه، وهو وضع يصير المجرد فيه متعينا وهميا له من الواقعية ما يقهر به المتعين الحقيقي الذي هو الإنسان، ويظهر حين يصير الإنسان في قبضة قوى عدوانية هي من إنتاج نشاطاتهم، ولكنها ترجع عليهم وتجرفهم إلى مصاير لا إنسانية، مثل الأزمات والحروب والاضطرابات من كل نوع[18].

لذلك كان القضاء على الاغتراب هو السعي من أجل جعله مالكا لنفسه، لا يؤمن بتبعيته، فالإنسان له رغبات عديدة يريد أ ن يرضيها، وهنا يتوجه ماركس إلى الإنسان الكلي الذي يظهر معه المجتمع الشيوعي، وهو إنسان يمتاز بالحيوية الطبيعية المتفتحة، وبقدراته الكاملة على التفكير النظري والنشاط والإبداع، إنه الإنسان الجديد الذي يتجاوز كل التناقضات داخل نفسه وفي مجتمع ويتجاوز اغترابه ليعيش حرا في مجتمع حر.

وفي ظل نظرية ماركس في الصراع الطبقي، وجد أن الملكية الخاصة هي منبع كل البشر، واتجه نحو الاقتصاد السياسي ليضع يده على تمزق الإنسان، حيث يرى أن الاقتصاد السياسي يري في العمل وحدة مستقلة عن الإنسان، وإن الإنسان ليس له دور في العمل، وهنا يرفع ماركس صوته ضد انقسام الإنسان على اعتبار أن الإنسان هو إنتاجه وهما وحدة غير قابلة للانقسام، وفصلهما عن بعضهما يعني فصل الإنسان عن جوهره، ومن هذا المنطلق ضاع ماركس ثلاثة مواطن أساسية في اغتراب العمل وهي:

1- الاغتراب في نتائج العمل، والذي يعتبره شرخ بين العامل وإبداعه، فيقف الإنسان كجسم غريب وقوة قاهرة، وتصبح حياته عدائية وغربية.

2- الاغتراب في فعل العمل، أين يفقد الإنسان شخصيته، فرب العمل هو من يقرر وسائل وطرق العمل.

3- اغتراب الحياة النوعية، فالنظام الرأسمالي يسلب الإنسان علويته وسموه، ليزداد فقرا، فيما يزداد غيره غنى.

أما فيما يخص الاغتراب داخل التنظيمات البيروقراطية، فلا يشعر العاملين في معظم الأحيان بالاستغلال، فهم يظنون أنها أوضاع ضرورية لخدمة المصلحة العامة وهو ما يسميه ماركس بالوعي الزائف، إذ يدعم هذا الوهم الذاتي التسلسل الرئاسي المحدد والمتبع بدقة للنظام، فبالنظر إلى الإطار الكلي للمجتمع نجد أن وعيه زائفا وليس له علاقة بالحقيقة.

فبالإضافة إلى افتقاد العاملين للقدرة على الابتكار والتخيل المبدع، فهم يتخوفون من تحمل المسؤولية ويسعون إلى تدعيم أوضاعهم من خلال صراعات الترقية داخل التنظيم، بينما لو كان إحساسهم بالاستغلال فقلب النظام وتغييره سيكون هدفهم، وهو الوعي السليم الذي يريده ماركس للعمل والعاملين.

إن الهدف من وراء تحليله العميق لظاهرة اغتراب العامل في النظام الرأسمالي يكمن في القضاء على الملكية الخاصة وصولا للاشتراكية في وسائل الإنتاج، فالقضاء على الاغتراب يفهم في إطار تصوره للمجتمع الشيوعي ذلك المجتمع الذي لا يقوم على تقسيم العمل والذي " يكون كل إنسان فيه حرا في أن يصنع شيئا واحدا فقط كل يوم وشيئا آخر غدا، أي أن يقتنص الحيوانات في الصباح، ويصطاد السمك بعد الظهر ويرعى الماشية في المساء، دون أن يكون قناصا أو صيادا للسمك أو راعيا للماشية"[19].

ويمكن استخلاص نتيجة عامة لما ورد في كتابات ماركس حول ظاهرة الاغتراب، فهي تعتبر كرد فعل للأوضاع التي عاصرها في تلك الفترة في المجتمع الأروبي، وما صاحبها من استغلال للإنسان في أبشع صورة، وما ينجم عنه من مشاكل اجتماعية، حيث استغل حتى الأطفال والنساء، فلقد هاجم البرجوازيين ووصفهم باللاانسانيون، وأرجع أسباب هذا الاستغلال إلى النزوح الريفي، الذي أدى إلى اكتظاظ اليد العاملة، نظرا لارتفاع أسعار المساكن والأراضي، وانتشار المضاربات في بيع وشراء الأراضي من أجل إنشاء المشاريع الكبرى حيث يتم نزع ملكيات الريفيين ليتم انخراطهم بعد ذلك في المصانع، ولقد اعتمد ماركس في دراسته على التقارير التي كانت تقوم بها اللجان من حين لآخر حول أوضاع العمال، إضافة إلى تقارير الأطباء حول مدى صحية معاملهم ومساكنهم، وهذا ما تؤكده رسالته ماركس لانجلز إذ يظهر فيها تأثره البالغ إزاء الوضع السائد، وهو ما دفعه ليبرهن على كل ما يحدث في أطروحة علمية كان لها صدى تاريخيا كبيرا.

الهوامش:

[1]- محمد، بومخلوف، اليد العاملة الريفية في الصناعة الجزائرية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1984) ص 103.
[2]- نفس المرجع السابق، ص 104.
[3]- الربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بين النسبية والمطلقية (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980)، ص 198.
[4]- محمد، بومخلوف، مرجع سابق، ص 106
[5]- نيكولا، تيماشيف، النظرية السوسيولوجية، (القاهرة: دار المعارف، 1978) ص 87.
[6]- الربيع، ميمون، مرجع سابق، ص 198.
[7]- إسماعيل، قباري محمد، قضايا علم الاجتماع المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، (إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1979) ص 152.
[8]- محمد؛ بومخلوف، المرجع السابق، ص 107.
[9]- نفس المرجع السابق، ص 110.
[10]- نفس المرجع السابق، ص 111.
[11]- محمد، أحمد بيومي، علم اجتماع القيم (إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990). ص 100-101.
[12]- محمد، بومخلوف، مرجع سابق، ص 114.
[13]- السيد، الحسيني، مدخل لدراسة التنظيمات المعاصرة (القاهرة: دار المعارف 1992) ص 50.
[14]- نفس المرجع السابق، ص 52.
[15]- نيكولا، تيماشيف، المرجع السابق، ص 85.
[16]- نفس المرجع السابق، ص ص 85- 86
[17]- محمد، بوخلوف، مرجع سابق، ص 116.
[18]- الربيع ميمون، مرجع سابق، ص ص 198-199.
[19]- محمد، بومخلوف، مرجع سابق، ص 120.

التدخل الإنساني

أ. عباس شافعة - جامعة باتنة -

مقدمــة:

تعد حقوق الإنسان من أكثر المجالات التي تستقطب الاهتمام في العلاقات الدولية، ومن أجل إظهار العوائق والمحفزات في العلاقات الدولية التي تفرضها مصالح الدول في تعاملاتها المتغيرة ضمن عوائق عولمة حقوق الإنسان، للوصول إلى سبل وآليات لحماية هذه الحقوق العالمية على الصُّعُدْ الدولية والإقليمية والمحلية.

هناك عدة أنواع من النظم والثقافات السياسية لها علاقتها بحقوق الإنسان، من خلال عالمية حقوق الإنسان وعولمتها، بحيث يدور نقاش حول إمكانية وجود علاقة إشكالية بين عالمية المنطلقات والمفاهيم من جهة، والخصوصية الثقافية للشعوب والمجتمعات من جهة ثانية.

وفي مجال السياسة الدولية نجد أن هناك مؤثرات دولية في حقوق الإنسان، مثل: العلاقات بين الدول، وتأثير وسائل الإعلام والرأي العام تؤدي إلى صناعة السياسة الدولية. فعلى الصعيد الدولي والإقليمي يبرز دور الأمم المتحدة والنظم الإقليمية، الأوروبية والأمريكية والإفريقية، في حماية حقوق الإنسان، حيث يتميز بإيجابيات رغم محدودية الآليات والوسائل المستخدمة على هذين الصعيدين.

ولقد أدى الاهتمام الدولي بحقوق الإنسان، منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، إلى اهتزاز المبادئ التقليدية الأساسية للقانون الدولي، لكون هذا القانون الذي ينظم العلاقات بين الدول لا يتلائم مع التطورات الجديدة التي أصبح فيها الفرد يتمتع بحماية النظام الدولي. ومن أهم المبادئ التقليدية التي تعرضت للاهتزاز، مبدأ السيادة المطلقة للدولة ومبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية باعتبار أي تدخل في شؤون الدولة المستقلة ذات السيادة يعد انتهاكا لسيادتها.

وقد تعرض مبدأ السيادة المطلقة للاهتزاز منذ أن سمحت الدول الغربية لنفسها بالتدخل العسكري الإنساني في العديد من الدول منذ أواخر القرن التاسع عشر، مستندة في ذلك إلى فكرة الحماية الإنسانية والحماية الدبلوماسية باسم عولمة حقوق الإنسان.

فمنذ مطلع تسعينات القرن الماضي، صدرت دعوات كثيرة مطالبة بالتدخل الإنساني من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان وحماية الأقليات ووقف الجرائم ضد الإنسانية وتأمين وصول العاملين في حقل العمل الإنساني، إلى المناطق التي تحتاج إلى مساعدتهم. حيث أصبح التدخل الإنساني إحدى الخيارات في السياسة الخارجية للدول الكبرى، كعملية سياسية منظمة وإرادية، ومن أكثر السياسات استخداما وتنوعا في السنوات الأخيرة.

أ/ عباس الشافعة ـــــــ

المحور الأول: مفهوم التدخل الإنساني.

إن تبني تعريف خاص بالتدخل الإنساني ليس بالعملية السهلة والبسيطة، وذلك بسبب كون هذه الفكرة تعود بدورها إلى تاريخ نشأة القانون الدولي التقليدي، كما إن مرور فترة زمنية طويلة على ظهور هذه الفكرة لم يضف عليها إلا المزيد من الغموض والإبهام، وذلك بسبب كون هذا الموضوع من الموضوعات المشبعة بالجدل السياسي والقانوني على حد سواء، ومن أكثر الموضوعات التي تتضارب بشأنها آراء الفقهاء والسياسيين وأهواء الدول.

فالقانون الدولي لم يفلح في تقنين القواعد القانونية الخاصة بهذه الفكرة، على خلاف ما عليه الحال بالنسبة لموضوعاته الأخرى. كالقانون الدولي للبحار والقانون الدولي الدبلوماسي...الخ.

وقد انقسم فقهاء القانون الدولي حيال المقصود، بالتدخل الدولي الإنساني إلى فريقين، أحدهما يدعم مفهوما ضيقا للتدخل الإنساني، والآخر يأخذ بمفهوم واسع للتدخل، وذلك على النحو التالي:

أولا/ المفهوم الضيق للتدخل الدولي الإنساني:

ويرى المدافعون عن هذا المفهوم الضيق أنه، بات التدخل الدولي الإنساني لا يمكن أن يحدث إلا من خلال العمل العسكري واستخدام القوة المسلحة.

ويستندون في موقفهم هذا إلى أن الوسائل غير العسكرية، كالضغط السياسي والاقتصادي والدبلوماسي...الخ. هي الوسائل التي لا تحقق أهدافها الخاصة بإنقاذ حياة الأفراد الذين يتعرضون لخطر الموت، إلا بعد وقت طويل، وهذا الأمر لا يتماشى في الكثير من الحالات الدقيقة، خاصة عندما تكون هناك مخاطر جدية وانتهاكات واسعة لحقوق الإنسان كالإبادة الجماعية، والتطهير العرقي، أو قرب حدوثها، التي تستوجب المبادرة والإسراع بتقديم المساعدة وإزالة الخطر عن الأفراد بشكل فوري وسريع.

أي إن اللجوء إلى القوة العسكرية أكثر فاعلية من فرض مقاطعة اقتصادية، أو القيام بضغوطات سياسية أو دبلوماسية على الطرف المنتهك لحقوق الإنسان.

ثانيا/ المفهوم الواسع للتدخل الدولي الإنساني:

يرى المدافعون عن المعنى الواسع لحق التدخل الإنساني، بأن التدخل الدولي الإنساني كما يمكن أن يقع عن طريق استخدام القوة المسلحة، يمكن أن يتم بوسائل أخرى مثل: الضغط السياسي أو الاقتصادي أو الدبلوماسي...الخ. فكلما كان الهدف من استخدام أحد هذه الأساليب: حمل إحدى الدول على وضع حد لانتهاكات حقوق الإنسان، كلما اعتبر تدخلا دوليا إنسانيا.

أ/ عباس الشافعة ـــــــ

وحسب الدكتور حسام أحمد محمد هنداوي فان التفسير الضيق لحق التدخل قد ينفق مع المرحلة السابقة عندما كانت الحرب مشروعة من الناحية القانونية، باعتبارها وسيلة من وسائل فض الخلافات بين الدول، أما الآن وبعد اعتماد ميثاق الأمم المتحدة، صار اللجوء إلى القوة أو الحرب في العلاقات الدولية أمرا محرما، إلا في الحالات جد محددة هي:

1. حالة الدفاع الشرعي.
2. حالة التدابير الجماعية القمعية، التي يطبقها مجلس الأمن.

وعدم ورود التدخل الإنساني ضمن هاتين الحالتين المسموح فيهما بالحرب، فإن قصر التدخل على اللجوء على القوة العسكرية يعني القضاء عليه، وهذا ما لا يتفق مع الواقع المتمثل في الانتهاكات الجسيمة والخطيرة لحقوق الإنسان في كثير من البلدان، بسبب التمييز بين الناس من حيث اللغة، والانتماءات، والدين، والجنس، واللون.

ثالثا/ الآراء المختلفة من التدخل الدولي الإنساني:

باعتبار التدخل الإنساني من أكثر السياسات استخداما وتنوعا في السنوات الأخيرة، فهذا منح الفرصة لكثير من الفقهاء والكتاب، لتقديم آرائهم وتصوراتهم، حيث انقسم فقهاء القانون الدولي إلى مؤيدين معارضين لفكرة التدخل الإنساني:

أولا/ الاتجاه المؤيد: يتزعمه رواد النزعة الإنسانية في القانون الدولي مثل Oppenheim و Hersh Lanterpacht اللذان يدعوان إلى إجازة أي عمل جماعي حتى خارج المظلة الأممية، لوقف أعمال الاضطهاد الوحشية، التي ترتكب في حق الأفراد والمجموعات.

كما يقول أنصار الاتجاه المؤيد: بأن العالم بأمس الحاجة إلى تطبيق التدخل الإنساني، بخاصة أن قضية حقوق الإنسان لم تعد قضية داخلية بحتة تهم السلطات الداخلية للدول فقط وإنما هي قضية ذات أبعاد وانعكاسات دولية واسعة، فكل دولة ليس لها مطلق الحرية في معاملة الأفراد الموجودين على إقليمها.

ثانيا/ الاتجاه المعارض: يدعو إلى رفض التدخل الإنساني بدعوى أنه يمس بالسلامة والاستقلال الإقليميين للدولة، وفي هذا الاتجاه يرى Ian Brownlie بعدم وجود أي سند، سواء في ميثاق الأمم المتحدة أو المبادئ التي تحكم العلاقات بين الدول، يقدم غطاء شرعيا للتدخل. إضافة لذلك؛ فهناك مساس بسيادة الدول خصوصا دول العالم الثالث حديثة العهد بالاستقلال.

ومفهوم التدخل الإنساني قد يصبح غطاء لتدخل لا مسوغ له في الشؤون الداخلية للدول ذات السيادة وكيف يكون تدخل إنساني وعسكري في آن واحد؟ فيوجد تناقض بين المفهومين.

كما أن هذا المفهوم قد يشجع الحركات الانفصالية على أن تدفع الحكومات عمدا إلى ارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان تكون مدعاة للتدخلات الخارجية التي من شأنها دعم قضية هذه الحركات.

إضافة إلى عدم المساواة في ممارسة التدخل، وذلك بسبب الصعوبات الناشئة عنه والمتأصلة فيه، والتكاليف المرتبطة به مثلا. فهل يمكن لدول إفريقيا أن تتدخل في شؤون أمريكا بسبب التمييز العنصري بالنسبة للسود والهنود.

إلا أنه ما من مبدأ قانوني –حتى مبدأ السيادة نفسه- يمكن أن يحمي الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، لذلك يجب أن يبقى التدخل المسلح دائما بمثابة ملجأ أخير، ولكنه خيار لا يجوز التخلي عنه في مواجهة القتل الجماعي.

وهذا ما يقول به الفقيه لورنس Lawrence فهو يرى أن التدخل لحماية حقوق الإنسان تسمح به قواعد الأخلاق الدولية ويقره الرأي العام وإن كان تصرفا غير قانوني.

كما أنه يجب تضيق مجال التدخل الإنساني، ليقتصر على العمل الجماعي في إطار الأمم المتحدة فإذا لم تحترم السلطة الوطنية حقوق مواطنيها، فيجوز للمجموعة الدولية اتخاذ التدابير المناسبة شرط الحصول على ترخيص من مجلس الأمن.

أما بالنسبة للإسلام: فهو يدعو إلى التدخل للدفاع عن المستضعفين والمضطهدين، ولكن ضمن ضوابط ومعايير إنسانية صرفة لا تفرق بين شخص وآخر أو بين مكان ومكان، الكل أمام القانون سواء وفي الإنسانية شركاء –فالإسلام شرع القوانين وحدد الحقوق ووزع المسؤوليات، كما لا يفرق بين من يقتل نفسا واحدة أو مجموعة من الأنفس، لقوله تعالى: ﴿.... **من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا...**﴾.

المحور الثاني: أدبيات العلاقات الدولية في ظل النظام العالمي الجديد.

أولا/ أدبيات العلاقات الدولية: لقد برز النظام العالمي الجديد مع بداية أزمة الخليج الثانية، ويؤكد بعض الباحثين على أن الولايات المتحدة تمكنت في إطار هذا النظام من الهيمنة على النظام الدولي وهيئة الأمم المتحدة، بشكل لفت انتباه واهتمام الباحثين والسياسيين على حد سواء.

وتؤكد أدبيات العلاقات الدولية على أن النظام العالمي الجديد يعتبر موضوعا مثيرا للجدل بين الباحثين الذين ينكر بعضهم وجود مثل هذا النظام، على أساس أن علاقات الظلم واللامساواة والعدوان كانت ومازالت السمة البارزة للعلاقات الدولية؛ وأن بعضهم الآخر يؤكد على حقيقة هذا النظام بحجة أن الولايات المتحدة أصبحت القوة المهيمنة على النظام العالمي بعد تفكك الاتحاد السوفييتي سابقا، وأن البعض الآخر يؤكد بدوره على حقيقة أن العالم شهد ويشهد تغيرات سياسية واقتصادية وعسكرية

وثقافية ملحوظة منذ بداية عقد التسعينيات، ولكن هذا الرأي يؤكد على أن النظام العالمي الجديد مازال في طور التشكيل والبلورة؛ وما عولمة حقوق الإنسان إلا إحدى إرهاصاته المنظورة.

ويتسم مفهوم النظام العالمي الجديد بالتعقيد، نظرا لاختلاف مفهومه من دولة إلى أخرى. بينما يركز المفهوم الأمريكي على أهمية الدور المركزي للولايات المتحدة في إطار النظام الدولي، على أساس أنها القوة العظمى الوحيدة التي تملك الإمكانيات العسكرية والاقتصادية والسياسية التي تؤهلها للعب مثل هذا الدور المهيمن، يلاحظ مثلا أن روسيا والصين وفرنسا تؤكد بدورها على أن النظام العالمي الجديد يعتبر نظاما متعددا للأقطاب، لاسيما وأن هذه الدول الثلاث تعتبر أيضا قوى كبرى تملك ترسانات نووية رادعة. وتؤكد بعض الدراسات الأمريكية، على أن التنافس والصراع لم يختف في إطار النظام العالمي الجديد، حتى إبان أزمة الخليج الثانية، حيث إن الصين وروسيا وفرنسا تمثل تيارا رافضا فكرة القطب الواحد المهيمن على العلاقات الدولية.

وإذا كان مؤتمر يالطا لعام 1945 قد وضع أسس نظام الثنائية القطبية، فإن مؤتمر مالطا عام 1989 بين قادة الدولتين العظميين قد أسهم بدوره في بروز نظام عالمي جديد، تخلى فيه الاتحاد السوفييتي قبل انهياره عن زعامته العالمية كقوة عظمى إلى الولايات المتحدة، وبالتالي أصبحت الأخيرة القطب المهيمن على النظام العالمي الجديد، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن الولايات المتحدة قد لعبت أي دور في انهيار الاتحاد السوفييتي سابقا، وإن كانت قد هللت ورحبت بذلك مثلها مثل بقية الدول الأخرى. لكن الإستراتيجية الأمريكية في إطار النظام العالمي الجديد تعمل على أن تظل روسيا شريكا ضعيفا عن طريق منع أي محاولة لإعادة توحيد جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابقة.

وقد تلاقت مصالح الدول الخمس الكبرى أثناء أزمة وحرب الخليج الثانية، حيث إن هذه الدول لم تستخدم مثلا حق النقض الذي تتمتع به أثناء عملية التصويت على قرارات مجلس الأمن المتعلقة بأزمة وحرب الخليج، ولكن ذلك لا يعني أن الدول الكبرى تتفق مصالحها ووجهات نظرها باستمرار حول أهداف وآليات النظام العالمي الجديد، ومن أمثلة ذلك معارضتها للنزعة العسكرية الأمريكية لاستخدام القوة بشكل ملحوظ، تارة باسم حق الدفاع عن النفس، وتارة أخرى باسم الشرعية الدولية، وبحثها عن مصادر نفط جديدة غير خاضعة للهيمنة الأمريكية، ورفضها التدخل الأمريكي في شؤون الدول الأخرى.

ثانيا/ خصائص عولمة حقوق الإنسان في ظل النظام العالمي الجديد:

للنظام العالمي الجديد جملة من الخصائص، تعكس عموما الأبعاد الحقيقية للعولمة، ويمكن تلخيص ذلك في مجموعة النقاط التالية:

أ/ عباس الشافعة ـــــــ

لكن النظام الويستفالي لسيادة الدولة، أصبح ضعيفا حتى نهاية القرن العشرين، فبعد الحرب العالمية الثانية، ظهر الفرد كوحدة قانونية يتمتع بحقوق عامة وخاصة، وهي ما شكل تحديا لمبدأ سيادة الدولة التقليدي. فبعد أن أصبح الفرد يحظى باهتمام القانون الدولي من خلال ظهور قانون الإنسان ومبدأ المسؤولية الدولية عن الجرائم العالمية الموجهة إلى سلامة وأمن البشرية، لم يعد بوسع صانع القرار انتهاك حقوق الإنسان تحت مظلة مبدأ السيادة الوطنية، لانهيار حجته بأنه يمثل الدولة أو يطيع أوامرها العليا، حيث أصبحت حقوق الإنسان مسألة تهم الجماعة الدولية والقانون الدولي، ولم تعد تتعلق بالمجتمعات القومية وتخضع للقانون الداخلي، وهذا ما أكده القاضي الياباني (تانكا Tanke) في قضية جنوب غرب إفريقيا أمام محكمة العدل الدولية معلقا على أهمية حقوق الإنسان (يستمد مبدأ حماية حقوق الإنسان من فكرة أن الإنسان هو شخص، ومن علاقته مع المجتمع التي لا يمكن فصلها عن الطبيعة الإنسانية، وأن وجود حقوق الإنسان هو شخص، ومن علاقته مع المجتمع التي لا يمكن فصلها عن الطبيعة الإنسانية، وأن وجود حقوق الإنسان لا يعتمد على إرادة الدولة لا من خلال تشريعاتها الداخلية ولا من خلال معاهداتها الدولية، فليس بمقدور الدول خلق حقوق الإنسان وإنما يمكن لها التأكيد على وجودها وحمايتها، ولذلك فإن دور الدولة ليس أكثر من دور إيضاحي، حيث وجدت حقوقه مع وجوده وقبل وجود الدولة.

وحتى الأشخاص الأجانب في دولة ما أو الذين لا ينتمون إليها يجب ألا يجردوا منها، وقد حظي مبدأ حماية حقوق الإنسان بالاعتراف كقاعدة قانونية بموجب ثلاثة مصادر في القانون الدولي: الاتفاقيات الدولية والعرف الدولي ومبادئ العدالة وحماية حقوق الإنسان بفعل المفاهيم القانونية المعاصرة التي تبنتها الأمم المتحدة، قد جعلت من هذه الحقوق مسألة دولية لا تقتصر على الاختصاص الداخلي للدول فقط ويعتمد ذلك على مجموعة من الاعتبارات التي تستند إلى فكرة المصلحة الدولية، بمعنى أن أساس مسألة حقوق الإنسان وانتقالها من المجال الداخلي إلى مجال العلاقات الدولية، يستند إلى تحقيق كل دولة مصلحتها، وليس إلى أساس قانوني متمثل بطبيعة النصوص القانونية التي تحتويها أو نبل المبادئ التي تسعى إلى تحقيقها. وقد أخذت الأمم المتحدة بمعيار المصلحة الدولية في تناولها مسائل حقوق الإنسان وخاصة مسألة حق تقرير المصير والقضاء على الفصل العنصري، باعتبار هذه المسائل تمس مصلحة الجماعة الدولية وعيشها بسلام وأمن، ومن جانب آخر فإن مناقشة أوضاع حقوق الإنسان في دولة ما يخضع لمعايير الانتقائية والاختيارية، كما أن إخضاع هذه المسائل لاختصاص المنظمات الدولية لا يتم طواعية، وإنما من خلال الضغوط التي تمارسها هذه الدول والمنظمات الدولية.

وانطلاقا من مبدأ السيادة الذي يرتبط بفكرة الاختصاص الإقليمي ومبدأ عدم التدخل، تأتي المشكلة الأساسية في زيادة التداخل بين ما هو دولي وما هو وطني، وقد

أشار (بيز Pease) إلى أنه لم يعد هناك فصل دائم وقاطع بين الشؤون الداخلية والشؤون الخارجية، وبين الاختصاص الداخلي والاختصاص الدولي، ولكن مجرد اختلاف نسبي يمكن تمييزه في القانون عندما يتأثر بالسياسة في لحظة معينة من الزمن، وهكذا فما كان سابقا من باب التدخل غير المسموح به في الشؤون الداخلية، يصبح الآن مسموحا به ضمن العمل الدولي، وهذا يعني أن سيادة الدولة لم تعد ذات صيغة مطلقة بل أصبحت تتعرض تدريجيا للتقلص وبالذات أمام حقوق المجتمع الإنساني، حيث يجب أن تتفوق الإنسانية على السيادة.

ثانيا/ المصادر الخارجية لعولمة حقوق الإنسان:

1- أسفرت ظاهرة تشكيل التكتلات الإقليمية عن نقل جزء من سلطات الدولة إلى هياكل الكيانات غير القومية.

2- أنهت الثورة الاتصالية احتكار الدولة للمعلومة التي أصبح من السهل الحصول عليها من مصادر متعددة.

3- فرضت شروط التعاون الدولي صياغات محددة لقواعد اللعبة السياسية الداخلية، وقرنت مؤسسات التمويل الدولية منح مساعداتها أو منعها بالتنشئة الديمقراطية والتنشئة على ثقافة حقوق الإنسان.

4- لم تعد هناك خطوط فاصلة بين الشأنين الداخلي والخارجي (أو بين مسؤولية الدولة ومسؤولية المجتمع الدولي)، ففكرة السيادة المطلقة لم تعد مقبولة كما سبق توضيحه. ولم يعد إطلاق يد الأنظمة الحاكمة في تحديد نطاق الشأن الداخلي أمرا مسلما به كما كان في الماضي، بل أصبح تدخل المجتمع الدولي في بعض الأمور التي كانت في الماضي شأنا داخليا أمرا مقبولا ويراه البعض ضروريا وواجبا. ومن هنا أعيد إحياء حق التدخل الإنساني لكن في قالب جديد، وهو ما يعد أخطر تطورات ما بعد الحرب الباردة عموما من حيث تأثيره على سيادة الدول بسبب الطبيعة غير المنضبطة وغير المقننة التي يتم بها ممارسة هذا الحق، ولأنه يعكس اختلال التوازن الدولي لصالح الولايات المتحدة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي.

ثالثا/ أبعاد التدخل الإنساني باسم عولمة حقوق الإنسان:

لقد أصبحت حقوق الإنسان ذات مطالبة عالمية يمكن لأي شخص الاحتجاج بها، وهذا ما جعل مسألة السيادة يعاد النظر فيها: فأصبح هناك ما يسمى بفكرة التدخل الإنساني والذي خول لمنظمات محددة التدخل في داخل الدولة لإعادة الحقوق لأصحابها، لكن المشكل اليوم هو استعمال هذه الحجة بطريقة واهية من قبل الدول الكبرى لتحقيق مآربها وخير مثال ما نادت به الولايات المتحدة الأمريكية عند اعتدائها للعراق بأنها قامت بذلك العمل لنصر الأقليات ونشر الديمقراطية؛ وهذا ما سنحاول تجليته في العناصر التالية:

1- الفرض القسري للإصلاح الديمقراطي:

الذي يغلف عادة باسم المبررات الإنسانية، وبالأخص نظرية التدخل الإنساني – مهما كانت جاذبيتها الأخلاقية- التي هي في الواقع عذر إضافي للتدخلات ذات المصلحة الذاتية من قبل الأقوياء ضد الضعفاء والأقطار الطرفية نسبيا. بل أن هذا التدخل بالعكس يؤدي إلى أثر سلبي على حقوق الإنسان، فأغلب النظم الديكتاتورية في أمريكا اللاتينية هي نتيجة مباشرة أو غير مباشرة للسياسة الخارجية الأمريكية، ولا يوجد إلا نماذج قليلة من النظم التي تحترم حقوق الإنسان المعترف بها دوليا تدين ببداياتها –بغض النظر استمرارية وجودها- للدعم الخارجي، فالحكم الديمقراطي يتطلب دعما ومشاركة شعبية وبالتالي من النادر توفر إمكانية إنشائه عبر عمل خارجي.

- هناك العديد من التبريرات المتوفرة للدول لاتخاذ إجراءات، ضد دول أخرى، أو طلب إليها اتخاذ إجراءات، لإرغام الدول الأخرى على إحداث تغييرات في المؤسسات السياسية المحلية أو في ممارستها السيادية.

- وإذا كانت الدول دائما تتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى فإن العالم لا يستطيع أن يعيش في سلام. لذلك فإن الفلاسفة الذين رفضوا تصنيف عولمة حقوق الإنسان كانوا على حق مادام أن ذلك سيكون مدعاة للتدخل بالقوة القسرية، الذي يجعل هدف تحقيق عالم عادل وسلمي مستقر غير ممكن التحقيق.

علاوة على ذلك، يميز الليبراليين بين، امتلاك المواطنين لتبرير كافي من أجل العصيان المدني، أو الرفض الواعي للخدمة في الجيش، هذا من ناحية ومن الناحية الأخرى هذا يصبح تبرير كافي لدولة أخرى للتدخل من أجل دعم أو معارضة المواطنين في احتجاجهم، وهم عندهم سبب وجيه لذلك:

إذا كانت الوضعية أن الدول الأجنبية تتدخل كل مرة، فإن مواطني المجتمع الليبرالي سيشاركون في النقاش العام حول مدى عدالة بعض جوانب سياسة حكومتهم الداخلية والخارجية، ثم أن أولئك المواطنين لن يكونوا أحرارا في حرية التعبير والعمل والتمتع بحقوق الإنسان خارج الخلافات في ما بينهم، ورغم ذلك فإن مثل هذه الحرية تعد من وجهة النظر الليبرالية، ذات أهمية مركزية.

وإذا كان المواطنون حقا يحكمون أنفسهم بأنفسهم (Self governing)، وبمعنى آخر، إذا كانت حكومتهم ستصبح ديمقراطية بمعنى التعبير عن إنقاذ سيادة الشعب، ثم أن الدولة التي ينتمون إليها يجب أن تكون مستقلة عن السلطة السياسية لأي دولة أخرى ومستقلة عن التدخلات من طرف باقي الدول. لهذا فإن الدول الليبرالية عندها بوضوح أسباب لاتخاذ موقف الدول التي تحترم كل منها سيادة الأخرى، للاعتراف بالفرضية القوية ضد التدخل في شؤون بعضها البعض.

لكن لأي مدى يجب أن تكون هذه الفرضية قوية؟ أي، إلى أي مستوى يجب رفع عتبة التبرير، وما هي الشروط المقبولة لتبرير التدخل؟

التدخل القسري بغرض تغيير شكل الحكم في أي بلد، قابل للتصاعد إلى حرب شاملة النطاق، وعموما من الصعب تبرير أنواع الدمار، الخسائر، وانتهاكات الحقوق التي تحدث في الحروب.

إذا كانت هناك فرضية لصالح احترام حقوق الدول في تقرير المصير والسيادة، ثم تبرير أي عبء على الدولة (أو الدول) التي تتولى التدخل.

مع مثل هذه الفرضية، يصبح الخطر العام للحرب غير الدفاعية (مثل السماح بالتدخل الإنساني إلا في حالات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان) هو الأمر الوحيد المقبول، لأن إمكانية أن التدخل سيتصاعد إلى حرب، يجعل عبء التبرير ثقيلا جدا، وبالفعل هذا هو نفس ما حصل مع الولايات المتحدة الأمريكية في المستنقع العراقي. وهذا ما يحتم علينا التساؤل عن مدى عالمية الديمقراطية.

2- التدخل باسم أمن الإنسانية:

إن المفاهيم التي تندرج تحت مفهوم أمن الإنسانية جميعا التي تبزغ مع كل كارثة طبيعية كبرى، تختلف من الناحية القانونية والمعنوية والسياسية عن مفهوم التدخل الإنساني الذي راج في غضون السنوات العشر الماضية، وتم من خلاله تبرير التدخلات العسكرية القسرية في حالات معينة، كما حدث في كوسوفو 1998 ورواندا وبورندي 1995 والصومال 1991.

ففي هذه الحالات كانت هناك مذابح وانتهاكات كبرى لحقوق الإنسان يمارسه طرف ضد آخر، أو تمارسها الأطراف ضد بعضها البعض كما كان الحال في رواندا بين الهوتو والتوتسي. فيما رأت قوى كبرى أن من واجبها أن تتدخل عسكريا سواء تحت مظلة الأمم المتحدة أو حلف الناتو لوقف هذه الانتهاكات، ثم إعادة بناء السلام الاجتماعي في هذه البلدان. ولقد كان هذا التدخل قسريا دون رغبة الأطراف محل التدخل، وكانت القوات المسؤولة عنه قادرة على استخدام القوة سواء للدفاع عن نفسها أو فرض النظام ووقف الانتهاكات الجماعية.

وبنظرة مقارنة سريعة بين هذه الحالات للتدخل الإنساني وبين مشاركة قوات عسكرية لثمانية دول في أعمال الإغاثة الإنسانية للمتضررين من كارثة تسونامي تتضح عدة فروق جوهرية، منها أن هذه المشاركة الأجنبية كانت طوعية وليست قسرية، وتتم بالتنسيق مع الدولة المعنية المتضررة، ولا تهدف إلى التدخل في الشؤون الداخلية للدولة سياسيا أو عسكريا، وأنها مشاركة تالية لكارثة طبيعية، وليست لها أي مهام قتالية، وأن مدة المهمة تتوقف على طبيعة وحجم الكارثة ومدى الحاجة إليها. ومثل هذه الفروق تعني أننا أمام مهمة دولية ذات طبيعة خاصة لا علاقة لها بالتدخل

الإنساني القسري التالي لحالات الاقتتال البشري. ومن ثم فالأقرب وصفها بأعمال المساندة الإنسانية التي يقوم بها عسكريون من دول صديقة.

ولذلك فلن يكون لهذه القوات أي دور في معالجة الحركة الانفصالية في أتشيه بأندونيسيا أو حركة نمور التاميل المناهضة لحكومة سريلانكا.

ندرك أن المفاهيم التي تندرج تحت مفهوم أمن الإنسانية جميعا التي تبزغ مع كل كارثة طبيعية كبرى. تختلف من الناحية القانونية والمعنوية والسياسية عن مفهوم التدخل الإنساني الذي راج في غضون السنوات العشر الماضية، وتم من خلاله تبرير التدخلات العسكرية القسرية في حالات معينة، كما حدث في كوسوفو 1998 ورواندا وبورندي 1995 والصومال 1991.

ففي هذه الحالات كانت هناك مذابح وانتهاكات كبرى لحقوق الإنسان يمارسه طرف ضد آخر، أو تمارسها الأطراف ضد بعضها البعض كما كان الحال في رواندا بين الهوتو والتوتسي. فيما رأت قوى كبرى أن من واجبها أن تتدخل عسكريا سواء تحت مظلة الأمم المتحدة أو حلف الناتو لوقف هذه الانتهاكات، ثم إعادة بناء السلام الاجتماعي في هذه البلدان. ولقد كان هذا التدخل قسريا دون رغبة الأطراف محل التدخل، وكانت القوات المسؤولة عنه قادرة على استخدام القوة سواء للدفاع عن نفسها أو فرض النظام ووقف الانتهاكات الجماعية.

وبنظرة مقارنة سريعة بين هذه الحالات للتدخل الإنساني وبين مشاركة قوات عسكرية لثمانية دول في أعمال الإغاثة الإنسانية للمتضررين من كارثة تسونامي تتضح عدة فروق جوهرية، منها أن هذه المشاركة الأجنبية كانت طوعية وليست قسرية، وتتم بالتنسيق مع الدولة المعنية المتضررة، ولا تهدف إلى التدخل في الشؤون الداخلية للدولة سياسيا أو عسكريا، وأنها مشاركة تالية لكارثة طبيعية، وليست لها أي مهام قتالية، وأن مدة المهمة تتوقف على طبيعة وحجم الكارثة ومدى الحاجة إليها.

ومثل هذه الفروض تعني أننا أمام مهمة دولية ذات طبيعة خاصة لا علاقة لها بالتدخل الإنساني القسري التالي لحالات الاقتتال البشري. ومن ثم فالأقرب وصفها بأعمال المساندة الإنسانية التي يقوم بها عسكريون من دول صديقة. ولذلك فلن يكون لهذه القوات أي دور في معالجة الحركة الانفصالية في أتشيه بأندونيسيا أو حركة نمور التاميل المناهضة لحكومة سريلانكا.

مثل أعمال المساندة الإنسانية هذه تعبر عن درجة من الترابط الإنساني، كما تعني أن البشرية بحاجة إلى تنظيم مثل هذه الأعمال بصورة تتجاوز حالة رد الفعل إلى نوع من المبادرة المؤسسية الدولية القادرة على تقديم العون الجماعي لمن يحتاجه، وفق صيغة التزام ومسؤولية تضامنية وجماعية، وليست بصورة تطوعية تخضع للأمزجة الشخصية والاعتبارات الدعائية.

أ/ عباس الشافعة ـــــــ

- إدراك قوة هذه الحجج وأهميتها. كما أسلم بأن مبدأي السيادة وعدم التدخل يوفران الحماية الحيوية للدول الصغيرة والضعيفة. ولكني أوجه إلى الناقدين هذا السؤال: إذا كان التدخل الإنساني يمثل حقا تعديا غير مقبول على السيادة، فعلى أي نحو ينبغي علينا أن نستجيب لحالات شبيهة برواندا وبسريبرينتشا- وللانتهاكات الجسيمة والمنتظمة لحقوق الإنسان التي تمثل تعديا على كل مبدأ من مبادئ إنسانيتنا المشتركة؟

- إننا نواجه معضلة حقيقية. ولن ينكر إلا نفر قليل أن الدفاع عن الإنسانية والدفاع عن السيادة، كليهما مبدآن ينبغي دعمهما بيد أن ذلك لا يرشدنا، مع الأسف، إلى أي المبدأين ينبغي أن تكون له الغلبة عند حدوث تناقض بينهما.

- إن التدخل الإنساني مسألة حساسة، تكتنفها صعوبات سياسية، ولا يسهل إيجاد أجوبة لها. ولكن من المؤكد أنه ما من مبدأ قانوني – حتى مبدأ السيادة نفسه - يمكن أن يحمي الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية. وحين يُرتكب مثل هذه الجرائم وتستنفد المحاولات السلمية الرامية إلى وقفها، يكون على مجلس الأمن واجب أخلاقي بأن يتصرف حيالها نيابة عن المجتمع الدولي. وإذا كنا لا نستطيع حماية السكان في كل مكان، فليس ذلك سببا لأن نقف مكتوفي الأيدي حين نكون قادرين على حمايتهم. وينبغي أن يظل التدخل المسلح دائما بمثابة ملجأ أخير، ولكنه خيار لا يجوز التخلي عنه في مواجهة القتل الجماعي.

خاتمـــة:

في الأخير نخلص إلى النتائج التالية:

- أن التدخل الإنساني بالمعنى الغربي ما هو إلا مبرر واهي لاستنزاف ما تبقى من موارد أولية لدى دول العالم الثالث.
- بالمقابل نؤكد على أهمية تقنين تدخل إنساني لحماية ضحايا الكوارث بمختلف أنواعها، سواء الطبيعية أو الصناعية أو حتى السياسية.
- لابد أن يكون التدخل الإنساني في إطار حماية نسبية للسيادة.

قائمة المراجع:

1- حسن نافعة، نظرة على العلاقات الدولية في القرن العشرين: صعود وانهيار الدولي الحكومي، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة).

2- د. نفين مسعد، تعقيب على دراسة: جلال أمين، العولمة والدولة.

3- جاك دونللي: حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة مبارك علي عثمان، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 1998.

4- محمد فضة: "الدولة القومية وحقوق الإنسان"، البحث العلمي، الرباط، المعهد الجامعي للبحث العلمي بجامعة محمد الخامس، العدد 33، نوفمبر 1982.

أ/ عباس الشافعة ـــــــ

دراسة حديثية: محمد بن عمر الواقدي في نظر النقاد

د. الوردي زقادة - جامعة باتنة-

تهدف هذه المحاولة ذات الصلة بالدراسات الحديثية المتعلقة برواة الحديث، إلى إبراز مسألة لطالما نظر إليها من زاوية أحادية، ثم سحبت عليها أحكام يراها قائلوها غير قابلة للطرح والنقاش وإعادة النظر.

ومجمل هذه المسألة أن الراوي إذا وسم بالضعف من قبل النقاد فلا يمكن لآثاره أن تشفع له مما وصف به حتى وإن كانت هذه الآثار منتشرة بين الأمة، ولا ينزع عنه حكم النقاد عليه كونه ضعيفا، ولعل أشهر من لازمته صفة الضعف في الرواية محمد بن عمر بن واقد الأسلمي" المعروف بالواقدي.

لذلك جاءت هذه المحاولة لعرض حالته للمراجعة والنقاش لإبراز مكانته اللائقة به ولعل ذلك يعيد له الاعتبار والحكم عليه بما هو أهل له بين أهل هذا الشأن.

ولقد يجد الدارس في أكثر من مناسبة قول القائلين: إن هذا الإسناد فيه ضعف لوجود الواقدي فيه وتكرار مثل هذا الحكم من شأنه أن يكون قناعة لدى القارئ أن آثار الواقدي التي تركها ينطبق عليها هذا الوصف مما يجعلها عرضة للصد وعدم الاهتمام، وخاصة من قبل أولئك الذين يتوقفون عند قول الباحث: هذا إسناد فيه ضعف، أو متروك لوجود فلان فيه، وهذا من شأنه أن يغبطه حقه في إبراز مكانته بين الذين قدموا خدمة جليلة للحديث النبوي الشريف وللسيرة النبوية.

ولطرح هذا الإشكال على الدارسين جاء هذا التساؤل عن إبراز هذا العالم الذي قدم الكثير للحديث النبوي الشريف.

ولعله من المفيد عرض هذه المسألة ضمن الخطوات التالية:

أولا: التعريف بالواقدي وبآثاره.

ثانيا: أقوال النقاد فيه.

ثالثا: محاولة دفع مانسب إليه من الضعف والترك.

رابعا: دعوة الدارسين إلى إثراء النقاش حول المسألة.

1- التعريف بمحمد بن عمر الواقدي (130-207):

إن دارسي كتب الطبقات ليعلمون أن محمد بن سعد صاحب" الطبقات الكبرى"قد ارتبط اسمه بالواقدي محل الدراسة،إذ يقولون عنه "محمد بن سعد كاتب الواقدي"وعليه

فإنه هو الذي نستعين به ليقدم لنا شيخه إذ نجده قد ذكره في "الطبقات"وذلك على عادة ابن سعد في التعريف برجال طبقاته، حيث إذا كان الشخص المترجم له قد عاش في بلدين مختلفين فإنه يذكره فيهما معا باعتبار الزمان والمكان، وعادة ما تكون الترجمة موسعة في موضع ومقتضبة في آخر، ففي حالة شيخه الذي ذكره ضمن من كان ببغداد من الفقهاء والمحدثين ممن نزلها ومات بها. قال عنه:

محمد بن عمر بن واقد الأسلمي مولى عبد الله بن بريدة الأسلمي ويكنى أبا عبد الله وكان من أهل المدينة فقدم بغداد في سنة ثمانين ومائة في دين لحقه فلم يزل بها وخرج إلى الشام والرقة ثم رجع إلى بغداد فلم يزل بها إلى أن قدم المأمون من خراسان فولاه القضاء بعسكر المهدي فلم يزل قاضيا حتى مات ببغداد ليلة الثلاثاء لإحدى عشرة ليلة خلت من ذي الحجة سنة سبع ومائتين ودفن يوم الثلاثاء في مقابر الخيزران وهو بن ثمان وسبعين سنة وذكر أنه ولد سنة ثلاثين ومائة في آخر خلافة مروان بن محمد وقد روى عن محمد بن عجلان وربيعة والضحاك بن عثمان ومعمر وابن جريج وثور بن يزيد ومعاوية بن صالح والوليد بن كثير وعبد الحميد بن جعفر وأسامة بن زيد ومخرمة بن بكير وأفلح بن سعيد وأفلح بن حميد ويحيى بن عبد الله بن أبي قتادة وابن أبي ذيب وكان عالما بالمغازي واختلاف الناس وأحاديثهم.

أما ذكره إياه في الموطن الثاني فكان التعريف به شاملا يعطي للقارئ تصورا بينا على حياة الشيخ الواقدي في الطبقة السابعة من التابعين حسب تصنيف ابن سعد في كتابه المشهور حيث كان ترتيبه السادس في هذه الطبقة.

محمد بن عمر بن واقد ويكنى أبا عبد الله الواقدي مولى لبني سهم من أسلم وكان قد تحول من المدينة فنزل بغداد وولي القضاء لعبد الله بن هارون أمير المؤمنين بعسكر المهدي أربع سنين وكان عالما بالمغازي والسيرة والفتوح وباختلاف الناس في الحديث والأحكام واجتماعهم على ما اجتمعوا عليه وقد فسر ذلك في كتب استخرجها ووضعها وحدث بها وحدثني أحمد بن مسبح قال حدثني عبد الله بن عبيد الله قال قال لي الواقدي حج أمير المؤمنين هارون الرشيد فورد المدينة فقال ليحيى بن خالد أرتاد لي رجلا عارفا بالمدينة والمشاهد وكيف كان نزول جبريل عليه السلام على النبي ﷺ ومن أي وجه كان يأتيه وقبور الشهداء فسأل يحيى بن خالد فكل دله علي فبعث إلي فأتيته وذلك بعد العصر فقال لي يا شيخ إن أمير المؤمنين أعزه الله يريد أن تصلي عشاء الآخرة في المسجد وتمضي معنا إلى هذه المشاهد فتوقفنا عليها والموضع الذي يأتي جبريل عليه السلام وكن بالقرب فلما صليت عشاء الآخرة إذ أنا بالشموع قد خرجت وإذا أنا برجلين على حمارين فقال يحيى أين الرجل فقلت هاءنا فأتيت به إلى دور المسجد فقلت هذا الموضع الذي كان جبريل يأتيه فنزلا عن حماريهما فصليا ركعتين ودعوا الله ساعة ثم ركبا وأنا بين أيديهما فلم أدع موضعا من المواضع ولا مشهدا من المشاهد إلا مررت

بهما عليه فجعلا يصليان ويجتهدان في الدعاء فلم نزل كذلك حتى وافينا المسجد وقد طلع الفجر وأذن المؤذن فلما صارا إلى القصر قال لي يحيى بن خالد أيها الشيخ لا تبرح فصليت الغداة في المسجد وهو على الرحلة إلى مكة فأذن لي يحيى بن خالد عليه بعد أن أصبحت فأدنى مجلسي وقال لي إن أمير المؤمنين أعزه الله لم يزل باكيا وقد أعجبه ما دللته عليه وقد أمر لك بعشرة آلاف درهم فإذا بدرة مبدرة قد دفعت إلي وقال لي يا شيخ خذها مبارك لك فيها ونحن على الرحلة اليوم ولا عليك أن تلقانا حيث كنا واستقرت بنا الدار إن شاء الله ورحل أمير المؤمنين وأتيت منزلي ومعي ذلك المال فقضينا منه دينا كان علينا وزوجت بعض الولد واتسعنا ثم إن الدهر أعضنا فقالت لي أم عبد الله يا أبا عبد الله ما قعودك وهذا وزير أمير المؤمنين قد عرفك وسألك أن تصير إليه حيث استقرت به الدار فرحلت من المدينة وأنا أظن القوم بالعراق فأتيت العراق فسألت عن خبر أمير المؤمنين فقالوا لي هو بالرقة فأردت الانصراف إلى المدينة فنظرت فإذا أنا بالمدينة مختل الحال فحملت نفسي على أن أصير إلى الرقة فصرت إلى موضع الكرى فإذا أنا بعدة فتيان من الجند يريدون الرقة فلما رأوني قالوا أيها الشيخ أين تريد فخبرتهم بخبري وأني أريد الرقة فنظرنا في كرى الجمالين فإذا هي تضعف علينا فقالوا أيها الشيخ هل لك أن تصير إلى السفن فهو أرفق بنا وأيسر علينا من كرى الجمال فقلت لهم ما أعرف من هذا شيئا والأمر إليكم فصرنا إلى السفن فاكترينا فما رأيت أحدا كان أبر بي منهم ولا أشفق ولا أحوط يتكلفون من خدكتي وطعامي ما يتكلفه الولد من والده حتى صرنا إلى موضع الجواز بالرقة وكان الجواز صعبا جدا فكتبوا إلى قائدهم بعدادهم وأدخلوني في عدادهم فمكثنا أياما ثم جاءنا الإذن بأسمائنا فجزت مع القوم فصرت إلى موضع لهم في خان نزول فأقمت معهم أياما وطلبت الإذن على يحيى بن خالد فصعب علي فأتيت أبا البختري وهو بي عارف فلقيته فقال لي يا أبا عبد الله أخطأت على نفسك وغررت ولكن لست أدع أن أذكرك له وكنت أغدو إلى بابه وأروح فقلت نفقتي واستحييت من رفقائي وتخرقت ثيابي وأيست من ناحية أبي البختري فلم أخبر رفقائي بشيء وعدت منصرفا إلى المدينة فمرة أنا في سفينة ومرة أمشي حتى وردت السيحلين فبينا أنا مستريح في سوقها إذا أنا بقافلة من بغداد فسألت من هم فأخبروني أنهم من أهل مدينة الرسول الله ﷺ وأن صاحبهم بكار الزبيري أخرجه أمير المؤمنين ليوليه قضاء المدينة والزبيري أصدق الناس لي فقلت أدعه حتى ينزل ويستقر ثم آتيه فأتيته بعد أن استراح وفرغ من غدائه فاستأذنت عليه فأذن لي فدخلت فسلمت عليه فقال لي يا أبا عبد الله ماذا صنعت في غيبتك فأخبرته بخبري وبخبر أبي البختري فقال لي أما علمت أن أبا البختري لا يحب أن يذكرك لأحد ولا ينبه باسمك فما الرأي فقلت الرأي أن أصير إلى المدينة فقال هذا رأي خطأ خرجت من المدينة على ما قد علمت ولكن الرأي أن تصير معي فأنا الذاكر ليحيى أمرك فركبت مع القوم حتى صرت إلى الرقة فلما عبرنا الجواز قال لي تصير معي فقلت لا أصير

إلى أصحابي وأنا مبكر عليك غدا لنصير جميعا إلى باب يحيى بن خالد إن شاء الله فدخلت على أصحابي فكأني وقعت عليهم من السماء ثم قالوا لي يا أبا عبد الله ما كان خبرك فقد كنا في غم من أمرك فخبرتهم بخبري فأشار علي القوم بلزوم الزبيري وقالوا هذا طعامك وشرابك لا تهتم له فغدوت بالغداة إلى باب الزبيري فخبرت بأنه قد ركب إلى باب يحيى بن خالد فأتيت باب يحيى بن خالد فقعدت مليا فإذا صاحبي قد خرج فقال لي يا أبا عبد الله أنسيت أن أذاكره أمرك ولكن قف بالباب حتى أعود إليه فدخل ثم خرج إلي الحاجب فقال لي ادخل فدخلت عليه في حالة خسيسة وذلك في شهر رمضان وقد بقي من الشهر ثلاثة أيام أو أربعة فلما رآني يحيى بن خالد في تلك الحال رأيت أثر الغم في وجهه وسلم علي وقرب مجلسي وعنده قوم يحادثونه فجعل يذاكرني الحديث بعد الحديث فانقطعت عن إجابته وجعلت أجيء بالشيء ليس بالموافق لما يسأل وجعل القوم يجيبون بأحسن الجواب وأنا ساكت فلما انقضى المجلس وخرج القوم خرجت فإذا خادم ليحيى بن خالد قد خرج فلقيني عند الستر فقال لي إن الوزير يأمرك أن تفطر عنده العشية فلما صرت إلى أصحابي خبرتهم بالقضية وقلت أخاف أن يكون غلط بي فقال لي بعضهم هذه رغيفان وقطعة جبن وهذه دابتي تركب والغلام خلفك فإن أذن لك الحاجب بالدخول دخلت ودفعت ما معك إلى الغلام وإن تكن الأخرى صرت إلى بعض المساجد فأكلت ما معك وشربت من ماء المسجد فانصرفت فوصلت إلى باب يحيى بن خالد وقد صلى الناس المغرب فلما رآني الحاجب قال يا شيخ أبطأت وقد خرج الرسول في طلبك غير مرة فدفعت ما كان معي إلى الغلام وأمرته بالمقام فدخلت فإذا القوم قد توافوا فسلمت وقعدت وقدم الوضوء فتوضأنا وأنا أقرب القوم إليه فأفطرنا وقربت عشاء الآخرة فصلى بنا ثم أخذنا مجالسنا فجعل يحيى يسألني وأنا منقطع والقوم يجيبون بأشياء هي عندي على خلاف ما يجيبون فلما ذهب الليل خرج القوم وخرجت خلف بعضهم فإذا غلام قد لحقني فقال إن الوزير يأمرك أن تصير إليه قابلة قبل الوقت الذي جئت فيه يومك هذا وناولني كيسا ما أدري ما فيه إلا أنه ملأني سرورا فخرجت إلى الغلام فركبت ومعي الحاجب حتى صيرني إلى أصحابي فدخلت عليهم فقلت اطلبوا لي سراجا ففضضت الكيس فإذا دنانير فقالوا لي ما كان رده عليك فقلت إن الغلام أمرني أن أوافيه قبل الوقت الذي كان من ليلتي هذه وعددت الدنانير فإذا خمسمائة دينار فقال لي بعضهم علي شراء دابتك وقال آخر علي السرج واللجام وما يصلحه وقال آخر علي حمامك وخضاب لحيتك وطيبك وقال آخر علي شراء كسوتك فانظر في أي الزي القوم فعددت مائة دينار فدفعتها إلى صاحب نفقتهم فحلف القوم بأجمعهم أنهم لا يرزؤوني دينارا ولا درهما وغدوا بالغداة كل واحد على ما انتدب لي فيه فما صليت الظهر إلا وأنا من أنبل الناس وحملت باقي الكيس إلى الزبيري فلما رآني بتلك الحال سر سرورا شديدا ثم أخبرته الخبر فقال لي إني شاخص إلى المدينة فقلت نعم إني قد خلفت العيال على ما قد علمت فدفعت إليه مائتي دينار يوصلها إلى العيال ثم خرجت من عنده فأتيت

أصحابي بجميع ما كان معي من الكيس ثم صليت العصر فتهيأت بأحسن هيئة ثم حضرت إلى باب يحيى بن خالد فلما رآني الحاجب قام فأذن لي فدخلت على يحيى فلما رآني في تلك الحال نظرت إلى السرور في وجهه فجلست في مجلسي ثم ابتدأت في الحديث الذي كان يذاكرني به والجواب فيه وكان الجواب على غير ما كان يجيب به القوم فنظرت إلى القوم وتقطيبهم لي وأقبل يحيى يسائلني عن حديث كذا وحديث كذا فأجيب فيما يسألني والقوم سكوت ما يتكلم أحد منهم بشيء فلما حضرت المغرب تقدم يحيى فصلى ثم أحضر الطعام فتعشينا ثم صلى بنا يحيى عشاء الآخرة وأخذنا مجالسنا فلم نزل في مذاكرة وجعل يحيى يسأل بعض القوم فينقطع فلما كان وقت الانصراف انصرف القوم وانصرفت معهم فإذا الرسول قد لحقني فقال إن الوزير يأمرك أن تصير إليه في كل يوم في الوقت الذي جئت فيه يومك هذا وناولني كيسا فانصرفت ومعي رسول الحاجب حتى صرت إلى أصحابي وأصبت سراجا عندهم فدفعت الكيس إلى القوم فكانوا به أشد سرورا مني فلما كان الغد قلت لهم أعدوا لي منزلا بالقرب منكم واشتروا لي جارية وغلاما خبازا وأثاثا ومتاعا فلم أصل الظهر إلا وقد أعدوا لي ذلك وسألتهم أن يكون إفطارهم عندي فأجابوا إلى ذلك بعد صعوبة شديدة فلم أزل آتي يحيى بن خالد في كل ليلة في الوقت كلما رآني ازداد سرورا فلم يزل يدفع إلي في كل ليلة خمسمائة دينار حتى كان ليلة العيد فقال لي يا أبا عبد الله تزين غدا لأمير المؤمنين بأحسن زي من زي القضاة واعترض له فإنه سيسألني عن خبرك فأخبره فلما كان صبيحة يوم العيد خرجت في أحسن زي وخرج الناس وخرج أمير المؤمنين إلى المصلى فجعل أمير المؤمنين يلحظني فلم أزل في الموكب فلما كان بعد انصرافه صرت إلى باب يحيى بن خالد ولحقنا يحيى بعد دخول أمير المؤمنين منزله فقال لي يا أبا عبد الله ادخل بنا فدخلت ودخل القوم فقال لي يا أبا عبد الله ما زال أمير المؤمنين يسألني عنك فأخبرته بخبر حجنا وأنك الرجل الذي سايرته تلك الليلة وأمر لك بثلاثين ألف درهم وأنا متنجزها لك غدا إن شاء الله ثم انصرفت يومي ذلك فدخلت من الغد على يحيى بن خالد فقلت أصلح الله الوزير حاجة عرضت وقد قضيت على الوزير أعزه الله بقضائها فقال لي وما ذلك فقلت الإذن إلى منزلي فقد اشتد الشوق إلى العيال والصبيان فقال لي لا تفعل فلم أزل أنازله حتى أذن لي واستخرج لي الثلاثين الألف درهم وهيئت لي حراقة بجميع ما فيها وأمر أن يشتري لي من طرائف الشام لأحمله معي إلى المدينة وأمر وكيله بالعراق أن يكتري لي إلى المدينة لا أكلف نفقة دينار ولا درهم فصرت إلى أصحابي فأخبرتهم بالخبر وحلفت عليهم أن يأخذوا مني ما أصلهم به فحلف القوم أنهم لا يرزؤوني دينارا ولا درهما فوالله ما رأيت مثل أخلاقهم فكيف ألام على حبي ليحيى بن خالد وحدثني أحمد بن مسبح قال حدثني عبد الله بن عبيد الله قال كنت عند الواقدي جالسا إذ ذكر يحيى بن خالد بن برمك قال فترحم عليه الواقدي فأكثر الترحم قال فقلنا له يا أبا عبد الله إنك لتكثر الترحم عليه قال وكيف لا أترحم على رجل

أخبرك عن حاله كان قد بقي علي من شهر شعبان أقل من عشرة أيام وما في المنزل دقيق ولا سويق ولا عرض من عروض الدنيا فميزت ثلاثة من إخواني في قلبي فقلت أنزل بهم حاجتي فدخلت على أم عبد الله وهي زوجتي فقالت ما وراءك يا أبا عبد الله وقد أصبحنا وليس في البيت عرض من عروض الدنيا من طعام أو سويق أو غير ذلك وقد ورد هذا الشهر فقلت لها قد ميزت ثلاثة من إخواني أنزل بهم حاجتي فقالت مدينون أو عراقيون قال قلت بعض مديني وبعض عراقي فقالت اعرضهم علي فقلت لها فلان فقالت رجل حسيب ذو يسار إلا أنه منان لا أرى لك أن تأتيه فسم الآخر فسميت الآخر فقلت فلان فقالت رجل حسيب ذو مال إلا أنه بخيل لا أرى لك أن تأتيه قال فقلت فلان فقالت رجل كريم حسيب لا شيء عنده ولا عليك أن تأتيه قال فأتيته فاستفتحت عليه الباب فأذن لي عليه فدخلت فرحب وقرب وقال لي ما جاء بك يا أبا عبد الله فأخبرته بورود الشهر وضيق الحال قال ففكر ساعة ثم قال لي ارفع ثني الوسادة فخذ ذلك الكيس فطهره واستنفقه فإذا هي دراهم مكحلة فأخذت الكيس وصرت إلى منزلي فدعوت رجلا كان يتولى شراء حوائجي فقلت اكتب من الدقيق عشرة أقفزة ومن الأرز قفيزا ومن السكر كذا حتى قص جميع حوائجه فبينا نحن كذلك إذ سمعت دق الباب فقلت انظروا من هذا فقالت الجارية هذا فلان بن فلان بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب فقلت ائذني له فقمت له عن مجلسي ورحبت به وقربت وقلت له يا بن رسول الله ما جاء بك فقال لي يا عم أخرجني ورود هذا الشهر وليس عندنا شيء ففكرت ساعة ثم قلت له ارفع ثني الوسادة فخذ الكيس بما فيه فأخذ الكيس ثم قلت لصاحبي اخرج فخرج فدخلت أم عبد الله فقالت ما صنعت في حاجة الفتى فقلت لها دفعت إليه الكيس بأسره فقالت لي وفقت وأحسنت ثم فكرت في صديق لي بقرب المنزل فانتعلت وخرجت إليه فدققت الباب فأذن لي فدخلت فسلم علي ورحب وقرب ثم قال لي ما جاء بك أبا عبد الله فخبرته بورود الشهر وضيق الحال ففكر ساعة ثم قال لي ارفع ثني الوسادة فخذ الكيس فخذ نصفه وأعطنا نصفه فإذا كيسي بعينه فأخذت خمسمائة درهم ودفعت إليه خمسمائة وصرت إلى منزلي فدعوت الرجل الذي كان يلي شراء حوائجي فقلت له اكتب خمسة أقفزة دقيق فكتب لي جميع ما أردت من حوائجي فبينا أنا كذلك إذا أنا بداق يدق الباب فقلت للخادم انظري من هذا فخرجت ثم رجعت إلي فقالت خادم نبيل فقلت لها ائذني له فنزل فإذا كتاب من يحيى بن خالد يسألني المصير إليه في وقته ذلك فقلت للرجل اخرج ولبست ثيابي وركبت دابتي ثم مضيت مع الخادم فأتيت منزل يحيى بن خالد رحمه الله فدخلت عليه وهو جالس في صحن داره فلما رآني وسلمت عليه رحب وقرب وقال يا غلام مرفقة فقعدت إلى جانبه فقال لي با عبد الله تدري لم دعوتك قلت لا فقال أسهرتني ليلتي هذه فكرة في أمرك وورود هذا الشهر وما عندك فقلت أصلح الله الوزير إن قصتي تطول فقال لي إن القصة كلما طالت كان أشهى لها فخبرته بحديث أم عبد الله وحديث إخواني الثلاثة وما كان من ردها لهم وخبرته بحديث الطالبي وخبر أخي الثاني

المواسي له بالكيس فقال يا غلام دواة فكتب رقعة إلى خازنه فإذا كيس فيه خمسمائة دينار فقال لي يا أبا عبد الله استعن بهذا على شهرك ثم رفع رقعة إلى خازنه فإذا صرة فيها مائتا دينار فقال هذا لأم عبد الله لجزالتها وحسن عقلها ثم رفع رقعة أخرى فإذا مائتا دينار فقال هذا للطالبي ثم رفع رقعة أخرى فإذا صرة أخرى فيها مائتا دينار فقال هذا للمواسي لك ثم قال لي انهض أبا عبد الله في حفظ الله قال فركبت من فوري فأتيت صاحبي الذي واساني بالكيس فدفعت إليه المائتي دينار وخبرته بخبر يحيى بن خالد فكاد يموت فرحا ثم أتيت الطالبي فدفعت إليه الصرة وأخبرته بخبر يحيى بن خالد فدعا وشكر ثم دخلت منزلي فدعوت أم عبد الله فدفعت إليها الصرة فدعت وجزت خيرا فكيف ألام على حب البرامكة يحيى بن خالد خاصة وتوفي وهو على القضاء في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وصلى عليه محمد بن سماعه التميمي وهو يومئذ على القضاء ببغداد في الجانب الغربي وأوصى محمد بن عمر إلى عبد الله بن هارون أمير المؤمنين فقبل وصيته وقضى دينه وكان لمحمد بن عمر يوم مات ثمان وسبعون سنة قال محمد بن سعد أخبرني أنه ولد في أول سنة ثلاثين ومائة.

وتبدو للقارئ ملاحظ أن ابن سعد في النص السابق لم يسأل شيخه مباشرة وإنما كان السؤال بواسطة شيخ آخر لابن سعد؟.

ويمكن أن نستنتج من النص السابق على ماذكر ابن سعد أن الواقدي كان عالما بالمغازي والسيرة والفتوح وباختلاف الناس في الحديث والأحكام واجتماعهم على ماالجتمعوا عليه وقد فسر ذلك في كتب استخرجها ووضعها وحدث بها. أن ذلك كافيا بنزع صفة الضعف عنه وادراجه ضمن قائمة الرواة الثقات.

أقوال النقاد فيه:

1-2/ الخطيب البغدادي:

- قدم الواقدي بغداد وولي قضاء الجانب الشرقى فيها وهو ممن طبق شرق الأرض وغربها ذكره ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات وأخبار النبي ﷺ والأحداث إلى كانت في وقته وبعد وفاته ﷺ وكتب الفقة واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء[1].

2-2/ الحافظ ابن حجر:

- الواقدي محمد بن عمر بن واقد الأسلمي مولاهم أبو عبد الله المدني أحد الأعلام وقاضي العراق وبغداد عن بن عجلان وابن جريج ومالك وخلائق وعنه احمد بن منصور الرمادي وابن سعد وطائفة متروك مع سعة علمه[2].

- وقال النووي في شرح المهذب في كتاب الغسل منه الواقدي ضعيف باتفاقهم وقال الذهبي في الميزان استقر الإجماع على وهن الواقدي وتعقبه بعض مشايخنا بما يلاقي كلامه وقال الدارقطني الضعف يتبين على حديثه وقال الجوزجاني لم يكن مقنعا[3].

3-2/ المزي في تهذيب الكمال:

وقال البخاري الواقدي مديني سكن بغداد متروك الحديث تركه أحمد وبن نمير وبن المبارك وإسماعيل بن زكريا وقال في موضع آخر كذبه أحمد وقال معاوية بن صالح قال لي احمد بن حنبل هو كذاب وقال معاوية أيضا عن يحيى بن معين ضعيف وقال في موضع آخر ليس بشيء وقال في موضع أخر قلت ليحيى لم تعلم عليه حيث كان الكتاب عندك قال أستحيي من ابنه وهو لي صديق قلت فماذا تقول فيه قال كان يقلب حديث يونس يغيرها عن معمر ليس بثقة وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين ليس بشيء وقال عبد الوهاب بن الفرات الهمذاني سألت يحيى بن معين عن الواقدي فقال ليس بثقة وقال المغيرة بن محمد المهلبي سمعت علي بن المديني يقول الهيثم بن عدي أوثق عندي من الواقدي و ارضاه في الحديث و في الأنساب و في شيء وقال أبو داود أخبرني من سمع علي بن المديني يقول روى الواقدي ثلاثين ألف حديث غريب وقال مسلم متروك الحديث وقال النسائي ليس بثقة وقال الحاكم أبو أحمد ذاهب الحديث[4].

4-2/ ابن عدي: محمد بن عمر بن واقد الأسلمي مديني أبو عبد الله قاضي بغداد سمعت عبد الملك بن محمد يقول ثنا عبد الوهاب بن الفرات الهمداني سألت يحيى بن معين عن الواقدي فقال ليس بثقة حدثنا بن حماد حدثنا معاوية عن يحيى قال محمد بن عمر بن واقد ضعيف وفي موضع آخر ليس بشيء وحدثنا بن حماد ثنا معاوية قلت ليحيى لم لم تعلم عليه حيث كان الكتاب عندك قال استحي من ابنه وهو لي صديق قلت فماذا يقول قال كان يقلب حديث يونس يصيرها عن معمر ليس بثقة[5].

ابن الصلاح: قال ابن الصلاح في شأن محمد بن سعد: هو ثقة غير انه كثير الرواية في الطيقات عن الضعفاء ومنهم الواقدي محمد بن عمر[6].

2- 6/ الذهبي: الواقدي هو محمد بن عمر بن واقد الواسطي مو هم أبو عبد الله المدني الحافظ البحر لم اسق ترجمته هنا تفاقهم على ترك حديثه وهو من أوعية العلم لكنه يتقن الحديث وهو رأس في المغازي والسير ويروى عن كل ضرب مات سنة سبع ومائتين حمل عن بن عجلان وابن جريج ومعمر وهذه الطبقة ولي قضاء بغداد وكان له رئاسة وجلالة وصورة عظيمة عاش ثمانيا وسبعين سنة رحمه الله وسامحه[7].

2- محاولة دفع ما نسب إليه من الضعف والترك:

قال القاسمي في كتاب "قواعد التحديث له" نقلا ابن دقيق العيد قولهم "فلان روى المناكير "

لا يقتضي بمجرده ترك روايته حتى تكثر المناكير في روايته، وينتهي إلى أن يقول فيه منكر الحديث، لأن منكر الحديث وصف في الرجل يستحق به الترك بحديثه وقد قال أحمد بن حنبل في محمد بن ابراهيم التيمي: يروي احاديث منكرة، وهو ممن اتفق عليه الشيخان وإليه المرجع في حديث:"إنما الاعمال بالنيات".

وقال الحافظ الذهبي:" ماكل من روى المناكير بضعيف"[8].

وقال الشيخ محمد محمد السماحي في كتابه "المنهج الحديث في علوم الحديث" صفحة: 61، توسع ابن عبد البرفقال: كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول في أمره أبدا على العدالة حتى يتبين جرحه.

وقال صبحي الصالح في كتابه "علوم الحديث" صفحة: 348.

"لقد جرح بعض نقاد الحديث الواقدي الشيخ واتهموه بالتساهل وبتركيب الأحاديث أحيانا أخرى... وقالوا إنه كان يأخذ من الصحف...، وحسن الظن به بعضهم الآخر كالإمام مالك بن أنس الذي كان يفضل روايته على ابن اسحاق، كأبي عبيد القاسم بن سلام وكالإمام الشافعي، ولكن جمهرة المحدثين على التردد في أمره ولاسيما لم عرفوه عنه من شدة اتصاله بالعباسيين حتى تلاعب بعض الأخبار جريا مع هواه لبني العباس...".

وقال فاروق حمادة في كتابه " المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل" صفحة: 125 "وأما معاصره الواقدي وإن كان أصغر منه سنا... وقد لقي كثيرا من الشيوخ وأخذ عنهم...ولكنه ضعيف في الحديث وذلك لأنه لم يصرف عنايته إليه.

وعنايته بالمغازي والسير والتاريخ الإسلامي عامة ونبوغه فيه كان نتيجة دأب ودراية في هذا...وكان تخصصه مقصورا على تاريخ الإسلام وعرف بذلك".

أخبرنا محمد بن عمر قال حدثنا محمد بن عبد الله بن أخي الزهري قال سمعت عمي ما لا أحصي يقول ما أبالي قرأت على المحدث أو حدثني كلاما أقول فيه حدثنا[9].

قال محمد بن عمر كان أبو بكر بن المنكدر أسن من أخيه محمد بن المنكدر وكان ثقة قليل الحديث[10].

قال محمد بن عمر قد روى عنه محمد وعبد الله ابنا أبي وبكر بن محمد بن عمرو بن حزم وغيرهما من أهل المدينة وكان قليل الحديث[11].

خبرنا محمد بن عمر عن عبد الرحمن بن أبي الزناد قال كان الوليد بن يزيد بن عبد الملك لما استخلف بعث إلى أبي أبي الزناد وإلى عبد الرحمن بن القاسم ومحمد بن المنكدر وربيعة فقدموا عليه الشام فمرض عبد الرحمن بن القاسم ومات بالفدين من أرض الشام فشهدوه وكان ورعا كثير الحديث[12].

قال محمد بن عمر وقد سمع هشام بن عروة من عبد الله بن الزبير وهو الذي زوجه فاطمة بنت المنذر وقد روى هشام عن أبيه وعن امرأته فاطمة بنت المنذر وروى عن وهب بن كيسان وكان ثقة ثبتا كثير الحديث حجة[13].

قال محمد بن عمر أنا رأيت عبد الله بن حسن وأهل بيته يخرجون من دار مروان بعد العصر وهم في الحديد فيحملون في محامل أعراء ليس تحتهم وطاء وأنا يومئذ غلام قد راهقت الاحتلام أحفظ ما أرى[14].

قال محمد بن عمر غلب محمد بن عبد الله على المدينة ليومين بقيا من جمادى الآخرة سنة خمس وأربعين ومائة فلبغنا ذلك فخرجنا ونحن شباب أنا يومئذ ابن خمس عشرة سنة فانتهينا إليه وهو ثم منايم خشرم وقد اجتمع إليه الناس ينظرون إليه ليس يصد عنه أحد فدنوت حتى رأيته وتأملته وهو على فرس وعليه قباء أبيض محشو وعمامة بيضاء وكان رجلا آدم اثر الجدري في وجهه[15].

قال محمد بن عمر...وكان كثيرالحديث عالما[16].

وكان يعقوب ثقة له أحاديث كثيرة ورواية وعلم بالسيرة وغيرذلك[17].

أخبرنا محمد بن عمر قال... وكان ثقة كثير الحديث[18].

قال محمد بن عمر كان إسحاق بن عبد الله يكنى أبا يحيى وكان أهيأ من أخيه عبد الله وأثبت وكان مالك بن أنس لا يقدم عليه في الحديث أحدا وكان هو وأخوه عبد الله ينزلان دار أبي طلحة بالمدينة وتوفي إسحاق سنة اثنتين وثلاثين ومائة وكان ثقة كثير الحديث[19].

قال محمد بن عمر توفي أبو جابر البياضي سنة ثلاثين ومائة في آخر سلطان بني أمية وكان قليل الحديث ورأيتهم يتقون حديثه[20].

قال ابن سعد: وسألت محمد بن عمر عن السبعة الذين كان أبو الزناد يحدث عنهم يقول حدثني السبعة فقال سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام والقاسم بن محمد وعبيد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود وخارجة بن زيد بن ثابت وسليمان بن يسار[21].

وقال محمد بن عمر توفي ربيعة بن أبي عبد الرحمن بالمدينة سنة ستوثلاثين ومائة في آخر خلافة أبي العباس وكان ثقة كثير الحديث وكأنهم يتقونه للرأي[22].

أخبرنا محمد بن عمر قال:... وكان ابن أبي ذئب يفتي بالمدينة وكان عالما ثقة فقيها ورعا عابدا فاضلا وكان يرمي بالقدر ولم يكن الذي بينه وبين مالك بن أنس بذلك[23].

قال أخبرنا محمد بن عمر قال سمعت مالك بن أنس يقول عجبا لمن يريد المحدث على أن يحدثه مشافهة وذلك إنما أخذ حديثه عرضا فكيف لصاحب ذلك للمحدث ولا يجوز هو لنفسه أن يعرض عليه كما عرض هو.

قال أخبرنا محمد بن عمر قال سألت مالك بن أنس وعبد الله بن عمر العمري وعبد الرحمن بن أبي الزناد وعبد الحكيم بن عبد الله بن أبي فروة وأبا بكر بن عبد الله بن أبي سبرة عن قراءة الحديث على المحدث أو حديثه هو به فقالوا هو سواء وهو علم بلدنا[24].

قال ابن سعد: قال أخبرنا محمد بن عمر قال سألت بن جريج عن قراءة الحديث على المحدث فقال ومثلك يسأل عن هذا إنما اختلف الناس في الصحيفة يأخذها ويقول أحدث بما فيها ولم يقرأها فأما إذا قرأها فهو سواء.

قال أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني أبو بكر بن عبد الله بن أبي سبرة قال قال بن جريج اكتب لي أحاديث سنن قال فكتبت له ألف حديث ثم بعثت بها إليه ما قرأها علي ولا قرأتها عليه.

قال محمد بن عمر فسمعت بن جريج بعد ذلك يحدث يقول حدثنا أبو بكر بن أبي سبرة في أحاديث كثيرة، قال أخبرنا محمد بن عمر قال حدثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد قال شهدت بن جريج جاء إلى هشام بن عروة فقال يا أبا المنذر الصحيفة التي أعطيتها فلانا هي حديثك فقال نعم، قال محمد بن عمر فسمعت ابن جريج بعد ذلك يقول حدثنا هشام بن عروة ما لا أحصي.

خاتمة

كان ذلك عرض سريع عن محمد بن عمر الواقدي، حياته وأثاره وأراء النقاد فيه، حاولنا من خلاله لفت عناية الدارسين إلى الاهتمام بمسألة تضعيف عالم كرس حياته لخدمة السيرة النبوية وما يتعلق بها، كما أن اهتمامه بالحديث خاصة كان واضحا من خلال النصوص التى وردت في العرض.

ولعل ذلك يشفع له بأن يتبوأ المكانة اللائقة به بين أعلام المحدثين ويعود الاهتمام بآثاره، وبذلك تزول الأحكام المسبقة عن الأخبار والأسانيد التي يرد فيها اسم محمد بن عمر الواقدي.

ومن جهة أخرى يمكن أن يثبت الباحثون خلاف ما ذهب إليه هذا العرض بتثبيت سمة الضعف له، وذلك شأن البحث العلمي.

الهوامش:

[1]- الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 3/3.
[2]- الحافظ ابن حجر: لسان الميزان، 521/7.
[3]- الحافظ ابن حجر: تهذيب التهذيب، 323/9.
[4]- المزي: تهذيب الكمال، 180/26.
[5]- ابن عدي: الكامل في الضعفاء، 241/6.
[6]- ابن الصلاح: مقدمة ابن الصلاح ص 599.
[7]- الذهبي: تذكرة الحفاظ،1 /348.
[8]- الحافظ الذهبي: قواعد التحديث، 198.
[9]- ابن سعد: الطبقات الكبرى (القسم المتمم) ، 1/ 173-174.
[10]- المرجع السابق: 1/ 201.
[11]- المرجع السابق: 208/1.
[12]- المرجع السابق: 1/ 214- 215.
[13]- المرجع السابق: 230/1.
[14]- المرجع السابق: 255/1.
[15]- المرجع السابق: 376/1.
[16]- المرجع السابق: 261/1.
[17]- المرجع السابق: 271/1-272.
[18]- المرجع السابق: 275/1.
[19]- المرجع السابق: 289/1.
[20]- المرجع السابق: 296/1.
[21]- المرجع السابق: 319/1.
[22]- المرجع السابق: 323/1- 324.
[23]- المرجع السابق: 420/1-421.
[24]- المرجع السابق: 439/1.

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ فريدة مزياني ـــــــ

- دار العهد هناك قبائل ودول لا تخضع خضوعا تاما للمسلمين وليس للمسلمين فيها حكم، لكن لها عهد محترم وسيادة في أرضها ولو لم تكن كاملة في بعض الأحوال، هذه البلاد كان بينها و بين المسلمين عهد عند ابتداء القتال معها و يخيرهم المسلمون بين العهد أو الإسلام أو القتال. يعقدون صلحا مع الحاكم الإسلامي بشروط من الفريقين.

- يؤكد الإمام محمد الحسن بن الشيباني فرض دار أخرى هي دار الموادعة و يبنيها على السلطان والمنعة، يفرض أن أهل العهد قد يكونون خاضعين في نظامهم لدولة أخرى لا تدخل في حكم العهد، يقرر أنه إذا كان السلطان و المنعة لأهل الجماعة التي عقد معها عقد الموادعة فإنها تكون دار عهد، فإنه لا يغير العهد لإحداهما إلا أن تكون لها ومن معها معاهدة.

3- السيـــادة : يقصد بها أن يكون سلطان الدولة أصيلا غير مستمد من دولة أخرى ويكون مبسوطا في كل أجزاء الدولة مهما تعددت فيها القوميات أو تتسع الأراضي وتتباين أجزاؤها وأن تكون علاقاتها بغيرها قائمة على أساس سلطانها لذا يكون لسيادة الدولة مظهران وهما:

المظهر الخارجي: يتجسد بتنظيم العلاقات على أساس الاستقلال.

المظهر الداخلي: بسط سلطانها في داخل إقليم الدولة حيث يكون رعاياها خاضعين لقوانين الدولة.

إن سيادة الدولة الإسلامية ثابتة في كل أرضيها، وأن المسلم رعية أين كان موطنه لأن ولاية المسلم لا تكون لغير المسلم، تثبت سيادة الدولة على غير المسلمين الذين يستظلون برايتها وهم ذمي ومستأمن.

الذمي يقيم مع المسلمين يكون له مالهم وعليه ما عليهم يقيم بين المسلمين بعقد الذمة ويتولاه ولي الأمر لأنه يفرض واجبات للدولة يتولى ولي الأمر تنفيذها ويقر حقوق للشخص يجب على الدولة رعايتها.

المستأمن شخص دخل الديار الإسلامية دون نية الإقامة المستمرة فيها ، لكن إقامته فيها لمدة محدودة بعقد يسمى عقد الأمان، قد يكون بقصد الاتجار، ولا تكون لإقامته صفة الدوام، وإذا أخذت صفة الدوام يتحول إلى ذمي و يصبح رعية للدولة الإسلامية، إن أمن المستأمنين على أنفسهم وأموالهم ولو كانوا منتمين لدولة نشب الحرب بينها و بين المسلمين، فإن أموالهم مصونة و أرواحهم لا يتعدى عليها ما داموا متمسكين بعقد الأمان. وإذا مات المستأمن في دار الإسلام وجب أن يرسل ماله لورثته حتى و لو كانت دولته تحارب المسلمين.

د/ فريدة مزياني ـــــــ

المصالحة والموادعة إذا طلبها المشركون ومالوا إليها، وإذا كان في الصلح مصلحة للمسلمين.

وقد استند الإمام محمد على جواز الموادعة "كان النبي ﷺ قد عاهد حين قدم المدينة أصنافا من المشركين منهم بنو النضير وبنو قينقاع وقريظة، وعاهد قبائل من المشركين، ثم كانت بينه وبين قريش هدنة الحديبية إلى أن نقضت قريش ذلك العهد بقتالها خزاعة".

لما كثر المسلمون و قوى أمر الدين أمر بقتل المشركين العرب ولم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف وأمر بقتال أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية.

ذهب الإمام الأوزاعي رحمه الله تعالى إلى أن لا يقتل مسلم بكافر، ذميا كان أو غيره. وعدم قتل المسلم بالكافر حكم شرعي لم يرد به القرآن الكريم وورد في السنة أن النبي ﷺ قال: "المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم، لا تقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده"[9].

ذهب الإمام إلى أن المسلم ادعى قتل خصمه من الكفار فإنه يعطي سلبه، ولا يطالب ببينة على ذلك[10].

تكون المعاهدات إما لإنهاء حرب عارضة والعودة إلى السلم الدائم أو أنها تقرر السلم وتثبت دعائمه وأن المعاهدات واجبة الوفاء سواء بصلح دائم أو مؤقت، أم كان تنظيما للعلاقات الدولية في حال السلم لا تنقض إلا إذا نقضها المعاهد[11].

ثانيا/ الآليات التي يستعملها الإمامين الأوزاعي والشيباني في العلاقات الدولية

في وقت الحروب: تعد الحرب أبغض الأشياء إلى النفس المؤمنة لأن قوامها قتل النفس البشرية، وأن الرحمة الإنسانية التي دعى إليها النبيون خاصة النبي محمد ﷺ توجب أن لا تترك الرذيلة تعتدي على الفضيلة ولا الشر يطغى على الخير إذ توجب الرحمة نصر الحق والفضيلة ورد الشر، ولا تكون الحرب شرعية إلا إذا دفع إليها ظلم واقع أو متوقع، ولا تكون إلا حيث تتعذر وسائل السلم، هي حرب مع المستغلين المسيطرين الظالمين، وهناك آليات تحكم العلاقات الدولية في الحروب وهي ما يلي:

1- **الباعث على الحرب:** فيما يتعلق بدواعي الحرب، فإن القتال في الإسلام مشروع في حالات ثلاث هي:

- حالة الاعتداء على المسلمين فردا أو جماعة.

- مناصرة المظلوم فردا أو جماعة، لقوله تعالى: ﴿**وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها...**﴾.

د/ فريدة مزياني ـــــــ

يقول الأوزاعي أنه لا يحل للمسلمين أن يفعلوا شيئاً مما يرجع إلى التخريب في دار الحرب، لأن ذلك فساد، والله لا يحب الفساد[19].

ج- جواز اقتسام الغنائم: ذهب الإمام الأوزاعي رحمه الله إلى أنه يجوز للمسلمين أن يقتسموا ما غنموه من المشركين في أرض الحرب قبل خروجهم منها، واحتج الإمام الأوزاعي بفعل النبي ﷺ قال: "لم يقفل رسول الله ﷺ من غزوه أصاب فيها مغنما إلا خمسة وقسمه، قبل أن يقفل...".

د - النهي عن ظلم المعاهدين: قال أبو عبيدة القاسم بن سلام، حدثنا محمد بن كثير قال: كان في جبل لبنان ناس من أهل العهد فأحدثوا حدثا وعلى الشام يومئذ صالح بن علي فحاربهم وجلاهم، فكتب إليه الأوزاعي رسالة فيها: قد كان من إجلاء أهل الذمة من أهل جبل لبنان مما لم يكن تمالأ عليه خروج من خرج منهم، ولم تطبق عليه جماعتهم، فقتل منهم طائفة، ورجع بقيتهم إلى قراهم، فكيف تؤخذ عامة بعمل خاصة؟ فيخرجون من ديارهم وأموالهم؟ وقد بلغنا أن حكم الله عز وجل أنه لا يأخذ العامة بعمل الخاصة ولكن يأخذ الخاصة بعمل العامة ، ثم يبعثهم على أعمالهم، فأحق ما افتدى به ووقف عليه حكم الله تبارك وتعالى، وأحق الوصايا بأن تحفظ وصية رسول الله ﷺ وقوله: "من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأن حجيجه"[20].

من كانت له حرمة في ذمة فله في ماله، والعدل عليه مثلها فإنهم لبوا بعبيد فتكون من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة، و لكنهم أحرار أهل ذمة يرجم محصنهم على الفاحشة ويحاص نساؤهم نساءنا من تزوجهن منا، القسم و الطلاق والعدة سوا.

هـ- النهي عن قتل الرهائن: قال أبو عبيد القاسم بن سلام في مسألة قتل الرهن بغدر أهليهم للمسلمين قال الأوزاعي: "لا تقتل الرهن بغدرهم"[21].

1- **الفضيلة أثناء الحرب:** إن المعاملة بالمثل تتخذ مبدأ أساسيا في العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم في السلم والحرب، وهي حرب الفضيلة لمقاومة الرذيلة المعتدية، فإذا كان الأعداء يقتلون الصبيان والشيوخ والنساء وينتهكون الأعراض ويمثلون بجثث القتلى المسلمين، يحاربهم المسلمون في هذه الرذائل وهم مقيدون بالخلق الكريم، قتل المشركون في غزة أحد حمزة بن عبد المطلب ومثلوا بجثته أشنع تمثيل فحز ذلك في نفس النبي ﷺ لكنه لم يفكر في أن يمثل بأحد من قتلاهم لذا يسود مبدأ النهي عن التمثيل بالأعداء[22].

أ – **كيفية معاملة أسرى الحرب:** يتمثل مفهوم أسرى الحرب في الشريعة الإسلامية في أولئك المقاتلين من العدو الذين يقبض عليهم من طرف المقاتلين المسلمين أحياء23، فأسرى الحرب هم الأعداء الذين أظهروا العداوة للإسلام وعملوا على محاربته، فسقطوا في أيدي المسلمين[24]، وأقر الإسلام معاملة خاصة لأسرى الحرب تتمثل في ضرورة توفير

د/ فريدة مزياني ـــــــ

وروى علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ ، إذا بعث جيشا من المسلمين إلى المشركين قال :" إنطلقوا بإسم الله، وبالله، وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا وليدا طفلا ولا إمرأة، ولا شيخا كبيرا"[31].

د- **لا يجوز عقر دواب أهل الشرك:** ذهب الإمام الأوزاعي إلى أنه لا يجوز عقر دواب أهل الشرك في غير حال الحرب، لمغايظتهم والإفساد عليهم سواء خاف المسلمون أخذهم لها أو لم يخافوا ذلك.

ذهب الإمام إلى ذلك تمسكا بقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي لم يعلم له مخالف بين الصحابة حيث أوصي يزيد بن أبي سفيان حين بعثه أميرا على القتال بالشام أن لا يفعل شيئا من ذلك. ومما أثر عن الإمام في ذلك قوله نهي أبو بكر أن تعقر بهيمة إلا لمأكلة وأخذ بذلك أئمة المسلمين.

ذهب الإمام الأوزاعي إلى أنه لا يجوز لزوجة الأسير في أرض العدو أن تتزوج غيره إذا علمت أنه حي و أحتج الإمام بقول الزهري رحمه الله أفتي بعدم جواز زواج امرأة الأسير من غير زوجها إذا علمت أنه حي.

ذهب الإمام الأوزاعي إلى أن الشهيد لا يغسل ولا يصل عليه وإنما يدفن بثيابه التي قتل فيها ويستوي في ذلك قتيل المعركة والمقتول ظلما.

وهذا الذي ذهب إليه الإمام وجرى عليه العمل عند أهل المدينة ولهذا قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله "وأهل الحجاز لا يصلون عليهم".

يرى الإمام الأوزاعي لا إجمال في قول الحق تبارك وتعالي: ﴿**قاتلو الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الأخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتو الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾[32].

هذه الآية الكريمة وإن كانت مجملة، حيث أنها أفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى ولم تتعرض لأخذها من غيرهم أو عدم أخذها.

إلا أن هذه السنة النبوية المطهرة قد بينت ذلك الإجمال حيث أفادت أخذ الجزية من غير أهل الكتاب كالمشركين وغيرهم.

فقد روى عن سليمان بن بريرة بن حصيب الأسلمي عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ أو أمر أميرا على جيش، أو سريه، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال: "اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا وإذا لقيت عدوك من المشركين، فأدعوهم إلى ثلاث خصال، أو خلال فآيتهن ما أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم، ثم أدعوهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم، ثم أدعوهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين،

د/ فريدة مزياني ـــــــ

ويقرر الإمام الشيباني استفادة الرسل وأهليهم وأموالهم بالأمان وإن كانوا قد كذبوا في كلامهم: "فعن طلب الرسل الأمان لأنفسهم على أهليهم وأموالهم على أن يمكنوننا من الحصن فأمناهم على ذلك فإذا هم لا أهل لهم ولا مال فهم آمنون خاصة دون سواهم"[36].

- الاستثناء حالة معرفة المبعوث الحربي للأسرار تفيد دولته في حالة الحرب تناول الإمام الشيباني مسألة معرفة المبعوث لأسرار تفيد دولته في وقت الحري حيث قال: "ولو أن رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين فهو أمن حتى يبلغ رسالته بمنزلة مستأمن جاء للتجارة.

فإذا أراد الرجوع فخاف الأمير أن يكونا قد رأيا للمسلمين عورة فيدلان عليها العدو، فلا بأس أن يحبسهما عنه حتى يأمن من ذلك".

5– **احترام الكرامة الإنسانية في ميدان المعركة**: يجب أن تحترم الكرامة الإنسانية في العلاقات الدولية ينهى النبي ﷺ عن تشويه أجسام القتلى ويوجب دفنهم ولا يتركهم نهبا لوحوش الأرض ووحوش الطير فقد أمر بوضع جثث القتلى من أهل بدر في القليب وهو بئر جافة و لقد نهى ﷺ عن أن يتجه القاتل إلى ضرب الوجه ليشوه جسمه إلا إذا لم يكن من ذلك بد، ونهى ﷺ عن تعذيب الجرحى وإن قعدت قوة الجريح عن القدرة على المقاومة لا يسوغ قتله، بل يبقى و يداوى حتى يؤسر أو يفدى أو يمن عليه لاحترام الكرامة الإنسانية.

6- انتهاء الحرب: تنتهي الحرب بإحدى الحالات التالية:

أ- باستنفاذ أغراضها بأن يسلم الذين أرسلت الجنود لقتالهم أو يعقدوا عقد الذمة، أو يستسلموا و يطالبوا الأمان فرادى أو جماعات.

ب- أن تكون هناك موادعة ينتهي بها القتال مؤقتا لأمد معلوم.

ج- بصلح دائم مستمر لا تمنعه النصوص القانونية و إذا طلبه الأعداء أجيبوا حقنا للدماء مع وجوب الحذر.

قال الإمام محمد: "لو أن جندا من المشركين حاصروا بعض مدائن المسلمين، فخافهم المسلمون على أنفسهم وذراريهم وقالوا لهم: نصالحكم على أنعطيكم عشرة ألاف دينار على أن تنصرفوا عنا إلى بلادكم. أو قال المشركون للمسلمين: صالحونا على أن تعطونا عشرة ألاف دينار على أن ننصرف عنكم، فرفضوا... ثم إن المسلمين رأوا منهم عورة قبل أن ينصرفوا عنهم، وبعدما انصرفوا عنهم قبل أن ينتهوا إلى بلادهم، لا ينبغي للمسلمين أن يغيروا عليهم حتى ينبذوا إليهم، أو يرجع القوم إلى بلادهم، للصلح والموادعة التي أجريت بين الفريقين ، فإن قتالهم بعدها من غير نبذ يكون غدرا للأمان، وذلك حرام. والمصالحة تتناول الجانبين سواء قال ذلك المسلمون أو المشركين، كذلك لو قال أحد الفريقين للآخر: نسالمكم، أو نترككم، أو نوادعكم، أو تؤمنونا ونؤمنكم".

د/ فريدة مزياني ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ فريدة مزياني ـــــــ

- الشيخ طه الولي، عبد الرحمن الأوزاعي: شيخ الإسلام وإمام أهل الشام، دار صادر، بيروت لبنان، سنة 1968.
- حسين محمد الملاح، الإمام الأوزاعي: محدثا حافظا، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، سنة 1993.
- خضر محمود شيخو، بذل المساعي في جمع ما رواه الإمام الأوزاعي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، سنة 1993.
- عبد الستار الشيخ، الإمام الأوزاعي شيخ الإسلام وعالم أهل الشام، دار القلم، دمشق، سوريا، سنة 2006.
- بذل مساعي في جمع ما رواه الإمام الأوزاعي، جمعه ورتبه خضر محمود شيحو، راجعه وقدم له الدكتور عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، سنة 1993.
- أ.د/ زيد بن عبد الكريم الزيد، مقدمة القانون الدولي الإنساني في الإسلام، سنة 1425هـ.
- شكيب ارسلان، محاسن المساعي في مناقب الإمام أبي عمرو الأوزاعي، د.ن، سنة 1950.
- عثمان بن جمعة ضميرية، المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، دراسة فقهية مقارنة، رمضان 1417 هـ العدد 177 السنة الخامسة عشرة.
- أ.د علي بن سعد بن صالح الضوحي، أصول مذهب الإمام الأوزاعي من واقع فقهه وأثاره، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، سنة 2004.
- د/ وهب الزحلي، أثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، دار الفكر بدمشق، سنة 1992.
- د/ وهب الزحلي، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، سنة 1997.
- الإمام محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، سنة 1995.
- مروان محمد الشعار، سنن الأوزاعي: أحاديث وآثار وفتوى، دار النفاس، بيروت، لبنان، سنة 1993.

الهوامش:

[1]- سورة البقرة، الآية 208
[2]- سورة النساء، الآية 90.
[3]- سورة المائدة، الآية 49.
[4]- سورة المائدة، الآية 42.
[5]- سورة التوبة.
[6]- عثمان بن جمعة ضميرية، المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، دراسة فقهية مقارنة، رمضان 1417 هـ العدد 177 السنة الخامسة عشرة، 31- 32.
[7]- سورة آل عمران، الآية 139.
[8]- سورة الأنفال، الآية 61.
[9]- علي بن سعد بن صالح الضوحي، أصول مذهب الإمام الأوزاعي من واقع فقه وأثاره، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، سنة 2004، ص 103.
[10]- المرجع السابق، ص 105.
[11]- الإمام محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، سنة 1995، ص 84.
[12]- سورة البقرة الآية 190. وهبة الزحيلي، "الإسلام والقانون الدولي"، في المجلة الدولية للصليب الأحمر، ص 122.
[13]- سورة البقرة، الآية 193.

د/ فريدة مزياني ـــــــ

علاوة المردودية كحافز لتحسين أداء الأفراد

– دراسة ميدانية –

د. عيسى مرازقة- أ. حدة متلف- جامعة باتنة

مقدمـــة:

إن المنظمات التي تسعى إلى القيام بجميع أنشطتها بمستوى عالي من الكفاءة والفاعلية تحرص دائما على الاهتمام بالمورد البشري الذي يؤثر بدرجة كبيرة على تحقيق الكفاءة والفاعلية، فتسعى جاهدة للحصول على العناصر البشرية الجيدة اللازمة لها، كما تقوم بشكل مستمر بمحاولة رفع أداء العاملين بها مستخدمة كل الوسائل و الطرق المتاحة لها.

وإذا علمنا أن أداء الفرد هو محصلة تفاعل جانبي القدرة على العمل والرغبة فيه، وأن الاختيار والتوجيه والتدريب هي بمثابة أنشطة ذات علاقة بجانب المقدرة، فهذا يعني أن أحد المحددات الرئيسة للأداء مازال غائبا حتى الآن وهو جانب التحفيز الذي يمثل أداة بث الرغبة والحماس وبالتالي توظيف المقدرة لتحقيق الأهداف المحددة.

لقد اهتم المشرع الجزائري بهذه القضية بإدراجه لبعض الحوافز المادية والمعنوية عند مناقشته للقانون الأساسي العام للعامل فكان أهمها علاوة المردودية. كما جاء المرسوم 80/48[1] الذي بين كيفية حساب وتوزيع هذه العلاوة على الأفراد العاملين حتى تكون حافزا لهم على الأداء الجيد. أما بعد الإصلاحات الاقتصادية التي عرفتها الجزائر خاصة بعد سنة 1990، فقد أعطى المشرع للمؤسسات الاقتصادية الصلاحية في تنظيم وتعديل الشروط التي تحكم طريقة حساب وتوزيع هذه العلاوة ضمن الاتفاقيات الجماعية كما جاء في القانون رقم 90/11[2] الذي حدد ربط هذه العلاوة وتوزيعها بضرورة تحقيق البرامج المسطرة من قبل إدارة المؤسسات.

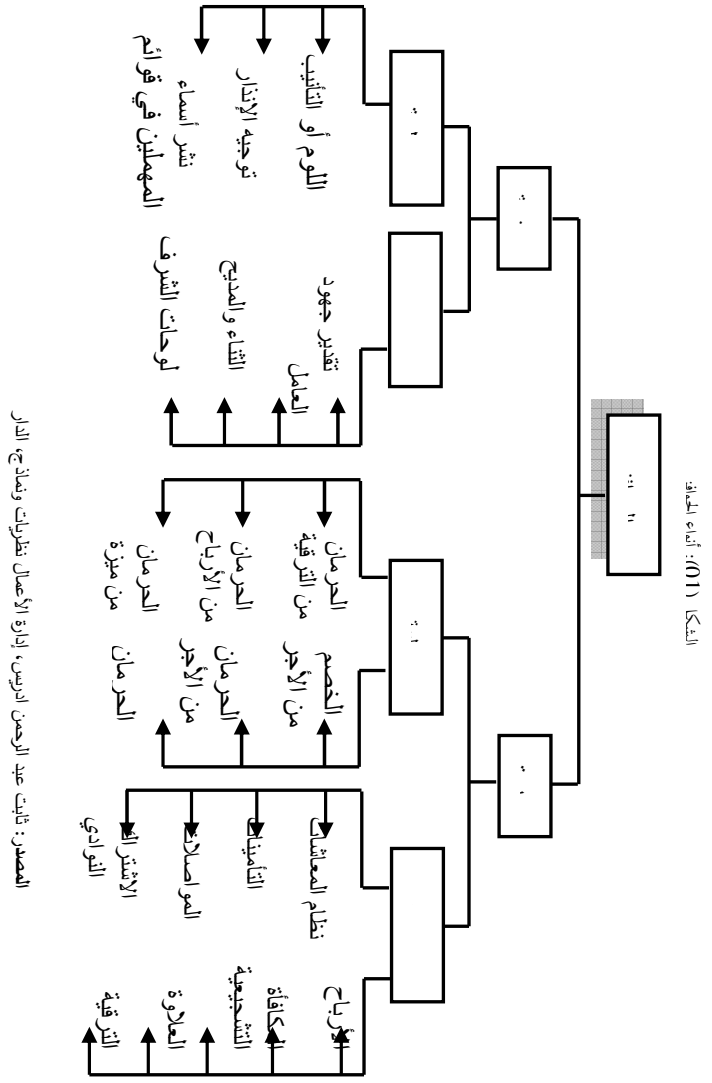
وللوقوف على مدى أهمية علاوة المردودية كحافز لتحقيق أداء أفضل، قمنا بدراسة ميدانية بملبنة الأوراس باتنة معتمدين في ذلك على استمارتين، الأولى موجهة للرؤساء والثانية موجهة للمرؤوسين، بالإضافة إلى الملاحظة والمقابلة. ولتحليل النتائج المتحصل عليها اعتمدنا على أساليب التحليل الإحصائية المتمثلة في النسب المئوية وكاي مربع.

أولا: ما هي الحوافز؟

1- تعريف الحوافز: تعرف الحوافز بأنها "مجموعة العناصر التي تؤثر على سلوكيات الأفراد داخل المؤسسة"[3].

ويمكن تعريفها كذلك بأنها "عبارة عن عوامل أو وسائل أو أساليب تختارها الإدارات بعناية فائقة من أجل خلق وتوجيه السلوك الإنساني لكي يساهم مساهمة فعالة في ر فع الكفاءة الإنتاجية ويحقق للعاملين حاجاتهم ودوافعهم المختلفة"[4].

2- أنواع الحوافز: يمكننا أن نلخص مختلف أنواع الحوافز في الشكل الآتي:



الشكل (01): أنواع الحوافز

المصدر: ثابت عبد الرحمن ادريس، إدارة الأعمال نظريات ونماذج، الدار

ثانيا/ ما هو الأداء؟

يعرف أداء الأفراد بأنه "قيام الفرد بالأنشطة والمهام المختلفة التي يتكون منها عمله"[5]. وحسب Christian Batal، فإن أداء الأفراد ينتج عن تفاعل ثلاثة عناصر أساسية وهي[6]:

- المهارات التي يمتلكها الفرد والمعارف التي يستعملها في عمله.
- مستوى التحفيز الذي يحظى به الفرد.
- مستوى تنظيم العمل والوسائل المتاحة لذلك.

ويفهم من ذلك أنه على الرغم من امتلاك الأفراد للمهارات والمعارف التي تعد ضرورية للعمل، إلا أنها غير كافية لوحدها، بل لابد من تحفيز الأفراد بشكل جيد، بالإضافة إلى توفر التنظيم المناسب للعمل وكذا الوسائل اللازمة لإنجازه، فتفاعل وتكامل هذه العناصر مع بعضها البعض يعطينا في النهاية الأداء المرغوب.

مما سبق يتضح أن أداء الأفراد هو بذل الجهود اللازمة لتحقيق الأهداف المخططة، باستخدام الوسائل المتاحة لذلك.

ثالثا/ علاوة المردودية وتحسين أداء الأفراد:

1- مفهوم العلاوة: تمثل الزيادات الدورية التي تدفع للعاملين كجزء من التعويض المباشر الذي يتقاضونه لقاء مساهماتهم التي يقدمونها للمنظمة. إن العلاوة هي عبارة عن مبلغ نقدي يدفع للفرد كل فترة زمنية محددة زيادة على راتبه أو أجره الأساسي، وتدفع العلاوة عادة إذا حقق الفرد الشرطين التاليين[7]:

- مستوى معين من الأداء والكفاءة في وظيفته أو عمله، وبغض النظر عن مستوى أدائه في السنوات الماضية، فكل فترة زمنية تستحق فيها العلاوة هي وحدة مستقلة عن الفترات السابقة.

- مضي المدة الزمنية الدورية المحددة لمنح العلاوة التي قد تكون أقل من سنة أو أكثر.

كما تعتبر العلاوة حافزا سنويا تقدمه الإدارة للفرد الذي يتضح أن أداءه الفني في العمل، وتعامله مع الزملاء والرؤساء أو العملاء على مستوى جيد أو ممتاز وفق المستويات التي تحددها الإدارة لقياس هذا الأداء[8].

أ- ما هي علاوة المردودية؟ علاوة المردودية هي علاوة دورية تمنح للأفراد العاملين في صورة نقدية مجزأة على دفعات، وهي من الحوافز المادية التي ترتبط بنتائج تقييم الأداء التي يرفعها الرؤساء عن أداء مرؤوسيهم لتحفيزهم على الأداء الجيد

وبذل أقصى طاقاتهم وقدراتهم في العمل، ولتعزيز السلوك أو الأداء الذي تكافأ عليه المنظمة.

- **علاوة المردود الجماعي**: وتمنح لمجموعات العمال مقابل اشتراكهم في عمل معين مكافأة لهم على بلوغهم حجم معين من الإنتاج أو تحقيق مهمة محددة. وقد تم اللجوء لهذه العلاوة لأن المهام داخل المجموعة تكون عادة مترابطة فيما بينها وتعتمد كل منها على الأخرى، وبالتالي فهي تتطلب جهودا مشتركة للقيام بها[9].

- علاوة المردود الفردي: وتمنح هذه العلاوة للعامل مكافأة له على مجهوداته وسلوكه في أداء العمل الموكل إليه. ويقدر مستوى أداء العامل وفقا لمجموعة من المعايير محددة في النظام الداخلي للمنظمة والمتمثلة في حجم العمل، نوعية العمل، المحافظة على مكان العمل والالتزام بالقواعد والتعليمات، الحضور.

2- الدفع على أساس الأداء: أثبتت العديد من الدراسات أن الدفع للمال إذا ما تم ربطه بالأداء فإنه يكون تحفيزيا. وتؤكد تلك الدراسات على أن الدفع على أساس الأداء يمكن أن يحفز باتجاه أداء أفضل بنسبة كبيرة وخاصة على المستوى الفردي. كما تؤكد ذات الدراسات بأن نفس الأسلوب يمكن أن يحسن الأداء على مستوى التحفيز الجماعي.

وتستنتج هذه الدراسات أن أسلوب الدفع على أساس الأداء يمكن أن يؤدي إلى نتائج إيجابية في مجال الدافعية في ناحية نوع الأداء وإشاعة روح التنافسية التنظيمية، وتقترح تلك الدراسات بأن هيكل الأجور والرواتب المصمم على أساس هذا الأسلوب يجب أن يبدأ من نقطة تحديد الأداء المعياري وتحقيق مبلغ الاستحقاق على هذا الأساس ومن ثم زيادة التعويض عند تجاوز الأداء المعياري، لذا فإن منظمات اليوم تجاوزت أنظمة الدفع التقليدية إلى خطط التحفيز الفردية والجماعية[10].

وتعتمد أنظمة الدفع على أساس الأداء على الافتراضات التالية[11]:

1- يعتمد الأداء الإجمالي على أداء الأفراد والمجموعات في المنظمة وأن مساهمات الأفراد في الأداء الإجمالي تختلف من فرد لآخر.

2- يؤدي نظام الدفع وفق الأداء إلى جذب الكفاءات العليا والإبقاء على العاملين من ذوي الأداء العالي ليكونوا نموذجا لجميع العاملين في المنظمة.

3- إمكانية قياس الأداء بشكل موضوعي وفق معايير صادقة وثابتة، مع إمكانية السيطرة على التغيرات والعوامل المؤثرة في الأداء.

رابعا/ الدراسة الميدانية:

أ- تطبيق علاوة المردودية كحافز لتحسين أداء الأفراد بملبنة الأوراس باتنة:

- نظرة موجزة حول الملبنة: فكرة إنشاء وحدة الأوراس للحليب ومشتقاته تعود إلى سنة 1981 بصدور المرسوم رقم 81/352 الذي نص على إنشاء الوحدة، لكن تبلور هذه الفكرة وتجسيدها على الواقع استلزم حوالي 10 سنوات حيث لم تبدأ أشغال الانجاز إلا في سنة 1986، ولم تعرف عملية الإنتاج بدايتها إلا في شهر أكتوبر من سنة 1991، برأس مال قدره 250 مليون دينار.

وتقع الوحدة في المنطقة الصناعية بحي كشيدة حيث تتربع على مساحة قدرها 39439 م^2. وتضم 172 عامل وعاملة.

وكانت وحدة الأوراس منذ تأسيسها إلى غاية 07 نوفمبر 1997 تابعة للديوان الجهوي الشرقي للحليب ومشتقاته (ORELAIT)، قبل أن يتقرر منح الوحدة استقلاليتها المالية، ومع ذلك بقيت الوحدة مرتبطة بالمجمع الصناعي لإنتاج الحليب (GIPLAIT) لما يتعلق الأمر بالقرارات الهامة المتمثلة عموما في:

- تحديد الأهداف العامة وذلك بالتنسيق مع باقي وحدات المجمع البالغ عددها ثمانية عشرة وحدة.

- مناقشة القرارات الاستثمارية الهامة وتحديد سبل التمويل المناسبة.

- تموين الوحدة بالمواد الأولية وخاصة غبرة الحليب والمادة الدسمة اللتان تستوردان من طرف مؤسسة (MILK TRADE) التابعة للمجمع، قبل توزيعها على الوحدات الإنتاجية بما فيها وحدة الأوراس.

- أهم الحوافز المطبقة في الملبنة: نظرا لتنوع كيفيات التحفيز، حاولنا التعرف على أهم الحوافز التي تقدمها الملبنة لعمالها (من خلال المقابلة التي أجريت مع بعض مسؤولي الملبنة)، وقد وجدنا أن أهم هذه الحوافز هي الحوافز المادية والمتمثلة خاصة في الأجر، حيث يتحصل العمال على أجر قاعدي متوسط يقدر بـ 20000 دج، بالإضافة إلى علاوة المردود الجماعي التي يتحصل عليها العمال جماعيا بنسبة تقدر بـ 40% كحد أقصى من الأجر القاعدي شهريا في حالة بلوغ الأهداف المخططة بنسبة 90% فما فوق من كمية الإنتاج المراد تحقيقها والتي تتغير وفقا للطلب على منتجات الملبنة، بالإضافة إلى علاوة المردود الفردي، التي يتحصل عليها العمال فرديا والتي قد تصل إلى نسبة قدرها 20% كحد أقصى من الأجر القاعدي الشهري للعامل.

وترتبط علاوة المردود الفردي بمعيار الحضور والانضباط، والذي تتحكم فيه مصلحة شؤون المستخدمين.

- **مجتمع البحث:** يتمثل مجتمع البحث في مجموع الأفراد العاملين، رؤساء ومرؤوسين بملبنة الأوراس باتنة.

وباعتبار أننا قد نجد حالات كثيرة لرؤساء يمثلون في نفس الوقت مرؤوسين لرؤساء آخرين، حاولنا تفادي هذا المشكل بأن نعتبر فئتي الإطارات السامية والإطارات المسيرة تمثلان الرؤساء (ليكون عددهم 16 رئيسا). أما بقية الفئات الأخرى فتمثل المرؤوسين (ليكون عددهم 156 مرؤوسا).

وبعد تحديد مجتمع البحث، قمنا بتوزيع الاستمارات على الأفراد، لنحصل على إجابات كل الرؤساء المستجوبين (16 شخص مستجوب)، أما بالنسبة للمرؤوسين فقد حصلنا على 113 إجابة (من بين 156 شخص مستجوب)، لتواجد بعضهم في عطلة مرضية ورفض بعضهم الآخر الإجابة، ومنه يصبح عدد الأفراد المستجوبين في الملبنة 129 شخصا.

والجدول التالي يبين توزيع الرؤساء والمرؤوسين المستقصين على مختلف دوائر الملبنة.

جدول (01): توزيع الرؤساء والمرؤوسين المستقصين على مختلف دوائر الملبنة

الدائـــرة	الرؤسـاء		المرؤوسين	
	العدد	%	العدد	%
الإدارة العامة	07	43,75	09	07,96
المالية والمحاسبة	01	06,25	06	05,31
المشتريات وتسيير المخازن	02	12,50	07	06,19
مراقبة النوعية	02	12,50	05	04,43
تجميع الحليب	01	06,25	06	05,31
الإنتاج	01	06,25	70	61,95
الصيانة	01	06,25	06	05,31
التسويق	01	06,25	04	03,54
المجموع	16	100	113	100

المصـدر: الإدارة العامة للمؤسسة.

كما يمكننا أن نبين بعض المواصفات الرئيسية لكل من الرؤساء والمرؤوسين المتحصل عليها من الاستمارتين الموزعتين.

جدول (02): خصائص مجتمع البحث

الأقدمية			المستوى التعليمي			السن		
الفئات	العدد	%	الفئات	العدد	%	الفئات	العدد	%
من 1-5	09	06,98	ابتدائي	20	15,50	من 20-30	07	05,43
من 6-10	12	09,30	متو□ط	42	32,56	من 31-40	55	42,64
من 11-15	25	19,38	ثانوي	43	33,34	من 41-50	67	51,93
16 فأكثر	83	64,34	جامعي	24	18,60	من 51-60	-	-
المجموع	129	100		129	100		129	100

المصـدر: الإدارة العامة للمؤسسة.

يتضح من الجدول أن أغلب أفراد مجتمع البحث تتراوح أعمارهم ما بين 30 إلى 50 سنة حيث تمثل نسبة 42,64 % الأفراد الذين تتراوح أعمارهم ما بين 31 إلى 40 سنة، في حين أن الأفراد الذين تتراوح أعمارهم ما بين 41 إلى 50 سنة يمثلون نسبة 51,93 %.

كما أن أغلب أفراد مجتمع البحث ذوي مستوى تعليمي ثانوي (33,34 %) وكذا ذوي مستوى تعليمي متوسط (32,56 %). في حين نجد أن نسبة الجامعيين والذين لديهم مستوى ابتدائي قليلة مقارنة بالنسب الأخرى، حيث يمثل الذين يحملون مستوى ابتدائي نسبة 15,50%، بينما الجامعيين يمثلون نسبة 18,60%. وتجدر الإشارة هنا أن الجامعيين يمثلون عادة فئتي الإطارات السامية والإطارات المسيرة بالملبنة.

ورغم الاختلافات في المستوى التعليمي للأفراد، إلا أننا نجد أغلبيتهم تفوق أقدميتهم 16 سنة، والذي تبينه نسبة 64,34%.

أما الأفراد الذين تتراوح أقدميتهم ما بين 11 و 15 سنة، كانت نسبتهم 19,38%. في حين لا يمثل الأفراد الذين تتراوح أقدميتهم ما بين السنة والخمس سنوات، إلا نسبة 06,98 %.

ب- أسلوب تحليل البيانات: لتحليل بيانات البحث واختبار الفرضيات، استخدمت الأساليب الإحصائية التالية:

- النسب المئوية والتكرارات لإجابات مجتمع البحث.

- اختبار كا2(X2) لمعرفة الدلالة الإحصائية للنتائج المتحصل عليها.

وللتأكد من صحة الفرضيات المنطلق منها أو عدم صحتها قمنا بوضع الفرضيات التالية:

الفرضية الصفرية H0: الاختلافات بين التكرارات تدل على وجود اتجاهات مختلفة في الملبنة وليس اتجاه واحد. (النتائج المتحصل عليها ليس لها دلالة إحصائية).

الفرضية البديلة H1: الاختلافات الناتجة تدل على وجود اتجاه معين غالب في الملبنة، أكثر من الاتجاهات الأخرى. (النتائج المتحصل عليها لها دلالة إحصائية).

حتى نقبل فرضية أو نرفضها نحسب كا2 الجدولية عند درجة الدقة المتفق عليها ودرجة الحرية مقارنة بين (X2t و X2c) حيث أن:

X2t: يمثل كا2 الجدولية.

X2c: يمثل كا2 المحسوبة.

بالنسبة لـ X2c يحسب وفق العلاقة التالية:

$$X_c^2 = \frac{\sum(F_0 - F_e)^2}{F_e}$$

المصدر: بوحفص عبد الكريم، الإحصاء المطبق في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، ص 197.

حيث أن:

Fo: التكرارات المشاهدة (المتحصل عليها).

Fe: التكرارات المتوقعة وتمثل بـ

$$\frac{\text{مجموع التكرارات}}{\text{عدد الاختيارات}}$$

أما بالنسبة لـ X2t فتحدد من الجدول الإحصائي الخاص بـ كاي مربع انطلاقا من نسبة الخطأ المسموح به α (مستوى المعنوية) والذي قدرناه في دراستنا بـ 5 % ودرجات حرية مساوية لـ n-1 حيث يمثل n عدد البدائل في كل سؤال.

عند مقارنتنا لـ X2t مع X2c إذا كان X2c < X2t نرفض الفرضية H1 ونقبل الفرضية H0، ونستخلص بأن النتائج المحصل عليها ليس لها دلالة إحصائية (أي أن

الاختلافات كانت نتيجة الصدفة)، وأن الاختلافات بين التكرارات تدل على وجود اتجاهات مختلفة في الملبنة.

أما إذا كان X2c >X2t، نرفض الفرضية H0 ونقبل الفرضية H1، ونستخلص بأن النتائج المحصل عليها لها دلالة إحصائية (لم تكن نتيجة الصدفة) بمعامل ثقة قدره 95 %، وأن الاختلافات بين التكرارات تدل على وجود اتجاه غالب في الملبنة أكثر من الاتجاهات الأخرى.

ج-تحليل نتائج الدراسة الميدانية: من أجل تحليل نتائج الاستمارتين قمنا بإعداد جداول لتفريغ إجابات المستقصين بالأرقام والنسب المئوية. ولدراسة اتجاهات أفراد مجتمع البحث حول ما جاء في أسئلة البحث، قمنا بحساب كاي مربع لتحديد مدى معنوية الإجابات.

- تحليل نتائج استمارة المرؤوسين:

- هل استفدت من مكافآت معينة منذ دخولك للملبنة؟

جدول (03): استفادة المرؤوسين من مكافآت الملبنة

الاختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
نعم	77	68,14	14,88	3,841
لا	36	31,86		
المجموع	113	100		

لحساب نستعمل العلاقة التالية:

$$X_c^2 = \frac{\sum(F_o - F_e)^2}{F_e}$$

مجموع التكرارات

لدينا: Fe يساوي ——

عدد الاختيارات

$$F_e = \frac{113}{2} = 56.5$$

إذن: $X_c^2 = \frac{(77-56,5)^2}{56,5} + \frac{(36-56,5)^2}{56,5} = 14.88$

$$X_c^2 = 14.88$$

لمعرفة X_t^2 نعتمد على الجدول الخاص بكاي مربع عند مستوى دلالة 0,05 ودرجة حرية (V) حيث أن: V = n – 1

V = 2 – 1

V = 1

إذن X_t^2 عند مستوى معنوية 0,05 ودرجة حرية تساوي 1 تكون مساوية لـ 3,841.

عند المقارنة بين X_c^2 المساوية لـ 14,88 و X_t^2 المساوية لـ 3,841 نجد أن: $X_t^2 < X_c^2$ وعليه نرفض Ho ونقبل H1، ونقول بأن الفروقات بين إيجابات المستقصين لها دلالة إحصائية وليست راجعة للصدفة وأن هناك اتجاه واحد غالب في الملبنة للأفراد أكثر من الاتجاهات الأخرى وهو أن الأفراد العاملين بالملبنة استفادوا من مكافئات.

وهو ما يوضحه الجدول، حيث يبين بأن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05، وجاءت هذه الدلالة لصالح الاختيار الأول، حيث 68,14% من أفراد المجتمع يؤكدون حصولهم على مكافآت منذ دخولهم للملبنة، في حين ينفي بقية أفراد المجتمع الممثلين بنسبة 31,86% حصولهم على مكافآت معينة منذ دخولهم الملبنة.

إذا لم يكافئك رئيسك على أدائك فهل؟

جدول (04): مدى تأثير المكافأة على سلوك المرؤوسين

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
تحافظ على مستوى أدائك	76	67,26	71,21	5,991
تخفض من مستوى أدائك	34	30,09		
تغادر الملبنة	03	02,65		
المجموع	113	100		

من خلال نتائج الجدول، نلاحظ أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 لصالح البديل الأول، حيث أبدى 67,26% من أفراد المجتمع رغبتهم في الحفاظ على نفس مستوى أدائهم حتى وإن لم يحصلوا على مكافآت معينة، في حين أبدى أفراد المجتمع الممثلة نسبتهم بـ 30,09% رغبتهم في تخفيض أدائهم إذا لم يحصلوا على المكافآت المرغوبة.

أما بقية الأفراد (وهم يمثلون نسبة قليلة جدا 02,65%) فاختاروا البديل الثالث (مغادرة الملبنة) في حالة عدم حصولهم على المكافآت.

- هل يتم ربط علاوة المردودية بالأداء بوضوح؟

جدول (05): ربط علاوة المردودية بالأداء

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
نعـم	41	36,28	8,50	3,841
لا	72	63,72		
المجموع	113	100		

ما يوضحه الجدول الإحصائي، أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 لصالح البديل الثاني، إذ يؤكد أغلبية أفراد المجتمع والمقدرة نسبتهم بـ 63,72% عدم ارتباط علاوة المردودية بالأداء بوضوح، في حين أكد 36,28% من أفراد المجتمع ارتباط هذه العلاوة بالأداء بوضوح.

هل ترى بأن حصولك على علاوة المردودية كاف لجعلك تحسن من أدائك؟

جدول (06): نظرة المرؤوسين لدور علاوة المردودية في تحسين أدائهم

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
نعـم	49	43,36	1,99	3,841
□	64	56,64		
المجموع	113	100		

يشير الجدول إلى أن X2 غير دالة عند مستوى معنوية 0,05 (لأن $X_t^2 > X_c^2$ وبالتالي النتائج المحصل عليها ليس لها دلالة إحصائية وأن الفروقات في إجابات المستقصين راجعة للصدفة).مما يوحي بأن علاوة المردودية ليس لها قدرة تحفيزية كبيرة في الملبنة.

- هل علاوة المردودية تعبر فعلا على مستوى فعالية أدائك؟

جدول (07): علاوة المردودية ومدى فعالية مستوى أداء المرؤوسين

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
نعم	52	46,02	0,72	3,841
لا	61	53,98		
المجموع	113	100		

ما نستدله من الجدول، أن X2 غير دالة عند مستوى معنوية 0,05 (لأن $X_t^2 > X_c^2$ وبالتالي النتائج المحصل عليها ليس لها دلالة إحصائية وأن الفروقات في إجابات المستقصين راجعة للصدفة). مما يوحي بأن علاوة المردودية لا تعبر فعلا على مستوى فعالية أداء الأفراد.

- أي العلاوتين أكثر تأثيرا على أدائك؟

جدول (08): تأثير كل من علاوة المردود الفردي وعلاوة المردود الجماعي على أداء المرؤوسين

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
علاوة المردود الفردي	48	42,48	2,56	3,841
علاوة المردود الجماعي	65	57,52		
المجموع	113	100		

يشير الجدول إلى أن X2 غير دالة عند مستوى معنوية 0,05 (لأن $X_t^2 > X_c^2$ وبالتالي النتائج المحصل عليها ليس لها دلالة إحصائية وأن الفروقات

في إجابات المستقصين راجعة للصدفة). مما يوحي بأنه لا يوجد اتفاق بين أفراد مجتمع البحث حول أي العلاوتين لها تأثير أكبر على الأداء.

- هل تعد علاوة المردودية الحافز الأساسي للوصول إلى الأداء الأفضل؟

جدول (09): علاوة المردودية كحافز أساسي للوصول للأداء الأفضل

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
نعـم	78	69,03	16,36	3,841
لا	35	30,97		
المجموع	113	100		

يوضح الجدول أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 لصالح البديل الأول، حيث يؤكد 69,03% من أفراد المجتمع أن علاوة المردودية تعد الحافز الأساسي للوصول.

- هل ترى بأن علاوة المردودية الممنوحة نهاية كل فترة (حق أم مكافأة)؟

جدول (10): نظرة المرؤوسين لعلاوة المردودية الممنوحة نهاية كل فترة

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
حـق	102	90,27	73,28	3,841
مكافـأة	11	09,73		
المجموع	113	100		

يشير الجدول إلى أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 لصالح البديل الأول، حيث يجمع أغلبية أفراد المجتمع على أن علاوة المردودية الممنوحة نهاية كل فترة حق وذلك نسبة 90,27%.

في حين يرى بقية الأفراد ونسبتهم 09,73% أن هذه العلاوة الممنوحة تعد مكافأة.

من خلال تحليلنا لنتائج استمارة المرؤوسين خلصنا إلى:

- رغم أن المرؤوسين أكدوا حصولهم على مكافآت منذ دخولهم الملبنة، والمحافظة على مستوى أدائهم حتى في حالة عدم مكافأتهم على أدائهم، إلا أن أغلبيتهم أجمعوا على أن حصولهم على علاوة المردودية غير كاف للحصول على أداء مميز.
- يؤكد أغلب المرؤوسين أن علاوة المردودية هي الحافز الأساسي ولا وجود لمحفزات مميزة تشجع على المنافسة في المستقبل.
- أغلب المرؤوسين يرون أن علاوة المردودية الممنوحة نهاية كل فترة حق وليست مكافأة، ويفضلون حصولهم على علاوة المردود الجماعي.
- يرى أغلب المرؤوسين إن علاوة المردودية الممنوحة غير مرتبطة بالأداء.
- تحليل نتائج استمارة الرؤساء:
- هل ترى بأن علاوة المردودية تؤثر فعلا على الأداء؟

جدول (11): نظرة المسيرين لتأثير علاوة المردودية على أداء المرؤوسين

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
كثيـرا	12	75	04	3,841
إلى حـد ما	04	25		
المجموع	16	100		

يوضح الجدول أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 لصالح البديل الأول، حيث يقر 75% من المسيرين أن علاوة المردودية لها تأثير كبير على أداء المرؤوسين، بينما يرى 25% منهم بأن هذا التأثير ليس بالتأثير الكبير على الأداء.

- هل ترى بأن حصول مرؤوسيك على علاوة المردودية كاف لتحسين أدائهم؟

جدول (12): نظرة المسيرين لعلاوة المردودية كحافز لتحسين أداء المرؤوسين

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %		X_t^2
نعـم	12	75	04	3,841
لا	04	25		
المجموع	16	100		

يشير الجدول إلى أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 وقد جاءت هذه الدلالة لصالح البديل الأول، إذ يجمع أغلبية المسيرين (75%) منهم بأن علاوة المردودية تعد

حافزا كافيا لتحسين الأداء، في حين يرى 25% منهم أن هذه العلاوة ليست حافزا كافيا لتحسين الأداء.

- إذا كان جوابك لا: فهل هناك توجه لتطوير نظام تحفيزي أكثر فعالية؟

وقد أجاب على هذا السؤال 04 من الرؤساء وكانت إجاباتهم كما يظهر في الجدول التالي:

جدول (13): سعي المسرين لتطوير نظام تحفيزي فعال

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
نعـم	01	25	01	3,841
ليس بعـد	03	75		
المجموع	04	100		

ما نستدله من الجدول، أن X2 غير دالة عند مستوى معنوية 0,05، وبالتالي النتائج المحصل عليها ليس لها دلالة إحصائية أي أن الفرق في إجابات المستقصين راجع للصدفة وبالتالي لا يمكن أن يستدل من إجابات المستقصين ما إذا كان هناك سعي لتطوير نظام الحوافز في الملبنة أم لا.

- ما هي العلاوة الأكثر تأثير على أداء مرؤوسيك؟

جدول (14): رأي المسيرين في تأثير كل من العلاوتين على أداء المرؤوسين

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
علاوة المردود الفردي	01	06,25	12,50	3,841
علاوة المردود الجماعي	15	93,75		
المجموع	16	100		

تشير نتائج الجدول إلى أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 وقد جاءت هذه الدلالة لصالح البديل الثاني، حيث يقر 93,75% من مسيري الملبنة أن علاوة المردود الجماعي هي الأكثر تأثيرا على أداء المرؤوسين، بينما يرى 06,25% منهم أن علاوة المردود الفردي هي الأكثر تأثيرا.

- هل يتم ربط العلاوة الممنوحة بالأداء بوضوح؟

جدول (15):ربط علاوة المردودية بالأداء

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
نعـم	16	100	16	3,841
□	0	0		
المجموع	16	100		

يوضح الجدول أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05 لصالح البديل الأول، حيث يؤكد كل المسيرين ربط علاوة المردودية بالأداء وبوضوح.

- هل ترى بأن علاوة المردودية الممنوحة نهاية كل فترة(حق أم مكافأة)؟

جدول (16): رأي المسيرين في علاوة المردودية الممنوحة نهاية كل فترة

الإختيارات	التكرار	النسبة المئوية %	X_c^2	X_t^2
حـق	13	81,25	06,25	3,841
مكافأة	03	18,75		
المجموع	16	100		

من خلال نتائج الجدول، نلاحظ أن X2 دالة عند مستوى معنوية 0,05، إذ يرى 81,25% من المسيرين أن علاوة المردودية الممنوحة نهاية كل فترة حق، في حين يرى بقية المسيرين 18,75% أن هذه العلاوة تعد مكافأة.

من خلال تحليلنا لنتائج استمارة المسيرين، أهم ما خلصنا إليه:

- أغلب المسيرين يعتبرون الحوافز المادية هي الحوافز الأكثر أهمية في نظر المرؤوسين والمؤدية إلى تحسين أدائهم.
- يقر 75% من المسيرين بأن علاوة المردودية الممنوحة تؤثر كثيرا على أداء المرؤوسين.
- يرى أغلب المسيرين أن علاوة المردود الجماعي هي الأكثر تأثيرا على أداء مرؤوسيهم.
- يقر كل مسيري الملبنة أن علاوة المردودية مرتبطة بالأداء بوضوح.

خاتمـة:

في ضوء ما سبق حاولنا إجراء دراسة ميدانية بإحدى المؤسسات الجزائرية – ملبنة الأوراس بباتنة – لمعرفة التطور الذي حدث في هذا المجال بالتركيز على علاوة المردودية التي ينظر لها على أنها أهم الحوافز المادية المقدمة للعاملين، ودراسة مدى قدرتها التحفيزية. وقد تبين لنا أن جل الأفراد العاملين بهذه المؤسسة غير راضين عن هذه العلاوة كحافز لتحقيق الأداء الأمثل. ورغم الدراسات الحديثة التي تؤكد على عدم الاهتمام بموقع الفرد في الهيكل التنظيمي بقدر ما يهتم بمعارفه ومهاراته، إلا أن الملبنة محل الدراسة لازالت تنظر للفرد نظرة الإنسان المادي، وتعتبر علاوة المردودية كحافز أساسي يضمن لها تحقيق الأداء المتميز، غير أن هذه النظرة غير صحيحة وهذا ما تؤكده نتائج الدراسة الميدانية المتحصل عليها، إذ أن الأفراد العاملين أقروا بأن علاوة المردودية لا تعبر فعلا على مستوى فعالية أدائهم، كما أنهم يعتبرونها حق من حقوقهم ينبغي الحصول عليه وليست كمكافأة على حسن الأداء، كما أكدوا أنه بإمكانهم بذل المزيد من الجهود وتقديم ما هو أفضل في الأداء إذا ما وفرت لهم الملبنة محفزات قوية وتخصيص محفزات مميزة لذوي الأداء المتميز.

وبالتالي تبين لنا أن علاوة المردودية ليست بالحافز الكافي الذي يمكن الاعتماد عليه، كما لا يمكن اعتبارها كيفية تحفيزية لتحسين أداء الأفراد، كما أنها تفتقد إلى الخاصة الأساسية المنشأة من أجلها وهي قدرتها على تحفيز الأفراد على استخدام كامل قدراتهم في تحقيق أهداف الملبنة، بالإضافة إلى أن الدفع المتأخر لهذه العلاوة رسخ قناعة لدى الأفراد العاملين أن هذه العلاوة هي مكمل للأجر وليست حافزا لهم.

إن الملبنة مازالت بعيدة كل البعد عن مجريات المرحلة الحالية (مرحلة اقتصاد المعارف) وعن كيفيات التحفيز التي تزيد من إحساس الفرد بأهميته، وتضمن من خلالها مساهمته الفعالة في تحسين الأداء.

لذا فعلى الملبنة أن تقوم بفحص دقيق ومراجعة شاملة لنظامها التحفيزي، لتغييره وتطويره والاتجاه إلى محاولة تطبيق الحوافز المادية إلى جانب الحوافز المعنوية، حتى تضمن استعداد الأفراد لإخراج معارفهم الكامنة وتقاسمها مع غيرهم ولتبادل المعارف والمهارات لتحقيق التعلم الجماعي الذي به تكثف العمليات الإبداعية لتساعد الملبنة على زيادة سرعتها في رد الفعل، وسبق الأحداث قصد التأقلم في محيط دائم التقلب والتغير.

المراجـع:

1- المرسوم التنفيذي 80/48 المؤرخ في 23 فيفري 1980 والذي تضمن سن التنظيم الاقتصادي للأجور والحوافز المادية.
2- المادة 120 من القانون رقم 90./11

3- سنان الموسوي، إدارة الموارد البشرية وتأثيرات العولمة عليها، دار وائل، الطبعة الثانية، عمان، 2005.
4- ثابت عبد الرحمن ادريس، إدارة الأعمال نظريات ونماذج، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2005.
5- محمد سعيد أنور سلطان، السلوك التنظيمي، الدار الجامعية الجديدة، الإسكندرية، 2003.
6- عمر وصفي عقيلي، إدارة الموارد البشرية المعاصرة (بعد استراتيجي)، دار وائل، الطبعة الأولى، عمان، 2005.
7- أحمد سيد مصطفى، إدارة الموارد البشرية (منظور القرن الحادي والعشرين)، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2000.
8- خالد عبد الرحيم مطر الهيتي، إدارة الموارد البشرية، دار وائل، الطبعة الثانية، عمان، 2005.
9- سهيلة محمد عباس، إدارة الموارد البشرية (مدخل استراتيجي)، دار وائل، الطبعة الأولى، عمان، 2003.
10- بوحفص عبد الكريم، الإحصاء المطبق في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005.
11- H. Koontz et C. O'Donnell, Management (principes et méthodes de gestion), Editions Mc Graw-hill, Québec, 1980.
12- Christian Batal, La gestion des ressources humaines dans le secteur public, Editions d'organisation, 2ème édition, Paris, 2000.

الهوامش:

(1) المرسوم التنفيذي 80/48 المؤرخ في 23 فيفري 1980والمتضمن التنظيم الاقتصادي للأجور والحوافز المادية.
(2) المادة 120من القانون رقم 90/11.
(3) H. Koontz et C. O'Donnell, Management (principes et méthodes de gestion), Editions Mc Graw-hill, Québec, 1980, P 466.
(4) سنان الموسوي، إدارة الموارد البشرية وتأثيرات العولمة عليها، دار وائل، الطبعة الثانية، عمان، 2005، ص230.
(5) محمد سعيد أنور سلطان، السلوك التنظيمي، الدار الجامعية الجديدة، الإسكندرية، 2003، ص219.
(6) Christian Batal, La gestion des ressources humaines dans le secteur public, Editions d'organisation, 2ème édition, Paris, 2000, P 95.
(7) عمر وصفي عقيلي، إدارة الموارد البشرية المعاصرة بعد استراتيجي، دار وائل، الطبعة الأولى، عمان، 2005، ص 516-517.
(8) أحمد سيد مصطفى، إدارة الموارد البشرية منظور القرن الحادي والعشرين، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص381.
(9) عمر وصفي عقيلي، إدارة الموارد البشرية المعاصرة بعد استراتيجي، مرجع سابق، ص 510.
(10) خالد عبد الرحيم مطر الهيتي، إدارة الموارد البشرية، دار وائل، الطبعة الثانية، عمان، 2005، ص168.
(11) سهيلة محمد عباس، إدارة الموارد البشرية مدخل استراتيجي، دار وائل، الطبعة الأولى، عمان، 2003، ص241.

مجلة الإحياء ـــــــ

خطورة إجرامية، وبالتالي لم يعد من داع للإبقاء على تنوع العقوبة السالبة للحرية. وبدأت التشريعات الحديثة في الأخذ بوحدة العقوبة السالبة للحرية .

وعلى الرغم من أن هذه المشكلة لم تبحث على نحو علمي جاد إلا في عهد قريب، فإن جذورها تمتد إلى أوائل القرن التاسع عشر، وأول من نادى بها في فرنسا "هولوكا" سنة 1830، وما لبثت الفكرة أن خرجت من المؤلفات الفقهية إلى المؤتمرات الدولية وذلك في المؤتمر الجنائي والعقابي سنة 1872، ثم مؤتمر ستوكهولم سنة 1878 حيث اقترح في ذلك أن تتماثل العقوبة السالبة للحرية من الناحية القانونية في حدود المستطاع، وقد بحثت هذه الفكرة بعد ذلك في مؤتمر باريس عام 1895[3].

وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية تم عرض الفكرة على اللجنة الدولية الجنائية والعقابية "Commission International Pénale et Penitentiaries" عند انعقادها سنة 1946 وأوصت بأن تلغى بين العقوبات الفروق التي تستند فقط إلى طبيعة وخطورة الجريمة لكي تحل محلها عقوبة واحدة سالبة للحرية يتضمن تنفيذها من التدابير ما يلائم ضرورات تفريد العقاب[4].

في هذا الإطار ظهرت إشكالية توحيد العقوبة السالبة للحرية واختلف الفقه تبعا لذلك إلى فريقين؛ فريق يساند تعدد العقوبة السالبة للحرية، وفريق يدعو إلى توحيدها في شكل قانوني متماثل.

وبناء على ذلك سنقسم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع، نتناول في الفرع الأول الاتجاه المؤيد لتعدد العقوبة السالبة للحرية، والاتجاه المطالب بتوحيد العقوبة السالبة للحرية في الفرع الثاني، ثم نتطرق في الفرع الثالث إلى وضع المشكلة في التشريع العقابي المقارن.

الفرع الأول: الاتجاه المؤيد لتعدد العقوبة السالبة للحرية:

ويرى هذا الاتجاه ضرورة الإبقاء على تعدد العقوبات السالبة للحرية باعتبار أن هذا التعدد هو ما يحقق الاتساق لمجمل قواعد القانون الجزائي، ناهيك عن أن التعدد مرتبط بمبادئ علم العقاب التقليدية المعروفة ولا يعارضها، ويمكن إجمال مبررات هذا الاتجاه فيما يلي :

أولا/ الخوف من تشويه النظم الجنائية:

وذلك لكون تعدد العقوبة السالبة للحرية يرتبط بباقي قواعد وأحكام القانون الجنائي الموضوعية والإجرائية منها على حد السواء؛ حيث يترتب على ذلك أن الأخذ بتوحيد العقوبة السالبة للحرية من شأنه إهدار هذه القواعد والأحكام مما يؤدي إلى

تشويه النظام الجنائي وإحداث خلل في اتساقه[5]، ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه إلى أن قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجزائية يقومان على تقسيم الجرائم إلى جنايات وجنح ومخالفات، ومعيار هذا التقسيم هو تنوع العقوبات المقررة لكل نوع من هذه الجرائم، وبذلك فعند اتحاد العقوبة السالبة للحرية في شكل واحد نفقد الوسيلة الكفيلة بالتمييز بين أنواع الجرائم ،ونعجز تبعا لذلك على تطبيق أحكام هذا القانون التي تعتمد هذا التقسيم السائد في أغلب التشريعات[6].

ثانيا/ عدم تعارض نظام التعدد مع الأهداف المعروفة للعقوبة:

إن تنوع العقوبة السالبة للحرية وتدرجها على نحو يعكس جسامة الجريمة الواقعة أمر لا يتنافى مع اعتبارات العدالة المجردة بل يؤكدها، كما أن هذا التعدد يساعد في ترسيخ درجات اللوم الأخلاقي لدى العامة بحيث يدرك هؤلاء أن الأشغال الشاقة على سبيل المثال هي نتيجة ارتكاب جريمة بالغة الجسامة وأن عقوبة الحبس إنما هي لجريمة أقل جسامة وهكذا وهو ما يؤدي في النهاية إلى تحقيق الردع العام.

ومن ناحية ثانية فإن لتعدد العقوبة السالبة للحرية أثره الإيجابي كذلك في تحقيق غاية الردع الخاص، إذ أن معرفة المجرمين المسبقة لتدرج العقوبات بحسب جسامة أفعالهم يعتبر عاملا هاما في حساب الأرباح والخسائر المحتملة عن الجريمة المزمع ارتكابها، فالجاني قد يتردد في الغالب قبل اقتراف جريمته إذ يعلم أن الجريمة المقررة تتسم في طبيعتها وفي كيفية تنفيذها بشدة تتناسب مع جسامة هذه الجرم المقترف[7]

وعلى العكس من ذلك فإن توحيد العقوبات السالبة للحرية من شأنه تعطيل أغراض العقوبة لا سيما منها الردع العام وتحقيق العدالة، حيث أن العقوبة لا تحقق هذين الغرضين إلا إذا كانت على قدر من الجسامة تعكس جسامة الجريمة ذاتها، أما إذا كانت العقوبة يسيرة والجريمة جسيمة فلا يتصور أبدا أن تكون عادلة أو حتى رادعة .

ثالثا: ترسيخ الاختصاص القضائي بتطبيق النظام العقابي

إن تنوع العقوبة السالبة للحرية يضمن اختصاص القضاء بتطبيق العقوبة[8]، إذ أنه وفي ظل فكرة التعدد فإن القضاء وحده هو الذي يحكم بالعقوبة السالبة للحرية المناسبة مع جسامة الجريمة، وفي هذا ضمانة للحقوق و الحريات، وعلى العكس من ذلك إذا كانت العقوبة السالبة للحرية واحدة فإن دور القاضي ينحصر في تقرير مسؤولية المتهم والمحكوم عليه بالعقوبة للمدة التي يحددها في حكمه، أما نظام التنفيذ الذي يخضع له المحكوم عليه فلا يمدده القاضي بل يصبح منوطا بالإدارة العقابية التي

تتخير وتعدل في أسلوب التنفيذ بما يناسب مع ظروف المحكوم عليهم وخصوصياتهم[9].

ومما لاشك فيه أن استئثار القضاة بتحديد المعاملة العقابية بما تنطوي عليه من تقرير أفضل من إعطاء هذه السلطة للإدارة العقابية التي تبقى في نهاية الأمر خاضعة للسلطة التنفيذية وهو ما قد يفتح الباب لاحتمال تعسف الإدارة في مواجهة الأفراد بينما الأصل أن تصرفات السلطة القضائية تتم بالمسؤولية والموضوعية والحياد.

رابعا/ اتفاق تنوع العقوبة السالبة للحرية مع معطيات علم الإجرام

إن نظام تعدد العقوبة السالبة للحرية يسهم في تصنيف المحكوم عليهم تبعا لدرجة خطورتهم الإجرامية، ذلك أن خطورة الجريمة تكشف عن الخطورة الشخصية الإجرامية، وكما يمكن تفسير السلوك الإجرامي عن طريق التعرف على شخصية الجاني من بين فئات المجرمين، وبناء على ذلك يكون تقسيم الجرائم حسب درجة جسامتها ليس محض افتراض تشريعي لا يطابق الواقع، بل أنه يتفق مع بعض حقائق علم الإجرام في التمييز بين فئات المجرمين بحسب أنواع الأفعال الصادرة عنهم، والتي تحدد مدى خطورتهم، ولما كانت الخطورة على درجات متفاوتة فإن ذلك يفرض اختلاف النظم المتبعة في معاملة كل طائفة من المحكوم عليهم، ولا يتحقق النجاح في المعاملة حسب درجة الخطورة، إلا إذا تنوعت العقوبات السالبة للحرية[10] .

الفرع الثاني: الاتجاه المطالب بتوحيد العقوبة السالبة للحرية

يرى هذا الاتجاه ضرورة توحيد العقوبة المانعة للحرية حيث يتم دمج كافة أنواع العقوبة السالبة للحرية في نوع واحد يقوم على سلب الحرية فقط[11].

كما يشدد أصحاب هذا الاتجاه في ذات الصدد على أن توحيد العقوبة في شكل واحد لا يعني المساواة التامة بين المجرمين المحكوم عليهم بها مهما كانت جسامة جريمتهم ومهما كانت شدة خطورتهم كما فهم أصحاب الاتجاه الداعي إلى ضرورة الإبقاء على التعدد، بل يجب التمييز بينهم بحسب المدة، كما أن هذا التوحيد يفترض تفريدا عقابيا يستند إلى أسس علمية سليمة من جهة أخرى .

ويتضمن موقف هذا الاتجاه أمرين، دحض مبررات التعدد من جهة وإبراز مبررات الوحدة من جهة أخرى.

أولا/ الرد على حجج الرافضين لتوحيد العقوبة السالبة للحرية

تكاد تقوم هذه الحجج على رفض الفكرة الداعية للتوحيد على أساس أنها تحقق مساواة كاملة للمحكوم عليهم وهو أمر يجانب الصواب.

1- فقولهم بأن اعتماد نظام توحيد العقوبة السالبة للحرية يشوه النظام الجنائي بصورة عامة ويخل بقواعد وأحكام القانون الجنائي القائم على أساس التقسيم الثلاثي، فهذا غير صحيح، إذ أن هذا المعيار الثلاثي يظل قائما على الرغم من توحيد العقوبات المقررة لها، كل ما في الأمر أنه يقوم على أساس مدة العقوبة بدلا من أن يقوم على أساس نوعها[12] ، وليس هذا الحل بجديد على التشريع العقابي؛ فالمشرع الجنائي الجزائري مثلا؛ يكاد يجعل الفرق الحاسم بين عقوبة الجناية والجنحة والمخالفة هو مدة العقوبة السالبة للحرية كما تقضي بذلك المادة 5 من قانون العقوبات الجزائري [13].

2- إنه من الإجحاف القول بأن توحيد العقوبة السالبة للحرية لا يحقق أغراض العقوبة على الوجه المطلوب، وعلى العكس من ذلك فإن توحيد العقوبة السالبة للحرية في نمط واحد كفيل بتحقيق أهدافها على الوجه التام، إذ أن هذه العقوبة ستتغير وتتفاوت في مدتها، فالجرائم الجسيمة يمكن العقاب عليها بعقوبة ذات مدة طويلة، والجرائم الأقل منها بعقوبة ذات مدة قصيرة وبذلك ترضي الشعور العام بالعدالة و تحقق الردع العام .

3- أما القول بأن توحيد العقوبة السالبة للحرية يهدر ضمانات جوهرية للمتهم إذ يجعل تنفيذ العقوبة من اختصاص رجال السلطة التنفيذية الذين تعوزهم ضمانات القضاء ونزاهته فهو قول غير حاسم، ذلك أن تصنيف المحكوم عليهم في شكل طوائف وتحديد نظام كل طائفة يظل من اختصاص الشارع، ولا ضير أن يترك الشارع للسلطة التنفيذية التحديد التفصيلي للنظام الذي يخضع له المحكوم عليه في حدود ما يقدره القاضي في ذلك، ويلاحظ أنصار التوحيد أنه إذا فعل الشارع ذلك يكون قد حقق للمتهم ضمانا جوهريا لا يتمتع به الآن[14]

4- إن التلازم بين جسامة الجريمة والخطورة الإجرامية قرينة غير قاطعة[15]، وبالتالي فإن تصنيف الجاني على ذلك الأساس استنادا إلى تعدد العقوبة السالبة للحرية قول لا يخلو من المغالطة، والدليل على ذلك أن ثمة جرائم بالغة الجسامة قد يرتكبها شخص منعدم الخطورة الإجرامية وعلى العكس من ذلك تماما فإن هناك جرائم بسيطة لكنها تدلنا على خطورة إجرامية مؤكدة في شخص فاعلها.

ونرى في هذا الصدد أن حجج الاتجاه المؤيد لتعدد العقوبة السالبة للحرية تبدو ضعيفة أمام الرد الحاسم الذي قدمه دعاة التوحيد، ذلك أنها تصطدم مع بديهيات السياسة الجنائية المعاصرة والرامية إلى توحيد العقوبة السالبة للحرية على نحو يسمح لنا بتطبيق نظرية التفريد العقابي والتي أثبتت نجاعتها في إصلاح المجرمين.

ثانيا/ الحجج المؤيدة لتوحيد العقوبة السالبة للحرية

إضافة إلى الرد على الحجج التي أوردها أنصار التعدد، يسوق أصحاب التوحيد جملة من الحجج والدلائل التي تعزز موقفهم وتقوي مستندهم وهي على الخصوص:

1) **انعدام مبرر التعدد:** ذلك أن العقوبة السالبة للحرية أصبحت تهتم بغرض جوهري وهو التأهيل والإصلاح ، والواقع أن هذا الهدف لا يستدعي بالضرورة تدرج العقوبات السالبة للحرية واتسام بعضها بالقوة كالأشغال الشاقة، بل يحتاج إلى نظام علاجي تهذيبي يقتصر الإيلام فيه على مجرد سلب الحرية، وبذلك أصبح التوحيد من دواعي المنطق السليم خصوصا وأن الهدف من وراء العقوبة واحد وأنظمتها متحدة[16].

2- إن الحاجة إلى تصنيف علمي سليم للمحكوم عليهم يعتمد على فحص دقيق لكل محكوم عليه، ويعني هذا استبعاد قيام التصنيف على أسس مجردة مثل نوع الجريمة، وإذا كان نوع الجريمة يتحدد على أساس نوع ومقدار العقوبة المقررة لها، فإن استبعاد قيام التصنيف على أساس نوع الجريمة يعني في الوقت ذاته استبعاد التقسيم التقليدي للعقوبات السالبة للحرية، أي توحيد هذه العقوبات [17]

3- وإلى جانب الحجتين السابقتين، نجد المشرع الحديث قد تأثر بالآراء الحديثة في علم العقاب وهو بذلك يسير في طريق التوحيد بين أنواع العقوبة السالبة للحرية، أو على الأقل تحفيظها إلى عقوبتين فقط، بل يمكن القول من خلال تطور تشريعات كثير من الدول أن ثمة توحيدا فعليا فالبعض منها كفرنسا بادرت بإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة[18]، كما أنه في الدول التي لا زالت تأخذ بها كجمهورية مصر العربية يميل المشرع فيها على التخفيف من قساوتها واستثناء طوائف عديدة من الأشخاص من الخضوع لها كالنساء والمرضى و المسنين وهو في اعتقادنا اعتراف منه على تجاوز مفاهيم العقاب لعقوبة الأشغال الشاقة.

الفرع الثالث: صدى فكرة توحيد العقوبة السالبة للحرية في التشريعات العقابية المقارنة

على الرغم مما سبق لا يزال الاختيار بين تنوع أو توحيد العقوبة السالبة للحرية لم يحسم بعد في التشريع العقابي المقارن؛ فثمة تشريعات لا تزال تحتفظ بتنوع العقوبة السالبة للحرية كالتشريع المصري والإسباني والإيطالي والألماني وتشريعات الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك تشريعات أخرى ألغت هذا التعدد وقررت وحدة العقوبة السالبة للحرية، وفي مقدمتها التشريع الهولندي الحائز على السبق في مجال التوحيد، وكان ذلك بعد قرار ستوكهولم والذي ألح على ضرورة التوحيد بأربع سنوات أي في عام 1881 وهذا القانون لا يقرر الآن إلا الحبس كعقوبة سالبة للحرية ويتم

تنفيذها في عدة مؤسسات بحسب أصناف المحكوم عليهم، ومن التشريعات المعتنقة بهذا الاتجاه كذلك التشريع الإنجليزي والبلغاري والمجري، ومن الدول العربية التي لم تقرر إلا عقوبة واحدة السودان[19]

وتوجد بعض التشريعات التي اعتنقت موقفا وسطا في خصوص هذه المشكلة يتمثل في الإقلال من عدد العقوبات السالبة للحرية وحصرها في عقوبتين فقط هما الأشغال الشاقة والحبس ومثال ذلك التشريع البرازيلي والسويدي، وفي فرنسا بدأ المشرع الفرنسي بموجب اللائحة الصادرة سنة 1860 في تبسيط قائمة العقوبة السالبة للحرية والإقلال من عددها، فألغى من ناحية عقوبة الأشغال الشاقة، وأقر من ناحية ثانية نوعين فقط من العقوبات السالبة للحرية لمجرمي القانون العام تنفذان في السجون العمومية يضاف إلى ذلك عقوبة ثالثة سالبة للحرية لمرتكبي الجرائم السياسية، كما تجدر الإشارة على أن المشروع التمهيدي لقانون العقوبات الفرنسي الجديد يتضمن عقوبة واحدة، سالبة للحرية هي الحبس [20]

أما التشريع الجزائري فهو يندرج ضمن التشريعات الوسطية التي قلصت من العقوبات السالبة للحرية، فمن ناحية لم تنص أصلا على عقوبة الأشغال الشاقة، ومن ناحية أخرى نصت على عقوبة السجن بنوعيه المؤقت والمؤبد إضافة إلى الحبس وهو ما ورد في نص المادة الخامسة من قانون العقوبات الجزائري[21] .

والحق أن هجر تعدد العقوبات السالبة للحرية والدعوة المتزايدة إلى توحيدها هو ما يتفق مع الواقع الراهن لمعظم التشريعات، حيث أخذت هذه الأخيرة تستبعد مظاهر القسوة التي كانت تحيط بتنفيذ بعض العقوبات، وبذلك أصبحت الفوارق بين أنواع العقوبة السالبة للحرية مجرد فوارق نظرية لا أثر لها في أنظمة التنفيذ.

ونشير في هذا الصدد أن تعالي الأصوات المطالبة بضرورة احترام حقوق الإنسان سواء أكان حرا أو محبوسا قد ساهمت أيما مساهمة في القضاء على الأصناف غير الإنسانية للعقوبة السالبة للحرية على غرار الإعدام و الأشغال الشاقة؛ وهو الأمر الذي مهد الطريق أمام تجسيد فكرة توحيد العقوبة السالبة للحرية.

المحور الثاني: مشكلة العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة

تعتبر العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة والمشاكل التي تثيرها من أهم المواضيع التي يهتم بها علم العقاب، حيث وعلى الرغم من أن السجن - باعتباره محور العملية العقابية السالبة للحرية- يجسد في أذهان العامة وظيفة القانون الجنائي. وعلى الرغم من كون العقوبة السالبة للحرية أداة العقاب الأولى في أيدي المشرعين، ورغم الأثر الملموس للعقوبة قصيرة المدة في مواجهة المجرمين المبتدئين فيما يعرف بصدمة

السجن[22]، فإن كل ذلك لم يمنع التساؤل عن جدوى العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة؛ خصوصا بعد انكشاف المساوئ التي تنطوي عليها وفي مقدمتها عدم سماحها بتطبيق النظم التأهيلية التي تقرها السياسة المعاصرة لعدم كفاية مدتها في تسطير برنامج تأهيلي يستفيد منه المحكوم عليه.

الفرع الأول: تحديد العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة

لعل أهم مشكل يطالعنا ونحن بصدد الحديث عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة هو إشكالية تحديدها؛ إذ تختلف في ذلك المذاهب الفقهية والمعايير المتبعة: وأهم معيارين هما: معيار المدة الزمنية، ومعيار إمكانية التأهيل.

أولا/ معيار المدة الزمنية:

تقوم أسس هذا المعيار على تحديد مدة العقوبة، غير أن الفقهاء لم يتفقوا على تحديد مدة معينة، فمنهم من قال بأن العقوبة القصيرة المدة هي التي لا تزيد في حدها الأقصى على ثلاثة أشهر، ومنهم من رفع هذا الحد الأقصى إلى ستة أشهر بينما يذهب البعض الآخر إلى رفعه إلى تسعة أشهر أو سنة كاملة[23]

وليس من السهل التسليم بهذا المعيار، فإضافة إلى عدم اتفاقه على مدة محددة، فإنه غير صالح من الناحية الواقعية، فإذا كان تأهيل المحكوم عليه هو هدف العقوبة فإن المدة التي تكفي لتأهيل شخص قد لا تكفي لتأهيل شخص أخر، ومن ثم يتضح انه من غير الممكن وضع حد زمني جامد يميز العقوبات قصيرة المدة عن غيرها.

ثانيا/: معيار إمكانية التأهيل :

إذا كان الهدف الأخير من وراء العقوبة السالبة للحرية هو تحقيق التأهيل، فإن العقوبة السالبة للحرية والتي تثير المشاكل هي التي لا تمكننا من الناحية الزمنية من تطبيق برامج التأهيل والإصلاح، فتأهيل المحكوم عليه عملية شاقة تتطلب مدة زمنية طويلة[24] .

وما يؤخذ على هذا المعيار هو عدم وضوحه في رسم حدود واضحة يمكننا اعتمادها للتمييز بين العقوبة القصيرة والطويلة من حيث المدة، إضافة إلى أن تنوع البرامج التأهيلية يفرض اختلافا في المدة الزمنية التي ينفذ فيها كل واحد منها .

وفي الأخير، وإذا كان ولا بد من تحديد فترة زمنية فإننا نميل إلى رأي الدكتور محمود نجيب حسني والذي يحددها بـ 6 أشهر.

الفرع الثاني: مساوئ العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة

يترتب على سلب الحرية قصير المدة أضرار لا تبررها المنافع التي ترجى منه في ظل المبادئ العقابية الحديثة، وفيما يلي أهم هذه الأضرار:

أولا/ فشل البرامج الإصلاحية في مواجهة المحكوم عليهم:

لا يتيح سلب الحرية قصير المدة الوقت الكافي لإمكان تنفيذ برنامج إصلاحي وتأهيلي في مواجهة المحكوم عليهم، إذ أن نجاح البرامج في الميادين المهنية والتهذيبية والطبية والنفسية يتطلب بالضرورة وقتا مناسبا، كما أن الحالات الخاصة لبعض الجناة من المدة المتاحة[25].

ثانيا/ فقدان السجن لوظيفته:

ليس من المؤكد تحقيق هذه العقوبة لوظيفة الردع بشقيه الخاص والعام، إذ أن قصر مدة العقوبة لا يضمن تحقيق الردع الخاص في مواجهة المحكوم عليه لا سيما المعتاد على زيارة السجون، كما أن الحبس قصير المدة لا يحقق الردع العام في مواجهة الكافة حيث يستهين الرأي العام بفعالية هذه العقوبات بالنظر لقصر مدتها، ومن هنا ربما أمكننا فهم المقولة الشائعة في أوساط العامة والمنحرفين"... السجن للرجال!..."

ثالثا/ الاختلاط المفسد:

إن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة تؤدي إلى الاختلاط بين السجناء، وهو ما ينجر عنه عواقب وخيمة؛ حيث يؤدي إلى تبادل الخبرات الإجرامية واكتساب ثقافة الجريمة واقتسام الإحساس المشترك بكراهية المجتمع وتغذية مشاعر الانتقام منه.وبذلك يتحول السجن عن وظيفته الأساسية وهي التهذيب والتقويم إلى دار لتخريج المجرمين بمؤهلات إجرامية أعلى وخبرات لم تكن لبعضهم من قبل [26]

كما يؤدي الاختلاط إضافة إلى ذلك إلى انتشار الرذيلة في مجتمع السجن كالشذوذ الجنسي والتعامل غير المشروع بين النزلاء.

وأخيرا فإن العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة يترتب عليها ما يترتب على العقوبة السالبة للحرية بوجه عام من آثار خطيرة على حياة المحكوم عليه وأسرته، وهي آثار يصعب إصلاحها بعد الإفراج عنه، فبالنسبة للمحكوم عليه تؤثر على سمعته بين أقرانه في المجتمع الذي يحيا فيه، وتفقده غالبا مورد رزقه بضياع العمل الذي كان يمارسه، ويسيء فضلا عن ذلك إلى علاقاته العائلية وتضار كذلك أسرته مما يتعارض

مع مبدأ شخصية العقوبة من جهة، ويعرض الأبناء إلى الانزلاق إلى سبيل الجريمة نتيجة الفقر والحاجة من جهة أخرى[27]

ونرى في الأخير بأن جملة هذه المساوئ من شأنها تعطيل وظيفة العقوبة السالبة للحرية بصورة نهائية؛ وهو الأمر الذي يحولها إلى إقامة قصيرة داخل أسوار السجن يكتشف المحكوم عليه خلالها عالم السجن، ويحمل معه إلى المجتمع بعض الخبرات الإجرامية دون الاستفادة من برنامج إصلاحي هادف.

الفرع الثالث: بدائل العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة

بعد أن اتضح لنا على نحو جلي في الفرع السابق الآثار السلبية الخطيرة التي تسببها العقوبة السالبة للحرية أصبح من الضروري البحث عن البدائل التي يمكن إحلالها مكانها للتقليل من هذه الآثار والتي تتلخص في فكرتين:

أولا/ البدائل الجزائية: يميل الاتجاه الغالب في الدراسات العقابية إلى ضرورة الإقلال من تطبيق سلب الحرية بواسطة إيجاد بدائل جزائية لها دون الإلغاء الكامل، وقد أشار مؤتمر الأمم المتحدة الثاني لمكافحة الجريمة ومعاملة المذنبين والمنعقد في لندن سنة 1980 إلى ذلك حيث قرر أن الإلغاء الكامل لعقوبة الحبس ذي المدة القصيرة غير ممكن التحقيق عملا، ولا سبيل إلى حل المشكلة غير الإقلال من حالات تطبيق هذه العقوبة، حيث لا يكون ثمة مقتضى لها، وقد دعا المؤتمر الدول كافة إلى العمل على تمكين القضاة من أن يستعيضوا عن عقوبة الحبس قصير المدة بجزاءات أخرى كوقف التنفيذ والاختبار القضائي والغرامة والعمل وفقا لنظام الحرية المشروطة والإيداع في مؤسسات مفتوحة[28] .

وقد استحدث "نظام الأيام" الغرامة المؤقتة في فرنسا بالقانون الصادر سنة 1983، والذي يقضي بأنه يجوز للمحكمة بشان الجريمة المعاقب عليها بالحبس قصير المدة أن تقضي على المحكوم عليه البالغ بدلا من تلك العقوبة، بعقوبة الغرامة تحت نظام الأيام حيث يدفع عن كل يوم غرامة ولا تزيد أيام الغرامة عن 36 يوما ولا تزيد غرامة اليوم الواحد على مبلغ ألفي(2000) فرنك فرنسي[29].

ومن العقوبات البديلة كذلك[30]:

- حظر ممارسة النشاط المهني أو الاجتماعي الذي كان سببا في ارتكاب الجريمة، ويكون الخطر لا يتجاوز مدة معينة.

- إيقاف رخصة قيادة السيارات لمدة معينة، وذلك بدلا عن حبسه بسبب مخالفة مرورية.

- العمل بدون مقابل للمنفعة العامة، في خدمة إحدى الجهات أو المؤسسات أو الجمعيات العامة بمدة معينة.

ثانيا/ البدائل غير الجزائية: تتمثل البدائل غير الجزائية في استبدال العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة بجزاءات إدارية متى كان ذلك ممكنا مثل جرائم المرور أو العمل أو التهريب الجمركي أو التهرب الضريبي وكذلك في مجال النشاط التجاري والصحي والسياحي، ويتوقف ذلك على نوعية و حجم المصلحة الاجتماعية التي تم المساس بها من خلال ارتكاب الجريمة؛ حيث يتم تطبيق الجزاءات الإدارية في الجرائم البسيطة التي لا تهدد أمن المجتمع ومصالحه العليا.

ويضاف إلى ذلك ضرورة تكريس فكرة الحد من العقاب "Ladépénalisation" والتي نعني بها التحول تماما عن القانون الجنائي لصالح نظام قانوني آخر، إذ يتم رفع الصفة التجريمية عن فعل ما غير مشروع طبقا لقانون العقوبات، ويصبح بالتالي مشروعا من الناحية الجنائية ، ولكن يظل غير مشروع طبقا لقانون آخر، يقرر له جزاءات قانونية أخرى غير الجزاءات الجنائية، والتي تتمثل غالبا في جزاءات إدارية عقابية توقع بواسطة الإدارة وتتم بإجراءات إدارية وذلك تحت رقابة السلطة القضائية ويطلق على القانون المنظم لتلك الأمور قانون العقوبات الإداري " Le administratif droit pénal"[31].

وبعد أن تطرقنا إلى إشكالات العقوبة السالبة للحرية، ننتقل فيما يلي إلى دراسة الآثار السلبية للعقوبة السالبة للحرية سواء تعلق الأمر بالجانب القانوني أو تعلق بالجانب الاجتماعي أو الاقتصادي للمحكوم عليه وأسرته و مجتمعه.

خاتمة:

في ضوء التجربة الطويلة التي مرت بها العقوبة السالبة للحرية، سرعان ما بدا للعيان أن تحقيق الإصلاح والتأهيل من خلالها ليس بالسهولة التي يعتقدها دعاة الإصلاح، حيث ما لبثت العقوبة السالبة للحرية تسجل إخفاقات متتالية وذلك لكثرة مشاكلها وتعاظم آثارها السلبية إلى درجة عجزها تأهيل المحكوم عليه على الوجه المنشود؛ في الوقت الذي أصبحت الجريمة تهدد استقرار المجتمع كما في واقعنا الجزائري ، وفي ضوء كل ذلك أصبح لا مفر من إعادة تقييم هذا النظام العقابي.

فالمشاكل التي تعيق العقوبة السالبة للحرية من الوصول إلى أهدافها، والتي دفعت باتجاهات عديدة إلى التشكيك في جدواها، وفي مقدمتها إشكالية توحيد العقوبة السالبة للحرية، إضافة إلى أزمة العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة.

الهوامش:

(1)- محمد شلال حبيب العاني، عولمة الجريمة، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، مطابع الراية، قطر، العدد 107، جوان، جويلية، 2005، ص 136وما بعدها.
(2)- رءوف عبيد، المرجع السابق، ص581.
(3)-René Garraud, Traité Théorique & Pratique du Droit Pénal Français, 3eme édition, Paris,1929, Tome 2, p, 138.
(4)- محمود نجيب حسني، علم العقاب، المرجع سابق، ص 104- 105.
(5)- سليمان عبد المنعم، علم الإجرام والجزاء، المرجع سابق، ص496.
(6)- محمود نجيب حسني، علم العقاب، المرجع سابق، ص109.
(7)- علي عبد القادر القهوجي، عبد الله فتوح الشاذلي، المرجع السابق، ص391.
(8)- محمود نجيب حسني، المرجع نفسه، ص 105.
(9)- سليمان عبد المنعم، المرجع سابق، ص497.
(10)- علي عبد القادر القهوجي، عبد الله فتوح الشاذلي، المرجع السابق، ص391.
(11)-René Garraud ,Op.Cit, p 152.
(12)- فوزية عبد الستار، المرجع السابق، ص247.
(13)- حيث تنص المادة 5 من قانون العقوبات الجزائري على أنه" العقوبات الأصلية في مواد الجنايات هي: الإعدام، السجن المؤبد، السجن المؤقت لمدة بين خمس سنوات و عشرين سنة، و العقوبات الأصلية في مادة الجنح هي: الحبس مدة تتجاوزشهرين إلى خمسس سنوات ماعدا الحالات التي يقرر فيها القانون حدودا أخرى، الغرامة التي تتجاوز 2.000دج، إن العقوبات الأصلية في مادة المخالفات هي: الحبس من يوم واحد على الأقل إلى شهرين على الأكثر، الغرامة من 20 إلى 2.000 دج
(14)- محمود نجيب حسني، المرجع السابق، ص،112.
(15)- سليمان عبد المنعم، المرجع السابق، ص500 وما بعدها.
(16)- سليمان عبد المنعم، المرجع السابق، ص500،501.
(17)- علي عبد القادر القهوجي، فتوح عبد الله الشاذلي، المرجع السابق، ص392.
(18)- رءوف عبيد، المرجع السابق، ص593.
(19)- أمينة بن طاهر، "الأنظمة العقابية و مدى فعاليتها في مكافحة الجريمة"، دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة،2001، ص266.
(20)-عبد المنعم سليمان، المرجع السابق، ص494.
(21)-عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري،القسم العام، المرجع السابق، ص427،428.
(22)- احمد عوض بلال، المرجع السابق، ص333.
(23)- أحمد عبد العزيز الألفي، "الحبس القصير المدة"، المجلة الجنائية القومية، العدد الأول، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، مارس 1996، ص 03 وما بعدها
(24)- أيمن رمضان الزيني، المرجع السابق، ص32.
(25)- أيمن رمضان الزيني، المرجع نفسه، ص32، وما بعدها.
(26) سليمان عبد المنعم، المرجع السابق، ص484.
(27) - فوزية عبد الستار، المرجع السابق، ص249.
(28) - رءوف عبيد، المرجع السابق،ص 605.
(29) احمد عوض بلال، المرجع السابق، ص 345.
(30) سليمان عبد المنعم، المرجع السابق، ص484 وما بعدها.
(31) أمين مصطفى محمد، مبادئ علم الإجرام: الظاهرة، الإجرامية بين التحليل والتفسير"، المرجع السابق, ص73 وما بعدها .

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

هذا بالنسبة لامتناع الأقلية عن التوقيع، لكن السؤال الذي يطرح نفسه، ما موقف القضاء من حكم التحكيم الخالي من التوقيع من جميع المحكمين؟.

أجابت عن ذلك محكمة النقض الفرنسية في قرارها الصادر بتاريخ 03 أكتوبر 2006- الغرفة المدنية الأولى- بما يلي: «خارج الحالات المتعلقة بامتناع الأقلية عن التوقيع، الحكم التحكيمي الداخلي الغير موقع من جميع المحكمين ،يجب الحكم ببطلانه حتى وان كان خاليا من أي عيب»[44].

حيث أن محكمة النقض الفرنسية طبقت صحيح القانون وخاصة المواد 1473، 1480، 1484 من ق إ م ف ج.

ز- تسبيب الحكم التحكيمي: التسبيب هو الحيثيات والأسانيد التي يعتمد عليها الحكم التحكيمي سواء من حيث الوقائع أو القانون، ويدخل ضمن التسبيب الردود التي يتقدم بها الخصم إجابة عن الطلبات والتسبيب بهذا المفهوم يعد من أهم العناصر في الحكم التحكيمي ويؤثر على مضمونه، بل يمكن القول هو أساس مضمون الحكم التحكيمي ما دام أن اختلاف الأسباب تؤدي حتما إلى اختلاف المضامين[45].

وبالرغم من أهمية التسبيب فإن الأمر يستوجب التفريق بين التسبيب في الحكم التحكيمي الداخلي والتسبيب في التحكيم الدولي.

- التسبيب في الحكم التحكيمي الداخلي: للإلمام بالموضوع يستحسن الإجابة على السؤالين التاليين: هل أن التسبيب أمر وجوبي؟ وما مآل الحكم التحكيم الخالي من التسبيب؟

وهل أن الحكم التحكيمي الدولي يخضع إلى نفس القواعد شأنه شأن الحكم التحكيمي الداخلي في موضوع التسبيب؟

بالنسبة لوجوبية التسبيب، فجل القوانين الوطنية تنص على إلزاميته، وعلى سبيل المثال المشرع الجزائري نص في المادة 1027 من ق.إ.م.إ الفقرة الثانية على أن وجوبية التسبيب إذ جاء فيها: «يجب أن تكون أحكام التحكيم مسببة»[46].

والمادة السالفة الذكر تتعلق بالتحكيم الداخلي وليس بالتحكيم الدولي وعليه فإن أي حكم تحكيمي داخلي بالنسبة للقانون الجزائري يجب أن يكون مسببا، والمادة وردت بصيغة الأمر أي جاءت كقاعدة آمرة، مخالفتها تؤدي إلى الإلغاء.

والمشرع الجزائري استمد هذه المادة من المشرع الفرنسي وبالضبط من المادة 1471 ق.إ.م.ف.ج والتي نقلها حرفيا[47].

أما بالنسبة للمشرع المصري عالج موضوع التسبيب في المادة 2/43 من قانون التحكيم 27/94 التي نصت على: «يجب أن يكون الحكم التحكيمي مسببا» أي يجب أن تشتمل ورقة الحكم على الأسباب الواقعية والقانونية التي أدت إلى صدور الحكم ،فعلى هيئة

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

4- عند تعدد الآراء ولم تتحقق الأغلبية فإن المشرع الجزائري لم يعالج مثل هذه الحالات، ولهذا يستحسن إن يعاد النظر في المادة 1026 ق.إ.م.إ و إضافة عبارة: "في حالة عدم توفر الأغلبية يصدر رئيس محكمة التحكيم الحكم منفردا".

المشرع الجزائري، لم يتطرق لمسودة الحكم التحكيمي ولكن من الأصوب ألا يستغني عن المسودة التي يصب فيها التحضير والتشاور والتداول ويرجع إليها المحكم عند الحاجة.

5- النطق بالحكم التحكيمي غير ضروري ولكن العبرة بكتابته و توقيعه من قبل المحكمين.

6- المشرع الجزائري لم يتطرق لموضوع الكتابة بالنسبة لأحكام التحكيم ولذا يستحسن أن يؤكد صراحة عليها في قانون الإجراءات المدنية والإدارية مستقبلا.

7- المشرع الجزائري لم ينص على وجوب كتابة بعض البيانات في الحكم التحكيمي كالإسم ولقب بالمحكمين وتاريخ الحكم، ومكانه، وأسماء وألقاب الأطراف وموطنهم وألقاب المحكمين أو من يمثلهم عند الاقتضاء، ولذا يستحسن أن يعاد النظر في المادة 1028 ق.إ.م.إ على أن تكون بصيغة الوجوب.

8- يستحين إعادة النظر في المادة 1056 ق.إ.م.إ و ذلك بحذف الحالة التي تشترط التسبيب والاكتفاء بالحالات الخمس الأخرى.

أ/ بشير سليم ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

أ/ بشير سليم ـــــــ

ماهية الشعر عند الحسن بن رشيق

د/ عبد الله خنشالي - جامعة باتنة-

تمهيد:

هذه محاولة لتتبع ماهية الشعر في التراث المغربي القديم، كنوع من التعريف بجهود المغاربة في مجال التنظير النقدي، وهي جهود متنوعة تبين مدى إسهاماتهم في بناء صرح الحضارة العربية الإسلامية، في شتى مجالاتها، منذ القرون الأولى. إن إبداعهم في مجال الأدب والنقد -رغم جدة عهدهم به- ليبين نبوغهم المبكر في ذلك. ويعد ابن رشيق من أوائل الشخصيات المبدعة في ذلك بعد أستاذه عبد الكريم النهشلي. ومن القضايا النقدية الأولى التي عني بها النقاد المغاربة البحث في ماهية الفنون الأدبية، وفي مقدمتها البحث في ماهية الشعر ودوره، وهي القضية التي سأحاول عرض آراء ابن رشيق فيها من خلال كتابه" **العمدة"**،لأنه الكتاب الأكثر -من كتبه الأخرى[1] - تجسيدا لآرائه النقدية ونظراته إلى الشعر كفن. قال في الغاية من تأليفه وتسميته: "ووجدت الناس مختلفين فيه [في الشعر] متخلفين عن كثيرمنه: يقدمون ويؤخرون، وُيقلون ويكثرون، قد بوّبُوه أبوابا مبهمة، ولقبوه ألقابا متهمة، وكل واحد قد ضرب في جهة، وانتحل مذهبا هوّ فيه إمام نفسه، وشاهد دعواه، فجمعت أحسن ما قاله كلّ واحد منهم في كتابه؛ ليكون (العمدة، في محاسن الشعر وآدابه)."[2]

حـد الشـعر:

قال في التعريف بالشعر معتمدا لفظة (الحد) التي تعني الركن أو الماهية أو الحاجز الذي يفصله و يميزه عن غيره من فنون القول: "الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء، وهي: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية، فهذا هو حد الشعر..."[3]

الملاحظ على التعريف أنه تضمن عنصر النية، الذي أراد به ابن رشيق إخراج بعض الكلام الذي توفر فيه الوزن والقافية ولكنه لا يعد شعرا، لعدم تحقق القصد، وقد علل ذلك بقوله: "لأن من الكلام موزونا مقفّىً، وليس بشعر، لعدم القصد والنية كأشياء اتزنت من القرآن ومن كلام النبي ﷺ، وغير ذلك مما لم يطلق عليه أنه شعر، والمتزن ما عرض على الوزن فقبله..."[4]

هذا حد الشعر من حيث الشكل أو القالب، وهو حد متفق عليه، يصدق على الشعر الجيد و الرديء باستثناء تأكيد ابن رشيق على عنصر القصد أو النية، فهل من تعريف آخر يصدق على الشعر الجيد دون غيره؟

روافد الشعر:

أرى أن التعريف الحقيقي لجوهر الشعر يستشف من تشبيهه البيت الشعري بالبيت المُعد للسكن قال: "والبيت من الشعر كالبيت من الأ بنية، قراره الطبع وسمكه الرواية، ودعائمه العلم، وبابه الدربة، وساكنه المعنى، ولا خير في بيت غير مسكون، وصارت الأعاريض والقوافي كالموازين، والأمثلة للأبنية،أو كالأواخي[5] والأوتاد للأخبية، فأما ما سوى ذلك من محاسن الشعر، فإنما هي زينة مستأنفة، ولو لم تكن لا ستغنيَ عنها"[6].

إن الطبع هو الجوهر والحدّ الذي يفصل بين الشعر الأصيل والزائف، لأن الطبع ضد الافتعال والتصنع، أو لنقل أنه الملكة أو الاستعداد لتلقي الإلهام أو الوحي أو الهاجس الذي يفعم الشاعر بالإبداع، فينساب الشعر عن خواطره انسياب الماء الزلال.

وبعد الطبع الذي عدّه ابن رشيق الأساس المعوّل عليه تأتي الرواية التي هي بمثابة المَحَك للطبع، لأن رواية الأشعار تقوّي الطبع وتوجهه، وتطلع الشاعر على مختلف الأساليب الشعرية، فهي بمثابة المدرسة التي تتولى توجيه المواهب وتشكيلها، وقديما جُعلت شرطا من شروط الفحولة، أو هي أساسها، والفحولة أعلى منزلة قي طبقات الشعراء.

قال ابن رشيق: "فقد وجدنا الشاعر من المطبوعين المتقدمين يفضُل أصحابَه برواية الشعر ومعرفة الأخبار، والتلمذة بمن فوقه من الشعراء، فيقولون: "فلان شاعر رواية، يريدون أنه إذا كان رواية عرف المقاصد، وسهُل عليه مأخذ الكلام ، ولم يَضِقْ به المذهب، و إذا كان مطبوعا لا علم له ولا رواية ضَلّ."[7] وقد سئل رؤبة بن العجاج عن الفحل فقال: "هو الراوية يريد أنه إذا رَوَى استفحل".

يؤكد هذا القولَ قولُ الأصمعي "لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلا حتى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار و يعرف المعاني"[8]، هكذا نظر الناقد إلى الرواية و دورها في تأصيل الطبع و تقويته في العملية الشعرية، فهي المحك له.ودعم رأيه في أهمية تلك الروافد بقول القاضي الجرجاني: "..إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له، وقوة لكل واحد من أسبابه؛ فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرز،... "[9]

ثم بعد الرواية يكون العلم أي الإلمام بالمعارف على اختلاف أنواعها، كالعلم بأيام العرب، وأنسابها، ومشاهيرها، وحِكمها، وأمثالها، وكعلم الغريب والنادر والمتداول في لغتها، والعلم بالأعراف والعقائد وأحوال البلدان، وغير ذلك من المعارف التي يعتمدها الشاعر في شعره. وهي التي أهلت هذا الفن ليقول فيه عمر بن الخطاب -

رضي الله عنه-: "الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أعلم منه."[10] وحفي بالشاعر أن يكون في مستوى هذا التشريف.

الرافد الرابع من روافد الشعر الجيد، الدربة والمحاولة، فليس يكفي الطبع وحده، ولا الرواية والعلم، وإنما يجب أن يدعم كل ذلك بالدربة والقصد الخالص لقرض الشعر، والاقتداء بطريقة القدماء، ممن كان لهم فضل السبق والريادة. وانطلاقا من رافد الدربة التي تكسب المتدرب مهارة، وحَذقا نعتَ القدماء الشعر بالصناعة. قال الجاحظ: "فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"[11]. فالدربة على الشعر كالدربة على الصناعات الأخرى.

لقد تميزت مواقف ابن رشيق النقدية بالموضوعية ودقة التحليل ورعة التمثيل وسوق الشواهد، فجمع بذلك بين النقد النظري والنقد التطبيقي. كما تميز بالأمانة العلمية حيث يذكر الشائع من الآراء العلماء في كل قضية يعرضها كالجاحظ (ت 255هـ)، وابن طباطبا (ت322هـ)، والآمدي (ت370هـ)، والقاضي الجرجاني (ت392هـ). وغيرهم. هذه هي العناصر الأساسية المكونة للشعر.

وحدة البيت:

بما أن البيت هو اللبنة الأساسية في هرم القصيدة الشعرية، فما يقال عنه يقال عن القصيدة. قال ابن رشيق: "ومن الناس من يستحسن الشعر مبنيا على بعضِ وأنا أستحسن أن يكون كلّ بيت قائما بنفسه لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير إلا في مواضع معروفة كالحكايات..."[12] يقول في هذا المجال عزالدين إسماعيل: "أما تقدير العرب للقصيدة من حيث بنيتها، وتركيبها فقد كان متأثرا بمفهوم وحدة البيت، ولم يتصوروا أن وحدة الشعور هي التي ينبغي أن تتحكم في هذه البنية."[13]

لا يجب أن ُيفهم قول ابن رشيق على أنه ضد الوحدة الشعورية في وحدات القصيدة، رغم استقلالية كل بيت ظاهريا، فثمة ترابط بين تلك المعاني. ونتيجة حرص القدماء على وحدة البيت عُدّ التضمينُ ضعفا في النظم وعيبا من عيوب الشعر، خصوصا إن تعلق بلفظة القافية. يقول ابن رشيق في ذلك :" ومما يجب أن يراعي في هذا الباب : الإقواء والإكفاء، والإيطاء، والسّناد، والتضمين*، فإنها من عيوب الشعر"[14]، ثم يقول عن التضمين: "والتضمين: أن تتعلق القافية أو لفظة مما قبلها بما بعدها كقول النابغة:

وهمْ وَردوا الجِفَارَ على تميمٍ وهم أصحابُ يومِ عُكاظَ إنّي
شهدتُ لهم مواطنَ صالحاتٍ وثِقتُ لهم بحسنِ الظنِّ منّي

ويكون التضمين أقل عيبا إذا لم يتعلق بلفظة القافية كقول كعب بن زهير:

ديّارُ التي بَتّتْ حِبالي وَصَرّمَتْ وكنتُ اذا ما الحبلُ من خُلةٍ صُرِم

فزعْتُ إلى وجناءَ حَرْفٍ كأنّما بأقْرَابِها* قارٌ إذا جلدُها اسْتحَم"[15]

إن الحديث عن البيت المفرد أمر شائع حتى عند كبار النقاد القدماء، يقول محمد حسين عبد الله في معرض حديثه عن علاقة اللفظة في البيت بجارتها: "إن اهتمام عبد القاهر اتجه إلى البيت أو الأبيات القلائل، ولم يحدث أن تناول قصيدة كاملة في إطار منهجه الخاص"[16]. ثم حاول تفسير تلك الظاهرة، فردها إلى أحد الاحتمالين، أحدهما: أن عبد القاهر تأثر بالطريقة السائدة في عصره، وثانيهما: أن الشعر العربي يصلح للبيت أو الأبيات التي تمثل الوثبة التي تجلي الوحدة المزاجية أو الشعورية.

اللفظ والمعنى:

أهمية المعنى: إن البيت الشعري كبناء لا قيمة له ما لم يتوفر على معنى يستظرف، مثله في ذلك مثل البناء العمراني قيمته تتمثل في ساكنيه، فإن كان قفرا خلاء فلا قيمة له مهما تكن روعته، إلا ما كان من استحضار ذكرياتهم وتخيل أشخاصهم. يؤكد هذا القول ابن رشيق بقوله: "وإنما سمي الشاعر شاعرا لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر، كان اسم الشاعر عليه مجازا لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل عندي مع التقصير."[17]

هذه من أعمق الرؤى المتعلقة بالشعر والشعراء، وهي تحمد لابن رشيق كناقد من جهة وكشاعر من جهة ثانية. إذ جل سابقيه جعلوا الشعر ماثلا قي المثل السائر والاستعارة الرائعة، وفي التشبيه الواقع، فهي –عندهم- العناصر الأساسية المشكلة للشعر الجيد، وفي انعدامها تبقى التسمية من باب المجاز.

أما ابن رشيق فأضاف إليها عناصر أخرى جعلها تمثل جوهر العملية الشعرية، فرؤيته بذلك أعمق وفهمه أوسع، منها التوليد والاختراع في باب المعاني، والإبداع في صياغة العبارات، والاهتداء إلى تفتيق طاقات بعض الألفاظ. هذه إلى تلك مجتمعة هي الشعر، وما سواها من أوزان وقواف إنما هي حلي. وهذا إدراك لحقيقة الشعر وجوهره جدير بالتنويه.

يمكن اعتبار هذه المفاضلة التي أجراها ابن رشيق بين العناصر المكونة للشعر دليلَ عمقِ فهمه ووعيه للشعر ونقده؛ وعيٌ كان لملكة الشعرِ التي وُهِبها فضلٌ عليه. أشاد بذلك العديد من النقاد من بينهم رجاء عيد. حيث قال: "ومع ذلك نحمد لابن رشيق

تفهمه للشعر في قوله: "وإنما سمي الشاعر شاعرا، لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني... كان اسم الشاعر عليه مجازا لا حقيقة."[18] ومن بينهم بشير خلدون بقوله -في سياق حديثه عن سطحية رؤى النقاد السابقين لابن رشيق- : "بينما هو -أي ابن رشيق- أبعد نظرة وأكثر تفهما وعمقا لمفهوم أو مدلول الألفاظ والمعاني..."[19].

إن اللفظ هو أول العناصر المكونة للشعر عند جميع النقاد واللغويين القدماء، وابن رشيق واحد من بين أولئك النقاد الذين تناولوا اللفظ مقترنا بالمعنى، فتشكلت بذلك ثنائية اللفظ والمعنى. وقد أدرك ابن رشيق مدى الترابط القائم بينهما، لدرجة لا تسمح بالانفصام والفصل، وهذه رؤية صائبة، ورأي سديد، لأن الفصل بين اللفظ والمعنى ضرب من الجدلية العقيمة قال في ذلك: " اللفظ جسم، وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه، ويقوى بقوته، فإذا سَلِم المعنى واختل بعضُ اللفظِ كان نقصا للشعر وهجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشلل والعور وما أشبه ذلك، من غير أن تذهب الروح وكذلك إنْ ضعُف المعنى، واختل بعضه كان للفظ من ذلك أوفر حظ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح، ولا تجد معنى يُخَيّل إلاّ من جهة اللفظ، وجَرْيُهُ فيه على غير الواجب قياسا على ما قدّمْتُ من أدواء الجسوم والأرواح فإن اختلّ المعنى كلّه و فسد بقي اللفظُ مواتا لا فائدة فيه وإن كان حسنَ الطلاوةِ في السّمع وكذلك إن اختل اللفظُ جملة و تلاشي لم يصحْ له معنىً، لأنا لا نجد روحا في غير الجسم البتة."[20]

هذا الفهم وهذا التحليل ليدلان على عبقرية ابن رشيق كأديب ناقد وشاعر أدرك جوهر العملية الشعرية التي من أهم عناصرها اللفظ والمعنى: متفاعلين ومتلازمين. والتمثيل الذي ساقه حي يشخص رؤيته و فهمه، ويقربهما من القارئ.

كما يدل هذا الحسم - في قضية تُعد من القضايا الجوهرية في النقد الأدبي عند العرب - على سبق ابن رشيق لعصره، حيث أن بحث القضية تواصل عبر قرنين أو أكثر ليؤكد بنسبة غالبة ما ذهب إليه ابن رشيق. يقول محمد عبد المطلب: " لقد شغلت قضية اللفظ والمعنى النقاد العرب، فتناولوها بالدراسة، واتجهوا فيها اتجاهات متباينة، وإذا كانت هذه القضية قد احتلت مكانتها البارزة لدى النقاد، وعلماء البيان منذ بشر بن المعتمر والجاحظ إلى نهاية القرن الخامس، فإننا نجدها قد احتفظت بمكانتها خلال القرنين السادس والسابع وازدادت الاهتمام بها، واتخذت مسارات جديدة لم يطرقها الدارسون السابقون، وقل أن نجد ناقدا لم يتعرض لها في مؤلفه."[21]

إن استمرار قضية اللفظ والمعنى كل هذه المدة لدليل جوهريتها في العمل الأدبي. يقول عبد الوهاب الخزرجي، أحد نقاد القرن السابع الهجري: "إذا أردت أن تستوفي أقسام المحاسن. فأرسل المعاني على سجيتها ودعها تطلب لأنفُسِها الألفاظَ، فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتسِ إلا ما يليق بها ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها"[22].

هذه دعوة إلا التلقائية والاستسلام للطبع الأصيل في عملية الإبداع وعدم التشويش عليه بالتصنع، في اختيار الألفاظ وإقحامها في العبارات. لأن الطبع لا يفرق بين عناصر التعبير في عملية الخلق الأدبي. هذا الإتكال على الطبع إن يصلح مع المطبوعين من الشعراء المتمرسين في القول الشعري فقد لا يصلح مع الشعراء الناشئين أو المائلين بالفطرة إلى التصنع في القول.

إن أقوال ابن رشيق في القضية يفهم منها التوسط والتوفيق بين المذهبين "اللفظ جسم روحه المعنى" وهو مذهبُ كلٍّ من وَعَى عملية الإبداع الأدبي عبر العصور وعند مختلف الأمم والشعوب.

مما يدل على أصالة رأي ابن رشيق في هذه القضية أن للأديب الناقد الفرنسي (فلوبير) قول مماثل لقول ابن رشيق. قال -مخاطبا بعض أصحابه-: "تقول إنني شديد العناية بصورة الأسلوب، والصورة والفكر كالجسد والروح، هما في رأيي شيء واحد، وكلما كانت الفكرة جميلة، كان التعبير عنها أجمل، إن دقة الألفاظ من دقة المعاني هذه هي تلك."[23]

الفرق القائم بين قول ابن رشيق وبين قول (فلوبير) هو فرق صوري؛ فابن رشيق تكلم عن الكلمة وعلاقتها بالمعنى. في حين تكلم (فلوبير)عن الأسلوب وعلاقته بالفكرة، والمتمعن يدرك أن المعنى الأدبي الذي عناه ابن رشيق بعبارته لا يستفاد من اللفظة المفردة، إنما يستفاد من العبارة، والعبارة هي الأسلوب.ومن ثم فمضمون القولين متماثل، وإن عبر الأول عن رأي ناقد عربي قال بالتوسط بين الطبع والصنعة في العملية الشعرية، وعبر الثاني عن ميل صاحبه إلى الصنعة فيها.

لقد تميز نقد ابن رشيق بميزة الموضوعية التي منها الأمانة في إسناد ما اقتبسه من أراء إلى أصحابها. من ذلك إشادته بمضمون صحيفة بشر بن المعتمر التي تعد من أقدم ما قيل في النقد عند العرب. قال في ذلك: "مما لا يسع تركه في هذا الموضوع صحيفة كتبها بشر بن المعتمر، ومنها: "ومن أراغ [أراد] معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما، فإن حق المعنى الكريم اللفظ الشريف.[24]

ومن وجوه موضوعيته إيراده لأهم الآراء المتعلقة بالقضية موضوع البحث. مما يدل على سعة اطلاعه. يقول في قضية اللفظ والمعنى: "ثم للناس فيما بعد آراء ومذاهب، منهم من يؤثر اللفظ على المعنى فيجعله غايته وَوُكْدَهُ، وهم فرق؛ قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب، من غير تصنع كقول بشار:[25]

إذا ما غَضِبْنا غضبةً مُضَرِيّةً هَتكْنا حِجابَ الشمسِ أوْ قطَرَتْ دَمًا
إذا ما أعَرْنا سَيِّدًا مِن قبيلةٍ ذرَى مِنبَرٍ صَلّى عَـلينا وسَلّـمَا

فقد رأى أن هذه الجزالة وافقت موضوعها، لأنها أليق بأشعار الفخر والحماسة.

أما إن اعتُمِدَتْ في النسيب والتشوق والرثاء فقد أخطأت مكانها، ورآها من مذهب الطائفة التي وصفها بقوله: "وفرقة أصحاب جَلبةٍ وقعقعةٍ بلا طائلِ معنىً إلا القليل النادر، كأبي القاسم بن هانئ فإنه يقول في أول مذهبته:

أصاخَتْ فقالت: وَقْعُ أجْرَدَ شَيْظَمِ وشامَتْ فقالتْ: لمْعُ أبْيَضَ مِخْذَمِ
ومَا ذَعُرَتْ إلاّ لِجَرْسِ حُلِيِّها ولا رَمَقتْ إلاّ بُرًى فـي مُخَدّمِ

وليس تحت هذا كله إلا الفساد وخلاف المراد."[26]

إن ابن رشيق يرى أن للفخامة مواطن تحسن وأخرى تنبو، والشاعر المطبوع يُهدَى إلى ذلك، فبشار بن برد واءمته فخامة اللفظ وجزالة الأسلوب؛ لأن الموقف تطلب ذلك. أما ابن هانئ فقد أخطأ العرف وباين الذوق، فأفسد المعنى، كل ما هناك امرأةٌ جاهلة أذعرها جَرْسُ ولمعانُ حليها فتوهمت أوهاما. والذي جرّ الشاعر إلى هذا الغلط ؛ إخطاء القصد -على شهرته- وُلوعُهُ بالتصنع. قال فيه ابن رشيق:" وكان عند أبي القاسم -مع طبعه- صنعة .فإذا أخذ في الحلاوة والرقة، وعمل بطبعه وعلى سجيته أشبه الناس ودخل في جملة الفضلاء، وإذا تكلف الفخامة وسلك طريق الصنعة أضر بنفسه وأتعب سامع شعره"[27].

رأي يلتقي في مجمله مع آراء كثير من نقاد شعر ابن هانئ، كمعاصره ابن شرف القيرواني (ت 460هـ) الذي رأى هو الآخر أن تكلف الجزالة مضرة بشعر ابن هانئ، حيث قال: "وأما ابن هانئ الأندلسي ولادةً القيروانيّ وفادة وإفادةً، فرعديُّ الكلام، سرديّ النظام متين المباني، غيرُ مكين المعاني يجفو بعضها عن الأوهام..."[28] إلى أن قول ابن رشيق أكثر وضوحا وتفصيلا من قول ابن شرف.

إن موقف ابن رشيق من الصنعة موقف معتدل تجلت فيه موضوعيته كناقد بصير بحيثيات الشعر فهو لا يرفضُ الصنعة كُلّيـةً بَلْ يريدها بمقدارٍ. يقول في ذلك:"واستطرفوا ما جاء من الصنعة نحو البيت والبيتين في القصيدة بين

القصائد، يُستدلّ بذلك على جودة شعر الرجل، وصدق حسه وصفاء خاطره، فأما إن كثر ذلك فهو عيبٌ"[29]. ورأى الصورتين في شعر الطائيين؛ فصنعة البحتري مستطرفة لاقتصاده فيها، بينما أفرط أبو تمام، فقَبُحتْ صنعتُهُ وأرْهَقتْ.

الوزن:

يقول عن الركن الثاني من أركان الشعر الذي هو الوزن :"الوزن أعظم أركان حد الشعر، وأولاها خصوصية وهو مشتمل على القافية وجالب لها ضرورة، إلا أن تختلف القوافي فيكون ذلك عيبا في التقفية لا في الوزن، وقد يكون عيبا نحو المخمسات وما شاكلها"[30].

إن اعتبار الوزن أحد أهم العناصر التي يتألف منها الشعر أمر مطرد في النقد القديم وحتى الحديث، وهو يدخل كعنصر أساسي في تشكيل التجربة الشعرية يقول الناقد الأمريكي (ولك wolk): "الصوت والوزن يجب أن يدرسا من حيث هما عنصران في مجموع العمل الفني غير منفصلين عن المعنى."[31]

في نفس المعنى - أساسية الوزن- يقول محمد حسن عبدالله: "لقد اعتبر كولردج عنصر الموسيقى في الشعر أقوى دليل على أن الشاعر يولد ولا يصنع، وهذا يعني أن الموسيقى التي يعنيها شيء أدق من مجرد تطويع المعاني وتراكيب الكلام لقوانين العروض والقافية."[32]

إن مثل هذا الفهم لطبيعة الوزن وقيمته في البناء الشعري قليل في نقدنا القديم، إلا أن تعظيم ابن رشيق للوزن قد يشتم منه مثل هذا، فتعظيمه للوزن ليس مطلقا، وإنما هو مقصور على الشعر الجيد الذي تفاعلت عناصره تفاعلا خلاقا، لأنه سبق أن أشار إلى أن الشعر الذي لا ينتظم المثل السائر والاستعارة البديعة والتشبيه الجيد، وتوليد المعاني فليس لقائله إلا فضل الوزن وليس عندي بفضل. هكذا قلل من قيمة الوزن مجردا من عناصر الشعر الأساسية. وهو فهم يستثني ابن رشيق مما قد وَصَفَ به مصطفى ناصف فهْمَ القدماء لعنصر الوزن. "والموسيقى في نظر الباحثين المتقدمين جميعا، ومن بينهم عبد القاهر، ضرب من التنظيم السار الخالي من الدلالة على الرغم من هذا النشاط العصبي أو الوجداني الذي يصحبه، ومن هنا ظلوا يعتبرونه زينة أو عنصرا خارجيا عن المعنى"[33].

إن ابن رشيق يرى أن الوزن بالنسبة إلى المطبوعين من الشعراء إلهام وموهبة، في حين يحتاج ضعاف الطبع إلى الاستعانة عليه بالتعلم والدربة. وهو رأي تؤكد صدقه جميع المراحل التي مر بها الشعر العربي قبل مراحل التأليف في المعارف المختلفة ومنها العروض. يقول: "والمطبوع مستغن بطبعه عن معرفة الأوزان، وأسمائها،

وعللها؛ لنبو ذوقه عن المُزَاحَف منها والمستكره. والضعيفُ الطبعِ محتاج إلى معرفة شيء من ذلك يعينه على ما حوله من هذا الشأن."[34]

ومن الأمور المتعلقة بالأوزان الزحاف، الذي هو نوع من الخروج على أصل بعض التفعيلات. قال عن ذلك: "ومنه - أعني الزحاف- ما يستحسن قليله دون كثيره، كالقَبَلِ اليسير والفلج واللثغ، ومنه قبيح مردود لا تقبل النفس عليه،كقبح الخلق واختلاف الأعضاء، في الناس وسوء التركيب."[35]

والزحاف بأنواعه نوع من الرخصة لا يجب الإفراط فيه. يقول: "ولست أحمل أحدا على ارتكاب الزحاف إلا ما خف منه وخفي، ولو أن الخليل -رحمه الله- وضع كتاب العروض ليتكلف الناس ما فيه من الزحاف ويجعلوه مثالا دون أن يعلموا أنها رخصة أتت بها العرب عند الضرورة لوجب أن يتكلف ما صنعه من الشعر مزاحفا ليدل بذلك على علمه وفضل ما نحا إليه"[36].

خاتمة:

من خلال هذا العرض الوجيز لآراء ابن رشيق في بعض قضايا نقد الشعر؛ من حيث الماهية والروافد، ووحدة البيت، وإشكالية اللفظ والمعنى والوزن وهي آراء أصيلة، قدمها بأسلوب شيق مفيد، اعتمد في تقريبها من ذهن القارئ بالأمثلة الحية والشواهد المقنعة. وأرى أن أصالة آرائه تعزى إلى كونه شاعرا مقتدرا من ناحية ومثقفا ملما بما قيل في تلك القضايا من قبل النقاد السابقين له. ويقف عند بعضها بالتحليل والنقد بموضعية عالية .

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر:

1- الجاحظ: الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د، ت).

2- الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط 3، 1964.

الفيروز آبادي : القاموس المحيط ،مطبعة مصطفى البابلي،مصر، ط2، 1952.

3- محمد بن شرف القيرواني: أعلام الكلام، منقول بإذن خاص عن الأصل بدار كتب سعادة أحمد بك طلعت، تصحيح عبد العزيز الخانجي (د،ت، ودار الطبع).

4- علي بن عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل وعلي البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت (د، ت).

5- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مطبعة مصطفى البابلي، مصر، ط 1952/2.

ب - المراجع:

1- بشير خلدون: الحركة النقدية على أيام بن رشيق المسيلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

2- محمد حسن عبدالله: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، مصر1981.

3- محمد عبد المطلب مصطفى: اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1984/1.

4- موسى الأحمدي نويوات: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1983/3.

5- مصطفى ناصف نظرية المعنى في النقد العربي، دارالأندلس بيروت لبنان، (د.ت).

6- عزالدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

7- رجاء عيد: التراث النقدي دراسة ونصوص، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، 1983.

الهوامش:

[1] - أعني كتابيه : قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، وانموذج الزمان في شعراء القيروان.

[2]ـ الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر، وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد،مطبعة السعادة بمصر،ط3/ 1964،ج1،ص16.

[3] ـ المصدر نفسه، ج،1ص119.

[4] ـ المصدر نفسه ، ص120.

[5]ـ الأواخي: مفرده الأخية عود في حائط أو في حبل يدفن طرفاه في الأرض تشد فيه الدابة.
الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر،ط1371/2هـ1952ج4ص299

[6]ـ المصدر السابق، ص 120.

[7]ـالعمدة، مصدر سابق ، ص 197.

[8] ـ المصدر نفسه، ص 198.

[9] ـ علي بن عبد العزيز الجرجاني : الوساطة بين المتنبي وخصومه،تح محمد أبو الفضل وعلي البجاوي، المكتبة العصرية صيدا بيروت(د ت) ص 15.

[10] ـ ابن رشيق العمدةج1،ص28.

[11] الجاحظ : الحيوان ، تح وشرح :د.عبد السلام هارون،دار الكتاب العربي بيروت، ج3، ص131.

[12] ـ ابن رشيق: العمدة، ج1، ص261.

[13] ـ عز الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي ، دار الفكر العربي،القاهرة، ط3/ 1973، ص366.

[*] - الإقواء: اختلاف بين حركتي روي بيتين أو أكثر في القصيدة. * الإكفاء: اختلاف روي البيت مع روي البيت الذي يليه بحرفين متقاربين في المخرج كالنون مع اللام. *الإيطاء: هو تكرار كلمة الروي لفظا ومعنى في أقل من سبعة أبيات على المشهور.

[14] ـ ابن رشيق العمدة، ج1ص171.

[*] - السناد: اختلاف ما يجب أن يراعى قبل الروي من الحروف والحركات.وهو خمسة أقسام:اثنان منها باعتبار الحروف، وثلاثة باعتبار الحركات وهي : سناد الردف، وسناد التأسيس، وسناد الإشباع، وسناد الحذو، وسناد التوجيه. * التضمين: هو افتقار القافية إلى البيت الذي بعدها في إفادة معناها. موسى الأحمدي نويوات: المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي،صفحات:411 ،415، 401، 416 ، 407.على الترتيب.

[15] ـ المصدر السابق، ص171.* القِراب الغمد أوالجفن و الأقتراب: الخاصرة أو من الشاكلة إلى مراق البطن. القاموس المحيط ،ج1ص118.

[16] ـ محمد حسين عبد الله: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، مصر،1981،ص189.

[17] ـ ابن رشيق: العمدة، ج1،ص 116.

[18] ـ د. رجاء عيد: التراث النقدي نصوص ودراسة، منشأة المعارف بالأسكندرية، مصر1983، ،ص45.

[19] - د.بشير خلدون :الحركة النقدية على أيام ابن رشيق المسيلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981،ص 134 .

[20] ـ ابن رشيق: العمدة، ج1ص124.

[21] ـ د.محمد عبد المطلب مصطفى: اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، دار الأندلس،بيروت،لبنان ط1984/1،ص95.
[22] ـالمرجع نفسه،ص97.
[23]ـ المرجع نفسه، ص83.
[24] ـ ابن رشيق : العمدة،ج1،ص212.
[25] ـ المصدر نفسه ، ص124.
[26] ـ المصدر نفسه ، ص125.
[27] ـ العمدة ص125.
[28] ـ محمد بن شرف القيرواني: أعلام الكلام،منقول بإذن خاص عن الأصل بدار كتب سعادة أحمد بك طلعت ، تصحيح عبد العزيز الخانجي، ص:17 .
[29] ـ المصدر السابق، ص 130.
[30] ـ المصدر نفسه، ص 134.
[31] ـ د.عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي ، ص351.
[32] ـ د. محمد حسين عبدالله: الصورة والبناء الشعري، ص187 .
[33] د. مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس بيروت، لبنان ، ص 15.
[34]ـ ابن رشيق: العمدة، ج 1، ص 134.
[35] ـ المصدر نفسه، ص 139 .
[36] ـ المصدر السابق، ص 150.

أ.د/ بلقاسم شتوان ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

قال الراغب: طرف الشيء جانبه. وتستعمل في الأجسام والأوقات وغيرها"[10] وعادة يكون الطرف بعيدا عن الجماعة بخلاف الوسط، لقول الشاعر العربي:

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت * بها الحوادث حتى أصبحت طرفا[11]

وعرّف التطرف في اللغة العربية أيضا بأنه مجاوزة الحد، وبالتعصب، وبالخروج عن القصد في كل شيء.

والتطرف: الناحية والطائفة من الشيء[12]، ومنه طَرِفَت الناقة كفَرِحَ : رعت أطرافا في المرعى ولم تختلط بالنوق[13]. فالتطرف معناه الوقوف في الطرف بعيدا عن الوسط وأصله في الحسيات كالتطرف في الوقوف أو الجلوس أو المشي، ثم انتقل إلى المعنويات كالتطرف في الدين أو الفكر أو السلوك ومن لوازمه أنه أقرب إلى المهلكة والخطر وبعيد عن الحماية والأمان[14].

يقول الدكتور أحمد بن نعمان في كتابه: "إن التعصب بعبارة واحدة هو التطرف يأتي في الطرف المقابل له: "الاعتدال، والاتزان" ويقول: "التعصب بهذا المعنى هو التخلف، والتخلف قصور في العقل وهو دليل الجهل، أو نقص المعرفة"[15]. ويقول: "التعصب والتطرف كلمة مطلقة تأتي مقابل الاعتدال، والاتزان، وتعني المبالغة في التشدّد الزائد عن اللزوم مع رفض التراجع والاعتراف بالخطأ"[16].

فالإرهاب لغة: مشتق من الفعل المزيد (أرهب) يقال لغة أرهب فلانا أي خوفه وفزّعه، والرهبة: الخوف والفزع[17] ورهب رهبة ورهبا بالضم والفتح والتحريك، ورهبانا بالضم: الخوف والاسم الرهبى، وأرهبه واسترهبه: أخافه، وترهبه توعده، والترهب التعبد[18]، وقد أقر المجمع اللغوي كلمة "الإرهاب" ككلمة حديثة في اللغة العربية التي أساسها الفعل "رهب" بمعنى خاف، وبين المجمع أن الإرهابيين وصف يطلق على الذين يسلكون سبيل العنف لتحقيق أهدافهم[19]، ونحن نعتمده كتعريف اصطلاحي للإرهاب.

وأما تعريف الإرهاب في غير اللغة العربية فقد ظهرت كلمة إرهاب TERREUR لأول مرة في اللغة الفرنسية عام 1355م وأصلها من اللغة اللاتينية TERROR ولها ما يقابلها في جميع اللغات الأوروبية وهي تعني في الأصل "خوفا وقلقا متناهيا" من تهديد غير مألوف وغير متوقع، ويعرّف الإرهاب قاموس أكسفورد بأنه مصطلح سياسي يرجع إلى جماعة اليعقوبيين التي عرفت بأعمالها الإرهابية العنيفة إبان الثورة الفرنسية مابين 1793 و 1794م، والإرهابي هو كل من يحاول تعزيز أفكاره وآرائه باستخدام التهديد بالعنف ثم أصبح مفهوم الإرهاب شائعا في أوساط وسائل الإعلام العالمية[20] ويتضمن الحد الأدنى المتفق عليه بين التعريفات المختلفة للإرهاب ثلاثة عناصر لا يخلو منها أي تعريف للإرهاب كالآتي:

مجلة الإحياء ـــــــ

السياسة كوسيلة سلمية تواجه بها المجتمعات والدول ما من ذلك إلى تبني أسلوب العنف لأنه غاية في حد ذاته وشكل مطلوب ومرغوب فيه من أشكال العمل السياسي غير المشروع[26].

2 ـ إذا لم يكن الهدف من العنف سياسيا صار العنف عاديا وهو الذي قد تكون أهدافه اقتصادية أو اجتماعية كالسرقة، والأخذ بالثار وغيره فإنه يتحول إلى إرهاب، إذ أن التطرف دائما في دائرة الفكر، أما عندما يتحول الفكر المتطرف إلى أنماط عنيفة من السلوك من اعتداء على الحريات والممتلكات أو الأرواح أو تشكيل تنظيمات مسلحة تستخدم العنف في مواجهة المجتمع والدولة عندئذ يتحول إلى إرهاب.

4- أسباب التطرف وموقف الإسلام منه:

إن التطرف الديني ظاهرة لها بعدها التاريخي بتاريخ المجتمع الإسلامي، وهي قضية معقدة ومركبة قديما وحديثا، وبواعثها أيضا كثيرة ومتنوعة ومتداخلة بعضها قريب وبعضها بعيد وبعضها مباشر، وغير مباشر، وبعضها واضح ماثل للعين، وبعضها غائر في الأعماق، ومن هذه الأسباب ما هو ديني، وسياسي، واجتماعي، واقتصادي، ونفسي، وفكري، وما هو خليط من هذا كله[27].

أ ــ التطرف قد ينتج من داخل الشخص نفسه: بحيث يكون أصلها غرور الشخص بنفسه، وازدرائه للغير، وقد كانت هذه أول معصية في الوجود معصية إبليس لله عز وجلّ، وأساسه الغرور والكبر، حين قال لعنه الله﴿ **قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين**﴾[28].

ب- التطرف قد ينتج من داخل أسرة الشخص: إما عند الأب أو الأم أو إخوة الشخص، وعلاقتهم بعضهم ببعض، لأن الله خلق الناس مختلفين في الخلقة وكذلك في القدرات العقلية وغيرهما، فمن البديهي أن يكونوا مختلفين في التفكير ووجهات النظر لقوله تعالى: ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم. وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين**﴾[29].

ج ـ **الطرف قد ينتج عن سوء الظن بالناس:** فالظن بالآخرين والنظر إليهم بمنظار أسود يخفي حسناتهم على حين يضخم سيئاتهم، لأن الأصل عند المتطرف هو الاتهام، والأصل في الاتهام الإدانة خلافا لما تقرره الشرائع والقوانين أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، فالغلاة والمتطرفون والمتنطعون يسارعون دائما إلى سوء الظن والاتهام لأدنى سبب، فلا يلتمسون الأعذار للآخرين بل يفشون عيوبهم، ويتعسّسون لهم الأخطاء ويجعلون من الخطأ خطيئة، ومن الخطيئة كفرا، ولو كان هناك قول أو فعل يحتمل وجهين: وجه خير وهداية، ووجه شر وغواية، رجحوا احتمال الشر على احتمال الخير خلافا لما أثر عن النبي ﷺ: "التمس لأخيك سبعين عذرا"[30] فعلى هذا المبدأ سار سلف الأمة حيث كان يقول

مجلة الإحياء ـــــــ

إسحاق الشاطبي في كتابة الاعتصام إلى أن أول أسباب الابتداع والاختلاف المذموم المؤدي إلى تفريق الأمة شيعا وجعل بأسها بينها شديد أن يعتقد الإنسان في نفسه، أو يعتقد فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين وهو لم يبلغ تلك الدرجة، فيعمل على ذلك ويعد رأيه رأيا وخلافه خلافا"[39]. وهذا هو المبتدع الذي نبه عليه الحديث الصحيح.

قال عليه الصلاة والسلام "لا يقبض الله العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذ لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا إذا سئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"[40] وهذا القصور يؤدي بصاحبه إلى السقوط في هاوية الكفر ويبلغ به الغاية في التطرف حين يسقط عصمة الآخرين ويستبيح دماءهم وأموالهم، ولا يرى لهم حرمة ولا ذمة وذلك حين يركب موجة التكفير واتهام جمهور الأمة من الناس بالخروج من الإسلام، أو عدم الدخول فيه أصلا، كما هي دعوة بعضهم في الواقع المعيش، وهذا يمثل قمة التطرف الذي يجعل من صاحبه في واد وسائر الأمة في واد آخر.

و- فساد الحكم والحكام: قد يعود سبب التطرف إلى فساد الحكم والحكام وأعوانهم "بطانة السوء" وذلك بطغيانهم واستبدادهم وجريهم وراء ملذاتهم وشهواتهم، وتفريطهم في شعوبهم وعدم قيامهم بالعدل الاجتماعي والمساواة في توزيع الثروة بين أفراد المجتمع.

ز– الخضوع إلى إرادة الأجنبي: قد يعود سبب التطرف إلى خضوع بعض الحكام إلى إرادة الأجنبي ومساندة أصحاب الأفكار الغريبة على المجتمعات العربية والإسلامية كالإلحاد، والتفسخ وهدم الأسرة والإباحية كما تشير بعض الدلائل إلى أن إحياء التطرف الديني مرهون بمخططات أجنبية تستهدف الإسلام ولغته وأهله التي ضحّى المجتمع من أجل ترسيخ هذه الثوابت، ودفع من أجلها خيرة أبنائه وكل ما هو غال ونفيس، وعليه فقد أصبح الإسلام غريبا بين أهله وقومه وفي دياره، في حين أن الأفكار والآراء الوافدة تلقى الترحيب، والحرية الكاملة، بل تجد من يمكّن لها بحد السيف ويفرضها على العقول، حتى أصبح بعض الناس يرى أن الجهاد من أجل تحرير فلسطين وتطهير المسجد الأقصى من اليهود إرهابا، وأن تطهير مجتمعهم من الخائنين المنشقين انتهاكا لحقوق الإنسان[41].

ح – المضايقات الأمنية: قد يكون سبب التطرف ظاهرة اجتماعية أو سياسية أو أمنية كبعض المضايقات من طرف بعض السلطات الأمنية والإدارية" كالحقرة والرشوة، والمحسوبية والجهوية" فكا ذلك يرجع عدم المساواة أمام العدالة والقانون

5- آثار التطرف وتحذير الإسلام منه، وعلاجه:

1- آثار التطرف:

أ- الحالة النفسية للفرد والأسرة:

1- إعجاب المتطرف بنفسه وازدراء غيره.

مجلة الإحياء ـــــــ

أخرى تخدم هدفه وتضمن تحقيقه، وعليه فإننا نرى أن المتطرفين من المسلمين يصبغون تطرفهم بصبغة الدين لكنه في الواقع يتم ليّ عنقه وتشكيله ليتلاءم مع نفسيته المتطرفة العنيفة وذلك نتيجة إلى واقع معين، وهذا عكس التطرف اليهودي الذي ينبني على نفسية يهودية يدعمها فكر تلمودي يلقنه الطفل اليهودي مع حليب الأم ويتلقاة بعد في مراحله سنه المختلفة لينشأ على الكره والحقد وحب القتل والإبادة للإنسان والحيوان والنبات والكون والحياة[42].

2- انحلال الأخلاق بشبهة التحرر وحقوق الإنسان:

أ- غياب الوازع الديني: إن الوازع الديني هو الضمير الحي في وجدان الإنسان وهو الحاجز النفسي الذي يذكّر الإنسان بالله ويعصمه قبل وقوعه في الخطأ لأنه يعتبر نداء الحق في قلب الإنسان المؤمن وصوت الهداية في سمع الإنسان المستقيم، وإنه البرهان الذي يدرك الصالحين فيحول دون وقوعهم في مستنقع الرذيلة، ويمنعهم من الخوض في الباطل، وإن هذا الواقع الديني يقوى بأداء المسلم للفرائض التي فرضها الله عليه من صلاة وصيام وزكاة وحج ، وبر للوالدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويقوى كذلك باجتناب ما نهى الله من قتل للنفس بغير حق، وأكل أموال الناس بالباطل.لكن الوازع الديني يتقمصه المتطرفون هو شكلي فقط لأنك تجدهم يسدلون اللحى ويقصرون السراويل والقمصان ويؤدون الصلوات في المساجد، ولكن أفعالهم تتناقض تدينهم كما يقال: كل إناء بما فيه ينضح.

ب- شيوع الفاحشة في المجتمع بسبب انهيار القيم الأخلاقية: إن الشاب الذي يتربى تحت رعاية الأبوين الصالحين يمدانه بالمبادئ الإيمانية منذ نعومة أظافره، ثم يجد في المدرسة المعلم الفاضل الذي يغرس في قلبه القيم الدينية الأصيلة والمبادئ الإسلامية القويمة ثم يجد في مراحل التعليم الأخرى من يكمل له البناء الصحيح لمعالم الدين، ويجد في المسجد العالم الشرعي المربي فيورثه الحقائق الإيمانية العالية ويشرب قلبه حب الطاعة لله تعالى فتتعلق مشاعره وعواطفه بالله تعالى وتنساق جوارحه لفعل الخير فبذل المعروف والمشاركة في تعمير الكون، ولكن عندما تلاشت هذه القيم الأخلاقية أو ضعفت لم يجد الشباب من الجنسين من يعوضه ذلك فانصرف إلى ضدها وانشغل بغيرها وانساق وراء دعاة اللهو والفجور، والذي زاد الطين بلة كما يقال تأثير وسائل الإعلام الهابطة.

ج- نشر الفن المتدني بجميع أشكاله وصوره مع الحرص الشديد على إثارة الغرائز الجنسية في الجنسين للالتهاب المشاعر وتهيجها على إشباع الغريزة بالرذيلة دون الفضيلة.

د- تقديم المرأة على أنها سلعة تباع وتشترى، والمتاجرة بها في سوق الرذيلة فلا يكاد عمل فني يخلو من راقصة أو متعرية، مع حرص أهل هذا الفن -كما يسمونه- على إبراز ذلك في دعوة الجمهور من الناس عبر الإعلانات.

مجلة الإحياء ـــــــ

وأفراد مجتمعهم مما جعلهم يثورون على هذا الوضع المزري ليصبحوا متطرفين ولينخرطون في صفوف الإرهاب معلنين حربهم على الدولة الكافرة كم يسمونها وعلى علمائها المسخرين لخدمتها، فيحلون ويحرمون كما تملي عليهم ضمائرهم .

ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة لوجدنا أن قطاع الإرهاب يتألف أكثره من إرهابيين شبابا لأنهم يعانون أو ضاعا اجتماعية واقتصادية سيئة في معظم الأحوال، فالأوضاع الاقتصادية المتدهورة تخلق بيئة مولدة للإرهاب.

فالبطالة والتضخم وتدني مستوى المعيشة وعدم التناسب بين الأجور والأسعار وتفاقم مشكلات الإسكان والصحة والموصلات تدفع قطاعا كبيرا من الشباب إلى الدخول في عصابات الجريمة والإرهاب والاتجار بالمخدرات وبكل مايجلب لهم الربح السريع سواء أكان من كسب حلال أم من كسب حرام.

ب- غياب العدل في توزيع الثروة وظهور الطبقية في المجتمع يكون سببا في خلق أفكار متطرفة ضد الفئة المترفة في المجتمع أو ضد الحكومة أو السلطة الحاكمة ومؤسساتها، فيؤدي ذلك إلى انعكاسات خطيرة على المجتمع ويسبب ردود فعل سلبية تعرف بالتطرف والغلو والتنطع والنظرة الحاقدة على المجتمع كله، وتتحول إلى كراهية شديدة للحكام والمجتمع، ثم تشكل في أعمال عنف منظمة أو غير منظمة محاولة منها في الأخذ بالانتقام للحصول على حقوقها.

4 ـ الجهل بالأحكام الشرعية وسوء فهمها:

أ- غياب الفهم العميق للنصوص من كتاب وسنة، وسيطرة السطحية في فهم الإسلام على بعض العقول والتباس كثير من مفاهمه واضطرابها في أذهان الشباب، أو فهمها على غير وجهها الشرعي في القضايا الأساسية أو الفرعية كالإيمان والكفر والشرك والبدعة والجهاد والاستشهاد والولاء أدى إلى نتائج لا يحمد عقباها.

ب– الجرأة على الأحكام الشرعية بسبب الجهل وعدم معرفة المقاصد الشرعية والإلمام بأسرار اللغة العربية ودلالة الألفاظ والعودة إلى روح التنزيل وفهم التأويل أدى إلى الوقوع في الخطأ في معالجة النوازل والوقوع في الفتن والتناحر والتقاتل بين الجماعات الإسلامية بعضها بعضا وبين حكوماتها.

ج- غياب الوازع الإيماني أدى بالشباب إلى الجرأة على كتاب الله وسنة رسوله كما فعل ذي الخويصرة التميمي حين تجرأ على رسول الله ﷺ وهو يقسم الغنائم فقال اعدل يا محمد؟ فقال عليه السلام "ويحك ومن يعدل إن لم أعدل" فقال أحد الصحابة دعني أضرب عنقه فقال ﷺ: "إنه يخرج من ضئضئ هذا قوم يحقر أحدكم صلاته إلى صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يمرقون من

مجلة الإحياء ـــــــ

أي لا تفرطوا كما فرطت اليهود والنصارى في عيسى عليه السلام فغلو اليهود في عيسى: قولهم ليس ولد رشد (أي ولد نكاح) وغلو النصارى قولهم إنه اله[53].

ومن السنة الشريفة:

1- روى الإمام أحمد في مسنده والنسائي وابن ماجة في سننهما، والحاكم في مسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من قبلكم الغلو في الدين"[54] فالحديث الشريف تضمن التحذير الشديد من الغلو في الدين، وبين أن أهل الأديان السابقة وخاصة أهل الكتاب، وعلى الأخص النصارى الذين خاطبهم القرآن ﴿**قل يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم غير الحق**﴾.

وسبب ورود الحديث ينبه إلى أمر مهم وهو إن الغلو قد يبدأ بشيء صغير ثم تتسع دائرته ويتطاير شرره، وذلك أن النبي ﷺ حين وصل إلى المزدلفة في حجة الوداع قال لابن عباس: "هلم القط لي - أي حصيات ليرمي بها في منى- قال فلقطت له حصيات من حصى الحذف - يعني حصى صغارا مما يحذف به - فلما وضعهن في يده قال: نعم بأمثال هؤلاء وإياكم والغلو في الدين..." والحديث أيضا يتضمن معنى وهو لا ينبغي أن يتنطع الحاج فيقول: الرمي بكبار الحصى أبلغ من الصغار، فيدخل عليهم الغلو شيئا فشيئا فلأجل هذا حذرهم.

قال ابن تيمية رحمه الله قوله ﷺ: "إياكم والغلو في الدين"[55] عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقاد، والأعمال، والغلو مجاوزة الحد، والنصارى أكثر غلوا وتطرفا في الاعتقاد من سائر الطوائف وقد نهاهم الله تعالى عن الغلو في القرآن بقوله: ﴿**لا تغلوا في دينكم**﴾.

2- روى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ "هلك المنتطعون" قالها ثلاثا[56] قال الإمام النووي: "المتنطعون "أي المتعمقون المتجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم، ويلاحظ أن هذا الحديث والحديث الذي ذكرناه من قبل جعلا عاقبة "الغلو والتنطع" هي الهلاك، ويشمل هلاك الدين والدنيا معا، وأية خسارة أكبر وأشد من الهلاك.

3- روى أبو يعلي في مسنده عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان يقول: "لا تشدّدوا على أنفسكم فيشدّد عليكم، فان قوما شدّدوا على أنفسهم فشدّد عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات"[57]، قال تعالى: ﴿**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم**﴾[58].

وذكر الإمام ابن كثير في تفسيره: "من أجل ذلك قاوم النبي ﷺ كل اتجاه ينزع إلى التطرف والغلو في الدين، وأنكر على من بالغ من أصحابه رضي الله عنهم في التعبد والتقشف مبالغة تخرجهم عن حد الاعتدال الذي جاء به الإسلام ووازن به وبين الروحية والمادية، ووفق بفضله بين الدين والدنيا، وبين حظ النفس من الحياة، وحق الرب في العبادة

مجلة الإحياء ـــــــ

فإن جميع هذه النصوص القرآنية تدعو للتخفيف والتزام التيسير ونفي الحرج والتعسير، والنبي ﷺ يؤكد هذا المنهج بأحاديثه الكثير.

1- "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا"[67] ومعنى الحديث: لن يشاد الدين أحد إلا غلبه، أي لا يتعمق أحد في العبادة ويترك الرفق كالرهبان في الصوامع إلا عجز فغلب، وليس المراد ترك طلب الأكمل في العبادة فانه محمود، بل منع الإفراط المؤدي للملل ومعنى (فسددوا): أي ألزموا السداد وهو الصواب بلا إفراط، وبلا تفريط، ومعنى (قاربوا): أي لا تبلغوا النهاية بل تقرّبوا منها، ومعنى أبشروا: أي أبشروا بالثواب على العمل الدائم ولو قل وذلك لقوله ﷺ "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قلت"[68].

2- قال عليه الصلاة والسلام "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"[69].

3- شكا أحد الصحابة معاذ بن جبل للنبي ﷺ حين صلى بالناس وأطال فغضب ﷺ وقال: "يا معاذ آفتان أنت" ثلاث مرات[70].

4- قال ﷺ: "إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف فان منهم الضعيف والسقيم، والكبير وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء"[71].

5- وعن أنس أن النبي ﷺ قال: "إني لا ادخل في الصلاة، وأنا أريد إطالتها فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه)[72] كما أن لأجل التخفيف والتسير عن الأمة شرعت الرخص، قال ﷺ "إن الله تعالى يحب أن تؤتي رخصة كما يكره أن تؤتي معصيته"[73]، وقال رسول الله ﷺ لعبد الله بن عمرو حين بلغه انهماكه في العبادة انهماكا أنساه حق أهله عليه: "ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قال عبد الله: قلت بلى يا رسول الله فقال ﷺ "فلا تفعل! صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا"[74].

والحقوق نفسها علمها الصحابي الفقيه سلمان الفارسي لأخيه العابد الزاهد أبي الدرداء، وقد كان رسول الله ﷺ آخى بينهما، فزادت بينهما الألفة وسقطت الكلفة فزار سلمان أبا الدرداء فوجد أم الدرداء "زوجته مبتذلة" يعني تلبس ثياب البذلة والمهنة، لا ثياب الزينة والتجمل كما تفعل المرأة المتزوجة فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا! فجاء أبو الدرداء فرحب بسلمان وقرب إليه طعاما فقال: كل فإني صائم! فقال سلمان ما أنا بآكل حتى تأكل، وفي رواية أقسمت عليك لتفطرن قال: فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم الليل فقال سلمان: نم فنام، ثم ذهب ليقوم فقال سلمان له نم، فلما كان آخر الليل قال: سلمان: قم الآن، فصليا، فقال له سلمان:"إن لربك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط لكل ذي حق حقه" فأتى أبو الدرداء النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: "صدق سلمان"[75] وروى أن النبي ﷺ قال: "إن هذا الدين متين

فأوغلوا فيه برفق"[76] وفي رواية ضعفها السيوطي "إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى"[77] ومعنى الحديث قال المناوي: (متين) أي صلب (فأوغلوا) أي سيروا برفق من غير تكلف، ولا تحملوا على أنفسكم مالا تطيقونه فتعجزوا وتتركوا العمل.

وقال الغزالي: معنى الحديث أن لا يكلّف المسلم نفسه في أعماله الدينية ما يخالف العادة بل يتدرج ويتلطف ولا ينتقل دفعة واحدة إلى الطرف الأقصى من التبدل، فالطبع الإنساني نفور ولا يمكن نقله عن أخلاقه الرديئة إلا شيئا فشيئا حتى تتخلّص من تلك الصفات المذمومة التي رسخت بها، ومن لم يراع التدرج، وتوغل دفعة واحدة، فتنعكس أموره فيصير ما كان محبوبا عنده ممقوتا .

6 - علاج التطرف:

ظاهرة التطرف الديني ظاهرة عالمية وجدت في عصرنا في أماكن عدة من العالم، كالبوسنة والهرسك، وكوسوفة، والهند وباكستان، والجزائر، ومصر، وتعتبر دولة إسرائيل نموذجا حيا في عصرنا الحاضر لتمثيل الإرهاب وتصديره، ونحن لا نقصر تفشي ظاهرة الإرهاب على دولة كالجزائر فقط أو في قارة كالقارة الإفريقية وإنما نقول بعموم هذه الظاهرة في العالم كله حتى إن الدول الأولى في العالم تمارس الإرهاب وترعاه كروسيا مع الشيشانيين وإنجلترا وفرنسا وأمريكا مع العراق وغيره من الدول الأخرى .فللأجل هذا فإنه ليس من السهل كتابة وصفة علاجية لهذه الظاهرة الخطيرة والمعقدة الماثلة للعيان حاضرا، والممتدة الجذور في عمق التاريخ الإنساني بأسبابها وبواعثها المتعددة المختلفة، وإزاء ذلك فإننا نوصي بمراعاة الاعتبارات العامة، وابتاع الوسائل والإجراءات الآتية:

أولا/ يجب على العلماء المخلصين لدينهم ووطنهم القيام بإظهار التطرف الديني وتحديد المراد به بعلم وبصيرة، وهذا المجهود يعتبر الخطوة الأولى في طريق علاج التطرف ليهلك من هلك عن بينه ويحيي من حيي عن بينه، ولا قيمة لأي بيان أو حكم لظاهرة التطرف الديني ما لم يكن مستنده المفاهيم الشرعية الإسلامية الأصلية وذلك بالرجوع إلى النصوص التي تحدد القواعد الشرعية الثابتة، لا إلى الآراء المجردة والأهواء المغرضة، ولا حجة لقول أحد مهما كان مركزه العلمي أو الاجتماعي أو السياسي أو العسكري في مقابل قول الله ورسوله ﷺ قال تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**﴾[78] وقد اتفقت الأمة الإسلامية سلفها وخلفها على أن الرد إلى الله ورسوله يعني الرد إلى كتابه، والرد إلى رسوله ﷺ يعني الرد إلى سنته عليه الصلاة والسلام ودون الرجوع إلى هذه القاعدة الشرعية لم ولن يهتم الشباب المتطرف أو المهتم بالتطرف التفاتا إلى فتوى هذا أو مقال من ذلك، ويعزفون عن الاتهام الذي ينكرونه، ويتهمون غيرهم بالتزييف للحقائق، وتسمية الأشياء بغير مسمياتها، وذلك

لأن واقع الناس تختلف فيه أهواء هم ومشاربهم وغاياتهم ولا بد لهم من سبيل يجمعهم وخير ما يجمع أبناء الأمة كتاب الله وسنة ورسوله ﷺ قال تعالى: ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن**﴾[79].

ثانيا/ يجب أن تتكاتف المؤسسات التعليمية والتربوية بجميع مستوياتها وأنواعها سواء أكانت مدينة أم عسكرية بتشخيص مواضع الانحراف والخلل في أفكار حركات التطرف الديني وذلك بتبني منظومات تربوية تعليمية تركز في مناهجها بيان المفاهيم الصحيحة مقتبسة ذلك من منهج الإسلام الصحيح عقيدة وشريعة مع التركيز على الأحكام والمبادئ التي تم تأويلها وتحريفها عن مواضعها كقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[80]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "ليس بكفر ينقل عن الملة بل إذا فعله فهو به كافر، وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر"ومنهم من تأول الآية على ترك الحكم بما أنزل الله جاحدا له وهو قول عكرمة وهو تأويل مرجوح، فإن نفس جحوده كفر سواء حكم أم لم يحكم"[81].

قال ابن القيم رحمه الله "والصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين الأصغر والأكبر، بحسب حال الحاكم ، فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة، وعدل عنه عصيانا مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة فهذا كفر أصغر وإن اعتقد أنه غير واجب، وأنه مخير فيه، مع تيقنه أنه حكم الله فهذا كفر أكبر وإن جهله وأخطاءه، فهذا مخطئ له حكم المخطئين"[82].

ثالثا/ تسليط الضوء على أحكام الجهاد في دين الله والتراث الفقهي الواقعي وذلك لاستجلاء حقيقته الموضوعية الثابتة والظروف المتغيرة حتى لا يندفع في عدوان من جهل أو خطأ في التأويل مع بيان مفهوم "الاستشهاد" وهدف الإسلام منه، ومن القتال حتى لا يقتل المسلم نفسه أو غيره في عمليات انتحارية عن جهل وسوء فهم، ويترك العدو الحقيقي للدين والأمة والوطن.

وبتثبيت هذا المنهج تتفادى الأمة إزهاق أرواح أبنائها، واستنزاف طاقاتها الحية، وتحول هذه القوة إلى نحر عدوها الحقيقي لتخليص بيت المقدس من يد العدو الصهيوني، ولو تأملنا قليلا وجمعنا الشباب الذي احترق بنار الفتنة ووجه إلى عدو الأمة لكانت النتيجة غير التي أصابت الأمة الإسلامية بتخريب الديار وهتك الأعراض وقتل الأبرياء وسفك الدماء وتدمير الذات ولكن كما قال الشاعر:

لقد أسمعت لو ناديت حيا * ولكن لا حياة لمن تنادي

ولو نارا نفخت بهاأضاءت * ولكن أنت تنفخ في رماد

مجلة الإحياء ـــــــ

- أن يكون ذا قدوة حسنة.

- أن يكون القائم على الفتوى حاضر البديهة.

-أن يكون المتصدر للفتوى من ذوي الكفاءات القادرة على رد شبه المغالين والمتطرفين احترام التخصص.

- القيام بحملات التوعية.

- التشبع بثقافة أدب الاختلاف.

- عدم مقابلة التطرف بالتطرف.

- إصلاح البرامج والمناهج التعليمية.

- عدم الاستعجال في إقامة الناس على الحق.

- الحفاظ على وحدة المسلمين وتجنب المعارك الهامشية بسبب الخلافات الفقهية.

- التوجه لمحاربة العدو الحقيقي المتمثل في اليهود ومحاصرته سياسيا واقتصاديا وسياسيا.

وخلاصة لما سبق نشير إلى قول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله إذ يقول: "إن التدين يوم يفقد طيبة القلب ودماثة الأخلاق، ومحبة الخلائق ويكون لعنة على البلاد... والغريب أن التطرف لا يقع في مزيد من الخدمات الاجتماعية، ولا في مزيد من مظاهر الإيثار والفضل، إنه يقع في الحرص البالغ على الأمور الخلافية كالتنطع في مكان وضع اليدين أو طريقة وضع الرجلين خلال الصلاة، والاهتمام الهائل هنا تقابله قلة اكتراث ببناء دولة الإسلام الغاربة، والإقبال على تجميع العناصر التي لابد منها لإقامة حضارتنا واستعادة كياننا، والمجال المستحب للمغالين في دينهم ينفسح عندما ينظرون في ذنوب الناس، إنهم يسارعون إلى الحكم بالفسق أو الكفر وكأن المرء عندهم مذنب حتى تثبت براءته، على عكس القاعدة الإسلامية"[84].

فالتطرف مرض قاتل إذا أصاب المجتمع المتدين تركه بلاقع[85] لأن من لوازمه كما ذكرنا أقرب إلى المهالك والمخاطر وأبعد عن الحماية والأمان فليحذر المتدينون من فيروسه المدمر لجسم المجتمع، ولكي يمكن تفاديه وعلاج آثاره علينا بملازمة الوسطية الإسلامية في ملازمة التيسير في الأمور التي يحتاجها المتدينون في مجتمعهم لا التعسير والتسهيل لا التعقيد والتشديد وبهذا المنهج الرباني يتحسن واقع المتدينين في المجتمع الإسلامي المعاصر، فتنجوا نفسه من القتل ودماؤه من السفك وأعراضه من الهتك وأمواله من التخريب والغصب ويسود مبدأ الرحمة والتراحم ويرقى المجتمع إلى مصاف درجات الرقي والحضارة لأن التدين يوم يفقد طيبة القلب ودماثة الأخلاق، ومحبة الخلائق يكون لعنة على البلاد والعباد.

مجلة الإحياء ـــــــ

[27] ـ د/ أحمد بن نعمان، التعصب مع أو ضد الإسلام والإنسان واللسان لماذا وكيف؟ منشورات حلب 1990م ص14.
[28] ـ سورة ص آية 77.
[29] ـ سورة هود 119.
[30]ـ شعب الإيمان، كتاب السابع والسبعون، باب : ترك تتبع عورات المسلمين ج7 ص 522 رقم 11198.
[31] ـ حسن محمود خليل، موقف الإسلام من العنف والعدوان وانتهاك حقوق الإنسان، مطبوعات دار الشعب، القاهرة ص 27.
[32] ـ الخلق والطبيعة، والشنآن بالفتح : البغض، الرازي مختار الصحاح ص 197.
[33] ـ سورة الحجرات آية 12.
[34]ـ البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: لا يخطب على خطبة أخيه.. ص1081 – 1082 رقم 5143
[35]ـ شعب الإيمان ، كتاب الحاي عشر ، باب: في الخوف من الله تعالى ج1 ص 471 رقم 745.
[36]- الدخن : فساد يبطنه الشخص، الفيومي، المصباح المتير ص 116.
[37] ـ حسن محمود خليل، موقف الإسلام من العنف والعدوان وانتهاك حقوق الإنسان، مطبوعات دار الشعب، القاهرة ص 29.
[38] ـ د/ يوسف القرضاوي كتاب الأمة، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 61 ـ ينظر د/ رشدي محمد عليان التطرف الديني ص 59.
[39] ـ الشاطبي، كتاب الاعتصام ج2 ص66.
[40] ـ مسند أحمد، كتاب أول مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، باب: أول مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، ج2 ص 393رقم 6748
[41] ـ د/ قحطان عبد الرحمن الدوري ، التطرف الديني ص 21.
[42]- د / مصطفى يوسف اللداوي، الإرهاب الصهيوني في ظل القانون الدولي ص53.
[43] ـ دكتور عزة كريم، منبر الإسلام عدد صفر 1418 هـ ، ص101.
[44]- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ج1 ص517 رقم الحديث 1046.
[45] - العمه : التحير والتردد ، الرازي مختار الصحاح ص 251.
[46] ـ سورة البقرة آية 143.
[47]- المغضوب عليهم : اليهود.
[48]ـ الضالون: النصارى.
[49]ـ سورة المائد آية 77.
[50]ـ سورة النساء آية 171.
[51]ـ فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، طبعة دار القلم ص 288- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6 ص252.
[52] ـ سورة المائدة آية 77.
[53] ـ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص252.
[54] - سنن ابن ماجه، باب قدر حصى الرمي، ص513 رقم الحديث 3029 صحيح.
[55]- سبق تخريجه.
[56]- صحيح مسلم، كتاب العلن، باب هلك المتنطعون، ص 1100، رقم الحديث 6784.
[57]- أبو داود سنن أبي داود ، باب الحسد ص 887 رقم الحديث 4904 ضعيف.
[58] - سورة الجديد آية 27.
[59]- ابن كثير، تفسر القرآن العظيم، طبعة دار الأندلس ، ج6، ص 569.
[60]- سورة الأعراف آية 31.
[61]- سورة البقرة آية 87-88.
[62]- صحيح مسلم ، كتاب النكاح ، باب استحباب النكاح ، ص558 رقم 3403.

مجلة الإحياء ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ بن عمران محمد لخضر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ بن عمران محمد لخضر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ بن عمران محمد لخضر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ بن عمران محمد لخضر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ بن عمران محمد لخضر ـــــــ

مجلة الإحياء ـــــــ

د/ بن عمران محمد لخضر ـــــــ

Dialogue of Civilizations: Fighting Islamophobia

By Hichem SOUHALI -Batna University. Algeria

ملخص:

هذه المقالة عبارة عن دراسة لظاهرة *الخوف من الإسلام (الاسلاموفوبيا)* بعد أحداث 11 سبتمبر، في سياقها العالمي، وقد سلكنا في دراستنا هذه منهجية تغطي هذه الظاهرة منذ ميلادها ثم توسعها في الولايات المتحدة أولا ثم في العالم بالتبع، وكذا تحدثنا عن وسائل مواجهة هذه الظاهرة، حيث تظهر السلبية التي يعاني منها المسلمون في هذه المواجهة الذين هم ضحاياها في نفس الوقت، وإن واحدة من الطرائق المقترحة هو الدخول الفعلي في حوار الثقافات والحضارات.

Introduction

Islam is facing enormous challenges in the twenty first century. In these times of cultural and religious dialogue, Islam faces multiple challenges. The most important one deals with islamophobia. This work is an attempt to understand this phenomenon: its origins, its ramifications, and above all paths to combat the negative representations non-Muslims have about the Muslims.

Etymology

The word is a neologism. It was robotically coin by the word Islam, the morpheme “o” and phobia from the Greek φόβος (*phobo*), meaning "fear”.

Islamophobia

The term islamophobia is literally the fear/hate of Islam. Inside this term lie issues related to the Muslims, Arabs, language and color of skin. Islamophobia is like other forms of scapegoat thinking, a matter of misunderstanding of Islam, and the people behind it. It stems form an extrapolation of individual empirics on

the whole Muslim population. Runnymede Trust defined Islamophobia as the "*dread or hatred of Islam and therefore, to the fear and dislike of all Muslims*[1]"

Moreover, the 09/11 attacks on the World Trade Center have undoubtedly altered the image of Muslims all over the world. In the name of war against terror, many western states found themselves stuck in a whirlpool of aggressive digressions. These digressions were overwhelmed by right-wing doctrines (the Hawks, the American Christian Coalition[2]….), and spread all over the West.

The verbal and physical injuries targeting the Muslims increased in the USA and Europe, as well. Many Muslims who do not adhere to terror, felt stigmatized and obliterated.

Morphology and characteristics

Islamophobia is a blend of xenophobia and ethno-centrism. Xenophobia is a constant cultural/social response to an uncontrolled flux of immigration. It is generally predicated on ignorance; the ignorance of foreign cultures and customs. Ethno-centrism, on the other hand, is a colonial remain[3], whereby the ex-colonial powers make unconscious mental construction of center and margin. The margin – being third world – constitutes a validation of the center's moves.

In postcolonial contexts, the newly independent Muslim countries[4] are no longer considered as satellites, but rather as source of massive immigration. The focus is naturally made on the colored; the alien; the ex-slave and all the "rejects" of the colonial system. Colonialism was muted, but instead transformed into imperialism.

Blatant and awful instances of Islamophobia could have been detected in Serbia. The 1995 massacre of Srebrenica, where more than 800 000 Muslims were killed, revealed an assumed belief in ethnic cleansing. Europe, then, seemed amnesic of similar acts performed forty years ago, by Adolph Hitler and Joseph Stalin.

The fall of communism in late 1980s initiated an ideological vacuum. That void meant the quest for the next thing to fight. Islam was somehow the perfect adversary to justify the existence of imperialism. The 09/11 attacks brought forward the perfect archetype. The wave of islamophobia found resonance all over the world.

Beyond intrinsic miscommunication flaws within Muslims immigrants, the origin of islamophobia is also attributed to the host countries. Their different integration policies have considerably failed to absorb the huge amounts of immigrants. In the USA, the ghetto system had isolated minorities in the peripheries of megalopolises. While, in France for instance, the successive governments have failed to achieve the project of assimilation.

Nowadays, "El Harga[5]" stirs other forms of xenophobia, and islamophobia. The economic recession facilitated the emergence of hostility toward the newcomers. Islam resurfaces as a common religious feature to all immigrants. Subsequently, the public opinions develop anti-Islam habits.

Manifestations of Islamophobia

There is a wide range of attitudes, running the gamut from intellectual to physical – passing by verbal, and symbolic. At the intellectual level, Islam is regarded as a barbarian, misogynist, and even static ideology, unresponsive to assimilation.

The different anamorphic images carried in the media[6], which associate Islam with terror have undoubtedly blurred the views of public opinion. Consequently, many Americans redeveloped natural suspicions. Several amalgams are committed and the US public opinion got stuck in binary oppositions: Good Vs Evil; West Vs East; Christians Vs Muslims.

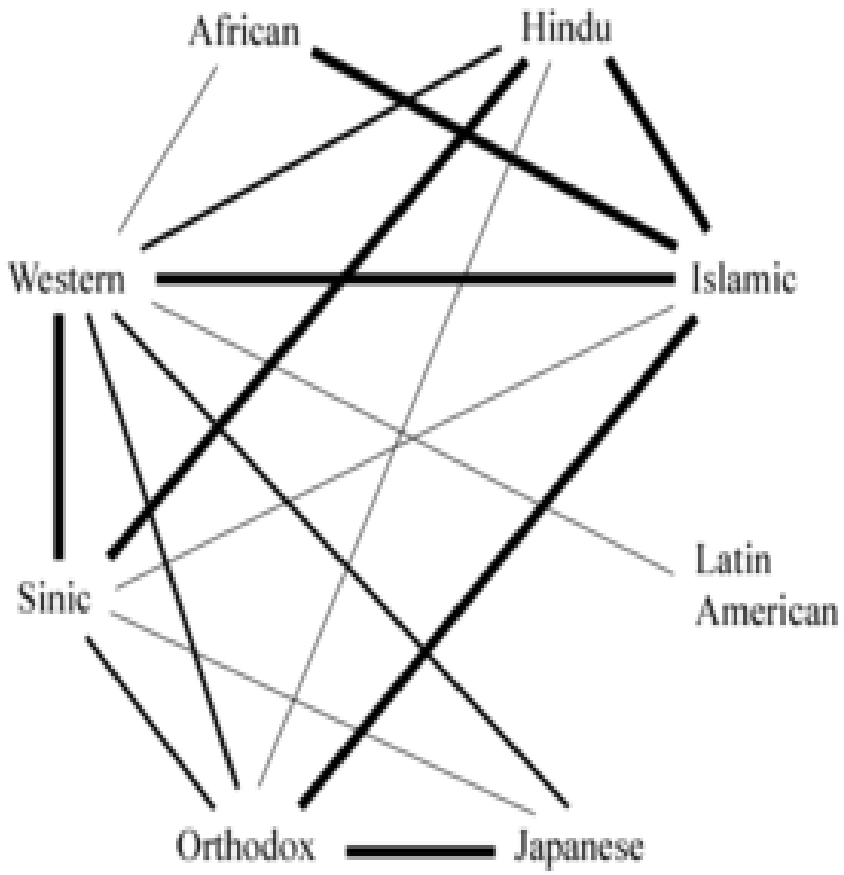
The Clash of Civilizations

The term was invented by Samuel Huntington in 1993. His assumptions drove him to sustain that there is a historical rotation of power. Theses cycles come to happen between civilizations paradigms (See Chart) that hold different word views.

"*It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future (…) This is not to advocate the desirability of conflicts between civilizations. It is to set forth descriptive hypothesis as to what the future may be like*".

Huntington (1993) Foreign Affairs

"Emerging alignments" of civilizations, per Samuel Huntington's theory in *The Clash of Civilizations* (1996).



Greater line thickness represents more conflict in the civilizational relationship.

This is particularly true of the world situation after WWII. The Cold War was the stage of impressive confrontations, culminating the Cuban Missile Crisis in 1963. That time, the world was the verge of a nuclear cataclysm. After the fall of the Soviet Block, the immigration of Muslims to Europe and the USA facilitated the birth of a new cultural enemy.

Huntington's thesis of civilization clash makes it clear the West wants to export values that are thought to be universal. In postcolonial contexts, these values are not understood, or at least, considered as absolute priorities. The Domino Effect[7] wanted by Eisenhower (During the Cold War) was covered by the W. Bush administration to democratize the Middle East.

Inside this process starting in Afghanistan and Iraq, there were collateral damages in the representations of Muslims. Huntington considers that growth of counter-powers in Asia and Latin America (who do not hold the same views) is systematically a setting for future clashes. The Islamic Revolution in Iran, the First and Second Gulf Wars, as well as the war in Afghanistan nourished Anti-Americanism. Americans legitimized their islamophobia by the anti-American sentiment – prevailing in the Muslim countries.

Fortunately, there were nuanced thoughts counter-acting Islamophobia in both Europe and the USA. Left wing intellectuals and artists[8] refused to indulge in a Manichean vision of the world; a rendition of the conflict between the messianic and the invaders. The promulgation of W. Bush's crusade; his affirmation that was a born-again Christian made Muslims and non-Muslims feel targeted. Indeed, never before the election of W. Bush did minorities feel so stranded.

Fighting Islamophobia

Fighting islamophobia is a complex process made of two made orientations. The first and most delicate phase is to be achieved by the Muslims themselves. Obviously, there is a series of communication issues that need to be fixed inside the Muslim

community. There is a huge amount to be put on the pedagogy of dialogue.

Dialogue is a top priority in these times of global communication. The fluid movement of populations in the real and the virtual spheres generate frictions and clashes. Verbalizing discourse is one way to appease ethnical and cultural tensions.

If negative representations exist, they may have parts of truth. Stereotypes emerge for generalizations and shortcuts. If one Muslim did wrong, others shall not be associated with isolated acts. Now, what the West reproaches to the Muslims is violence. On that item Deepa Kumar replies:

"*The history of Islam is no more violent than the history of any of the other major religions of the world (…) During the first crusade, after taking control of Jerusalem, the crusaders went on a killing spree, murdering almost the entire population of Muslim men, women, and children. The Jews, who fought side by side with the Muslims to defend the city, were not spared either. The Crusaders set fire to a synagogue where the Jews were hiding and made sure that every single Jew burned to death. The same levels of brutality were seen again during the third crusade when King Richard of England (Richard the Lionheart), after one battle, beheaded thousands of men in cold blood. In contrast, the Sultan of Egypt Saladin, after he successfully retook Jerusalem from the Crusaders, forbade acts of vengeance and violence. Jews were given state money to rebuild synagogues and churches were left untouched.*[9]"

Deepa Kumar shed light on historical evidences which place relativity as a constant tool for religions' observation. The second phase would include educational perspectives on the history of

religions. Education of dialogue and mutual understanding seems the only way to root civilization understanding and avoid violent conflicts.

Dialogue of Civilization

Interfaith dialogue is the alternative to the clash of civilizations. The former Iranian president Mohammed Khatami formulated this idea, in response to Samuel Huntington's theory: the Clash of Civilizations. The dialogue of civilizations had been endorsed by the UNESCO in 2001, having as a first objective, bringing people of different confession to talk and find convergence points.

This is particularly true for monotheist religious which possesses fundamental common backgrounds. The demographic pressure all over the world urges populations (of different confessions) to shift in space. These social movements create communication situations which are not systematically fluent.

First impressions and global representations constitute a key fact for the establishment of dialogue gates. When immigrant Muslims integrates a foreign social structure, their part of the process is bound with a certain code of conduct. Respecting the rules of the host country is a rational step in the negotiation process. The compromise that one makes between identity components and social convention is a fragile balance that Muslims need to maintain.

Another segment in the negotiation process involves the hosting country. Immigration countries need to set/reinforce integration and tolerance in early infancy. Instances of Swedish kindergartens are stunning. Racial and cultural diversity is

encouraged: young children are insidiously taught tolerance by the installation of diversity habits in early ages.

Besides, the vector of communication goes by the adjustment of self-image and other-image in social and cultural spheres. For both Muslims and non-Muslims, there is a cultural need for readjustment: situating the Muslim-self in a global world, in regard to communication imperatives Vs Understanding the other vision of the world. Eventually, the questions of shaping an identity in global contexts come to be significant as (linguistic, ethnic, and cultural) minorities fight to safeguard their singularity.

Conclusion

Islamophobia continues to be a challenging matter. It arises most especially in immigration contexts. The flux of Muslims immigrants stimulates fear mechanisms which are in sum normal. The norms become no longer valid, if the hatred becomes normality. As for communication troubles dialogue is recommended, equal measures are advised when culture contact is involved. In globalization imperatives, dialogue looks as the safest mode to ensure peace and mutual understanding. Historically, the world didn't work better, than in the "too short" period of peace and dialogue.

Bibliography

1)-Ankerl, Guy. *Global Communication Without Universal Civilization*. INU societal research. Vol.1: Coexisting contemporary civilizations: Arabo-Muslim, Bharati, Chinese, and Western. Geneva: INU Press.

2)-Barbé, Philippe, *L'Anti-Choc des Civilisations: Méditations Méditerranéennes*, Editions de l'Aube, 2006.

3)- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations?,* in "Foreign Affairs", vol. 72, no. 3, Summer 1993, pp. 22–49

4)- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster,

5)- Köchler, Hans, *The Clash of Civilizations: Perception and Reality in the Context of Globalization and International Power Politics*, Tbilisi (Georgia), 2004.

End Notes & References

[1] Runnymede 1997, p. 5, cited in Quraishi 2005, p. 60.
[2] The Washington Right Wing lobby that accompanied George W Bush, during his first mandate at the White House.
[3] See Edward Said : Orientalism
[4] Some of Which adhered to nationalism, socialism, or monarchy
[5] Neologism Form Algerian Arabic, standing for illegal/clandestine immigration on boats.
[6] Example is seen In OUTFOXED, a documentary made by Robert Greenwald, on the media propaganda orchestrated by Fox News.
[7] A theory which assumes that if one country fell under Communism, the other countries would follow. The Domino opposed effect could occur by containment and democratization.
[8] Michael Moore is one of the author of the vehement attacks against W. Bush ; Fahrenheit 9/11.
[9] Deepa Kumar. Fighting Islamophobia: A Response to Critics.