

**المؤتمر الدولي الأول لمركز البحوث
والاستشارات الاجتماعية (لندن)
حول موضوعات العلوم الاجتماعية والانسانية في
العالم الإسلامي (٢٨-٣٠ مايو ٢٠١٢، جامعة لندن)**

SCRLondon First
International Conference on Social
Sciences and Humanities in
the Islamic World
(28-30 May 2012, University of London)

Social consultancy & Research LTD

ISBN: 978-9957-522-96-4



دراسات
إسلامية وقانون

دراسات اسلامية وقانون

- إبراهيم خليف الدعجة، رضوان احمد، ابوبكر الصديق علي المهدي..... ٣٤١
- خالد إبراهيم محمد حسين..... ٣٥٧
- خليل محمد المجعي..... ٣٦٩
- دليلة براف..... ٣٧٩
- زياد محمد على عبد الحفيظ الذريوي..... ٣٩٩
- سعاد موزير مطر..... ٤١٥
- صالح محمد عبد السلام الزيداني..... ٤٣١
- عازة حسن فتح الرحمن..... ٤٤٥
- عبد الستار إبراهيم الهيتي..... ٤٥٩
- عبد الله بن حلفان بن عبد الله العايش..... ٤٧٥
- عبد المجيد بن عبد الله بن إبراهيم اليحيى..... ٤٩٥
- عبد الإله بن مزروع بن عبد الله المزروع..... ٥٠٥
- (عقيل ابوبكر محمد غلبون، محمد يوسف خالد)..... ٥١٩
- علاء الدين عبد الفتاح عبد الحميد علي..... ٥٣٥
- علي محمد على عنيبة..... ٥٤٩
- عمر أنور الزبداني..... ٥٥٩
- غويني العربي..... ٥٦٧
- فراس عباس فاضل البياتي..... ٥٧٩
- ٣٣٩

- ٦٠١..... مجدي محمد عبد الجواد الداغر
- ٦٠٧..... (محمد عمر مفتاح ميدون، الصادق ضو النور، عبد الصمد موسى)
- ٦١٩..... مصطفى بن شمس الدين
- ٦٢٩..... منى حسب الرسول حسن
- ٦٣٩..... نايف بن عمار بن وقيان الدوسري
- ٦٥٧..... نايف بن نهار الشمري
- ٦٦٥..... نجاة نوري نصير
- ٦٧٥..... نور الدين ثنيو
- ٦٩٧..... يوسف الدوكالي بن ناصر عبد الرحمن

أثر هجمات الأربعاء الإرهابية على أسعار وحجم تداول الأسهم

دراسة ميدانية على الشركات المساهمة العامة الأردنية

- إبراهيم خليف الدعجة
- رضوان أحمد
- ابو بكر الصديق علي المهدي

المقدمة :

تعكس أسعار الاسهم، آمال ومخاوف المستثمرين بالنسبة للمستقبل، ويمكن النظر إلى حركة أسعارها كموجات بحر متولدة بفعل المد والجزر، وقد يكون للأحداث المفاجئة (Cataclysmic Events) - أحدث مشؤومة مفاجئه -، مضمون معلوماتي مهم بالنسبة لها، جراء تمتعها بدرجة عالية من السيولة.

وفي حالة توافر معلومات عن حدث مشؤوم مفاجئ، قد يسبب ذلك حالة ذعر في السوق، وكردة فعل، يهرب المستثمرين من الأسواق المالية، ويبحثون عن فرص استثمارية أكثر أماناً.

وعادة ما يؤدي هذا الذعر في بدايته إلى حدوث حالة فوضى، بالإضافة إلى تسببه بانخفاض طويل الأجل أو العكس، اذا عاد الأمل للمستثمرين بتحسن السوق.

إذا كانت أسعار الأسهم تعكس كافة المعلومات المتاحة للجمهور على نحو فوري وسريع، وبما ينسجم مع فرضية السوق الفعال، فيجب تصنيف السوق على انه فعال على المستوى شبه القوي (Fama, 1970).

وغالباً يتم استخدام منهجية دراسة الحدث (Event Study) القياسية لاختبار فعالية السوق على المستوى شبه القوي (Dolley 1933; Fama, Fisher, Jensen and Roll 1969; and Brown and Warner 1980, 1985).

• إبراهيم خليف الدعجة: كلية الخليج وكلية الأعمال - سلطنة عمان، مسقط.

هدفت هذه الدراسة إلى اختبار مضمون المعلومات لأحداث "الأربعاء الأسود" الإرهابية التي جرت في العاصمة الأردنية عمان، على كل من: عوائد الأسهم وحجم التداول فيها، عبر قياسهما، عبر نافذة حدث، يشكل مركزه تاريخ حدوث الهجمات، لذلك تستخدم في الدراسة منهجية الحدث، ولإجراء دراسة حدث، يجب تحديد: الحدث موضوع الدراسة، نافذة الحدث، نافذتنا ونموذج التقدير.

تتبع أهمية هذه الدراسة في كونها الأولى، التي تبحث في المضمون المعلوماتي لتلك الأحداث الإرهابية^(١)، إلى جانب إمكانية أن تزود هذه الدراسة، جهات مختلفة بمعلومات ومؤشرات حول مرونة الاقتصاد الأردني ومدى قدرته على امتصاص الصدمات التي قد تحدثها مثل هذه الأحداث المشؤومة وغير المتوقعة.

أشارت بعض الدراسات المرتبطة بموضع الدراسة، إلى أن البنوك تلعب دورا مهما وحيويا في إعادة التوازن إلى السوق وإخماد الفوضى الناجمة عن أحداث مشؤومة مفاجئة، عبر استخدام أدواتها الخاصة، وبسبب علاقتها الوثيقة مع السلطة المسؤولة عن السياسة النقدية للدولة Andrew, Chen and Thomas Siems 2002; Carter and Simkins (2002).

مشكلة الدراسة:

ترتبط الأحداث المفاجئة المشؤومة، بآثار سلبية على الأسواق المالية، وبالتالي تنعكس على اقتصاد الدول عموما، إذ أشارت كثير من التجارب في هذا المجال (حروب، كوارث طبيعية، هجمات إرهابية، واغتيالات زعماء، وغيرها) إلى أن مثل هذه الأحداث، تخلف أثرا سلبيا على الأسواق المالية. وتتحدد مشكلة الدراسة في "التعرف على أثر أحداث الأربعاء الأسود على بورصة عمان"، وعلى نحو أكثر تفصيلا، يمكن صياغة هذه المشكلة بالأسئلة الرئيسة التالية:

- ١ - هل توجد علاقة بين التغيير في سعر السهم وأحداث الأربعاء الأسود في بورصة عمان؟
- ٢ - هل يؤثر حجم الشركة على العلاقة بين التغيير في سعر السهم وأحداث الأربعاء الأسود في بورصة عمان؟
- ٢ - هل توجد علاقة بين التغيير في حجم التداول في السهم وأحداث الأربعاء الأسود في بورصة عمان؟

(١) حدث في تاريخ ٩/١١/٢٠٠٥، واستهدفت فنادق في العاصمة عمان، وذهب ضحيتها العديد من الشهداء.

أهداف الدراسة :

تهدف الدراسة إلى:

- ١ - معرفة ما اذا كانت هناك علاقة بين التغيير في سعر السهم وأحداث الأربعاء الأسود في بورصة عمان.
- ٢ - معرفة ما اذا كان حجم الشركة، يؤثر على العلاقة بين التغيير في سعر السهم وأحداث الأربعاء الأسود في بورصة عمان.
- ٣ - معرفة ما اذا كانت هناك علاقة بين التغيير في حجم التداول في السهم وأحداث الأربعاء الأسود في بورصة عمان.

الدراسات السابقة :

حظي موضوع دراسة العلاقة بين الاحداث المشؤومة غير المتوقعة وأسعار الاسهم وحجم التداول فيها للشركات المدرجة في السوق المالية، باهتمام كبير من الباحثين والدارسين، محققا بذلك مجالا واسعا للأبحاث والدراسات التطبيقية.

ظهرت دراسات أجنبية، تناولت رد فعل السوق على مثل هذه الاحداث المفاجئة الخارجة عن سيطرة الشركات، وللأسف لم يجد الباحثون، أي دراسة عربية تتعرض لمثل هذا الموضوع.

أجريت دراسات عديدة لمعرفة اثر الأزمات باختلاف أنواعها على أسعار وعوائد الاسهم (King and Wadwhani.1990;Hamao, Masulis and Ng 1990) ولكن معظمها استخدم تحليل الارتباط المعتمد غالبا على نموذج ARCH-type لمعرفة فيما اذا كان التذبذب في أسعار الاسهم أقوى في فترات الأزمات منه في فترات الهدوء، بيد أن استخدام هذا التحليل تعثره مشاكل وعيوب كثيرة (Boyer, Gibson, and Loretan, 1997).

وكنتيجة لعدم قابلية تحليل الارتباط للتطبيق في فترات التذبذب العالي للسوق جراء الأحداث المفاجئة، ظهرت منهجيات جديدة أثبتت نجاعتها في دراسة تأثير مثل هذه الاحداث على السوق، ومن ابرزها: منهجية دراسة الحدث.

أظهرت بعض الدراسات التي استخدمت منهجية دراسة الحدث، ان للأحداث المفاجئة مثل: الكوارث الطبيعية، حروب، هجمات إرهابية واغتيالات زعماء، وغيرها، آثار سلبية

شديدة على الاقتصاد عموماً وعلى القيمة السوقية لبعض الشركات المدرجة في الأسواق المالية خصوصاً.

وتعتبر دراسة (Liu, Smith, and Syed 1992) من الدراسات الأولى في هذا المجال، بحيث درس باحثون العلاقة بين فضائح تجارة المعلومات الداخلية وأسعار الاسهم لعينة من ٦٧ شركة، مدرجة في سوق نيويورك للأوراق المالية، باستخدام منهجية دراسة الحدث.

توصل الباحثون إلى أن مثل هذه الفضائح، مضمونها معلوماتياً يؤثر على أسعار الاسهم في السوق سلبياً، ووجدوا أن هناك عوائد غير عادية سلبية قد حققتها أسهم العينة، كنتيجة لمثل هذه المعلومات المتعلقة بتلك الفضائح، وكانت النتائج ذات دلالة إحصائية.

في دراسة أخرى (McWilliams, Abigail, and Donald Siegel 1997)، درس باحثون أثر مجموعة أزمات، مثل: تحطم السوق عام ١٩٢٩، غزو فرنسا عام ١٩٤٠، هجمات ميناء Pearl Harbor عام ١٩٤١، والحرب الكورية عام ١٩٥٠، على أسهم عينة من الشركات مدرجة في السوق، وتوصلوا إلى أن هناك اثراً سلبياً، لمضمونه المعلوماتي دلالة إحصائية على أسعار الاسهم في مثل هذه الأزمات.

وتوسع كل من: (Kaminski and Reinhart, 2000) بالدراسة السابقة أعلاه، فدرسوا ١٥ حدثاً/ أزمة، وأثرها على أسواق رأس المال الأميركية، ابتداءً من تحطم السوق عام ١٩٢٩ ومروراً بـ "الاثنين الأسود" عام ١٩٨٧ وانتهاءً بأحداث ١١/٩/٢٠٠١ وتوصلوا إلى أن هناك اثراً سلبياً ذي دلالة إحصائية للمضمون المعلوماتي على أسعار الاسهم في مثل هذه الأزمات، باستثناء تفجيرات Oklahoma عام ١٩٩٥ والتي لم يكن لها ذلك الأثر.

تعتبر دراسة (Andrew, et al. 2002) أول من بحثت على نحو منظم وشامل في أثر الأحداث المشؤومة المفاجئة على عوائد الاسهم في الأسواق الأميركية، وأهم الأسواق العالمية، ومن ضمنها السوق السعودي.

وقد درس الباحثون فيها أثر ١٥ حدثاً مفاجئاً ابتداءً من تحطم السوق عام ١٩٢٩ وحتى هجمات ٩/١١ على الأسواق الأميركية، ثم درسوا اثر الاثنين الأسود عام ١٩٨٧ وغزو الكويت عام ١٩٩٠ وهجمات ٩/١١ على أهم الأسواق العالمية.

وتوصلوا إلى ان هذه الاحداث، لها اثر سلبي ذي دلالة إحصائية، وعلى الرغم من ذلك، وجدوا ان الأسواق الأميركية كانت أفضل في تعاملها مع هذه الاحداث في الأعوام الأخيرة منها في الأعوام السابقة، إذ أبدت مرونة عالية في التعامل، جراء وجود جهاز مصرفي ومالي قوي في أميركيا.

كما توصلوا إلى ان الأسواق الأميركية كانت أفضل في امتصاص آثار الأحداث السلبية للثلاثين الأسود وغزو الكويت. وهجمات ٩/١١ مقارنة بأهم الأسواق العالمية وذلك للسبب نفسه، المذكور أعلاه.

هنا، لا بد من الإشارة أن هذه الدراسة تختلف عن سابقتها في منهجية البحث نسبيا، فبينما استخدمت الدراسات السابقة عوائد الاسهم غير العادية لاختبار المضمون المعلوماتي لأحداث الأربعاء الأسود، تستخدم هذه الدراسة حجم التداول في أسهم الشركة عبر نافذة الحدث، إلى جانب العوائد غير العادية لاختبار المضمون المعلوماتي لتلك الاحداث، وتعتبر حسب علم الباحثين، الأولى التي تختبر رد فعل السوق لهذه الاحداث الإجرامية والإرهابية.

منهجية الدراسة

ستستخدم منهجية دراسة الحدث نفسها التي استخدمها (Brown, et. al. 1985)، لقياس أداء السوق غير العادي، اذ تغطي هذه الدراسة الشركات/ البنوك الأردنية المدرجة في سوق عمان المالية منذ ٢٠٠٤/١٢/٣١ ولغاية ٢٠٠٦/١/١.

كما استخدم نموذج السوق ونماذج رياضية مناسبة، لحساب العائد غير المتوقع على السهم، والتغير غير المتوقع في حجم تداوله، اللذين قد يتزامنان مع أحداث الأربعاء الأسود، وفحص كل من: سعر السهم وحجم التداول فيه لدى تلك المؤسسات خلال فترة تقدير (Estimation Window) امتدت ٢١٠ أيام/ من اليوم -٢٢٣ إلى اليوم -١١ / السابقة لنافذة الحدث، وذلك لتقدير متغيرات نموذج السوق لكل شركة، أذ يفترض هذا النموذج علاقة خطية بين عائدي السهم ومحفظة السوق.

كذلك، تم تفحص كل من: سعر السهم وحجم تداوله لدى تلك المؤسسات خلال نافذة (Event Window) حدث، امتدت ٢٠ يوما/ ١٠+ إلى -١٠ / حول تاريخ حدوث تلك الأحداث، اذ يشكل تاريخ حدوثها مركز الفترة (٠ Day) . (أحداث الأربعاء الأسود جرت بتاريخ ٢٠٠٥/١١/٩، وكان يوم الحدث عند استجابة السوق بتاريخ ٢٠٠٥/١١/١٤).

مجتمع الدراسة

شمل مجتمع الدراسة جميع الشركات المساهمة العامة الأردنية المدرجة في سوق عمان المالي منذ ٢٠٠٤/١٢/٣١ وحتى ٢٠٠٦/١/١.

عينة الدراسة

شملت عينة الدراسة جميع الشركات التي أدرجت وتم تداول أسهمها في سوق عمان المالي منذ ٢٠٠٤/١٢/٣١ وحتى ٢٠٠٦/١/١، واقتصرت هذه العينة على قطاع البنوك فقط.

وعليه، اختيرت شركات العينة وفق الشروط التالية:

- ١- ان يكون قد بدأ تداول أسهمها منذ ٢٠٠٤/١٢/٣١ واستمر لغاية ٢٠٠٦/١/١.
- ٢- ان لا يكون قد أوقف تداول أسهمها بقرار من مجلس إدارة السوق في الفترة السابقة.
- ٣- ان لا ينقطع تداول أسهمها في فترة الدراسة.
- ٤- ان لا تكون صفيت وشطب في فترة الدراسة، وذلك لعدم توافر المعلومات المطلوبة عنها هنا.

وبتطبيق الشروط السابقة على مجتمع الدراسة، تم التوصل إلى عينة دراسة تضم ١٥ شركة مساهمة عامة أردنية/ معظمها من البنوك.

أساليب جمع البيانات و المعلومات

- ١- حدد الإطار النظري للدراسة بالاعتماد على المراجع والدوريات والنشرات والتقارير والدراسات والرسائل الجامعية المرتبطة بموضع الدراسة.
- ٢- تم الرجوع إلى التقارير المالية لسوق عمان المالية منذ ٢٠٠٤/١٢/٣١ وحتى ٢٠٠٦/١/١ لتحديد عينة الدراسة.
- ٣- تم الرجوع إلى التقارير الشهرية وبيانات أسعار الاسهم وحجم التداول اليومي للحصول على أسعارها وحجم تداولها حول تاريخ حدوث الأربعاء الأسود.
- ٤- تم الرجوع إلى التقارير الإحصائية الشهرية الصادرة عن دائرة الأبحاث والدراسات في البنك المركزي الأردني منذ ٢٠٠٤/١٢/٣١ وحتى ٢٠٠٦/١/١ للحصول على الأرقام القياسية لأسعار الاسهم المرجحة برأس المال المكتتب فيه.

قياس المتغيرات

تم قياس متغيرات الدراسة على النحو التالي:

١ - معدل العائد على السهم:

استخدمت أسعار الإغلاق اليومية لأسهم المؤسسات في العينة، ولمدة ٢٠ يوما حول تاريخ حدوث تلك الأحداث الإرهابية.

ولدراسة أثر الأربعاء الأسود على سعر السهم، احتسب العائد غير العادي اليومي على السهم (Abnormal Stock Return) ((لكل مؤسسة خلال نافذة الحدث على النحو التالي:

$$ARit = Rit - E(Rit) \dots\dots\dots (١)$$

$$t = -10 \text{ to } +10$$

إذ أن:

ARit : العائد غير العادي للمؤسسة i في اليوم t.

Rit : العائد الفعلي على سهم المؤسسة i في اليوم t.

E(Rit) : العائد المتوقع على سهم المؤسسة i في اليوم t.

واحتسب العائد الفعلي اليومي على السهم لكل شركة كما يلي:

$$Pit - Pit-1 = Pit-1 - Dt-1 \dots\dots\dots (١-١)$$

إذ:

Pit : سعر الإغلاق لسهم الشركة (i) في نهاية اليوم الحالي (t) .

Pit-١ : سعر الإغلاق لسهم الشركة (i) في نهاية اليوم السابق (t-١) .

Dt : حصص الارباح الموزعة خلال الفترة (t) .

اما العائد المتوقع على السهم لكل شركة فقد تم حسابه بالاعتماد على نموذج السوق، حيث استخدم نموذج السوق لتقدير المتغيرات اللازمة لاحتساب العائد المتوقع:

$$R_{it} = a_i + b_i R_{mt} + e_{it} \dots\dots\dots (٢-١)$$

إذ:

a_i : ثابت المعادلة للشركة (i)، وهو الجزء من العائد الذي يتحقق بغض النظر عن العلاقة بين عائد السوق على السهم والعائد على سهم الشركة (i).

b_i : معدل ميل العلاقة الخطية بين العائد على السهم R_{it} والعائد على محفظة السوق R_{mt} .

e_{it} : الخطأ العشوائي، ويمثل جزءاً من العائد، يتغير عشوائياً جراء عوامل أخرى لا يتضمنها النموذج.

R_{mt} : العائد على محفظة السوق.

أما فيما يتعلق بقيم a_i و b_i في المعادلة (٢-١) فتقدر لكل شركة عبر بيانات عوائد الاسهم وعوائد السوق وعلى أساس يومي وخلال ٢١٠ أيام لنافذة الحدث لكل شركة.

وباتباع الخطوات سابقة الذكر، احتسب العائد غير العادي (Abnormal Return) على أسهم كل شركة خلال الأسابيع الأربعة المحيطة بتاريخ حدوث الحدث (نافذة الحدث)، ومن ثم جمع هذا العائد لكل شركة خلال نافذة الحدث، لاحتساب العائد غير العادي المجمع (CAR) لكل شركة، وبعدها تم إيجاد متوسط العائد غير العادي المجمع لكل الشركات.

٢- التغيير في حجم التداول:

استخدم عدد الاسهم المتداولة في كل يوم ولأربعة أسابيع (نافذة الحدث) حول تاريخ حدوث تلك الأحداث الإرهابية، ولدراسة أثر الأربعاء الأسود على حجم التداول في أسهم الشركات، استخدمت منهجية مشابهة للدراسات السابقة في هذا المجال (Morse.1981 and Bamber.1987)، إذ احتسب حجم التداول غير العادي (AVT) لكل شركة على النحو التالي:

$$AVT_{it} = VT_{it} - E(VT_i) \dots\dots\dots (٢)$$

إذ:

VT_i : عدد الاسهم المتداولة فعلياً للشركة (i) في اليوم (t) .

$E(VT_i)$: عدد الاسهم المتوقع التداول بها للشركة (i) في كل يوم من أيام عام ٢٠٠٥.

كما احتسب $E(VT_i)$ بأخذ متوسط عدد الاسهم المتداولة لكل شركة في الأيام التي لم يتم خلالها حدوث الأربعاء الأسود في عام ٢٠٠٥، وبعد ان احتسب حجم التداول غير العادي (AVT) لكل شركة خلال نافذة الحدث المحيطة بتاريخ حدوث الأربعاء الأسود، جمع حجم التداول غير العادي لكل شركة خلال نافذة الحدث، لاحتساب حجم التداول غير العادي المجمع ($CAVT$) لكل شركة، ثم أوجد متوسط حجم التداول غير العادي المجمع لجميع الشركات.

٣. حجم الشركة :

استخدمت القيمة السوقية للأسهم المكتتبة لكل شركة في نهاية كل سنة مالية كوكيل لحجم الشركة للأسهم المكتتبة لجميع الشركات في العينة، وقسمت الشركات في العينة إلى مجموعتين من حيث الحجم، بناء على الوسيط الذي استخدم للقيم السوقية، كأساس لتصنيف الشركات إلى كبيرة وصغيرة الحجم، بحيث تصنف الشركة كبيرة الحجم، اذا كانت قيمتها السوقية أعلى من قيمة الوسيط، بينما تصنف الشركة صغيرة الحجم، اذا كانت القيمة السوقية لأسهمها اقل من الوسيط.

وبناء على هذا المعيار، صنفت شركات العينة والبالغة ١٥ شركة إلى ٨ شركات كبيرة و٧ شركات صغيرة.

الاختبارات الإحصائية المستخدمة :

ولاختبار ما اذا كان هناك اثر له دلالة إحصائية للأربعاء الأسود على سعر السهم من ناحية وحجم التداول في الاسهم من ناحية أخرى، حول تاريخ حدوث حدث الأربعاء الأسود، استخدم اختبار t ($T - test$) على البيانات الخاصة بالعوائد غير العادية المجمعة (CAR) وحجم التداول غير العادي المجمع ($CAVT$) للشركات موضوع الدراسة، وعلى النحو التالي:

أ - في حالة اختبار عوائد الاسهم:

إذا كان $CAR = 0 \rightarrow$ لا يوجد أثر.

إذا كان $CAR \neq 0 \rightarrow$ يوجد أثر.

وقد احتسبت قيمة t في هذه الحالة عند مستوى معنوي ٥٪ وعلى النحو التالي:

$$t_{\alpha}(\alpha, n-1) = D \cdot SD \sqrt{n} \dots\dots\dots (٣)$$

إذ:

D: الوسط الحسابي للعوائد غير العادية المجمعة للشركات.

SD: الانحراف المعياري للعوائد العادية المجمعة للشركات.

n: عدد المشاهدات في العينة.

ب- في حالة اختبار حجم التداول:

إذا كان $CAVT = 0 \rightarrow$ لا يوجد أثر.

إذا كان $CAVT \neq 0 \rightarrow$ يوجد أثر.

واحتسبت قيمة t هنا باستخدام المعادلة المبينة أعلاه نفسها، إذ:

D: الوسط الحسابي لحجم التداول غير العادي المجمع للشركات.

SD: الانحراف المعياري لحجم التداول غير العادي المجمع للشركات.

n : عدد المشاهدات في العينة.

فرضيات الدراسة:

- الأولى:

H0: لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين أحداث الأربعاء الأسود وعوائد الاسهم في بورصة عمان.

- الثانية:

H0: لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين أحداث الأربعاء الأسود وعوائد الاسهم باختلاف حجم الشركة في بورصة عمان.

- الثالثة:

H0: لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين أحداث الأربعاء الأسود وحجم التداول في الاسهم في بورصة عمان.

اختبار الفرضيات و عرض النتائج:

- الفرضية الأولى:

H0: لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين أحداث الأربعاء الأسود وعوائد الاسهم في بورصة عمان.

وقد استخدم اختبار t لفحص هذه الفرضية عند مستوى معنوي ٥٪، فتبين ان قيمة t المحسوبة = -٦٨٠,٠، ومستوى الدلالة ٠,٥٠٨، وهذه النتائج الضعيفة لا تمكننا من رفض الفرضية العدمية.

أي انه ليس هناك أثرا له دلالة إحصائية لأحداث الأربعاء الأسود على سعر السهم حول تاريخ حدوث هذه الهجمات الإرهابية، ولكن الإشارة السالبة لقيمة t المحسوبة، تدل على انه لهذه الأحداث آثار سلبية على عوائد الاسهم ليست ذات دلالة إحصائية، مع ان هذه النتائج لا تتسجم مع توقعات الباحث وتتناقض مع الدراسات السابقة التي ذكرت سابقا، إذ انه تم التوقع بان يكون هناك عائد غير عادي سلبي ذي دلالة إحصائية، ويمكن تفسير الحصول على مثل هذه النتائج في ضوء الأسباب التالية:

- القرارات التي اتخذتها إدارة بورصة عمان، والمتعلقة بإغلاق البورصة وفتحها للتداول بعد ٤ أيام من الاحداث، قلل من الآثار السلبية للاحداث على المتعاملين في السوق المالي عند فتح البورصة للتداول.
- قام العديد من كبار المستثمرين الأجانب والمحليين بمبادرات بعد الأحداث مباشرة ولعدة أيام للتقليل من أثر الأحداث على الاقتصاد الأردني، مما أعطى درجة من

الطمأنينة للمتعاملين في بورصة عمان .

- .. وأيضاً قام الوسطاء ومديرو المحافظ الاستثمارية في سوق عمان المالي بدور ايجابي، متعلق بتقليل الفرع والقلق لدى المتعاملين في السوق المالي وصغار المستثمرين.

ومن المهم التنويه إلى ان الجهاز المالي والمصرفي الأردني أيضاً، لعب دوراً حيوياً في عملية إعادة التوازن إلى السوق المالي، وإخماد حالة الفوضى، بفضل الحملات الإعلامية التي قامت بها إدارات البنوك والمؤسسات الحكومية والخاصة، والموجهة على نحو خاص إلى المستثمرين في بورصة عمان.

- الفرضية الثانية :

H0: لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين أحداث الأربعاء الأسود وعوائد الاسهم باختلاف حجم الشركة في بورصة عمان.

ولمعرفة ما اذا كانت ردة فعل السوق لأحداث الأربعاء الأسود، تختلف باختلاف حجم الشركة، صنفت الشركات التي شملها الدراسة إلى: شركات كبيرة وأخرى صغيرة الحجم، بحيث استخدمت القيمة السوقية للأسهم كمقياس للحجم، والوسيط للقيمة السوقية كمعيار لتصنيف الشركات إلى كبيرة وصغيرة الحجم.

وباستخدام الاختبار السابق (T-Test) على متوسط العوائد غير العادية للشركات الكبيرة والصغيرة، ظهرت النتائج متباينة بينهما، بحيث بلغت قيمة t المحسوبة -١٨٦، ١ وكان مستوى الدلالة = ٠, ٢٨٠، مما يعني ان هناك عائداً غير عادي سلبي، ولكن ليس له دلالة إحصائية.

أما بالنسبة للشركات الكبيرة، فبلغت قيمة t المحسوبة ٦٤٥، ٠، وكان مستوى الدلالة = ٠, ٥٤٠، مما يعني ان هناك عائداً غير عادي ايجابي، ولكن ليس له دلالة إحصائية.

تتسجم هذه النتائج مع التوقعات، اذ انه عادة ما تكون ثقة المتعاملين في السوق المالي في الشركات كبيرة الحجم، أكثر من ثقتهم بالشركات صغيرة الحجم، وبالرغم من ذلك، فان هذه النتائج لا تمكننا من رفض الفرضية العدمية.

- الثالثة :

H0: لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين أحداث الأربعاء الأسود وحجم التداول في الاسهم في بورصة عمان.

وقد أظهرت نتائج تطبيق اختبار ((T-Test على متوسطات حجم التداول غير العادية، ان هناك أثرا ايجابيا لأحداث الأربعاء الأسود على حجم التداول خلال نافذة الحدث، التي تمتد لأربعة أسابيع، ومركزها تاريخ حدوث تلك الهجمات، غير ان هذا الأثر ليس له دلالة إحصائية، إذ بلغت قيمة t المحسوبة ٠,٠٧٧، ومستوى الدلالة ٠,٠٩٣٩.

وهذه النتائج، لا تمكننا من رفض الفرضية العدمية، وهي بطبيعة الحال لا تتسجم مع توقعات الباحث، ولعل ما يبرر هذه النتائج الأسباب المذكورة أعلاه.

الخلاصة :

أظهرت الدراسة فيما يتعلق باختبار اثر أحداث الأربعاء الأسود على عوائد الاسهم، نتائج لا تتسجم مع توقعات الباحث عبر عدم وجود عوائد غير عادية على الاسهم خلال نافذة الحدث، التي تمتد على ٢١ يوما، إذ يشكل مركزها تاريخ حدوث تلك الهجمات.

هذا وقد كان لهذه الاحداث اثر سلبي على أسهم الشركات الصغيرة مقارنة بأسهم الشركات الكبيرة التي كان للاحداث اثر ايجابي عليها، وفي كلا الحالتين، لم يكن لذلك الأثر دلالة إحصائية.

ومع ان نتائج اختبار الفرضية الأولى لا تتسجم مع توقعات الباحث وتتناقض مع الدراسات السابقة، إذ كان من المتوقع ان يكون هناك اثر سلبي، له دلالة إحصائية للأربعاء الأسود على عوائد الاسهم، لكن الباحثين في هذه الدراسة يعتقدون ان هناك أسبابا تبرر الحصول على مثل هذه النتائج، التي ذكرت سابقا.

وفيما يتعلق بنتائج اختبار اثر الأربعاء الأسود على حركة تداول الاسهم، جاءت نتائج الدراسة غير متفقة مع التوقعات، بحيث تشير إلى وجود زيادة في التداول خلال حدوث الأربعاء الأسود، ولكن هذا الأثر لم تكن له دلالة إحصائية، بحيث كان من المتوقع ان يكون هناك اثر سلبي للأربعاء الأسود له دلالة إحصائية على حجم التداول في الاسهم، لكن هناك أسبابا تبرر الحصول على مثل هذه النتائج المذكورة سابقا.

بالإضافة لذلك، فإن لدى الجسم الاقتصادي والمالي الأردني، خبرة في التعامل مع مثل هذا النوع من الاحداث المشؤومة والمفاجئة، ودلت التجربة على ان الجسم المالي والاقتصادي الأردني، قادر على امتصاص الآثار السلبية لهذه الاحداث، فالمؤشر القياسي للأسعار ارتفع أكثر من نقطتين بعد تفجيرات العقبة في شهر آب ٢٠٠٥، كما ارتفع هذا المؤشر أيضا نسبيا بعد احداث طابا، وعقب وفاة العاهل السعودي الراحل فهد بن عبد العزيز، استقرت البورصة على نحو واضح في أدائها، على الرغم من ان السعوديين يمتلكون حوالي ١٠٪ من القيمة الاسمية للأسهم في البورصة، كما ان وفاة المصرفي الراحل عبد المجيد شومان في عام ٢٠٠٥ ولدت ردة فعل معاكسة في أداء البورصة، وارتفعت إلى مستويات قياسية في نهاية التعاملات.

التوصيات:

- في البداية، لا بد من التنويه بضرورة ان تؤخذ وتفسر هذه النتائج بحذر، نظرا لمحددات الدراسة التي قد تحد من تعميم النتائج، ومن أهم هذه المحددات، صغر حجم السوق وما يترتب عليه من صغر حجم العينة، وكذلك تدني مستوى كفاءته مقارنة بالأسواق المالية المتطورة، بحيث تمثل كفاءة السوق، فرضية تعتمد المقياس المستخدم في هذه الدراسة، لتحديد العوائد غير العادية للأسهم.
- اقتصرَت هذه الدراسة على اختبار المضمون المعلوماتي لأحداث الأربعا السوداء على عوائد وحركة أسهم قطاع البنوك فقط، خلال نافذة حدث مدتها أربعة أسابيع، وقد يكون من المناسب تكرار هذه الدراسة على باقي القطاعات في بورصة عمان، بالإضافة إلى قطاع البنوك، وباستخدام نافذة حدث أطول، لتتبع واختبار عوائد الاسهم لفترة تتراوح بين شهرين إلى أربعة شهور، للحصول على نتائج أكثر دقة.
- ونوصي بعدم الاكتفاء بدراسة حدث واحد، وإنما بدراسة مجموعة احداث داخلية، مثل وفاة الراحل الملك حسين، وهجمات الأربعا والعقبة واحداث خارجية، مثل غزو الكويت والغزو الانجلوا أميركي للعراق واحداث ٩/١١، ومعرفة أثرها على عوائد الاسهم في بورصة عمان.

- 1.Andrew H. Chen And Thomas F. Siems (2002)." An Empirical Analysis of The Capital Markets' Response To Cataclysmic Events".
- 2.Bamber, L.S. (1987). "Unexpected Earnings, Firm Size, And Trading Volume Around Quarterly Earnings Announcements", The Accounting Review, 510532-.
- 3.Boyer, B., Gibson, M. and M. Loretan (1997), 'Pitfalls in tests for changes in correlation', International Finance Discussion Paper, no. 597-, Board of Governors of the Federal Reserve System, Washington (DC), December.
- 4.Brown, S. And J. Warner, 1985, «Using Daily Stock Returns, The Case Of Event Studies,» Journal Of Financial Economics, 14(1), 331-.
- 5.Brown, S. And J. Warner. (1980) «Measuring Security Price Performance,» Journal Of Financial Economics, 8(3), 205258-.
- 6.Carter, D.A. And B.J. Simkins .(2002) 'Do Markets React Rationally? The Effect Of The September 11th Tragedy On Airline Stock Returns ', Oklahoma State University (Mimeo).
- 7.Dolley, J.(1933). «Characteristics And Procedure Of Common Stock Split-Ups,» Harvard Business Review, 11, 316326-.
- 8.Fama, E. F.(1970) «Efficient Capital Markets: A Review Of Theory And Empirical Work," Journal Of Finance, 25(2), 283417-.
- 9.Fama, E. F., L. Fisher, M. Jensen And R. Roll.(1969)»The Adjustment Of Stock Prices To New Information,» International Economic Review, 10, 121-.
- 10.Hamao, Y., Masulis, R.W. and V. Ng (1990), 'Correlations in price changes and volatility across international stock markets', Review of Financial Studies, 3, 281307-.
- 11.Kaminsky, G.I. and C.M. Reinhart (2000), 'On crises, contagion and confusion', Journal of International Economics, 51, 145168-.
- 12.King, M. and S. Wadhvani (1990), 'Transmission of volatility between stock markets', Review of Financial Studies, 3, 533-.
- 13.Liu, P., S. Smith, and A. Syed (1992) «The Impact of the Insider Trading Scandal on the Information Content of the Wall Street Journal's 'Heard on the Street' Column.» Journal of Financial Research, 15 (2): 181193-.
- 14.McWilliams, Abagail, and Donald Siegel (1997), «Event Studies in

Management Research: Theoretical and Empirical Issues," Academy of Management Journal 40 (June): 62657-.

15. Mores, D. (1981) " Price And Trading Volume Reaction Surrounding Earnings Announcement", Journal Of Accounting Research, 374383-.

الأحزاب السياسية

من منظور الولاء والبراء

• خالد إبراهيم محمد حسين

مشكلة البحث

تتلخص في مدى قبول الولاء والبراء في الإسلام لنظام الأحزاب السياسية، بمعنى هل هناك توافق وانسجام بينهما أم هناك تعارض.

أهداف البحث

الاستفادة من النتائج والاستخلاصات التي يصل إليها الباحث من تحليل العلاقة بين الأحزاب السياسية: الولاء والبراء في الإسلام في النصوص التي تشير إلى تنظيم النشاط الحزبي في دساتير الدول، ذات المرجعيات الإسلامية في الوقت الحاضر والمستقبل كذلك.

منهج البحث

الوقوف على بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وفقاً للتفسير الراجحة، وكتب الحديث الصحيح، ومن ثم آراء بعض المحدثين من الفقه الإسلامي وغيرهم، للدلالة على الرابطة الحقيقية الناشئة بين الأحزاب السياسية والولاء والبراء، بعد التحليل العلمي والمناقشة الموضوعية لها.

أجزاء الدراسة

تقسم الدراسة إلى:

المطلب الأول: وجه التعارض بين الولاء والبراء والأحزاب السياسية.

المطلب الثاني: التوافق اللازم بينهما وتحديد نطاق التنظيم الحزبي.

• رئيس قسم القانون العام، جامعة النيلين، كلية القانون، السودان.

المطلب الأول: وجه التعارض بين الولاء والبراء والأحزاب السياسية

يرى البعض أن المجتمعات البشرية قبل الإسلام، قامت على العصبية كالجنس واللغة والأرض.. الخ، بحيث لم تكن هناك صورة واضحة، تفسر العلاقة بين الخالق والعباد، ومن ثم تحليل العلائق الناشئة بين الفرد في المجتمع والعالم حوله، فضلاً عن حياته التي يعيشها، وشكل الاتصال بين المجموعات العشائرية القبلية المختلفة.

وتبعاً لذلك، كان الفرد في تلك الفترة يحاول الاعتراف بالوجودية لأي من القوتين الروحية والمادية، فتارة يعترف بإحداها منكرًا الأخرى والعكس صحيح، وظل على هذا المنوال مع انتشار العصبية المختلفة المشار إليها، كأساس للروابط بين بني الإنسان^(١).

ثم جاء الإسلام ليجمع الناس على عقيدة واحدة هي الإسلام، تكون النواة والآصرة التي يلتحم حولها جميع الأفراد في المجتمعات المختلفة، ليكونوا معاً المجتمع الإسلامي الانموذج، وعلى ذلك فإن النتيجة المفترضة تكمن في أن تقوم عقيدة هؤلاء المؤمنين، على الإيمان بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً رسولاً، ويشكلون معاً (حزب الله) امتثالاً لقوله تعالى «ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون»،^(٢) أي إذا كان الله هو وليكم وناصركم، وكان الرسول والذين آمنوا أولياء لكم بالتبعية لولايته، فهم بذلك حزب الله تعالى، والله ناصر لهم، ومن يتول الله تعالى بالإيمان به والتوكل عليه، ويتولى الرسول والمؤمنين بنصرهم وشد أزهم، وبالاستنصار بهم دون أعدائهم، فإنهم هم الغالبون، فلا يغلب من يتولاهم، لأنهم حزب الله تعالى، ففيه وضع المظهر موضع الضمير ونُكِّتته بيان علة كونهم هم الغالبون»،^(٣).

أما من خالفهم، فيوصفون بأنهم (حزب الشيطان) لقوله تعالى «استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله، أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون»،^(٤) «فأنسأهم ذكر الله: أي لم يمكنهم من ذكره بما زين لهم من الشهوات. وحزب الشيطان: جنوده وأتباعه، وجنود الشيطان لن تفلح في شيء، وسيرد الله عليهم كيدهم في نحورهم، ويحبط سعيهم ويظهر نور دينه ولو كره الكافرون»،^(٥).

ومنه أيضاً قوله تعالى «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض»،^(٦) «لما ذكر الله تعالى صفات المنافقين الذميمة، عطف بذكر صفات المؤمنين المحمودة فقال (بعضهم أولياء

بعض)، أي: يتناصرون ويتعاضدون، كما جاء في الحديث الصحيح (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً وشبك بين أصابعه)،^(٧).

وفي الصحيح أيضاً «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»،^(٨). وقوله (يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر).

كما قال تعالى «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون»،^(٩). وقوله تعالى «ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» أي يطيعون الله ويحسنون إلى خلقه، «ويطيعون الله ورسوله»، أي: سيرحم الله من اتصف بهذه الصفات «إن الله عزيز حكيم»، أي عزيز، من أطاعه أعزه، فإن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين (حكيم) في قسمته هذه الصفات لهؤلاء، وتخصيصه المناققين بصفاتهم المتقدمة، فإن له الحكمة في جميع ما يفعله، تبارك وتعالى»،^(١٠).

كذلك مما استدل عليه قوله تعالى «إنما المؤمنون إخوة...»،^(١١). فالمنى أنهم راجعون إلى أصل واحد وهو الإيمان. قال الزجاج: الدين يجمعهم، فهم إخوة إذا كانوا متفقين في دينهم، فرجعوا بالاتفاق في الدين إلى أصل النسب، لأنهم لآدم وحواء...»،^(١٢).

وبناءً على ما سبق، فإن هذا الجانب من الفقه يرى أن الأحزاب السياسية ومن ثم التجمع على هذا الأساس الحزبي، عمل لا يقره الإسلام لتعارضه مع الولاء والبراء الذي لا يجيز اجتماع المسلمين وولائهم إلا على كلمة الإيمان حقيقة وعملاً، خوفاً من التشتت والهوان الذي يمكن أن يلحق المجتمع المسلم المترابط^(١٣). وهو ما يتفق مع قوله تعالى «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء، إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون»،^(١٤).

وورد في تفسير الآية الكريمة الآتي «قال مجاهد هم اليهود لأنهم كانوا يمالئون عبدة الأوثان على المسلمين. وقال قتادة، اليهود والنصارى، لأن بعض النصارى يكفر بعضاً وكذلك اليهود. وقال أبوهريرة أهل الضلال في هذه الأمة، فهو تحذير من تفرق الكلمة ودعاء إلى الاجتماع والإلفة على الدين. وقال الحسن، هم جميع المشركين لأنهم كلهم بهذه الصفة، وأما دينهم فقد قيل الذي أمرهم الله به وجعله ديناً لهم، وقيل الدين الذي هم عليه لا كفار بعضهم لبعض لجهالة فيه، وشيع الفرق الذين يمالئ بعضهم بعضاً على أمر واحد مع اختلافهم في غيره، وقيل أصله الظهور من قولهم شاع الخير إذا ظهر، وقيل أصله الاتباع من

قولك شايعه على المراد، إذا اتبعه، وقوله لست منهم في شئ. المباحدة التامة من ان يجتمع معهم في معنى من مذاهبهم الفاسدة، وإن افترقوا في غيره، فليس منهم في شئ لأنه بريء من جميعه»، (١٥).

وبالتالي، يرى هذا الاتجاه الفقهي المنكر للأحزاب السياسية، استناداً على الولاء والبراء، كون الأولى تؤدي للفرقة، في حين أن الآيات القرآنية تدعو المسلمين الى أن يكونوا على كلمة واحدة، وأن ينتهوا عن التشاكس والتحزب، وهذا يظهر بوضوح في الآيتين الكريمتين التاليتين، إذ تضافان لما ذكر من آيات.

قال تعالى «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فأعبدون»، (١٦). وقوله تعالى «وضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون»، (١٧). إذ ورد في تفسير الآية الأولى ما يدل على نبذ فكرة الأحزاب السياسية يقول تعالى ذكره «إن هذه ملتكم ملة واحدة، وأنا ربكم أيها الناس فاعبدون دون الآلهة والأوثان، وسائر ما تعبدون من دوني».

ويقول تعالى ذكره «وتفرق الناس في دينهم الذي أمرهم الله به ودعاهم إليه، فصاروا فيه أحزاباً، فهودت اليهود وتنصرت النصارى وعُبدت الأوثان، ثم أخبر جل ثناؤه عما هم إليه صائرون. إن مرجع جميع أهل الأديان إليه، متوعداً بذلك أهل الزيغ منهم والضلال، ومعلمهم أنه لهم بالمرصاد، وأنه مجاز جميعهم جزاء المحسن بإحسانه، والمسئئ بإساءته»، (١٨). وبالتالي فالمراد، هو الالتزام بتعاليم الإسلام وليس الأحزاب السياسية.

أما الآية الأخرى، فورد بشأنها الآتي (..فحالة المشركين والموحدين، مثل حالة مملوكين، أحدهما يملكه شركاء عديدون متنازعون عليه. كل واحد منهم يجذبه إليه، وآخر لملك واحد خالصاً له لا ينازعه فيه أحد. فكما أن حالة هذين المملوكين ليست متساوية، وكما أن المنطق يؤدي إلى تفضيل حالة المملوك لصاحب واحد، كذلك حالة المشرك والموحد لا يمكن أن تكون متساوية، لأن المشرك مقسم بين معبودات عديدة هو بينها، بين جذب ودفع في حيرة من أمره لا يدري أيهما أنفع وأيهما يجب أن يخلص له الاتجاه أكثر من غيره، في حين أن الموحد قد نجا من هذه الحرية بحيث عرف له رباً واحداً، فأسلم نفسه إليه وجعل اعتماده عليه وحده، فالمنطق يؤدي إلى تفضيل حالة الموحد على المشرك).

وانتهت الآيات بتقرير استحقاق الله وحده للحمد بعبادة أريد بها عدم تجويز العقل والمنطق، وأن يسوى بين الله والشركاء، وتقرير المشركين على ما يبدو منهم من حمق وعدم إدراك وعلم، لما في شركهم من سحق وضلال.

والمثل الذي احتوته الآيات، مقتطع من حياة العرب الذين كانوا أول من وجه القرآن إليهم. بحيث كان المملوك الواحد يقع أحياناً في ملك عدة شركاء وارثين، فيكون في صده مشادات ومشاحنات فيما بينهم، ومع ذلك فإنه لا يصح أن يكون عاماً أيضاً، لأنه قائم على منطق صحيح يتسق مع كل ظرف وحال»،^(١٩).

ويخلص مما سبق الى أن التمسك بتعاليم الإسلام بكونها اللُحمة التي يرتبط بها جميع المسلمين ينتفي معه التشاحن والاختلاف في الأصول لوحدة المنهج والهدف للمنتمين، بخلاف من التجأ إلى نظريات ومبادئ تكون أساساً للالتقاء، لأنها في الوقت ذاته لا تركز على تعاليم ومبادئ الدين الحنيف، إذ في الأخيرة يكون التشايع والتفرق أمر ضروري ولازم لعدم وجود الأصل القوي والمنهج السليم الذي يمكن الارتكان إليه عند الاختلاف، وبالتالي تكون النتيجة الحتمية والمفترضة: التباعد والتشردم، ومثلهم في ذلك حالة المشرك والموحد التي أشارت إليهما الآية الكريمة.

ويستطرد فقهاء في عدم جواز الأحزاب السياسية، استناداً على الولاء والبراء على أساس أن من أوجب الواجبات على الفرد المسلم، العمل الصالح، لأنه من الغايات التي يسعى خلالها للوصول إلى جنة من الله ورضوانه.

ومن ثم، فالمطلوب من المسلم الجهد والبذل والعمل، وليس مجرد التواكل، لان من المبادئ الأساسية في الإسلام أن يلتحق الفرد بالجماعة لأنها هي التي تحثه على الإحسان في العمل، كما أن هناك من الأحاديث التي تحفز على ذلك «يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار»، ومن ثم يتقوى الفرد المسلم بانضمامه إلى جماعة المسلمين وليس غيرها، لأنها هي التي تدفعه لكل ما يحقق صلاح المجتمع ورفاهيته^(٢٠)، حتى أن بعضهم ذهب إلى القول «إنه لا محل في الإسلام لأي نوع من أنواع الآصرة. وإنه لا محل فيه للآصرة الفردية أو العائلية التي نراها في بعض الأمم الشرقية والأقطار الإسلامية، ولا محل فيه للآصرة المنظمة التي نراها في أوروبا وأميركا وفي روسيا، فهي في أوروبا آصرة حزب من الأحزاب وفي أميركا آصرة الرأسماليين، وفي روسيا قلة آمنت بالشيوعية المتطرفة وفرضت نفسها على الكثرة

وهي تعامل العمال والمعتقلين بقسوة نادرة ووحشية، ربما لا يوجد لها نظير في تاريخ السخرة الظالمة. إن الآصرة - فردية كانت أو عائلية أو حزبية أو طبقية - غير طبيعية في حياة الأمة، وأنها تتخلص منها في أول فرصة، وإنه لا محل لها في الإسلام ولا محل لها في مجتمع واع بلغ الرشد، ولا أمل في استمرارها»^(٢١).

المطلب الثاني: التوافق اللازم بينهما وتحديد نطاق التنظيم الحزبي

منذ أن نشأت الخليفة والإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وتبعاً لذلك، فإن مقتضيات الحياة تتطلب منه ان ينسجم وينظم نشاطه مع المجموع، ولكن في الوقت ذاته، هناك من يُعرّف الحزب السياسي بأنه جماعة منظمة، مما يقود وفقاً لرأي البعض إلى أن الأحزاب السياسية، حاجة ملحة، ارتبطت بقيام ونشوء الجماعات الإنسانية منذ فجر التاريخ.

يترتب على ما سبق، أن وجود الأحزاب السياسية يؤدي إلى ضرورة إفصاح المجال للرأي والرأي الآخر، وما ذلك إلا لأن الأمر بديهي، ناتج عن أن الاختلاف بين أفراد الجماعة حول القضايا متحقق لقوله تعالى «ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم»،^(٢٢)

أي لغاتكم ونغماتكم وهيئاتها، فلا تكاد تسمع منطقتين متفقتين في همس ولا جهازة، لا حدة ولا رخاوة، ولا لكنة ولا فصاحة، ولا إسهاب ولا وجازة، وغير ذلك من صفات النطق وأحواله، ولغوته وأشكاله، وأنتم من نفس واحدة، فلو كان الحكم للطبيعة لم يختلف لأنه لا اختيار لها مع أن نسبة الكل إليها واحدة. ولما كان لون السماء واحداً، وألوان الأراضي يمكن حصرها، قال (وألوانكم)، أي اختلاف مع تفاوته وتقاربه لا ضبط له مع وحدة النسبة، ولولا هذا الاختلاف ما وقع التعارف، ولضاعت المصالح، وفاتت المنافع، وطوى سبحانه ذكر الصور لاختلاف صور النجوم باختلاف أشكالها، والأراضي بمقادير الجبال والروابي وأحوالها، فلو كان الاختلاف لأجل الطبيعة، فإما أن يكون بالنظر إلى السماء أو إلى الأرض، فإن كان للسماء فلونها واحد، وإن كان للأرض فلون أهل كل قطر غير مناسب للون أرضهم. وأما الألسنة فأمرها أظهر»^(٢٣).

ومنه أيضاً قوله تعالى «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»،^(٢٤) ولو شاء ربك لجعل الناس كلهم أمة واحدة، على دين واحد، وما يزاوون مختلفين على أديان شتى، بين يهودي ونصراني ومجوسي ومشركي، إلا من رحم ربك، ومعناه: لكن من رحم هداهم إلى الحق،

فهم لا يختلفون، ولذلك خلقهم، قال الحسن وعطا. وللاختلاف خلقهم. وقال أشهب: سألت مالكا عن هذه الآية، فقال: خلقهم ليكون فريقاً في الجنة وفريقاً في السعير. وقال أبو عبيدة: الذي اختاره قول من قال: خلق فريقاً لرحمته وفريقاً لعذابه. وقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك: وللرحمة خلقهم، يعني الذين رحمهم. وقال الفراء: خلق أهل الرحمة للرحمة، وأهل الاختلاف للاختلاف. ومحصل الآية أن أهل الباطل مختلفون وأهل الحق متفقون، فخلق الله أهل الحق للاتفاق وأهل الباطل للاختلاف. وتمت كلمة ربك. ومن ثم حكم ربك، لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين»، (٢٥).

غني عن البيان أن المسلم مأمور بأخذ الحكمة أينما وجدها، بحيث جاء في الحديث الشريف ما يدل على ذلك «الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها أخذها».

«مما لا شك فيه إن للمستشرقين فضلاً كبيراً في إخراج الكثير من كتب التراث ونشرها، محققة مفهرسة مبوبة. ولا شك أن الكثير منهم يملكون منهجية علمية، تعينهم على البحث. ولا ريب في أن لدى بعضهم صبراً ودأباً وجلداً في التحقيق والتمحيص وتتبع المسائل. وما على المسلم إلا أن يلتقط الخير من مؤلفاتهم، منتبهاً إلى مواطن الدس والتحريف ليجتنبها وليكشفها أو ليرد عليها، لأن الحكمة ضالة المؤمن إنى وجدها، فهو أحق الناس بها، بخاصة وأن الفكر الاستشراقي المعاصر قد بدأ يغير من أساليبه وقسماته من أجل المحافظة على الصداقة والتعاون بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، وإقامة حوار بين المسيحية والإسلام، ومحاولة تغيير النظرة السطحية الغربية إلى المسلمين، وربما كمحاولة لاستقطاب القوى الإسلامية وتوظيفها لخدمة أهدافهم فلنكن حذرين»، (٢٦).

ومن ثم فلا خوف على المسلم في بحثه عن الحكمة والخير، لأن الله سبحانه وتعالى قد هياها على ذلك، وهناك من الآيات الكريمة الدالة، قال تعالى «الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان»، (٢٧). «الرحمن» قيل: نزلت حين قالوا: وما الرحمن؟ وقيل: هو جواب لأهل مكة حين قالوا: إنما يعلمه بشر (علم القرآن). قال الكلبي: علم القرآن محمداً. وقيل: (علم القرآن) يسره للذكر. (خلق الإنسان) يعني آدم عليه السلام، قاله ابن عباس وقتادة (علمه البيان) أسماء كل شيء، وقيل: علمه اللغات كلها، وكان آدم يتكلم بسبعمئة (ألف) لغة أفضلها العربية. وقال الآخرون: (الإنسان) اسم جنس. وأراد به جميع الناس (علمه البيان) النطق والكتابة والفهم والافهام، حتى عرف ما يقول وما يقال له. هذا قول أبي العالية وابن

زيد والحسن وقال السدي: علم كل قوم لسانهم الذي يتكلمون به. وقال ابن كيسان: (خلق الإنسان) يعني محمداً صلى الله عليه وسلم (علمه البيان)، يعني بيان ما كان وما يكون، لأنه كان يبين عن الأولين والآخرين وعن يوم الدين»^(٢٨).

ومنه قوله تعالى «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»،^(٢٩).

«فسدد وجهك واستمر على الذي شرعه الله لك، من الحنيفية ملة إبراهيم، الذي هداك الله لها، وكملها لك غاية الكمال، وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة، التي فطر الله الخلق عليها، فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره»،^(٣٠). وقوله تعالى: «بشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب»،^(٣١). ثم قال: «فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه»، أي: يفهمونه ويعملون بما فيه، كقوله تعالى لموسى حين أتاه التوراة «فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها»،^(٣٢). (أولئك الذين هداهم الله)، أي «المتصفون بهذه الصفة، هم الذين هداهم الله في الدنيا والآخرة أي: ذوو العقول الصحيحة والفطر المستقيمة»،^(٣٣).

تبعاً لذلك، فإن الإنسان المسلم له أن يبحث عن كل ما فيه صلاح له ولمجتمعه، بما في ذلك التحزب، ما دام أنه زود بالفطرة السليمة والعقل الراجح، كما أشارت لذلك الآية الكريمة السابقة.

يظهر ذلك بوضوح - أي التحزب - من كفالة الإسلام لحرية الرأي، وهو أمر استدعاه واقع الحياة المتجدد والمتغير. إذ لا بد للأفراد والجماعات أن تُعبّر عما في ذلك من إفصاح لحيوية الحياة، وفي الوقت ذاته، حركية المجتمع الإنساني مع مراعاة الالتزام بالضوابط العامة التي ترفض التآليب على الخروج من الجماعة، عبر تغذية العصبية والجهويات، وفي الجانب الآخر يمنع على القائمين على أمر المجتمع في جانب السلطة، إفصاح المجال وتهيئته بالقدر الذي يتيح للأفراد التعبير بحرية عن آرائهم، دون قيود يمكن أن تتعدي معها هذه الحرية. بمعنى، أن الأمر يحتاج إلى تنظيم وليس قيوداً لحد إعدام الحق كلية^(٣٤).

يذكر أن دستور جمهورية السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥ أكد التعدد الثقافي واللغوي، ولكنه نبّه إلى أمر جوهري، وهو ضرورة التماسك بين أفراد الشعب وعدم استغلال هذا التنوع كوسيلة لبث الفرقة والشتات بين أبناء الوطن الواحد^(٣٥).

وهكذا يتضح بجلاء، أنه لا تعارض بين الولاء والبراء والأحزاب السياسية لسنة الاختلاف الموجودة منذ بدء الخليقة، ومع دعوة الإسلام للفرد لاختيار أحسن الأمور بالاستناد على فطرته السوية، وفقاً لما أشارت إليه الآيات والأحاديث السابقة.

ولكن في الوقت ذاته، لا بد أن يكون هناك تنظيم لهذا النشاط أو العمل الحزبي، بمعنى أنه توجد ضوابط غير مقيدة أو منهية للتمتع بحق الاجتماع السياسي المنظم المتمثل في الأحزاب السياسية، وهذا يبدو أكثر عبر الأسانيد والآيات القرآنية التالية:

قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً»، (٣٦).

«أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»، قال: أولى العلم، والفقه، وطاعة الرسول، واتباع الكتاب والسنة»، (٣٧).

قال تعالى «أحسب الإنسان أن يترك سدى»، (٣٨). قال: لا يؤمر، ولا ينهى»، (٣٩) ويقول تعالى «وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً»، (٤٠). «وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا»، أي: بظلمهم لا بظلم منا (وجعلنا لمهلكهم موعداً) أي: وقت مقدراً، لا يتقدمون عنه ولا يتأخرون» (٤١).

الآيتان الكريمتان الأخيرتان، توضحان أن الإنسان وهو يمارس نشاطه لا يترك من غير رقابة ومتابعة، ثم تبين الأخرى الجزاء والعقاب عند عدم الالتزام بحدود ونطاق التنظيم الحزبي اللازم. بمعنى أن الركون لرأي معين وعدم العدول عنه، مهما كانت المبررات والمسوغات التي استخدمت لتبرير التصرفات التي جاء انطلاقاً منها الرأي المعارض. أي بمعنى أصبح الأخذ والاعتداد بالرأي بصورة، القصد منها الذات والأنا بعيداً عن توخي المصلحة العامة، فإنه حتماً يقوي مفهوم العصبية وتخرج الجماعة الحزبية، ومن ثم عن الهدف الأساسي والغاية من إتاحة الفرصة للتجمع، وإبداء الرأي ومن ثم تستحق العقاب والجزاء.

محصلة القول، يخلص الباحث إلى أنه لا تعارض بين الولاء والبراء والأحزاب السياسية، ولكن الأمر يتطلب التنظيم وتحديد الضوابط اللازمة، حتى لا يفسد الهدف من إتاحة ذلك.

كما أننا نجد حتى بعض من أنكر الأحزاب السياسية استناداً على الولاء والبراء، ولكنه يجوزها في بعض أوقات الضرورة، وعند تحليل الظروف التي أدت لقيامها نجدها غير متحققة باعترافه، ومن ثم فإن الأمر في النهاية لا يخرج من إجازة الأحزاب السياسية^(٤٢).

الخاتمة:

أولاً: النتائج

- ١- هناك توافق بين الولاء والبراء والأحزاب السياسية.
- ٢- ليس هناك ما يمنع من تنظيم وقيام الأحزاب السياسية في الدول الإسلامية.
- ٣- يرتبط قيام الأحزاب السياسية بضرورة التنظيم من القائمين على الأمر حتى لا تؤدي في النهاية إلى قيام العصبية والصراعات.
- ٤- لا ارتباط بين وجود الأحزاب السياسية ونشوء الفرقة والاختلاف بين أفراد المجتمع المسلم.

ثانياً: التوصيات

- ١- نوصي أن يكون هناك تنظيم قانوني يضبط تكوين ونشاط الأحزاب السياسية في الدول الإسلامية.
- ٢- ضرورة التأكد من أن تكوين الحزب ونشاطه، يسعى للمصلحة العامة للمجتمع الإسلامي وليس إذكاء للعصبية والطائفية والعرقية.

الهوامش:

- د. صبحي عبده سعيد "شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام"، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٩.
- سورة المائدة: الآية (٥٦).
- محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين، المتوفى (١٣٥٤هـ) "تفسير القرآن الكريم" تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء السادس، ١٩٩٠، ص ٣٦٦.
- سورة المجادلة: الآية (١٩).
- أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى ١٣٧١هـ) تفسير المراغي، ط ١، ج ٢٨، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م، ص ٢٢.
- سورة التوبة: الآية (٧١).
- صحيح البخاري، حديث رقم (٦٠١١)، صحيح مسلم برقم (٢٥٨٦) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.
- صحيح البخاري حديث رقم (٤٨١)، صحيح مسلم حديث رقم (٢٥٨٥) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.
- سورة آل عمران، الآية (١٠٤).
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (المتوفى ٧٧٤هـ) تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط ٢، ج ٤، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٧٥.
- سورة الحجرات: الآية (١٠).
- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى ١٢٥٠هـ) فتح القدير، ط ١، ج ٥، دار بن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ص ٧٤.
- د. صبحي عبده سعيد "السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي" وكالة الأهرام، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٧٣.
- سورة الأنبياء: الآية (١٥٩).
- أحمد بن علي أبوبكر الرازي الجصاص (المتوفى ٣٧٠هـ) "أحكام القرآن" تحقيق محمد صادق القمحاوي، ج ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ص ١٩٩.
- سورة الأنبياء: الآية (٩٢).
- سورة الزمر: الآية (٢٩).
- محمد بن جرير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق أحمد محمد شاكر، ج ١٨، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ص ٥٢٤.
- محمد عزة دروزة "التفسير الحديث"، ج ٥، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م، ص ٧٧.
- د. صابر طعيمة "الإسلام ومشكلات السياسة" دار الجيل، بيروت، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ص ١٣٤.
- أنظر رأي أبو الحسن الندوي، مشار إليه في فاروق عبد السلام "الإسلام والأحزاب السياسية" مكتب قليب للنشر، بدون تاريخ، ص ٣٠.
- سورة الروم، الآية (٢٢).

- برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، ط ٣، ج ١٥، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، ص ٦٩.
- سورة هود، (الآية ١١٨).
- أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى ٥١٠هـ) "معالم التنزيل في تفسير القرآن" تحقيق عبدالرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ط ٢، بيروت، ص ٤٢٧.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة د. مانع بن حماد الجهني، ط ٤، ج ٢، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ، ص ٦٥٠.
- سورة الرحمن، الآيات (١-٤).
- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى ٥١٦هـ) "معالم التنزيل" حققه وأخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر وآخرين، ط ٤، ج ٧، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧، ص ٤٣٨.
- سورة الروم، الآية (٣٠).
- ابن كثير "تفسير القرآن العظيم"، ج ٦، ص ٣١٣.
- سورة الزمر، الآية (١١٧).
- الأعراف، الآية (١٤٥).
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٧، ص ٩٠.
- د. محمد البهي "الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم"، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٣٩١هـ- ١٩٧١م، ص ٤٤٣.
- المواد (١) و (٣) و (٤/ج) من الدستور المشار إليه.
- سورة النساء، الآية (٥٩).
- أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى ٣١٩هـ) "تفسير القرآن، حققه وعلق عليه د. سعد بن محمد السعد، ط ١، ج ٢، دار المآثر، المدينة النبوية، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ص ٧٦٦.
- سورة القيامة، الآية (٣٦).
- الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" ج ٢٤، ص ٨٣.
- سورة الكهف، الآية (٥٩).
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" تحقيق عبد الرحمن بن معلل اللويحق، ط ١، ج ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، ص ٤٨٠.
- يذهب بعضهم نسبة لاتساع الرقعة الجغرافية للدولة مما يعقد صعوبة إدارتها بواسطة سلطة مركزية واحدة، وفلا بد من وجود بعض الكيانات كالأحزاب السياسية لمتابعة الحكومة القائمة حتى يضمن حسن إدارة الدولة وأقاليمها. ويذهبوا في خاتمة قولهم وإن كانت ظروف الاتساع غير مبررة في وقتنا الحاضر لسهولة الاتصال والحركة من إقليم لآخر راجع في ذلك: د. على جريشة "المشروعية الإسلامية العليا" ط ١، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراة في الحقوق، منشورة، مكتبة وهبة، القاهرة، جمادى الآخرة، ١٣٩٦هـ- أبريل ١٩٧٦م، ص ٢٥٨.

تمييز جريمة التعذيب عن المعاملة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة (دراسة تحليلية)

• خليل محمد المجعي

المقدمة

يقترّب مفهوم التعذيب في كثير من الأحيان ببعض الأعمال الأخرى، مما قد ينتهي إلى الخلط بين تلك المفاهيم، إذ قد يشترك مع التعذيب في شكل الأعمال المادية والنظام القانوني الذي يحكمها كالمعاملة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة.

لهذا فإن عملية التمييز بين التعذيب والأعمال القاسية أو اللا إنسانية أو الحاطة بكرامة الإنسان، لا تخلو من صعوبة، فالحد الفاصل بين هذه الأعمال غير واضح على نحو جلي، بحيث ترتقي بعض الأفعال القاسية في شدتها وقسوتها إلى مقدار مشابه لقسوة أعمال التعذيب.

كما أن أهم ركن في التعذيب، هو إلحاق ألم أو معاناة بدنية أو عقلية شديدة، وهو وصف يمكن أن يصدق على الكثير من الأفعال القاسية أو الحاطة بالكرامة.

وما يزيد الأمر تعقيداً، افتقار الإعلانات والاتفاقيات الدولية ذات العلاقة بالتعذيب لأي تعريف للأعمال القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة والحاطة بالكرامة، لا سيما اتفاقية مناهضة التعذيب لعام ١٩٨٤ التي اكتفت بذكر هذه الأفعال في عنوان الاتفاقية والنص على حظرها، وفقاً للمادة العاشرة منها عبر سريان تدابير وقائية خاصة بالتعذيب على هذه الأعمال.

ولعل السبب وراء عدم وضع تعريف للأفعال المذكورة كما هو الحال بالنسبة للتعذيب، صعوبة ضبط تعريف جامع مانع لكل الأفعال التي يندرج تحت وصف الفعل القاسي أو اللا إنساني أو الحاط بالكرامة، وكذلك التخوف من أن يضيق أي تعريف عن استيعاب كل صور

• طالب دكتوراه بكلية الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية.

هذه الأفعال، مما يفيد الجناة في التملص من العقاب، بخاصة وأن تطور المجتمعات وتنوع ثقافتها ينعكس مباشرة على مفهوم هذه الأفعال المذكورة.

لذلك فإن الاشكال الرئيس لهذه الورقة، يدول حول ما هي سبل تمييز جريمة التعذيب عن المعاملة القاسية، أو اللا إنسانية أو المهينة؟ وما حدود كل منها؟

المبحث الأول: المعاملة القاسية أو اللا إنسانية

القسوة لغة: الغلظة والصلابة والشدة، أي جمود القلب وعدم رحمته، والقسوة صفة من قسا، وسار القوم سيراً قسياً أي سيراً شديداً، وأقسى قلبه أي جعله قاسياً، ويقال أقست السيئات قلبه .

والقسوة في الشريعة الإسلامية: فعل غير مرغوب فيه إذا لم يكن في محله كالتأديب مثلاً، إذ حرص الإسلام على حماية المؤمن من كل ما يكدره ويؤلمه من الأفعال القاسية، فحرم بذلك أي أذى من مسلم لآخر بأي شكل كان، سواء بالقول أو بالفعل.

عرفت الشريعة الإسلامية الأفعال القاسية أو اللا إنسانية باعتبارها أفعال إيذاء، وهي في حقيقتها أفعال تشمل على الإيذاء المادي، أو الإيذاء المعنوي كالأفعال المهينة أو الحاطة بكرامة الإنسان، وبينت التفرقة في الشريعة بأن الإيذاء واسع ويشمل كل الأفعال، بما في ذلك الغيبة والظن السيئ بالإنسان وسبه وذكره بما يكره، بينما التعذيب وفقاً للشريعة لا يخرج عن معناه اللغوي في شدة الألم وإنزال الأذى البليغ بالجسم الذي يعجز الإنسان عن تحمله. والأدلة على تحريم الإيذاء كثيرة، فيقول تعالى (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا) .

كما أن رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم، اعتبر كف الأذى عن المؤمنين أفضل خصال الإسلام، فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال (قل لنا يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال "من سلم المسلمين من لسانه ويده"، وقال الإمام البغوي رحمه الله ﴿أفضل المسلمين من جمع إلى أداء حقوق الله أداء حقوق المسلمين والكف عن أعراضهم﴾.

وعن أبي أمامه (رض)، قال (قال رسول الله (ص) ﴿من جرد ظهر مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان﴾ .

بسطة الشريعة حماية عظيمه للإنسان في كل ما يكدره ومهما كانت درجة قسوته ودرجة الأذى والنتيجة التي تخلفها، فقد توسعت في مفهوم الإيذاء على حد أن اعتبرت مجرد الظن في الشخص إيذاء له.

قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) . ويقول (ص) ﴿إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث﴾ ، وما يدل على عظمة القواعد الإسلامية في حماية الإنسان بالشكل المطلق، أنه بسط الحماية على الميت، واعتبر أذاه تماماً كأذى الإنسان الحي، فعن عائشة (رض) الله عنها أن رسول الله (ص) قال: ﴿كسر عظم الميت ككسره حياً﴾.

وبذلك فإن الشريعة، منعت كل أشكال الإيذاء للإنسان وكل فعل قاس يرهقه ويكدره بغير حق، وتوسعت في تحريم الفعل المؤذي أو القاسي على الإنسان توسعاً كبيراً، لبسط أكبر قدر من الحماية والحرمة للإنسان.

ونقصد بالفعل القاسي وفقاً للفقهاء القانوني، كل إيذاء لا يصل إلى درجة التعذيب، سواء كان مادياً على جسم الضحية أو معنوياً، أو أنه فعل مادي من أفعال العنف، يوضع على الأشخاص، ومن شأنه أن يؤذي حواسهم أو يؤلم جسمهم بقدر يفوق قدرة الجسم أو النفس أو العقل على تحمله، كالصفع على الوجه أو انتزاع شيء من اليد بعنف، أو التقييد والجذب من الشعر، وبالتالي فإن القسوة أكبر مجالاً وأوسع من التعذيب، لأن الفعل القاسي أو اللا إنساني ينصرف إلى أي فعل مادي أو معنوي ينطوي على إلحاق أذى حتى ولو لم يكن قاسياً.

والفعل القاسي أو اللا إنساني، يجب أن ينطوي على درجة من القسوة الفعلية التي تؤثر جدياً في جسم الضحية أو نفسيته، فالمعاملة القاسية أو اللا إنسانية، أفعال أقل حدة من درجة قسوة التعذيب، ولكنها قاسية ومؤلمة، وبذلك لا يمكن أن يشمل الفعل القاسي أفعال التناول على الناس بالشتم أو بالقذف، لأن مثل هذه الأفعال تمثل جرائم أخرى خاضعة لنفاذ نصوص جنائية عادية تحكمها .

ومن هنا، فإن وجد الاختلاف بين التعذيب والأعمال المذكورة يكون في درجة القسوة ودرجة المعاناة، فدرجة القسوة بالنسبة للتعذيب أكبر تماماً كما هو الحال بالنسبة لدرجة

المعاناة، مما يجعل من التعذيب على درجة أكثر جسامة من المعاملة القاسية أو اللا إنسانية أو الحاطة بالكرامة، وهو ما نصت عليه المادة ١٦ من اتفاقية مناهضة التعذيب ١٩٨٤ .

يشار الى أنه ليس كل فعل قاس بالضرورة من المعاملة القاسية المحظورة دولياً. فهناك ضوابط قانونية تحدد ما إذا كان الفعل يدخل في إطار الحظر أو أنه يمثل شكلاً من أشكال الأفعال الخشنة المتسامح بها على المستوى الدولي ، وتتمثل هذه الضوابط في:

أولاً: درجة القسوة:-

إن النص على حظر المعاملة القاسية، نتيجة لصفة هذه المعاملة وهي القسوة المفرطة التي تخلف أذى في جسم الإنسان أو نفسه، فتكون المعاملة قاسية وتتطوي تحت الأفعال المحظورة إذا تضمنت درجة عالية من العنف والشدة، التي يصعب على الإنسان تحملها في الوضع الطبيعي، وهو ما يميزها عن مضمون المعاملة الخشنة التي يمكن أن يتسامح بها من قبل المجتمع الدولي والداخلي .

وفي هذا الشأن خلصت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان الى (أن المعاملة اللا إنسانية لم تتوافر في هؤلاء الذين تعرضوا للحبس أياماً قليلة في حالات من الانزعاج، وكذلك في حق الذين كلفوا بأعمال شاقة) .

وتقدير درجة القسوة، أمر منوط بالمحكمة أو اللجنة الدولية التي تنظر فيها، بحيث تقرر ما إذا فاقت الدرجة المعقولة المتسامح بها، لتدخل بذلك في دائرة الحظر الدولي.

ثانياً: طبيعة الإحساس الملازم:

الإحساس الملازم، عنصر مهم لتحديد نوع المعاملة وتصنيفها، فمن الطبيعي والمعتاد أن يكون هناك إحساس بالألم عند تنفيذ العقوبات أو يقترب أنواع معاملة، وبخاصة تلك المتعلقة بالمسجونين أو المتهمين، كارتداء اللباس الخاص بالسجناء مثلاً، فهذا الإجراء لا يمثل فعلاً محظوراً حتى وإن وجد فيه السجين نوعاً من الألم .

بينما في الحالات التي يكابد فيها الشخص ويعاني ألماً يفترض أن لا يقترب بالمعاملة الطبيعية أو تنفيذ العقوبة، فإن الأمر لا يمكن تبريره، ويعد من الأعمال المحظورة التي يعاقب عليها، فعند جلب الموقوف للتحقيق مقيد اليدين للخلف ومربوط العينين في سيارة مغلقة

مخصصة لنقل الأمّعة، فإن ذلك يمثل شكلاً من أشكال الأفعال القاسية أو اللا إنسانية التي تدخل في إطار الحظر الدولي .

ثالثاً: الظروف والملابسات المحيطة :

هذا العامل له أهمية خاصة، ويمكن أن يؤثر مباشرة على تصنيف المعاملة من حيث الحظر والإباحة، فما يعتبر فعلاً متسامحاً فيه في دولة ما، قد يعد محظوراً في دولة أخرى، نظراً للاختلاف في طبيعة الحياة والثقافة السائدة.

ففي ليبيا مثلاً، يصعب جداً على السلطات أن تحضر متهمة أنثى إلى المحكمة مقيدة اليدين، لأن ذلك في عرف المجتمع يعد تعدياً على المرأة مهما كانت نوع الجريمة المتهمة بها، والأمر على خلافه بالنسبة للمتهمين الذكور، إذ يعد من الأمور الطبيعية اليومية ولا يلاقي أي ازدراء أو رفض.

كما يعد سوء مكان الاحتجاز وتدني مستوى المعاملة الطبيعية والاستخدام للقوة مع السجناء، من الظروف والملابسات التي تجهل في إيقاف المتهم، فعلاً قاسياً أو لا إنسانياً، باعتبار أن مثل هذه الظروف تعمل على تغيير صفة الفعل أو المعاملة من معاملة خشنة يتسامح بها إلى قاسية أو لا إنسانية، لا يمكن قبولها دولياً أو محلياً .

المبحث الثاني: المعاملة المهينة أو الحاطة بكرامة الإنسان

الإهانة لغة: استخفاف بشي أو بشخص واحتقاره واذلاله، ومنها أهان الشخص أذله واحتقره واستخف به .

والإهانة أو النيل من الكرامة وإهدارها، فعل تأباه النفس البشرية بطبيعتها، لأنه يحمل معان غير سوية تجا في فطرة البشر في التساوي، وتكرس التمييز المقيت والظلم وغلبة شخص على آخر.

ومن أهم المبادئ التي جاءت بها الشريعة، مبدأ تكريم الإنسان والمساواة مع غيره في الحقوق والواجبات، دون أي تمييز بين البشر، فالإنسان مخلوق عزيز وكريم، وكرامته أصيلة مصدرها ذاته وإنسانيته، وهي كرامة مطلقة غير قابلة للتجزئة وغير مرتبطة بجنس أو لون أو قوة أو غيرها .

وآيات تكريم الإنسان كثيرة فقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم وكرمه، قال تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ)، (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)، كما سخر الله للإنسان الكون (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) .

ومن آيات تكريم الإنسان أيضاً، أن الله استخلفه في الأرض. (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) ، وحمله الأمانة التي عرضت على السموات والأرض فأبين أن يحملنها (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) .

ونتيجة لهذا التكريم، حرمت الشريعة المساس بالإنسان بأي شكل، سواء في جسده بالتعذيب أو ببيع الأعضاء أو حتى التنكيل بجسده بعد الموت، كما حرم الله المساس بكرامة الإنسان وإيذاؤه في نفسه بأي عمل يهينه أو يحط من كرامته، لأن الناس سواسية في نظر الإسلام، فلا غلبة لأحد على آخر، ولا اعتبار لأي فارق بين البشر، يرجع للون أو للنسب أو لمال أو لغيره. يقول (ص) ﴿الناس سواسية كأسنان المشط﴾ .

جاء تحريم الإهانة على نحو قطعي وجلي غير محتمل لأي تفسير مخالف، فحرمت الشريعة بذكر القرآن الكريم التنازع بالألقاب يقول تعالى (ولا تنازعوا بالألقاب) كما يقول الرسول الكريم (ص) ﴿سباب المسلم فسوق وقتاله كفر﴾ .

ومن أوجه الإهانة التي حاربتها الشريعة بشدة، الغيبة، فإن التقول على شخص بما يكره في غيبته فعل محرم لما فيه من أذى له، ولو كان بغير علمه وبغير حضوره. يقول تعالى (ولا يغتب بعضكم بعضاً) ، وعن أبي هريرة (رض) أن رسول الله (ص) قال ﴿أتدرون ما الغيبة؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال : ذكرت أخاك بما يكره، قيل أرايت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بهته﴾ . ويقول القرطبي: ﴿الغيبة لا شك أنها محرمة وكبيرة من الكبائر بالكتاب والسنة﴾ .

إضافة الى ذلك، حرمت الشريعة السخرية من الإنسان لما فيه من أذى نفسي وإهانة للشخص فيقول عز وجل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ) .

وعن أبي هريرة (رض) قال، قال رسول الله (ص) ﴿المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره. بحسب أمرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه﴾ .

وصفوة القول إن الشريعة أسبغت على الإنسان حرمة من كل ما يكره أو ما يهدر كرامته، وجعلت حماية الإنسان من الأذى في جسده أو في نفسه من أهم وأسمى غاياتها وأهدافها، فإيذاء الإنسان بالقول أو بالفعل، مرتبة أقل من التعذيب، لأن الإيذاء يشمل على الألم المادي والمعنوي حتى ولو كان بسيطاً. وهو فعل محرم لا يجوز للمسلم ارتكابه أو المشاركة فيه بأي شكل كان.

ويقصد بالمعامل المهينة أو الحاطة بالكرامة في الفقه القانوني " تلك الأعمال التي من شأنها أن تقلل من منزلة الإنسان بصفته إنساناً، وتحط من قدره أو سمعته أو من صفته، سواء في عين نفسه أو في أعين الآخرين " .

ولا توصف المعاملة المهينة بوصف الفعل المهين أو الحاط بالكرامة إلا إذا تلازمت مع مستوى زائد من الإذلال والتحقير، وكان من شأنها دفع الإنسان للتصرف ضد إرادته أو مشاعره . ومن أكثر حالات المعاملة المهينة انتشاراً، تلك التي يجبر فيها الموقوفون أو السجناء على نزع ملابسهم أمام بعضهم أو أمام المحققين، وكذلك الجلوس والتمدد في وضعيات تحقر من الإنسان وتهدر كرامته، إضافة إلى حالات الاستحمام الجماعي التي تسبب معاناة نفسية كبيرة للضحية.

والحقيقة، أن مدلول الفعل المهين يقترب إلى حد كبير من مفهوم التعذيب عموماً، والتعذيب المعنوي على نحو أكبر، حتى أن التمييز بينهما في كثير من الحالات على قدر كبير من الصعوبة، ويحتاج للنظر وفقاً لكل حالة على نحو منفصل، فلا يمكن أن تفهم أو تحدد بمعزل عن ظروف وملابسات كل حالة على حدة، بل بالاستعانة بمعايير مساعدة، كوضع الضحية وظروف الزمان والمكان والقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع الذي يرتكب فيه الفعل، وكذا الحالة النفسية والصحية، كلها عوامل يمكن عبرها الوقوف على ما إذا كان فعل ما يمثل معاملة غير انسانية أو مهينة أو حاطة بالكرامة من عدمه .

ويرى الباحث أن التمييز بين التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أو المهينة أو الحاطة بكرامة الإنسان، ليس بالأمر الهين، إذ يتطلب إجراء دراسة دقيقة لكل حالة على

حده، وفي ظل كل الظروف المحيطة بالضحية، ولكن من الناحية العملية يمكن التركيز على جوانب تقيد في إجراء التمييز:

١. القصد من التعذيب: وهو الحصول على معلومات أو العقاب أو التهريب، بينما يختلف بالنسبة للمعاملة القاسية أو المهينة، بحيث تتخذ أغراضه أشكال متعددة، فقد تقع المعاملة المهينة من رجل السلطة العامة لمجرد التسلية عند نقاط التفتيش، أو لإشباع الرغبة في الشعور بالسلطة والقوة.

٢. درجة المعاناة أو درجة الألم: في حالات إنزال التعذيب بالضحية تتجم عنها معاناة شديدة جداً ومأساوية، بل إن بعضها يترك ألماً نفسياً فظيماً، يستمر لمدة طويلة مع الضحية. بينما في حالة المعاملة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة، فإن المعاناة جسدية أو عقلية "غير عادية"، أي غير طبيعية، فالمعيار هنا هو الوضع الطبيعي للشخص العادي متى ازداد هذا الألم من القدر الطبيعي، فإنه حالة من حالات المعاملة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة، وإن اتسم بشدة مفرطة ونتج عنها ألم بليغ، فإن الفعل يندرج تحت وصف التعذيب.

الهوامش:

عادل بن محمد التويجري، التعذيب والمعاملة المهينة بكرامة الانسان في الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠٦، ص ٦١.
إبراهيم أنيس و عبد الحليم المنتصر وآخرين، المعجم الوسيط، إصدار مجمع للغة العربية، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص٧٣٥.

سورة الأحزاب ، الآية (٥٨) .

نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدس، ١٩٩٤، رقم ١٠٥٢١.
سورة الحجرات ، الآية ١٢

علي بن سلطان محمد القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، دار الفكر، ٢٠٠٢، رقم ١٧١٤.
ميلود المهدي، التعذيب وأحكام القانون الدولي، دار الرواد، طرابلس ليبيا، ٢٠٠٦، ص٢٤.
غانم محمد غانم، حقوق الإنسان في السجون، دار الفكر والقانون، المنصورة، ٢٠١١، ص٤٠.
أحمد عبد الحميد دسوقي، الحماية الموضوعية لحقوق الإنسان، ص٤٢٠.

تنص الفقرة ١ من المادة ١٦ من اتفاقية مناهضة التعذيب لسنة ١٩٨٤ على " تتعهد كل دولة طرف بأن تمنع، في أي إقليم يخضع لولايتها القضائية حدوث أي أعمال أخرى من أعمال المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة التي لا تصل إلى حد التعذيب كما حددته المادة ١، عندما يرتكب موظف عمومي أو شخص آخر يتصرف بصفة رسمية هذه الأعمال أو يحرض على ارتكابها، أو عندما تتم بموافقة أو بسكوته عليها. وتطبق بوجه خاص الالتزامات الواردة في المواد ١٠، ١١، ١٢، ١٣ وذلك بالاستعاضة عن الإشارة إلى التعذيب بالإشارة إلى غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة."

طارق عزت رخا، تحريم التعذيب والممارسات المرتبطة به ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص٦٨.

حسن سعد سند ، الحماية الدولية لحق الإنسان في السلامة الجسدية ، دار النهضة العربية القاهرة ، ٢٠٠٤ ، ص٣٥٥.

عادل بن محمد التويجري، مرجع سابق،

طارق عزت رخا، مرجع سابق، ص٧١.

لقد استخدمت هذه الطريقة بشكل مستمر عند ترحيل الأشخاص من سجن لآخر وخاصة أولئك المتهمين في القضايا السياسية التي تمس أمن الدولة.

APT and CEJIL. Torture in international law. Op.cit . p59.

جابر عبد العزيز، حقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية ، ٢٠٠٨، ص٥٢.

إبراهيم علي بدوي الشيخ، مقاصد الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان. دار النهضة العربية ، القاهرة
٢٠٠٩، ص١٠٣.

سورة التين. آية ٤

سورة الإسراء . الآية ٧٠.

سورة الجاثية. الآية ١٣.

سورة البقرة ، الآية ٣٠.

سورة الأحزاب الآية ٧٢.

الحجرات. الآية ١١

يحيى بن شرف أبو زكريا النووي ، شرح النووي على مسلم، دار الخير ١٩٩٦ ، ٦٤

الحجرات. الآية ١٢

يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، مرجع سابق ، ٢٥٨٩

أبو العباس القرطبي، المفهم شرح صحيح مسلم ، ٥٧٠/٦

الحجرات، ١١.

يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، مرجع سابق ، ٢٥٦٤.

ميلود المهدي، مرجع سابق ، ص٢٧.

Year book of the European convention on human rights 1979.op.cit.p793.

Year book of the European convention on human rights. 1991.op.cit.

p109.

حسن سعد سند، مرجع سابق .ص٣٥٧.

حقوق الإنسان العاجز في الشريعة الإسلامية

• دليّة براف

تتميز الشريعة الإسلامية الغرّاء عن غيرها من الشرائع، بأن أحكامها لا تميّز بين من ارتفع على من اتّضع، ولا من اغتنى على من افتقر، ولا من حكم على من خضع، ولا من من قوي على من عجز، بل الكل سواء عند الله في آدميتهم وإنسانيّتهم، يتأثر قوَّيهم بضعيفهم (كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى).

ويسمو التشريع الإسلامي أعلى ذروة حين يجعل المسلم مثالا للرحمة بمفهومها العام الشامل في كل تصرفاته اليومية ولجميع الناس، بل لجميع الخلق، أليس (في كل كبد رطبة صدقة)؟

وموضوع هذه الدراسة تتجلّى فيه الإنسانية المرفهة للحضارة الإسلامية في أروع صورها، وتظهر فيه الرحمة بأتمّ معانيها، مقنّنة في أحكام شرعية وذلك عبر دراسة فقهية لحقوق فئة من الأشخاص ممن هم بحاجة إلى رعاية خاصة، كالطفل العاجز المعوّق واليتيم واللقيط المجهول النسب، والمرأة العاجزة كالأرملة والمطلقة والعانس والمريضة المقعدة والمعوقة والأميّة والعاطلة عن العمل، والمريض المزمن، والمسنّ.

إن الاهتمام بهذه الشريحة الضعيفة سمة العظماء ومهمة أهل المبادئ والرسالات، وإهمالها صار مدخل شر على المسلمين، عن طريقه انتشر التنصير، وصار التثليث يلتهم وينخر ربوع كثيرة من جسد هذه الأمة، ما جعلها عرضة للإفساد والضياع في أتون المخدرات والمسكرات والجنس والفساد.

ولقد تخيّرت - في هذا المجال - نماذج تطبيقية لفئات من هؤلاء العجزة من رحم المجتمع المعاصر، تتجلّى فيها مشاعر الإنسان المبتلى المصاب وكيف تحتضنه الشريعة الرحيمة الحكيمة وتكتنفه بأحكامها وتكلّؤه بحفظها ورعايتها.

• أستاذة محاضرة كلية الحقوق، جامعة سعد دحلب البليدة/ الجزائر.

أولاً: الطفولة والطفل العاجز: إذا كانت مرحلة الطفولة موضع اهتمام الحضارات الإنسانية بحكم الفطرة، وانطلاقاً من خصائصها التي يأتي في مقدمتها الضعف والبراءة، وباعتبار أنها أخطر المراحل في تكوين الإنسان، فإن الطفولة القاصرة والطفل العاجز يلقى اهتماماً أكبر وعناية ورعاية مضاعفين، بحكم العجز والنقص الذي يمس هذه الشريحة.

وأعني بالطفل العاجز:

أ. الطفل المعاق: وتعريف المعوّق هو "الشخص المصاب بالعجز المستمر في جسمه أو شخصيته أو نفسيته، مما يؤثر سلباً على نموه الطبيعي وأعلى قدرته على التعلّم والتكيف الاجتماعي".

فهو الشخص المصاب بعجز مستمر، ولكنه استطاع التغلب على ذلك وتكيف مع المجتمع، ولعلّ هذا التعريف وبخاصة في جزئه الأخير يشير إلى أنّ الإعاقة قضية جماعية وليست أمراً فردياً، وأياً كانت الإعاقة جسمية أو حسية أو نفسية، فالشريعة الإسلامية كفلت لهذه الشريحة الغالية حقوقاً، أهمها:

١. الحق الكامل في المساواة بغيره: ليحيا حياة كريمة، وعليه فقد شدّدت الشريعة أشدّ الحذر من السخرية منه والاستهزاء به أو ذكره بإعاقته، ولو على سبيل المزاح والمداعبة، فذلك كله يؤدي به إلى شعوره بالنقص. قال تعالى "يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون". وجاء في السنة النبوية لما عير أبو ذر بلال بن رباح بآبن السوداء صاح الرسول صلى الله عليه في وجهه قائلاً له "إنك امرؤ فيك جاهلية".

فإذا كان هذا في حق الشخص السوي فبحق الشخص المعاق أشدّ حرمة، وتشد الحرمة وتقوى، إذا كان هذا في حق طفل بريء، بحيث يكون الضرر أقوى وأفحش.

٢. الحق في المعالجة الطبية: يقول (ص) "تداووا عباد الله، فإنّ الله لم يضع داء إلاّ وضع له دواء غير داء واحد: الهرم".

والتداوي يشمل منع المرض قبل وقوعه والعمل على القضاء على مظاهره وأسبابه، والحدّ من مضاعفاته التي قد تسبّب العجز والإعاقة، كما يشمل تأهيل المريض والمعوّق للتغلب على

مرضه وإعاقته كيلا يستسلم لها، ويعمل على تقوية الاعتماد على نفسه في القيام بحاجاته الأساسية، ويقلل ما استطاع من انتظار مساعدة الآخرين حتى لا تكون إعاقته عبئاً على المجتمع.

يسعى الإسلام بتعاليمه وأحكامه وآدابه في أن يلقي المعوّق التبجيل والاحترام، انطلاقاً من روح الحب والتراحم والإخاء، ولذلك يجب على أهل المعوّق أن يخضعوه للمعالجة الطبية والتأهيل الاجتماعي بالتعاون مع المؤسسات المتخصصة.

أما واجب الدولة، فهو إجراء الكشف الطبية المنتظمة في المدارس والمؤسسات لاكتشاف الإعاقة في وقت مبكر، لتسهيل مواجهة المشكلة ويصبح موضوع الاندماج في المجتمع للمعوقين أسهل.

كما يجب توعية المجتمع بأهمية الوقاية، وإلزامية التلقيح للأطفال، وأن تلزم الدولة، المستشفيات ودور التوليد بالإبلاغ عن كل معوّق جديد وإنشاء ملف صحي له، وتأمين استشفائه ومعالجته وحمايته من المشاكل التي تسببها الإعاقة، ويجب على الدولة أيضاً حماية الصحة لجميع المعوقين بالضمان الصحي والاجتماعي.

٣. تعميق مفهوم حفظ الصحة: ويتضمن أساساً الوقاية من أسباب الإعاقة، وتأتي في مقدمتها الوقاية من الحوادث بجميع أنواعها والحماية من الأمراض الوراثية وبقية الأمراض بمستوياته الثلاثة (منع المرض - الحد من زيادته - الحد من تأخر الشفاء منه).

أما الوقاية من الحوادث: فمن المعروف أن إصابات الحوادث بأنواعها المختلفة من أكبر أسباب الإعاقة، وقبل أن يظهر علم السلامة في القرن العشرين ويتبلور بقواعد محدودة، فإن الإسلام وضع قواعد أساسية للوقاية من الحوادث. ويقوم علم السلامة على قاعدة أن الحوادث لا تقع جبراً بل هي نتاج أسباب يمكن تلافيها، ولا يكفي ألا يكون المسلم مصدر ضرر لغيره في المنظور الشرعي، بل يجب أن يكون موقفه إيجابياً في إزالة أسباب الضرر، فقد جاء في الحديث "الإيمان بضع وسبعون أوضع وستون شعبة فأعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق .." وجاء في حديث آخر "أعزل الأذى عن طريق المسلمين".

وجاء أيضا في روايات أخرى، تعداد أنواع الأجر والصدقة كإرشاد الرجل في أرض وإمالة الحجر والشوكة والعظم عن الطرق وغيرها، وهذا ينطبق في مفهومه وروحه على جميع إجراءات السلامة في المنازل والمصانع وقيادة السيارات وحوادث الطرق، بل إن وقاية النفس من الأذى قاعدة صريحة، نصّت عليها الشرع، فقد قال الله تعالى "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة".

أما الحماية من الأمراض الوراثية: فمن المعلوم أنه قد تمكن علم الوراثة من اكتشاف حاملي كثير من الأمراض، التي تنتقل للذرية بواسطة الصبغيات الوراثية الحاملة للصفات التي قد تلتقي في الزوجين، فتتزايد احتمالات الإصابة بالمرض والإعاقة، ولذلك لا مانع شرعا من إجراء الفحص الطبي للزوجين قبل الزواج، بل أفتى علماء بلزومه إذا قامت قرائن وخيف من وجود مرض خفي، وطلب أحد الزوجين أو الأولياء الكشف حتى لا يحدث بعد العقد نزاع.

وذهب علماء بعيدا حينما قالوا بجواز إجراء عملية التعقيم بقطع النسل لدى الأشخاص المصابين بأمراض وراثية خطيرة، ثبت انتقالها من السلف إلى الخلف بشروط أهمها: أن تعوق تلك الأمراض عن العمل للعالم أو الآخرة، أو مؤثرة على الأبدان، بحيث تؤثر ضعفا في الجسم أو ألما في الأعصاب أو العظام، أو تعطيل شيء من الحواس، ويصعب علاجها أو لا تزول بالعلاج، أو ينتقل خطرهما إلى الجليس والمخالط والذرية انتقالا محققا، كل ذلك حتى لا يتأثر المجتمع بذرية تحمل أمراضا خطيرة، تعوق أفرادها عن العمل أو تؤثر في أبدانهم وعقولهم فيكونون عالة على المجتمع، مع الإيمان بأن قدر الله غالب وأن التعقيم قد لا ينجح، فكم من عقيم ولد له، وقد أذن النبي (ص) في العزل وقال "ما عليكم ألا تفعلوا فإنه ما من نفس منفوسة إلا الله خالقها"، وأن الله سبحانه وتعالى، قد علم عدد من سيولد ومن سيخلقه إلى يوم الدين، ومن الشروط كذلك، أن تكون عملية التعقيم ليست ذات آثار سلبية ومضاعفات جانبية على الجسم أو العقل أو الأعمال اليومية.

٤ . وضع قوانين وتشريعات خاصة بالمعوقين أو تعديل ما يجب تعديله أو إلغاء النصوص التمييزية: والتشريع يأتي في مقدمة الحقوق، لأنه يحدّد النظرية والأرضية التي تنطلق منها كل الخدمات والتزامات المجتمع تجاه هذه الفئة من أبنائه، واعتماد المنهج الإسلامي الرحيم في فرض التعامل مع المعوقين ومنحهم تسهيلات، كاعتماد المرونة في قوانين السن

للمعوقين بالنسبة للمدارس، وإنشاء مدارس ومؤسسات تعليمية خاصة بمن يصعب عليه منهم الاندماج في المؤسسات العادية.

٥. ويلحق بما مضى: تسهيل الحياة العامة وتذليل الصعوبات أمام المعوقين، بتأهيل الأرصفة والأبنية العامة والخاصة وإشارات المرور، ووسائل النقل العام لتسهيل حركة المعوق.

وفي الشأن الإعلامي، منح أهمية أكبر من قبل وسائل الإعلام لتغطية نشاطات المعوقين وتحركاتهم، وإعداد برامج عن الإعاقة بالاشتراك معهم، ومنع عرض ما يقدم في تلك الوسائل من إساءات تشوّه صورتهم، وعرض مشاكلهم وحلها.

ب. الطفل اللقيط (المجهول النسب): إن الإنسان مهما كان عمره، فلن يكون في غنى عن نسب يحميه ويحمي ذريته من بعده، ويحفظ كيانه كإنسان يعيش في مجتمع مشحون بالمتاعب والهموم، والأنساب غالباً ما تكون عوناً لأصحابها عند تحوّل الأيام.

وانطلاقاً من هذا الأصل الشرعي والمقصد المرعي، فإن سعى الشارع لدفع جهالة النسب عن اللقيط بكل طريق مشروع ولو لمجرد الدعوى، فتصحّ دعوة النسب فيه، بحيث لو ادعى رجل أنه ابنه تسمع ولو من غير بيّنة، ويثبت نسب اللقيط منه شريطة أن يمكن له أن يولد مثله ويكون الولد غير معلوم النسب، لأنه لا يمكن ثبوت نسب ولد من رجلين بل لا بد أن ينتفي أحدهما، ولا يكفي مجرد الإقرار لنفي نسب الآخر، وألا يذكر أنه ولده من زنى .

وصحة دعوى المدعي بثبوت نسب اللقيط، قول جمهور الفقهاء خلافاً للمالكية الذين قالوا بأنه لا تصح دعوى النسب إلاّ ببيّنة، لأن المدعي ادّعى أمراً يحتمل الوجود والعدم، ولا بدّ من مرجح، والترجيح إنّما يكون بالبيّنة، غير أن الذي يترجح انطلاقاً من الأصل المتقدم ورعاية لمصلحة اللقيط، قول الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة استحساناً، ووجه الاستحسان أن المدعي أخبر بأمر محتمل الثبوت، فوجب من أخبر بذلك تصديقه، تحسّينا للظن بالمخبر إلا إذا كان في تصديقه ضرر بالغير فلا يقبل قوله إلاّ ببيّنة، وفي ادعاء المدعي وتصديقه نفع للقيط ولا ضرر فيه ولا على غيره، ووجه النفع ظاهر، إذ أن سماع الدعوى بغير بيّنة تسهيل لإثبات نسبه ولحوقه بالمدعي، فإذا كان التقاطه أصلاً فرض عين إذا خيف عليه الهلاك، وفرض كفاية إذا وجد أكثر من شخص يلتقطه، فإذا أخذه وتولّى رعايته وتربيته هو الأنفع للقيط والأصلح له من باب أولى لو ادّعى لنسبه شخص معين، فله ذلك بغير بيّنة.

ولعلّ الذي يعطينا الجرأة لترجيح مذهب الجمهور السابق في ثبوت نسب اللقيط لمجرد الدعوى ومن دون بينة، هو ما نسب لفقهاء قولهم بثبوت ولد الزنا من الزاني، قالوا إن المولود من الزنا إذا لم يكن مولودا على فراش يدعيه صاحبه وأدّعه الزاني، ألحق به وأولّوا قوله (ص) "الولد للفراش"، على أنه حكم بذلك عند تنازع الزاني وصاحب الفراش، وهو مروي عن عروة. هذا خلافا للجمهور القائلين إن ولد الزنا لا يثبت نسبه من الزاني انطلاقا من قوله (ص) "الولد للفراش وللعاهر الحجر".

على أن في إلحاق ولد الزنا بأبيه الذي ادّعه دفعا لضرر أشد، وهو إذا لم يلحق به، سيكون في المجتمع مصدرا للشُرور وعدم الاستقرار أو على الأقل، يكون شريدا بأثسا منقطعاً عن الحياة الأسرية فاقدًا لمن يحضنه وينفق عليه، ومحلا للازدراء والتنابز والسخرية، وهذا له عواقب وخيمة على نفسية ولد الزنا والمجتمع، بخاصة في هذا الزمان الذي كثر فيه السفاح والزنا.

ولا يقال هذا الكلام تبريرا للخروج على أحكام الشريعة الإسلامية، والتنكر لنظام الأسرة الرباني، ولكن عند إصلاح الأحوال يجوز الخروج على مذهب الجمهور والأخذ بأقوال مخالفينهم، مهما كانت مرجوحة مطمورة إذا وافقت قواعد تعارض المصالح والمفاسد، ودفع المضار الكبرى بارتكاب الأخف منها، والله أعلم.

ج - الطفل اليتيم: اليتيم هو من فقد أباه، مشتق من اليتيم وهو الانفراد. وقد اعتنت التشريعات السماوية والوضعية باليتيم، وجهدت في أن تمنع عنه الفاقة والحاجة، وحرصت على تربيته وتعليمه.

والإسلام بتشريعه الإنساني الكريم، كان أكثر التشريعات حرصا على العناية باليتيم ورعايته والدعوة إلى الإحسان إليه. وإضافة إلى حقوق الطفولة، يمكن التركيز على حيثيتين اثنتين من حقوق اليتيم. أولاهما: هي نفسية تربوية، فاليتيم بوصفه فقد من يرعاه، فهو بحاجة إلى المعاملة الطيبة، والمنهج الإسلامي عموما في معاملة اليتيم هو "قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم"، ولن يتم هذا الإصلاح وهذه التربية إلا بمخالطة اليتيم وتربيته كالأولاد.

أما الثانية في رعاية اليتيم، فهي الناحية المالية بكفالاته وولايته على ماله إن كان له مال، ففي كفالاته جاء قوله (ص) "أنا وكافل اليتيم كهاتين وأشار بأصبعيه"، وأما إن كان له مال

فقد جاء الوعيد صريحا على أكل ماله بغير حق، فقد قال عز وجل "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا"، وليس المطلوب من الكافل هو الموقف السلبي بعدم التعرض إليه وحفظه فقط، بل المطلوب منه هو القيام بإصلاح مال اليتيم واستثماره وتميمته.

ويبقى أن نشير إلى أن رعاية الأيتام واجب على الدولة في الجملة، ويعتبر من جملة مهام الحاكم المسلم. وقد عني المسلمون القدامى بالأيتام، فأشرفت الدولة على شؤونهم ووقف المسلمون الأحماس الكثيرة عليهم، وهو الواجب الدائم الباقي. ولا مانع اليوم من إنشاء دور الأيتام والملاجئ والمدارس الخاصة بهم إذا دعت الحاجة، إلا أن الأفضل لليتيم والأولى بالمجتمع المسلم أن يوجد لليتيم أسرة بديلة.

هذا، ويتأكد الأخذ بتشريع الوصية الواجبة لحماية حق الحفدة اليتامى في مال جدهم المتوفي بعد أبيهم، لأنه يقوم على مبدأ عادل يعتمد على نصوص القرآن وآراء فقهاء، ويسدّ النقص ويبقي ميزان التوزيع في الأسرة من الاضطراب، حتى لا يصير بعض أفراد الأسرة في ثروة وبعضهم في متربة، بسبب الحرمان الذي أصابهم بموت أبيهم المبكر.

ثانيا: المرأة العاجزة: ومما يجب التنبيه له في هذا المقام، أن رمي المرأة بالقصور لمجرد أنها أنثى، سببه تقاليد وضعها الناس ولم يضعها رب الناس، فدحرجت الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة وأبت أعمال التعاليم الإسلامية الحقّة، فكانت النتائج أن هبط مستوى التربية ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المتعمّد. أحيانا. للمرأة، والانتقاص من حقوقها.

هذا ويزداد الأمر سوءا حينما يورد محسوبون على الفقه والحديث نصوصا وتفسيرات موهومة، ويستدلّون بأحكام فرعية مختلف فيها أو مبنية على أعراف بائدة، يجعلون منها أصولا ومبادئ ويهملون النصوص والأصول الواضحة التي تقرر أن "النساء شقائق الرجال"، بكل ما تحمله كلمة الشقيق من معنى، غير أنه في بعض الحالات تكون المرأة عاجزة حكما، لما يعترئها من أحوال وعوارض قد تشترك فيها مع الرجال، وقد تخصّصها، فتقتضي أحكاما خاصة وتخفيفات ورعاية أكبر، ومن هؤلاء:

أ. المطلقة: إن نظام الطلاق في الإسلام شرع علاجا لكل جراحات الأسر والزوجين، شريطة أن ينظر إليه نظرة متكاملة، لأنه نظام متكامل لا يوجد له مثل في قوانين العالم

القديمة والحديثة ، فأهم حق للأسرة والمرأة هو ألا يستعمل الطلاق إلا في موضعه الذي شرع له ، وأن تضيق أسبابه ، وتفتح سبل الوقاية منه ، فإذا كان الطلاق أبغض الحلال ، فأفضل ما نفعل هو أن نضيق الخناق على الآراء التي توقعه لأدنى شبهة ، لأن التوسع في إيقاعه ينافي اتجاه الشارع إلى إعطاء فرص الإصلاح وخير لنا كمسلمين أن نقتبس من تراثنا ما يصون مجتمعنا ويحميه من نزوات الأفراد ، فإذا وقع الطلاق بشرائطه الشرعية ومراحلها ، فلا بد من إعطاء المطلقة حقوقها .

فقد شرع الإسلام لها العدة والنفقة في العدة ، وأوجبها على الزوج ، وتشريع العدة مراعى فيه الناحية الاجتماعية والنفسية ، ولكي تهدأ نفسها بعد الانفصال ، ويتاح لها الهدوء والتفكير فيما تواجهه في مستقبل الأيام ، وأما النفقة فتجب لها ما دامت في العدة ، أي معتدة من نكاح صحيح ، سواء كان الطلاق بائناً أو رجعيًا ، إلا إذا أتت الفرقة من طرف المرأة بمعصية كالردة ، فلا نفقة لها .

والمطلقة طلاقاً رجعيًا ، تجب لها النفقة والسكن اتفاقًا ، وكذلك الحامل وإن كانت بائناً ، وأما البائن التي ليست بحامل ، فلها السكن دون النفقة ، وقال أبو حنيفة لها السكن والنفقة ، وقد رجح علماء قول أبي حنيفة من وجوب النفقة لها ، لأنها محبوسة في حقه ، والحبس لحقه موجب للنفقة وهو قول وجيه جدا .

وكذلك من حقوق المطلقة المالية ، ما يسمى بـ "المتعة" ، وهي الإحسان إليها حين الطلاق بما يقدر عليه المطلق بحسب ماله في القلة والكثرة ، لقوله تعالى "ومتعوهم على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين" .

هذا ، وقد ذهب الشافعية والحنفية والحنابلة إلى أن المتعة واجبة عملاً بمقتضى الأمر ، وإلى هذا ذهب من الصحابة ابن عمر ومن التابعين سعيد بن مسيب وعطاء ومجاهد .

وذهب مالك إلى أن هذه المتعة مندوب إليها ، وجعل من قوله عز وجل "حقا على المحسنين" ، قرينة تخرج الأمر من الوجوب إلى الندب ، والذي رجّحه بعض العلماء هو ما عليه الأكثر من الوجوب عملاً بالأمر على حقيقته ، وأن قوله على المحسنين هو عام في المتطوع والقائم بالواجبات .

وقد قسّم ابن الجزي المطلقات بالنسبة للمتنعة ثلاثة أقسام، هي:

- المطلقة قبل الدخول وقبل التسمية، فلها المتعة.
- المطلقة بعد الدخول، سواء كانت قبل التسمية أو بعدها فلها المتعة اتفاقاً.
- ولا متعة في كل فراق تختاره المرأة كامرأة المجنون والمجذوم والعنّين، ولا في الفراق بالفسخ ولا المختلعة ولا الملاعنة.

هذه جملة ما أثبتته الشارع الحكيم من حقوق للمطلقة، ولكن تبقى رعاية المطلقات وحمايتهن والعناية بهن مهمة المجتمع المسلم ودولته. هذه الرعاية التي لا ينبغي أن تقتصر على الناحية المادية، وإن كانت أهمها وإنما تحتاج إلى رعاية نفسية واجتماعية ومادية، وكل الوسائل التي تحقق هذه الغاية كتنظيم جمعيات وهيئات. وإحداث مؤسسات لهذا الشأن مطلوبة واقعا ومرغب بها شرعا، وكذلك يبقى دفع الأسرة للمطلقة وعيشها داخل كنفها والعمل على الاستفادة من التجربة والأمل في زواج جديد ناجح هو الحل الأمثل لها، بخاصة وأنها أصبحت راشدة تستأذن وتعرب عن نفسها كما ورد في نصوص السنة وانعقد عليه اتفاق الفقهاء.

ب. المرأة الأرملة: غير خاف أن المرأة المتوفى زوجها تنكسر نفسياتها بسبب فقدانه، وهو المعيل والعشير والكافل، ويفقد معها الأولاد الأب الحاني، والإسلام يحترم نفسية هذه المرأة، فشرع لها العدة لتظهر وفاءها وحزنها على زوجها، كما أوجب لها النفقة من تركة المتوفى، أو على الأقارب إن لم يترك المتوفى شيئا، والذي يصدق على المطلقة يصدق على الأرملة في وجوب الرعاية والعناية الشاملين.

هذا، وإن المسلمين الأوائل اهتموا اهتماما كبيرا برعاية المطلقات والأرامل، حتى أوقفوا الأوقاف المتعددة لإيجاد بيوت لهن يعشن فيها حتى يكتب لهن الزواج أو الوفاة.

جاء في بدائع الصنائع "وأما الرابع وهو بيت المال الخاص بالضوائع، فيصرف إلى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم، ولكفان الموتى الذين لا مال لهم، ونفقة اللقيط ونفقة من هو عاجز، وليس له من تجب عليه نفقته، ونحو ذلك، وعلى الإمام أن يصرف هذه الحقوق إلى مستحقيها، ولا نغني الصرف للفقراء والعاجزين، ومنهن المطلقات والأرامل وإعطائهم المال نقدا حسب، بل يجب إنشاء بيوت وملاجئ تجد فيها المطلقات والأرامل منامهن وطعامهن

وكسوتهن ورعايتهن والعناية بهن".

ج المرأة العاطلة عن العمل: تهدف شريعة الإسلام إلى صيانة المرأة والمحافظة على عفتها وكرامتها، لهذا كفلت لها أسباب الرزق في مختلف مراحل حياتها وحرصت على رعايتها والإحسان إليها، والنصوص الواردة في هذا الشأن كثيرة وشاهدة على ذلك، منها قوله (ص) "من ابتلي من هذه البنات بشيء فأحسن إليهن كنَّ له سترا من النار".

وقد أجمع أهل العلم على أن نفقة البنت الصغيرة التي لا مال لها واجبة على أبيها، وتستمر كذلك بعد بلوغها حتى تتزوج إن كانت عديمة المال ولا وظيفة لها، حتى ولو كانت صحيحة قادرة على الكسب على ما ذهب إليه فقهاء الحنفية.

ويبدو أن المالكية يوافقونهم هذا الرأي، بحيث أطلقوا القول باستمرار النفقة لكل من كانت بلا صنعة ولا مال، دون تفرقة بين من كانت قادرة على الكسب ومن كانت عاجزة عنه، فقد جاء في حاشية الدسوقي "نفقة الأنثى التي لا مال لها ولا صنعة لها، تقوم بها واجبة على أبيها، وتستمر كذلك حتى تتزوج".

وخالف الشافعية في ظاهر مذهبهم، فذهبوا إلى سقوط نفقة الأنثى البالغة إن كانت صحيحة قادرة على الكسب، لكنَّها لا تكتسب فعلاً، مثلها مثل الذكر.

وعن الإمام أحمد روايتان : إحداهما موافقة لمذهب الحنفية، والثانية مثل مذهب الشافعية.

هذا بالنسبة للمرأة التي لا مال لها ولا وظيفة تكتسب منها، أما لو كان للمرأة مال أو عمل تكتسب منه، كما هو شأن كثير من نساء هذا العصر، فإن نفقتها تسقط عن أبيها ويلزمها حينئذ الإنفاق على نفسها من مالها، فإن كان ما تكتسبه لا يكفي لمعيشتها فعلى والدها، إن كان موسراً أن يكمل لها القدر الذي تدفع به حاجتها على ما نصَّ عليه بعض الفقهاء.

جاء في ردِّ المحتار: "قال الخیر الرملي: لو استغنت الأنثى بنحو خياطة وغزل يجب أن تكون نفقتها في كسبها كما هو ظاهر، ولا نقول تجب على الأب مع ذلك، إلا إذا كان لا يكفيها فتجب على الأب كفايتها بدفع القدر المعجوز عنه".

وفي شرح ميارة "إذا كانت البنت لا تستغني به فلا تجب نفقتها، فإن كانت الصنعة لا تكفي أعطيت تمام الكفاية".

فإن مات الأب أو تعذر عليه الإنفاق، بأن كان معسرا أو عاجزا عن الكسب، انتقل واجب الإنفاق على المرأة من الأب إلى من يليه من أقاربها الموسرين الأقرب فالأقرب، بدءا من أسرتها الصغيرة، كالأم أو الأخ أو الجد، إلى باقي أقاربها، وهذا على أساس التكافل الأسري والاجتماعي المأمور بهما شرعا .

والإسلام في أعلى نماذجه التطبيقية فتح مجال الأعمال والخدمات الاجتماعية والسبل إلى ممارسة المهارات والصناعات أمام الرجال والنساء، فالمرأة في العصور المزدهرة للإسلام، كانت تشتري وتبيع وتحيي الأرض وتنسج وتغزل، وفيه ورد الحديث "علّموا أبناءكم السباحة والرماحة، والمرأة المغزل"، وفي عصر النبوة كانت المرأة تشتغل وتهتم وبالحرث التي يظنّ أنها رجالية كالنجارة، فقد جاء أن امرأة من الأنصار قالت لرسول الله (ص): يا رسول الله ألا أجعل لك شيئا تقعد عليه، فإن لي غلاما نجارا، قال "إن شئت فعلت له المنبر"، وكانت عطّارة تباع العطر كما كان حال الربيع بنت معوذ في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

د . المرأة الأمية: تعدّدت الإشارات في القرآن الكريم إلى المكانة الرفيعة للعلم والمنزلة العالية التي يتمتّع بها العلماء، إذ يقول الله تعالى "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير"، كما نجد في السنة المطهرة من الدلائل ما يجعل من السعي في طلب العلم فريضة واجبة، ترقى إلى مستوى الجهاد في سبيل الله، يقول (ص) "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع". وعناية الإسلام بالتعليم تتجاوز بذل الجهد والمال والحث على السعي في تحصيله في كل مكان، تحقيقا لأمر الرسول (ص) "اطلبوا العلم ولو في الصين".

ومن الأمور التي تدعو إلى جدية التأمل أن مبادئ الشريعة تمنح الذكور والإناث فرصا متساوية في التعليم يقول رسول الله (ص) "طلب العلم فريضة على كل مسلم".

وهذا نصّ يشمل الذكور والإناث باتفاق علماء الإسلام، ويدخل في هذا التعليم إعدادهم لتبغات الحياة الأساسية.، وهذا الإعداد يعتبر استثمارا إيجابيا له مردودية مستقبلية أكيدة،

وفي هذا يقول الإمام العلامة عبد الحميد بن باديس "إذا قمنا بتعليم ولد، نكون قد وعينا شخصا واحدا، أما إذا علمنا بنتا فكأننا علمنا مجتمعا بأكمله".

لذلك كله حرص (ص) على تعليم المرأة، وها هو يؤكد ذلك بسنته الفعلية، فيدعو الشفاء بنت عبد الله العدوية أن تعلم زوجها حفصة القراءة والكتابة، تأهيلا لها لمهمة حفظ كتاب الله وصيانته، بل إن الرسول (ص)، خصص يوما لتعليم النساء.

ثالثا: المسنّ: سوف لن أتطرق في هذا المقام لتعريف المسنين ولن أخوض في بيان صفاتهم، بل ولن أعرج حتى على مشاكلهم ومعاناتهم، وإنما أردت أن أبين نقطة مهمة، وهي أن هذه الشريحة من المجتمع - من المنظور الإسلامي - لها قيمتها الاجتماعية، وبالتالي ينبغي على المجتمع أن يحافظ عليها ويستترشد بخبراتها ونصحها وخلاصة تجاربها، فالأصل في الشيخوخة، أنها معطاءة إذا توافرت لها السبل، وقوة مؤثرة إذا فتحت أمامها الأبواب.

لذلك كله، فإن اهتمام الشريعة بكرامتهم وتكريمهم مضاعفة، ذلك لأنهم قطعوا شوطا كبيرا من الحياة، وقدموا لمجتمعاتهم كل على حسب طاقته، فيبقى لهم الفضل والمنة علينا، (وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان)، فلا بد أن تعترف الأمة بفضلهم وأن توف لهم بحقوقهم وإلا لم تكن أمة ودية، فعن رسول الله (ص) أنه قال "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا"، وجاء أيضا في فضل المسنّ المسلم "إن من إجلال الله تعالى إكرام ذي الشيبة المسلم".

هذا، وإن من تمام تكريمهم، إنعاش أنفسهم بمشاعر المحبة لهم، والاهتمام بهم حتى يحسّوا أن فيمن حولهم من لا يزال في حاجة ماسة إليهم.

يقول تعالى "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا"، ويقول أيضا "وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا".

قال المفسرون في تفسير هذه الآيات: إن الله تعالى أمر الأبناء بخمسة واجبات في حق آبائهم، كلها تدخل في نطاق الإكرام المعنوي والحفاوة العاطفية، ثم أضاف إليها واجبا سادسا واحدا هو الإنفاق.

كما أنه من حق المسنّ علينا تحقيق الكفاية المعيشية له بالإنفاق عليه، وهذا مجمع عليه بين العلماء، فنفقة الوالدين الفقيرين الذين لا كسب لهما ولا مال، واجبة في مال الولد،

لكنهم اختلفوا في تحديد أصول الذين تجب نفقتهم، هل هم الآباء والأمهات فقط؟ أم أنّ الأجداد والجندات هم كذلك مقصودان بوجوب النفقة عليهم من قبل الفروع؟

كان مذهب المالكية في هذه المسألة أضيق المذاهب في تحديد القرابة، بحيث رأى أن الأصول الذين تجب نفقتهم هم الآباء والأمهات المباشرين فقط، لا الجداد والجندات، بينما ذهب الشافعية إلى أن نفقة الجندات والأجداد واجبة على الأبناء وإن علوا، في حين يرى الحنفية والحنابلة على أن مناط وجوب النفقة هو القرابة المحرمة للزواج، فتجب لكل ذي رحم محرم، فإن لم يوجد للمسنين من القرابة الذين كلّفهم الشارع بإعالتهم، إما حقيقة لفقدهم أو حكما لعجزهم عن النهوض برعايتهم، فإن هذا الواجب يتعلق حينئذ بالدولة بإجماع المسلمين للحديث الصحيح "من خلف مالا أو حقا فلورثته، ومن خلف كلاً أو ديناً فكله إليّ ودينه عليّ".

ويجب على الدولة أيضا ترسيخ دعائم التربية الحقة التي تسهم بتقوية وتدعيم أواصر الأسرة عبر نشر أصول التربية الإسلامية في المجتمع عن طريق المدرسة، ومختلف أجهزة الإعلام والتوجيه، وإعادة النظر في سياسة الإسكان وهندسة العمران، ذلك أنّ الأنظمة العمرانية التي انتشرت في أكثر مجتمعاتنا، لعبت دورا كبيرا في تمزيق الأسرة، وإقصاء الآباء عن أولادهم، وإبعاد المسنين والعاجزين الذين كان ينبغي أن يعيشوا في أكنافهم، لذلك لا بدّ من إعادة النظر في ذلك، ولكن هذا لا يمنع الدولة من إقامة منشآت ومرافق لرعاية المسنين وتكريمهم، فوجود مؤسسة إيواء المسنين ضرورة يملئها العصر، بخاصة في العواصم والمدن الكبرى، ولكن لا يجوز أن تكون تلك الدور شعارا للكتابة والحزن والضياع، بل يجب الاهتمام بها ابتداء باسمها وعنوانها الذي ينبغي أن يكون جميلا كالمضمون وإنسانيا، كدار التكريم أو دار الضيافة، أو مؤسسة العمر الثاني، وتحسين خدماتها وأن يخدمها أهل اختصاص في مختلف المجالات الصحية والنفسية والاجتماعية والاضطلاع بما يسمى حديثا بـ "علوم الشيخوخة".

رابعا: المريض المزمن: مرض فقدان المناعة المكتسبة (الإيدز): وهو مرض سببه فيروس من الفصيلة المنعكسة، ينتقل أساسا عبر الاتصال الجنسي والدم ومحتوياته، ويؤدي إلى فقدان المناعة، لأنه يهاجم الخلايا اللمفاوية المسؤولة عن المناعة، فإذا ضعف جهاز المناعة تناولت الجسم الميكروبات الانتهازية، وهي ميكروبات وطفيليات لا صولة لها ولا جولة عند

وجود جهاز المناعة السوي، ولكنها تستغل ضعف جهاز المناعة، فتهاجم على الجسم الضعيف المقاومة، فتصرعه وتقضي عليه

والمصاب بالإيدز مريض، مريض ضعيف، والضعيف أو العاجز يحتاج للحماية، فأصبح لمرضى الإيدز إعلان خاص بهم.

وقد أكد الخبراء أن الاهتمام بحماية حقوق مرضى الإيدز يجب أن يصاحبه اهتمام قوي بدور الدين في مكافحة هذا الداء، بخاصة وأن التعاليم الدينية أغلقت ومنعت السبل والذرائع الموصلة إليه وإلى غيره من الأمراض التي تنتقل عن طريق عدم الالتزام بالخلق القويم.

وأكد ذلك المكتب الإقليمي لشرق البحر الأبيض المتوسط لمنظمة الصحة العالمية الذي أصدر كتاباً بعنوان "دور الدين والأخلاقيات في الوقاية من الإيدز ومكافحته"، بعد عقد مشاورة يومي ٩ و١٠ سبتمبر ١٩٩١ شارك فيها علماء مسلمون ورجال دين مسيحي.

إن التشريع الإسلامي أخصب في هذا الميدان، لأنه إنساني بالدرجة الأولى، يعتمد على تقديم الوقاية وسد الذرائع والتضييق على السبل الموصلة إلى المفسد، وقيم ميزان العدل والتوازن بين الحقوق الفردية والجماعية، على أن أهم الحقوق الأساسية لمرضى الإيدز هي:

١. الحق في المعيشة والمخالطة والحماية من نظرة الاحتقار والقسوة والنبذ

بما أن المرض ينتقل عبر طرق معروفة ومحددة، وأكثر طرق المخالطة والمعايشة غير معدية كالسلام والمصافحة والاجتماع وغيرها، لذلك فما ورد من قواعد الحجر الصحي في الفقه الإسلامي وما ورد من نصوص تمنع ورود المريض على الصحيح والعكس، وكذلك عدم الخروج من الأرض التي فيها طاعون وعدم الدخول إليها، والأمر بالفرار من المجذوم كالفرار من الأسد. كلها ينبغي أن تستعمل ببصيرة حتى لا تكون على حساب المريض، إلا إذا تأكد طبياً وعلمياً أن مريضاً ما أو مرضاً ما ينتقل بالعدوى لمجرد اللقاء والحديث. وبذلك لا حاجة إلى عزل المريض في مكان خاص، وكذلك الشخص السليم الذي يحمل فيروس الإيدز، فمخالطته ليست ممنوعة، طالما يتم اجتناب الدم والاتصال الجنسي، وهو أمر هيئ ميسور، بخاصة عندنا في المجتمعات المسلمة التي يجب أن تستحضر الأصل المقرر في هذا الشأن،

وهو قوله (ص) "لا عدوى" ، أي لا يجوز الاعتقاد بأن المرض معد بذاته، بل ذلك بمشيئة الله تعالى، الذي بدأ المرض في الأول، وهو قادر على أن يبدأه في الثاني، وبرغم ذلك، يجب شرعا الاحتياط لحديث "فرّ من المجذوم فرارك من الأسد" ، إذ يجب الحذر من استخدام أدوات المريض الشخصية.

٢. الحق في مزاوله العمل: القاعدة العامة أن منع المصاب بفيروس الإيدز من عمله، ليس له ما يبرره شرعا ولا قانونا، إلا إذا كان العمل في حد ذاته يسبب خطرا على غيره كبعض المهن الصحية التي تستلزم تدخلا بيولوجيا، أما ما عدا ذلك من المهن والحرف، فلا تحمل خطر نقل العدوى.

إن تعاليم الإسلام تحث على إغاثة الملهوف وفك العاني وستر المسلم بما تقتضي المحافظة على شعوره ومصالحه دون الاضرار بغيره، لأنه "لا ضرر ولا ضرار" ، فإذا وصل المرض إلى مراحل الأخيرة، فإنه لا يستطيع المريض العمل بسبب شراسة المرض وشدة فتكه، فتكون إعاشته من معاشه أو من الضمان الاجتماعي وفق القوانين المنظمة للمسألة.

ويقترّب من هذا الحق أو تكاد تنطبق عليه، الأحكام السابقة نفسها، بخاصة تلك التي يتعارض فيها درء المفسد وجلب المصالح، فتقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، كما يقدم درء المفسدة الكبرى بمفسدة أقل منها، وهذا الحق هو:

٣. الحق في الدراسة: ومتابعة الدروس بالنسبة للطلبة المصابين بهذا المرض بالشروط والاحتياجات السابقة نفسها، وهذا ما أكدته الإعلانات والهيئات الدولية، وفي مقدمتها منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة (اليونسكو)، علما بأن مواصلة الدروس يمكن أن تكون باتباع الطرق الحديثة في الانتساب أو الدروس بالمراسلة أو عن طريق الأنترنت، وبالتالي تكون متابعتها ومواصلة التعليم، أسهل حالا من ممارسة العمل والوظيفة فيما أحسب.

٤. الحق في المعاشرة الزوجية: ولقد فصلت المسألة تفصيلا حسنا المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالاشتراك مع مجمع الفقه الإسلامي في الكويت في دوراته المتعددة، وتكاد تكون خلاصة تلك القرارات فيما يتعلق بهذه النقطة (علاقة الزوج المصاب بصاحبه) "إن لكل من الزوجين حق طلب الفرقة عن الزوج المصاب بعدوى الإيدز، باعتبار أن الإيدز مرض معد تنتقل عدواه بصورة رئيسة بالاتصال الجنسي، أما إذا قررا الاستمرار في حياتهما

الزوجية، فإنّ للزوج السليم أن يمتنع عن المعاشرة الجنسية، فإن رضي بالاتصال، فإنّ الاحتياطات تستوجب استعمال العازل الذكري الذي يقلل من احتمالات العدوى والحمل إذا أحسن استعماله. ولا بد للشخص المصاب أن يعلم زوجه بحقيقة مرضه ولا يخفيه عنها، لأنه إن فعل ذلك نقل المرض إلى السليم، فيكون آثماً ويستحق العقوبة".

ولعل هذه الخلاصة تستند على تأصيل فقهي، يرجع إلى العيوب التي تثبت بها الخيار، وأدق من ذلك مسألة الطلاق بسبب العيب.

٥. حق مريض الإيدز في تصرفاته المالية: المريض بالإيدز ما دام في مراحله الأولى، فمن حقه أن يعقد العقود ويجري التصرفات المالية وتكون صحيحة ونافذة، إلى أن تظهر الأورام الخبيثة، فيكون حينئذ دخل في مرحلة المرض المخوّف المؤدي إلى الموت، وقد أكد الطب حتى الآن أن الشخص الذي يصل للمرحلة الأخيرة، لن يكون مصيره إلا الموت المحتوم، لذلك فإن مرض الموت ينطبق عليه في هذه المرحلة، فيحجر عليه بتقييد تصرفاته التي تمس حقوق غيره، أما فيما لا يتعلق فيه حق وارث أو غريم، فله أن يتصرّف فيه، بخاصة فيما يتعلق به حاجة أصلية كنفقة وأجرة طبيب وأجرة مسكن وثمان دوائه ونحو ذلك، وهو مذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.

خامساً: الحالات الخطيرة الميؤوس منها: ويقصد بها تلك الحالات التي يكون فيها المريض أقرب إلى الموت، بحيث يفقد المعرفة والإدراك ورغم أنه يتنفس ويتغذى و...، وتتنوع أسباب هذه الحالات، فقد يكون نتيجة تهتكات بالدماغ بسبب حادثة سيارة أو ضرب أو سقوط من شاهق، وقد يكون نتيجة الإصابة بمرض مزمن وبخاصة في الدماغ، وقد تكون الإصابة نتيجة توقف القلب ثم تمّ إسعافه، أو...

أن الحقوق كثيرة ومشتركة بين هؤلاء وغيرهم من المرضى والضعفاء والعجزة، في وجوب الرعاية لهم وضرورة الرعاية والرحمة بهم، وعدم اليأس والضجر منهم، والاعتبار بحالهم، وتمني رفع الضرر عنهم وتقديم كل ما يستطيعه الإنسان في ذلك، لأنه قرينة من القرب وفعل من أفعال الخير الذي أمر الله به في قوله تعالى "وافعلوا الخير لعلكم تفلحون".

ولا نرى حاجة في تفصيل جميع الحقوق، غير أننا سنركّز على أهم مسألة ثار حولها خلاف، وهي ما يطلق عليه في الغرب حق المريض في الموت بكرامة، ويشتهر هذا النوع من القتل بموت الرحمة أو المرحمة، وهو تسهيل موت الشخص المريض الميؤوس من شفائه بناء

على طلب ملح منه مقدم للطبيب المعالج.

ويأخذ موت الرحمة مظهرين: أولهما: أن يكون بواسطة حقنة تحتوي على جرعة كبيرة من مادة مخدرة، تؤدي إلى الوفاة ويسمى القتل الإيجابي. أما الثاني: فيكون بعدم إعطاء العلاج إلى المريض ليلاقي حتفه.

أن ما يسمى بقتل الرحمة من حيث العموم، يواجه معارضة قوية في جميع البلدان، برغم الحملات المتزايدة في أوروبا وأميركا لإباحته، وتقف الأديان والقوانين الوضعية بصورة عامة ضده، أما قوانين الدول العربية فتحرمه ولا تسمح به، ولو كان بناء على طلب المريض أو طلب ذويه وتعاقب من يفعله، أما الموقف الشرعي من هذا النوع من القتل، فقد ظهرت فتاوى عديدة تحرمه، وتعتبره من كبائر الذنوب والجرائم العظمى، وفيه القصاص إن لم يكن ذلك بطلب أو إذن من المريض قولاً واحداً، فإن كان بطلب من المريض وأذن فيه، ففيه خلاف بين الفقهاء في تحديد العقوبة الدنيوية (القصاص) مع ثبوت الإثم والعقوبة الأخروية والعقوبة التعزيرية.

هذه نظرة شرعية لحقوق فئة من العجزة، تتجلى فيها سماحة الشريعة الإسلامية ورحمتها العامة بالإنسانية عموماً، وحرصها على رفع جميع الضعف، والتخفيف من مظاهر الإنسانية المعذبة المستضعفة الجائعة، واستبدالها بحقوق هي منحة إلهية لا مزية فيها لأحد، قل أن يوجد لها نظير في دنيا الناس.

وخدمة لهؤلاء:

١. أقترح تدعيم مؤسستي الزكاة والوقف والعمل على تحديثهما وعصرنتهما وجعلهما تحققان أهدافهما العالية في التخفيف من مآسي الطبقات المستضعفة والعاجزة.

٢. أقترح تشجيع الجماعات الخيرية لفئات العاجزين وشرائحهم وإمدادهم بالوسائل اللازمة للدفاع عن حقوقهم ومكتسباتهم، والعمل على أنفسهم لأنه ليست النائحة كالثكل.

الهوامش:

- منال منصور بوحميد، المعوقون، ص ١٧، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط٢، ١٩٨٥م.
نفس المرجع.
سورة الحجرات، الآية ١١.
أخرجه البخاري في الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، رقم: ٣٠، ١/٨٤.
أخرجه أحمد والأربعة.
حقوق الإنسان العاجز في الشريعة الإسلامية، عز الدين يحيى، رسالة دكتوراه، ٢٠٠، ٢٠٠١،
ص: ٣١٦.٣١٧.
متفق عليه.
أخرجه ابن ماجه في الأدب، باب إمالة الأذى عن الطريق، رقم: ٢، ٣٦٨١/١٢١٤.
سورة البقرة، الآية ١٩٥.
حقوق الإنسان العاجز في الشريعة: ٣١٢.٣١٨.
زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، ص ٦٢٤.٦٢٥.
حقوق الإنسان العاجز في الشريعة: ٣٣٢ت٣٣٣.
سورة البقرة: ٢١٨
عليهمتفق
سورة النساء: ١٠٠
السيد سابق، فقه السنة، ج ٢، ص ٢٤٥، ٢٤٤، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة ٤، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م.
سورة البقرة، الآية ٢٣٦.
أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ٥٧٩. ٥٨٠.
يحيى عز الدين، حقوق الإنسان العاجز في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، ص ٣٨٠، سنة ٢٠٠٢.
أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب اتقوا النار... ج ١ ص ٤٢٢، أنظر صحيح البخاري،
ومسلم. واللفظ له. في كتاب البر، باب فضل الإحسان إلى البنات، مج ٤، ج ٨، ص ٣٨.
ابن منذر، الإجماع، ص ٦٢، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٤ هـ ١٩٩٣م.
رد المحتار: ٣٣٦/٥، ٣٣٧، ٣٤١.
حاشية الدسوقي: ٥٢٥.٥٢٤/٢.
الإمام الشافعي، الأم، ج ٥، ص ٩٤، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠ هـ ١٩٩٠م.
المغني: ٩/٢٦٢.
رد المحتار: ٣٣٧/٥.

- ميارة الفاسي، شرح ميارة على تحفة الحكام، ج ١، ص ٢٥٠، دار الفكر، د.ت.ن.
- مولاي ملياني بغدادي، حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٢. ١٨٥، قصر الكتاب، البلدية، الجزائر، ١٩٩٧م، عمر فروخ، الأسرة في الشرع الإسلامي، ص ١١٠. ١١١، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٠هـ. ١٩٥١م.
- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عمر مرفوعاً، أنظر الساعاتي، الفتح الكبير ج ٢ نص ٢٣١، طبعة ١٣٧١.
- أخرجه البخاري في الصلاة، باب الاستعانة بالنجار، رقم: ٤٤٩، ١/ ٥٤٣.
- سورة فاطر، الآية ٢٨.
- أخرجه الترمذي في سننه في كتاب العلم، باب فضل طلب العلم، حديث رقم: ٢٦٣١، ج ٢، ص ٢٩.
- أخرجه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ج ٥، ص ١٨٨، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أخرجه ابن ماجه في كتاب المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم: ٢٢٤، ج ١، ص ٨١.
- البيهقي الخولي، الإسلام والمرأة المعاص وحمايته من نظرة الاحتقار والقسوة، ص ٢١١، دار القلم، الكويت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- أخرجه أبوداود بسند صحيح عن أبي موسى الأشعري، باب الشفاعة، رقم: ٥١٣٢.
- محمد سعيد رمضان البوطين قضايا فقهية معاصرة، ج ١، ص ١٣٩، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٤١٩هـ. ١٩٩٩م.
- سورة الإسراء، الآية ٢٣
- سورة الإسراء، الآية ٢٦.
- حقوق الإنسان العاجز في الشريعة: ٤٢٠-٤٢١.
- القوانين الفقهية: ٦٨.
- مغني المحتاج: ٣/ ٤٥٠-٤٥١، المغني: ٩/ ٢٥٦.
- متفق عليه.
- حقوق الإنسان العاجز في الشريعة: ٤٢٨-٤٣٠.
- متفق عليه.
- البخاري في الطب، باب الجذام، رقم ٥٧٠٧، (١٥٨/ ١٠)
- سورة الحج: ٧٥.
- حقوق الإنسان العاجز في الشريعة: ٤١٠.

دور السّنة النبوية في رعاية عناصر البيئة

• زياد محمد على عبد الحفيظ الذريوي

المقدمة

لم تعد حماية البيئة في هذا العصر، تقتصر على جهة أو دولة أو قارة معينة، بل أصبحت مُهمّة جماعيّة، فالأصوات التي تنادي بحماية البيئة قد ارتفع صداها في هذا العصر أكثر من أي وقت مضى، ذلك لأنّ عواقب الإهمال البيئي أصبحت جلية وظاهرة للعيان وتمسُّ كل فرد فينا.

وإن المنظور الضيق في فهم الرسالة الإسلامية، هو الذي حال بيننا وبين الاهتمام بحماية البيئة في ضوء الشريعة الإسلامية، فديننا الإسلامي ليس مجرد صلاة وصوم وزكاة حسب، بل يجب أن نرى هذا الدين حياً في سلوكنا وتصرفاتنا ومحيطنا وبيئتنا التي نعيش فيها.

وفي هذا البحث، واجهت الباحث مشاكل تمثلت في قلة المصادر في مكتبة الجامعة، وحتى إن وجدت هذه المراجع، فإنها تتباين تبايناً كبيراً في تقسيمها العلمي، حيث لم يجد الباحث نمطاً متفقاً عليه في آلية التقسيم، ومن بين تلك المشاكل تشعب وتجرع الموضوع، فحاول الباحث جمع أحاديث ذات علاقة مباشرة بشيء من التفصيل.

أهداف البحث

١. الإشارة إلى علاقة المسلم بالبيئة.

٢. بيان مدى اهتمام السنة النبوية برعاية البيئة.

أهمية البحث

١. بيان مدى الحرص الشديد للسُّنة النبويّة على رعاية البيئة وتميمتها.

٢. بيان كيف حثّت السُّنة النبويّة على الحفاظ على كل عنصر من عناصر البيئة.

أسباب اختيار الموضوع

١. الانطلاق من مشكلة معاصرة لمجتمعنا.

٢. مراعاة أن حماية البيئة من أهم المعايير التي تصنف على أساسها دول العالم إلى دول: العالم الأول، والعالم الثاني، والعالم الثالث.

مشكلة البحث

بعض المسلمين في وقتنا المعاصر، وضعوا الاهتمام بالبيئة في ذيل قائمة الأولويات.

تساؤلات البحث

س١. ما علاقة المسلم ببيئته؟

س٢. ماهو مفهوم البيئة؟

س٣. كيف اهتمت السنة النبوية بالحفاظ على كل عنصر من عناصر البيئة الأساسية؟

منهج البحث

سيتم اتباع المنهج الوصفي التحليلي باستعراض الأحاديث النبوية ذات الصلة.

فرضية البحث

إن السُّنَّة النبوية كانت سبّاقة في مضمار تنمية البيئة ورعايتها والحفاظ عليها.

الدراسات السابقة

١. دراسة علي ميلاد الرّيشي، بعنوان (ومضات إسلاميّة في آفاق البيئة): عرضت هذه الدراسة لقضية البيئة بمفهومها الواسع والشامل، مشتملة على العلاقة الحميمة التي تربط المسلم ببيئته، وقدمت حلولاً للتصدي للانحرافات المهلكة للبيئة.

٢. دراسة علي علي السُّكري بعنوان (البيئة من منظور إسلامي): تناولت هذه الدراسة المنطلق العلمي للبيئة وتأصيله إسلامياً، بعرض بعض الآثار الواردة في ذلك، وأشارت إلى أن الإسلام هو أول من وضع نظام المحميات الطبيعية في منطقتي مكة والمدينة.

خطة البحث

المبحث الأول: مدخل إلى مفهوم البيئة.

المطلب الأول: مفهوم البيئة.

المطلب الثاني: علاقة المسلم بالبيئة.

المبحث الثاني: حماية العناصر الأساسية للبيئة في ضوء السّنة النبوية.

المطلب الأول: حماية عناصر البيئة الأساسية.

(الإنسان - الحيوان - النبات - الماء - الأرض) .

المبحث الأول: مدخل إلى مفهوم البيئة

المطلب الأول - مفهوم البيئة :

أولاً- المفهوم اللغوي للبيئة: البيئة في أصل اللغة من بوا وهي المنزل، والمسكن، والمحل^(١)، وقد ذكر ابن منظور^(٢) تبوأ بمعنيين قريبين من بعضهما:

المعنى الأول: وهو الحالة فيقال "باءت ببيئة سوء، أي بحال سوء، وإنه لحسن البيئة، وعمّ بعضهم به جميع الحال".

المعنى الثاني: بمعنى النزول والإقامة، كأن تقول: تبوأ المكان أي حله، ونزل فيه، وأقام به^(٣)، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾^(٤)، من الذين سكنوا المدينة من الأنصار، واستقرت قلوبهم على الإيمان بالله ورسوله.

قال ابن منظور: جعل الإيمان محلاً لهم على المثل، وقد يكون أراد وتبوعوا مكان الإيمان وبلد الإيمان، فحذف^(٥). ومن ذلك ما روي عن النبي (ص) أنه قال: "مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"^(٦)، أي لينزل منزله من النار. وقوله (ص): "يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ"^(٧)، وهنا أراد بالباءة، النكاح والتزويج، والأصل في الباءة التزويج، ثم قيل لعقد التزويج باءة، لأن من تزوج امرأة بواها منزلاً^(٨).

وقال الشاعر طرفة بن العبد^(٩):

طَيَّبُوا الْبَاءَةَ، سَهْلًا، وَلَهُمْ

سَبِيلٌ إِنْ شِئْتَ فِي وَحْشٍ وَعَرَرٍ^(١٠)

وَأَبَاتُ الْإِبِلِ أَي: رَدَدْتُهَا إِلَى الْمَبَاءَةِ، وَالْمَبَاءَةُ بَيْتُهَا فِي الْجَبَلِ^(١١). ومن هذا العرض اللغوي الموجز، يتضح لنا أن البيئة تعني الحالة والنزول والحلول في المكان، ويمكن أن تطلق مجازاً على المكان الذي يتخذ الإنسان مستقراً لنزوله وحلوله^(١٢).

ثانيا- المفهوم الاصطلاحي للبيئة: استخدم علماء المسلمين كلمة البيئة بمفهومها الاصطلاحي منذ القرن الثالث هجري، ولعل ابن عبد ربه^(١٣) - صاحب العقد الفريد - هو أقدم من نجد عنده المعنى الاصطلاحي للكلمة في كتابه الجمانة، للإشارة إلى الوسط الطبيعي الجغرافي والمكاني والإحيائي الذي يعيش فيه الكائن الحي، بما في ذلك الإنسان، وللإشارة إلى المناخ الاجتماعي المحيط بالإنسان^(١٤).

وللبيئة في معناها الاصطلاحي تعريفات عدة:

البيئة: هي المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، ويلجأ إليه طلباً لمنفعة أو درءاً لمضرة، وأوجز تعريف لها، ما جاء في مؤتمر البيئة البشرية الذي عقد في استكهولم ١٩٧٢ على أنها كل شيء يحيط بالإنسان، وهي بذلك تشمل كل ما في كوكبنا من جماد وأحياء^(١٥).

كما يمكن تعريف البيئة، على أنها الوسط الذي يعيش فيه الإنسان فيؤثر فيه ويتأثر به، وعرفها أحد الباحثين بقوله "هي المحيط المادي والحيوي والمعنوي الذي يعيش فيه الإنسان"^(١٦)، وهذا هو ما أميل إليه، لما فيه من شمول واتساع لمفهوم البيئة المعنوي والمادي.

المطلب الثاني: علاقة المسلم بالبيئة

إن العلاقة بين الإنسان المسلم وبيئته، علاقة ود واحترام، لأن المسلم ينظر إلى الكون على أنه نعمة امتن الله بها عليه.

فعلى الرغم من كل الكوارث الطبيعية والمصاعب التي تواجه الإنسان من جراء ما ينتاب الكون من عواصف مدمرة وموجات حر مهلكة وبراكين وزلازل، إلا أن المسلم يواجه ذلك الواقع بحالة من الرضا، وعدم التذمر والسخط لما روي عن رسول (ص) أنه قال "لَا تَسُبُّوا الرِّيحَ فَإِذَا رَأَيْتُمْ مَا تَكْرَهُونَ فَقُولُوا اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ هَذِهِ الرِّيحِ وَخَيْرِ مَا فِيهَا وَخَيْرِ مَا أَمَرْتُ بِهِ، وَنَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ هَذِهِ الرِّيحِ وَشَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا أَمَرْتُ بِهِ"^(١٧).

يتميز الإسلام بخاصية إيجاد ترابط وثيق بين الإنسان ومكونات بيئته، لدرجة الترابط والتعاطف والتآنس، وقد عبر النبي (ص) عن هذا الترابط والتعاطف الذي وصل إلى درجة الحب والود، كما ورد في قوله (ص) وهو عائد إلى المدينة من غزوة تبوك، حين بدت له مشارف المدينة، ولاح له من بينها جبل أحد، فقال "هَذِهِ طَابَةٌ"^(١٨) وَهَذَا أَحَدٌ جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ"^(١٩)، ومن المعروف أن هذا الجبل قد شهد غزوة أحد التي استشهد فيها سبعون من

المسلمين وعلى رأسهم عم النبي (ص) حمزة بن عبد المطلب^(٢٠) رضي الله عنه، وكان من أعز الناس عند رسول الله (ص) وأشدّهم بأساً في الدفاع عن الإسلام.

وفي هذه الغزوة أودى النبي (ص) وأشيع نبأ وفاته وكسرت رباعيته، وربما لو كان هناك شخص آخر مكان الرسول (ص)، لعبر عن تشاؤمه من هذا الجبل، ولما أطلق حتى النظر إليه، ولكن الرسول (ص) عبر عن عاطفته نحوه بجملة تفيض محبة ووداً، فلم يكتف بأن قال إننا نحبه، بل قال عن الجبل إنه يحبنا، أي يتبادل معنا الود والمحبة، فكأنما الجبل كائن حي يحس ويحب ويتبادل المشاعر مع البشر.

ومن صور التعاطف والرفق والمحبة بين المسلم وبيئته: قيام النبي (ص) بالمسح على جذع النخلة وضمه إليه، بعد أن أنّ الجذع واشتاق للرسول (ص)، فقد جاء في الحديث "كان النبي (ص) يَخْطُبُ إِلَى جِذْعٍ، فَلَمَّا اتَّخَذَ الْمُنْبَرَ تَحَوَّلَ إِلَيْهِ، فَحَنَّ الْجِذْعُ فَاتَّاهُ فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَيْهِ"^(٢١)، وفي روايات أخرى فضمه واحتضنه، وهذه الواقعة الماثورة ترشدنا إلى العاطفة والحب والمودة المتبادلة بين الإنسان المسلم وبيئته.

المبحث الثاني: حماية العناصر الأساسية للبيئة في ضوء السنة النبوية

أولاً- الإنسان:

بينت السّنة النبويّة في نصوص كثيرة، عظم أمر قتل الإنسان، فعن الأحنف بن قيس^(٢٢) قال: خرجت وأنا أريد - يعني القتال - فلقيني أبو بكر فقال: ارجع فإني سمعت رسول الله (ص) يقول "إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقائِل والمقتول في النار"^(٢٣).

وعن أبي هريرة^(٢٤) رضي الله عنه قال: قال النبي (ص): "لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً"^(٢٥)، ويقول العسقلاني^(٢٦) في شرحه لهذا الحديث "إن الفسحة في الدين، سعة في الأعمال الصالحة حتى إذا جاء القتل ضاقت، أي يضيق عليه دينه، وهذا فيه إشعار بالوعيد على من قتل مؤمناً متعمداً، أي يصير في ضيق بسبب ذنبه"^(٢٧).

وفي هذا السياق ورد عن النبي (ص) قوله "الطَّاعُونَ رَجَزٌ أَوْ عَذَابٌ أُرْسِلَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ"^(٢٨).

ثانياً: الحيوان.

أكدت السنة النبوية على ضرورة المحافظة على مخلوقات الله كما أراد لها الله أن تكون، وعدم التعرض لها بالإساءة بأي شكل من الأشكال، وعدم تحميلها فوق طاقتها وحتى عند ذبحها فإن الرسول (ص) أمر بإحسان الذبح وعدم التخويف أو التعذيب.

فقد قال رسول الله (ص) "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَةَ، وَلْيُحَدِّدْ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ" (٢٩)، أي أحسنوا هيئة القتل باختيار أسهل الطرق وأقلها إيلا ما فلا يصرعها بعنف ولا يجرها للذبح بعنف ولا يذبحها بحضرة أختها؛ وإراحتها تكون بسقيها، وإمرار السكين عليها بقوة ليسرع موتها فتستريح من ألمه (٣٠)؛ وقال الإمام النووي (٣١): وهذا الحديث من الأحاديث الجامعة لقواعد الإسلام (٣٢).

وعن ابن عباس، "أن رجلاً أضجع شاة يريد أن يذبحها وهو يحد شفرته فقال النبي (ص): أتريد أن تميتها موتات؟ هلا حددت شفرتك قبل أن تضجعها" (٣٣).

كما نهى الرسول (ص) عن فجع المخلوقات، وحذر من إحراقها بالنار مهما كانت الأسباب، فعن ابن مسعود (٣٤) رضي الله عنه قال: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي سَفَرٍ فَأَنْطَلَقَ لِحَاجَتِهِ فَرَأَيْنَا حُمْرَةً (٣٥) مَعَهَا فَرْخَانِ فَأَخَذْنَا فَرْخَيْهَا فَجَاءَتِ الْحُمْرَةُ فَجَعَلَتْ تَقْرُسُ (٣٦) فَجَاءَ النَّبِيُّ (ص) فَقَالَ: "مَنْ فَجَعَ هَذِهِ بَوْلَدَهَا رُدُّوا وَلَدَهَا إِلَيْهَا"، وَرَأَى قَرْيَةً نَمَلٌ قَدْ حَرَّقْنَاهَا فَقَالَ: "مَنْ حَرَّقَ هَذِهِ"، قُلْنَا نَحْنُ، قَالَ: "إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُعَذَّبَ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ" (٣٧) فهل هناك رفق أعظم من مراعاة أحاسيس هذه الحمره؟

وقد حرمت السنة النبوية استعمال الحيوانات كأهداف للرماية من قبيل التسلية، ومن ذلك قوله (ص) "مَنْ قَتَلَ عَصْفُورًا عَبَثًا عَجَّ" (٣٨) إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ: يَا رَبِّ إِنَّ فُلَانًا قَتَلَنِي عَبَثًا وَلَمْ يَقْتُلْنِي مَنَفَعَةً" (٣٩)، وعن جابر بن عبد الله (٤٠) قال: نهى رسول (ص) أَنْ يُقْتَلَ شَيْءٌ مِنَ الدَّوَابِّ صَبْرًا (٤١) (٤٢)، لذا فإن إلحاق الضرر بالمخلوقات وتعذيبها، يؤدي إلى الهلاك في الدنيا والآخرة، كقصة المرأة التي حبست قطعة لم تطعمها أو تسقىها حتى ماتت، فاستحققت المرأة النار.

فعن ابن عمر ^(٤٣) رضي الله عنهما عن النبي (ص) أنه قال "عَذِبَتْ امْرَأَةٌ فِي هَرَّةٍ سَجَنَتَهَا حَتَّى مَاتَتْ، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ، لَا هِيَ أَطْعَمَتَهَا وَلَا سَقَتَهَا إِذْ حَبَسَتَهَا، وَلَا هِيَ تَرَكَتَهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ" ^(٤٤) .

كما ورد عن النبي (ص) أنه مر بحمار وسم على وجهه فقال "لَعَنَ اللَّهُ الَّذِي وَسَمَهُ" ^(٤٥) ، فهذا نهى صريح عن إيذاء الحيوان في وجهه، بل جعل هذا الأمر يقتضي لعنة الله، أي الخروج من رحمته عز وجل.

وشريعتنا الإسلامية تبشر من يحسن إلى مخلوقات الله بالثوبة والأجر الجزيل، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) قال "بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بئْرًا فَنَزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ، فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى" ^(٤٦) مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبُ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلَ الَّذِي كَانَ بَلَغَ مِنِّي، فَنَزَلَ الْبِئْرَ فَمَلَأَ خَفَّهُ مَاءً، ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِيَمِينِهِ فَسَقَى الْكَلْبَ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ" قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِن لَنَا فِي هَذِهِ الْبَهَائِمِ لَأَجْرًا، فَقَالَ: "فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ" ^(٤٧) .

وفي حديث آخر أن النبي (ص) دَخَلَ حَاطِطًا لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَإِذَا جَمَلٌ فَلَمَّا رَأَى النَّبِيَّ (ص) حَنَّ وَذَرَفَتْ عَيْنَاهُ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ (ص) فَمَسَحَ ذَفْرِيهِ فَسَكَتَ، فَقَالَ: "مَنْ رَبُّ هَذَا الْجَمَلِ، لِمَنْ هَذَا الْجَمَلُ" فَجَاءَ قَتِيٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: "أَفَلَا تَتَّقِي اللَّهَ فِي هَذِهِ الْبَهِيمَةِ الَّتِي مَلَكَكَ اللَّهُ إِيَّاهَا، فَإِنَّهُ شَكَى إِلَيَّ أَنَّكَ تُجِيعُهُ وَتَذْبِهُ" ^(٤٨) ، وقال أيضًا: "لَا تَتَّخِذُوا شَيْئًا فِيهِ الرُّوحُ غَرَضًا" ^(٤٩) .

ثالثاً: النبات.

إِنَّ السَّنةَ النَّبَوِيَّةَ تدعو دائماً إلى غرس النباتات والأشجار والإكثار منها من أجل إعمار الأرض وزيادة المساحات الخضراء، فعن أنس ^(٥٠) رضي الله عنه عن النبي (ص) قال "إِنَّ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبَيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ" ^(٥١) فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ" ^(٥٢) ، وفي هذا الحديث ترغيب في اغتنام آخر فرصة من الحياة لزراعة ما ينفع به الناس حتى تكتب له الصدقة والأجر إلى يوم القيامة.

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص) "مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ" ^(٥٣) ، وفي هذا الحديث بيان

لفضل الغرس والزرع وحض على زراعة الأرض، وبيان أن جزاء ذلك الغرس أو الزرع يستمر ما دام الغرس مأكولاً منه، ولو مات زارعه أو غارسه، ولو انتقل إلى ملك غيره، فهذا هو ديننا الإسلامي يشجعنا على غرس الأشجار وزيادة المساحات الخضراء، أو ما يعرف اليوم بالمصطلح البيئي الحديث "حملات التشجير".

وقد حثت السنة دائماً على تعهد النباتات بالرعاية والاهتمام وعدم قطعها أو حرقها، فروي عنه (ص) أنه قال "مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً^(٥٦) صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ"^(٥٧)، قال أبو داود^(٥٨) مبيناً معنى هذا الحديث لما سئل عنه "هَذَا الْحَدِيثُ مُخْتَصَرٌ، يَعْنِي مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً فِي فَلَاةٍ يَسْتَظِلُّ بِهَا ابْنُ السَّبِيلِ وَالْبَهَائِمُ عَبَثًا وَظُلْمًا بِغَيْرِ حَقٍّ، يَكُونُ لَهُ فِيهَا، صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ"^(٥٩)، ومن هنا وجب علينا أن نهتم اهتماماً كبيراً بزيادة المساحات الخضراء للقضاء على العديد من المشاكل البيئية، وعلى رأسها التصحر والتلوث والاحتباس الحراري.

والمسلمون الفاتحون، أصدرُوا أوامر عسكرية لحماية المساحات الخضراء في عصر الخلافة الراشدة، فقد أوصى أبو بكر الصديق رضي الله عنه يزيد بن أبي سفيان^(٦٠) رضي الله عنهما بقوله: "ولا تحرقوا نخلاً ولا تقطعوا شجرةً مثمرة، ولا تعقروا بهيمة إلا لما كلة" فإذا كان الإسلام قد حث على حماية الأشجار من القطع والتدمير والحرق، وجعله أمراً واجباً في حالة الحرب، فما بالك بحمايتها في حالة السلم؟

رابعاً: الماء.

نظراً لأهمية الماء ومدى حاجة الناس إليه، جعله الإسلام ملكاً مشاعاً لجميع المسلمين، فقد ورد عن النبي (ص) أنه قال "المسلمون شركاء في ثلاث، في الكلاء^(٦١) والماء والنار"^(٦٢)، وبما أن الماء ضروري لحفظ الحياة بشتى أشكالها، فإن المحافظة عليه واجب ديني.

وقد قال (ص) "اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ، الْبَرَازَ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ وَالظِّلَّ"^(٦٣)، والموارد: هي طرق الماء ومفردها مورد، والظل: مستظل الناس الذي يتخذونه مقبلاً ومناخاً ينزلونه أو يقعدون تحته، والبراز: هو الغائط، وقارعة الطريق أعلاه^(٦٤)، والماء مهدد بالنقص بسبب إسراف الإنسان وسوء استغلاله، وقد دعت السنة النبوية إلى الاعتدال في استخدامه، وعدم استنزافه.

فعن أنس رضي الله عنه قال "كان النبي (ص) يغتسل بالصَّاعِ إِلَى خَمْسَةِ أَمْدَادٍ، وَيَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ" ^(٦٥)، كما شددت السَّنة على ضرورة تقادي تلويث مصادر المياه بالنجاسات والقاذورات، ومن ذلك قوله (ص) لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ ^(٦٦).

خامسا: الأرض.

دعا رسولنا الكريم إلى دفع الأذى والنجاسات عن المناطق العامة، فعن معاذ بن جبل ^(٦٧) قال: قال رسول الله (ص) "اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ، الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ وَالظِّلَّ" ^(٦٨)، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أن رسول الله (ص) قال: "اتَّقُوا اللَّعَانَيْنِ، قَالُوا وَمَا اللَّعَانَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: الَّذِي يَتَخَلَّى ^(٦٩) فِي طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِي ظِلِّهِمْ" ^(٧٠)، قال أبو سليمان الخطابي: المراد باللعانين الأمرين الجالبين للعن، الحاملين الناس عليه والداعيين إليه، وذلك أن من فعلهما شتم ولعن، يعني عادة الناس لعنه، فلما صار سببا لذلك، وأضيف اللعن إليهما (الذي يتخلى في طريق الناس) معناه يتغوط في موضع يمر به الناس (في ظلهم)، المراد بالظل هنا مستظل الناس الذي اتخذوه مقبلا ومناخا ينزلونه ويقعدون فيه ^(٧١)، وما نهى عنه في الظل والطريق إلا لما فيه من إيذاء المسلمين بتنجيس من يمر به واستقذاره.

بل إن الرسول (ص) جعل إزالة الأذى عن الطريق، جزءاً من الإيمان فروي عنه (ص) "الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بَضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ" ^(٧٢)، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ ^(٧٣) مِنَ الْإِيمَانِ ^(٧٤).

ونحن نعرف الآن ما للقمامة وتراكمها في البيوت من أضرار على صحة الإنسان، إذ إنها تشكل بؤراً لتكاثر الطفيليات التي تتسبب في أغلب الأمراض التي يعاني منها الإنسان، وفيما يتعلق بنظافة الطريق، فورد عنه (ص) "بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، وَجَدَ غُصْنَ شَوْكٍ عَلَى الطَّرِيقِ، فَأَخْرَهُ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ" ^(٧٥).

الخاتمة

عبر هذه الورقات البحثية، يتضح لنا أن السَّنة النَّبَوِيَّة، قد أولت اهتماماً كبيراً برعاية عناصر البيئة، كما اتضح لنا في الأحاديث النبوية السالفة الذكر، فديننا الإسلامي ليس مجرد صلاة وصوم وزكاة حسب، ولكن يجب أن نرى هذا الدين حيا في سلوكنا وتصرفاتنا

ومحيطنا وبيئتنا التي نعيش فيها.

النتائج والتوصيات

خلص الباحث في هذه الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

- ١- إن السّنة النبوية، أولت اهتماماً كبيراً بالبيئة وعناصرها.
- ٢- الرفق والرحمة بمكونات البيئة من إنسان وحيوان ونبات وجماد، هي أمور حثت عليها السنة النبوية.
- ٣- ضرورة المحافظة على البيئة في السلم والحرب.

ثانياً: التوصيات

- ١- دعوة العلماء والباحثين لتكثيف الدراسات المتخصصة، حول موضوع البيئة من منظور إسلامي.
- ٢- ترسيخ حماية البيئة بين أطفالنا ومؤسساتنا التعليمية في إطار إسلامي حضاري معاصر، ودمج هذه الثقافة ضمن المناهج والمقررات الدراسية.
- ٣- عقد المؤتمرات الدولية والمحلية التي تهتم بالبيئة من منظور إسلامي.
- ٤- تثقيف المجتمع بضرورة حماية البيئة، باعتبارها واجباً دينياً يحث عليه الإسلام، وذلك عبر وسائل الإعلام المختلفة، المسموعة والمقروءة والمرئية.
- ٥- تصميم لوحات إعلامية مضيئة تحث على خدمة البيئة من منظور إسلامي في الشوارع والمتنزهات والشواطئ والمطارات، وأن يكتب عليها الأحاديث النبوية، وتوصيات الصحابة ذات العلاقة بطريقة جميلة براقة لافتة للإعجاب، وأن تترجم إلى اللغات الأخرى، وبذلك تتحقق الاستفادة بهذه النقاط الثلاث:

الأولى: الدعوة إلى الله.

الثانية: تغيير نظرة الغرب إلى الإسلام.

الثالثة: تغيير سلوك المسلم من منطلق إيماني عقدي (ربط الاسم بالمسمى).

٦- أدعو علماء الفقه والأصوليين إلى وضع باب خاص، يعنى بالبيئة في كتبهم الفقهية.

٧- أدعو الهيئة العامة للأوقاف وخطباء المساجد، إلى تناول موضوع البيئة من منظور إسلامي في خطبهم المنبرية.

٨ - أدعو المسؤولين إلى ترقية وضعية عمال النظافة ماديا ومعنويا.

٩- أدعو جامعاتنا العربية إلى إثراء مكتباتها وتغطية النقص فيما يتعلق بموضوع البيئة من منظور إسلامي.

١٠- إقامة جدول تناوبي بين المؤسسات التعليمية بالتعاون مع الهيئات الإدارية، لاطلاق حملات بيئية داخل كل مدينة، وتأخذ هذه الحملات شعارات إسلامية، منبثقة من آيات القرآن الكريم أو من السنة النبوية، كأن يخصص أيام لحملات التشجير والنظافة على الشواطئ والمناطق العامة.. وهكذا، وأضعف الإيمان أن يخصص ولو يوم واحد في العام لكل مدرسة للقيام بهذه الحملات، وينبغي أن تكون مكثفة للأطفال في المراحل الابتدائية، لأن ذلك سيجعل من حماية البيئة سلوكا يوميا يتربى عليه الطفل.

الهوامش:

- لسان العرب، ابن منظور، مادة: بؤأ، ج ١/ص ٣٦-٣٩.
- (٦٣٠ - ٧١١ هـ = ١٢٣٢ - ١٣١١ م) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي، انظر الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط: ١٠، ١٩٩٢ م، ج ٧/ص ١٠٨.
- لسان العرب، ابن منظور، مادة: بؤأ، ج ١/ص ٣٦-٣٩.
- سورة الحشر: الآية ٩.
- لسان العرب، ابن منظور، مادة: بؤأ، ج ١/ص ٣٦-٣٩.
- أخرجه مسلم في صحيحه، المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله، برقم ٣، ج ١/ص ٧.
- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح، برقم ١٤٠٠، ج ٢/ص ٧٢٥.
- لسان العرب، ابن منظور، مادة: بؤأ، ج ١/ص ٣٦-٣٩.
- (٨٦ - ٦٠ ق هـ = ٥٢٨ - ٥٦٤ م) طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد، البكري الوائلي، أبو عمرو، شاعر جاهلي، انظر الأعلام، الزركلي، ج ٣/ص ٢٢٥.
- شرح ديوان طرفة بن العبد، سعدي الضناوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: ١، ١٩٩٤ م، ص ١٥٥.
- لسان العرب، ابن منظور، مادة: بؤأ، ج ١/ص ٣٦-٣٩.
- قضايا البيئة من منظور إسلامي، أحمد عبد الرحيم السايح، أحمد عبده عوض، مركز الكتاب، القاهرة، مصر، ط: ١، ٢٠٠٤ م، ص ١٧.
- (٢٤٦ - ٣٢٨ هـ = ٨٦٠ - ٩٤٠ م) أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم، انظر الأعلام، الزركلي، ج ١/ص ٢٠٧.
- قضايا البيئة من منظور إسلامي، أحمد عبد الرحيم السايح، أحمد عبده عوض، ص ١٧.
- ومضات إسلامية في آفاق البيئة، على ميلاد الريشي، إصدارات الهيئة العامة للبيئة طرابلس الجماهيرية العظمى، ص ١٣.
- السياحة والأبعاد البيئية، كواش خالد، مجلة جديد الاقتصاد، مجلة علمية تصدر عن الجمعية الوطنية للاقتصاديين الجزائريين، ع ٢٠٢٤ / ديسمبر ٢٠٠٧. نقلا عن: أثر الوقف الخيري في تنمية الاقتصاد البيئي، عبد القادر عزوز، بحث غير منشور مقدم للمؤتمر العلمي الدولي السنوي التاسع: اقتصاديات البيئة والعولة، جامعة الزيتونة، عمان، الأردن، ٢٠٠٩ ف.
- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ماجاء في النهي عن سب الريح، برقم ٢٢٥٢، ج ٤/ص ٥٢١، حديث حسن صحيح.
- طباعة: اسم من أسماء المدينة ومعناها الطيبة.

- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب نزول النبي (ص)، برقم ٤٤٢٢، ج ٣/ ص ١٣٠.
- (٥٤ ق هـ - ٣ هـ = ٥٥٦ - ٦٢٥ م) حمزة بن عبد المطلب بن هاشم، أبو عمار، من قریش، عم، انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجبل، بيروت، لبنان، ط: ١، ١٩٩٢ م، ج ١/ ص ٣٦٩.
- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة، برقم ٣٥٨٣، ج ٢/ ص ٤٣٣.
- (٣ ق هـ - ٧٢ هـ = ٦١٩ - ٦٩١ م) هو الأحنف بن قيس بن معاوية بن حصين المري السعدي المنقري التميمي، انظر الأعلام، الزركلي، ج ١/ ص ٢٧٦.
- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الفتن والملاحم، باب النهي عن القتال في الفتنة، برقم ٤٢٦٨، ج ٤/ ص ١٠٠، حديث صحيح.
- (٢١ ق هـ - ٥٩ هـ = ٦٠٢ - ٦٧٩ م) عبد الرحمن بن صخر الدوسي، الملقب بأبي هريرة، انظر الأعلام، الزركلي، ج ٣/ ص ٣٠٨.
- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات باب ومن يقتل مؤمنا متعمدا، برقم ٦٨٦٢، ج ٦/ ص ٢٥١٧.
- (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ = ١٣٧٢ - ١٤٤٩ م) هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، ابن حجر، من أئمة العلم والتاريخ، انظر الأعلام، الزركلي، ج ١/ ص ١٧٨.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي تحقيق عبد العزيز بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: ١، ١٩٨٩ م، ج ١٢ / ص ٢٢٩.
- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة وغيرها، برقم ٢٢١٨، ج ٣/ ص ٤٣٦.
- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الديات، باب ما جاء في النهي عن المثلة، برقم ١٤٠٩، ج ٤/ ص ٢٣، حديث صحيح.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج ٣/ ص ١٥٤٨.
- (٦٣١ - ٦٧٦ هـ = ١٢٣٣ - ١٢٧٧ م)، هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، انظر الأعلام، الزركلي، ج ٨/ ص ١٤٩.
- شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، ابن شرف النووي، ج ١/ ص ١٨.
- أخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب الأضاحي، برقم ٧٥٦٣، ج ٤/ ص ٢٥٧، صحيح على شرط البخاري.
- (٠٠٠ - ٣٢ هـ = ٦٥٣ - ٠٠٠ م) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن، صحابي من أهل مكة، انظر الأعلام، الزركلي، ج ٤/ ص ١٣٧.

- الحمرة : نوع من الطيور.
- تفرش : ترفرف.
- أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الجهاد، باب كراهية حرق العدو بالنار، برقم ٢٦٧٧، ج٣/ص٨، حديث صحيح.
- العج : رفع الصوت.
- أخرجه ابن حبان في سننه، كتاب الذبائح، باب الزجر عن ذبح المرء شيئاً من الطيور دون القصد في الانتفاع بها، برقم ٥٨٩٤، ج١٣/ص٢١٤، حديث صحيح.
- (١٦ ق هـ - ٧٨ هـ = ٦٠٧ - ٦٩٧ م) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي صحابي من المكثرين في الرواية، انظر الأعلام، الزركلي، ج٢/ ص ١٠٤.
- صبرا: أي يحبس ويرمى حتى الموت .
- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب النهي عن صبر البهائم، برقم ١٩٥٩ ج٢/ص١٥٥٠، حديث صحيح.
- (١٠ ق هـ - ٧٣ هـ = ٦١٣ - ٦٩٢ م) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن، صحابي، شهد فتح مكة ومولده ووفاته فيها، له في كتب الحديث ٢٦٣٠ حديثاً. انظر الأعلام، الزركلي، ج٤/ ص ١٠٨.
- الخشاش: هوام الأرض وحشراتهما واحده خَشَاشَةٌ.
- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم، برقم ٣٢٩٥، ج٢/ص١٢٨٤.
- الوسم : علم بالكي.
- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن ضرب الحيوان في وجهه ووسمه فيه، برقم ٢١١٧، ج٣/ص١٦٧٣.
- يلهث: أخرج لسانه من شدة العطش.
- الثرى: التراب الندي.
- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، برقم ٥٥٥٠، ج١٨/ص٤٢٤.
- تدبئه: تكده وتتعبه.
- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب النهي عن صبر البهائم، برقم ١٩٥٧، ج٣/ص١٥٤٩.
- (١٠ ق هـ - ٩٣ هـ = ٦١٢ - ٧١٢ م)، أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة، أبو حمزة، صاحب رسول الله (ص) وخادمه، روى عنه رجال الحديث ٢٢٨٦ حديثاً. انظر الأعلام، الزركلي، ج٢/ ص ٢٤.

- الفسيلة: الصغيرة من النخل.
- أخرجه أحمد في مسنده ،مسند المكثرين من الصحابة ، مسند أنس بن مالك، برقم ١٣٠٠٤، ج٢/ ص ١٩١ ، صحيح على شرط مسلم.
- أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس، برقم ٢١٩٥ ، ج٢/ ص ٨١٧.
- السدر : شجرة النبق، وقال الأصمعي: هو كل مانبت في البر.
- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في قطع السدر، برقم ٥٢٤١ ، ج٤/ ص ٥٣٠، حديث صحيح.
- (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ = ٨١٧ - ٨٨٩ م) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، أبو داود، إمام أهل الحديث ،انظر الأعلام، الزركلي، ج٣/ ص ١٢٢.
- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في قطع السدر، برقم ٥٢٤١ ، ج٤/ ص ٥٣٠، حديث صحيح.
- (٠٠٠ - ١٨ هـ = ٠٠٠ - ٦٣٩ م)، يزيد بن صخر (أبي سفيان) بن حرب، الأموي، أبو خالد، أمير، صحابي، أسلم يوم فتح مكة، انظر الأعلام، الزركلي، ج٨/ ص ١٤٨.
- فقه الغزوات، محمد خلف العساوي، دار عمار، عمان، الأردن، ط: ١، ٢٠٠٠، ص ٤٤.
- الكلأ : العشب.
- أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الإجارة، باب في منع الماء، برقم ٣٤٧٩ ، ج٣/ ص ٢٩٥، حديث صحيح.
- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الطهارة، باب: المواضع التي نهى النبي (ص) البول فيها برقم ٢٦، ج١/ ص ١١، حديث حسن.
- المرجع السابق .
- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب الوضوء بالمد، برقم ١٩٨ ، ج١/ ص ٨٤.
- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب كراهية البول في الماء الراكد، برقم ٦٨ ، ج١/ ص ١٠٠، حديث حسن صحيح.
- (٢٠ ق هـ - ١٨ هـ = ٦٠٣ - ٦٣٩ م)
- معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن: صحابي جليل، شهد بدرا وأحدا والخندق وبعثه رسول الله بعد غزوة تبوك قاضيا ومرشدا لأهل اليمن، له ١٥٧ حديثا، ومن كلام عمر: (لولا معاذ لهلك عمر). انظر الأعلام، الزركلي، ج٧/ ص ٢٥٨.
- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهى النبي صلى الله عليه وسلم البول فيها، برقم ٢٦، ج١/ ص ١١، حديث حسن.
- يتخلى: يتغوط.

- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق، برقم ٢٦٩، ج ١/ص ٢٢٦.
- المرجع السابق.
- إماطة الأذى: أي تحيته وإبعاده والمراد بالأذى كل ما يؤذى.
- الشعب: أغصان الشجرة.
- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، برقم ١٦٢، ج ١/ص ٤٦.
- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل إزالة الأذى عن الطريق، برقم ١٩١٤، ج ٤/ص ٢٠٢٠.

من أساليب الحوار الجدلي مع الآخر في القرآن الكريم

من منطلق علوم اللغة وتحليل الخطاب

• سعاد موزير مطر

مقدمة

يأتي بحثي الحالي ليتوج منظومتي الأكاديمية التخصصية في مجال الجدل والبرهان، التي بدأتها بدراستي في الماجستير الأول، وكان ذلك في مجال تحليل الخطاب لنوعية الجدل في الحقل الأدبي، وبخاصة في القصة ذات الأبعاد الاجتماعية والسياسية، كقصة عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين "دعاء الكروان" والتي أبدع فيها لإيصال أفكاره المستقبلية ومناصرته للمرأة العربية في الحصول على حقها في التعليم.

وقادتني النتائج لاستمرارية البحث والتنقيب في التخصص نفسيه، وهكذا تولد هدي في التحضير لدرجة الماجستير الثاني للمقارنة الجدلية، ولكن هذه المرة في الإعلام، وبالتحديد في المناظرة التلفزيونية الخاصة بإسقاط الطائفة المصرية في ٣١ أكتوبر ١٩٩٩ الرحلة رقم ٩٩٠ في الولايات المتحدة الأميركية.

ولأهمية النتائج التي توصلت إليها، قررت المتابعة والتعمق في التحليل للجدل والبرهان، وحتى يتسنى لي التخصص في هذا المجال، قررت المتابعة وجعله محورا لإشكالية الدكتوراه، واستهدفت الحوار الصحفي للجرائد اليومية الغربية على الإنترنت والنسخ الورقية.

قامت دراستي على ١٤٠٠ مقال صحفي صادرة عن أكبر ثلاثة دور صحفية في فرنسا، وهي: لوموند ولفيجارو والي براسيون، وركزت دراستي على الاستراتيجية الإعلامية التي اتبعت في تلك الحقبة، وأدت للخلط بين الإسلام كدين والإرهاب كظاهرة سياسية.

كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١) الموضوع الذي تمحورت حوله تلك المقالات الصحفية وكشفت لنا النتائج عن خصائص استراتيجيات الكتابة الصحفية في تلك الآونة العسيرة، فنجم عنها تشويش للرؤية الموضوعية عند القارئ المستهدف، وتزايد الشعور بالخوف وعدم الاطمئنان تجاه الآخر والدين الإسلامي.

• مدرسة في جامعة فرنش كونتية Franche-Comté فرنسا، محتاضرة في جامعة زايد، أبوظبي، الامارات.

وأنتني أطلع في هذه الدراسة لتكملة منظومتي، باستكشاف المنهجية اللغوية الجدلية والبرهانية التي احتواها الخطاب المقدس في القرآن الكريم.

وهنا يجدر بي أن أتوقف لتوضيح المقصود من مصطلح "الحوار الجدلي": إنني لا أقصد به: الجدل المتعارف عليه عند السفسطائيين أو عند علماء الفلسفة وفي علوم اللغويات؛ إنني أراه حواراً جدلياً، إذ أن الحوار القرآني استخدم مع قارئيه وسيلة تربوية ناجحة للوصول بهم إلى المعرفة والفهم والحقيقة الوجدانية، فأتى بالكثير من البراهين والحجج والأدلة العقلانية المتنوعة في مختلف المجالات، بل وقدم قصصاً من حياة الأولين في سياق خطاب هادئ بعيد عن العصبية والتحيز الفكري.

وفي هذا السياق المثالي والتربوي، حث الخطاب القرآني على تنشيط وتفعيل العقل والنفس، للتدبر وللتفكير العقلاني، دون التأثير بأي عوامل خارجية أو بانفعالات تعصبية، ليوضح لنا أن الإدراك العقلي، وليس فقط الإدراك الحسي، هو السبيل للمعرفة اليقينية.

فكانت وسيلته إلى ذلك، الحوار الجدلي؛ والأمر لا ينتهي لمجرد الوصول للمعرفة، بل يأتي من بعد ذلك، الحث على التطبيق لتلك المنهجية الحضارية في حياتنا.

إنني انشد في هذه الدراسة إلقاء الضوء على التفتح والرقى الحضاري لهذا الحديث الذي بعث للبشرية منذ أكثر من ١٤٠٠ عاماً، ليحملهم على التفكير والتدبر والمعرفة، وليبرهن لنا بشتى الأساليب على أهمية احترام الآخر واحترام اختلافه والمعاملة الحسنة مع غير المسلمين. كما نرى ذلك متجلياً في قوله تعالى "إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" (الحجر / الآية ٧).

يبدو الخطاب القرآني مهتماً بأهمية الحوار الحضاري الذي يتخذ من الحقيقة هدفاً وليس تباهياً أو تشبهاً بالرأي ومحاولة غرسه بقوة، قال تعالى "وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ" (فصلت / الآية ٣٣-٣٤)

إنها مهارة التحاور، منشد بحثنا، وفائدة الاختلاف في الرأي، فقد أصبحت ضرورة يجب غرسها كقيمة أساسية لعصرنا، والابتعاد عن دكتاتورية التفكير العقيم الذي يعرقل مسيرة تطور الحضارة البشرية.

تتمحور إشكالية الدراسة إذا، حول التوضيح والتحليل للوصول الى التقنيات اللغوية المستخدمة، والتي ستسهل بدورها اكتشاف كيفية التحوار مع الأجnas البشرية المختلفة والمتعددة؟ فالحوار، أداة وسلوك راق للإقناع، ويؤكد ذلك التفتح الحضاري السابق للعهد.

١ - بداية؛ لنرى ما هو تعريف الحوار؛

جاءت كلمة "حوار" لغويا في المعاجم اللغوية العربية، مثل لسان العرب والقاموس المحيط وغيرهما، من الجذر اللغوي "ح و ر".

ففي لسان العرب "حور" تعني "الرجوع عن الشيء وإلى الشيء". وكل شيء تغير من حال إلى حال، فقد حار يحور حورا"، و"المحاورة: أي مراجعة الكلام". وورد كذلك في اللسان إن "الحواري هو من روجع في اختياره مرة بعد مرة، فوجد نقيا من العيوب".

"حاورته: استنطقته"، و"الأحور"، يعني المرجع أو العقل و"المحور" كذلك، "أداة تتوسط بكرة تدور حولها، لشدة كتلة ما أو نقلها".

يرتبط مفهوم الحوار بطرق الاتصال الشفاهية المباشرة، وهو ليس بالمجادلة المتعارف عليها أو الحديث أو الخطاب، فهو يجمع بين شخصين أو أكثر، يناقشون قضية معينة بطريقة مقبولة ثقافيا واجتماعيا، تخلو من التعصب ولها اهتمام ومطلب.

وفي علوم اللغة؛ الحوار عند باختين Bakhtine أسلوب لغوي للتفاهم والحديث وإبداء الرأي، ويعتبره أيا كان حجمه، تيارا من الاتصال اللفظي (باختين، ١٩٧٧: ١٣٤)، ولقد أكد الفيلسوف أرسطو على ما ميز الحوار في عصور الحضارة الإغريقية: إنه الجانب العقلاني للحوار، كذلك القواعد والقوانين التي تحكمه.

وردت المعاني المذكورة لمفردة "الحوار"، في سياق الآيات الكريمات، كفعل "حاور" والمصدر "التحاور":

قال تعالى "وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا". (الكهف/ الآية ٣٤).

وقال تعالى "قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُفْثَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا". (الكهف/ الآية ٣٦).

وقال تعالى "قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ". (المجادلة/ الآية ١).

هكذا نرى أن المعنى اللغوي لـ "الحوار"، يدور حول المراجعة في الكلام بين شخصين أو طرفين أو أكثر، والمحاورة تداول الكلام بين طرفين أو أطراف.

وفي مجال الاتصال، يعرف دوجلس والتون Douglas Walton الحوار "على أنه نوع من الاتصال اللفظي، بموجبه يشرع الأفراد في محاولة للتوصل إلى الحقيقة، أو للتوافق في الآراء عبر الحوار الذي يمكن أن يدور حول موضوع واحد محدد، أو عدد من المواقف المختلفة، بعيداً عن الخصومة أو التعصب، بطريقة تعتمد على العلم والعقل".

والمفهوم نفسه نجده عند علماء المدرسة الهولندية للحجج والبرهان فيقول فان ارمن وروب جروتندورست van Eemeren and Rob Grootendorst انه "عملية تبادل خطاب بين الشركاء مع بعضهم، للمساهمة بتحقيق هدف مشترك، هو إثبات شيء؛ كذلك قد يكون لكل مشترك هدفه الشخصي في الحوار، وعلى حد سواء. فالشاركون يجب عليهم الالتزام بقواعد الحوار".

ونستنبط من هذه المقولة، أن للحوار أطرافاً وأسساً وقواعد وأهدافاً، ومن أهم أسس إدارة الحوار الناجح المتعارف عليها في علوم الاتصال، المعرفة المسبقة بالآخر (المستقبل/ الجمهور وفي حالتنا، قارئ القرآن) وليس هناك أدري من الخالق بعباده.

استخدم القرآن الكريم إذاً، منهج الحوار ليعلمنا كيفية استعماله في جميع مجالات الحياة، للوصول إلى الحق بقناعة وحرية، ويتضح مما تقدم ذكره أن الحوار مرتبط بأسس وقوانين وقواعد، سنعرض بعضاً مما ورد منها في الحوار القرآني:

٢- مكانة الآخر في الخطاب القرآني:

الاعتراف بالآخر؛ ركن أساس للحوار، بل الأهم أن تترك له الحرية والاعتراف بقدرته على التفكير المستقل، حتى ينتهي إلى نتيجة منطقية ويرضى بها، لأن عدم توافر الحرية الفكرية، يجعل ثقة المحاور بنفسه تتضاءل، ويفقد قابليته لأن يكون طرفاً في الحوار.

كما أن ذلك قد يضطره للدفاع عن شخصيته الفكرية، وقد يدفعه ذلك إلى الدخول في دائرة المكابرة والجهل، والابتعاد عن الموضوعية العلمية. وهكذا يتضح لنا جانب الأسلوب التربوي الذي تضمنه الخطاب القرآني وتطبيقه في الحوار والتعامل مع الآخر.

ابتعد الحوار القرآني تماما عن التقليل من شأن الآخر واحتقار وجهة نظره، وامتنع عن إلزامه بالافتناع؛ قال تعالى "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ"، (يونس / الآية ١٠٨).

ومن أبرز شواهد أو مدلولات الحوار القرآني؛ الحضور الهائل لفعل "قال" بتصرفاته واشتقاقاته، فمثلا ظهر فعل "قال" في سورة يوسف أكثر من ٧٢ مرة، وهذا مؤشر قوي على حوارية القرآن، وأنه لا وجود في القرآن للصوت الواحد المتعالي فقط، والذي يعتمد على التلقين ويقصي الآخر، والآخر ورأي الآخر حاضر إلى درجة كبيرة، مع أن القرآن نص إلهي ومطلق، لا ينكر عليه ألا يكون حوارياً متعدد الأصوات.

وهذا الأسلوب، متعارف عليه في الأدب وعلوم اللغة تحت مفهوم تعدد الأصوات، أو "Polyphonie" كما يؤكد ديكرو Ducrot أن الحوار المنقول، أسلوب يسمح بظهور تراكيب الأصوات وتعددتها، وهذا يوضح لنا الأهمية الكبرى التي يعطيها الحوار القرآني للآخر، تاركا له الحرية في إبداء رأيه وعدم إخفاء صوته ومن المنطلق نفسه، تأتي نظرية أوتية ريفوز Authier-Revuz (١٩٧٧) المسماة بـ "عدم التجانس"، "Hétérogénéité" لتؤيد أن النهج القرآني في الحوار، يشد الانتباه للمكانة المكفولة للآخر، بل يلقي الضوء على الرأي الآخر، حتى ولو كان مخالفا، معطيا درسا هكذا في الأسلوب التربوي الإقناعي، ومكتسبا مصداقيته لدى القارئ الذي سيستشعر الاحترام العقلاني لأيدولوجية الآخر.

أكد القرآن الكريم على هذا المبدأ للحوار الجدلي الحر في عدة مواقف، نذكر منها على سبيل المثال ما جاء في سورة يوسف التي احتوت على عدة أصوات لمحاورين مختلفين، مثلا: حوار الأبناء مع الأب ومكيدتهم الشهيرة لأخيهم، قال تعالى:

١. إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (الآية ٨)

٢. اقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ (الآية ٩).

٣. قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْمَ فِي غِيَابَةِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (الآية ١٠).

٤. قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ (الآية ١١).

٥. أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١٢).

٦. قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ (الآية ١٣).

٧. قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذَا لَلْخَاسِرُونَ (الآية ١٤).

٨. فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْتَمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (الآية ١٥).

٩. وَجَاوَزُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ (١٦).

١٠. قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (الآية ١٧).

١١. وَجَاوَزُوا عَلَى فَمِصِّهِ بَدَمٍ كَذَبَ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (الآية ١٨).

ثم عرض في السورة نفسها، حوارا جدليا تفصيليا بين يوسف (ع) وزوجة عزيز مصر، ومن بعد ذلك بين يوسف وزميليه في السجن، وبين ملك مصر وحاشيته ورؤيته، وحوار أخوة يوسف في حادثة إخفاء صواع الملك.

وأشير إلى الدقة في الوصف والتفاصيل المتناهية التي وردت مع كل حوار، برغم اختلاف موضعها وحجمها، لتبين دورهما الهام الذي قاما به في عملية البرهان الجدلي والاقتاعي. ومن المنطلق نفسه، عرض الخطاب القرآني للحوار الذي دار بين الله سبحانه وتعالى وإبليس، وتكرر في عدة مواقف، بالرغم من عداوة إبليس ونيته الخبيثة في الإفساد، فم يمنع من الحوار إطلاقاً.

الحوار؛ هو الأسلوب الأفضل بين المتفقيين والمختلفين؛ هذا ما يدعونإليه الحوار التربوي المقدس الذي توجه للبشرية جمعاء منذ أكثر من ١٤٠٠ عام. إن هذه المنهجية التربوية ضاهت بل سبقت أحدث المناهج التربوية في عصرنا الحالي، وهي لكل العصور.

وعلى الرغم من عدم طاعة إبليس لأمر ربه وعدم استجابته، لم يعنفه الله ولم ينهره، ولم يصدر عليه الحكم مباشرة بدخول النار، وإنما حاور الله إبليس قبل عقابه.

وبرغم أن الله سبحانه وتعالى، يمتلك القدرة والقوة الإلهية والأمر المطلق، وعلى جميع المخلوقات الطاعة، فالحوار القرآني منفتح على الآخر دون استثناء ومن دون الانشغال بقناعات الآخر وقوة إيمانه.

قال تعالى "بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون" (البقرة/ الآية ١١٧)، وقال تعالى "قال كذلك الله يخلق ما يشاء، إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون" (آل عمران/ الآية ٢٤٧)، ويؤكد المعنى نفسه "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" (يس/ الآية ٨٢) كذلك في عدد من السور كسورة غافر (الآية ٦٨) وسورة (ق الآية ٥٠) وغيرها التي تؤكد على قوة ونفوذ مشيئة الخالق.

ووقد استحضّر القرآن الكريم الآخر بصورة كاملة، دون إقصاء أو بتر، بل يعطيه الفرصة الكاملة للظهور، وذلك لينقل معتقدات وفكر الآخر بوضوح، دون تشويه أو نقصان؛ هكذا بأخلاقيات حوار راقية متحضرة بلا وصاية على العقول، ليمنحنا درساً في الانفتاح الحضاري على الرأي الآخر.

ويلاحظ تكرار أسلوب ومفهوم تعدد الأصوات في آيات عدة، كذلك ظهر جلياً في الحوار الذي قام بين موسى عليه السلام والعبد الصالح في سورة الكهف؛ قال تعالى:

١. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (الآية ٦٠).
٢. فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (الآية ٦١).
٣. فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (الآية ٦٢).
٤. قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (الآية ٦٣).
٥. قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّ عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا (الآية ٦٤).
٦. فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (الآية ٦٥).
٧. قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (الآية ٦٦).

٨. قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (الآية ٦٧).
٩. وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (الآية ٦٨).
١٠. قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (الآية ٦٩).
١١. قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (الآية ٧٠).
١٢. فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (الآية ٧١).
١٣. قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (الآية ٧٢).
١٤. قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (الآية ٧٣).
١٥. فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتُمْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (الآية ٧٤).
١٦. قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (الآية ٧٥).
١٧. قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (الآية ٧٦).
١٨. فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوْجَدًا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُ لَاتَّخَذْتُ عَلَيْهِ أَجْرًا (الآية ٧٧).
١٩. قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (الآية ٧٨).
٢٠. أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (الآية ٧٩).
٢١. وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (الآية ٨٠).
٢٢. فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا (الآية ٨١).
٢٣. وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (الآية ٨٢).

اتسم الحوار بين موسى عليه السلام والرجل الصالح بالجدل المعرفي، فكانت القضية المطروحة محدودية علم البشر أمام علم الله تعالى، أو الغيب الذي علمه الرجل الصالح وحجب عن موسى. فالعلم البشري المحدود بظاهر الأمور لم يستوعب (خرق سفينة المساكين، ولا قتل الغلام بلا ذنب، ولا بناء جدار بلا مقابل في قرية بخل أهلها باستضافتهم)، فكانت النتيجة أن أوضح الرجل الصالح ما تعثر فهمه على موسى لهذه الوقائع، تحقيقاً لحكمة الله وعدله وسعة علمه.

والظاهرة التي تسترعي الانتباه مجدداً في ذلك الحوار، تراكب الأصوات، فهناك الطرف الأول سيدنا موسى والطرف الثاني الرجل الصالح، وكذلك الله عز وجل في الآيات "٦١، ٧٤، ٧٧".

قد يعتقد القارئ لأول وهلة بأن الحوار الأساس، يقتصر على الطرف الأول والثاني، وتخللت الحوار تلك الآيات المذكورة، ولكن في واقع الأمر، أنه عكس ذلك، فكل الحوارات التي أوردها الله عز وجل، نقلت في إطار خطابه الشريف، أي أن الأساس والمستوى الأول، هو الخطاب الإلهي، ولكن الحديث المقدس ليس بخطاب مغلوق على نفسه، طاغ على حوار الآخر، بل انه ينقله ويترك له المساحة الكبرى التي تسمح للقارئ بالرؤية الكاملة للآخر.

وليس أفضل في معرفة الشخصيات ودخائل نفوسهم ووجهات نظرهم المختلفة، مثل سماعهم يتحدثون بأنفسهم، أو يحتاجون بعضهم بأسلوب حوار متحضر بليغ، يصل إلى درجة الإقناع الحر.

كذلك، يتميز الحوار الجدلي في القرآن الكريم، بالتلطف واللين في القول مع الآخر، وهذا ما نشاهده في سورة مريم؛ حوار لأبي الأنبياء سيدنا إبراهيم (ع) مع والده آزر، بالرغم من غلظته وشدة كفره، لكن يشهدنا حوارهما على كيفية الدعوة بالترفق والتلطف في القول، فنرى ذلك جلياً في تخير المفردات وأسلوب الخطاب الذي وجهه سيدنا إبراهيم (ع) لوالده، مخاطباً فيه العاطفة، فناده "يا أبت" و"أخاف أن يمسك عذاب" و"سلام عليك سأسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي"، وخاطبه بالعقلانية "قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ".

قال تعالى:

١. وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا. (الآية ٤١).

٢. إِذْ قَالَ لِأَيُّهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (الآية ٤٢).
٣. يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا (الآية ٤٣).
٤. يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا (الآية ٤٤).
٥. يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا (الآية ٤٥).
٦. قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا (الآية ٤٦).
٧. قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا (الآية ٤٧).
٨. وَأَعْتَزِّلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا (الآية ٤٨).

ونلاحظ فيما سبق، الحرص الشديد على المصادقية في صحة النقل للحوارات المنقولة، كدليل آخر على الرقي والتحضر واحترام الآخر، ولهذا الركن مكانته الخاصة، لذلك خاطب الله عز وجل سيدنا محمد (ص) "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (النحل/ الآية ١٢٥).

وقال تعالى "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ" (آل عمران/ الآية ١٥٩). هذه القاعدة الذهبية تتبع في مجال علوم الاعلام والاتصال، ووردت كذلك في مجال علوم الدعوة، فقال الإمام الشافعي رحمه الله "من وعظ أخاه بفعله كان هاديا"، ولقد رأينا قدوتنا سيدنا محمد (ص) في أكثر من موقف يتبع هذه المنهجية في المعاملة، ونذكر حادثة جهل الرجل الذي بال في المسجد وجرأة الشاب الذي جاء يستأذن الرسول (ص) في ارتكاب الزنا، وكيف تعامل معهما معطيا اسمى الدروس في الصبر واللين والحسنى.

يأتي الخطاب العقلاني كركن من الأركان الأساسية للحوار الجدلي، والذي تركز على أهميته الدراسات الحديثة في مجال علوم الاتصال، ويعني ذلك أن يلتزم أطراف الحوار بالطرق المنطقية السليمة أثناء المحاور، التي تعتمد على البرهان العقلاني والأدلة المنطقية.

٣- كيفية الإقناع من أسس الحوار مع الآخر:

اعتمد الحوار القرآني على منهجية الحجة المنطقية الواضحة والدليل البرهاني القوي في الحوار الذي يؤيد مبدأ الحرية في التفكير، مبتعدا عن التعصب والانحياز، فنرى ذلك في حوار سيدنا إبراهيم (ع) مع الله عز وجل "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي" (البقرة/ الآية ٢٦٠)

فسيدنا إبراهيم (ع) تحاور ضمن الإطار العقلاني والمنطق، وهذا النوع من الحوار الجدلي الذي يتسم بطابع الاعتماد على العقل والمنطق السليم يؤدي للإقناع مباشرة غالبا. وكذلك نرى النهج نفسه، قائما على البراهين المنطقية في حوار سيدنا إبراهيم (ع) مع نفسه في سورة الأنعام، قال تعالى:

١. وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (الآية ٧٤).

٢. وَكَذَلِكَ نَرَى إِبْرَاهِيمَ مَلُكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (الآية ٧٥).

٣. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (الآية ٧٦).

٤. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (الآية ٧٧).

٥. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (الآية ٧٨).

٦. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الآية ٧٩).

٧. وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (الآية ٨٠).

جاء حوار سيدنا إبراهيم (ع) بالمنهجية المنطقية نفسها، واستند على تفنيد البرهان المنطقي، متناولا كل الفرضيات، وكلها ثبت عدم مصداقيتها بالدليل المادي المحسوس والدليل العقلي.

فقد فند سيدنا إبراهيم (ع) الحالات التي اتخذت آلهة من دون الله، وهي: الأصنام، النجوم، الكواكب، القمر، الشمس، وتم رفضها جميعاً، ولم يبق إلا حقيقة منطقية واحدة وإلها واحداً، هو الذي فطر السماوات والأرض، وكأن الهدف كان هنا ليس فقط لمجرد الإقناع، بل نشوء النفس على العقيدة السليمة.

ويعتبر الإقناع بالبرهان العقلاني هدفاً جوهرياً من ركائز علوم الحوار والجدل، ويعتبره برلمان والبرشت تيتيكا Chaim Perelman and L. Olbrechts-Tyteca شرطاً أساساً لنجاح الحوار المنطقي مع الآخر.

ويفترض برلمان Perelman أن التواصل المبني على الحوار المنطقي المبني على البرهان مع إنسان، يؤدي إلى إقناعه، وتغيير وجهة نظره تجاه قضية ما؛ عند ذلك نستطيع أن نغير رؤيته للأمور ويتغير موقفه ومن ثم تصب تصرفاته في الهدف المنشود، وهذا ما يزيد من أهمية معرفة الأساليب والطرق التي تؤدي إلى الإقناع.

ومن أساليب وآليات الإقناع والحث المعرفي، التي ظهرت في الحوار القرآني أمثلة مختلفة في نوعها وحجمها، وكذلك الاستشهاد بقصص الأولين، وهذا يدل على الأسلوب الراقي التربوي، معطياً خلاصة تجارب السابقين لحث العقول والأذهان على التفكير والتدبر، قال تعالى "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا"، (الكهف/ الآية ٥٤).

وقال تعالى "لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"، (الحشر/ الآية ٢١).

وقال تعالى "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ"، (الزمر/ الآية ٢٧).

وتقوم الأمثلة بدور كبير في الحث على التفكير والتدبر والتدبر الإقناعي عن طريق التمثيل والتشبيه وتجسيد المفاهيم؛ التي قد يصعب فهمها أحياناً عند بعض الناس، وقد تميز الخطاب القرآني بهذا الأسلوب البلاغي الراقي والإبداعي.

فلنتدبر تلك الآيات "أَوَ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ

لَبِثَتْ مِئَّةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ، (البقرة/ الآية ٢٥٩) .

يلاحظ في هذه الآية، أن الحق سبحانه لم يشأ أن يأتي لنا باسم القرية أو باسم الذي مر عليها لعدم جدوى تلك التفاصيل، لشدة الانتباه لما هو أهم، ألا وهو الإعجاز الذي برهنت عليه القصة على قدرة الله على الحياة والموت.

ف"أعلم أن الله على كل شيء قدير"؛ هي تأكيد وتعريف بقدرة الله على أن يبسط الزمن ويقبضه، وقدرة الله على الإحياء والإماتة، فصار هذا الرجل يعلم حق اليقين بعد أن كان يعلم علم اليقين.

وقد رأينا البرهان نفس في قوله تعالى "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَّةَ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا" (الكهف/ الآية ٢٥) . لم يعلم الفتيان كم لبسوا الى أن أخبرهم الخالق "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَّةَ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا" (الكهف/ الآية ٢٥) ليثبت الله بهذا البرهان القاطع أن قضية الحياة والموت بيده وحده.

ونرى مثلاً آخر بني على التشبيه والتصوير الذهني، ولله المثل الأعلى، قال تعالى "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (النور/ الآية ٣٥) .

تعدد التفسيرات واختلفت الآراء حول هذه الآيات الكريمة، ولكن يمكننا اعتماد تفسير الطبري والله أعلم.

والذي يرجح، أن المقصود من ضربه ذلك المثل هو تشبيه: مثل نور الله الذي أنار به لعباده سبيل الرشاد، والذي أنزله إليهم، فأمنوا به وصدقوا. وشبه ما في قلب المؤمن من القرآن والآيات المبينات، فيقول: ان القرآن أنار الله به قلب المؤمن الذي في صدره، ومثل الصدر في خلوصه من الكفر بالله والشك فيه، واستنارته بنور القرآن، واستضاءته بآيات ربه المبينات، ومواعظه، فشبهه بالكوكب الدري الذي يضيء القلب في صدر المؤمن.

يقول ابن كثير " ويمثل الله الأمثال والأشباه للناس، كما مثل لهم مثل هذا القرآن في قلب المؤمن بالمصباح في المشكاة، وسائر ما في هذه الآيات من الأمثال يهدي المؤمن لاتباع نور الله والاستضاءة بهدي القرآن الكريم ". وهذا، وهو هذا القرآن، من يشاء من عباده والله ذو علم .

إنها حقا سلسلة حكيمة من التشبيهات الدلالية التي تدعو للتأمل والتفكير، ولها تأثيرها ووقعها الكبير على النفس، وجدير هنا التوقف أمام ما يحدث كثيرا للقارئ عند ذكر آيات قرآنية، فتثير خشوعه، ومنها ما يبكيه كأن مكنونها يثير التفاعل مع قلب القارئ وعقله، وتثير التحير والتساؤلات. إن عقل الإنسان وهو أهم ما ميزه به الخالق دون باقي المخلوقات، قادر على القيام بعمليات معقدة وخلق موجه نحو غاية سامية (الله أعلم بها) .

فإن الله يجعل الإنسان شغوفًا بالمعرفة ويدفعه غالبا لطرح تساؤلات تبدو الإجابة عليها فوق طاقته. هذا الشغف المتمثل بطبيعة الفكر، لا يمكن إغاؤه، ولكن الحياة قد تشغل هذا العقل وتجعله يتيه وسط المؤثرات الخارجية المحيطة به ويبتعد عن غايته. ونرى في هذه الآيات التي تقدم للعقل مجالا مثمرا وفسيجا يتسع لحرية في التفكير والتدبر.

الختامة

إن بحثي لم ينته بعد، فهو قيد الدراسة والتحليل، ولكن في ضوء ما أنجز يتضح: أن الحوار القرآني منفتح وموجه للبشرية بوجه عام وشامل. وأن الإنسان الذي كرمه الله وجعله خليفة في الأرض، فميزه الله بالعقل والتدبر دون باقي المخلوقات، قد كلف بتحمل مسؤولية نفسه، ونتائج اختياره في الحياة.

وليس العقل حسب هو ما يميز الإنسان عن سواه من المخلوقات، بل الحرية هي العنصر الذي يكمل العقل ويجعل الإنسان يفكر بفاعلية كبيرة، ذلك أن الإنسان هو عقل وحرية.

ولكن لعناية الله ورأفته به، لم يتركه بل حصنه بالعلم والمعرفة وأرشده بشتى السبل، فجاء الحوار القرآني الجدلي مليئا بالحجج والأدلة العقلانية، وبالأمثلة والبراهين التي تدركها جميع العقول البشرية.

فليتنا نتعلم من الخطاب القرآني التربوي كيفية احترام الآخر، وتقبل اختلافه ووجهات نظره، ومحاولة معرفة الزاوية التي ينظر لها، والتفريق بين الشأن الشخصي والمنهج العلمي.

هذه المنهجية التربوية الحديثة من المؤكد لو تم اتباعها ستعود بالنفع على الأمة، وسيجمع ذلك كلمتها ويوسع مدارك أفرادها.

قدمنا بإيجاز أركاناً أساسية استخدمت في الحوار مع الآخر وأسهمت بعملية الإقناع.

لضيق الوقت، قد تبين أنه لا يمكن استيفاء كل أساليب الحوارات والحجج والبراهين التي يتناولها القرآن "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"، (الكهف/ الآية ١٠٩)، لذا اكتفيت في هذه الورقة، بتناول أساليب على سبيل المثال وليس الحصر. ولكني سأكمل العمل في البحث، وسأحصر أكبر قدر من الحوارات وسأجري تصنيفها، ومن ثم سأقوم بالتحليل بمساعدة برنامج استارتكس للبروفيسور فيبرا، وسأعرض النتائج عن قريب بمشيئة الله.

تؤكد لنا جميع الشواهد، أن كتاب الله معجزة في اللغة والبيان والأسلوب والبلاغة وفي نظمه ومجمل علومه، ويمكن للمتأمل في آيات القرآن الكريم أن يفهم منها حسب قدرته على الاستنباط وقدر معرفته بالعلوم.

١- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٤١٦ هـ ،
٢١٨/٤

(dialogue raisonné et conduit selon des règles précises » (Plantin, 1996 : 56-).

DOUGLAS N WALTON: Dialogue Theory for Critical Thinking. 3:169-184,1989. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

Ducrot souligne que « l'objet propre d'une conception polyphonique du sens (est) de montrer comment l'énoncé signale dans son énonciation la superposition de plusieurs voix » (Ducrot, 1984 : 183).

Selon cet auteur, l'hétérogénéité montrée est « la représentation qu'un discours donne en lui-même de son rapport à l'autre, de la place qu'il lui fait explicitement, en désignant dans la chaîne au moyen d'un ensemble de marques linguistiques des points d'hétérogénéité » (Authier-Revuz, 1985 : 118).

- L'argumentation apparaît chez Perelman comme une action qui tend toujours à modifier un état de fait préexistant, et qui vise à modifier les dispositions épistémiques de l'auditoire qui le pousse à l'action. (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1970 : 5).

<http://www.islamweb.net/newlibrary/display-book.php?flag=1&bk-no=49&ID=1271> تفسير الآيات منقول عن اسلام وب

دور المحاكمة الداخلية لرموز النظام السابق في بناء دولة القانون والمؤسسات (الحالة الليبية نموذجاً)

• صالح محمد عبد السلام الزيداني

المقدمة

التاريخ يُعيد نفسه، نعم، التاريخ يُعيد نفسه؛ يُعيد نفسه من زوايا عدّة: فعندما خرج طاغية ليبيا على شاشات التلفزيون مهدداً ومتوعداً الثوار والأحرار من شعب ليبيا الذين انتفضوا في وجه الظلم والطغيان بالسحق والإبادة، وبأنه سيحول البلد إلى نار حمراء تحرق كل شيء. هذا ما سطره لنا القرآن الكريم على لسان فرعون الذي كان يعلم تأثير ووقع بعض الكلمات في نفوس الجماهير البسيطة، فكانت رغبته بإلغاء النهج الإصلاحي متحصنة بعبارات الحرص على دين الناس ومحاربة الفساد الذي قد تحمله تلك الدعوة الجديدة فقال على الملأ (ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ) ^(١).

هذا هو منطق الطغاة والمتجبرين في كل زمان مهما اختلفت المواقف والأحداث، وهو ما نراه يتجدد اليوم في بلادنا العربية في ظل ثورات الربيع العربي، هذا من ناحية. والتاريخ يُعيد نفسه من ناحية أخرى حيث أن المائة سنة الماضية بدأت بالدم والحرب والاحتلال لليبيا من قبل المستعمرون الطليان الفاشست في أكتوبر ١٩١١، وانتهت بالدم والحرب وسقوط طاغية ليبيا في أكتوبر عام ٢٠١١ بعد أن شن حرباً على شعبه ارتكبت فيها مجازر وجرائم يندى لها جبين البشرية.

والتاريخ يُعيد نفسه في سوء خاتمة الطغاة! فكما كانت نهاية الطاغية الايطالي موسوليني على يد المقاومين الطليان كانت نهاية طاغية ليبيا على يد ثوار ليبيا وأبنائها في مشهد لم يكن يتصوره أحد منا.

فالتاريخ يُعيد نفسه ولكن الكلفة باهظة هذه المرة وممن؟ الكلفة باهظة والجرح كبير ولكن إرادة التحدي والإصرار على النجاح والانتقال الى مرحلة الدولة أكبر وأقوى. وهذا

يوجب على الليبيين بعد أن تخلصوا من طاغية العصر أن يلموا الشمل، وينظروا بعين الثقة الى مستقبل واعد ومشرق؛ من خلال احترام سيادة القانون حقوق الإنسان لبناء دولة القانون والمؤسسات. وأولى الأولويات في هذا الطريق هو محاكمة رموز النظام السابق أمام القضاء الوطني، وتوفير كامل ضمانات المحاكمة العادلة لهم حتى لا تتكرر المأساة مرة أخرى.

من أجل ذلك وقع اختياري على بحث هذه المسألة التي أرى بأنها على درجة كبيرة من الأهمية اليوم لعدة أسباب: فمن ناحية ما تمر به ليبيا الحرة اليوم من مخاض عسير وهي تمر بمرحلة انتقالية للانتقال من مرحلة الثورة الى الدولة؛ وهذا يلقي على عاتق السلطات الليبية - اليوم - مزيداً من المسؤوليات الجسام لتحقيق فكرة دولة القانون والمؤسسات بالسعي نحو تجسيد مقومات الدولة القانونية؛ المتمثلة في ضرورة وجود دستور والخضوع لأحكام القانون، والاعتراف بالحقوق الفردية واحترام مبدأ الفصل بين السلطات. ومن ناحية أخرى ضرورة أن تسرع السلطات المختصة في ليبيا بتقديم رموز النظام السابق إلى محاكمات عادلة ونزيهة وعلمية، وهذه الخطوة نعتقد بأنه ستسهم في مساعدة الدولة في بسط الأمن والاستقرار على كامل التراب الليبي كما يزيد من مصداقية السلطات لدى المواطن. ومن جهة أخرى تطالب بعض الدول اليوم بتسليم بعض رموز النظام السابق المتورطين بجرائم وانتهاكات سواء في الداخل أو الخارج إليها لمحاكمتهم أو التحقيق معهم أو بتسليمهم لمحكمة الجنايات الدولية.

إشكالية البحث

يتناول هذا البحث مسألة- في تقديرنا - في غاية الأهمية تتمثل في دور وأهمية محاكمة رموز النظام السابق الذين تلطخت أيديهم - بأي صورة كانت - بدماء الليبيين من قبل القضاء الليبي في بناء ليبيا دولة القانون والمؤسسات؟ فكثير منهم لازال فاراً خارج ليبيا، والبعض منهم في دول الجوار ويعملون على إثارة الفوضى وزعزعة الاستقرار في البلاد، وكذلك هناك مطالبات دولية بتسليم بعض أولئك المجرمين للقضاء الدولي. وبالتالي فالسؤال هل محاكمة هؤلاء المجرمين أمام القضاء الدولي سيؤدي بالغرض و يكون خياراً عادلاً ومقبولاً لأسر الضحايا والشهداء والمتضررين؟ أما أن الأولى محاكمتهم أمام القضاء الليبي لإقامة العدل والمساهمة في بناء دولة القانون والمؤسسات؟

صعوبات البحث

يجب أولاً أن أقر بأن موضوع كهذا تؤلف فيه الأبحاث بل والكتب ولا أكون مبالغاً؛ فالمصاب جلل والخطب عظيم، وبالتالي فإنني أعجز من أن ألم بموضوع بهذا الحجم والأهمية في هذه المساحة الزمنية القصيرة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالموضوع لازال بكراً وتقل فيه المراجع والأبحاث وهذا مما زاد في مشقة بحثه، ولهذين السببين سأقتصر في حدود الوقت المتاح على الخطوط العريضة للموضوع والتمس منكم العذر على أي قصور في الموضوع أو تقصير في الطرح.

خطة البحث

سنعالج إشكالية هذه البحث في مبحثين، نتناول في الأول - طبيعة الجرائم المرتكبة في حق المتظاهرين السلميين والمدنيين العزل . بينما نخصص الثاني لمعالجة - كيف تسهم المحاكمة الداخلية في بناء دولة القانون والمؤسسات؟ على النحو الآتي :

المبحث الأول - طبيعة الجرائم المرتكبة في حق المتظاهرين السلميين والمدنيين العزل

المطلب الأول - التفرقة بين الجرائم العادية والجرائم الدولية

المطلب الثاني - صوراً لأبرز الجرائم والانتهاكات في حق المتظاهرين السلميين

المبحث الثاني - كيف تسهم المحاكمة الداخلية في بناء دولة القانون والمؤسسات؟

المطلب الأول - أهمية المحاكمة داخلياً في بناء دولة القانون والمؤسسات

المطلب الثاني - ضمانات المحاكمة العادلة

الخاتمة والنتائج

المبحث الأول

طبيعة الجرائم المرتكبة في حق المتظاهرين السلميين والمدنيين العزل أفزعنا وهالنا جميعاً مانقلته لنا وسائل الإعلام من صور مروعة وجرائم بشعة ودمار وخراب خلفته كتائب القذافي ومرترزته بالثوار الذين قالوا لا للطاغية، الذين خرجوا مسالين يطالبون بالحرية والكرامة، فقابلهم الطاغية بالرصاص الحي وبأنواع الأسلحة المختلفة، ولم يقتصر الأمر على البشر بل ولم تسلم منه حتى بيوت الله. فاستخدامه للقوة المفرطة والأسلحة الفتاكة

أوقع آلاف الضحايا بين قتلى وجرحى ومفقودين من مختلف الأعمار، وترتب على ذلك ارتكاب أبشع وأفظع الجرائم مما لا يتصوره عقل وأصبح الأمر أقرب الى سياسة التطهير الدموي^(٢).

ولكي تتم محاسبة مرتكبي تلك الجرائم والانتهاكات يجب أن نبين طبيعة ما ارتكب من جرائم؛ لأنها لا تشكل جرائم عادية نمر عليها مرور الكرام؛ بل هي جرائم جسيمة ترقى إلى مرتبة الجرائم ضد الإنسانية.

ونتناول وبإيجاز شديد التفارقة بين الجرائم العادية الداخلية والجرائم الخطيرة ذات الصبغة الدولية في المطلب الأول، ثم نعرض صوراً لأبرز الجرائم والانتهاكات في حق المتظاهرين السلميين في المطلب الثاني على النحو الآتي :

المطلب الأول

التفارقة بين الجرائم العادية والجرائم الدولية

تعددت وتنوعت الجرائم التي يرتكبها البشر لدوافع مختلفة، وظهرت الكثير من المدارس التي فسّرت هذه الأفعال وحاولت أن تضع لها أسبابها ونتائجها وآثارها^(٣). ويمكن القول بأن الجرائم العادية أو ما يعرف أيضاً بجرائم القانون العام: هي التي يخاطب بها كافة من بين قواعد الحياة الاجتماعية باعتبارها جرائم اعتداء على الحق العام في المجتمع، كالجرائم الواردة في قانون العقوبات وكذا الجرائم الواردة في قوانين العقوبات الخاصة أو بتعبير آخر: هي الجريمة التي تكون بواعثها عادية، كتحصيل مصلحة شخصية أو مادية خاصة وغيرها^(٤)، وذلك على النحو الوارد به في قانون العقوبات الليبي.

أمّا الجرائم ذات الصبغة الدولية فهي: تلك الجرائم التي ترتكب وفقاً لسياسة عامة وتخطيط مسبق على نطاق واسع وتخلف أعداداً ضخمة من الضحايا، ولا يشمل ذلك فقط الجرائم التي ترتكب في إطار نزاعات دولية أو داخلية مسلحة، بل أيضاً الجرائم التي ترتكب بين أبناء الشعب الواحد وقت السلم إذا توافرت فيها شروط معينة^(٥). ومن أمثلتها جرائم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية. ويندرج تحت كل فئة من الجرائم السابقة طائفة مطولة من الأفعال الإجرامية المحرمة دولياً. وتعريف هذه الجرائم وبيان كيفية تطورها في القانون الدولي وتحديد أركانها قد يستغرق بحثاً مطولاً وهو

ما يصعب معه إفساح المجال لاستعراضه في هذه الورقة البحثية.

وبتطبيق القواعد القانونية المستقرة في الاتفاقيات الدولية وفي العديد من القوانين التي تعاقب على مثل هذا النوع من الجرائم يمكن أن نخلص إلى أن ما ارتكب في حق المتظاهرين والمدنيين العزل الذين وقع منهم آلاف القتلى والجرحى والمفقودين من جرائم وانتهاكات جسيمة هي بالفعل أفعالاً ترقى إلى مرتبة الجرائم ضد الإنسانية^(٦). بخاصة وأن هناك شواهد وأدلة دامغة تنبئ عن بشاعة وجسامة ما ارتكب من جرائم في حق المتظاهرين مما يخرجها عن إطار الجرائم العادية المتعارف عليها إلى نطاق الجرائم ضد الإنسانية.

المطلب الثاني

صوراً لأبرز الجرائم والانتهاكات في حق المتظاهرين السلميين

١- جرائم القتل المباشر : يُعرّف القتل بأنه إزهاق روح إنسان عن عمد^(٧). وأهم ما يميز جرائم القتل العمد هو القصد الخاص لها وهو نية إزهاق الروح. ولا يساورنا شك في أن هناك قصد ونية مُبيتة من قبل النظام لقمع المتظاهرين ولو أدى ذلك إلى قتلهم^(٨) ودل على ذلك نوع السلاح المستخدم في مواجهة متظاهرين عُزل من السلاح .

٢- استخدام الألغام المضادة للأفراد وغيرها من الألغام

يأتي اهتمامنا بالحديث عن هذه الجريمة نظراً لخطورتها على المدى القريب والبعيد، وأثرها السلبي على الإنسان والحيوان معاً. فهذه الجريمة إن جاز التعبير نقول : بأنها جريمة مُستمرة لأن خطرهما قائم بوجود تلك الألغام المزروعة وعلى نطاق واسع^(٩). وتقول منظمة الدولية في تقريرها بعنوان: المعركة على ليبيا - القتل والاختفاء والتعذيب : أن قوات القذافي زرعت ألغاماً أرضية وألغاماً مضادة للمركبات وألغاماً أخرى في مناطق سكنية وحولها في مختلف أرجاء المناطق الخاضعة لسيطرة المعارضة، معرضة المدنيين بذلك إلى مزيد من الأخطار فوق الأخطار التي شكلتها الكميات الكبيرة من القذائف غير المنفجرة في المناطق التي تعرضت لهجمات عسكرية أو وقعت فيها مصادمات عسكرية منذ شهر مارس^(١٠).

٣ - جرائم الاختفاء القسري و الاعتقال والتعذيب

وفقاً لتقرير منظمة العفو الدولية الصادر في شهر سبتمبر ٢٠١١ حول ليبيا، فإن الاختفاء القسري لآلاف الأشخاص، ومعظمهم من الرجال من مختلف أنحاء ليبيا كان إحدى السمات القاتمة للنزاع. إذ بدأ نشطاء ومنتقدي الحكومة بالاختفاء قبيل الفترة التي سبقت "يوم الغضب" في ١٧ فبراير، في محاولة واضحة من النظام لوأد حركة الاحتجاج الوطنية في مهدها. وبتطور الاضطرابات إلى نزاع مسلح في مطلع مارس، أصبح نطاق حالات الاختفاء القسري أكثر اتساعاً وأكثر منهجية، وكانت تهدف إلى إضعاف الثورة ومعاقبة الأفراد والأسر ومناطق بأكملها، لدعمهم وولائهم للمجلس الوطني الانتقالي^(١١).

٤ - استخدام المرتزقة^(١٢)

أثّرت هذه القضية في أحداث الثورة، حيث تم استخدام مجموعات من الأفراد في مهاجمة السكان - والمشاركة مع قوات القذافي في قمع المظاهرات ضد القذافي. وقد قامت حكومة النظام السابق باتخاذ كل التدابير والإجراءات كإصدار جوازات سفر لهم ؛ لدخولهم إلى ليبيا للقتال إلى جانب القذافي، وقد شاركت بعض الدول ومنها عربية في تأمين نقل هؤلاء المرتزقة إلى داخل ليبيا^(١٣). حيث قامت الحكومة الليبية في بداية الأحداث بتميز القوات الحكومية عن غيرها من القوات من خلال ارتداء قوات المرتزقة قبعات صفراء ودفعهم في المواجهات التي جرت منذ يوم ١٧ فبراير ٢٠١١ وحتى سقوط الكتائب الأمنية^(١٤).

٥ - استهداف وتدمير المساجد

إن ما قامت به قوات القذافي من الاستهداف المباشر للمساجد في كثير من الحالات يشكل جريمة حرب بكل المقاييس الأخلاقية والقانونية، ومما يزيد من بشاعة هذه الجريمة أن كتائب القذافي كانت في بعض الأحيان تعلم بوجود جرحى أو لاجئين ممن دمرت بيوتهم، وهذا يزيد من تشديد العقوبة، لعدم احترام النصوص التي تحرم الاعتداء على دور العبادة في مختلف مصادرها^(١٥).

المبحث الثاني

كيف تسهم المحاكمة الداخلية في بناء دولة القانون والمؤسسات ؟

إن حرب القذافي على شعبه خلفت مأس وجراح لا يمكن أن تندمل بسهولة، وهي تحتاج إلى وقت وإلى إقامة محاكمات عادلة ونزيهة لكل من تلطخت يده بدماء الليبيين. ولعل من أولى الأولويات في هذه المحاكمات أن نضمن عدالتها وعلنيتها في وسائل الإعلام ونوفر لها الضمانات القانونية اللازمة لأطرافها حتى لا تتكرر المأساة، ونطوي صفحة الماضي بشكل يشرف هذه الثورة المباركة. لنبدأ صفحة جديدة أساسها العدل والقانون والمساواة واحترام حقوق الإنسان، وهذا لا يتحقق إلا إذا تمت هذه المحاكمة في ليبيا . ونبين المسألة في مطلبين الآتيين:

المطلب الأول

أهمية المحاكمة داخليا في بناء دولة القانون والمؤسسات

أن أهمية المحاكمة الداخلية تكمن في الأسباب الآتية :

- ١- إنه من المتفق عليه في فقه القانون الجنائي أن محاكمة الشخص يحسن أن تتم في وطنه عن طريق المحاكم الوطنية وليس في بيئة أجنبية عنه .
- ٢- أن المجني عليهم والشهود هم متواجدون على الأرضي الليبية مكان وقوع تلك الجرائم.
- ٣- أن الأدلة المادية على ارتكاب تلك الجرائم غالباً ما تتواجد على إقليم الدولة التي ارتكبت عليها تلك الجرائم .
- ٤- أن من مصلحة العدالة أن يشاهد الضحايا وذووهم المحاكمات تجري أمام عيونهم على ذات الإقليم الذي ارتكبت فيه تلك الجرائم .
- ٥- تحقيق فكرة الردع الخاص والردع العام على إقليم الدولة التي ارتكبت فيها تلك الجرائم.
- ٦- أن ذلك يعد من قبيل الحفاظ على سيادة الدولة التي ارتكبت الجرائم في إقليمها^(١٦) .
- ٧- أن حكم القصاص العادل في مثل هؤلاء لا يمكن أن يتم أمام المحاكم الأجنبية وخصوصا

الأروبية منها والتي لاتعرف عقوبة القصاص ، وبالتالي فإن أقصى العقوبات التي يمكن أن ينالها هؤلاء هي السجن مدى الحياة، وهذا في نظرنا لن يسهم في الاستقرار والأمن وتحقيق العدالة لأسر الضحايا.

وبالإضافة الى الأسباب الموضوعية المتقدمة والتي ترشح لاختصاص القضاء الوطني بالجرائم الخطيرة الدولية، وخاصة إذا تم ارتكابها بإقليم الدولة المعنية، فإن الاتجاهات الحديثة في العدالة الجنائية الدولية تلقي العبء الأساسي بمكافحة هذه النوعية من الجرائم وملاحقة مرتكبيها على عاتق القضاء الوطني^(١٧). وأن مبدأ الاختصاص التكميلي الذي يُعد أحد دعائم النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية يعكس هذا المبدأ.

المطلب الثاني

ضمانات المحاكمة العادلة

إن اضطلاع السلطات الليبية بالتحقيق والاثهام في هذه الجرائم الخطيرة يستلزم توافر العديد من الضمانات لإجراء محاكمات عادلة ونزيهة تشرف الثورة، وتؤسس لمرحلة دولة القانون والمؤسسات تتمثل في الآتي:

١- وجود جهات تحقيق ومحاكم وطنية قادرة على التعامل مع هذه النوعية من الجرائم الخطيرة بصورها المختلفة، بالنظر الى ما يتطلبه التحقيق والمحاكمة فيها من تقنيات خاصة.

٢- كفالة حق الدفاع وعلانية إجراءات التحقيق والمحاكمة، وهذا الحق مكرس في الكثير من صكوك حقوق الإنسان الدولية والإقليمية، حيث ينص "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" على الآتي: " لكل إنسان، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، الحق في أن تنظر قضيته محكمة مستقلة ومحايدة، نظراً منصفاً وعلنياً، للفصل في أية تهمة جزائية توجه إليه "، و " كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن يثبت ارتكابه لها قانوناً في محاكمة علنية " ^(١٨).

٢- وجود عناصر مؤهلة من النيابة العامة والقضاء على علم بمبادئ وآليات القانون الجنائي الدولي.

٣- الحياد التام والنزاهة في التعامل مع مرتكبي هذه الجرائم ، خاصة وأن هذا النوع من

الجرائم قد تم بتخطيط وإعداد وتحريض من أزالام ورموز النظام السابق .

٤- وجود برامج وإمكانيات تمكن السلطات الليبية من حماية ضحايا تلك الجرائم والشهود فيها.

٥- دعوة مراقبين دوليين لحضور تلك المحاكمات سواءً أكانوا موفدين من حكومات أجنبية أم من منظمات غير حكومية وحقوقية لضمان شفائيتها وعلنيتها للرأى العام.

وتخلف أي من الضمانات السابقة في القضاء الليبي قد يدعو المجتمع الدولي إلى التدخل في الموضوع، وبالتالي سلب اختصاص القضاء الليبي من النظر في تلك الجرائم، وهو ما يُعد افتئاتاً على السيادة الليبية؛ لأن ممارسة الاختصاص القضائي الجنائي للدولة على إقليمها ومواطنيها يُعد من مظاهر سيادة الدولة كما أن القوانين الليبية ليست قاصرة عن المعاقبة على مثل الجرائم والانتهاكات.

الخاتمة والنتائج

أخبرنا التاريخ القديم والمعاصر ماجره الاستبداد السياسي على أمتنا من نكبات ونكسات، وقد رأينا منذُ عام تقريبا استعداد الطغاة في بلادنا العربية لفعل أي شئ، والتنازل عن كل القيم الأخلاقية والوطنية والدينية، ورهن مقدرات الأمة بأسرها، بل ورهن مستقبل الأجيال القادمة في سبيل بقائهم في سدة الحكم هم وزبائنتهم شعارهم في ذلك: أنا ومن بعدي الطوفان!.

جر استبداد وطغيان أولئك الشرذمة من الحكام علينا مآسي وكوارث جعلتنا في آخر الركب، ومنعاً لتكرار مثل تلك الحقبة المظلمة من تاريخ ليبيا وما ترتب عليها من جرائم وانتهاكات فإننا نخلص إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً - ممّا تقدم ومن خلال تقارير المنظمات الدولية والحقوقية تبين تورط بعض من رموز النظام السابق وأزالامه في قتل الليبيين وارتكاب أبشع الجرائم والانتهاكات في حقهم.

ثانياً - لكي تحقق الثورة كامل أهدافها على أسر الضحايا والشهداء ومن خلفهم الشعب الليبي وعبر الوسائل السلمية أن يقوموا بما يجب عليهم ؛ من خلال الاستمرار في الضغط على السلطات المختصة ؛ من أجل الإسراع في محاكمة هؤلاء وتقديمهم للعدالة في أقرب وقت أمام المحاكم الليبية .

ثانياً - أن بناء دولة القانون والمؤسسات يوجب على عاتق السلطات الليبية وعلى رأسها المجلس الوطني الانتقالي ضرورة الإسراع عبر الوسائل القانونية في جلب هؤلاء المجرمين وتقديمهم الى القضاء الليبي لمحاكمتهم محاكمة عادلة ونزيهة.

ثالثاً - ندعو السلطة التشريعية المنتخبة القادمة الى أن تكون المصادقة على اتفاقيات حقوق الإنسان الأساسية ومعاهدات القانون الدولي الإنساني من الأولويات، ولاسيما نظام روما الأساسي المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية ؛ وذلك من أجل تحقيق رغبة الشعب الليبي في بناء نظام ديمقراطي يحترم سيادة القانون.

رابعاً - على القضاء الليبي توفير كامل الضمانات القانونية عند عقد هذه المحاكمات ؛ من أجل محاكمة عادلة وتحقيق العدالة لضحايا تلك الجرائم والانتهاكات.

خامساً - على الشعب الليبي بالاستفادة وأخذ العبر من هذه الثورة ، وألاّ تمر علينا مرور الكرام سواء في أسبابها أو في نتائجها، وأن نتصفح أوراقها صفحة بصفحة من أجل الاستفادة من الدروس وأخذ العبر التي تحمينا من الوقوع في ذات الأخطاء مستقبلاً.

(١) سورة غافر، الآية ٢٦.

(٢) للمزيد حول ذلك، أنظر. الدوكالي، يوسف بن ناصر عبد الرحمن : النظام السياسي بين دولة البوليس ودولة القانون - مقال قدم للمؤتمر الدولي للبحوث في الدراسات الإسلامية المنعقد بتاريخ ١٥-١٦ فبراير ٢٠١٢ م ، ماليزيا، ص ١٣ وما بعدها.

(٣) أنظر، حسين خليل : الجرائم الدولية ومحاكمها في القانون الدولي الجنائي، مقال منشور على الموقع الآتي: <http://drkhalilhussein.blogspot.fr/2010/05/blog-post-5952.html>

(٤) الباعث (القصد الجنائي الخاص): وهو اشتراط تعمد نتيجة معينة، إضافة إلى تعمد الفعل المحرم، بناءً على دافع معين (كما في جريمة القتل، كمن يطلق النار من مسدس على قلب الرجل بهدف قتله. وراعت الشريعة الإسلامية دوراً للباعث في ارتكاب الجريمة، أي تأثير على تكوين الجريمة أو على العقوبة المقررة، سواء كان الباعث على الجريمة شريعياً، كالدفاع عن العرض أو وضعياً، كالقتل للسرقة، لذلك لا أثر للباعث في جرائم وعقوبات الحدود والقصاص والدية، ولكن الشريعة الإسلامية جعلت للباعث أثراً في جرائم وعقوبات التعزير. عودة عبد القادر : التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنة بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة عشر، ٢٠٠١ م، ج ١، ص ٤١١

(٥) أنظر، نص الفقرة الأولى من نص المادة ٥ من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، نقلاً من شبكة المعلومات الدولية على الموقع الآتي : <http://www.icrc.org/ara/resources/documents/misc/6e7ec5.htm> (متاح بتاريخ ٢٠١٢/٣/٢١).

(٦) أنظر، نص المادة ٧ من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية المعتمد في روما في ١٧ يولييه ١٩٨٨، نقلاً عن الموقع الآتي :

(متاح بتاريخ ٢٠١٢/٣/٢٤) <http://www.icrc.org/ara/index.jsp>

(٧) أنظر. عبد الرحمن إسماعيل : الحماية الجنائية للمدنيين في زمن النزعات المسلحة – الجزء الثاني، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧، ص ٥٣٢.

(٨) كل الدلائل والمؤشرات تدل على أن القذافي هو المسؤول الأول عن كل ما وقع من جرائم وانتهاكات ضد المتظاهرين ؛ لأنه مسئول مسئولية مباشرة عن الجيش، وقادة الجيش يتلقون أوامرهم منه ويتولون تنفيذها. كذلك فإن كتابته الأمنية هي تحت إمرة أبنائه وهم القادة المباشرين لها، وهم الذين يصدرون الأوامر لتلك القوات . و أبنائه يتلقون الأوامر مباشرة من القذافي حيث كل الأمور في ليبيا تعود إليه، ولا يستطيع أحد كائناً من كان أن يصدر أوامر من تلقاء نفسه أو يأخذ قراراً دون الرجوع إلى القذافي. لذا فهو المسئول مسئولية مباشرة عما فعلته الكتائب الأمنية، لأنه قال في أحد خطابه على شاشة التلفزيون الوطني أنه سوف يذبح الثوار ويطاردهم " دار دار، زنقة زنقة " أنظر. خطاب القذافي يوم الثلاثاء ٢٢ فبراير/شباط في كلمة بثها التلفزيون الليبي موجهة للشعب الليبي، متاح على الموقع التالي بتاريخ ٢٢ / ٠٣ / ٢٠١٢ : <http://www.youtube.com/watch?v=8-c285OZ464>.

(٩) أنظر. منظمة العفو الدولية : "مدنيون عرضة للخطر وسط تهديد الألغام الجديدة"، ٢٥ مايو ٢٠١١، ويمكن الاطلاع عليها من الموقع الإلكتروني : <http://www.amnesty.org/en/news-and-updates/libya-civilians-risk-amid-new-mine-threat> متاح بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٢.

(١٠) أنظر تقرير منظمة العفو الدولية : المعركة على ليبيا – القتل والاختفاء والتعذيب، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٥٣.

(١١) لمزيد من المعلومات بشأن عمليات الاختفاء، أنظر. منظمة العفو الدولية، ليبيا : معتقلون ومختفون ومفقودون (رقم الوثيقة : ١٩/٠١١/٢٠١١)

(١٢) ٢٩ مارس / ٢٠١١، يمكن الاطلاع على التقرير من الموقع التالي : MDE ، بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٢. <http://www.amnesty.org/en/library/info/٢٠١٢/٣/٢٤> ، en/2011/011/MDE19

(١٢) عرفت الإنسانية ظاهرة المرتزقة منذ العصور القديمة، وتذكر كتب التاريخ أن

الإمبراطورية الرومانية هي أول من استخدمت فكرة المقاتلين مقابل أجر مادي للقيام بعمليات الغزو والاحتلال، وكان معظمهم ليسوا من رعايا روما، مثل الجرمان والسلافيين، ويعيد البعض الآخر استخدام المرتزقة إلى عصر الإمبراطورية اليونانية، إلا أن نشأة فكرة المقاتلين الأجانب، في صفوف جيوش الدولة التي لا يحملون جنسيتها بدأت في الظهور بشكل واضح منذ القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر، حيث استخدمت فرق المرتزقة في تلك الفترة فأصبحت تشكل غالبية الجيوش المقاتلة في عمليات الغزوات الاستعمارية، وتقتضي الخطط القتالية آنذاك الإبقاء على بعض أولئك المرتزقة في المستعمرات المحتلة للسيطرة عليها، وكانوا يرتكبون أبشع الجرائم ضد سكان تلك المستعمرات، وقد ازدادت مكانة وقوة المرتزقة في بداية عصر الملوك والنبلاء بحكم امتلاكهم للأموال، فاستعانوا بعناصرها في عمليات حفظ النظام بمماليكهم وملكياتهم، كما استخدموها للاشتراك في حروبهم ضد الشعوب الذين لا تربطهم بهم العلاقات أو التعاطف المتبادل، وبحلول القرن السادس عشر أصبحت المرتزقة نظاما لا غني عنه لأولئك الملوك والنبلاء، فاكتملت وضعها شرعيا، وقد تقلصت ظاهرة المرتزقة وقلت أهميتها في بداية القرن الثامن عشر عقب ظهور النزعة الوطنية ومبدأ المواطنة وخلق الجندي النظامي، حيث أصبح التجنيد قاصرا على مواطني الدولة فقط، فهم الذين يتولون واجب الدفاع عن أوطانهم، وتتكفل الدولة بدفع مرتباتهم الشهرية من مخصصاتها. وعلي الرغم من تقلص أهمية المرتزقة والانخفاض الذي واجهته خلال القرن التاسع عشر إلا أن ممارستها عادت للظهور في القرن العشرين، ولكنها اكتسبت شكلا آخر، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وانبثاق مبدأ الاعتراف بحق الشعوب في تقرير مصيرها، حيث استخدم المرتزقة في إحباط ومنع الحركات التحررية. وتعتبر القضية الليبية أحدث مثال يؤيد هذه الحقيقة ويؤكددها، حيث ثبت أن معمر القذافي كان يخطط ويعد منذ وقت طويل لقمع أي انتفاضة أو ثورة شعبية يقوم بها الشعب الليبي، أو أي حركات أخرى مناهضة لنظام حكمه، فقد تمكن وبأموال الشعب الليبي من تجنيد أكثر من خمسين ألف من المرتزقة من عدة دول، خاصة من إفريقيا وبعض دول أوروبا الشرقية وغيرها، وقام بإعداد المعسكرات التدريبية لهم - لا لشيء إلا لحماية نظامه من السقوط، وقتل الشعب الليبي والتنكيل به، وتدمير ممتلكاته ومنشآته، وقمع انتفاضته، وكانت ثورة السابع عشر من فبراير هي أول امتحان لتجاربه ومخططاته، التي باءت بالفشل والهزيمة والعار، فتحطمت قوي المرتزقة أمام إرادة وعزيمة الثوار الصلبة في كل المدن والقرى الليبية التي عقد رجالها العزم واتحدت إرادتهم لتحقيق الهدف الأول لثورتهم وهو إسقاط نظام حكم القذافي وإزالته من الوجود، ومن التاريخ. أنظر. السوري فتح الله عمران : وضع المرتزقة في القانون الدولي والدور الذي تلعبه في

حماية نظام معمر القذافي من السقوط، مقال منشور على الموقع التالي : <http://www.libya-alyoum.com/news/index.php?id=21&textid=5014> (متاح بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٢) .

(١٣) أنظر. تقرير مصور بعنوان : " اعترافات المرتزقة في ليبيا " ، متاح على الموقع التالي : <http://www.youtube.com/watch?v=16cWZgmleOM> (متاح بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٢)

(١٤) شاهد التقرير المرئي على الموقع التالي : <http://www.youtube.com/watch?v=e-L8HPPzhJ4> (، متاح بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٢) .

(١٥) فعلى سبيل المثال، تعرض خمسة عشر مسجدا في مصراته لقصف كتائب القذافي خلال المعارك بين الثوار الليبيين وكتائب القذافي. وقد تعرضت تلك المساجد للقصف المباشر ومن مسافات قريبة، ما أدى إلى تدميرها بشكل تام، وقد انعكس تدمير المساجد بصورة ايجابية على الثوار مما زادهم قوة وصلابة لمواصلتهم القتال ضد كتائب القذافي بحسب الثوار، في التقرير المرئي التالي : <http://www.youtube.com/watch?v=27N92NQ5wvo> (متاح بتاريخ 2012/3/24) .

(١٦) نقلاً عن الموقع الآتي : <http://www.kijs.gov.kw/ar/ItemGroupDetails.aspx?item-ID=183&Lang-ID=1> (متاح بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٢)
(١٧) المرجع نفسه.

(١٨) نقلاً عن الموقع التالي : <http://www.un.org/ar/documents/udhr> (متاح بتاريخ ٢٤/٣/٢٠١٢)

أسلوب النظم من المنظور الإسلامي

• عازة حسن فتح الرحمن

المقدمة

يعتبر أسلوب النظم من الاسس النظرية، التي يقوم عليها علم تكنولوجيا التعليم، ويمكن القول إن أسلوب النظم يستمد اصوله من فجر التاريخ، بحيث بدأ الانسان علاقاته ببيئته بعد خروجه من مرحلة الجمع والالتقاط، ولازم التنظيم عمليات استقرار شهدتها المجتمعات في مراحل مختلفة.

اختلفت اشكال التنظيم في البساطة والتعقيد، ويمكن اعتبار اكثرها تعقيدا ما نراه في مجتمعات اليوم التي تجاوزت المرحلة الصناعية ودخلت مرحلة الانفجار المعرفي والسكاني، فأدى الى تكوين رصيد معارف هائل للبشرية، إذ اصبح من الضروري المحافظة عليها وتطويرها، لخدمة المجالات المختلفة، فكان لا بد من منهج لها، تمثل في أسلوب النظم.

بدأت العناية بأسلوب النظم اثناء الحرب العالمية الثانية، فحققت الابحاث العسكرية أثناءها، نتائج كبيرة ساعدت بادخال الاجهزة الحربية للدفاع والهجوم، ومن هنا نستطيع القول ان استخدام أسلوب تحليل النظم، دخل ميادين الحياة اوائل اربعينات القرن العشرين، وبدأ الاهتمام به بوضوح بداية الستينات. اما في مجال التربية فجاء الاهتمام به؛ نتيجة زيادة الاهتمام بالتعليم ونظمه.

مشكلة الدراسة:

في رحاب الكون، نحتاج الى معرفة زواياه واركانه، مادية كانت ام روحية، ومعرفة صلته بما وراءه مما هو فوق الطبيعة. لذا جاءت هذه الدراسة، لتؤكد انه لم ينشأ مصادفة، ولم يوجد اعتباطا، ولم يأت باتفاق، انما هو نظام، ومن خلقه نظم ومعرفة، واسلوب النظم علم قديم جاءت به التعاليم السماوية.

• استاذ مساعد تكنولوجيا التعليم، جامعة البحر الأحمر، كلية التربية، بورتسودان - السودان.

منهجية الدراسة :

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في عرض المفاهيم والخبرات ونتائج الدراسات والاتجاهات، وهو انسب المناهج العملية لمعالجة مشكلة الدراسة، لأنه يلقي الضوء على جوانبها المختلفة عن طريق الوصف والتحليل المركّز والفهم العميق لظروفها ومتغيراتها الحالية، بجمع معلومات غزيرة عنها، تزيد من توضيح أبعادها وجوانبها المختلفة، مما يساعد على التفسير والتنبؤ باتجاهاتها المستقبلية.

الاطار النظري :

مفهوم النظام :

اختلف المهتمون بالنظام في تحديد سماته وتعريفه، فمنهم من ركز على هدفية النظام، ومنهم من ركز على البعد المكاني، وآخرون ركزوا على البعد الزماني. ومفهوم النظام موجود برمته فيما يطلق عليه النموذج الايكولوجي، الذي يوضح أن الاشياء يتصل كل منها بالآخر، اي تتصل ببعضها بطريقة دينامية، فيؤثر كل جزء في الآخر .

وهناك من يذكر ان فلسفة النظم قديمة، وردت عند افلاطون وهيجل وبرادلي، والهيغيليين، وطرحها ايضا المفكر العربي ابن خلدون عند دراسته لتاريخ النظم وتأسيسه لعلم الاجتماع، وهناك علوم ونظريات ساعدت على ابراز الملامح الاساسية لنظرية النظم العامة .

يتضح مفهوم النظام في خلق الله للكون والانسان بنظام دقيق، يتفاعل كل جزء منه مع بقية الاجزاء الاخرى، ويؤثر فيه ويتأثر به. يقول الله عز وجل في كتابه العزيز (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) التين: ٤

(وَنَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) النمل: ٨٨

(وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا، وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها، وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا، وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا، وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا، وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا، وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا) الشمس: ١ - ٧

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ الأنبياء: ٣٣

يتضح ايضا مفهوم النظام في الحديث النبوي الشريف "مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى".

تعريف النظام:

هناك تعريفات كثيرة للنظام، منها:

أنه "تجمع لعناصر أو وحدات تتحد في شكل أو آخر من أشكال التفاعل المنظم، أو الاعتماد المتبادل".

وفي تعريف آخر هي "مجموعة اجزاء أو عناصر مترابطة تربطها بعضها ببعض علاقات متبادلة تعمل معا ككل، نحو تحقيق هدف أو غرض ما".

وتعرف ايضا بأنها "مجموعة عناصر متداخلة ومترابطة ومتكاملة مع بعضها، بحيث يؤثر كل منها في الآخر من اجل أداء وظائف وانشطة تكون محصلتها النهائية، تحقيق الناتج الذي يراد تحقيقه في هذه المنظومة، وتتصف بأنها ليست مجموعة عناصر ثابتة، ولكنها تتبع استراتيجية عامة تتغير وفقا لطبيعة الأهداف التي تريد أن تحققها والظروف البيئية التي تطبق فيها، ولكل منظومة تعليمية، منظومات فرعية وتحتاج المنظومة الى معرفة العناصر التي تكونها وتحديد الترتيب لهذه العناصر".

كما عرفت بانها "الكل المركب من مجموعة عناصر لها وظائف وبينها علاقات تبادلية شبكية، تتم ضمن قوانين، وبذلك يؤدي الكل المركب في مجموعه نشاطا هادفا، له سماته المميزة وعلاقاته التبادلية مع النظم الاخرى، ويوجد في بعدين مكاني وزماني، ويكون مفتوحا يسمح بدخول المعلومات والافكار اليه، ضمن حدود وله مدخلات ومخرجات".

كما تعرف على انها "عبارة عن عدة عناصر تتفاعل باستمرار مع بعضها بحيث تكون وحدة متكاملة".

ويعرف النظام اجرائيا بانه "مجموعة مكونات مترابطة في كل واحد وبينها علاقات تفاعلية منظمة وعلاقات تبادلية مع النظم الاخرى بغرض بلوغ أهداف محددة".

ويمكن استخلاص مجموعة سمات يتميز بها النظام:

- يتكون كل نظام من مجموعة مكونات او اجزاء.
- تتسم هذه المكونات بالتكامل والترابط والتفاعل والتأثير والتأثر فيما بينها.
- لا يقتصر التفاعل بين مكونات النظام الواحد فقط بل بين مكونات النظام - ككل واحد - والانظمة الاخرى.
- يتكون كل نظام من انظمة فرعية، والنظام قد يكون أحد مكونات نظام أكبر، فمثلا الكون نظام وله انظمة فرعية (مكونات) والنظام التعليمي يحتوي على انظمة فرعية فالمدرسة نظام فرعي للنظام التعليمي، والفصل نظام فرعي للمدرسة، والوحدة الدراسية نظام فرعي للمنهج، والدرس نظام فرعي للوحدة، وبالتالي فكل مكون من هذه المكونات تعتبر نظاما.
- يسعى النظام الى تحقيق أهداف محددة.

إذا تأملنا هذه التعاريف، نجد ان للنظام حدودا تميزه عن البيئة المحيطة به، ولا يؤخذ الا ضمن هذه الحدود التي تحوي عناصر النظام والعلاقات الشبكية بينها، بحيث يكون للنظام دائرة مغلقة حول عناصره التي تحدث بينها العمليات والتغيرات، وتتحول فيها المدخلات الى مخرجات مع الأخذ بالاعتبار ان النظام له بيئته التي تحيط به، وتكون خارج حدوده، وتشمل كل ما يؤثر عليه ويتأثر به.

والبيئة، هي التي تجعل النظام في حركة ديناميكية مستمرة، وتجعل من الصعب تحديد حدود النظام الا انها تجعله ايضا في حالة توازن.

وتتميز عناصر النظام بالوظائف التي يقوم بها كل عنصر بالرغم من العلاقات التبادلية التي تجعلها مترابطة، فلا يجوز دراسة عنصر بمعزل عن الآخر، لأن هناك اعتمادا متبادلا بين العناصر، وهي مترابطة مع بعضها ومتداخلة ولا يمكن ادخال تعديل على عنصر دون التركيز على بقية العناصر، لان كلية النظام اكبر من مجموع اجزائه. وهذه العلاقات التبادلية بين عناصر النظام ليست عشوائية، بل تخضع لقوانين منطقية او رياضية ويمكن ان تحدد في ضوء تكوين النظام الداخلى ونوعية مدخلاته ومخرجاته. ويتضح من ذلك.

- ان لكل نظام كيانا خاصا وحدود معينة، تميزه عن البيئة التي يعيش فيها، وان كل عناصر واجزاء النظام تقع داخل هذه الحدود، بينما يسمى كل ما هو خارجها بيئة النظام.

- ان بيئة النظام هي كل ما يؤثر على النظام ويتأثر به، فالنظام يأخذ من بيئته الموارد والمدخلات الاساسية ويزودها بالمخرجات .
 - ان المدخلات، اساس عمل النظام واستمراريته فلولاها لاندثر النظام بعد فترة من الزمن.
 - للنظام اهداف ووظائف، فهو مسؤول عن انتاج مخرجات محددة تزوده بها الانظمة الاخرى في البيئة، وتكون مخرجات كل نظام مدخلات للنظم الاخرى الموجودة في البيئة، كما تكون مخرجات نظام ما مدخلات للنظام نفسه .
 - ان عمل النظام عمل تحويلي، فالنظام هو محول للمدخلات الى مخرجات.
- تتعدد النظم نتيجة لتعدد اجزائها او مكوناتها والعلاقات المتبادلة بينها، وقد أدى ذلك الى وجود نوعين منها، تبعا لعلاقة النظام بالبيئة الخارجية او الداخلية وهما:
- النظام المفتوح: وهو النظام الذي يتأثر بأي نظم تحيط به ويؤثر فيها مثل الأجهزة داخل جسم الانسان (الجهاز التنفسي، الجهاز الهضمي، الجهاز العصبي) ومثل الانظمة الاجتماعية (الاسرة، المسجد، المدرسة، النادي).
- النظام المغلق: وهو النظام الذي لا يتأثر بأي نظم حوله، ولا يؤثر ايضا فيها مثل اجراء تجربة كيميائية.
- مكونات النظام: يتكون النظام من اربعة مكونات او عناصر رئيسية هي:
١. المدخلات: وهي تمثل مكونات النظام وتشمل كل العناصر التي تدخل النظام لتحقيق أهداف معينة، وتقسم المدخلات الى نوعين:
 - أ. المدخلات الرئيسية: وهي ضرورية لقيام النظام، فمثلا تتمثل مدخلات النظام التعليمي في: المعلم والمتعلم، والادارة، والمؤسسات التعليمية، والتجهيزات، والمواد التعليمية، وتحديد الاهداف والخبرات والمهارات التي يجب ان يكتسبها المتعلمون وخلفياتهم وخصائصهم.
 - ب. المدخلات المحيطة بالنظام: وهي التي تحيط بالنظام وتؤثر فيه، كالانظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية تعتبر من المدخلات التي تفرض على النظام التعليمي وتؤثر فيه.

٢. العمليات: وتضم الاستراتيجيات بما تشمله من طرائق وأساليب واستخدام الوسائل التعليمية، وكذلك تضم العلاقات المتبادلة والمتفاعلة بين مدخلات النظام كالتفاعل بين المتعلمين والمعلم والاداريين لتحويل مدخلات النظام الى مخرجات بمعنى آخر تحقيق أهداف النظام.

٣. المخرجات: وهي النتائج أو النتائج النهائية للنظام، ومؤشر لنجاحه أو فشله، وفي النظام التعليمي، نجد ان التغيرات التي تحدث في معرفة وأداء وسلوك المتعلم من مخرجات النظام.

٤. التغذية الراجعة: تعطي التغذية الراجعة المؤشرات عن مدى تحقيق الاهداف وانجازها وتبين مراكز القوة ومواطن الضعف في أي مكون من المكونات الثلاثة السابقة للنظام، وفي ضوء هذه النتائج يمكن إجراء التعديلات، أو بمعنى آخر التطوير لتحقيق معدلات أعلى من الاهداف .

اسلوب النظم في مجال التعليم: مع بداية الستينات من القرن العشرين، استخدم في مجال التعليم في الولايات المتحدة الاميركية مدخل النظم لتطوير العملية التعليمية على اسس علمية.

وفي الدول العربية تعتبر بداية السبعينات مرحلة بدء المحاولات للتعريف بالفكر المنظومي وأهمية استخدامه في تطوير العملية التعليمية.

ويعرف محمد الحيلة منحى النظم بأنه "اسلوب منهجي، وطريقة عملية في تخطيط وتنفيذ وتقييم أي عمل، او نشاط لتحقيق أفضل مستوى من النتائج".

ويمكن عبر مدخل النظم، تصميم نظام كامل بمكوناته وعلاقاته وعملياته التي تسعى الى تحقيق أهداف هذا النظام.

أهمية اسلوب النظم في العملية التعليمية :

- ينظر مدخل النظم الى العملية التعليمية على انها نظام او منظومة، يتكون من مجموعة انظمة فرعية، وكل منها يتكون من مجموعة انظمة اصغر ترتبط هذه الانظمة سويا، ويؤثر في الآخر ويتأثر به، وتعمل على نحو متكامل لتحقيق الأهداف التعليمية المنشودة بكفاءة.

- يساعد في تحديد مشكلات النظام التعليمي ووضع حلول ايجابية لها.
- يساعد في الوصول الى الموضوعية في التجريب واصدار الاحكام.
- ينظم العلاقات بين مكونات النظام التعليمي أي بين مدخلاته ومخرجاته.
- يعتمد التقويم كخطوة اساسية في سبيل التطوير والتعديل .
- يهتم مدخل النظم بتحديد الاسس النظرية والجانب العملي المرتبط بها.

يستعمل تحليل النظم، ومدخل النظم كتعبيرين لوصف عملية مشتركة، وهي عملية تطبيق التفكير العلمي في حل المشكلات، وهما ليسا متشابهين وانما يعتبر التحليل مجرد مرحلة أو خطوة واحدة من مراحل مدخل النظم وخطواته .

المناقشة والنتائج:

النظام من المنظور الاسلامي:

الاسلام آخر الاديان السماوية نزولا، فاذا اتجهنا اليه بنظرة شاملة كلية لنرى فيه الصلة بين الكون وما وراء الكون، أي بين الله والعالم، بين الخالق والمخلوق بين المكون والكون.. نرى نظرته الى الاكوان: المادي، والحسي، والاجتماعي، والاخلاقي.

اننا ونحن في رحابه، نشاهد الترابط، بحيث يمكن ان يقال في يقين جازم: ان الكون كله سماواته وأرضه، وما بين السموات والارض.. ان الكون بحاره وانهاره، جباله ووديانه، نباته وحيوانه. ان جميع اجزاء الكون تؤلف وحدة متكاملة مترابطة. هذا التكوين المترابط في ملايين الجزئيات الكونية. في بلايين هذه الجزئيات، ينفي في تأكيد مؤكد فكرة الطبيعة العمياء، او فكرة المصادفة والاتفاق.. واذا انتفت فكرة المصادفة والاتفاق، فان النتيجة التي تترتب على ذلك هي ان للكون مكونا، فلننظر الى هذا الترابط في قوله تعالى (لَمَّا يَقُضْ مَا أَمَرُهُ، فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَعَيْنَبَا وَقَصَبًا، وَزَيَّتُونًا وَنَخْلًا، وَحَدَائِقَ غُلْبًا، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا، مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ) عبس: ٣٢ - ٢٤

وانظر الى الترابط بين السماء والارض، والماء والنبات في قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فِتْرَاهُ

مُصَفَّرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ (الزمر: ٢١)

وإذا سألنا هذا الترابط: اهو ترابط غائي؟ أي: ترابط هادف؟ هذا الترابط بين بلايين اجزاء الكون الذي يعتبر دليلا باهرا على وجود الله انما، غائي على حد تعبير الفلاسفة، أي: ترابط له غاية. انه ليس مجرد ترابط فقط، بل هادف فيه القصد والغاية، ومن اجل ذلك، اعتبر هذا دليلا على وجود الله، وسمي الدليل الغائي، فلكل شئ غاية، وسمي ايضا دليل القصد، فكل ما في العالم مقصود لا دخل للاتفاق فيه.. هادف لا دخل للمصادفة فيه، ونجد القصد والغاية في قوله تعالى (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ٦ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ٧ تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ٨ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ٩ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ١٠ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ) ق: ٦ - ١١

ومن الواضح في القرآن والاحاديث النبوية الشريفة، ان الكواكب والنجوم ليست سماءات وانما هي زينة للسماء الدنيا وهي على سعتها وعلى مساحتها الهائلة وما بينها من ابعاد، يذهل الانسان ان يعرف مداها، وعلى الرغم من كل ما يقوله علماء الفلك عن سرعة الضوء، وعمما بيننا وبين بعض النجوم من اعوام ضوئية لا تكاد تعد، فان هذه النجوم والكواكب انما هي زينة السماء الدنيا ومصاييح وحفظ وهداية. انها ليست السماء الدنيا والسماءات بعدها. هذا الخلق المتكامل يتحدث الله عنه سبحانه في هذه الصورة الجميلة، وهي دليل على النظام المترابط الدقيق. ونجد ذلك ايضا في (وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ، وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّقِيسُكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ، وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ مَبُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ، ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكَ ذَٰلِكَ يُخْرِجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) النحل: ٦٥ - ٦٩

يعتقد البعض بان هذا الترابط الهادف وهذا التماسك المقصود قد تحقق بقوانينه الثابته وقواعده التي لا تتغير وسنته التي لا تتخلف. وان الله سبحانه وتعالى انتهى منه خلقا

وتديبرا واحكاما، فهو يسير الآن على التقدير الذي قدره الله، آليا الى الغاية المرسومة، وتبعا لنواميس انتهى الله منها ولا يتدخل سبحانه فيها: أي ان العالم يسير الآن وحده دون ارادة من الله، تصاحبه في كل حركة او سكون، وفي كل نطق او صمت. وليس الامر كذلك، فالنظرة الاسلامية هي ان الله سبحانه يمسك النظام المترابط في كل لحظة وفي كل ثانية، ولو تخلف عن شئ منه طرفة عين لتلاشى وفي ذلك. يقول سبحانه (إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) فاطر: ٤١ وهو سبحانه وتعالى يمسك الطير في جو السماء يقول سبحانه (أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) النحل: ٧٩ ويقول سبحانه وتعالى. (أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ) الملك: ١٩

وهو سبحانه وتعالى مالك الملك، يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء.. وهو الذي يصرف الليل والنهار كلما اشرق فجر وكلما غربت شمس، ويهب الحياة او يسلبها كلما تنسم كائن الحياة وفارقها، يقول سبحانه (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرزُقُ مَن تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) آل عمران: ٢٦ - ٢٧

ان الله خلق وقدر، ووضع النواميس وقعد القواعد وذلك شئ.. وامساك كل ذلك والقيومية عليه شئ آخر، فمع الخلق الامساك، والامساك مستمر لا ينتهي. وهذا هو معنى القيومية وهي من صفات الله تعالى، والقيوم اسم من اسمائه سبحانه.

ومعنى القيوم انه القائم بنفسه، وانه الذي يقوم به كل موجود، حتى انه لا يكون للاشياء وجود ولا دوام وجود الا به. فهي ليست قيومية امساك حسب، بل قيومية علم، وتديبر قائم على العلم، فضلا عن كونها قيومية امساك.

ان قيومية الله على العالم، قيومية امساك للعالم والا تلاشى، ومن هنا كان المعنى للدعاء العميق الذي يدعو به كثير من الصالحين وهو "اللهم لا تكلني الى نفسي طرفة عين"، اذ ان الله لو وكل انسانا الى نفسه لتلاشى، فهو ممسك له هاديا، ولو وكله الى نفسه روحيا لصار فريسة سهلة للنفس الامارة بالسوء، وللشيطان الموسوس بالشر.

وقيومية الله على العالم قيومية علم محيط شامل، فهو سبحانه كما يقول في كتابه (الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار ٨ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ٩ سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار) الرعد: ٨ - ١٠

وعلمه سبحانه ليس مقصورا على الماضي او الحاضر حسب، ولكنه شامل للمستقبل ايضا يقول سبحانه (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير) الحديد: ٢٢

واذا كان الله سبحانه وتعالى اعلن ان علمه عام وشامل بقوله (وهو الذي خلق السماوات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير) الأنعام: ٧٣ (يعتذرون إليكم إذا رجعت إليهم قل لا تعتذروا لنؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون) التوبة: ٩٤ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون) التوبة: ١٠٥

اذ ان عالم الغيب هو ما وراء الطبيعة، وعالم الشهادة هو الطبيعة، فان الله سبحانه فصل الاجزاء والجزئيات، وبين انه يعلم اليسير، والصغير والكبير، ويقول سبحانه (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) الأنعام: ٥٩

(ايعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور ٢ وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) سبأ:

٣ - ٢

اما الاصغر من الذرة الذي ذكره الله سبحانه في الآية الكريمة فيمكن ان نقول عنه بسهولة ويسر، انه البروتون والالكترون، ويكون القرآن بذلك قد اشار الى تفتت الذرة من قبل ان تفتت، كما معروف ان الذرة هي ادق واصغر نظام يعمل بدقة في الكون. وهذه قيومية العلم، لا تنفك قائمة عن قيومية التدبير، تلازمها حتى لكانها صفة واحدة.

وقيومية التدبير الالهي قيومية نعمة، كان وما يزال معناها بها الانسان مدبرا له ما يكفل له الحياة والنعيم في الحياة. وانه سبحانه قد كيف الامور بحيث تتناسب مع الانسان.

ان الله سبحانه وتعالى معنى بالعالم، وعنايته بالكون سارية في جميع اجزائه، واذا كانت كلمة العناية لا تخرج بنا عن الترابط الهادف والامساك والتدبير، فانها تلون الحديث عن دليل الترابط على وجود الله بلون آخر، اذ تلون هذا الدليل الرقيق الرحيم سمي دليل العناية.

والقرآن غاص بتوجيه الانظار الى عناية الله بالكون، وعلى الخصوص بالانسان في رحاب الكون، فمن اجل الانسان كانت رحمة الله فياضه بالنعيم يقول سبحانه (قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجِمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ) النحل: ١٨

(أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ، وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) البلد: ٨ - ١٠ (٢٠) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) الروم: ٢١

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) الإسراء: ٧٠

ويتحدث الله سبحانه عن نعمه العديدة التي اسداها الى الانسان، فنعمة الليل والنهار والنظام الدقيق الذي تسير عليه بينها الله سبحانه (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ، قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ، وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) القصص: ٧١ - ٧٣

(أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ) لقمان: ٢٠

ان عناية الله السماوية في الكون كله والتي يلاحظها الانسان في عينية تبصران، وفي اذنيه تسمعان، وفي عقله يفكر، وفي لسانه ينطق، وهذا كله نظام دقيق تمثل في جسمه.

وهذه العناية التي يلاحظها الانسان في كل ما يحيطه ويغمره من نعم الله، تنفي المصادفة والاتفاق، وهذا الترابط الهادف يلغي المصادفة والاتفاق، وكذلك القصد الظاهر في نظام الكون ينفي المصادفة والاتفاق.

فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، واتقان هيئته على الوجه الاصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل.. لاعظم دلالة على اتقان نظام، ومع كل نظام منظم، واعظم دلالة على اتقان تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى احكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، وذلك ان اقتضاء النظام للمنظم والتدبير للمدبر والحكمة للحكيم، امر لا يختلف فيه اثنان .

من هنا، يتضح ان اسلوب النظم، قديم بينه الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم على لسان رسوله الكريم سيدنا محمد (ص)، ودعانا للتفكير والتأمل والتدبر فيه، ثم بعد ذلك بالآف السنين جاءت الحركة العلمية بما يعرف باسلوب النظم أو منحى النظم، فقد اظهر العلم ان العالم يخضع لنظام صارم، تتشابه وتتفاعل فيه الجوانب المختلفة، فالكون نظام والبيئة نظام، وجسم الانسان نظام، والسيارة نظام، ثم اصبح ينظر للعملية التعليمية باعتبارها نظاما له مدخلات ومخرجات ولها مجموعة تفاعلات تتم بين مدخلاتها، والتعليم كنظام يتحرك داخل نظام اجتماعي أوسع منه، يأخذ منه ويعطيه كما يتفاعل مع نظم جانبية تؤثر فيه ويؤثر فيها.

وهنا لا يمكن الفصل بين الهدف والوسيلة، فهما في تفاعل مستمرين، فالهدف يحدد الوسيلة التعليمية، والوسيلة أداة فاعلة في تحقيق الهدف، والوصول اليه، والوسيلة التعليمية ذاتها نظام يتحرك داخل النظام التعليمي، وليست اداة معينة على تحقيق أهدافه، وبذلك اصبح الدرس الواحد نظاما يتحرك داخل النظام التعليمي كله، بأهدافه ومحتواه ووسائله وطرق تقويمه. ومن هنا أخذت تكنولوجيا التعليم وضعا جديدا، فهي ليست مشيرات او منبهات او منشطات فقط، ولكنها جزء لا يتجزأ من النظام التعليمي التعليمي على مختلف مستوياته .

خاتمة :

تناولت الورقة اسلوب النظم باعتباره من الاسس التي تقام عليها تكنولوجيا التعليم وتطرقت للنظام من المنظور الاسلامي وتوصلت لنتائج مفادها:

- ان جميع اجزاء الكون تؤلف وحدة متكاملة مترابطة.
- ان هذا الترابط هادف فيه القصد، وفيه الغاية.
- ان مع خلق النظام امساك له، والامساك مستمر لا ينتهي.
- ان النظام علم قديم بينه الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم ودعانا للتفكير والتأمل والتدبر فيه.

أوصت الدراسة بالتفكير والتأمل والتدبر في القرآن الكريم وربط العلوم الحديثة به، لانه اصل كل العلوم في الارض ونقطة انطلاق الحقيقة نحو البحث العلمي.

الهوامش:

عبد الحافظ سلامة (١٩٩٨): المدخل الى تكنولوجيا التعليم، دار الفكر، عمان، الطبعة الثانية، ص ٣١
جابر عبد الحميد، طاهر عبد الرازق (١٩٧٨): اسلوب النظم بين التعليم والتعلم، القاهرة، دار النهضة العربية.

احمد سالم (٢٠٠٤) تكنولوجيا التعليم والتعليم الالكتروني، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الاولى، ص ٤٤
جابر عبد الحميد: مرجع سابق

أنور بدر العابد (١٩٧٨): تكنولوجيا التربية في مجتمع متغير، مجلة تكنولوجيا التعليم بالكويت، العدد الاول، السنة الاولى، يونيو ١٩٧٨

عبد اللطيف الجزار (١٩٩٨): توزيع تكنولوجيا المعلومات في تكنولوجيا التعليم كعملية منظومية ديناميكية، المؤتمر العلمي السادس للجمعية المصرية لتكنولوجيا التعليم، تكنولوجيا التعليم في الفكر التربوي الحديث من ٣: ٥ ديسمبر ١٩٩٨ المجلد الثامن، الكتاب الثالث.

جابر عبد الحميد (١٩٧٨): التعليم وتكنولوجيا التعلم، القاهرة، دار النهضة العربية، ص ٣٨٢

حسين حمدي الطوجي: التكنولوجيا والتربية، دار القلم، الكويت، ١٩٨٣، ص ٣٢

احمد سالم: مرجع سابق

توفيق مرعي (١٩٨٣): الكفايات التعليمية في ضوء النظم، عمان، دار الفرقان، ص ٦٧

فيصل فخري مرار (١٩٧٧): مدخل لنظريات التنظيم، القاهرة، المنظمة العربية للعلوم الادارية، ص ٢٠

على السلمي (١٩٨٣): تحليل النظم السلوكية، القاهرة، مكتبة غريب، ص ٣٤-٣٥

احمد سالم: مرجع سابق

محمد محمود الحيلة (٢٠٠٢): تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق، عمان، دار المسيرة

محمد محمود الحيلة: المرجع السابق

توفيق مرعي: مرجع سابق

عبد الحليم محمود (١٩٧٨): في رحاب الانبياء والرسل، مؤسسة اخبار اليوم، الطبعة الثانية، ص ٨

عبد الحليم محمود: مرجع سابق، ص ٨: ١٥

محمد محمود الحيلة: مرجع سابق، ص ٢٨١: ٣٨٢

واقع العالم الإسلامي

بين النزاعات الطائفية وبناء دولة المواطنة

• عبد الستار إبراهيم الهيتي

المقدمة

شهد العالم الإسلامي في الأعوام الأخيرة أنواعا متعددة من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية والفكرية، انعكست سلبا على الاستقرار الأهلي والمدني بين مكونات المجتمعات الإسلامية، مما أدى إلى تفتت النسيج العام للأمة.

ونتيجة لذلك، برزت ظاهرة الانقسام الطائفي والمذهبي التي أشغلت الأمة عن قضاياها المصيرية، وأهدرت كثيرا من مقومات وحدتها وإمكاناتها المادية والبشرية، وجعلتها بعيدة كل البعد عن بناء دولة المواطنة التي دعا إليها الإسلام، وحدد معالمها في أول وثيقة سياسية وضعها الإسلام عبر صحيفة المدينة.

أدى ذلك الاصطفاف الطائفي الذي يتبناه بعض أبناء الأمة اليوم للانكفاء على الذات والعودة إلى التاريخ وقراءته مغلوطة، وبدل أن يجعلوا من صفحات التاريخ المضيئة دافعا مساعدا على مد جسور التواصل والوحدة وبناء الهوية الجامعة، أخذوا ينبشون في بعض محطاته عما يفسد حاضرهم ويهدد مصيرهم.

ولا يفوتنا في هذا المجال أن نشير إلى أن السياسة ودهاليزها لعبت دورا أساسيا في إشعال لهيب الفتن الطائفية بين أبناء الأمة الواحدة، ذلك أن كثيرا منها ومن الحروب الأهلية إنما هي نتاج حقيقي للألعاب السياسية وحسابات السياسيين أكثر مما هي نتاج لطروحات الجماعات الفكرية والطوائف المذهبية.

ولعل جهل تلك الجماعات المذهبية والطائفية بما يقدمه المنهج الإسلامي من حلول ومعالجات لبناء دولة المواطنة وتكوينها الذي يتسع للجميع، وضيق الأفق الفكري والديني لتلك الجماعات، من دفع الأمور نحو تعميق التمزق الاجتماعي وزعزعة أسس الاستقرار

• استاذ في جامعة البحرين، قسم الدراسات الإسلامية، البحرين.

العام، حتى زعم البعض، خطأً، أن التوجهات الدينية كانت عامل تفجير وتمزيق، بدل أن تكون عامل توحيد وتجميع، وكأنهم يريدون أن يثبتوا أن الدين عاجز عن بناء أسس المجتمع المتوازن والمتحد.

هذه المعطيات التي أشرنا إليها والتي وجدت لها أصداء في المجتمعات الإسلامية كانت وراء التفكير في إعداد هذا الورقة البحثية، والتي نحاول فيها تحديد خطر تلك النزاعات والصراعات بين أبناء الأمة، وتشخيص الحلول والمعالجات للخروج من تلك النزاعات الطائفية، وقد اقتضى ذلك أن توزع الورقة إلى المباحث التالية :

المبحث الأول: خطر الطائفية على المجتمعات الإسلامية.

المبحث الثاني: العلاج الإسلامي وبناء دولة المواطنة.

المبحث الأول: خطر الطائفية على المجتمعات الإسلامية

مفهوم الطائفية :

إذا أردنا أن نحدد مفهوم الطائفية لغوياً، فنجد أن جذرها مأخوذ من الطائفة التي تعني العدد القليل، ولا تدل على عموم الأمة وغالبيتها، ما يشير إلى أن أصل الطائفية من الناحية اللغوية يتضمن فكرة الأقلية العددية الصغيرة، بغض النظر عن دينها أو عرقها أو لغتها.

وبناء على ذلك، يمكن أن نعرف الطائفية بأنها: حالة من الانكفاء على الذات والاعتداد بها، تهدف إلى الاستحواذ على كل شيء وإقصاء الآخرين وتهميشهم ورفض التعايش معهم، بناء على اعتبارات دينية أو مذهبية أو سياسية.

يعتقد المتبني للنزعة الطائفية دائماً، بأنه وطائفته مصدر الحقيقة، وهو وحده الذي يقرر الخطأ والصواب، ولا يهتم بالآخرين ولا بإنسانيتهم، بخاصة إذا أضيف إلى ذلك الطاعة العمياء المطلقة للمرجعية الدينية التي ينتمي إليها، وتجعل سلطتها عليه أقوى من الانتماء القومي أو الوطني، وإذا أضيف إليها أيضاً فكرة تعميق الكراهية للآخر وإقصائه والانتقام منه. ما يجعلها نزعة انعزالية تفكيكية لرابطة المواطنة التي يعمل الدين على احترامها من جهة، وتتفق مع معطيات التطور الحضاري من جهة أخرى، ذلك أنها تجعل من الطائفة

وحدة سياسية، تصطدم بالضرورة مع الدولة وتستمد قوتها من إضعاف الرابطة الوطنية أو الإنسانية.

لذا، فإن الطائفية إذا أطلقت فإنه يتبادر إلى الذهن أنها شكل من أشكال العصبية المقبوضة، سواء كانت عصبية دينية أو مذهبية أو قبلية أو سياسية، فالتعصب أيا كان شكله - دينيا أو مذهبيا أو قبليا أو سياسيا - إنما هو عامل هدم للعلاقة مع الآخرين، وتقويض لعرى التواصل والتكامل بين بني البشر، وخروج عن الهدى النبوي في التعايش السلمي.

فقد روى حذيفة بن اليمان (رض) عنه قال قال رسول الله (ص) (لن تقنن أمتي حتى يظهر فيهم التمايز والتمايل والمقامع، قلت يا رسول الله ما التمايز؟ قال التمايز عصبية يحدثها الناس بعدي في الإسلام، قلت فما التمايل؟ قال تميل القبيلة على القبيلة فتستحل حرمتها، قلت فما المقامع؟ قال سير الأمصار بعضها إلى بعض تختلف أعناقهم في الحرب).

وتتنوع الطائفية في المجتمعات الإنسانية تبعا لانتماءاتها الفكرية والعرقية إلى عدة أنواع، منها: الدينية والمذهبية التي تعتمد على فهم متعصب للدين أو للمذهب، والعنصرية التي تبني أفكارها على أساس التمييز بين المكونات الطبيعية كاللون أو العرق أو الطبقة الاجتماعية، والسياسية التي تعمل على توظيف المشاعر الطائفية، لتحقيق مكاسب سياسية، ويتم ذلك باستخدام الدين أو المذهب أو العرق كشعارات ودعايات للكسب السياسي، بمظهر الوطنية مرة وبمظهر الدفاع عن الحقوق مرة أخرى.

وتعتبر الطائفية الدينية والمذهبية التي تنتمي إلى دين أو فرقة أو مذهب أخطر أنواع الطائفية، لأن أصحابها يحاولون إضفاء القدسية المطلقة على توجهاتهم وآرائهم، بل ربما محاولة ربطها بالهوية المصدر ومبدأ العصمة ودعوى احتكار الحق دون غيرهم من الناس، مما يعني إلغاء الآخر وعدم الاعتراف به، وهذا سيؤدي بالنتيجة إلى الاحتراب والاقتتال والعنف الذي يعتبر من أشد ما عانت منه البشرية على مدى تاريخها.

أخطار الطائفية على المجتمعات الإسلامية.

لعل أسوأ ما ابتليت به المجتمعات الإسلامية في هذا العصر هي آفة الطائفية البغيضة، أخطر مدخل للأعداء إلى جسم الأمة، وأقوى معول لتهديم بنائها وفقد وحدتها، وقد فعلت فعلها في تمزيق الشعوب والدول، فمزقت المجتمع اللبناني، وفتت المجتمع العراقي، وتعمل

على شق وحدة الأمة ومجتمعاتها.

وفي هذا المحور، نحدد على نحو علمي ودقيق مخاطر الطائفية وأضرارها، ومحاولين تحذير المجتمعات الإسلامية من الوقوع في شركها ومساوئها، وهنا أبرز تلك المخاطر والأضرار:

١. التمرکز حول الفرد : فالطائفية مهما حاولت تنزيه نفسها عن الأحادية والفردية، فهي في حقيقة أمرها تطوف حول فرد معين وتدور في فلكه، بصورة تخرجه من مكانته الدينية أو المذهبية أو منزلته العلمية، وتحاول أن تجعل منه رمزا مطلقا، ثم يتحول بمرور الوقت من رمز إلى وثن يحجب الرؤية عن الآخرين، ويقطع عليهم طريق الرب. والعياذ بالله. فهو وحده الذي يقرأ النصوص، ويوجهها ويشرحها، ولا يحق لغيره مشاركته في ذلك.

عبر القرآن الكريم عن أضرار ومخاطر التمرکز نحو الفرد بقوله تعالى (فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين) ، وهذا الاستخفاف ناتج بسبب عزلهم للعامة عن سبل المعرفة والحقائق، حتى ينسونها ولا يعودون يبحثون عنها، ومن ثم يسهل استخفافهم ويلين قيادهم، فيذهبون بهم ذات اليمين وذات الشمال. وقد ذكر القرطبي في تفسيره لهذه الآية (فاستجهل قومه فأطاعوه لخفة أحلامهم وقلة عقولهم) .

٢. الفشل في بناء الدولة : أثبتت الأحداث التي تعيشها بعض بلدان العالم الإسلامي أن انتشار داء الطائفية يعد أكبر عائق في بناء الدولة وتنظيم أعمالها، بسبب الاستقطاب الطائفي والبحث عن مصلحة الفئة قبل مصلحة الأمة، إذ غالبا ما تستغل الطائفية سياسيا، فيؤدي ذلك إلى عدم استقرار وأمن المجتمع، في حين أن الأمة بحاجة إلى دولة يشعر فيها الجميع بأنهم مواطنون، ولا يشعرون بأنهم أتباع مذاهب أو طوائف أو أي انتماء آخر.

٣. فقدان الهوية الوطنية : وهنا لا نتحدث عن المذهب الذي يوضح العبادات والطقوس والأحكام الشرعية، وإنما نتحدث عن المذهب أو العرق الذي يتحول إلى ثقافة خاصة وهوية ضيقة لأتباع المذهب، لأنه بهذا الفهم والطرح يكون حائلا عن الاندماج بالمجتمع وثقافته وهويته، وبالتالي يكون هوية مغايرة لهوية الوطن ومتقاطعة معه.

يضيف الالتزام المذهبي في ميدان العبادة والحكم الشرعي إلى الوطن قوة ومنعة، ويحقق سياجا مانعا من التفكك والفرقة، ولكن استثمار تلك المذاهب الدينية والفلسفية لأغراض سياسية، يحولها بالنتيجة إلى بؤر للصراعات والفتن بين المسلمين، وتحمل الأمة لذلك

كلفة باهظة تودي بها نحو التمزق، فالمتابع للتاريخ يجد أن الصراعات المذهبية والطائفية، بالإضافة إلى عوامل أخرى خارجية وداخلية، أسقطت دولة الخلافة، وعطلت الدور الحضاري للأمة، بحيث توزعت ديار الإسلام إلى أقاليم وممالك.

وليس أدل على ذلك في عالمنا المعاصر، ما نشاهده في بعض الدول التي تحول المذهب فيها إلى هوية مستقلة عن هوية الوطن، ففي لبنان مثلاً أقام المحتل كيانا سياسيا يعتمد المحاصصة بين الطوائف والأديان، فغابت لديهم الهوية الوطنية، وسعت كل فرقة ومذهب إلى زيادة غلتها من الغنائم والمكاسب، بحيث لم تنعم البلاد بشيء من الأمن والاستقرار والهدوء منذ استقلالها إلى اليوم بسبب تلك المحاصصة، وفي العراق، عندما اقتبس المحتل النمط اللبناني في توزيع الحصص جعل منه ائتلافا طائفيا ضعيفا، وتكتلات هزيلة لا تربطها رابطة مع مكانة العراق وعمقه التاريخي، والنتيجة الطبيعية لاعتماد هذه الأسس الطائفية والإثنية، هي غياب الهوية الوطنية وفكرة الوطن الواحد.

٤ - تعدد الولاءات والانتماءات : نتيجة لاختفاء الهوية الوطنية وبروز الهوية المذهبية، تتعدد الولاءات والانتماءات، ما يؤدي إلى انتهاك حرمت الأوطان، بسبب ضعف أصرة الولاء والانتماء الوطني، حتى وصل الأمر في عدد من البلدان إلى ارتكاب جماعات وتنظيمات طائفية وإثنية مذابح جماعية لأبرياء من مواطنيهم، بلا أدنى قدر من رحمة أو شفقة أو إنسانية، وهم يعتقدون في نفوسهم المريضة بأنهم يحسنون صنعا، بل، وصل الإجرام ببعض ممن غسلت عقولهم بهذه المفاهيم الباطلة إلى قتل آبائهم وأمهاتهم، لمجرد الاختلاف معهم في معتقداتهم وآرائهم، وهذا ما يجعل تعدد الولاءات سببا للتنازع داخل مجال الانتماء الواحد.

الطائفية فرقة للأمة :

والخلاصة، فإن الطائفية توجد تنظيمات تحدد على أساسها هوية المجموعات وولائها، وتؤسس لها القوانين وتعتمد لنفسها طقوسا وشعائر ما أنزل الله بها من سلطان، كي تميزها عن باقي الطوائف الأخرى، والخطوة الأخطر في هذا المضمار، قيامها بتأسيس أحزاب خاصة بها دخلت بها معترك العملية السياسية، بحيث تصبح هذه الأحزاب قابضة على السلطة، بينما لا تبيح لغيرها ممارسة ذلك العمل السياسي أو المشاركة في القرارات، مما يمثل سياسة إقصاء وتهميش وإبعاد.

إن هناك فرقا كبيرا بين الالتزام بمذهب فقهي إسلامي، واعتماده قاعدة في فهم النصوص وأداء العبادات، وتحول هذا المذهب إلى ثقافة خاصة وهوية حاضنة لأتباعه حسب، في مقابل إقصاء الآخر وتهميشه، فالحالة الأولى، حالة التزام ديني وعقائدي مقبولة ومنطقية، تضيف إلى حصة الوطن قوة ومنعة، أما الثانية فتجعل أتباع المذهب في صراع ومواجهة مع الآخر، وتسهم بتحويل المذهب إلى بؤرة صراعات وفتن في ديار المسلمين، ما يحول دون الاندماج في المجتمع وثقافته وهويته، وبالتالي يخلق هوية مغايرة لهوية الوطن.

إن ما تدعو إليه بعض المذاهب الطائفية عبر برامجها السياسية الضيقة، إنما تريد عبره الانتقال بالمذهب من وسيلة لفهم الفقه والشريعة، إلى ثقافة تجعل منه إسفينا في خاصرة حضارة الأمة ووحدتها، بحيث تتخلق كل طائفة حول نفسها وترفض غيرها، وترفع راية المطالبة بحقوقها الإثنية والمذهبية والطائفية، رغبة في نيل الحصة الأكبر من الوطن، بحيث يتحول الوطن إلى أشبه ما يكون بالصفقة التجارية ينظر إليه في حساب الربح والخسارة الضيقة، بما يغيب الفعل الجماعي والوطني للأمة.

تدفع الطائفية بحكم أفقها الضيق فكريا واجتماعيا ودينيا الأمور نحو تعميق التمزقات الدينية والاجتماعية وزعزعة أسس الاستقرار العام، شأنها في ذلك شأن المرض العضال الذي ينهك الأبدان، فتصيب المجتمعات في الصميم، وتملاً الأفراد والجماعات أحقادا ووساوس، ما يثبت أنها نهج تخريبي يحرض على الكراهية، وينمي ثقافة الاعتداء والإقصاء، ويفتت الوحدة الوطنية، ويجعل التصدي لها مسؤولية أخلاقية وشرعية ووطنية.

المبحث الثاني: العلاج الإسلامي وبناء دولة المواطنة

لعل أبرز معالم العلاج الإسلامي لمشكلة النزاعات الطائفية هو التركيز على بناء دولة المواطنة الجامعة لأفراد الأمة في بوتقة الولاء للوطن والانتماء إليه، باعتبار أنها الرابطة بين أفراد المجتمع في دولة محددة، تنظم فيها القوانين والأنظمة، وتتسم بالمساواة في النظرة إلى جميع أفراد المجتمع.

مفهوم المواطنة :

جاء في لسان العرب، أن المواطنة في اللغة مأخوذة من مادة "وطن"، ومنها الوطن الذي يعني المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه ، وفي التنزيل يأتي قوله تعالى (لقد

نصركم الله في مواطن كثيرة) ، ويرى الزمخشري بعدا عاطفيا للمعنى اللغوي، فيقول (وطن: كل يحب وطنه، وأوطان وموطن ومواطنة، والإبل تحن إلى أوطانها، ومن المجاز استعمالها في مرابض الغنم ومشاهد القتال) ، ويتضح أن المعنى اللغوي للمواطنة يمكن أن يشمل المفاهيم التالية :

- ١ . مطلق الإقامة في مكان ما ، سواء كانت دائمة أو مؤقتة.
- ٢ . حب المكان الذي يقيم به الإنسان، وهو البعد العاطفي الذي أشار إليه الزمخشري.
- ٣ . التوافق مع أهل المكان الذي يقيم فيه عبر المشاركة والتفاعل، باعتبار أن لفظة المواطنة من صيغة المفاعلة التي تعني المشاركة بين طرفين أو أكثر.

المواطنة في الاصطلاح :

تتعدد الرؤى حول مفهوم المواطنة تبعا لمنهجية الباحثين وخلفياتهم الثقافية، فيرى بعضهم أنها المساواة في الحقوق والواجبات بين أبناء الوطن الواحد، ويراهم آخرون بأنها رديف للديمقراطية، ويذهب طرف ثالث إلى أنها الحق المشروع للمواطن في إدارة شؤون الدولة والمشاركة السياسية، ومن هنا ذكر الباحثون المهتمون في الجوانب السياسية والاجتماعية جملة تعريفات للمواطنة نورد بعضها :

- ١ . يرى حسان محمد أبو أن (المواطنة على نمحو بسيط ومن دون تعقيد، هي انتماء الإنسان إلى بقعة أرض، أي الإنسان الذي يستقر على نحو ثابت داخل الدولة أو يحمل جنسيتها ويكون مشاركا في الحكم، ويخضع للقوانين الصادرة عنها ويتمتع على نحو متساو مع بقية المواطنين بمجموعة حقوق، ويلتزم بأداء مجموعة واجبات تجاه الدولة التي ينتمي لها) .
- ٢ . يرى الدكتور سامح فوزي أن المواطنة، هي تمتع الشخص بحقوق وواجبات، وممارستها في بقعة جغرافية معينة، لها حدود محددة، تعرف في الوقت الراهن بالدولة القومية الحديثة التي تستند على حكم القانون .

٣ . عرفت دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها: علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، والمواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية، مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وهي على وجه العموم،

تسبغ على المواطنة حقوقا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة .

من هنا ، يتضح أن المواطنة هي جملة حقوق وواجبات ، يمكن ممارستها في مجتمع عادل ومتزن يحرص على المساواة وتكافؤ الفرص وتحمل أعباء المسؤولية لترسيخ هذه المبادئ وحمايتها ، برؤية تتطلع إلى المستقبل وبحماس لا تطغى فيه العاطفة على العقل والحكمة ، وبما يحقق علاقة سليمة مع الدولة في إطار من الشفافية والوضوح .

وهي تعني أيضا ، مساواة الأفراد أمام القانون والدستور ، دون تمييز أو مضايقة أو إلغاء أو تهميش ، وتعمل كذلك على تحقيق الرفاهية الاجتماعية التي يقرها القانون ، في الحصول على فرص متساوية لتطوير الحياة التي يعيشها ، ويتطلب ذلك توفير الخدمات العامة للمواطنين وإيجاد شبكة أمان اجتماعي لحماية الفئات المستضعفة في المجتمع .

أما في التاريخ العربي الإسلامي ، فارتبطت المواطنة نظريا بالجانب الاعتقادي والديني والاجتماعي ، وأكد الإسلام عن طريق النصوص القرآنية أو عن طريق الممارسة الفعلية المتمثلة بسيرة النبي (ص) على أسس المساواة وحقوق الإنسان التي هي من أبرز معالم المواطنة ، ويمكن لنا أن نحدد معالم المواطنة في الفكر الإسلامي الذي تبنته الحضارة الإسلامية بجملة نقاط هي:

١ . أقر الإسلام مبدأ المساواة بين الناس جميعا ، منطلقا من منظور إنساني عام ، وورد ذلك في آيات وأحاديث ، منها قوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) ، وقوله (ص) (الناس بنو آدم وآدم من تراب) ، ولا شك أن المساواة من أهم أسس المواطنة .

٢ . أوجب الإسلام على ولي الأمر أن يحكم بالعدل ويقيم القسط ، وهي من الشروط الأساسية لتحقيق مبدأ المواطنة ، فقال الله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) ، والعدل المطلوب تحقيقه يشمل جميع الناس دون تمييز من حيث اللون أو العرق أو الدين أو المذهب .

٣ . ضمن الإسلام كرامة البشر بصرف النظر عن الجنس أو اللون أو العقيدة ، فقال تعالى (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) .

٤ . اعترف الإسلام بحرية العقيدة والتعدد الديني، بحيث يضمن الحقوق الدينية وممارسة الشعائر لجميع المواطنين.

أثبت تاريخ الحضارة الإسلامية منذ عهد النبي (ص) مروراً بعهد الخلفاء الراشدين والعهود الإسلامية اللاحقة، الالتزام بتطبيق المبادئ العامة المرتبطة بفكرة المواطنة، ولعل صحيفة المدينة التي أقرها النبي (ص) بعد الهجرة أكبر دليل على ذلك، بحيث دلت على أن الدولة في الإسلام، تقوم على تعاقد عام بين مواطنيها مع احتفاظهم بعقائدهم الدينية.

واستمر الالتزام بهذه المفاهيم والقيم طيلة تاريخ الخلافة الإسلامية، وإن كان قد لحق بعض فترات شتتاً من التراجع عن تطبيقها من حيث التطبيق والتنفيذ، لكنه لم يؤثر على المعاني السامية التي دعا إليها الإسلام، وأمر بالالتزام بها.

أهمية المواطنة في بناء الدولة :

يمكن القول إن المواطنة إنما تمثل تركيبة اجتماعية وقانونية وسياسية، تسهم بتطور المجتمع الإنساني، وتعمل على بناء الدولة والرقى بمؤسساتها لتحقيق العدل والإنصاف والمساواة بين مواطنيها، وبذلك تتحقق الشراكة بين الحاكم والمحكوم، وتضمن الحقوق والواجبات.

ويمكن تحديد أهمية المواطنة في بناء الدولة عبر ما يلي:

١ . تعمل المواطنة على رفع الاختلافات والتباينات التي تقع بين مكونات الدولة، بسبب الدين أو المذهب أو العرق، وتدفع باتجاه تطوير المجتمع والدفاع عنه في الملل، فالمواطنة باعتبارها مرجعاً سياسياً ودستورياً، لا تلغي تلك الفوارق القائمة على أساس الدفاع الحضاري والتنافس الثقافي، ولكنها تضبطها بضوابط الوطن القائمة على احترام التنوع وتحويله إلى عامل قوة ومنعة، لا عامل ضعف وفرقة، بحيث يشعر الجميع أن مستقبلهم مرهون بها، وأنه ليس هناك ما يشكل نفياً لخصوصياتهم، أو يمارس الإقصاء والتهميش والتمييز تجاه مواطن بسبب معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية، فالوطن مؤسسة جامعة لكل المواطنين تمثل مجموع إراداتهم وطروحاتهم.

٢ . تحفظ المواطنة للفرد حقوقه المختلفة، وتوجب عليه واجبات تجاه الدولة والآخرين، بما يؤدي إلى تحقيق شراكة في تنمية المجتمع وتطوره، إذ لا يمكن أن تتحقق المواطنة من دون

مواطن يشعر شعورا حقيقيا بحقوقه وواجباته في وطنه، فلا مواطنة من دون مواطن، ولا مواطن إلا بمشاركة حقيقية في شؤون الوطن على مختلف مستوياته .

٣ . تضمن المواطنة العدل والمساواة بين المواطنين أمام القانون ومؤسسات الدولة المختلفة، من حيث المناصب والمسؤوليات والوظائف العامة، ومن حيث توزيع الثروات العامة، فالمواطنة هي الحق الفردي لكل أبناء الوطن في تقرير مصير الوطن والتمتع بكل خيراته .

٤ . تعترف المواطنة بالتعدد الديني والمذهبي والعرقي والثقافي، وبذلك تجعل الدولة موقعها في المسافة نفسها بين مكونات المجتمع في إطار من الحياد واحترام الجميع، وبذلك يتم المحافظة على حقوق الأقلية والأكثرية في نطاق مفهوم المواطنة، وتتحقق المساواة بين المواطنين بغض النظر عن الخصوصية الدينية أو المذهبية أو القبلية أو العرقية.

٥ . تضمن المواطنة الحقوق الأساسية للإنسان التي جاءت بها الشرائع السماوية، وأقرتها المنظمات والهيئات الدولية، عبر صيغ تشريعية وتنفيذية ملزمة، وهنا تنتقل من كونها مجرد توافق أو ترتيب سياسي تعكسه نصوص قانونية لتصبح المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات قيمة اجتماعية وأخلاقية وممارسة سلوكية، يعبر أداؤها من قبل المواطنين عن نضج ثقافي وراقي حضاري وإدراك سياسي إيجابي ببناء .

صحيفة المدينة وبناء دولة المواطنة :

يرى المتابع للواقع المعاصر للدولة العلمانية التي تعتمد المواطنة أساسا لها، أن العالم عرف دولا قومية علمانية، لكنها لم تعترف لكل مواطنيها بحق المساواة بل قد تقترب في حقهم اضطهادا يبلغ حد الإبادة، كما فعلت النازية والفاشية، ولم يكتسب السود في الولايات المتحدة، مع أنها دولة علمانية حقوق المواطنة ولو من الناحية النظرية، إلا في ستينات القرن الماضي.

في مقابل ذلك، نجد أنه في سياق النظام السياسي الإسلامي تمتع أهل الديانات والأعراق المختلفة بحقوق المواطنة أو بكثير منها في ظل حكومات إسلامية عبر تاريخ الإسلام الذي برئ من حروب الإبادة والاضطهاد الديني أو العرقي، بدءا بدولة المدينة التي تأسست على دستور مكتوب اعترف بحقوق المواطنة لجميع المكونات الدينية والعرقية للسكان، باعتبارهم "أمة من دون الناس" حسب تعبير دستور المدينة، بحيث نصت على أن "اليهود أمة والمسلمين أمة"،

ويقصد به أمة العقيدة من وجهة نظر الدين، وأمة السياسة والمواطنة بالتعبير الحديث، فهم بذلك شركاء في نظام سياسي واحد، يخولهم حقوقا متساوية باعتبارهم مواطنين حاملين لجنسية الدولة المسلمة من غير المسلمين.

وبناء على ذلك، تمتع سكان المدينة من غير المسلمين بحقوق المواطنة ومنها حماية الدولة لهم، مقابل أدائهم واجباتهم في الدفاع عنها، وعلى مدى فترات الحضارة الإسلامية تمتع غير المسلمين في مختلف إمارات المسلمين على امتداد تاريخ الإسلام بحقوق غبطهم عليها حتى أهل الإسلام.

والدارس المنصف للقرآن الكريم والسنة النبوية، يدرك القيمة التي يحتلها الإنسان في بنية هذا الدين، وأن البشر كلهم على اختلاف ألوانهم ومللهم ومواقعهم، يحملون في ذواتهم تكريما إلهيا وشرعيا، إذ يقول الله تعالى (ولقد كرّمنا بني آدم)، والقاعدة في ذلك أن (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا)، باعتبار أن كل إنسان يمثل في ذاته كل البشرية، وأن الاعتداء عليه هو اعتداء عليها جميعا، ونفعه نفع لها جميعا.

وإذا كانت فكرة المواطنة تحققت في التجربة الغربية في سياق الدولة العلمانية الحديثة، فإن الإسلام له شرف سبق عندما حقق هذه المعاني والقيم قبل ذلك بقرون، في بنود ومواد صحيفة المدينة في سياق التجربة الإسلامية التي وضع أسسها وصاغ برامجها رسول الله (ص).

وهذا ما أكدته صحيفة المدينة، إذ جاء فيها (وأنه من تبنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم)، إذ تشير هذه المادة إلى أن كل من أعطى ولاءه للدولة، فإنه يترتب على ذلك أنه يستحق النصرة والولاية، وفي هذا تقرير لمبدأ المواطنة في ظل الدولة المدنية الشرعية، فدماؤهم وأموالهم مصانة، ولهم على شركائهم في الدولة والمواطنة الوقوف معهم إذا كانوا غير معتدين ولا ظالمين، وهو المعنى الذي أكدته صحيفة المدينة التي جاء فيها (وإن بينهم النصر على من دهم يثرب) في تقرير مبدأ المواطنة التي يجب تفعيلها في جميع الظروف، فالدفاع عن الوطن دفاع عن الأمة، والدفاع عن الأمة دفاع عن الوطن وترابه وكيانه، والجميع مطالب بالدفاع عن الوطن والأمة حفاظا على مكتسباته.

ومما يؤكد مبدأ المواطنة في النظام السياسي الإسلامي أن البناء الحضاري فيه، يقوم أصلاً على ترابط المجتمع وتماسكه، فقد جعل الله تعالى المؤمنين أخوة (إنما المؤمنون إخوة) ، وهذه الأخوة تقتضي التواصل والتفاهم لبناء المستقبل ومواجهة الشدائد، وبهذا يحقق نظام المجتمع الإسلامي حالة من التناغم والتوافق تفوق من حيث الأهداف والغايات فكرة المواطنة، مما يعني أن الإسلام حقق الأخوة الإنسانية التي تحتضن المسلمين الصالحين، وتحتضن معهم غير المسلمين الذين لا يتآمرون على الوطن أو المجتمع.

بنيت صحيفة المدينة على أسس ثابتة وقواعد شرعية، ووردت نصوص قرآنية تحمل المعاني نفسها التي حملتها هذه الصحيفة، يقول الله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين) ، فقد أعطت تلك الصحيفة حق المواطنة للمقيمين في المدينة من مهاجرين وأنصار ويهود وغيرهم، بصرف النظر عن العقيدة وجعلت غير المسلمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين وعليهم من الواجبات ما على المسلمين، على أساس قاعدة المساواة في الحقوق والالتزامات بين أبناء الوطن الواحد.

ونحن نرى أن الأخوة الدينية لا تتناقض مع المواطنة، بل إن الرابطة الدينية تعززها وتدعمها، إذ لا يوجد في أحكام هذا الدين ما يمنع من التعايش والارتباط بين المسلم وغيره بميثاق المواطنة، فالمواطن غير المسلم الذي لا يعلن الحرب ضد المسلمين، تكون مودته مشروعة، والتواصل معه فضيلة، فالأصل في العلاقة بين بني البشر هو المودة والبر، والاستثناء هي القطيعة والتدابير.

وانطلاقاً من بنود ومواد هذه الصحيفة، فإن جميع الأفراد من المقيمين في الدولة الإسلامية، مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن المعتقد الديني.

يقول الشيخ راشد الغنوشي إن (مفهوم الأمة يجب ألا يقوم على أساس العقيدة في دولة الإسلام، بل على طبيعة أشمل يدخل ضمنه أصحاب العقائد الأخرى، ليشكلوا مع بقية المؤمنين أمة سياسية واحدة، يتمتعون بحقوق المواطنة التي تفرض عليهم واجبات مقابل تمتعهم بالحقوق) .

أقام النبي (ص) عبر صحيفة المدينة أول دولة عربية إسلامية على أسس جديدة لم تكن مألوفة من قبل في الجزيرة العربية، بل وحتى في العالم في تلك الفترة، بحيث قامت تلك

الدولة على أساس التعاقد بين مواطنيها عبر تلك الوثيقة التاريخية الهامة، وهي الصحيفة التي تعتبر أول دستور مدني تعاقدى مكتوب بين مواطني دولة مدنية واحدة، بقطع النظر عن الدين والعرق والمكانة الاجتماعية، فعالجت أحوال أهل المدينة ونظمها، وحددت مسؤولياتهم في النظام الجديد الذي وضعه الرسول (ص).

جعلت صحيفة المدينة التي أنشأت دولة المواطنة من هذا النسيج الاجتماعي المتنوع والمتعدد في الأعراق والثقافات والأديان، مجتمعا متماسكا ومتواصلا، انتقل فيها المواطنون من الفكر القبلي الضيق إلى رحابة الدولة والمجتمع المدني المتحضر، بحيث عمل النبي (ص) منذ اليوم الأول على استبدال العلاقات القبلية الضيقة بعلاقات إنسانية وقانونية واجتماعية، تهدف لإقامة الدولة (دولة المواطنة) التي تنهي الفرقة والتقاطع، وتشمل الجميع بقوانينها وأحكامها، فعمد إلى ثلاثة عناصر أساسية لتشييد هذا البناء: بناء الذات بتشديد المسجد، وبناء المجتمع عبر مبدأ المؤاخاة، وبناء الدستور بتحديد بنود صحيفة المدينة، التي تعد أقدم وثيقة دستورية تنظم حياة المواطنين على اختلاف بيئاتهم وأعرافهم وخلفياتهم الثقافية.

ومع إعداد هذه الصحيفة (الدستور والوثيقة) خطا رسول الله (ص) خطوات سياسية حضارية ومتطورة، تجاوزت حدود الفترة الزمنية التي كتبت فيها بنودها، فهي وثيقة مواطنة من الطراز الأول، ووثيقة سلام وعدم اعتداء، ووثيقة حقوق وواجبات متوازنة، ووثيقة تعايش وتفاهم في ظل العدل والمساواة، ووثيقة حقوق والتزامات متبادلة بين جميع مكونات الدولة الفتية، بين المسلمين من المهاجرين والأنصار على اختلاف قبائلهم وأعرافهم من جهة، والمسلمين كوحدة متكاملة واليهود في المدينة من جهة أخرى، ما يثبت أنها لا تمثل الاعتراف بالديانات السماوية السابقة والتعايش مع معتقيها بأمن وسلام وتعاون حسب، بل وتعطينا نظرية في حقوق المواطنة، وأن هذه الحقوق هي للمسلمين وغيرهم، حتى أصبحت ذات طبيعة شرعية تحمل الأساس القانوني والدستوري والتشريعي للنظام السياسي الإسلامي، لأنها صادرة عن الرسول (ص) الذي يجب على الأمة اتباع منهجه وتطبيق شرعه، عملا بقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ، وتنفيذا لأمر الله في قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة في أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا) .

وبذلك أثبتت صحيفة المدينة أن من حق كل فرد من أفراد الدولة أن يلتزم بانتماؤه الضيق، بشرط ألا يكون ذلك طاعيا على الانتماء الوطني في حفظ أمن الدولة وتطورها، باعتبار أن الانتماء للدولة، هو الأوسع والأكثر أجرا ومثوبة، ما أوجب على الجميع أن يعود عبرها إلى الدولة والقانون في المطالبة بالحقوق وفض المنازعات وإنهاء الاختلافات، وهو جوهر مفهوم المواطنة التي تجمع أفراد الأمة في بوتقة الوحدة والتعاون والتناصر، والعلاج الوحيد الذي يقف بوجه النزاعات الطائفية والعرقية التي تفت في عضد الأمة وتؤدي إلى فرقتها وتشتت كلمتها.

المصادر والمراجع

أولاً - القرآن الكريم.

ثانياً - الكتب والدراسات : وهي مرتبة هجائياً.

١ - تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٧٢ هـ.

٢ - الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٩ م.

٣ - سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي بيروت.

٤ - السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م.

٥ - لسان العرب لابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور المصري، دار صادر للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م.

٦ - موسوعة مصطلحات جامع العلوم للقاضي عبد النبي الأحمد فكري، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م.

٧ - المستدرك على الصحيحين للحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.

٨ - المواطنة، د. سامح فوزي، طبع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م.

ثالثاً - المواقع الإلكترونية على الانترنت

٩ - المواطنة، عبد القادر العلمي، موقع عبد القادر العلمي على الانترنت

<http://elalami.net/index.php?option=com-content&view=article&id=54&Itemid>

١٠ - مبدأ المواطنة واستحقاق الدستور، ياسر خالد عبد بركات، موقع معهد الأبحاث والتنمية الحضارية على الانترنت

<http://www.alhadhariya.net/dataarch/qraatwmotabat/index228.htm>.

١١ - مفهوم المواطنة، حسان محمد أيو، موقع الحوار المتمدن على الانترنت، www.ahewar.org/debat العدد ١٤٧١ / ٢٤ / ٢ / ٢٠٠٦ م.

١٢ - مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي، د. ليث زيدان، موقع دنيا الرأي على الانترنت.

<http://pulpit.alwatanvoice.com/content-32150.html>.

١٣ - مفهوم المواطنة وحقوق المواطن، عبد العزيز قريش، موقع قضايا على الانترنت،

<http://www.qadaya.info/arc/article532.html> .

الهوامش:

المستدرك على الصحيحين للحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ ١٩٩١م، ج ٤ ص ٥٦٩

سورة الزخرف آية ٥٤

تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٧٢ هـ، ج ١٦ ص ١٠١

لسان العرب لابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور المصري، دار صادر للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ج ١٣ ص ٤٥١

سورة التوبة آية ٢٥

موسوعة مصطلحات جامع العلوم للقاضي عبد النبي الأحمد فكري، تحقيق علي دروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص ٩٨٢

مفهوم المواطنة، حسان محمد أبو، موقع الحوار المتمدن على الانترنت، www.ahewar.org/debat العدد 1471 / 2 / 2006م

المواطنة، د. سامح فوزي، طبع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م، ص ٧
مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي، د. ليث زيدان، موقع دنيا الرأي على الانترنت

<http://pulpit.alwatanvoice.com/content-32150.html>

سورة الحجرات آية ١٣

سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج ٥ ص ٧٣٥

سورة النساء آية ٥٨

سورة الإسراء آية ٧٠

المواطنة، عبد القادر العلمي، موقع عبد القادر العلمي على الانترنت. <http://elalami.net/index.php?option=com-content&view=article&id=54&Itemid>

مفهوم المواطنة وحقوق المواطن، عبد العزيز قريش، موقع قضايا على الانترنت. <http://www.qadaya.info/arc/article532.html>

مبدأ المواطنة واستحقاق الدستور، ياسر خالد عبد بركات، موقع معهد الأبحاث والتنمية الحضارية على الانترنت <http://www.alhadhariya.net/dataarch/qraatwmotabat/index228.htm>

سورة الإسراء آية ٧٠

سورة المائدة آية ٢٢

السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ ١٩٥٥م، القسم الأول، ص ٥٠٢

نفس المصدر السابق، ص ٥٠٤

سورة الحجرات آية ١٠

سورة الممتحنة آية ٨

الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٩م، ص ٤٩

سورة الحشر آية ٧

سورة الأحزاب آية ٣٦

منهجية التغيير الاجتماعي

في السنة النبوية وتطبيقاتها التربوية

• عبد الله بن حلفان بن عبد الله العائش

المقدمة

ما أصاب العالم الإسلامي من انحرافات عقائدية وأخلاقية خلال قرون، ودخول قيم ومبادئ غير إسلامية على سلوك الجماعات الإسلامية، أسهم بتخلف الأمة الإسلامية وتأخرها المادي والاجتماعي.

ويعود ذلك إلى الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بها في هذه القرون، وما رافق ذلك من ضعف في التمسك بتعاليم الإسلام، وقد يكون ذلك بسبب من المسلمين أنفسهم، كالجهل والبعد عن تعاليم الإسلام، وهجر العلم الشرعي، أو جراء عوامل خارجية كالحروب الاستعمارية والغزو الفكري، الذي كان هدفه منصباً على إبعاد المسلمين عن الدين الإسلامي الحنيف، قال تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (٣٢) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٢، ٣٣].

لهذا كان على المؤسسات التربوية والاجتماعية في البلاد الإسلامية أن تدرك حاجتها للقيام بتغيير الواقع الاجتماعي المعاصر إلى واقع إسلامي كامل، ومن المعلوم أن الواقع المعاصر، يعج بانحرافات ضربت بجذورها في حياة الناس، وارتبطت بها مصالح طبقات اجتماعية عدة، ولهذا فقد يصطدم التغير ببعض العقبات، وقد يحدث مشاكل ورفضاً، لأن هناك من استغل الواقع لمصالحه وأضفى عليه مشروعية باستصدار فتاوى شرعية منحرفة، كما نرى من بناء للأضرحة والطواف حولها وتقديم النذور والهدى، وكذلك استحلال البنوك الربوية وإقامتها في بلاد المسلمين مع مخالفتها للنص القرآني الصريح، وغير ذلك من السلوكيات المنحرفة والمنتشرة في العالم الإسلامي، فالتغيير أصبح في مثل هذه المقاصد أمراً ضرورياً لتصحيح المجتمع الإسلامي وإعادة تربيته إلى جادة الصواب.

• أستاذ التربية الإسلامية المساعد جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية.

إن هذا التغيير، الذي ينتهي إلى قيام مجتمع وحضارة إسلامية جديدين، يرجى أن يؤدي إلى قيام نظم سياسية واقتصادية واجتماعية ذات أهداف أخلاقية وإنسانية، تحل مشكلات الصراع والتنافس والاستعمار، والأثرة والقلق والانهيار الخلقي والظلم الاجتماعي، تدعمها تربية خلقية تقوم على الإيمان بعقيدة صحيحة أو تصور صحيح للوجود، وبما ينبثق عنه من حضارة ونظم^(١).

والتغيير حقيقة ربانية، قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

وقال تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٥٣].

كما إن التغيير السلبي أي استبدال الحق بالباطل يستوجب عقاب الله واستبدالهم بخير منهم قال تعالى ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦].

ومفهوم التغيير في الإسلام، يختلف عنه لدى الآخرين (فالتغيير في الإسلام، إيجابي لا يمس الثوابت والمعتقدات، وإنما يمس الأمور الطارئة التي يحتاج إليها الإنسان في حياته الاجتماعية فقط)^(٢)

والإسلام يجعل من تغيير الفرد لنفسه ركيزة لتغيير المجتمع، فعندما يتم صلاح الفرد يتحقق صلاح المجتمع، فالتربية الإسلامية تهدف إلى تغيير السلوكيات غير المرغوب فيها لدى الأفراد، ليتم بذلك إصلاح المجتمع الإسلامي الأكبر.

وإذا كان التقليد قد ضرب أطنابه في المجتمع الإسلامي ورسخ في عقول الكثير منهم بدلا من النظر في نصوص الوحي مباشرة، فلا بد أن يجد مفهوم التغيير الإيجابي مجاله في حياتهم، وتقبله للخروج من الحالة المتأخرة للمسلمين، والعودة إلى ركب المقدمة التي هي وحدها مكان للمسلمين لا لغيرهم.

يري محمد المبارك، أن تغيير المجتمع الإسلامي الحالي، ومعالجة نقائصه وأمراضه، لنقله إلى صورة أخرى مثالية أو صالحة على الأقل، يحتاج إلى معرفة الصورة الواقعية والصورة المثالية وطريق الانتقال من الأولى إلى الثانية.

وهنا إيضاح موجز لذلك: معرفة الصورة الواقعية للمجتمع الإسلامي كما هي بخيرها وشرها، بمحاسنها ومساوئها. تصور الوضع المثالي أو الأفضل الذي نريد أن ننقل إليه المجتمع الحالي، وهذا هو موضوع البحثة المتخصصة في الإسلام نفسه، باعتباره نظاما شاملا كاملا. معرفة عوامل التغيير الاجتماعي التي تقدمها لنا أبحاث علم الاجتماع، والتي طالما أشار إليها القرآن وأشار إليها الحديث كذلك^(٢).

مفهوم التغيير: يعتبر التغيير الاجتماعي سمةً من سمات المجتمعات المعاصرة، وعاملا من عوامل التأثير في نموها وتطورها، وظاهرة من ظواهر الإنسان في الأنظمة الاجتماعية. ومن المعلوم أنه من وجهة النظر الإسلامية، هو تغيير في مظاهر الحياة وأحوالها، وفي مظاهر البيئة المادية، وليس في ذات الإنسان وثقافته الإسلامية، أو هجرا للدين وشعائره، إذ أنه ليس قانونا تفسر به الأمور والحوادث والمجتمعات، بل هو مظهر أو مظاهر تفسر في ضوء القواعد المنهجية الفكرية المعتنقة، وبالالتزام بها شريطة أن تكون قواعد صحيحة^(٤).

ثم إن النظرية الإسلامية ترى أن أي تحول في حياة الإنسان، هبوطا أو صعودا تابع لتغيير نفسية الإنسان وعقليته، ومن ثم لالتزامه في الأداء السلوكي، قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

فالتغيير يحدث نتيجة أفعال الإنسان، ولتغييره نفسيته، وتكون على هيئة حوادث تتنوع في أشكالها، ودرجات حدوثها ونتائجها، ولكن ليس نابعا من المجتمع^(٥).

أما قدرة الفرد على التغيير، فإن التوجيه الإسلامي الشامل يقوم على تعميق الإحساس بضرورته مع بث الثقة في أفراد الأمة وقدراتهم وإمكانياتهم التي تؤهلهم لحمل مسؤوليته، عبر إشعار جماهير الأمة بالوضع السيئ الذي تعيشه أمتهم، وإثارة تطلعاتهم إلى تغيير الواقع الذي يستهدف حريتهم، وحضارتهم، بل ولقمة عيشهم، ومن ثم حشد طاقات جماهير الأمة جميعاً لتصب في حركة تغييرية تسير بصورة تدريجية وتصادعية حتى تبلغ ذروة أهدافها بإخراج جماهير الأمة من العبودية التي تؤلها وتحز في صدورهم، إلى الحرية التي لا تتحقق في ظل منهج من المناهج كما تتحقق في ظل الإسلام^(٦).

ويشغل الحديث عن التغيير والأمم السابقة، حيزا كبيرا في القرآن الكريم، وذلك راجع لأهمية عرض أحداث التاريخ الإنساني أمام البشر، ليأخذوا العظة والعبرة منه، ويروا

السنن الاجتماعية السابقة كيف كان عملها، ويربطوا النتائج بالأسباب والأشياء بالنظائر، وليتعرفوا على السنن الإلهية المضطردة في بناء الحضارات وخرابها، وتقدم الأمم وتأخرها أو تخلفها.

فقانون السنن الاجتماعية قد يوازي قانون السنن الطبيعية في تكرار وقع الحوادث إذا توافرت الأسباب والمسببات والظروف البيئية الملائمة نفسها، وهنا مشاهد في قانون هلاك الأمم السابقة عندما أقامت الشرك بدلا من التوحيد، قال تعالى ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٧].

تعريف التغيير: يمكن تعريف التغيير الاجتماعي بـ (أنه كل تغيير يطرأ على البناء الاجتماعي في الكل والجزء أو في الشكل أو النظام الاجتماعي ولهذا فإن الأفراد يمارسون أدواراً اجتماعية مختلفت عن تلك التي كانوا يمارسونها خلال حقبة من الزمن) ^(٧)، ويُعرف التغيير بأنه: (كل تغير يطرأ على البنيان الاجتماعي أو العلاقات والوظائف الاجتماعية، وهذا التغير جزء من تغير أوسع هو التغير الثقافي) ^(٨)

ويرى محمد الدقس أن التغير هو (كل تغير يطرأ على البناء الاجتماعي في الوظائف والقيم والأدوار الاجتماعية خلال فترة محددة من الزمان، وقد يكون هذا التغير ايجابيا أي تقدما وقد يكون سلبيا أي تخلفا. أي ليس هناك من اتجاه محدد للتغير) ^(٩).

وقبل الخوض في تفاصيل تلك المتغيرات وآثارها نذكر الفرق بين مصطلحي التغير والتغيير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، إذ أن الفارق بينهما ليس مجرد حرف ياء زائدة، بل يتمثل في مدى تدخل الإنسان في عملية التغير، فكلما تدخل الإنسان لإحداث التغير أطلق على هذه العملية تغييرا، وعادة يكون التغيير مخططاً، ويسعى على إقامة بناء اجتماعي جديد يقوم على التحديد الواقعي والمثالي لاحتياجات المجتمع، والتنمية الاجتماعية من عمليات التغيير الاجتماعي المخططة والمبرمجة، لإحداث تغيرات في الأنساق التربوية والأسرية والبيئية والتنظيمية والثقافية.

أما التغير الاجتماعي فإنه يحدث تلقائياً نتيجة تأثير خدمات وبرامج أحدثها الإنسان في واقعه الاجتماعي، وحينئذ يكون تغير الظاهرة بطريقة تلقائية ليس مقصودة بفعل الإنسان وتدخله لإحداث هذا التغير ^(١٠).

وبنظرة شمولية لدراسة المجتمع (وهي نظرة الإسلام) التي تعني أن الإنسان كائن اجتماعي يتحدد سلوكه ومشكلاته وكل الظواهر الاجتماعية الصادرة منه، في ضوء مجموعة عوامل اجتماعية وثقافية واقتصادية وبيئية ودينية.. وغيرها، وهي عوامل متداخلة ومتمازجة وعناصر متكاملة، ينبغي النظر إليها بشمولية، متجاوزين التفسيرات الأحادية القاصرة التي وقعت فيها النظريات الوضعية^(١١).

(مالك بن نبي): يرى أن الطريق لمعرفة الأساس القوي للتغيير الاجتماعي، يجب أن يكون باستقراء الوقائع التاريخية الماضية، والذي يدلنا على أن (الفكرة الدينية) كانت هي الأساس والمحرك الفاعل لأي حركة تغييرية اجتماعية وحضارية^(١٢)، والفكرة الدينية عند ابن نبي كما يقول (تحمل مقادير المجتمع، كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الحي الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود)^(١٣)

ولهذا نرى أن رأي ابن نبي، يمثل الحقيقة التاريخية للتغيير التي أصابت الأمم؛ فهو يرى أن الحضارة بصفاتها هدفا لأي تغيير اجتماعي تعتمد على الدين بوصفه عاملا أساسياً في تركيبها وإقامتها، ولهذا فإنه يخطئ المذاهب المادية التي تجعل الدنيا عارضا في تاريخ الثقافة الإنسانية).

أنواع التغيير الاجتماعي: تعددت نظرة المفكرين الاجتماعيين حول مصادر التغيير الاجتماعي، ويمكن إجمالها في مصدرين هما:

المصدر الداخلي: أي يكون قائما في داخل النسق الاجتماعي وإطار المجتمع نفسه، أي أنه نتيجة لتفاعلات تتم داخل المجتمع.

المصدر الخارجي: الذي يأتي من خارج المجتمع، نتيجة اتصال المجتمع بغيره من المجتمعات الأخرى^(١٤).

التغيير من الداخل: الهدي النبوي في إدارة المجتمع وتطبيق التشريع الإسلامي الجديد على جميع صور حياة المجتمع، هو النموذج الأمثل للتغيير الذي ينبع من داخل المجتمع. أي أنه نتيجة لجهد أو جهود فرد أو أفراد هذا المجتمع ورغبتهم في إحداث التغيير في المجتمع عاما كان أو في بعض الجوانب الاجتماعية، ودعوة الرسول (ص) وما أحدثته من تغيير في العرب الجاهليين، تعد نموذجا رائدا في التغيير المجتمعي تغييرا له خطته وبرامجه.

التغيير من الخارج: مارست دعوة الرسول (ص) التغيير من الخارج مع المجتمعات الجاهلية، فكانت مراسلة الرسول (ص) دعوة القبائل العربية المحيطة، اذ اهتم الرسول (ص) بتبليغ دعوته إلى الناس كافة ودعوتهم إلى عبادة الله والخروج من الوثنية والأديان المحرفة إلى طهر الإسلام ونقاوته قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (الفرقان ٥٦).

ومن الخطط التي أعدها رسول الله (ص) للتغيير الخارجي للمجتمعات المحيطة بدعوته، تبليغ الدعوة ببعث البعوث الدعوية والتعليمية للقبائل المجاورة، وإلى الأمصار المنتشرة في جزيرة العرب، وكان ذلك إما بناءً على طلب منهم أو توسماً من الرسول (ص) أن يؤمنوا. وكان من أوائل المبتعثين للتعليم والدعوة، مصعب بن عمير (رض) بعثه الرسول (ص) إلى المدينة بعد بيعة العقبة الأولى، بناءً على مطالبة الأنصار. قال ابن إسحاق في السيرة (فلما انصرف القوم بعث الرسول (ص) معهم مصعب بن عمير وأمره أن يقرئهم القرآن ويعلمهم الإسلام، ويفقههم في الدين، فكان يسمى المقرئ بالمدينة: مصعب، وكان منزله على أسعد بن زرارة بن عدس) (١٥).

معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي: بعث الرسول (ص) معاذ بن جبل إلى اليمن. قال ابن إسحاق (إن الرسول (ص) حين بعث معاذ أوصاه وعهد إليه ثم قال له: يسر ولا تسر وبشر ولا تنفر، وإنك ستقدم على قوم من أهل الكتاب، يسألونك ما مفتاح الجنة فقل: شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له) (١٦).

وفي مسند الإمام أحمد عن معاذ أن الرسول (ص)، حين بعث إلى اليمن فقال (كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة الرسول (ص)، قال: وإن لم يكن في سنة الرسول (ص)، قال: أجتهد رأيي لا ألو قال: فضرب الرسول (ص) صدره ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول الله (ص) لما يرضى رسول الله (ص)) (١٧).

ثم كان هناك بعوث جماعية إلى قبائل المجاورة، ومنها: بعثة ماء الرجيع، والمصادر التاريخية تجزم بأنها كانت بعثات تعليمية أرسلت بطلب من أعراب مدعين للإسلام، تمردوا وأوقعوا بأصحاب السرية عند ماء الرجيع، ويقول أكرم العمري (وبرغم ما حدث في الرجيع،

فإن وفود المسلمين لدعوة الأعراب لم تنقطع أبداً، إذ لا بد من تبليغ دعوة الإسلام مهما غلت التضحيات^(١٨).

كذلك سرية القراء، وتسمى بعث بئر معونة، فقد استمرت مواكب الدعوة تخرج من المدينة في تبليغ الرسالة ونشر العلم ليزيد من استمرار الدعوة مهما كانت التضحيات^(١٩).

وممن استعان بهم رسول الله (ص) في التغيير الاجتماعي رفاعة بن زيد الجذامي إذ قدم على رسول الله (ص) في هدنة الحديبية وأسلم وحسن إسلامه وكتب له رسول الله (ص) كتاباً إلى قومه، فلما قدم رفاعة على قومه أجابوا وأسلموا، ثم كان نتيجة لدعوته لهم وحسن قيادته لهم أن أجابوه هاجروا إلى المدينة حرة بالمدينة الرجلاء^(٢٠).

كذلك كان من منهج النبوة في تغيير المجتمعات من الخارج بإرسال الرسل إلى الحكام والأعيان، يدعوهم إلى الإسلام ويبين لهم عظمة الإسلام وأحكامه العادلة الموافقة للخصائص البشرية، التي تدعو إلى الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية ورفض الظلم والاستبداد واستعباد الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا.

صور التغيير الاجتماعي:

١- التغيير المفاجئ: ويحدث هذا النوع من التغيير فجأة ودون مقدمات ظاهرة، وقد يسمى طفرة إن كان تغييراً اجتماعياً، أو ثورة إن كان تغييراً سياسياً، وقد يؤدي إلى نتائج قد تكون حسنة أو سيئة، تعتمد على كل من المتغير والمتغير والمغير، وفي كلا الحالتين سيكون لذلك أثر على جميع صور الحياة الاجتماعية والتربوية، وعلى المصطلحات التربوية، والقواعد التي تؤثر في حياة الناس.

ومن أمثلة التغيير المفاجئ: دعوة مصعب بن عمير بعد بيعة العقبة الأولى، وأثرة على المجتمع فحصل تغيير المجتمع في الجوانب الاجتماعية والتربوية، فلم يبق حي من الأوس والخزرج إلا دخله الإسلام وظهر فيه.

ومن نماذج التغيير المفاجئ على مستوى الأفراد، هو ضرورة الهجرة وتغيير البيئة الاجتماعية والانتقال إلى بيئة مغايرة عن تلك البيئة التي عاش فيها الفرد، ولم تعطه الفرصة للتغيير وقد مارسها معظم الأنبياء والمصلحين لأنها فرار بالدين، وهي أعظم أنواع الهجرة. قال تعالى عن النبي إبراهيم عليه السلام لما هاجر من العراق إلى الشام ﴿فَأَمَّنَ

لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٦) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (٢٧) سورة العنكبوت.

ولم تكن الهجرة نزهة أو رحلة يروح فيها الإنسان عن نفسه، ولكنها مغادرة الأرض والأهل، ووشائج القربى، وصلات الصداقة والمودة، وأسباب الرزق، والتخلي عن كل ذلك من أجل العقيدة، ولهذا احتاجت إلى جهد كبير حتى وصل المهاجرون إلى قناعة كاملة بهذه الهجرة^(٢١).

ومن نماذج ذلك، الهجرة الى الحبشة مرتين، وذلك بعدما زاد أذى المشركين على بعض الصحابة، فأذن النبي (ص) لأصحابه في الهجرة إلى الحبشة؛ فهاجروا.

ثم كانت الهجرة الى المدينة في بادئ الأمر ركناً، بحيث كان يجب أن ينتقل الأعراب وأهل القرى والمدن من ديارهم إلى المدينة المنورة. فلماذا كانت ركناً؟ لأنها بداية تكون النواة الأولى للدولة الإسلامية التي ستصبح عاصمتها المدينة، لذا كان لزاماً على كل فرد آمن بالله أن يهاجر إليها، لتتكون القاعدة الصلبة لهذه الدولة والتي منها ينطلقون إلى الأمصار، وفيما بعد رجعوا إلى مكة فاتحين، فكانت الهجرة في أول الإسلام واجبة ليجتمع المسلمون ويتحدوا ليفتحوا القرى والأمصار على ما تم والله الحمد، وأكمل الله سبحانه الدين للأمة. (الشهود، ٢٣)

وبهذا، كانت الهجرة النبوية إلى المدينة هجرة منظمة مرتبة، أعد لها زمنا ليس بيسير، وبحكمة وبسياسة وفقه، فالعشوائية ليست من أساليب التغيير في الإسلام.

٢- التغيير التدريجي: وهي الطريقة التي مارسها رسول الله (ص) في جميع مراحل الدعوة، وهي مع أسلوب الحياة وطبيعة الأشياء، وهي طريقة النمو التدريجي المستمر، وهي من أكثر أنواع التغيير الذي يؤثر في الاجتماعية؛ لأن الحياة هي التي تتغير، وهذا يؤدي بالتالي يؤدي إلى تغير المجتمع باستمرار الى ما هو أفضل والتخلي عن السلبيات او النواقص الاجتماعية.

كذلك كان منهج السنة النبوية، التدرج في تربية الأمة دينيا وخلقيا واجتماعيا وعقيدة وعلمًا وعملاً، وهذه الحكمة أشار إليها القرآن في قوله ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ

عَلَى مُكَّثٍ وَنَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴿ (الإسراء : ٦ ، ١)

تدرج الرسول (ص) في انتزاع العقائد الفاسدة والعادات الضارة من كيان المجتمع، فقد بعث إلى قوم يعبدون الأصنام ويشركون بالله، ويفعلون المنكرات ومعلوم أن النفس البشرية يشق عليها ترك ما ألفته وتعودته مرة واحدة كما يصعب اقتلاعها عما اعتقدته بمجرد النهي عن العقائد والعادات الباطلة التي تأصلت في النفوس، والناس أسراء ما ألفوا ونشأوا عليه، فلو أن النبي (ص) طالب بالتخلي عما هم منغمسون فيه من الكفر والجهل والمنكرات مرة واحدة، لما استجاب إليه أحد.

ومن هنا كان منهج السنة النبوية، التدرج في تثبيت العقائد الصحيحة والأحكام التعبدية والعملية والآداب والأخلاق الفاضلة، فتدرج في تحريم الخمر وتدرج في العبادات كما في الصيام، وتدرج في تحريم الربا، وكذلك التدرج بخطوات في الإصلاح الاجتماعي والفردى، ولم يفاجئ الناس بجميع بنود التغيير والإصلاح، وإنما رَوَّضهم على تقبل أحكام الشريعة الإسلامية.

وينقسم التغيير التدريجي إلى قسمين رئيسين هما.

أ- التغيير البطيء: وهو التغيير الذي يتم تدريجياً ويكون في العادة مرحلياً، قد لا يستطيع الإنسان العادي مشاهدته أو ملاحظته، لأن هذا النوع من التغيير يتم على مراحل قد تتساوى بالقوة والشدة، وقد تختلف ولكنها في كلا الحالتين تتم بالتدرج.

والمنهج النبوي في التغيير البطيء يكون واضحاً في المتبع للسيرة النبوية في المرحلتين المكية والمدنية جلية، بحيث حرص الرسول (ص) على التدرج بالمجتمع المسلم خلال ثلاث وعشرين عاماً، هي مرحلة الدعوة النبوية، فقد تعامل مع المجتمع المدني وبخاصة مع القبائل اليهودية والمنافقين والمعادية للدعوة الإسلامية، برغم خطورتهم، وترى بهم حتى استطاع تجاوز هذه المرحلة وبني دولة إسلامية، ويتضح أن التدرج كان السمة البارزة في مسار الرسالة.

ب- التغيير المرحلي: وهذا النوع من التغيير التدريجي يكون مرحلياً، وقد يكون تصحيحياً، أو توضيحياً، أو عملية حذف أو إضافة لظاهرة أو مخترع أو مكتشف، وغالباً ما يكون كمياً، لا يؤثر في كيفية الظاهرة، وقد لا يظهر أثره بسرعة، بل على المدى البعيد، وما الخطط الثلاثية أو الخماسية التي تسير عليها كثير من البلدان إلا من هذا النوع^(٢٢).

التدرج في دعوة النبي (ص) للناس تظهر أهمية مراعاة العوامل النفسية والاجتماعية لدى المدعوين، والصبر عليهم والذهاب إليهم في محافلهم واجتماعاتهم ومخالطة الناس أو الإصرار لبعضهم، وكل صور الدعوة قائمة على مراحل تحتاج إلى التدرج لإظهار الدين وتمكينه، حتى يبلغ ذروة سنام الإسلام، وهو الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمته، وإخضاع الناس لأمره تعالى وشرعه.

ولهذا التدرج في السيرة النبوية صور متعددة، تتحدد في كل مرحلة وفي كل بيئة بحسب معطياتها الواقعية، وربما بحسب مجالات الحياة أيضا، كأن تطبق أحكام الشريعة في مجال الفرد أو المجتمع، ثم في مجال القوانين الاجتماعية، فالمعاملات الاقتصادية، ليبدأ بتطبيق أحكام شرعية متعلقة بالإنتاج ووسائله (البيع والمزاولة)، ثم يصار منها إلى تطبيق أحكام أخرى متعلقة بتوزيع الثروة ومسالكها (الزكاة، الموارث، الغنائم)، وهكذا حتى ينتظم هذا القطاع على أحكام الشرع بالتدرج، الذي تقتضيه طبيعة الأركان الاقتصادية، ويقع مثله في سائر القطاعات الأخرى على هيئة متوازنة، يتنامى فيها تطبيق الشريعة أفقياً بما يخدم بعضه في مسيرة هدفها بلوغ الاكتمال في انخراط سائر وجوه الحياة ضمن الخطة الشرعية.

مراحل التغير: وهناك مراحل يتم المرور بها، سواء في حالة التغير المفاجئ أو التدريجي وهي:

١- التحدي: وهي المرحلة المكية، إذ كانت نقطة البداية في عملية التغير؛ بحيث ينظر المجتمع المكي لهذه المرحلة على أن عملية التغير قائمة على تحدي للقيم والأعراف السائدة، لتقابل بالرفض واجتماع أشراف قريش ضدها، وقولهم فيها ما رأينا مثل صبرنا على ما تلقى من أمر هذا الرجل أنه قد سفه أحلامنا وشتم آباءنا وعاب ديننا وفرق جماعتنا وسب آلتهنا. لقد صرنا منه على أمر عظيم^(٢٣).

٢- الانتقال: وفي هذه المرحلة المكية وجدت الدعوة الإسلامية جماعة من الناس تقبلت هذا التغير، ودعت إليه ودافعت عنه وكانت نواة للمجتمع الإسلامي، وهي اشد مراحل التغير الاجتماعي لأنها قبلت بالرفض المطلق والتحدي المسلح من المجتمع، ولقيت فيه الفئة الداعية للتغيير صنوفا من العذاب، حتى أن الرسول (ص) في هذه المرحلة أمر بكف اليد

وترك الجهاد المسلح مع كفار قريش، والمجاهدة بالبلاغ والبيان، وتحمل في سبيل ذلك هو وأصحابه من الأذى أصنافاً كثيرة

٣- التحول: وفيها قلت مقاومة المشركين المعارضين، وأصبحت القوة للأفكار الجديدة التي يحملها اتباع العقيدة الإسلامية؛ وكذلك لهشاشة المعتقدات الشريكية التي يحملها معارضو الدعوة الجديدة.

٤- التطبيق: وأصبحت فيها الأفكار والمخترعات وظيفية في المجتمع ككل، أو الغالبية العظمى من أفراد المجتمع، يتبنونها، لتصبح مستقرة ومتبعة ولا يعود هناك مجال للنقاش أو الجدل، أو الحكم لها أو عليها^(٢٤).

هذه مسارات السيرة النبوية في المجتمع المدني في هذه المرحلة مع الجماعة المسلمة الناشئة؛ حيث تُربى وتقوم، وتعد للنهوض بدورها العالمي، بل بدورها الكون، الذي قدره الله لها في دورة هذا الكون ومقدّراته. وهو دور ضخم يبدأ من إنشاء تصور جديد كامل شامل للحياة في نفوس هذه الجماعة، وإقامة حياة واقعية على أساسه، ثم حمله إلى العالم كله، لتنشئ للبشرية حياة إنسانية قائمة على أساسه. وضخامته تقتضي إعداداً كاملاً، ولقد كان أولئك المسلمون الذين يعدهم القدر لهذا الدور، أناساً عاديين، منهم السابقون من المهاجرين والأنصار الذين نضج إيمانهم، واكمل تصورههم للعقيدة الجديدة^(٢٥).

عوامل التغيير: لا بد أن يكون هناك مجموعة عوامل تقوم عليها عملية التغيير، ومنها ما يكون شخصياً أو نفسياً، أو متعلقاً بالبيئة المحيطة، ويحدث بسبب مؤثرات خارجية أو داخلية، ولعل من أهمها ما يلي:

١- الدين: فهو من أهم العوامل وأكثرها تغييراً في حياة الأفراد والمجتمعات، ولقد احدث الإسلام الحنيف تغييراً في جميع صور الحياة الاعتقادية والسلوكية، وذلك ظاهر في الأفراد والمجتمعات التي تنتقل من الكفر إلى الإسلام، أو من الأديان الكتابية إلى الإسلام. قال تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ولهذا يجب مراعاة التصورات الدينية وتأثيرها في الإنسان عند محاولة التأثير عليه أو دراسته، وعدم إهمال ذلك كما تفعل المناهج الغربية العلمانية.

٢- عوامل فكرية وسياسية: وتشمل صور الآداب والمعتقدات والأخلاق والمذاهب الفكرية التي اثمرتها الحضارة الإسلامية الوليدة في عهد الرسول (ص)، وأثرت على العلاقات والنظم الاجتماعية المحيطة بالدولة الإسلامية في الجزيرة العربية وخارجها.

ويدخل فيها الاتصال الحضاري الذي أحدثه الصحابة في المجتمعات المعاصرة لهم، من عدل وسمو اخلاق ورفعة مبادئ، وما يحدث ذلك من نقل لعناصر الثقافة أو الحضارة الإسلامية، والتي بدورها تغير في اتجاهات الناس وسلوكياتهم وثقافتهم وقيمهم وعقائدهم إيجاباً.

وهذه العوامل السياسية رافقت ظهور دولة الإسلام وانتصارات الرسول (ص) والصورة العظيمة التي رسمها الصحابة في مجتمعهم الجديد، ما أحدث تأثيره في حياة المجتمعات المجاورة لهم، وكذلك حالة الاستقرار التي أحدثتها السيرة النبوية في المجتمع الإسلامي، وبخاصة المدني وما تحدثه من أنظمة وقوانين تحكم علاقات المجتمع مسلمه وكافره، وتطور في الحياة الاقتصادية ورفقي بالعدالة الاجتماعية، انعكست بدورها على المجتمع والأفراد فحدث التغيير الاجابي.

وهذا مصداق قوله تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (سورة آل عمران، آية: ١٤). قال الرازي في تفسيره: والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس، لا يدوم مسارها ولا مضارها. فيوم يحصل فيه سرور له، والغم لعدوه، ويوم آخر بالعكس من ذلك، ولا يبقى شيء من أحوالها، ولا يستقر أثر من آثارها^(٢٦).

وفي هذا قال القاضي أبو السعود (وصيغة المضارع الدالة على التجدد والاستمرار للإيدان بأن تلك المداولة سنة مسلوكة بين الأمم قاطبة، سابقتها ولاحقها) (٢٧).

مظاهر التغير: إن عملية التغير التي أحدثها الإسلام كان لها تأثيرها الكبير على الفرد والمجتمع، وعلى مراكزهم ومراتبهم، وهناك مظاهر واضحة يمكن أن نرصدها في هذه العملية، ومنها:

١- التقدم العلمي القائم على الوحي والصدق والوضوح ورفض الخرافة والسحر والشعوذة. قال تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩]، وقال تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر

٢٨ : [والسنة النبوية حافلة بالدعوة الى العلم والعمل بهم قال رسول الله (ص) (من يرد الله به خيرا يفقه في الدين) (أحمد، ٤ / ٩٣)

٢- الهجرة من مجتمعات والقبائل الجزيرة العربية إلى المدينة حاضرة الإسلام، وسمي عام الوفود، حتى انه وفدت الى رسول الله (ص) وفود مسيحية من بلاد نجران يبائعونه على التبعية السياسية لدولة الإسلام.

٣- ظهور مفاهيم جديدة قائمة على عقيدة الإسلام بدلا من المفاهيم الوثنية السائدة في تلك المجتمعات.

٤- ظهور قوة لبعض الطبقات التي كانت مسحوقة او منبوذة بسبب القيم الوثنية السائدة في تلك المجتمعات، وظهور مبادئ الإسلام القائمة على التقوى والإخوة الإنسانية، فعن أبي نضرة قال (سمعت خطبة رسول الله (ص) في وسط أيام التشريق فقال: يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى أبلغت قالوا بلغ رسول الله (ص) (أحمد، ٣٨ / ٤٧٤).

أحدث الإسلام لدى الناس قناعة في تغير القيم الاجتماعية الخاطئة والظالمة، لانها تؤثر بطريقة مباشرة في مضمون الأدوار الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي، كالانتقال من النمط الإقطاعي لمجتمع^(٢٨) والنمط التجاري الصناعي الذي صاحبه تغير في القيم، التي ترتبط بأخلاقيات هاتين الطبقتين في النظرة إلى العمل وقيمة القائمين به، وغير ذلك، التغير في النظام الاجتماعي، أي في المراكز والأدوار الاجتماعية^(٢٩).

التربية الإسلامية والتغير: يجب أن نؤكد أن وجهة النظر الإسلامية، تعتبر أن التغير يقع في مظاهر الحياة وأحوالها وفي مظاهر البيئة، وليس تغيرا في الإنسان، وبالتالي ليس في واقع المجتمع الإنساني، أو في حقيقته، فالإنسان هو الإنسان من حيث غرائزه وحاجاته ومشكلاته، سواء وعى ذلك أم لم يهتد إليه. ثم إن النظرية الإسلامية ترى أن أي تغير في حياة الإنسان هبوطا أو صعودا، تابع لتغير نفسية الإنسان وعقليته، وتابع من ثم لتغير التزامه في الأداء السلوكي، قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

فالتغير يحدث في أفعال الإنسان، ونتيجة لتغير نفسيته، ويكون على شكل حوادث تتنوع في أشكالها، ودرجات حدوثها ونتائجها، ولكنه ليس نابعا من المجتمع^(٣٠).

والإسلام يؤكد أن الإنسان أهم عنصر تمتلكه الأمة وعليها استغلاله في عملية البناء الحضاري، فهو من تقوم عليه مشاريع البناء، وبه أصبحت ديار الإسلام مثالا للتطور التعليمي والصناعي والزراعي، وتبدلت أحوال الناس من الفقر والحاجة إلى الغنى والتحضر، والدولة الإسلامية الأولى منذ نشأتها البسيطة، لم تتوقف عن استثمار مواردها البشرية وتحقيق قفزة نوعية في جميع المجالات الحضارية، ولم يكن ذلك وليد الصدفة، وإنما كان ثمرة مشروع إسلامي تربوي استغل المكنون البشري في تحقيق غايته، وإن كثيراً من المجتمعات تربط بين زيادة الإنتاج القومي والدخل القومي بالتربية.

تميز التعليم في عهد رسول الله (ص) بتطور أساليب التربية، بوجود ارتباط وثيق بين التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في البيئة الإسلامية الحديثة ونظم وأشكال التربية التي حرص الإسلام على ترسيخها في الحياة الاجتماعية، فالتربية بما تسهم به من نشر المعرفة الصحيحة عن البيئة الإسلامية التي تعمل في إطارها، إنما تسهم بتوعية المجتمع بمشاكله، وتركز الجهود حول تربية الإنسان المسلم المتكامل الذي يسهم بخدمة نفسه ومجتمعه، وبهذا تكون التربية (عملية شاملة تهدف إلى إحداث تغير حضاري يزيد من قدرة المجتمع الذاتية على الاستجابة لإشباع الحاجات الأساسية المادية، والفكرية، والروحية، والإبداعية المتجددة، ولكل من الفرد والمجتمع على السواء)^(٣١).

ولا يمكن الوصول إلى التغير التربوي الشامل الموافق لأصول التربية الإسلامية المستمدة من مصادرها الحقيقة، إلا بتضافر الجهود الفردية والاجتماعية بمختلف المؤسسات للارتقاء بقدرات وجوانب النشاط الإنساني المادي والروحي على حد سواء.

ودور التربية الإسلامية المواكب لعهد الرسالة مهم للغاية، لأنها سعت إلى أن تنمي إنساناً مسلماً متفاعلاً إيجابياً في حركته مع الكون ومعطياته المادية والفكرية.

بهذا فهي اليوم عاملٌ مهم في إحداث التغير الاجتماعي: بحيث تهدف إلى إحداث تغير اجتماعي إيجابي يعيد المسلم المعاصر إلى حقيقة الشريعة الإسلامية، والتخلص من بعض صور التخلف الحضاري، والعجز الثقافي والتبعية التي تؤخر تقدم المجتمع المسلم، وحصول الإنسان المسلم على حقوقه الإنسانية، والرخاء في العيش والأمن في الحياة، وتحقيق أهدافه؛

بحيث إن تطور نوعية الفرد وتنمية مهاراته وزيادة خبراته أصبحت ضرورية ملحة، تفرضها طبيعة الحياة المعقدة وسوق العمل المتطور، على أن يكون هذا الحراك الاجتماعي شاملا لأفراد المجتمع، دون اعتبار للجنس أو الطبقة أو اللغة أو غيرها من الفروق الاجتماعية والطبيعية.

ولعل أكثر ما تعاني منه الأمة الإسلامية اليوم، هو عدم قدرتها على إحداث هذا التغير الاجتماعي الذي يأخذ بأفرادها إلى النمو والتطور، ومرد ذلك حالة التخلف والجهل التي أرسى دعائمها الاستعمار الغربي، عندما كانت الدول الإسلامية تعيش تحت احتلاله، ثم لما كان لها الاستقلال، طرد وخلف وراءه أنواعاً من الاستعمار المعنوي والمادي، يراعه أذنا به وتلاميذه.

وقد حرص قبل رحيله على إعدادهم وتربيتهم لمواصلة الولاء للمستعمر حتى بعد خروجه، ولعل أول طريق إلى النهوض بهذه الدول، إدراكها بضرورة إيجاد تربية مستقلة في مضمونها، وسيكون في حينها للأمة أمل في النهوض والاستقلال التام.

وعلى التربية الإسلامية أن تقوم بمساعدة الأفراد على تكوين القدرة الكاملة على التحديات وفاعلية المصاعب العصرية ومواجهة المشاكل المتفاقمة بحلول إسلامية واضحة، كما إن عليها مساعدة رجالاتها على اكتساب القدرة على التكيف مع المتغيرات الصحيحة المطلوبة واستيعابها، وضرورة إيجاد مثل هذه الظروف الصحية التي تنمو فيها حاجات المسلم المعاصر وفق نظرة الشريعة الإسلامية.

عوامل التغيير في القرآن والسنة: اهتم الإسلام بعوامل التغيير والأخذ بالأسباب من أجل التغيير الناجح وعدم الركون إلى السكون والرضي بالواقع المخالف للحق، بل يجب التصدي له والأخذ بسبل النجاح (إن قانون التغيير الاجتماعي كأمر وجودي واقع نص عليه القرآن صراحة) ^(٢٣)، وذلك في أكثر من آية. قَالَ تَعَالَى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٥٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد ١١٠).

ونقطة الانطلاق في التغيير تبدأ من الإنسان، ليصل إلى حال أحسن أو إلى حال أسوأ، ومعنى هذا أن الإنسان قادر على تغيير المجتمع، وأن الله أعطاه هذه القدرة ودله على الطريق ومعرفة أسباب التغيير وعوامله، وإن الإسلام طلب تغيير الشرك بالتوحيد، والجهل بالعلم،

والكسل والبطالة بالعمل، والفقر بالغنى غير البطر والضعف بالقوة، والأثرة بالتضامن، والفحش بالعفة إلى غير ذلك من نظام القيم الإسلامي.

إن الإسلام جعل للتغيير طريقاً، وهو حسب التعبير القرآني (تغيير الأنفس)، ويشمل هذا التغيير نوعين: تغيير الأنفس بالنسبة للمجتمع، وتغيير النفس بالنسبة للفرد^(٣٣).

ويأخذ حديث القرآن عن رسالة المسلم الاجتماعية طابع التنوع والإسهاب، لأهمية هذا المبدأ في بناء التصور الإسلامي عن الإنسان وعلاقته بالكون الذي من حوله، فكثيراً ما يعرض الإيمان مقروناً بالعمل، والعقيدة ممزوجة بالسلوك، ويرفع في أثناء ذلك من قيمة العمل الصالح الذي يمثل الوظيفة الاجتماعية، وجعله سبباً للنجاح الدنيوي والأخروي، وأساساً للاستحقاق.^(٣٤)

والسنة النبوية تتعامل مع عوامل التغيير وأثرها على الفرد والمجتمع، ومن أمثلة ذلك: التحذير من العيش بين أهل الكفر والفساد، لأن ذلك يؤدي إلى تغيير المسلم والتأثير عليه، فعن جرير بن عبد الله (أن رسول الله قال: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا يا رسول الله: ولم؟ قال لا تراءى نارا هم)^(٣٥).

ومن التغيير السلبي والمحرم، انتقاص أحكام الإسلام أو استبدالها أو هجرها وترك العمل بها، فعن أبي سعيد الخدري، أن النبي (ص) قال (فأقول أصحابي أصحابي، فقل: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، قال: فأقول: بعداً بعداً، أو قال: سحقاً سحقاً لمن بدل بعدي)^(٣٦).

وهناك التغير البيئي السلبي الذي قد يؤثر في سلوك المسلم ويحصل به التغيير في الأخلاق أو الاتجاهات المرفوضة، ومن ذلك النهي عن العودة إلى حياة البداوة أو الجلوس مع أهل البدع والفساد، ومن أمثلة ذلك في السنة النبوية، فعن البراء قال: قال رسول الله (ص) (من بدا جفا)^(٣٧).

وفي المسند عند الإمام أحمد، حديث ابن عباس عن النبي (ص) قال (من سكن البادية جفا، ومن اتبع الصيد غفل، ومن أتى السلطان افتن)^(٣٨).

ونهى الرسول (ص) عن العودة إلى البادية حتى لا ينقطع المسلم عن تعلم الإسلام والمشاركة الاجتماعية في إقامة شرائع الإسلام.

ومن عوامل التغيير الاقتصادية التي تؤثر في الأفراد والمجتمعات وتخلق المشاكل والفتن - الفقر والحاجة والبطالة - وغيرها من صور البؤس والفقر، فقد حذر من ذلك وسماها فتناً، وقرن بينها وبين الكفر في خطورتها وتأثيرها على دين الإنسان وأخلاقه، ولهذا كان من دعاء الرسول (ص) (اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر) (٣٩).

تغيير البيئة التي يعيش فيها الفرد، بخاصة إذا كانت فاسدة وظالمة، فعن أبي سعيد الخدري عن النبي (ص) (أن رجلاً قتل تسعة وتسعين نفساً فجعل يسأل هل له من توبة، فأتى راهباً فسأله فقال ليست لك توبة. فقتل الراهب ثم جعل يسأل ثم خرج من قرية إلى قرية فيها قوم صالحون، فلما كان في بعض الطريق أدركه الموت، فنأى ب صدره ثم مات فاخصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، فكان إلى القرية الصالحة أقرب منها بشبر فجعل من أهلها) (٤٠).

وقد مارست السنة النبوية عملية التغيير على مستوى الأفراد ومثال ذلك في تغيير الاسم لأن النبي (ص) فعل ذلك وأمر به، روى مسلم من حديث عبد الله بن عمر (رض) (أَنَّ ابْنَةَ لُعْمَرَ كَانَتْ يُقَالُ لَهَا عَاصِيَةٌ، فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) جَمِيلَةً) (٤١).

وروى أيضاً من حديث زينب بنت أم سلمة أنها قالت (كَانَ اسْمِي بَرَّةً فَسَمَّانِي رَسُولُ اللَّهِ (ص) زَيْنَبَ، قَالَتْ: وَدَخَلَتْ عَلَيْهِ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ وَاسْمُهَا بَرَّةٌ فَسَمَّاهَا زَيْنَبَ) (٤٢).

وروى البخاري من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه عن جده (رض) أن أتى النبي (ص) (فَقَالَ: مَا اسْمُكَ، قَالَ حَزْنٌ، قَالَ: أَنْتَ سَهْلٌ، قَالَ: لَا أُغَيِّرُ اسْمًا سَمَّانِيهِ أَبِي، قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: فَمَا زَالَتِ الْحُزْنَةُ مِنَّا بَعْدُ) (٤٣).

العبادة والتغيير:

وجه الرسول (ص) في صلاة الاستسقاء إلى إحداث التغيير في الملبس كناية عن التيمن بأن الله سيغير حال الشدة إلى الرخاء، فعن عباد بن تميم عن عمه أن رسول الله (ص) خرج إلى المصلى واستسقى فاستقبل القبلة وقلب رداءه وصلى ركعتين، قال سفيان قلب الرداء جعل اليمين الشمال والشمال اليمين" (٤٤).

قال النووي (التحويل شرع تفاؤلاً بتغيير الحال من القحط إلى نزول الغيث والخصب، ومن ضيق الحال إلى سعة) (٤٥).

في صلاة العيدين تظهر سنن هادفة الى التغيير فعن جابر (رض) قال (كان النبي (ص) إذا كان يوم عيد خالف الطريق) ^(٤٦)، وذلك ليتفاءل بتغيير الحال إلى المغفرة والرضا، إلى غير ذلك من الحكم التي تلمسها أهل العلم.

كما يرشد النبي المسلم في حالة الغضب الى ضرورة تغيير حالته البدنية، فإذا كان قائماً فليجلس فعن أبي ذر (رض) قال (إن رسول الله (ص) قال لنا إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس، فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع) ^(٤٧).

المراجع:

- محمد المبارك - المجتمع الإسلامي المعاصر - دار الفكر - ط الخامسة- بيروت ١٤٠١هـ، ص ٤٣
- أفكار محمد سالم - علم الاجتماع التربوي - المجموعة الإعلامية - ط الأولى ١٤١٤ - ١٩٩٣ - جدة، ص ١٢٣
- محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر،، مرجع سابق، ص ٦٥
- عبد القادر هاشم رمزي - النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية التربوية - دارية الثقافة - ط الأولى ١٤٠٤ هـ، الدوحة، ص ٢٤٨
- المرجع السابق، ص ٢٤٧
- محمد بدري، التوجيه الإسلامي الشامل، مجلة البيان، ع ٥٧ - ١٤١٣هـ، ص ٤٢
- نبيل عبد الهادي - علم الاجتماع التربوي - دار اليازوري - عمان - الأردن ط الأولى ٢٠٠٢م، مرجع سابق، ص ١٤.
- وزارة المعارف - مقرر علم الاجتماع- للصف الثالث ثانوي - السعودية - ١٤١٣هـ، ص ٥٩
- محمد الدقس- التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق دار مجدلاوي - ط الثانية ١٤١٧هـ الاردن. ص ١٩
- محمد بن إبراهيم السيف . المدخل إلى دراسة المجتمع السعودي، دار الخريجي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الرياض ، ١٤٢٤هـ، ص ١٢
- المرجع السابق، ص ١٣
- نورة السعد، التغير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، الدار السعودية للنشر والتوزيع - ط الأولى ١٤١٨هـ جدة - السعودية ص ١١٧-١١٨
- مالك بن نبي- ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين - دار الفكر ١٤٠٦ هـ دمشق . ص ٥٢
- مالك بن نبي، أفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف - مكتبة النهضة الجزائرية (د. ت.) ص ٨١

- محمد الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ١٩
- ابن هشام / السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٩٩٤م، ج ١ ص ٤٣٥
- ابن هشام السيرة ج ٤ ص ٥٩.
- الإمام أحمد المسند ص ١٦٢٤، ٢٢٣٥٧
- العمري د- أكرم - لمجتمع المدني ص ٨٨ - ٨٩
- يحيى بن شرف النووي - شرح صحيح مسلم - دار القلم - بيروت ط الأولى - د.ت، ج ١٣ ص ٤٧
- ابن هشام - السيرة ج ٤ ص ٥٩٦
- الشحود، مرجع سابق ص ٢٣
- إبراهيم ناصر - علم الاجتماع التربوي - دار الجيل - بيروت ط ٢ - ١٩٨٦م، ص ١٣٨
- في فقه التدين فهما وتنزيلا - (النجار، ١، ١)
- إسماعيل أبو الفداء عماد الدين بن كثير - السيرة النبوية، بدون بلدة، دار المعارف. - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، ١/٤٧١
- إبراهيم ناصر - دلال ملحق - علم الاجتماع التربوي - عمال المطابع - دت - عمان الأردن. ص ٤٩ - ٦.
- سيد قطب - في ظلال القرآن - دار الشروق - ط التاسعة - القاهرة ١٤٠٠هـ، ٧ / ١٤١
- محمد بن جرير الطبري - جامع البيان تأويل القرآن - (تفسير الطبري) - برنامج الأنفية - بواسطة الحاسب - شركة العريس للكمبيوتر ١٠٠٢م. ص، ٤ / ١٧٤
- الطبري، التفسير، مرجع سابق، ٤ / ١٧٥
- للأسف المؤلف يتحدث وفق ثقافة غربية وإلا ليس في الحضارة الإسلامية مثل هذه الصورة - الباحث
- محمد عاطف - التغير الاجتماعي والتخطيط - دار المعارف - ط الثانية ١٩٦٦م القاهرة، ص ٢٥
- عبد القادر هاشم رمزي - الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية - الدوحة د.ت، مرجع سابق، ص ٢٤٧
- عبد العزيز جلال، تربية اليسر والتخلف، تربية اليسر وتخلف التنمية - الكويت - عالم المعرفة - ١٩٨٥م ص ٣٥
- محمد المبارك، نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع، المسلم المعاصر، ص ٤١، ع ١٢ - ٧٩٣١
- محمد المبارك، نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع، مرجع سابق، - ١٣٩٧هـ
- ابن عيسى باطاهر، فاعلية المسلم المعاصر، سلسلة كتاب الاعتصام ع ١ - جمعية الكتاب والسنة - الأردن - كار البيارق - ط، الأولى ١٤١٧هـ عمان - الأردن. ص ٦٢

- محسن بن عيسى بن سورة، الترمذي - سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د،ت) رقم الحديث، ١٦، ٦، ج ٥ ص ٢٤٥
- أحمد بن حنبل - مسند الإمام أحمد - دار الفكر - بيروت - د.ت، رقم الحديث ٩٩، ١.
- أحمد، المسند، المرجع السابق، رقم الحديث ١٨٢٦٩
- أحمد، المسند، مرجع سابق، رقم الحديث، ٣٣٦.
- أحمد، المسند، مرجع سابق، ٣٦ / ٥
- مسلم بن الحجاج القشيري - صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، ٣، ١٤هـ، ٨، ٤ / ١.
- مسلم، الصحيح، رقم الحديث، ٢١٣٩
- مسلم، الصحيح، رقم الحديث، ٢١٤٢
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، البخاري - صحيح البخاري، تحقيق مصطفى أديب البغاء، دار القلم، الطبعة الأولى - دمشق، ١، ١٤هـ، رقم الحديث، ٥٨٣٦
- أحمد، مسند، ٣٧٧ / ٢٦
- النووي، شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ٦٧ / ٢
- البخاري، الصحيح، مرجع سابق، ص ٩٨٦
- أحمد، مسند، ٢٧٨ / ٣٥

مواكبة الفقه الإسلامي لمتغيرات العصر (الفقه الطبي انموذجاً)

• عبد المجيد بن عبد الله بن إبراهيم اليحيى

نحن اليوم أمام تطور كبير ومتسارع تعيشه البشرية، اذ نسمع كل يوم باختراع واكتشاف جديدين لم يكونا من قبل، وفي شتى المجالات الصناعية والطبية وغيرها، مما يستوجب معرفة أحكام مثل هذه الاختراعات في الشريعة السمحة، فهل الفقه الإسلامي يقف حجر عثرة أمام مواكبة المسلمين لتلك التطورات، أو يقف معاضداً ومسانداً، أو يتوقف لا يمنع ولا يعاضد؟

إن الناظر في أحوال العالم اليوم، والمستمع لما تطرحه وسائل الإعلام من انتقاد وسخرية للدين الإسلامي، ورميه بالرجعية والتخلف، وأن الدين الإسلامي لا يمكنه مسايرة هذه التغيرات الحاصلة، وأنه دين أنزل لمعالجة وقت الوحي، لا يستطيع مواكبة التطور والرقى السريعين، خصوصاً في المجالات: السياسية والاقتصادية، والصناعية، والطبية، فهم يتهمونهم بالجمود والركود، ظناً منهم أن حال علماء المسلمين كحال رجال الدين في الكنيسة إبان العصور الوسطى.

وهذه التهمة إن لم يقيم العلماء والفقهاء بدفعها وتبيين زورها وإيضاح الحق لطالبه، فإنها مع مرور الوقت وكثرة الترداد تصبح مسلمة.

ومن هنا، سيتكون البحث من المباحث التالية:

الأول: معنى مواكبة الفقه لمتغيرات العصر.

الثاني: سمات وخصائص الفقه الإسلامي.

الثالث: أهم القواعد التي تضمن مواكبة الفقه لمتغيرات العصر.

الرابع: الفقه الطبي أنموذجاً لمواكبة الفقه الإسلامي لمتغيرات العصر.

• أستاذ الفقه المساعد بكلية التربية بشقراء، جامعة شقراء، السعودية.

المبحث الأول: معنى مواكبة الفقه لمتغيرات العصر

تعني مواكبة الفقه الإسلامي لمتغيرات العصر، أن يكون الفقه داعماً ومسانداً وعاضداً لهذه المتغيرات، بأن يقوم فقهاء المسلمون ومجتهدوهم بإيضاح الموقف الشرعي من المتغيرات، وتبيين حكم الله فيها من حيث الحل والحرمة وجواز الدخول في هذه الصناعات وغيرها.

ولا يستلزم من ذلك أن يكون الحكم عن المتغيرات لاحقاً لوجودها، بل يقوم العلماء بالنظر في المسائل الحادثة، والتي ما تزال رهن الدراسة والتطوير، فيقوموا بتبيين الحكم الفقهي فيها، حتى إذا ما ظهرت للناس فالحكم متضح لهم.

ومنها يتبين أن معنى المواكبة، هو عدم وقوف الفقهاء في وجه المتغيرات، ما لم تخالف نصاً، أو إجماعاً، أو تضمنت محرماً، وأن من واجب العلماء إيجاد الحلول لها قبل أن تعم بها البلوى وتنتشر بين الناس أو الخاصة، ثم يصعب تخليهم عنها إذا كانت تتضمن محرماً.

المبحث الثاني: سمات وخصائص الفقه

يتميز الفقه الإسلامي بأن له خصائص كثيرة تجعله واقعياً، يستطيع مواكبة تغيرات العصر والعصور كلها، ونحن هنا لن نستقصي جميع خصائصه وسماته، لكثرتها، وإنما سنتحدث عن خصائصه وسماته التي تجعله مواكباً للمتغيرات الحادثة في هذا العصر، ومنها السمة الأولى: أنه إلهي المصدر؛ فالأساس الذي يقوم عليه هذا الفقه ويستمد منه أحكامه، هو الوحي المنزل على رسول الله (ص) من الكتاب والسنة، فلا بد لكل مجتهد في استنباطه وحكمه في النوازل أن يتقيد بنصوص الوحيين فلا يحيد عنهما، أو ما استنبط منهما من قواعد عامة، ومقاصد للشريعة بعمومها.

السمة الثانية: أن الشريعة الإسلامية كاملة تامة صالحة لكل زمان ومكان، وقد دل الكتاب والسنة على هذا بأدلة كثيرة منها قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (سبأ/ آية ٢٨)، وقوله تعالى (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) (المائدة/ آية ٣)، والفقه الإسلامي هو الجانب العملي من الشريعة الإسلامية والمبرهن على كمالها، فلا تخلو واقعة من الوقائع إلا ولها فيه حكم بين واضح ببرهانه ودليله، سواء بالنص أو بالاجتهاد والاستنباط؛ قال سبحانه (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)، (النساء/ آية ٨٣).

السمة الثالثة: "شموله كل متطلبات الحياة؛ يمتاز الفقه الإسلامي بتناوله علاقات الإنسان الثلاث: بربه، وب نفسه، وبمجتمعه (وبيئته)، لأنه للدنيا والآخرة، ولأنه دين ودولة، وعام للبشرية وخالد إلى يوم القيامة، فأحكامه كلها تتأزر فيها العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملة، لتحقيق بيقظة الضمير، والشعور بالواجب، ومراقبة الله تعالى في السر والعلن، واحترام الحقوق، غاية الرضا والطمأنينة والإيمان والسعادة والاستقرار، وتنظيم الحياة الخاصة والعامة وإسعاد العالم كله.

ومن أجل تلك الغاية: كانت الأحكام العملية (الفقه)، وهي التي تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات، شاملة نوعين:

الأول: أحكام العبادات؛ من طهارة وصلاة وصيام وحج وزكاة ونذر ويمين، ونحو ذلك مما يقصد به تنظيم علاقة الإنسان بربه. وقد ورد في القرآن عن العبادات بأنواعها نحو ١٤٠ آية.

الثاني: أحكام المعاملات؛ من عقود وتصرفات وعقوبات وجنايات وضمانات، وغيرها مما يقصد به تنظيم علاقات الناس ببعضهم، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، وكان سبب اتساع الفقه هو ما جاء في السنة النبوية من الأحاديث الكثيرة في كل باب من هذه الأبواب". السمة الرابعة: الثبات في القواعد والمرونة في التطبيق؛ الفقه الإسلامي يقوم على قواعد أساسية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، مستمدة من مصادره الأولى، وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية، وهما تتضمنان نصوص الأحكام العامة للتشريع دون بيان التفاصيل المتعلقة بتطبيق تلك الأحكام^(١).

السمة الخامسة: صلاحية الفقه الإسلامي للبقاء والتطبيق الدائم، فهو مستمد من الوحي والإلهي، وقد جعل المشرع سبحانه أحكامه منقسمة إلى قسمين:

١- ثابتة لا تتغير مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة، كالتراضي في العقود، وضمان الضرر، وقمع الإجرام وحماية الحقوق، والمسؤولية الشخصية.

٢- تتغير بتغير الأزمنة أو الأمكنة، لأن "الفقه المبني على القياس ومراعاة المصالح والأعراف، يقبل التغير والتطور بحسب الحاجات الزمنية، وخير البشرية، والبيئات المختلفة زماناً ومكاناً، ما دام الحكم في نطاق مقاصد الشريعة وأصولها الصحيحة، وذلك في دائرة

المعاملات لا في العقائد والعبادات، وهذا هو المراد بقاعدة: تتغير الأحكام بتغير الأزمان"^(٢). يقول الدكتور عطاء الرحمن الندوي "إن الفقه الإسلامي لم تكن أفضليته زمنياً أو مكانياً، ولا يختص بعصر ومصر، بل إن صلاحيته تعم جميع الأجيال والعصور، وتسير مع الزمان بكل نشاط وقوة مهما تجددت الأوضاع وبلغت التنمية والازدهار، وتاريخه الطويل شاهد على هذه الخصائص والميزات التي تميز بين القوانين السماوية الأخرى، حيث إن المسلمين حكموا أكبر رقاع العالم لمدة طويلة في ضوء القوانين الفقهية، وإن التاريخ البشري شهد تقلبات حضارية وتغيرات علمية وسياسية وفكرية في تلك المدة الطويلة، وتنفس الشعوب والأمم والقبائل والأقوام بكل حرية، لأن الفقه الإسلامي لم يقف سدا أمام العالم والبحث والإبداع العلمي والصناعي، بل إنه فتح باب الاجتهاد لحل المشاكل البشرية الحديثة، ما لم يفكر عقل الإنسان قبل الإسلام وشريعته الخالدة، ومن الأسف الشديد إننا نرى كثيراً من الناس في هذا العصر الراهن يزعمون أن الفقه الإسلامي غير قادر للسير مع تغيرات الصناعات الجديدة والاختراعات الحديثة وأنه أصبح بالياً لا يصلح لعصر العولمة، ولا يستطيع مسابقة ركب الحياة البشرية التي تطير في الجو كالطيور وتغوص في قعر البحر كالأسماك"^(٣).

المبحث الثالث: أهم القواعد التي تضمن مواكبة الفقه لتغيرات العصر

يتميز الفقه الإسلامي بسمات وخصائص عظيمة، تضمن استمراره إلى قيام الساعة، إذ أن الله سبحانه وتعالى جعل هذه الشريعة خالدة وخاتمة لكل الشرائع؛ لذلك شرعها بطريقة تضمن أحكامها جميع جوانب الحياة، فلا تجد شيئاً من أمور الحياة إلا شمله حكم الشريعة، سواء ما تعلق بعلاقة المخلوق بربه من عبادات، أو ما يتعلق بمعاملات الناس بعضهم لبعض؛ ما تعلق منها بالنظم السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، ولضمان ذلك جاءت الشريعة بوجه عام والفقه الإسلامي بوجه خاص بقواعد يتمكن الفقيه بها من الحكم على النوازل والحوادث التي ليس فيها نص.

وهنا أهم تلك القواعد الضامنة لمواكبة الفقه لتغيرات العصر بإيجاز:

القاعدة الأولى: الأصل في الأشياء والمعاملات الإباحة؛ وهذه القاعدة أصل أصيل في الحكم عن الحوادث، فكل معاملة مالية أو طبية أو سياسية، مباحة ما لم تتضمن محرماً بالنص أو الإجماع أو القياس، وما لم تخالف مقاصد الشريعة العامة، لذا فهي تضمن إيجاد

حلول لكل نازلة، والمجتهد حين عرض النازلة عليه، لا يبحث عن دليل لإباحتها بل يبحث عما تضمنته هذه المعاملة أو هذه النازلة محرماً، فإن لم تتضمن، فهي من العفو الذي سكت الله عنه.

القاعدة الثانية: الشريعة أو الفقه الإسلامي مبناه على مراعاة المصالح والمفاسد؛ وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة العامة، تراعى فيها المفاسد والمصالح، وتتضمن عدة قواعد، تسهم كلها بعمل المجتهد الذي تعرض عليه النازلة، وبمراعاة مصالح العباد والبلاد مسيطرة لمتغيرات العصر.

القاعدة الثالثة: مراعاة العرف والعادة (العادة محكمة)؛ راعت الشريعة الإسلامية والفقه بخاصة، عرف أهل البلد أو الصنعة وعاداتهم في الحكم على النوازل والحوادث، فكل بلد له أعرافه وعاداته التي تختلف عن غيره، ولأن الشريعة خالدة وشاملة، راعت هذه الأعراف ما لم تكن مخالفة لنص أو إجماع أو مقصد من مقاصدها العامة.

هذه ومضة سريعة حول أهم القواعد العامة التي تجعل من الفقه، مواكبا بل سابقا للمتغيرات، بإيجاد الحلول في حال تضمنت نوازل لمخالفة الشريعة، فلا تجد معاملة أو نازلة صغرت أو كبرت إلا وفي الفقه حكمها؛ حلال أو حرام.

ويتضح مما سبق، سعة الفقه لمتغيرات الحياة وأنه لا يقف في وجهها كما يدعي المدعون، بل الشريعة بوجه عام والفقه بوجه خاص داعم ومساند لتلك المتغيرات، إذ الأصل في الأشياء الإباحة، فلو انتج مخترع إلكتروني أو حاسوبي مثلاً، فإن حكم استخدامه بوجه عام مباح ما لم يضمن هو أو يتضمن استخدامه محرماً.

وبناء عليه، يتضح جلياً أن الشريعة، صالحة لكل مكان وزمان، سواء عصور التنزيل، أو في وقتنا المعاصر الذي كثرت فيه المخترعات، ووصل العالم إلى ما وصل إليه من تطور تقني وطبي وصناعي، أو حتى ما سيأتي من زمان حتى تقوم الساعة، وذلك لما اتسم به الفقه من مرونة وواقعية، وتضمنه قواعد عامة صالحة لتطبيقها على كل الحوادث^(٤).

المبحث الرابع: الفقه الطبي انموذجاً لمواكبة الفقه الإسلامي لمتغيرات العصر

الأدلة على مواكبة الفقه لمتغيرات العصر كثيرة جداً، يشاهدها كل عاقل وبصير ومنصف، فالفقه جاء بمعاملات مالية مرنة، لو استثمرت وطبقت في هذا الزمن، لما وقعت

تلك الأزمات، وكذا في الجانب السياسي، فقد جاءت أحكام الشريعة مبينة لأسس اختيار الحاكم ومبايعته وما تعلق بها، وهكذا:

ونحن في هذا المبحث سنورد أنموذجاً نبين فيه كيف أن الفقه لم يقف بوجه هذه التطورات، بل ساندتها ودعمها بإيجاد الحلول الشرعية لها وتبين حكمها سواء في وقت الحادثة أو بالنظر إلى ما تؤول إليه، فإلى هذا الأنموذج (الفقه الطبي):

نعني بالفقه الطبي: هو تبين الأحكام الفقهية في كل ما يتعلق بالعمل الطبي، ابتداء من مرحلة التشخيص التي تشمل الفحص واتخاذ قرار التشخيص، حتى مرحلة العلاج والتي تشمل العلاج ب: العقاقير والجراحة، والزراعة، والكي، والطب النفسي، وما يتعلق بالعلاج من إجراء التجارب على الدواء قبل استخدامه، فكل حكم فقهي تعلق بهذا العمل، مندرج ضمن هذا المصطلح، فالكلام عن حكم كشف العورات، واستخدام الأشعة في العلاج أو استخدام أطفال الأنابيب، أو استخدام الخلايا الجذعية، أو الهندسة الوراثية وتطبيقاتها، وتبيين الحكم الشرعي فيها، فقه طبي.

وقد أنعم الله على العالم في هذه القرون المتأخرة بتسارع تطور الطب والتطبيب، فكثر الاكتشافات الطبية، سواء ما تعلق بالأجهزة المساعدة في التشخيص والعلاج كالأشعة، أو اكتشاف مكنونات جسم الإنسان من خلايا وجينات، وكذلك إمكانية نقل وزراعة الأعضاء، حتى سهل الله بهذه الاكتشافات علاج أمراض كانت سابقاً من الأمراض المزمنة، ويسعى العلماء إلى مزيد من الاكتشافات التي قد تكون حلاً جذرياً لكثير من الأمراض المستعصية أو المزمنة، كالإيدز أو السكري عبر الهندسة الوراثية، والخلايا الجذعية.

ومن هنا، نرى أهمية سعي علماء الشريعة والفقهاء بوجه خاص لإيجاد الحكم الشرعي لتلك النوازل والحوادث، فلا يخلو الزمان من قائم لله بحجة.

وقد أدرك كثير من الفقهاء أهمية ذلك، بل كثير من المجامع الفقهية والهيئات الشرعية، والمؤسسات العلمية الشرعية، أدركت أهمية تبين حكم الله في هذه المسائل، فسارعت بعقد الندوات والمؤتمرات، والبحوث العلمية المحكمة، وأصدرت المجامع الفقهية والهيئات الشرعية قراراتها في حكم تلك المسائل.

بل كتبت أبحاث ورسائل علمية كثيرة في موضوعات فقهية دقيقة ك: الخلايا الجذعية، والاستنساخ، وزراعة الخلايا، والهندسة الوراثية، والجراحات التجميلية، وأطفال الأنابيب، وبنوك الطبية (الحليب، النطف، الدم، وغيرها) والأدواء، والتشخيص الطبي، والمخلفات الطبية، والتجارب الطبية على الإنسان وعلى غيره، والأشعة الطبية، والأجهزة الطبية، وغيرها الكثير.

وسنتناول هنا نموذجاً من جهود الفقهاء في مواكبة العصر في الفقه الطبي بجهود مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة:

- ١- تناول المجمع خلال ١٩ جلسة، دراسة أكثر من ٢٤ موضوعاً في الفقه الطبي.
- ٢- أصدر المجمع أكثر من ٣٠ قراراً، تضمنت بيان الحكم الشرعي في تلك النوازل من الإباحة في أغلبها، إلى الحرمة في شيء منها، وتضمن بعضها تفصيلاً دقيقاً لصورة تلك النوازل وبين الحكم الشرعي لكل صورة.
- ٣- عالجت قرارات المجمع أغلب القضايا الفقهية الحادثة، بحيث تضمنت الموضوعات التالية: أطفال الأنابيب، وبنوك الحليب، وأجهزة الإنعاش، وانتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً كان أو ميتاً، وتنظيم النسل، وزراعة خلايا المخ والجهاز العصبي، والبويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، واستخدام الأجنة مصدراً لزراعة الأعضاء، وزراعة الأعضاء التناسلية، وزراعة عضو استؤصل في حد أو قصاص، والعلاج الطبي، والسر في المهن الطبية، وأخلاقيات الطبيب: مسؤوليته وضمانه، ومداداة الرجل للمرأة، ومرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)، والمفطرات في مجال التداوي، والاستنساخ البشري، والوراثة والهندسة الوراثية والجينوم، والتأمين الصحي واستخدام البطاقات الصحية، وضمان الطبيب، والضوابط الشرعية للبحوث الطبية البيولوجية على الإنسان، والإذن في العمليات الجراحية المستعجلة، والجراحة التجميلية وأحكامها، ومرض السكري والصوم.

- ٤- درس المجمع بعض هذه الموضوعات في أكثر من جلسة، وأصدر فيها أكثر من قرار، مثال ذلك: أطفال الأنابيب، وأجهزة الإنعاش، ومرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)، والتأمين الصحي واستخدام البطاقات الصحية، والإذن في العمليات الجراحية المستعجلة، ومرض السكري والصوم.

وفي هذا العرض السريع يتضح جليا حيوية الفقه الإسلامي وتوغله في متغيرات الحياة في المجال الطبي، ويبين لنا إدراك الفقهاء المعاصرين لواجبهم تجاه دينهم ومجتمعهم، فعالجوا تلك النوازل والحوادث بأسلوب فقهي معاصر، راعى جميع الجوانب الشرعية، مع الأخذ بمبدأ التيسير والتخفيف من غير تتبع للرخص.

وخلاصة القول، إن الفقه الإسلامي حيوي، يمتاز بالثبات في القواعد والأصول والمرونة في التطبيق، يتماشى مع متغيرات الحياة، فلا يقف ضدها ولا ينجرف معها بكل ما تحمله من مخالفة للشرعية أو مقاصدها العامة، بل كانت نظرة الفقهاء المعاصرين وسيطة واسعة الأفق، راعت وقت النازلة وما تؤول إليه في المستقبل، مع الأخذ بالعرف والعادة الذي قد يتضمن التخفيف أو التشديد في الحكم بحسبه.

الخاتمة

وهنا نبين أهم النتائج وأبرز التوصيات:

أولاً: النتائج: وصل هذا البحث للنتائج التالية:

- ١- أهمية تبين الحكم الشرعي في النوازل.
- ٢- مواكبة الفقهاء لمتغيرات العصر، بل فاق المواكبة إلى الدعم والمساندة والحث.
- ٣- سعة الفقه الإسلامي وشموله لكل متغيرات الحياة.
- ٤- صلاحية الفقه الإسلامي للتطبيق في كل زمان ومكان.
- ٥- اهتمام الفقهاء بالنوازل الطبية، خصوصاً المجمع الفقهي والمؤسسات التعليمية العالية.

ثانياً: التوصيات:

- ١- زيادة عناية الفقهاء بدراسة النوازل والحوادث خصوصاً تلك التي ما تزال تحت البحث والتجربة في المجال الطبي.
- ٢- إبراز جهود الفقهاء المسلمين في دراسة النوازل الفقهية ومعالجتها بما يتوافق مع مقاصد الشريعة، وإيجادهم للحلول الشريعة فيما وجد منها من مخالفات.

المصادر والمراجع:

١. الأشباه والنظائر في الفروع لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٧هـ.
٢. الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
٣. تقرير القواعد وتحريير الفوائد المعروف بقواعد ابن رجب، لزين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب (ت: ٧٩٥هـ)، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ.
٤. خصائص الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة دراسات الجامعة العالمية شيتاغونغ، المجلد الرابع.
٥. شرح القواعد الفقهية لأحمد بن محمد الزرقا (ت: ١٣٥٧هـ)، تحقيق عبد الستار أبوغدة، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة ١٤١٩هـ.
٦. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد لعبدالله الجبوري؛ دار النفائس ١٤٢٥هـ.
٧. الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي؛ دار الفكر ٢٠٠٥م.
٨. قواعد الأحكام في إصلاح الأنام لعز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ)، تحقيق نزية كمال حماد، عثمان جمعه ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
٩. القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية لمحمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
١٠. المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي لمحمد شبير؛ دار النفائس ١٤٢٢هـ.
١١. موسوعة القواعد الفقهية لمحمد صدقي بن أحمد البورنو، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
١٢. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد صدقي بن أحمد البورنو، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

الهوامش:

ينظر في خصائص الفقه الإسلامي: الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي؛ دار الفكر ٢٠٠٥ م (٣١/١) - (٤٢)؛ والفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد لعبد الله الجبوري؛ دار النفائس ١٤٢٥ هـ (١٦-٢٨)؛ والمعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي لمحمد شبير؛ دار النفائس ١٤٢٢ هـ (١٧-٢٦).

الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي؛ دار الفكر ٢٠٠٥ م (٣٣-٣٥).
موقع الإسلام اليوم.

الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي؛ دار الفكر ٢٠٠٥ م (٣٩/١).

في بحثه حول خصائص الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة دراسات الجامعة العالمية شيتاغونغ، المجلد الرابع ١٠٢.

ينظر في هذه القواعد: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد صدقي البورنو، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ؛ وموسوعة القواعد الفقهية لمحمد صدقي البورنو، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ؛ والقواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية لمحمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ؛ وقواعد الأحكام في إصلاح الأنعام لعز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ؛ وشرح القواعد الفقهية لأحمد بن محمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة ١٤١٩ هـ؛ وتقرير القواعد وتحرير الفوائد المعروف بقواعد ابن رجب، لزين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، دار ابن القيم، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ؛ الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ؛ والأشباه والنظائر في الفروع لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٧ هـ.

التحايل على الربا في المصارف (التورق المنظم أنموذجاً)

• عبد الإله بن مزروع بن عبد الله المزروع

المقدمة

إن الناظر في واقع الصيرفة الإسلامية والقنوات الاستثمارية التي تسلكها، ليدرك الحاجة الملحة لفتح مصادر وقنوات استثمارية حديثة متوافقة مع أسس الشريعة الإسلامية ومنطلقاتها، لتحقيق عوائد ربحية مناسبة، مع ضرورة البعد عن كل الوسائل التقليدية القائمة على الربا.

وإن مما يؤرق كل غيور، انتهاج مصارف في العالم الإسلامي لبعض السياسات الاستثمارية القائمة على منهجية التحايل على الربا المحرم عبر أدوات استثمارية، ظناً منهم أن ذلك يجنبهم الوقوع في حبائل الربا وبرائته والحق خلاف ذلك، وهذا ما دعاني لكتابة هذه الورقة، لعلها تسهم بسد شيء من الخلل وتصحيح المسيرة.

المبحث الأول: تعريف التحايل

التحايل مشتق في اللغة من الحيلة وتطلق الحيلة في اللغة ويراد بها الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف^(١).

جاء في القاموس المحيط: (والحول، والحيل، والحول: كعنب، والحولة، والحيلة، والحويل، والمحالة، والمحال، والاحتيايل، والتحول، والتحيل: الحذق وجودة النظر والقدرة على التصرف)^(٢).

والاحتيايل والمحاولة مطالبتك الأمر بالحيل^(٣).

وأما تعريف الحيلة في الاصطلاح: تعددت تعاريف أهل العلم في بيان ماهيتها إلا أنها تدور حول معنى واحد:

• أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة (شقراء) السعودية.

فقد عرف ابن القيم الحيلة فقال: (هي نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة) ^(٤).

وعرفها الشاطبي فقال في بيان ماهيتها: (.. ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر) ^(٥).

وعرفها العيني: (جمع حيلة وهي ما يتوصل به إلى مقصود بطريق خفي) ^(٦).

وعرفها الطاهر بن عاشور بأنها: (إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به..) ^(٧).

وبالجملة فإن التعاريف السابقة تدور حول معنى واحد وهو التوصل إلى المقصود بطرق خفية غير ظاهرة، كما أنه يلاحظ هنا أن التعاريف الاصطلاحية السالفة جعلت الحيلة في الاصطلاح أخص مما هي عليه في اللغة كما هو ظاهر.

المبحث الثاني: حكم الحيل في الشريعة الإسلامية.

بالنظر والتتبع لكلام أهل العلم في هذه المسألة نلاحظ أنهم لم يجعلوا كل الحيل بمنزلة واحدة، وإنما فرقوا بينها، إذ إن الحيلة في ذاتها لا تدم مطلقاً ولا تحمد مطلقاً يقول ابن القيم في بيان ذلك: (فإن الحيلة لا تدم مطلقاً، ولا تحمد مطلقاً، ولفظها لا يشعر بمدح ولا ذم، وإن غلب في العرف إطلاقها على ما يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة) ^(٨).

ومن ثم حكم الحيل يختلف باختلاف المقصود منها، ويمكن تقسيمها على النحو التالي:

النوع الأول: حيل يراد منها الوصول للمقاصد المشروعة بالوسائل المشروعة، وذلك مثل: جميع الأسباب لتي جعلها الشارع بحيث تكون مفضية إلى مسبباتها كعقد البيع المفضي إلى إباحة استغلال المبيع والاستفادة منه ونحو ذلك من العقود المشروعة، وهذا مما لا خلاف بين أهل العلم في جوازه.

النوع الثاني: حيل يراد منها الوصول إلى المقاصد غير المشروعة بالوسائل غير المشروعة، مثل: عدم تأدية الفرائض المكتوبة بشرب الخمر قبل أوقاتها، وهذا مما لا خلاف بين أهل

العلم في منعه وتحريمه.

النوع الثالث: الوصول إلى المقاصد المشروعة بالوسائل غير المشروعة، وذلك مثل أنيسرق أو يغصب سكين الغير ليستعملها في ذبح الأضحية، فذبح الأضحية هنا يعد أمراً مشروعاً وأما وسيلته وهي السرقة أو الغصب لسكين الغير فلا يعد من الوسائل المشروعة.

النوع الرابع: الوصول إلى المقاصد غير المشروعة بالوسائل المشروعة، كالتحليل، وبيع العينة، فلا ريب في منعه وتحريمه، وقد تكاثرت النصوص في التحذير منه والتنفير، وسأسوق طرفاً منها في هذه الورقة إن شاء الله.

وقد أشار أهل العلم إلى هذا التفريق يقول ابن حجر رحمه الله: (..الحيل جمع حيلة وهي ما يتوصل به إلى مقصود بطريق خفي، وهي عند العلماء على أقسام بحسب الحامل عليها، فان توصل بها بطريق مباح إلى إبطال حق أو إثبات باطل فهي حرام، أو إلى إثبات حق أو دفع باطل فهي واجبة أو مستحبة، وإن توصل بها بطريق مباح إلى سلامة من وقوع في مكروه فهي مستحبة أو مباحة، أو إلى ترك مندوب فهي مكروهة، ووقع الخلاف بين الأئمة في القسم الأول هل يصح مطلقاً وينفذ ظاهراً وباطناً أو يبطل مطلقاً أو يصح مع الإثم ..) (٩).

المبحث الثالث: أدلة تحريم الحيل في الشريعة

والمقصود بهذه الحيل هي الحيل التي ظاهرها المشروعية وباطنها الوصول للأمر المحرم، وهذا النوع من الحيل هو محل البحث في هذه الورقة.

فأقول مستعيناً بالله قد دلت العديد من الأدلة من الكتاب والسنة على تحريم الحيل ومن هذه الأدلة ما يلي:

١. قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين) (١٠).

وهؤلاء قوم من اليهود في زمن داود، ابتلاهم الله بأن حرم عليهم الصيد يوم السبت وأحله في سائر الأيام، وكان السمك يأتي يوم السبت كثيرا بعكس بقية الأيام فاحتالوا بحيلة ليحافظوا على السمك يوم السبت، ويصيده يوم الأحد بأن حفروا حفرا بجانب البحر فيدخلها السمك فلا يستطيعوا الخروج منها فإذا جاء يوم الأحد استخرجوها وأكلوها فعاقبهم الله عز وجل على تحايلهم على أحكامه فمسخهم الله قردة وخنازير (١١)، وهذا دليل

على شدة عقوبه من يتحايل على أحكامه جل وعلا .

٢. عن يزيد بن أبي حبيب قال عطاء سمعت جابر بن عبد الله (رض) ما سمعت النبي (ص) قال: (قاتل الله اليهود لما حرم الله عليهم شحومها جملوها ثم باعوها فأكلوها) (١٢).

فاليهود استحقوا هذا الوعيد نظير تحايلهم على أحكام الله عز وجل إذ إن الله جل وعلا لما حرم عليهم الشحوم عمدوا إلى حيلة يحتالون بها على هذا الحكم، فأذابوا تلك الشحوم ثم باعوها فأكلوا ثمنها، فدل على حرمة الحيل الموصلة للمحرم.

٣. عن عقبة بن عامر (رض) قال: قال رسول الله (ص): (ألا أخبركم بالتيس المستعار ؟ قالوا بلى يا رسول الله من هو؟ قال: المحل، لعن الله المحل والمحلل له) (١٣).

والمحلل هو الذي يتزوج المرأة ثم يطلقها لأجل أن يحلها لمن بانث منه، فهو لم يرد الزواج حقيقة وإنما أراد التحايل على الحكم الشرعي بهذه الصورة، والوعيد في هذا الحديث دليل على حرمة التحايل على الأحكام الشرعية.

المبحث الرابع: مظاهر التحايل على الربا في المصارف

لا يشك ذولب في حرمة الربا وخطره على المجتمعات الإنسانية، وقد حذر المولى جل وعلا من سلوك سبيله وتوعد على ذلك بالعقاب. قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ❖ فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله). (١٤)

وقال سبحانه في عقوبة المرابين (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ❖ يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم). (١٥)

وقد تكاثرت النصوص في السنة النبوية المطهرة في بيان حرمة الربا والتحذير منه، فمن هشيم بن بشير قال أخبرنا أبو الزبير المكي عن جابر بن عبد الله (رض) قال: (لعن رسول الله (ص) أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء). (١٦)

وعن عبد الله بن مسعود (رض)، عن النبي (ص) قال (الربا ثلاثة وسبعون باباً أيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه). (١٧)

والأدلة في هذا الباب كثيرة معلومة، وقد اتفق أهل العلم على حرمة الربا وأنه من كبائر الذنوب الموجبة لسخط الله وعقوبته، ومن ثم فالتحايل على الربا من أخطر ما يتوجب على المسلم اجتنابه والحذر منه، وللتحايل على الربا في المصارف صور عديدة، وقد جمعت عدداً منها، لكن نظراً لطول البحث المتعلق بها اقتصرنا في هذه الورقة على صورة واحدة، وهي ما يعرف بالتورق المنظم أو التورق المصرى المنظم، وسأتعرض لتعريف التورق وحكمه ثم لمفهوم التورق المنظم وحكمه.

المطلب الأول: حقيقة التورق وحكمه

التورق لغة: مأخوذ من الورق، وهو يدل في الأصل على معنيين؛ أحدهما: الخير والمال، والآخر: لون من الألوان.

قال ابن فارس: (الواو والراء والقاف: أصل يدل أحدهما على خير ومال وأصله ورق الشجر والآخر على لون من الألوان).

الأول الورق ورق الشجر والورق: المال من قياس ورق الشجر لأن الشجرة إذا تحات ورقها انجردت كالرجل الفقير^(١٨).

يقال: أورك الرجل؛ أي صار ذا ورق. واستورق: أي طلب الورق. فهو مُستورِق. والورق: الدراهم المضروبة (أي المسكوكة) من الفضة. وقيل: الفضة مضروبة أو غير مضروبة.

قال الفيروز أبادي: (أورق؛ أي كثر ماله ودراهمه. ويقال: التجارة مورقة للمال - كمَجَلَبَة - أي مُكثَّرة)^(١٩).

وكلمة (التورق) على هذا القياس، تعني: سعي المرء بكلفة ومشقة في الحصول على النقد. لأن صيغة (تَفَعَّل) تدل على دخول المرء في الشيء بعناء وكلفة.

التورق في الاصطلاح الفقهي:

عرف التورق بتعريفات عدة لعل من أبرزها

التورق في الاصطلاح هو: "أن يشتري الرجل السلعة بثمن مؤجل، ثم يبيعها إلى آخر نقداً بثمن أقل مما اشتراها به"^(٢٠).

كما عرف بأنه: "أن يشتري الشخص سلعة نسيئة، ثم يبيعها نقداً لغير البائع بأقل مما اشتراها به؛ ليحصل بذلك على النقد" (٢١).

وقد بين ابن تيمية رحمه الله صورته فقال "وإن كان المشتري يأخذ السلعة فيبيعها في موضع آخر، فيشتريها بمئة ويبيعها بتسعين لأجل الحاجة إلى الدراهم، فهي مسألة التورق" (٢٢).

حكم التورق

تحرير محل النزاع:

لم يختلف أهل العلم في جواز أن يشتري الشخص السلعة بنية التجارة أو الانتفاع ثم يبيعها لطرف آخر، وإنما اختلفوا فيما إذا كان القصد من شراء السلعة هو بيعها للحصول على النقد.

وكان محصل اختلافهم في هذه المسألة على ثلاثة أقوال (٢٣):

الأول: وهو مذهب جمهور أهل العلم من الحنفية (٢٤)، والشافعية (٢٥)، والحنابلة (٢٦)، وهو ما يفهم من كلام المالكية (٢٧) إلى جواز التورق.

الثاني: أن التورق محرم وهذا القول رواية عن أحمد اختارها ابن تيمية (٢٨)، وتلميذه ابن القيم (٢٩).

الثالث: أن التورق مكروه، وهي رواية عن أحمد (٣٠)، وهو قول لبعض المالكية (٣١).

الأدلة:

استدل أصحاب المذهب الأول بأدلة منها:

١. عموم أدلة جواز البيع كقوله تعالى (وأحل الله البيع) والتورق نوع بيع فكان جائزاً.

٢. حديث أبي هريرة أن رسول الله (ص) استعمل رجلاً علي خبير، فجاءه بتمر جنيب. فقال له رسول الله (ص): أكل تمر خبير هكذا؟ فقال: لا والله يا رسول الله، إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله (ص): فلا تفعل. بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً" (٣٢).

ووجه الاستدلال: أن الحديث أجاز هذا المخرج للابتعاد بواسطته عن حقيقة الربا وصورته، وإلى صيغة ليس فيها قصد الربا، ولا صورته، وإنما هي عقد بيع صحيح مشتمل على تحقق شروط البيع وأركانه. فدل ذلك على جواز البيوع التي يتوصل بها إلى تحقيق المطالب والغايات من البيوع إذا كانت بصيغ شرعية معتبرة، بعيدة عن صيغ الربا وصوره، ولو كان الغرض منها الحصول على السيولة للحاجة إليها^(٣٣).

٣. أن الأصل في المعاملات الحل والإباحة.

واستدل أصحاب المذهب الثاني بأدلة منها:

١. أن التورق من صور العينة التي ثبت تحريمها بأدلة في السنة المطهرة منها:

أ. عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة أم المؤمنين (رض)، فدخلت معها أم ولد زيد بن أرقم الأنصاري وامرأة أخرى، فقالت أم ولد زيد بن أرقم: يا أم المؤمنين إني بعت غلاما من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة (الأجل المعلوم)، وإنى ابتعته منه بستمائة نقدا، فقالت لها عائشة: بئسما اشتريت، وبئسما شريت؛ إن جهاده مع رسول الله (ص) قد بطل إلا أن يتوب.^(٣٤)

ب. عن أبي عبد الرحمن الخرساني أن عطاء الخرساني حدثه أن نافعا حدثه عن بن عمر قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: (إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذننا بالبقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم)^(٣٥).

٢. أن المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود في هذه المعاملة، إذ إن المقصود منها، هو الحصول على النقد، والسلعة إنما هي صورية فقط وليس مقصودة في هذه المعاملة وبهذا شابها صورة الربا.

وأما أصحاب المذهب الثالث، فذهبوا إلى أن أدلة القول الثاني لا تقوى على التحريم فقالوا بالكراهة احتياطاً.

الترجيح:

عند النظر والإمعان في أدلة الأقوال نجد وجهة أدلة القول الأول، وأما ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني من أن التورق من صور بيع العينة فيرد عليه بأن يقال: التورق

المقصود هنا يتضمن ثلاثة أطراف، وهي: طالب التورق (المشتري الأول للسلعة)، وبائع السلعة الأول، والمشتري الثاني للسلعة. بينما العينة تتكون من طرفين وهما البائع والمشتري، وبالتالي فقد فارقت هذه العملية مسألة العينة، إذ إن في العينة تحايلاً ظاهراً على الربا بخلاف هذه المسألة.

والقول بجواز التورق هو ما صدر به قرار مجمع الفقه التابع لرابطة العالم الإسلامي^(٣٦)، وقرار المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي^(٣٧)، وقرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية^(٣٨).

المطلب الثاني: حقيقة التورق المنظم وحكمه.

عرف التورق المنظم بتعريفات منها:

"أن يقوم المصرف بالاتفاق مع شخص ممن يحتاجون إلى النقد على أن يبيعه سلعة إلى أجل بثمان أعلى من سعر يومها، ثم يوكل المشتري المصرف لبيع له السلعة بثمان نقدي أقل عادة من الثمن المؤجل الذي اشترى به السلعة، ليحصل المتورق بذلك على الثمن النقدي، وتبقى ذمته مشغولة للمصرف بالثمن الأكثر لهذه المعاملة"^(٣٩).

كما عرف بأنه "شراء المستورق سلعة من الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمان مؤجل يتولى البائع (الممول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمان حال أقل غالباً"^(٤٠).

حكم التورق المنظم:

حين نتأمل في هذه المعاملة، نلاحظ أنها تتكون من العناصر الآتية:

١. قيام المصرف بشراء السلعة بناء على وعد العميل ورغبته بالشراء.
٢. قيام المصرف ببيع تلك السلعة المشتراة للعميل بالأجل.
٣. قيام العميل بتوكيل المصرف ببيع السلعة نقداً.
٤. قيام المصرف ببيع السلعة (بناء على توكيل العميل) نقداً للبائع الأصلي أو لغيره.

ويلاحظ الناظر لهذه العناصر للوهلة الأولى، سلامة هذه الإجراءات من الناحية الشرعية، لكن من يطلع على حال معظم المصارف عند التطبيق يلاحظ مؤاخذات تجعل

الدارس لهذا النوع من العقود، يجزم بوجود تحايل لتصحيح هذا العقد، مع أن الغرض الأساس من هذه المعاملة هو الحصول على النقد بأسلوب أشبه ما يكون بالصورية دون الاكتراث بتوافر الشروط الشرعية لتلك المعاملة، ويؤكد هذا الأمر ما يلي:

أن المصرف إنما يقوم بهذه العملية عبر وضع ارتباط بين البيعتين، فالمصرف يبيع السلعة نسيئةً بأكثر من ثمنها ويشترط على طالب التورق أن يوكله في بيعها نقداً بأقل مما باعها له نسيئةً، ولولا ذلك الالتزام من المصرف ما قبل طالب التورق شراء السلعة، بحيث إن طالب التورق سيواجه اشكالية في كيفية تصريف هذه السلعة بعد شرائها، وهذا على افتراض أن هنالك سلع حقيقية، إذ إن الملاحظ أن المصارف التي تتعامل بهذا النوع من المعاملات تجري المعاملة على الورق حسب، دون وجود سلع حقيقية قد قبضها المصرف قبضاً صحيحاً، إذ إن البنك لا يقبض السلع الدولية التي يجري عليها هذه المعاملة - والتي تكون عادة من المعادن التي تباع في الأسواق الدولية ك: المغنيسيوم، والبلايوم، والبلاتين، والألمونيوم، وغيرها، لا يقبضها قبضاً حقيقياً، كما لا يقبض الإيصالات للمخازن التي تودع فيها هذه السلع.

ومن المتعارف عليه عند ذوي الشأن في هذا المجال، أن عدم الحصول على الإيصال الأصلي يعني عدم وجود السلعة، وكما أن البنك لا يقبض قبضاً صحيحاً فإن طالب التورق كذلك لا يقبض السلعة قبضاً حقيقياً بل ولا حكماً، ومن ثم فهو يبيع ما لم يقبض بل ما لم يعين، لأن ما يبيعه البنك على العميل هو جزء مما تملكه البنك، مما هو محدد برقم الصنف، وهذا الرقم لا يكون للأجزاء الصغيرة ولكنه رقم للوحدة الكبيرة التي يجزؤها البنك على طالبي التورق.

ولو افترضنا أن ما اشتراه العميل كان معيناً، فإنه من حيث الواقع لا يمكن قبضه لا حقيقة ولا حكماً، إذ إنه لا يتم استلام السلع إلا بالإيصال الأصلي، وكل إيصال يمثل خمسة وعشرين طناً ولا يمكن تجزئته، كما أنه لا يستطيع أحد أن يستلم السلع بموجب إيصالها الأصلي إلا إذا كان من المسموح لهم بالتعامل مع البورصة.

ومما يؤكد مبدأ الصورية في هذه المعاملة، أن التوكيل للبنك في التورق المنظم يناهض عقد الوكالة، لأن ما يعمل به البنك باعتباره وكيلاً يناهض مصلحة طالب التورق، فهو يبيع السلعة بثمان أقل من الثمن الذي اشترى به المستورق - كما سلف - وانضمام الوكالة إلى التورق، شرط وإن لم يصرح به، إذ إنه لولا هذه الوكالة، لما قبل طالب التورق بالشراء من البنك

ابتداء كما تقدم.

ومن مؤكّدات صورية هذا العقد: أن البنك يضمن المشتري النهائي، إذ إنه يتفق مع طرف مستقل يلتزم لشراء السلع التي يتوسط فيها، لضمان ألا يتجاوز السعر المباع حدوداً معينة، لا سيما مع ما تشهده الأسواق العالمية من تقلبات حادة في الأسعار، ويقابل هذا الضمان التزام البنك بالبيع عليه، بمعنى أنه لا يحق للبنك أن يبيع السلع في السوق حتى ولو ارتفع سعرها المتفق عليه مع المشتري الثاني، وبذلك يكون هذا الضمان الطرفين: من البنك بالبيع على المشتري الثاني، ومن المشتري بالشراء بالثمن المحدد.

وعبر ما تقدم وغيره، يتضح أن هذه المعاملة ما هي إلا حيلة على الربا المحرم، وأنها داخلة في بيع العينة المحرم، والذي حرّمه أهل العلم حتى الإمام الشافعي الذي نقل عنه جواز العينة لا يجيز هذا العقد بناء على أصوله، لأنه رحمه الله يشترط ألا يكون هناك ارتباط بين البيعتين، وألا تظهر نية الحصول على النقد، وكلا الشرطين غير متحقق هنا^(٤١).

وللعلم، فقد اقتصر في هذه الورقة على بيان وجه الحيلة على الربا في هذه المعاملة دون التطرق لآثارها السيئة الأخرى الاقتصادية وغيرها.

وبناء على ما تقدم، أصدرت هيئات وجهات علمية في العالم الإسلامي قرارات تؤكد حرمة هذه المعاملة ومنها:

قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

جاء في القرار (وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع، والمناقشات التي دارت حوله، تبين للمجلس أن التورق الذي تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر هو: قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها، على المستورق بثمان آجل، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمان حاضر، وتسليم ثمنها للمستورق).

وبعد النظر والدراسة، قرر مجلس المجمع ما يلي:

أولاً: عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأمور الآتية:

١) أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر أو ترتيب من يشتريها، يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً، سواء أكان الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة.

٢. أن هذه المعاملة، تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة.

٣. أن واقع هذه المعاملة، يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه، والتي هي صورية في معظم أحوالها، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل.

وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء، وقد سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجوازه بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.. وذلك لما بينهما من فروق عديدة، فصلت القول فيها البحوث المقدمة.

فالتورق الحقيقي، يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن أجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمنين الآجل والحال، لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تبرير الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوافر في المعاملة المبينة التي تجريها بعض المصارف^(٤٢).

قرار مجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بحيث جاء فيه (لا يجوز التورقان (المنظم والعكسي)، وذلك لأن فيهما تواطؤاً بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمناً أو عرفاً، تحايلاً لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة وهوريا)^(٤٣).

هذا والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الخاتمة

بعد هذه المسيرة المباركة مع هذا البحث أقف وقفة أخيرة ألخص فيها أبرز ما ورد، فأقول:

١. التحايل مشتق في اللغة من الحيلة، وتطلق الحيلة في اللغة ويراد بها الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف.
٢. عرف التحايل في الاصطلاح بتعريفات عديدة، تدور حول معنى واحد، وهو التوصل إلى المقصود بطرق خفية غير ظاهرة.
٣. الحيلة في ذاتها لا تذم من حيث الأصل مطلقاً ولا تحمد مطلقاً، وإنما بحسب ما تقتزن به.
٤. الحيلة والاحتيايل، تجري عليهما الأحكام الفقهية الخمسة.
٥. وردت أدلة عديدة في الكتاب والسنة في تحريم الحيل والاحتيايل على الأحكام الشرعية للوصول إلى المحرم، وهي مرصودة في موضعها من البحث.
٦. التورق في اللغة: مأخوذ من الورق، وهو يدل في الأصل على معنيين: أحدهما: الخير والمال، والآخر: لون من الألوان.
٧. التورق في الاصطلاح هو: "أن يشتري الرجل السلعة بثمن مؤجل، ثم يبيعها إلى آخر نقداً بثمن أقل مما اشتراها به".
٨. لم يختلف أهل العلم في جواز أن يشتري الشخص السلعة بنية التجارة أو الانتفاع ثم يبيعها لطرف آخر، وإنما اختلفوا فيما إذا كان القصد من شراء السلعة هو بيعها للحصول على النقد.
٩. الراجح في حكم التورق، هو الجواز لما سبق بيانه من الأدله.
١٠. التورق المنظم هو عبارة عن "شراء المستورق سلعة من الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمن مؤجل يتولى البائع (الممول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالباً".
١١. الراجح أن التورق المنظم بصفته الحالية في البنوك محرم ولا يجوز، وهو من ضروب العينة المحرمة.
١٢. يجب على البنوك الإسلامية الاجتهاد في فتح نوافذ استثمارية نقية من شوائب الربا عبر لاستعانة بخبراء الاقتصاد الإسلامي ومراجعة علماء الشريعة، والابتعاد عن جميع الوسائل التقليدية القائمة على الربا، فمجالات الاستثمارات النقية رغبة بحمد الله.

الهوامش:

- لسان العرب لابن منظور ١٨٦/١١، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده ٦/٤ .
- القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٢٧٨.
- العين للخليل بن أحمد ٢٩٧/٣ ، مختار الصحاح للرازي ص ٩٦
- إعلام الموقعين لابن القيم ٢٤٠/٣ .
- الموافقات للشاطبي ٢٠١/٤ .
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني ١٠٨/٢٤ .
- مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص ١١٠ .
- إغاثة اللهفان لابن القيم ص ٣٨٥
- فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٣٢٦/١٢ ، وانظر كلام ابن القيم في الإعلام ٢٤١/٣ .
- سورة البقرة آية ٦٥-٦٦
- ينظر: تفسير القرطبي ٤٣٩/١ ، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١٠٦/١ ، تفسير الطبري ٣٢٩/١ ، تفسير البغوي ٨٠/١ .
- أخرجه البخاري في الصحيح برقم ٤٣٥٧ ، ومسلم في الصحيح برقم: ١٥٨٣ .
- أخرجه أبو داود السجستاني ٢٢٢٨ ، وأخرجه الترمذي ٣٤٢٨ ، ٣٤٢٩ ، وأخرجه ابن ماجه ١٦٢٢ ، ١٦٢٣ ، وأخرجه الدارمي ٢٢١١ ، وأخرجه البيهقي ٧٢٠٨ ، وأخرجه ابن الجارود ١١٧٢ .
- سورة البقرة آية ٢٧٨-٢٧٩
- سورة البقرة آية ٢٧٥-٢٧٦
- أخرجه مسلم في الصحيح برقم ١٥٩٨
- أخرجه الحاكم في المستدرک برقم ٢٢٥٩ ، وصححه ، ووافقه الذهبي.
- مقاييس اللغة لابن فارس ١٠١/٦ .
- القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١١٩٨ .
- معجم لغة الفقهاء ، قلعه جي ، وقينيبي، ص ١٥٠ .
- معجم المصطلحات الاقتصادية لنزيه حماد، ص ١٠٨ ، وانظر: معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية ، علي الجمعة، ص ١٩٢ ، المعجم الاقتصادي، للدكتور جمال عبد الناصر، ص ١٢٩ .
- مختصر الفتاوى المصرية، لابن تيمية ص ٣٢٧ ، وأنظر: إعلام الموقعين ١٨٢/٣ .
- وينبغي التنبيه إلى أن التورق هنا هو التورق من حيث العموم ، والذي ذكرت صفته في التعاريف السابقة ، لا التورق المنظم والذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً إن شاء الله .
- تبين الحقائق للزيلعي ٥٥/٤ . رد المحتار ١١٤/٤ ، شرح العناية للبابرتي ٦٩/٦ ، بدائع الصنائع للكاساني ١٩٩/٥ .

- الأم ٦٩/٣، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي للأزهري ص ٢١٦.
- الفروع ٣١٦/٦، المبدع ٤٩/٤، معونة أولي النهى ٦٧/٤، مطالب أولي النهى للرحيبياني ٦١/٣، شرح منتهى الإرادات، للبهوتي ١٥٨/٢، كشاف القناع للبهوتي ١٧٥/٣.
- الشرح الصغير ١١٧/٣، حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١١٨/٣، المقدمات الممهّدة ٣٩/٢، القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٧٧، النظائر في الفقه ص ٢٨، ٢٩.
- الإنصاف للمرداوي ٣٣٧/٤.
- إعلام الموقعين ١٨٢/٣، ٢١٢، تهذيب مختصر سنن أبي داود ١٠٨/٥.
- الإنصاف للمرداوي ٣٣٧/٤.
- الشرح الصغير للدردير، ١٣١/٣، وانظر: حاشية الدسوقي، ٨٩/٣.
- صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر، (٢٢٠١)، وصحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام بالطعام، (١٥٩٣)
- بحث: التأصيل الفقهي للتورق، للمنيع، ضمن وقائع مؤتمر المؤسسات المصرفية، ٤٤٦/٢.
- أخرجه البيهقي برقم ١٠٥٧٩
- أخرجه أحمد ٢٢٨، وأبو داود ٣٤٦٢، والبيهقي ٥٣١٦، وأبو يعلى ١٠٣٢.
- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ص ٣٢٠.
- في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) والمنعقدة في الفتره من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ، القرار رقم: ١٧٩ (٥/١٩).
- أبحاث هيئة كبار العلماء، قرار رقم (١١/٣) تاريخ (١٦/١٠/١٣٩٧ هـ) ٤٢٧/٤ - ٤٣١.
- بيع الوفاء والعينة والتورق، للشيخ عبد القادر العماري، ص ٢٢.
- وهذا تعريف مجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) والمنعقدة في الفتره من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ، القرار رقم: ١٧٩ (٥/١٩).
- () ينظر فيما تقدم: حكم التورق كما تجريه المصارف للضرير ص ٨، والتورق كما تجريه المصارف للسعيدي ص ١١، والتورق كما تجريه المصارف للقري ص ١٦-١٧، والعينة والتورق للسالوس ص ٤٥-٤٦، أحكام التورق لمحمد تقي ص ١٩-٢٠.
- () قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، الدورة السابعة عشرة في شوال/ ١٤٢٤ هـ - ديسمبر/ ٢٠٠٣ م، ص ٢٧.
- () في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) والمنعقدة في الفتره من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ، القرار رقم: ١٧٩ (٥/١٩).

القيادة الإدارية وأثرها في إنجاح الحوكمة الرشيدة

• (١) عقيل ابوبكر محمد غلبون

(٢) محمد يوسف خالد

المقدمة :

تستوجب طبيعة وظيفة القيادات الإدارية في ضوء أهداف التطوير الإداري وتوجهاته لإثراء قدرات إدارة التنمية؛ من القيادات الإدارية، معارف ومهارات وقدرات واتجاهات متجددة تعينها على إدارة هذا التكوين المعقد والمركب من النشاطات وعلاقات الاتصال.

لذا لم تعد المعرفة القانونية باللوائح والتعرف على السوابق المماثلة كافية، إذ أصبح من الضروري أن يكون القائد الإداري مفكراً إلى جانب كونه فاعلاً، لكي يخلق نظاماً منسقاً ومتفاعلاً لهذه المكونات والعلاقات المتعددة، وإشراك جميع أطراف المؤسسة في عملية اتخاذ القرار، أي لا يكون القرار مقتصرًا على مجموعة معينة في المؤسسة الواحدة، وكذلك أن تتوافر المعلومات لجميع الأطراف بشفافية ووضوح وتحديد مسؤولية وحقوق وواجبات جميع المسؤولين عن إدارة المؤسسة، لتجنب حدوث حالات الفساد الإداري.

كما تهدف هذه العوامل إلى التأكد من أن المؤسسة تدار بطريقة سليمة، وأنها تخضع للرقابة والمتابعة، وهو ما أطلق عليه اصطلاحاً بالحوكمة (وهي: نظام يضمن لنا مراقبة المؤسسة، وضبطها وإدارتها، وفقاً لمبدأي الشفافية والمساءلة، وأهم ما تتضمنه، هو الإفصاح الذي يجب أن يكون كافياً وملائماً عن عمليات وسياسات المؤسسة بما لا يعرض مصالحها الإستراتيجية للخطر) .

مفهوم القيادة الإدارية وأهميتها :

شغل موضوع القيادة الإنسان منذ التاريخ القديم، وتناول المؤرخون والكتّاب والفلاسفة هذه الظاهرة منذ قديم الزمان، ولكن أهمية القيادة في المنظمات، تزايدت بصورة ملحوظة

(١) طالب دكتوراه بكلية القيادة والإدارة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية.

(٢) محاضر في كلية القيادة والإدارة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية كلية القيادة والإدارة.

في العصر الحديث، بسبب ما تشهده هذه المنظمات من تحديات ومتطلبات عديدة ومعقدة ومتراصة، ومنافسة حادة، وتزايد المشكلات التنظيمية والإدارية، وأصبح نجاح المنظمات في تحقيق أهدافها واستمرار نموها وازدهارها يتوقف كثيراً على القيادة الناجحة.

أجمع علماء الإدارة على أن موضوع القيادة يعتبر من المبادئ الأساسية للعلوم الإنسانية ذات الطبيعة الإدارية، وبالرغم من الكم الهائل من الأبحاث والدراسات، بالإضافة إلى المئات من النماذج والنظريات في ذلك، إلا أنه لم يستقر رأيهم على إيجاد تعريف موحد للقيادة، إذ نجد إن هنالك تشابها ملحوظا بين هذه التعاريف.

ويرجع سبب كثرة تعريف القيادة إلى اختلاف وجهات النظر لدى العلماء، فكل فئة وضعت التعريف الذي يتفق وطبيعة المدرسة التي ينتمون إليها.

أولاً- مفهوم القيادة الإدارية :

بالرجوع إلى الفكر اليوناني واللاتيني لتحديد معنى القيادة، نجد أن كلمة القيادة Leadership مشتقة من الفعل اليوناني Archein، بمعنى يبدأ أو يقود أو يحكم، ويتفق مع الفعل اللاتيني Agere، ومعناه يحرك أو يقود؛ أما كلمة قائد Leader وتعني الشخص الذي يوجه أو يرشد أو يهدي الآخرين، فهي عبارة عن علاقات بين قائد ومقودين، فالقائد هو الذي يصدر الأوامر والمؤوسين هم الذين ينفذون أمر قائدهم بالعمل الذي يوصلهم لتحقيق الأهداف التي يسعون إليها .

أما في اللغة، فالقيادة من: قاد، يقود، قود، يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها، فالقود من الأمام والسوق من الخلف، ويقال أقاده خيلاً، بمعنى أعطاه إياها يقودها، ومنها الانقياد بمعنى الخضوع، ومنها قادة وهو جمع قائد .

فالقيادة بهذا المفهوم، عملية رشيدة في الأساس، تتكون من طرفين، الأول يوجه ويرشد، والثاني يستقبل هذا التوجيه والإرشاد لتحقيق أغراض معينة.

أما اصطلاحاً فتعددت التعريفات، وفيما يلي بعضها:

يعرف فوزي حبش القيادة بأنها (فن التعامل مع الناس، ويتمثل هذا الفن بالنشاط الإشرافي الذي يمارسه شخص معين على الآخرين، بأساليب معينة وبهدف تحقيق غايات

محددة، والقائد هو الذي يتقن ذلك الفن، فيسعى مع العاملين معه وعن طريقهم، وبالاتصال بهم وتوجيههم ومراقبتهم، إلى تحقيق الأهداف المنشودة) .

كما عرفها باس (Bass) بأنها (العملية التي تتم عن طريقها إثارة اهتمام الآخرين وإطلاق طاقاتهم وتوجيهها نحو الاتجاه المرغوب). وعرفها ليكرت (Likert) بأنها (المحافظة على روح المسؤولية بين أفراد الجماعة وقيادتها لتحقيق أهدافها المشتركة) .

ويمكن أن نستنتج من التعريفات السابقة وغيرها أن القيادة بمفهومها العام، هي القدرة على التأثير على سلوك أفراد الجماعة، وتنسيق جهودهم وتوجيهه لتحقيق الغايات المنشودة.

أما فيما يخص مفهوم القيادة الإدارية، فهو مشتق من المفهوم الأصلي للقيادة، وإن كان يركز على التفاعل بين القائد والعملية الإدارية؛ والقيادة بمفهومها العام غير القيادة الإدارية التي يكون محورها النشاط الإداري الذي يتم في إطار من التنظيم الإداري، بينما نجد أن القيادة تركز على عملية التأثير في نشاطات الأفراد وسلوكهم لتحقيق الأهداف التي يرسمها القائد .

ومن هذا المنطلق، فإن القيادة الإدارية تعرف على أنها النشاط الذي يمارسه القائد الإداري في مجال اتخاذ وإصدار القرار والأوامر، والإشراف الإداري على الآخرين، باستخدام السلطة الرسمية عن طريق التأثير والاستمالة بقصد تحقيق هدف معين .

وتعرف أيضاً على أنها الجسر الذي يستعمله المسؤولون ليؤثروا على سلوك وتوجيهات المرؤوسين، ليربطوا به بين تحقيق أهداف المؤسسة والفرد، وهي ذلك السلوك الذي يقوم به شاغل مركز الخلافة في أثناء تفاعله مع غيره من أفراد المجتمع .

فالقيادة الإدارية، تجمع في هذا المفهوم بين استخدام السلطة الرسمية والتأثير على سلوك الآخرين واستمالتهم في التعاون لتحقيق الأهداف.

١- إن القيادة هي (فن): وإن الفن يحتاج إلى مهارة وإتقان لكي يخرج بنتيجة وغاية لا أن يفشل، وهذا يقودنا إلى الحديث عن الشخص الذي يمتلك هذه المهارات والمواهب، ألا وهو (القائد)، وهو ما يحقق عنصرها، الانسجام والتعاون بين فريق العمل.

٢-التأثير: إن القيادة الناجحة، هي عملية تأثير من قبل شخص على مجموعه أشخاص بهدف تحقيق غاية معينة، وهو أن العملية يجب أن تكون بطريقة مهيبة مقنعة، لكي تحظى بالاحترام والتقدير وتكون قابلة للتطبيق.

٣-المرؤوسون (الأفراد): من دون الأفراد المرؤوسين تكون احدى حلقات سلسلة القيادة مفقودة وناقصة، لأن أهم عناصر القيادة هي الرئيس والمرؤوس.

٤-الأهداف: المهمة لها غاية وهدف تسعى لتحقيقهما، وعملية التحقيق تتم بممارسة القيادة من قبل القائد، وإلا فما فائدة التأثير في المرؤوسين وإقناعهم.

٥-الإقناع - القدرة على التأثير: وليس الإكراه والإجبار، لأن النتائج تتحقق في حالة الإقناع بطريقة أفضل وأيسر من أن يكون الدفع لها هو الإجبار والإكراه والقسر.

نستخلص مما ذكر سابقاً، أن القيادة الإدارية هي قدرة الفرد على تحويل السلطة الممنوحة له في إدارة الأفراد إلى قوة جذب وإقناع من شأنها استمالة المرؤوسين ومساندتهم في إطلاق قدراتهم، وتقديم مبادراتهم وإبداعاتهم واكتشاف مواهبهم، وإقناعهم في العمل لتحقيق الأهداف المرجوة بأسلوب لبق قائم على الحوار الموضوعي، والوضوح، والعدالة، واحترام وجهات النظر المختلفة، وذلك لتحقيق حاجات المؤسسة من جهة وإشباع حاجاتهم الشخصية من جهة أخرى، وهي فن التعامل مع الأفراد، وحثهم على العمل كالفرق، مع المتابعة المستمرة للتغيرات المتلاحقة للاستفادة منها في التطوير والبناء.

ثانياً أهمية القيادة الإدارية :

إن تعقد العمليات الإدارية والاتجاه إلى كبر حجم المنظمات وتعدد العلاقات الداخلية والخارجية، وكذلك تأثير الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية على هذه المنظمات، يحتم عليها مواصلة البحث والاستمرار في التجديد والابتكار والتطوير، وهي أمور لا تتحقق إلا في ظل قيادة إدارية واعية ومتفهمة .

وتستمد القيادة الإدارية أهميتها من العنصر البشري، والذي أصبح محورا لاهتمام المنظمة في تحقيق أهدافها، على عكس المتغيرات الأخرى.

كما تبرز أهمية القيادة الإدارية في تأثيرها بالسلوك الإنساني على نحو عام وفي السلوك الإداري على نحو خاص، فالقائد التشاوري على سبيل المثال، يخلق جواً انسانياً في العمل،

بحيث يتيح الفرصة للمرؤوسين للإسهام بالكثير من العمليات الإدارية، مما يعكس بسهولة قيمهم واتجاهاتهم نحو العمل ونحو قائدهم، وهذا يساعد القائد على فهم العاملين معه وحسن قيادتهم، فالقيادة الرشيدة، تقوم على مبدأ الشورى والتعاون والتضامن والقيام بالدور القيادي السليم في حياة الأفراد والجماعات .

وكذلك تبرز أهمية القيادة في جميع التنظيمات التي تؤدي عملاً جماعياً مشتركاً، باعتبارها أداة فعالة لتنظيم وتنسيق جهود العاملين، وتعد أمراً جوهرياً وأساساً في المنظمات الإدارية الكبيرة الحجم، ويبرز دورها في الجانب الاجتماعي في هذه المنظمات، وبقدرتها على توجيه نشاطات أعضاء التنظيمات المختلفة، لتعزيز التعاون بين أفراد التنظيم، متمثلاً في عادات العاملين وقيمهم واتجاهاتهم وتطلعاتهم .

يحتاج المرؤوسون إلى قيادة تهتم بالقيم الإنسانية وتحترم المواهب الفردية المتميزة، وتعمل على إيجاد مناخ وبيئة عمل يساعدان على التميز والإبداع وتحمل المخاطر، وتفويض السلطات، والقادة بدورهم بحاجة إلى مرؤوسين يتحمسون لتحمل المسؤولية والنصح والتطلع إلى تحقيق الأفضل، وليس إلى مرؤوسين ينفذون الأوامر فقط، وهنا تتضح أهمية القيادة باعتبارها عملية تفاعل وتعاون وتفهم بين القائد ومرؤوسيه .

مفهوم الحوكمة ونشأتها :

تعاظم الاهتمام بالحوكمة الرشيدة أو ما يصطلح عليه بالحكم الرشيد، في اقتصاديات متقدمة وناشئة خلال العقود الماضية، وبخاصة عقب الانهيارات الاقتصادية، والأزمات المالية التي شهدتها دول في شرق آسيا وأميركا اللاتينية وروسيا في تسعينات القرن الماضي؛ وكذلك ما شهده الاقتصاد الأميركي مؤخراً من تداعيات الانهيارات المالية والمحاسبية لعدد من أقطاب الشركات الأميركية العالمية ٢٠٠٢م.

وازداد الاهتمام بهذا المفهوم بالتحليل والدراسة مكن قبل مؤسسات عديدة، على رأسها: صندوق النقد الدولي (IMF) والبنك الدولي ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية التي أصدرت عام ١٩٩٩م مبادئ حوكمة الشركات Corporate Governance، وتطرق كذلك اقتصاديون ومحللون وخبراء إلى أهمية ومدى تأثير مفهوم حوكمة الشركات في نواح اقتصادية وقانونية واجتماعية هادفة، لصالح الأفراد والمؤسسات والمجتمعات ككل، بما يعمل

على سلامة الاقتصاديات وتحقيق التنمية الشاملة في كل من الدول المتقدمة والناشئة على حد سواء.

المفهوم الإداري للحوكمة: لم يتحدد بدقة بعد ما يمكن أن يسمى بالمفهوم الإداري لاصطلاح الحوكمة، وإن كان يمكن القول إن هناك استخدامات لهذه الاصطلاح في كتابات إدارية ومنها :

١- الحوكمة: هي مجموعة قواعد وضوابط وإجراءات داخلية في المؤسسة، توفر ضمانات تحقيق حرص المديرين على حقوق الملاك والمحافظة على حقوق الأطراف ذات المصالح في المؤسسة.

٢- الحوكمة: هي مجموعة ممارسات تنظيمية وإدارية لضبط العلاقة بين أصحاب المصالح المختلفة، بمن فيها متلقو الخدمة، وتحمي حقوق الأطراف ذوي العلاقة من الممارسات الخاطئة للمديرين.

تعريف الحوكمة :

في حقيقة الأمر، فإن تعريفات حوكمة الشركات متعددة، وتتراوح بين تعريفات ضيقة تحصرها في إطار القوانين والمعايير المحاسبية ومتطلبات الإفصاح وترتيبات الرقابة الداخلية، إلى تعريفات واسعة النطاق، تجعل منها المكون الأساس في الثقافة المؤسسية وطريقة تحديد الأهداف وتنفيذها في المؤسسات؛ وإجمالاً أصبحت الحوكمة مصطلحاً يشير إلى طريقة توجيه الشركة وإدارتها وممارسة الرقابة الذاتية فيها، كما أنها النظام الذي تدار بموجبه الشؤون اليومية للشركة، بما في ذلك واجبات أعضاء مجلس الإدارة في ضمان الإدارة السليمة دون تجاوز للضوابط المصادق عليها من قبل الجمعية العمومية .

ويعتبر التعريف الذي أعدته منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD أكثر التعريفات قبولاً وانتشاراً دولياً، وعرفت المنظمة الحوكمة على أنها: مجموعة علاقات بين إدارة الشركة ومجلس إدارتها والمساهمين وأصحاب المصالح الآخرين، التي توفر أطراً وآليات لتحديد أهداف الشركة وطرق تنفيذها وآليات الرقابة على الأداء.

وتعرف الحوكمة من قبل مؤسسة التمويل الدولي IFC بأنها (النظام الذي يتم عبره إدارة الشركات والتحكم في أعمالها) [١].

وعرفها (Williamson) على أنها (النظام الذي يقيس مقدرة الشركة على تحقيق أهدافها، ضمن إطار أخلاقي محدد من داخلها باعتبارها هيئة معنوية، لها أنظمتها وهيكلها الإداري، دون الاعتماد على سلطة أي فرد أو نفوذ شخصي) .

وفي النهاية، يمكن تعريف الحوكمة الرشيدة بأنها الوسيلة الهادفة إلى تحقيق التنمية الاقتصادية ورفاه المجتمع، وإرساء قيم الديمقراطية والعدالة، والمساواة في الفرص، والشفافية والإفصاح التي تضمن نزاهة المعاملات، وتعزيز سيادة القانون، ورسم الحدود الفاصلة بين المصالح الخاصة والعامة، والحيلولة دون أستغلال المنصب والنفوذ.

قيم الحوكمة الرشيدة:

الشفافية، والمسؤولية، والمساءلة، والعدالة، تلك هي المفاهيم الأربعة التي تعتبر على نطاق واسع الآن، أساسية للحوكمة الرشيدة [1].

• الشفافية: تكون الشفافية بالتركيز على الإفصاح عن المعلومات المالية وغير المالية للمساهمين في الوقت المناسب، طوعاً أو إزاماً وفق السوق والبيئة القانونية التي تعمل في ظلها الشركة.

• المسؤولية: يتعامل مفهوم المسؤولية مع استقامة الأسواق وثقة المواطنين في مؤسسات السوق وشركاته، ولها تطبيقاتها في بيئة الأعمال على المستويين الداخلي (الملاك، المديرين، الموظفين) والخارجي (الأعمال، المجتمع).

• المساءلة: تنشأ من اعتقاد بأن الملاك يعهدون للمديرين بإدارة شركاتهم، ولهم أن يسألوهم عن أي تغييرات تطرأ على هذا الاتفاق، وتتطلب المساءلة بهذا المعنى أن تلعب مؤسسات داعمة، داخلياً وخارجياً.

• العدالة: تتضمن العدالة في إطار الحوكمة الرشيدة المعاملة المتساوية لصغار المساهمين والموظفين والمديرين، وغيرهم من أطراف أخرى؛ إذ تسعى قواعد الحوكمة الرشيدة وآلياتها في القطاع الخاص إلى القضاء على التمييز، وإرساء بيئة واضحة يسهل توقع ما سيحدث فيها.

أهمية حوكمة الشركات

منذ عام ١٩٩٧، ومع انفجار الأزمة المالية الآسيوية، أخذ العالم ينظر نظرة جديدة إلى الحوكمة الرشيدة؛ والأزمة المالية المشار إليها، يمكن وصفها بأنها كانت أزمة ثقة في المؤسسات والتشريعات التي تنظم نشاط الأعمال والعلاقات فيما بين منشآت الأعمال والحكومة.

وقد كانت المشاكل العديدة التي برزت إلى المقدمة أثناء الأزمة، تتضمن عمليات ومعاملات الموظفين الداخليين والأقارب والأصدقاء بين منشآت الأعمال والحكومة، وحصول المؤسسات على مبالغ هائلة من الديون قصيرة الأجل، في الوقت نفسه الذي حرصت فيه على عدم معرفة المساهمين بهذه الأمور، وإخفاء هذه الديون عبر طرق ونظم محاسبية "مبتكرة"، وما إلى ذلك.

كما أن الأحداث الأخيرة ابتداءً بفضيحة شركة إنرون Enron وما تلاها من سلسلة اكتشافات تلاعب الشركات في قوائمها المالية، أظهر بوضوح أهمية الحوكمة الرشيدة.

وقد اكتسبت الحوكمة الرشيدة أهمية أكبر بالنسبة للديمقراطيات الناشئة نظراً لضعف النظام القانوني الذي لا يمكن معه إجراء تنفيذ العقود وحل المنازعات بطريقة فعالة؛ كما أن ضعف نوعية المعلومات تؤدي إلى منع الإشراف والرقابة، وتعمل على انتشار الفساد وانعدام الثقة، ويؤدي اتباع المبادئ السليمة لحوكمة الشركات إلى خلق الاحتياط اللازم ضد الفساد وسوء الإدارة، مع تشجيع الشفافية في الحياة الاقتصادية، ومكافحة مقاومة المؤسسات للإصلاح .

بالإضافة إلى ما سبق، يمكن توضيح أهمية الحوكمة في النقاط الآتية :

١- إن تأكيد مسؤوليات الإدارة وتعزيز مساءلتها وتحسين الممارسات المحاسبية والمالية والإدارية، والتأكيد على الشفافية؛ كل ذلك من شأنه المساعدة على سرعة اكتشاف التلاعب والغش المالي والفساد الإداري واتخاذ الإجراءات الواجبة بشأنه وعلاج أسبابه وآثاره قبل تفاقمها وتأثيرها على حياة المؤسسة.

٢- تأكيد مسؤوليات الإدارة وتعزيز مساءلتها أيضاً، وحماية أصول المؤسسة وكذلك حماية حقوق المساهمين وغيرهم من أصحاب المصالح، وتعزيز دورهم في مراقبة أداء المؤسسة والتأكيد على الشفافية، كل ذلك من شأنه أن يقي المؤسسة والعاملين فيها من التلاعب

والغش المالي والغنى الفاحش والفساد الإداري والأزمات والإفلاس.

٣- إن تحسين أداء المؤسسة وقيمتها الاقتصادية وقيمة أسهمها، وكذلك تحسين الممارسات المحاسبية والمالية والإدارية فيها، ونزاهة تعاملاتها وعدالتها وشفافية المعلومات الصادرة عنها؛ كل ذلك من شأنه أن يقوي قدرات الشركة التنافسية، وكذلك قدراتها على جذب الاستثمارات والنمو.

٤- حوكمة الشركات عنصر أساس في تحقيق التنمية، نظراً لأنها ترتبط مباشرة بزيادة الإنتاجية ودعم النمو على المدى الطويل، ومستقبل الأسواق الناشئة يعتمد على تحسين الحوكمة والإدارة الرشيدة، سواء في الشركات الكبرى، أو في البيئة المحيطة بها .

في حين يرى باحثون أن الحوكمة الرشيدة الجيدة تتجلى أهميتها في العناصر التالية :

أ- تجنب الانزلاق في مشاكل محاسبية ومالية وإدارية، بما يعمل على تدعيم واستقرار نشاط المؤسسات العاملة في الاقتصاد، والحد من حدوث انهيارات في الأجهزة المصرفية أو أسواق المال المحلية والعالمية، والمساعدة بتحقيق استقرار أسواق المال والتنمية والاستقرار الاقتصادي.

ب- يساعد التطبيق السليم لمبادئ الحوكمة على جذب الاستثمارات سواء المحلية أو الأجنبية، وكذلك الحد من هروب رؤوس الأموال ومكافحة الفساد الإداري والمالي.

ج- تؤسس الحوكمة الرشيدة الكثير من المبادئ والمعايير المهمة في عالم الأعمال، مثل المسؤولية الاجتماعية وأخلاقيات الأعمال والشفافية والنزاهة والإفصاح، وكل تلك الصفات هامة لبيئة أعمال نموذجية.

بالإضافة إلى ما ذكر سابقاً، فإن حوكمة الشركات تكمن أهميتها أيضاً في إنها قابلة للتطبيق على طائفة واسعة من الشركات، فهي لا تقتصر على الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات المطروحة أسهمها في كبريات أسواق الأسهم، فالكثير من آليات حوكمة الشركات يمكن أن تنفذ في مختلف أنواع الشركات- بما فيها المشروعات الصغيرة والمتوسطة، والشركات العائلية غير المدرجة في أسواق الأسهم، الساعية إلى بناء الاستدامة والحفاظ على قدرتها التنافسية، لان تلك الآليات تعتبر وسائل لإدخال الشفافية والمساءلة والمسؤولية والعدالة في بنية اتخاذ القرار في الشركة .

القيادة الإدارية ودورها في تعزيز الحوكمة الرشيدة:

ينتج عن اتباع مبادئ الحوكمة الرشيدة مؤسسات أكثر صلابة، تتميز بتفتح روحها وكذلك نمط مسؤوليتها، والتي تكون دوماً ذات ترابط مع روح التغيير وإثراء الرفاهية الكبرى المطلوبة من طرف المجتمع، وكذلك تفادى الوقوع في الأزمات الداخلية، والقادة الإداريين هم أكثر الأفراد قدرة على تعزيز هذه المبادئ للوصول بمؤسساتهم إلى هذه الصلابة والقدرة على تفادى الأزمات .

وللقيادات الإدارية في الشركات واجبان أساسيان هما :

أولاً. رعاية مصالح الشركة، وهذا يتطلب حصولهم على المعلومات والتصرف بحكمة ودراية، ومتابعة ما قد تتعرض له الشركة من مخاطر .

ثانياً. الانتماء الذي يتطلب منهم رعاية مصالح الشركة وكل مساهميتها في كل عمل يقومون به، وتفاديهم تضارب المصالح، وعلى مجلس الإدارة اختيار القيادة التنفيذية للشركة ومراقبة أدائها، ومنح القيادات التنفيذية مكافآت استناداً إلى أدائهم، فالقيادات الإدارية بالشركات تكون مسؤولة أمام مجلس الإدارة، ومجلس الإدارة بدوره يكون مسؤولاً أمام حملة الأسهم.

والخطوات الايجابية التي يمكن أن تتخذها القيادة الإدارية لإنجاح وتعزيز مبادئ الحوكمة الرشيدة، تتمثل في الشفافية والنزاهة والمساءلة الإدارية داخل المؤسسة :

١- التغييرات الثقافية، وهذه تستغرق وقتاً طويلاً قبل أن تحدث.

٢- تطوير عملي أو إطار يمكن فيه تمكين المواطنين والعاملين من ادراك انه بإمكانهم المساهمة بوضع المنظومة الأخلاقية للمؤسسات التي يعملون بها .

٣- التأكد من أن المواطنين والعاملين يعملون لصالح هذه المؤسسات.

٤- العمل على وجود أنماط قيادية وعلاقات إيجابية بين القادة وعاملاتهم، وتحفيزهم وتشجيعهم لبتعمقوا من أن يتعلموا بالمشاركة والخبرات والآراء .

وعبر هذه الخطوات، يمكن أن تضمن القيادات الإدارية تعزيز مبادئ الحوكمة في المؤسسة، وتضمن جودة أدائها في إطار من الشفافية والإفصاح والمساءلة.

ومن الواجبات المهمة للقيادة الإدارية، الإشراف على استراتيجية الشركة، والتأكد من التزامها بالقوانين، والإشراف على تدقيق القوائم المالية؛ ولقد اتفق الرأي عموماً على ضرورة أن تضم مجالس الإدارات قادة مستقلين عن الشركة وإدارتها، وأن على كل القيادات الإدارية المشاركة في حوكمة الشركات.

مزايا تطبيق الحوكمة الرشيدة على القيادة الإدارية :

تسهم الحوكمة الرشيدة للمؤسسات بإقامة ديمقراطية قوية ورشيدة، فالفائد المثالي غالباً ما يكون في طليعة أهدافه، صياغة المعايير النموذجية والمبادئ المثالية وتحسين أخلاقيات العمل، وتوفير نماذج للقيادة السليمة، ولكي يستطيع القيام بهذا الدور الفعال، عليه تنفيذ عناصر الحوكمة الرشيدة في أعماله اليومية بتطبيق أفضل الممارسات والخبرات العالمية الفعالة.

ويترتب على تطبيق مبادئ الحوكمة الرشيدة آثار ايجابية في اتخاذ القرارات الفردية والتنظيمات الإدارية، وتتمثل في الآتي :

١- تقليل الصلاحيات الواسعة في عمليات اتخاذ القرارات، لتخفيف درجة المركزية، كما تهتم بالعمل على تشجيع المبادرات الشخصية ضمن قواعد العمل وأنظمتها، وتوفير الفرص لتنمية المهارات والقدرات للقادة الإداريين.

٢- ترسيخ قيم التعاون وتضافر الجهود ووضوح النتائج، بحيث تتم المحاسبة على التجاوزات جماعياً باتخاذ قرارات جماعية.

٣- وعلي أساسها، يجري اختيار القيادات الإدارية ذات القدرة على اتخاذ القرارات النزيهة والأمانة والموضوعية والانتماء والولاء للمؤسسة وللصالح العام، كما يتم عبرها اتخاذ قرارات مناسبة على إظهار نقاط الضعف والقوة وتحديد الانحرافات والعمل على تصحيحها، ما يعني المزيد من الشفافية في بيئات العمل.

٤- وعبرها، يتمتع القادة الإداريون في المؤسسات باستقلالية أكثر أثناء قيامهم بواجباتهم الوظيفية، ما يعزز الرقابة الذاتية بدلاً عن الرقابة الإدارية المستمرة، وهذا يجعل قرارات القادة الإداريين فيما يتعلق بأعمالهم، أكثر شفافية ومصداقية.

٥-تعمل على تغيير الثقافة التنظيمية السائدة في المؤسسة، وهذا يتطلب اتخاذ قرارات ضرورية متغيرة في ثقافة المؤسسة، حتى تكون لهؤلاء القادة، اتجاهات إيجابية، تشير إلى أن أهم ما في المؤسسة هو العمل على تقديم خدمات ذات جودة للمواطنين، والتعامل معهم بشفافية عالية، واتخاذ قرار مناسب لهم خال من العقد والروتين.

ولكي تحقق المؤسسات أهدافها، وتنهض بمسؤولياتها الملقاة عليها، يجب أن تتمتع بالجودة والقيادة الفعالة ذات الاستجابة والشفافية والقابلية للمحاسبة على المسؤولية، وأن تركز ذكاءها في الحصول على المعرفة وتطبيقها، وعلى سر الصنعة للإنتاج وخلق الثروة، ومن ثم فإن جودة حوكمة الشركات، هي دم الحياة لرفاء المجتمع.

وفي استهدافها للقيادات الإدارية في المؤسسات، فإن الحوكمة تركز على الأداء التنافسي وأهمية الالتزام بأعلى مستويات الإدارة المعتمدة على الثقة، بحيث يمكن ضمان خلق ثروة واستدامة طويلة الأجل للمؤسسة، وبالتالي فإن الحوكمة تسعى إلى تشجيع :

- القيادة من أجل الكفاءة والفعالية: أي القيادة لتحسين التوجيه العملي والاستراتيجي للمؤسسات، لضمان كفاءة استخدام الموارد الموكلة إلى القيادة إدارتها، إلى جانب القدرة التنافسية في السوق العالمي المتحرر.
- القيادة من أجل الأمانة: أي القيادة التي تتصف بالأمانة، والجديرة بالثقة، والقائمة على أساس النزاهة، وتدعو لاحترامها ومصداقيتها، ويمكن الاعتماد عليها لاستخدام الموارد بطريقة تتسم بالكفاءة والفعالية.
- القيادة مع المسؤولية: أي القيادة التي تتولى مسؤوليتها تجاه مختلف أصحاب المصالح بجدية، وتستجيب لاحتياجات أصحاب المصالح والمجتمع.
- القيادة التي تتصف بالشفافية والقابلية للمحاسبة عن المسؤولية: أي القيادة التي لا تخفي شيئاً، وتمارس سلطتها بطريقة شفافة.
- القيادة ذات الذكاء المركز على الإبحار في اقتصاد المعرفة: إن الهدف هو ضمان فهم أعضاء مجلس الإدارة لأدوارهم ومسؤولياتهم بوضوح؛ ويتم هذا بالتدريب، وزيادة الوعي والتأييد، وتنمية التعليم في حوكمة الشركات، والقيام بالبحث ونقل ممارسات الحوكمة الرشيدة مع استبعاد الممارسات الجيدة.

الحوكمة الرشيدة ودورها في إقامة الشراكة بين القيادات الإدارية والمؤوسين:

يتم تحقيق الحوكمة الرشيدة عندما تكون شراكة مناسبة بين المؤوسين والقادة، وعندما يفهم كل من له تأثير على المنظمة إمكانيات المؤوسين والقادة فهماً جيداً، لأنهم سيهتمون غالباً بتكريس وقتهم وطاقاتهم للموضوعات الأهم، مثل صناعة القرار وإنجاز الأهداف الاستراتيجية، أكثر من اهتمامهم بالإجراءات الإدارية والتنظيمية اليومية، كما تقترح الشراكة أيضاً دعم كل شريك للآخر، فعندما يتلقى المؤوسون الدعم والثقة من إدارتهم، ستكتسب الإدارة رصيماً أكبر من الاحترام والدعم من موظفيها كل يوم.

وعندما تتضح الشراكة بين المؤوسين والقادة، سيتوصلون إلى رؤية مشتركة لمستقبل الشركة، وفي إطار أي عمل، يجب أن يتفق الشركاء أنفسهم على الأوضاع الحالية للشركة، والتحديات والمخاطر التي تواجهها، وتحديد أولويات الأهداف الاستراتيجية، وخطة العمل؛ لتشغيل الشركة على أساس مالي سليم؛ هذه المشاركة في الرؤية والتوقعات ستسهم بالتزام المؤوسين والقيادات الإدارية في الشركة على نحو لا يمكن تحقيقه عبر أجندات عمل منفصلة ومتضاربة .

النتائج:

- تعتبر الحوكمة بمبادئها ومعاييرها وما تفترضه من شفافية ونزاهة، صمام الأمان للمنظمات.
- لغرض تفعيل مبادئ الحوكمة لا بد من أجهزة رقابية فعالة تتابع عمل الجهاز الإداري، وتقوم بدراسة السبل الكفيلة بتقويم أدائه وفق المعايير المتعارف عليها.
- اعتبار الحوكمة الرشيدة حتمية مفروضة على القيادة الإدارية لتحقيق تكيف المنظمة مع المتغيرات الجديدة، وخصوصاً في ظل الأزمات المالية المتكررة، التي يشهدها العالم حالياً.
- تسهم الحوكمة الرشيدة بوقاية المؤسسات والعاملين فيها من التلاعب والفساد الإداري والمالي، والأزمات والإفلاس.
- بالحوكمة الرشيدة يمكن أن تضمن القيادة الإدارية جودة أدائها في إطار من الشفافية والإفصاح والمساءلة.

- ينتج عن اتباع القيادة الإدارية لمبادئ الحوكمة الرشيدة مؤسسات أكثر صلابة وقدرة على تفادي الأزمات.
- تسهم الحوكمة بجلب للاستثمارات نتيجة للنزاهة والشفافية والإفصاح الذي يعتبر ركيزة أساسية لها.

المراجع والمصادر

- ١- (الحوكمة والقيادة الموثوق بها أكثر ما تحتاجه الشركات المتعثرة) ، جريدة القبس، جريدة يومية سياسية مستقلة.
<http://www.alqabas-kw.com/Article.aspx?id=486629&date=04062009>
- ٢- كنعان، نواف، (١٩٩٩). القيادة الإدارية، عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع. ط٣ ص٨٧.
- ٣- ابن منظور (٢٠٠٠) لسان العرب، بيروت: دار صادر، المجلد ١٢، ص٣١٥.
- ٤ - حبيش، فوزي ١٩٩١، الإدارة العامة والتنظيم الإداري: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص٩٣.
- ٥- العجمي، محمد حسين (٢٠١٠) الاتجاهات الحديثة في القيادة الإدارية والتنمية البشرية: دار المسيرة الحديثة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن ص٥٧.
- ٦- عبد الملك، طلال ٢٠٠٤ الأنماط القيادية وعلاقتها بالأداء الوظيفي. رسالة ماجستير غير منشورة، الرياض ، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية ، المملكة العربية السعودية.
- ٧- عبودي، زيد منير ٢٠٠٧ القيادة الإدارية ودورها في العملية الإدارية ط١، دار البداية ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، ص٢٥.
- ٨- علي، محمود محمد (٢٠٠٢) مقومات القائد التربوي الناجح، جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع ط١، المملكة العربية السعودية. ص٢٥
- ٩- علاقي، مدني عبدالقادر ١٩٨٥، الإدارة-دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية: الطبعة الثالثة، جدة، المملكة العربية السعودية ص٥٨١.
- ١٠- الحريري، رافدة ٢٠٠٨ مهارات القيادة التربوية في اتخاذ القرارات الإدارية، دار المناهج للنشر والتوزيع ، عمان - الأردن، ص١٧.
- ١١- عبد الملك، طلال ٢٠٠٤ مصدر سبق ذكره.
- ١٢ - الحريري، رافدة ٢٠٠٨، مصدر سبق ذكره. ص١٧.
- ١٣- درويش، عدنان بن حيدر. (٢٠٠٧) حوكمة الشركات ودور مجلس الإدارة. منشورات اتحاد المصارف العربية. <http://www.diconline.org>

- ١٤- الوزير، جهاد خليل. (٢٠٠٧). دور الحوكمة في تمكين المساهمين والمستثمرين واستقرار الأسواق المالية، ورقة مقدمة إلى الملتقى السنوي الأول لسوق رأس المال الفلسطيني. فلسطين ص٢
- ١٥- آل غزوي، حسين عبد الجليل. (٢٠١٠). حوكمة الشركات وأثرها على مستوى الإفصاح في المعلومات المحاسبية، دراسة اختبارية على شركات المساهمة العامة في المملكة العربية السعودية. رسالة ماجستير. الأكاديمية العربية في الدنمرك. ص٨٩.
- ١٦- Governance. Oxford University Press - . Williamson, Q (1999). The Mechanism of Corporate
- ١٧- مركز المشروعات الدولية الخاصة ٢٠٠٩ (أ) حوكمة الشركات كأداة تنمية ص٩٦
- ١٨- يوسف، محمد حسين. (٢٠٠٧). مصدر سبق ذكره. ص١٥.
- ١٩- درويش، عدنان بن حيدر. (٢٠٠٧)، مصدر سبق ذكره. ص١٦.
- ٢٠- مركز المشروعات الدولية الخاصة ٢٠٠٨ (ج) نصائح إرشادية لتحقيق الإصلاح ص٣.
- ٢١- هوام وآخرون (٢٠٠٩) الشفافية والإفصاح في إطار حوكمة الشركات. ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الدولي حول "الحوكمة وأخلاقيات الأعمال في المؤسسات" جامعة عنابة- الجزائر. ص٣
- ٢٢ - مركز المشروعات الدولية الخاصة ٢٠٠٩ (أ) مصدر سبق ذكره. ص٧.
- ٢٣- أبوكريم، احمد فتحي. (٢٠٠٩). الشفافية والقيادة الإدارية. عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع. الأردن. ص٨٦.
- ٢٤- مركز المشروعات الدولية الخاصة ٢٠٠٨ (ج) مصدر سبق ذكره.
- ٢٥- أبوكريم، احمد فتحي. (٢٠٠٩). مصدر سبق ذكره. ص٨٦.
- ٢٦- الراشدي، سعيد علي. (٢٠٠٧). الإدارة بالشفافية. عمان: كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. الأردن. ص١٧-١٨.
- ٢٧- مركز المشروعات الدولية الخاصة ٢٠٠٣ (د) ط ٣، ص٣٠٧.
- مركز المشروعات الدولية الخاصة ٢٠٠٥ (ب) مصدر سبق ذكره ٢٨.

قانون الأحوال الشخصية وأثره على استقرار الأسرة

دراسة تأصيلية في قانون الأحوال الشخصية للمسلمين السوداني

سنة ١٩٩١ - مقارنة بالشرعية الإسلامية

• علاء الدين عبد الفتاح عبد الحميد علي

المقدمة

اهتمت الشريعة الإسلامية غاية الاهتمام بالأسرة، بدءاً من الخطبة وأحكامها وصولاً إلى إتمام عقد الزواج والذي أبانت فيه الحقوق والواجبات لضمان استمرارية الزواج.

ومن ثم أولت التشريعات القانونية الوطنية والمواثيق الدولية الاهتمام بالأسرة، وأضفت عليها نوعاً من الحصانة، عبر النصوص والأحكام والقواعد القانونية التي من شأنها أن تعمل على ضمان استقرار الأسرة ومن ثم استقرار المجتمع بأكمله.

أهمية موضوع البحث

الأسرة هي اللبنة الأولى من لبنات المجتمع، بل هي تعتبر من أهم دعائم المجتمع، فإذا كانت الأسرة كذلك فإن الزواج هو أصل وأساس هذه الأسرة، ومن هنا أيضاً يأخذ الزواج العناية نفسها التي تأخذها الأسرة إن لم تكن أقوى وأشد، ولا نعرف ديناً من الأديان السماوية إلا وكان الزواج فيه المكان الأول، مما يستدعي العناية والاهتمام وليس ذلك لأن الزواج أصل الأسرة حسب، بل أنه أيضاً مما تدعو إليه الفطرة وتتقضى به الطبيعة.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

١. إبراز أهمية تكوين الأسرة وكيفية تحقيق استقرار الأسرة.
٢. توضيح بعض التشريعات القانونية في قانون الأحوال الشخصية الخاصة بأحكام الزواج والطلاق.
٣. توضيح أسس بناء الأسرة المسلمة.

• أستاذ مساعد بقسم الشريعة كلية القانون، جامعة النيلين، السودان.

فروض البحث:

تتطلب الورقة عبر الإجابة على الفرضيات الآتية:

١. ما هي أسس بناء الأسرة المسلمة؟
٢. ما هي مكونات الأسرة؟
٣. ما هي لعوامل التي يمكن لها أن تعمل على تحقيق استقرار الأسرة؟
٤. هل القانون السوداني به من التشريعات ما يمكن لها أن تعمل على تحقيق استقرار الأسرة؟

منهج البحث

يعتمد منهج البحث على نحو أساس على المنهج الاستقرائي والتحليلي حيث يعرض الباحث تشريعات قانونية ويبرز أهميتها من الناحية الفقهية والقانونية، وصولاً لنتائج وتوصيات يمكن لها أن تكون حلاً مرضية لحماية الأسرة المسلمة في السودان والحفاظ على استقرارها.

لذا سنتناول هذا البحث على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم استقرار الأسرة وأهميته

تعتبر الأسرة اللبنة الأولى في بناء المجتمع، فإذا كانت كذلك فهي المحور الأساسي، لتربية الأبناء لما تتمتع به من سلطه الحب والتوجيه، إضافة إلى ذلك هنالك عناصر مكملة للعملية التربوية المتمثلة في المدرسة والمجتمع، بحيث تتناسق في توافق تام مع ما تبذله الأسرة الأمر الذي يؤدي للحفاظ على استقرار الأسرة.

لذا سوف نتناول هذا المطلب على النحو التالي:

الفرع الأول: أسس بناء الأسرة المسلمة

هنالك أسس حددتها الشريعة الإسلامية لبناء الأسرة لكي تؤدي دورها منها ما يلي^(١):

١. تنظيم العلاقة الزوجية بين الزوجين. ويعني ذلك أن يعتقد جازماً كل من الزوجين بأن هذه الرابطة التي جمعت بينهما ليست تغطية لتلبية الشهوة أو غير ذلك، وإنما هي رباط مقدس وميثاق غليظ تعهد به كلُّ منهما بينه وبين ربه مصداقاً لقوله تعالى (وقد أفضي

بعضكم إلى بعض وأخذنا منكم ميثاقاً غليظاً) (٢).

٢. إقامة شرع الله في هذا الجزء من المجتمع (الأسرة)، والذي يمثل اللبنة الأساسية في بنائه والدعامة الأقوى لإعلاء صرحه، واستشعار حجم الاهتمام الذي أولاه الله تعالى في كتابه وعلى لسان نبيه (ص) لهذه الرابطة الموصوفة بالميثاق الغليظ من تشريع لأهم المبادئ والقواعد المراعية لهذا البناء وتفصيل لأدق الجزئيات التي تتولى ضبطه الى درجة لم يفصل فيها القرآن الكريم ولا السنة النبوية أي نوع من الأحكام الأخرى، كالمعاملات المالية وشئون الحكم مثل ما فصل في أحكام العلاقة الزوجية.

٣. حصول الثقة بين الطرفين وحسن ظن أحدهم بالآخر وهذا المبدأ حضت عليه الشريعة الإسلامية وأوصى به رسول الله (ص) بنهيهِ عن كل ممارسة، أو تصرف يمكن أن يثير شكاً أو ريباً بين الزوجين.

٤. التوافق الروحي المؤدي للانسجام والمساكنة بين الطرفين لأن علاقات الناس ببعضهم لا تتقوى إلا إذا تألفت الأرواح وانسجمت الطباع.

الفرع الثاني : مكونات الأسرة

يمكن حصر أركان الأسرة في (٣):

الركن الأول: الزوج وهو يمثل (الأب لاحقاً) ويعتبر الركن الأساسي في بناء الأسرة من الناحية التاريخية والدينية حيث أوجد الله تعالى آدم ثم حواء ومنه قوله تعالى (خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) (٤).

الركن الثاني: الزوجة (الام لاحقاً) وهي المكملة لشخصية الرجل والمتممة لكيانه مصداقاً لقوله تعالى (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) (٥)، والمحقة لسكنه العاطفي مصداقاً لقوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها). (٦)

الفرع الثالث : كيفية تحقيق استقرار الأسرة

هنالك عوامل يمكن لها أن تعمل على تحقيق استقرار الأسرة وهي^(٧) :

أولاً: مراعاة حقوق الزوجين ويتحقق ذلك بالآتي:

(أ) إيفاء الرجل بحقوق المرأة كالمعايشة بالمعروف وإعطائها النفقة وعدم إضرارها مادياً ومعنوياً، وعدم التعرض لأموالها الخاصة والعدل بينها وبين بقية الزوجات ان كان للزوج أكثر من زوجة وغيرها من الحقوق.

(ب) قيام المرأة بواجباتها اتجاه الرجل ومن هذه الواجبات حق الطاعة والمحافظة عليه في ماله ونفسها.

(ج) الحقوق المشتركة بين الزوجين والتي من بينها حق استمتاع كل منهما بالآخر، وحسن العشرة بالمعروف وحق التوارث وحرمة المصاهرة وخلافه.

ثانياً: البيئة الاجتماعية بين أفراد الأسرة الواحدة، تعتمد على أساس السلوك الحسن والأمانة والإخلاص والمحبة والشفقة.

ثالثاً: رضا الزوجة وحريتها في اختيار الزوج، من العوامل الأساسية في عقد الزواج التي تؤدي إلى استقرار الأسرة واستمرارها.

رابعاً: التشاور بين الزوجين في أمورهما الحياتية، عامل أساس لنجاح الحياة الزوجية واستقرارها.

خامساً: الظروف الاقتصادية تلعب دوراً رئيساً في استقرار الأسرة وثباتها، لأن أغلب الخلافات التي تنشأ بين الزوجين تكون بسبب عدم إيفاء الزوج ببعض متطلبات الزوجة.

المطلب الثاني: التشريعات القانونية في قانون الأحوال الشخصية والخاصة بأحكام الزواج

نجد إن قانون الأحوال الشخصية السوداني، نص على تشريعات خاصة بأحكام الزواج والتي من شأنها أن تعمل على تحقيق استقرار الأسرة، لذا سنتناول أثر بعض هذه التشريعات على استقرار الأسرة وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: ضرورة تسجيل عقد الزواج

لم تشترط الشريعة الإسلامية أن يجرى عقد الزواج على يد قاض أو عالم، بل يستطيع العاقدان إجراء العقد بنفسيهما، بحيث يكفى في انعقاده النطق بالإيجاب والقبول مشافهة بحضور شاهدين، ولم تطلب الشريعة تسجيل عقد الزواج وإنما كل ما طلبته الشريعة الإشهاد عليه بإعلانه وإشهاره، وعلى الرغم من ذلك، فإننا نجد أنه قد نشأ عن عدم تسجيل الزواج مشكلات كثيرة في الوقت الحاضر من شأنها أن تؤثر على الأسرة وحقوق الزوجة والأبناء، لذلك نصت معظم قوانين الأحوال الشخصية في البلاد الإسلامية على ضرورة توثيق عقد الزواج وبالتالي القانون بهذا التشريع يحفظ حقوق الزوجين، ويحمي عقد الزواج من الإنكار وهذا بدوره يؤدي إلى استقرار الأسرة.

لذا يرى الباحث أن شرط تسجيل عقد الزواج من الضرورة بمكان خصوصاً في عصرنا الحالي وذلك لأنه شرط يترتب عليه أثر قانوني لا دخل له في الحكم الشرعي^(٨) :

الفرع الثاني: حق السكنى

يعتبر المسكن ضرورة من ضرورة الحياة لأي أسرة لذا الزوج ملزم بإعداد منزل الزوجية لقوله تعالى (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم)^(٩). لذا سوف نستعرض هذه المسألة على النحو التالي:

أولاً: النص الشرعي

اتفق جمهور الفقهاء على أن الزوج ملزم بإعداد منزل الزوجية، سواء كان ذلك بالملك أو الإيجار أو خلافه، وفق الشروط الآتية^(١٠):

١. أن يكون المسكن ملائماً لحالة الزوج المالية، سواء كان منزلاً مستقلاً أو غرفة في منزل.
٢. أن يكون المسكن بين جيران طيبين.
٣. أن تتوافر فيه المرافق الضرورية التي تلزم للسكنى من أثاث وخلافه.
٤. أن يكون المسكن مستقلاً وخالياً من سكن الغير، ولو كان من أهل الزوج وأولاده من غيرها.

ثانياً : النص القانوني

القانون السوداني نص في المادة (٧٧) على أنه (يجب على الزوج أن يهيئ لزوجته مسكناً يتناسب مع حالته).

إذاً يتضح للباحث أن القانون أخذ برأى الفقه وألزم الزوج بإعداد المسكن الملائم، على اعتبار أنه حق لازم للزوجة على زوجها على الدوام، لأنه يحفظ للمرأة كرامتها ويصون شرفها لا سيما، وأن بيت الزوجية هو المكان الذي يوفر للمرأة الاستقرار.

الفرع الثالث: حق النفقة

نتناول أثر التزام الزوج بالنفقة على استقرار الأسرة وذلك على النحو التالي:

أولاً : النص الشرعي (٣).

اتفق الفقهاء على أن الزوج ملزم بالإففاق على زوجته مقابل احتباسها لقضاء مصالح زوجها وتحقيقاً للغرض الأساسي من الزواج.

ثانياً : النص القانوني

القانون السوداني نص في المادة (٦٧) على أنه (تجب نفقة الزوجة على زوجها من حين العقد الصحيح). لذا يمكنني القول أنه وبحسب القانون فإنه قد ألزم الزوج بالإففاق على زوجته إذا سلمت نفسها إليه ولو حكماً، والتزام الزوج بهذا الواجب الشرعي والقانوني يسهم على نحو مباشر باستقرار الأسرة على اعتبار أن النفقة تشكل جزءاً من المنظومة الاقتصادية والمالية في المجتمع الإسلامي، ويدخل في هذا السياق مسألة إعطاء النفقة للمرأة العاملة وهي من المسائل الهامة التي تعمل على تحقيق استقرار الأسرة وسنتناول أثر هذا التشريع على استقرار الأسرة على النحو التالي:

أولاً : النص الشرعي

اتفق الفقهاء على أن الزوجة إذا خرجت من دون إذن زوجها يترتب على ذلك سقوط حقها في النفقة، أما إذا خرجت بإذنه فإنها تستحق النفقة (٤).

ثانياً : النص القانوني

القانون السوداني نص في المادة (٧٥) على أنه:

لا نفقة للزوجة في أي من الحالات الآتية:

(د) عملها خارج البيت دون موافقة زوجها ما لم يكن متعسفاً في منعها من العمل.

يلاحظ الباحث أن هذه الفقرة من المادة تحتوي على جزئيتين (١):

الجزئية الأولى: تتعلق بمسألة عمل الزوجة خارج منزل الزوجية حيث أنها تستحق النفقة إذا اذن لها الزوج بالخروج، أما إذا عملت خارج منزل الزوجية بدون اذن زوجها فإن حقها في النفقة يسقط.

أما الجزئية الثانية فتتعلق بمدى تقييد حق الزوج في المنع هل كان منعه لها مبنياً على تعسف أم لا ، ويقصد بالتعسف في استعمال الحق ألا يكون هذا المنع مبنياً على سبب موضوعي أو شرعي، فالسبب الموضوعي هو أن يترتب على خروجها للعمل ضياع أو إنقاص لحق الزوج في البيت، وقد عجزت عن التوفيق بين واجبها في البيت والعمل خارجه.

أما السبب الشرعي هو أن يكون عملها يعرضها لمخالفة شرعية أو كانت تلبس ملابس خليعة مثلاً، ففي كلتا الحالتين إذا منعها الزوج لا يكون متعسفاً في استعمال حقه، فإذا خرجت رغم ذلك في هذه الحالة، تعتبر ناشزاً ولا تستحق نفقة.

إذا، يتضح للباحث أن المشرع السوداني قد أحكم صياغة النص بطريقة جيدة، وهذا بدوره يسهم بتحقيق استقرار الأسرة، لا سيما وأن المرأة في العصر الحالي قد أصبحت تشارك الرجل في تحمل أعباء الحياة والمعيشة حيث أن الضرورة قد اقتضت في كثير من الحالات عمل الزوجة لزيادة متطلبات الأسرة في التعليم والعلاج وخلافه.

المطلب الثالث: التشريعات القانونية في قانون الأحوال الشخصية والخاصه بأحكام الطلاق

نجد كذلك أن قانون الأحوال الشخصية السوداني قد نص على تشريعات خاصة بأحكام الطلاق، من شأنها أن تعمل على تحقيق استقرار الأسرة. لذا سنتناول أثر بعضها على استقرار الأسرة وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: الطلاق غير المنجز

الأصل في الطلاق أن يكون بصيغة التنجيز، لأن الطلاق شرع للحاجة والصيغة المنجزة هي كل عبارة أراد بها الزوج إيقاع الطلاق من فور التلفظ بها، من دون إضافة إلى زمن أو تعليقه على شرط، وذلك كقول الزوج لزوجته (أنت طالق)، لذا نتناول هذه المسألة على النحو التالي:

أولاً: النص الشرعي

اتفق الفقهاء على وقوع الطلاق المنجز أو الحال إذا صدر من الزوج بلفظ صريح، مقترناً بالنية مضافاً للزوجة حيث تترتب عليه آثاره فوراً (٢).

أما الطلاق غير المنجز فهو الطلاق المعلق وقوعه على وقوع شيء كقوله أن خرجت من الدار فأنت طالق، بحيث يسمى طلاقاً بصفه لأنه موصوف بصفه. وقرر جمهور الفقهاء وقوع الطلاق المعلق إذا وقع ما علق عليه.

ثانياً: النص القانوني

نص القانون السوداني في المادة (١٣٠/أ) بأنه (لا يقع الطلاق المعلق على فعل شيء أو تركه إلا بالنية)، بحيث أخذ القانون برأى الجمهور وأجاز وقوع الطلاق المعلق على شيء إذا اتجهت نية الزوج لوقوعه، ويخلص الباحث إلى أن هذا التشريع قصد به المشرع تحقيق استقرار الأسرة.

الفرع الثاني: طلاق فاقد الأهلية أو ناقص الأهلية

الطلاق يقع صحيحاً إذا كان الشخص الذي أوقعه أهلاً لوقوع الطلاق منه وذلك بأن يكون عاقلاً بالغاً مختاراً فإذا كان الشخص فاقداً للأهلية كالمجنون أو ناقصاً للأهلية كالمعتوه فإن طلاقهما لا يقع. لذا سنتناول أثر بعض الحالات التي لا يقع فيها الطلاق على النحو التالي:

أولاً: النص الشرعي

نتناول فيه المسائل الآتية:

أ. طلاق السكران (السكران هو من يغيب عقله بسبب تناوله شراب مسكراً كالخمر والحشيش وغيرهما من المواد المخدرة)، بحيث ذهب جمهور الفقهاء للقول إن طلاق

السكران لا يقع وهذا الرأي هو الراجح في الفقه.

ب. طلاق المخطئ و الناسي و الساهي (فالمخطئ هو شخص جري لفظ الطلاق على لسانه بلا نية ولا قصد حيث أراد لفظاً ونطقاً بغيره) ، بحيث ذهب جمهور الفقهاء للقول بعدم وقوع طلاق المخطئ و الناسي و الساهي ، وهذا الرأي هو الراجح في الفقه .

ج. طلاق المكره:

ذهب جمهور الفقهاء للقول بعدم وقوع طلاق المكره وهذا الرأي هو الراجح في الفقه .

د. طلاق الغضبان و المدهوش (فالمدهوش هو الشخص الذي تمر عليه حالات تشل قدرته على التفكير ، أما الغضب فهو حالة من الاضطراب العصبي و عدم التوازن الفكري تحل بالإنسان تفقده السيطرة على نفسه) ، بحيث ذهب الأحناف للقول بأن طلاق الغضبان لا يقع أذا :

١ . إذا وصل الغضب بالشخص درجة الهزيان .

٢ . اشتد به الغضب حتى خرج عن صوابه .

ورأي الأحناف هو الراجح في الفقه .

ثانياً : النص القانوني

نص القانون السوداني في المادة (١٣٤) على أنه : (أ) يشترط في المطلق العقل و البلوغ و الاختيار . (ب) لا يقع طلاق فاقد التمييز بسبب الجنون أو العته أو السكر المطبق أو الإكراه الملجئ أو غير ذلك من الأسباب المذهبة للعقل .

الفرع الثالث : الطلاق بلفظ الثلاث

نجد أن الشريعة الإسلامية حددت عدد الطلقات التي يملكها الزوج بثلاث طلقات ، لأن الطلاق في الجاهلية لم يكن محدداً بعدد معين ، بحيث أفضى ذلك إلى ظلم المرأة . لذا سنتناول هذه المسألة على النحو التالي :

أولاً : النص الشرعي .

اختلف الفقهاء حول وقوع الطلاق بلفظ الثلاث سواء كان بكلمة واحدة أو بكلمات في

مجلس واحد وذلك على النحو التالي (١) :

الرأي الأول: وهو رأى جمهور الفقهاء ذهبوا للقول إن الطلاق اذا اقترن بعدد، فإنه يقع على نحو ما أوقعه الزوج حسب نيته، أي بمعنى أن الطلاق بلفظ الثلاث عندهم يقع ثلاثاً.

الرأي الثاني: وهو رأى الشيعة الإمامية، بحيث ذهبوا للقول إن الطلاق بلفظ الثلاث لا يقع، لأنه طلاق غير مشروع بل إنه طلاق بدعى لأنه خلاف السنة.

الرأي الثالث: وهو رأى الزيدية وابن تيميه وابن القيم من الحنابلة بحيث ذهبوا للقول إن الطلاق بلفظ الثلاث يقع طلاقاً واحدة رجعية .

ثانياً : النص القانوني

نص القانون السوداني في المادة (١٣٠/ج) على أنه (لا يقع الطلاق المقترن بالعدد لفظاً أو كتابة أو إشارة إلا طلاقاً واحدة رجعية).

يتضح من النص أن القانون قد أخذ بالرأى الثالث، بحيث أعتبر أن الطلاق بلفظ الثلاث لا يقع إلا طلاقاً واحدة.

إذاً وعبر هذا البحث توصل الباحث إلى أهم النتائج والتوصيات التالية :

أولاً : النتائج

١. إن الإسلام ينظر إلى الأسرة على أنها كيان محدد المبادئ والأسس خاضعة لأنظمة وقوانين مشروعة من لدن حكيم عليم.

٢. أن القانون به من التشريعات ما يمكن لها أن تعمل في توافق تام على حفظ استقرار الأسرة، وذلك إذا قام كل فرد من أفراد هذه الأسرة بأداء الواجبات والحقوق على أكمل وجه.

٣. إن سلطان الدولة الإسلامية له أثر فعال في إلزام الأفراد بالمنهج الأخلاقي الذي رسمه الإسلام للناس بالرقابة اليقظة ومحاسبة المنحرفين، ووضع الأحكام والنظم الشرعية التي تدعو للتمسك بالأسس والمبادئ التي تقوم عليها الأسرة.

ثانياً : التوصيات

١. يوصى الباحث بغرس روح المسؤولية والاستعداد لدى أفراد المجتمع المسلم، عبر توحيد الجهود التربوية المتمثلة بالمدرسة والمجتمع ووسائل الإعلام المتنوعة المرئية والمسموعة والمكتوبة، ليساعد هذا في تربية الأجيال على الأخلاق والسلوك الحسن.
٢. يوصى الباحث بمعالجة المشاكل الزوجية بالأسلوب اللائق الحسن، والذي من شأنه أن يعمل على تحقيق استقرار الأسرة.
٣. كما يوصي الباحث أيضاً بعقد ندوات أو محاضرات أسرية تتعلق بتقوية الروابط الأسرية وتبين كيفية المحافظة عليها، وتحذر في الوقت ذاته من كافة العوامل التي من شأنها أن تؤدي إلى انهيار الروابط الأسرية.

أهم المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. السرخسي، المبسوط، ج٥، مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ.
٣. د. بدران أبو العينين بدران، الزواج والطلاق في الإسلام، فقه مقارن بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ.
٤. القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨ م.
٥. الدردير، الشرح الصغير على اقرب المسالك، ج٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
٦. شمس الدين الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨ م.
٧. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الإبصار، ج٥، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٤.
٨. ابن قدامه، المغني، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٧٢ م.
٩. البهوتي، كشف القناع على متن الاقناع، ج٥، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٩٨٣ م.
١٠. القاضي أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح المؤطا، ج٤، دار الكتاب الإسلامي، مصر، ١٣٣٢هـ.
١١. ابن حزم الظاهري، المحلى، ج١٠، ط١، المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٥٢ هـ.
١٢. د. محمد الكدي العمراني، فقه الأسرة المسلمة في المهاجر، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١ م.
١٣. عوض عبد العظيم العسيلي، بناء الأسرة في الإسلام، دار النصر للطباعة الإسلامية، بدون تاريخ.
١٤. أ. على حسب الله، الزواج في الشريعة الإسلامية، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١ م.
١٥. د. علاء الدين عبد الفتاح، شرح أحكام الزواج والطلاق في الفقه والقانون والقضاء، دراسة مقارنة، بالتركيز على قانون الأحوال الشخصية للمسلمين السوداني لسنة ١٩٩١ م، ٢٠٠٨ م.
١٦. د. على أبو البصل، دراسات في فقه الأسرة، ط١، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات، ٢٠٠٤ م.
١٧. يوسف على بدوي وأحمد خليل جمعة، الأسرة في العالم المعاصر (واقعها - تحدياتها)، ط١، دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢.
١٨. فرج محمود أبو ليلى، الزواج وبناء الأسرة، ط٢، مطبعة العراب، عمان الأردن، ٢٠٠١ م.
١٩. د. احمد محمد عبد المجيد شرح قانون الاحوال الشخصية للمسلمين السوداني لسنة ١٩٩١ م، ج١، الزواج واحكامه والنفقات)، ط١، بدون ناشر ٢٠٠٦ م.

الهوامش:

- (١) راجع. د. محمد الكدي العمراني، فقه الأسرة المسلمة في المهجر، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ص ١٧٧ - ١٨١.
- (٢) سورة النساء، الآية ٢١.
- (٣) راجع. د. محمد الكدي العمراني، المرجع السابق، ص ١٨٩ - ١٩٢.
- (٤) سورة الزمر، الآية (٦).
- (٥) سورة البقرة، الآية (١٨٧).
- (٦) سورة الروم، الآية (٢١).
- () راجع، يوسف على بدوي، وأحمد خليل جمعه، الأسرة في العالم المعاصر (واقعها وتحدياتها)، ط١، دار الإمامه للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ص ٢٤ - ٢٩ وراجع أيضاً، فرج محمود أبو ليلي، الزواج وبناء الأسرة، ط٢. مطبعة العرب، عمان، الأردن، ٢٠٠١، ص ٢٩، راجع عوض عبد العظيم العسيلي، بناء الأسرة في الإسلام، دار النصر للطباعة الإسلامية، بدون تاريخ. ص ٥.
- (٢) راجع أ. على حسب الله، الزواج في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١، ص ٧٨.
- (١) سورة الطلاق، الآية (٦).
- (٢) راجع. د. بدران أبو العينين بدران، الزواج والطلاق في الإسلام، فقه مقارن بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية د.ت، ص ٢٤٨.
- (٣) راجع المبسوط، ج ٥، ص ١٨٠، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٤٢، مغني المحتاج، ج ٣، ص ٤٢٧، كشف القناع، ج ٥، ص ٤٨٢. المحلي، ج ١٠، ص ٨٨.
- (٤) حاشية ابن عابدين، ج ٥، ص ٢٨٨، الشرح الصغير، ج ٢، ص ٧٤٠، مغني المحتاج، ج ٣، ص ٤٤٥، المغني، ج ٩، ص ٢٤٧.
- (١) راجع. د. أحمد محمد عبد المجيد، شرح قانون الأحوال الشخصية السوداني للمسلمين، لسنة ١٩٩١م، ج ١، الزواج وأحكامه والنفقات، ط١، بدون دار نشر، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.
- (٢) راجع. د. على أبو البصل، دراسات في فقه الأسرة، ط١، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات، ٢٠٠٤م، ص ١١٣.
- (١) راجع. د. علاء الدين عبد الفتاح، شرح أحكام الزواج والطلاق في الفقه والقانون والقضاء، دراسة مقارنة، بالتركيز على قانون الأحوال الشخصية للمسلمين السوداني لسنة ١٩٩١م، ٢٠٠٨م، ص ٢١٥.

الأحوال التي يباح فيها دخول المسكن

من دون إذن في الشريعة الإسلامية

• علي محمد علي عنيبة

تعتبر حرمة المسكن، هي الأصل لأن الحرية عموماً الأصل، وما يرد عليها من قيود تعتبر استثناءات، فالمرجع أحاط المسكن بحصانة خاصة تحول دون إمكانية دخوله أو تفتيشه إلا في الأحوال الاستثنائية التي رسمها، والتي غلب فيها مصلحة الجماعة في تعقب الجريمة على مصلحة الفرد في الاستمتاع بهدوئه وطمأنينته في منزله، والمحافظة على أسرارها الخاصة، بحيث يحاول بعض الأشخاص استغلال هذه الحماية الممنوحة لهم قانوناً، فيعملون على إساءة استعمالها عمداً، فيرتكبون أفعال مخالفة للقانون، قد تتمثل في إخفاء أشياء تتعلق بالجريمة، أو أشياء ممنوعة أو مسروقة، أو أسلحة يمكن أن تشكل تهديداً للأمن الداخلي في الدولة، لذلك تسعى السياسة الجنائية الحديثة، إلى إقامة نوع من التوازن بين اعتبارات تحقيق العدالة والأمن وضمانات الحرية.

فالعدالة تتمثل في مصلحة المجتمع، بينما تشكل الحرية ضماناً للفرد لكي يؤدي دوره في المجتمع .

فمسكن الشخص يجب ألا يكون مغلقاً في كل الأحوال أو الظروف، فهناك حالات تستدعي فيها المصلحة الاجتماعية أن يفتح أمام وكلاء السلطة العامة، وتتضمن النصوص القانونية إعلاناً صريحاً بخضوع مبدأ حرمة المسكن للإستثناءات.

كما أن حرمة المسكن في الشريعة الإسلامية ليست مطلقة، بل مقيدة بحدود وضوابط معينة، وهذه الحدود والضوابط ترد قيوداً على هذه الحرمة، حماية لحق المجتمع وحفاظاً على أمنه واستقراره، فالإذن في الشريعة الإسلامية، ذا طبيعة خاصة يختلف عنها في القانون الوضعي، لأن الإذن في الشريعة الإسلامية، يجب أن يكون صادراً ممن يملك الحق في صدوره لا من غيره، ولذلك لا يجوز اقتحام المساكن بغير إذن أصحابها مهما كانت السلطة التي

• طالب كتوراة في الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، عضو هيئة تدريس بجامعة مصراتة - ليبيا.

تمارس هذا الإجراء، إلا أنه ليس هناك ما يمنع - استثناء - من دخول المسكن دون إذن إن اقتضت المصلحة العامة ذلك. وهذا لا يكون إلا وفق ما قرره فقهاء المسلمين، ويتمثل في حالات: الضرورة، وظهور المعصية، والقبض على متهم.

- حالة الضرورة:

اعتبر الفقه الاسلامي الضرورة سبباً من الأسباب التي تبيح دخول مساكن الآخرين من دون إذن من أصحابها، ومن دون رضاهم، وقد أورد علماء المسلمين أمثلة تظهر فيها الضرورة مثل وقوع كارثة داخل مسكن كحريق في المنزل، أو حدوث فيضان أو غرق .

ففي هذه الأحوال يجوز الدخول من دون إذن، وكذلك الأمر في حالة ما إذا غزا العدو دار المسلمين، وتحولت المعارك إلى حرب مدن، وكان ذلك المسكن مشرفاً على السقوط بأيدي الأعداء، فللمقاتلين حق دخوله ليقاتلوا العدو منه.

كما يجوز دخول مسكن الآخرين في حالة سقوط بعض المتعلقات فيه، وذلك كما لو سقط ثوب لشخص وخاف لو علم أصحاب البيت أخذه، أمّا إذا لم يخف ذلك فلا يجوز له الدخول.

وكذلك التهديد بارتكاب جريمة على أحد قاطني المنزل، كوجود سارق في البيت، وتعرض شخص لخطر جسيم جراء وجود حيوان مفترس، كما لو دخل أسد في بيت شخص ما، فهذه الأمثلة التي ضربها علماء مسلمون أجازوا دخول منزل الآخر، بغير استئذان في حالة الضرورة، ذكروها على سبيل المثال لا الحصر، فيقاس عليها كل الصور التي تتحقق فيها الضرورة، والسؤال: ما هو سند مشروعية الدخول في مثل هذه الحالات؟

وجوابه في حجتين: الأولى، حجة أساسية أو رئيسية. والثانية حجة تكميلية أو إضافية. وهو ما نوضحه على النحو التالي :

أ- إن الضرورة تنفي مقتضى حرمة المسكن، ومن ثم لا يشكل دخول بيت الآخر من دون استئذان اعتداء عليه. إذ أن صدور استغاثة، أو طلب مساعدة من المنزل، هو نداء أو استدعاء من صاحب البيت، أو من قاطنيه إلى من هم خارجه، للقيام بأمرين، أو بأحدهما إن أمكن ذلك: الأول، الإسراع إلى نجد من في المنزل ومساعدته. والثاني، الإذن بدخول المنزل لتقديم يد المساعدة إلى الموجودين فيه، ومن ثم تنفي حرمة المسكن

في هذه الحالات.

ويسري هذا الحكم على كافة الكوارث التي تقع في المسكن، إذ أن طلب المساعدة من الداخل تستوي أسبابه: فقد تطلب المساعدة لأن مريضاً يشرف على الموت، أو لقيام شخص ما بالتهديد بارتكاب جريمة، وغيرها من الأمثلة التي تناولناها على سبيل المثال لا الحصر.

ب- تضامن ومعاونة المسلم لأخيه المسلم. فمن واجبات المسلم تقديم يد العون والمساعدة لأخيه المسلم إذا وجد لديه كربة أو مأزقاً، تطبيقاً لقول المصطفى صلى الله عليه وسلم "من أراد الله به خيراً رزقه أخاً صالحاً، إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه"، وقوله (ص) "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة".

فإذا قدم المسلم يد العون والمساعدة لأخيه المسلم، لا يكون مقابل ذلك مؤاخذته بالمعصية.

ج- إن الضرورة تجيز التدخل لدفع الخطر الواقع على النفس أو المال أو على نفس الآخر أو ماله، ففي حالة ما إذا تعرض الآخر للخطر على نفسه أو ماله، فالشارع الاسلامي أباح لنا التدخل لدفع هذا الخطر أو الضرر. وإذا وقع الخطر في منزل الآخر يكون للمضطر دخول منزله من دون استئذان.

في الأمثلة التي ذكرناها، نستطيع أن نقول إن الضرورة تضيق من حرية اختيار الشخص وتؤثر على إرادته، فلا يكون من سبيل أمامه سوى الدخول لإنقاذ كل من يتعرّض للخطر من الأشخاص القاطنين داخل المنزل، ولذلك لا حرج على من أقدم على دخول بيت الآخر من دون استئذان.

- حالة ظهور المعصية

الأصل في شريعتنا الاسلامية أن من أغلق عليه باب داره وتستر بحيطانه، لا يجوز اقتحامها بغير إذنه لمعرفة ما يمارسه من معاص فيها، ولا ينبغي أن يسترق السمع على دار ليسمع الأوتار، ولا أن يستنشق، ليدرك رائحة الخمر، ولا أن يمس ما في ثوبه ليعرف شكل المزمار، ولا أن يستخير من جيرانه ليخبروه بما يجري في داره.

فالفقهاء، يميلون إلى بحث الحسبة باعتبارها ترادف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما تواتر عليه الباحثون في القديم والحديث.

ولكن الرأي لدى الفقهاء المصريين، أن الاحتساب لا يرادف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما هو أحد تطبيقاته، باعتباره أصلاً إلهياً عاماً ، فالحسبة تجري في النهي عن المنكر، بحيث يتدخل المحتسب لمنع المنكر بتغييره، فيما يقدر عليه أو رفعه إلى الحاكم فيما لم يقدر عليه.

وفي كل ذلك يراعي الهدف من وراء الأمر أو النهي، وهو تحقيق المصالح ودرء المفاسد ، إذ يشترطون في المنكر الموجب للحسبة، توافر شروط أهمها الظهور والحلول، أى بمعنى أن يكون المنكر ظاهراً للمحتسب بغير تجسس، والظهور في مجال الاحتساب ضد الاستتار، بحيث جاء في حديث المصطفى (ص) "من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستر بستر الله، فإنه من يبد لنا صفحته، نقم حد الله تعالى عليه".

ولا يتحقق الظهور الموجب للحسبة إذا سمع المحتسب عياراً نارياً أعقبته استغاثة، دون أن يرى من أطلق العيار ولا من استغاث، وقد سئل الإمام أحمد بن حنبل عن الرجل الذي يسمع صوت الطبل والمزمار ولا يعرف مكانه فقال: وما عليه لا يعرف مكانه. وسئل عن الرجل الذي يسمع حس الطبل والمزمار ولا يعرف مكانه، فقال وما عليك؟ وقال ما غاب لا تفتش .

وينصرف الظهور هنا إلى المجاهرة بالمنكر أو بالمعصية، ويستوي في ذلك أن يكون هذا الكشف راجعاً إلى مرتكبه، أم وقع عرضاً، أو إلى الكشف بذاته عن ذاته، ويكون بإدراكه بأى حاسة من حواس الانسان، ولكن ما هو حد الظهور والاستتار؟.

كما بينا فيما سبق، فإن من أغلق عليه باب داره وتستر بجائطه، لا يجوز اقتحام داره بغير إذنه لمعرفة ما يمارسه من معصية في مسكنه، إلا أن هذا لا يمنع من ملاحقة الجريمة وتتبعها في حالة قيامها في مسكن الفرد متى أخذت شكلاً علنياً، أى بمعنى أن يظهر في الدار ظهوراً يعرفه من هو خارج الدار كأصوات المزامير والأوتار إذا ارتفعت، بحيث جاوز ذلك حيطان الدار، فمن سمع ذلك فله دخول الدار وكسر الملاهي، وكذلك لو ارتفعت أصوات السكارى بالكلمات المألوفة بينهم، بحيث يسمعها أهل الشوارع، فهذا إظهار موجب للحسبة.

وبذلك يتبين لنا من الصور التي ذكرت أنه يجوز دخول مساكن الآخرين بغير إذن في صورتين:

الأولى: خبر الثقة. الثانية: إذا غلب على الظن استسرار قوم بمعصية يخشى من تركها فوات ما لا يستدرك، أى قيام الجريمة حال الاقتحام، فهو تلبس بالجريمة، ولا يغير من أن هذه الجريمة لم تعين حال قيامها. وبالتالي لا يكون ارتكاب المعصية قد أبدى صفحته، لأن الإبداء لا يمكن تخصيصه بحاسة معينة، فقد يبدو لنا بحاسة السمع، أو الشم أو اللمس، إذ المقصود العلم وغلبة الظن، وهذه الحواس كافية لإفادة العلم كما يفيد البصر.

فالشريعة الإسلامية، أجازت اقتحام البيوت في الأحوال السابقة، وذلك بسبب قيام حالة الضرورة، لأن تغيير ذلك المنكر فرض، فلو شرط الإذن لتعذر التغيير وفيه من فساد أمور الرعية ما لا يخفى .

وقد راعت الشريعة الإسلامية عبر الصور التي سبق وأشرنا إليها التوازن بين مصلحتين: الأولى، مصلحة صاحب البيت في عدم دخول بيته من دون إستئذان، والثانية، مصلحة الأمة الإسلامية في أن تتمكن من مجابهة المنكر ومرتكبه، بأن لا يتحول منزل إلى قلعة محصنة، تهدر فيها حقوق الله والعباد .

وبذلك، يتضح أنه يجوز دخول مساكن الآخرين إذا غلب على الظن استسرار قوم بها، لإمارة دلت وآثار ظهرت ولذلك ضربان:

أولهما: أن يكون في تركه انتهاك حرمة يفوت استدراكها. مثال ذلك أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلاً دخل على رجل ليقتله، أو أن رجلاً خلا بإمراة ليزني بها، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس عليهما، ويقدم على الكشف والبحث، حذرا من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم، وارتكاب المحظورات، ولا يعتبر هذا بحثاً عن العورات في مثل هذه الحالات، لأن ما ظهرت دلالاته فهو مكشوف غير مستور.

ففي قصة المغيرة بن شعبه والتي تتلخص في أن امرأة من بني هلال يقال لها أم جميل بنت محجن بن الأقمم، كانت تختلف إليه بالبصرة، وكان لها زوج من ثقيف يقال له الحجاج بن عبيد، فرصدها ومعه إثنان، حتى إذا دخلت عليه هجموا عليهما وكان من أمرهم في الشهادة عليه أمام الفاروق عمر بن الخطاب رضى الله عنه ما هو مشهور. فلم ينكر عليهم عمر هجومهم، وإن كان حدهم للقذف عند قصور الشهادة.

أما الضرب الثاني: فما كان دون ذلك في الريبة، إذ لا يجوز التجسس عليه، ولا كشف الاستار عنه، ولا يجوز للشخص أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار، ولا يتعرض للشتم ليدرك رائحة الخمر فكل ذلك حرام .

فإذا قام الشخص بتفتيش المنزل في الأحوال السابقة، يعتبر تفتيشه باطلاً، لأن التفتيش لم يستوف الشروط المطلوبة لعدم ظهور المعصية، أو لم يتوافر إخبار الثقة عند إجرائه.

وقد حكى أن سيدنا الفارق عمر (رض) دخل على قوم يعاقرون الخمر، ويوقدون في أخصاص، فقال: نهيتكم عن المعاقرة فعاقرتهم، ونهيتكم عن الإيقاد في الإخصاص فأوقدتم، فقالوا: يا أمير المؤمنين، قد نهى الله عن التجسس فتجسست، وعن الدخول بغير إذن فدخلت. فقال: هاتين بهاتين، وانصرف، ولم يعرض لهم .

وتشبه صور ظهور المعصية في الاسلام بالصورة المعروفة في التشريعات الجنائية بالتلبس بالجريمة، والتي تعطي للمأمور الضبط القضائي صلاحيات، هي في الأصل من اختصاص سلطة التحقيق الأصلية. النيابة العامة أو قاضي التحقيق، ومن بينها دخول منزل المتهم بجريمة لتفتيشه.

والسند في ذلك، يكمن إذ يستحسن عندئذ المبادرة إلى جمع أدلتها قبل أن تضيع معالم الجريمة، أو تنال منها يد العبث والتضليل من جهة، ولضعف احتمال الخطأ في الاتهام أو التسرع فيه من جهة أخرى، مما قد يعرقل سبيل الوصول إلى الحقيقة .

- حالة القبض على المتهم

أعطت التشريعات الوضعية، لرجال السلطة العامة دخول منزل المتهم في حالة إلقاء القبض عليه بسبب اتهامه بجريمة، بحيث تعرض الفقهاء المسلمون للحالة التي يختفي فيها الخصم من بيته بعد قيام البينة على اتهامه بالجريمة المسندة إليه .

فقد ذكر في شرح أدب القاضي: لو قال رجل للقاضي أن لي على فلان حق، وقد توارى عني في منزله، فالقاضي يكتب إلى الوالي بإحضاره، فإن لم يظفر به، سأل الطالب الختم على بابه، فإن أتى بشاهدين أنه في منزله وقالاً رأيناه منذ ثلاثة أيام أو أقل، ختم عليه، لا إن زاد على ثلاث، والصحيح أنه مفوض إلى رأى الحاكم، فإذا ختم وطلب المدعى أن ينصب له وكيلاً، بعث القاضي إلى داره رسولاً مع شاهدين ينادي بحضرتها ثلاثاً أيام، في كل يوم

ثلاث مرات: يا فلان بن فلان، إن القاضي يقول لك احضر مع خصمك فلان مجلس الحكم، وإلا نصبت لك وكيلاً وقبلت بينته عليك، فإن لم يخرج، أقام عنه وكيلاً وسمع البينة عليه، وحكم عليه كما يحكم على الغائب، وقضى حقه من ماله إن وجد له مال .

وعلى هذا الأساس، يجوز للحاكم أو ولي الأمر ورجاله، دخول مساكن الآخرين من دون استئذان للقبض على المتهمين، متى كانوا يعتصمون فيه، وصدر أمر من السلطات المختصة بذلك، ولو قامت القرائن على وجود مجرمين مجتمعين تجمعات مشبوهة، ويخشى منهم على المسلمين في أمر من أمورهم.

كما يجوز أيضاً دخول مساكن الآخرين من دون استئذان في حالة ارتكاب الجاني معصية بطريقة ظاهرة، فيتبعه المجنى عليه أو العامة من الناس، لاستيجاد المجنى عليه، فيدخل الجاني مساكن أحد الأشخاص للاختباء فيه.

يؤسس فقهاء القانون الوضعي هذه الصورة على حالة الضرورة التي تسمح بهذا التعقب حتى في المنزل .

الخاتمة

بعد أن انتهينا من دراسة الأحوال التي يباح فيها دخول المسكن من دون إذن في الشريعة الإسلامية، نصل الى النتائج التالية :

١- بينت الدراسة، أن للمسكن حرمة حرصت الشريعة الإسلامية على عدم المساس بها سواء بالدخول أو النظر أو التجسس، إلا إذا كان هناك مصلحة يجب صيانتها، حذراً من فوات ما لا يستدرك من انتهاك للمحارم، أو ارتكاب للمحظورات .

٢- توضح الدراسة، الواجبات التي يجب أن تأخذ بالاعتبار عند دخول المسكن، وكيفية الاستئذان، وآدابه التي يجب أن يلتزم بها كل من أراد ان دخول مساكن الآخرين.

٣- كشفت الدراسة أن الشريعة الإسلامية لم تجز دخول مساكن الآخر من دون استئذان صاحبه، إلا أنه ليس هناك ما يمنع من دخول المسكن دون إذن، إن اقتضت المصلحة العامة، وفقاً للحالات التي تناولناها.

٤- أثبتت الدراسة أن الشريعة الإسلامية أجازت اقتحام المساكن في حالة استسرار قوم بمعصية، يخشى من تركها فوات ما لا يستدرك، فهذا مثل حالة التلبس في القانون الوضعي.

٥- إن الشريعة الإسلامية راعت في الحالات التي أجازت دخول المساكن التوازن بين مصلحتين، الأولى: مصلحة صاحب المسكن في عدم دخول مسكنه من دون استئذان. والثانية مصلحة الأمة الإسلامية في أن تتمكن من مجابهة المنكر ومرتكبه، بالأ يتحول منزل إلى قلعة محصنة، تهدر فيها حقوق الله والعباد.

٦- جواز دخول مساكن الآخرين بهدف مكافحة الجريمة في حالة ثبوتها، أو ظهور دلائل كافية تشير إلى احتمال ارتكابها، رعاية لمصلحة الآخرين.

٧- جواز اقتحام المساكن في حالة الضرورة، وهي كما أوردها علماء المسلمين، وأوردنا منها أمثلة، وذلك بسبب أن تغيير ذلك المنكر فرض، فلو شرط الإذن لتعذر التغيير، وفيه من فساد أمور الرعية ما لا يخفي .

٨- الجواز للمجني عليه أو العامة من الناس بدخول مساكن الآخرين في حالة ارتكاب الجاني معصية بطريقة ظاهرة، فيدخل الجاني مساكن أحد الأشخاص للاختباء فيها.

التوصيات :

أما التوصيات، والتي نرى أن تكون محل اعتبار للتشريعات العربية وبخاصة الإسلامية، فهي:

١- ضرورة تثقيف رجال الضبط والمحققين من الناحية الشرعية عبر عقد الدورات المتخصصة للجانب الشرعي، وأجراء لقاءات قانونية بشأن مراعاة حقوق المتهمين وحرياتهم، وبخاصة حقهم في الخصوصية وفقاً لما تقتضيه الشريعة الإسلامية.

٢- التوصية للتشريعات العربية وبخاصة الإسلامية، بعدم التجريم المطلق لدخول المساكن، حيث يرخّص دخولها في حالات معينة، كالضرورة وظهور المعصية والقبض على متهم.

٣- . التوصية بعدم جواز التجسس على الأشخاص خلف الجدران لمعرفة ما يفعلون، إلا إذا أخبر أهل ثقة، أو ظهرت معصية ويخشى فوات ما لم يستدرك.

٤- دعوة التشريعات الى جواز دخول مساكن الآخرين من دون استئذان أصحابها في حالة ما ارتكب جان معصية بطريقة ظاهرة، أو جريمة، فيدخل مسكن شخص، فيتبعه المجني عليه أو عامة الناس لاستيجاد المجني عليه.

الهوامش:

. راشد، حامد. ٢٠٠٨ م. أحكام تفتيش المسكن في التشريعات العربية "دراسة مقارنة". الاسكندرية: منشأة المعارف ص ١٧ .

. عبيد، رءوف. ١٩٨٥ م. مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري. مرجع سابق. ص ٣٧١.

. مصطفى، محمود محمود. ١٩٨٨ م. شرح قانون الاجراءات الجنائية. القاهرة: دار النهضة العربية . ط ١٢ . ص ٥ .

. الآلوسي، أو الفضل شهاب الدين محمود . ١٢٧٠ هـ . روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني . بيروت : إدارة المطابع المنيرية . دار إحياء التراث العربي . ج ١٨ . ص ١٣٨ .

. الهميم ، عبداللطيف . ٢٠٠٤ م . احترام الحياة الخاصة " الخصوصية " في الشريعة الإسلامية والقانون المقارن . مرجع سابق، ص ٢١٠ .

. رواه أبو داود في كتابه سنن أبي داود محقق وبتعليق الألباني . د . ت . بيروت : دار الكتاب العربي . باب في اتخاذ الوزير . ج ٣ . ص ٩٢ . رقم الحديث ٢٩٣٤ . ورواه النسائي في كتابه المجتبى من السنن (سنن النسائي) . ١٩٨٦ م . حلب : مكتب المطبوعات الاسلامية . باب وزير الإمام . ج السابع . ص ١٥٩ . رقم الحديث ٤٢٠٢ .

. رواه البخاري في كتابه الجامع الصحيح بحسب ترقيم فتح الباري . ١٩٨٧ م . القاهرة : دار الشعب . ط الأولى . باب كتاب بدء الوحي . ج الثالث . ص ١٦٨ . رقم الحديث ٢٤٤٢ . ورواه مسلم في كتابه صحيح مسلم . د . ت . دار الجيل بيروت : دار الأفق الجديدة : بيروت . باب تحريم ظلم المسلم وخدله واحتقاره . ج الثامن . ص ١٠ . رقم الحديث ٦٧٠٦ . رواه أبو داود في كتابه سنن أبي داود محقق وبتعليق الألباني . د . ت . باب المؤاخاة . ج الرابع ص ٤٢٤ . رقم الحديث . ٤٨٩٥ .

. الجندي، حسني. ١٩٩٣ م. ضمانات حرمة الحياة الخاصة في الإسلام . مرجع سابق . ص ١٢٢-١٢٣ .

. أبوحامد، محمد بن محمد الغزالي د . ت . إحياء علوم الدين للإمام الغزالي . بيروت : دار المعرفة . ج ٢ . ص ٣٢٩ .

. إمام ، محمد كمال الدين . ١٩٨٧ م . الاحتساب وحرمة الحياة الخاصة " قراءة في تراث الفكر الاسلامي . ورقة مقدمة إلى مؤتمر الحق في الحياة الخاصة المنعقد بكلية الحقوق الاسكندرية في الفترة من ٤-٦ يونيو ١٩٨٧ م . ص ١١ .

. الجندي، حسني. ١٩٩٣ م. ضمانات حرمة الحياة الخاصة في الإسلام . مرجع سابق . ص ١٢٣ .

. أبويكر الخلال : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . تحقيق ، عطا . عبدالقادر . ١٩٧٥ . ط ١ ص ١١٥ .

. مشار إليه في : إمام ، محمد كمال الدين . ١٩٨٧ م . الاحتساب وحرمة الحياة الخاصة " قراءة في تراث الفكر الاسلامي . مرجع سابق . ص ١٤ .

- . وللمزيد من التفصيل حول الموضوع أنظر : الغزالي، الأمام أبي حامد محمد بن محمد . ٢٠٠٥ ف .
إحياء علوم الدين . القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية . ط ١ . ج ٢ . ص ٤٦٣ .
- . بدائع الصنائع . ج ٦ . ص ٢٩٦٣ . الهميم ص ٢١٤
- . الصيفي، عبدالفتاح . ١٩٨٠-١٩٨١ . شروط الظهور في المنكر الموجب للحسبة . مجلة هذه سبيلي .
ع ٣ . س ٣ . ص ٢٦١ .
- . الحنبلي، أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء . ٢٠٠٠ م . الماوردي . الأحكام السلطانية . بيروت : دار
الكتب العلمية . ص ٢٩٦ . وأيضاً : طبانة، بدوى . د . ت . إحياء علوم الدين . للإمام الغزالي . ج ٢
ص ٣٢٤ .
- . نفس المصدر الأول . ص ٢٩٦ .
- . عبدالنواب، معوض . د . ت . موسوعة القضاء والفقهاء للدول العربية . الموسوعة الشاملة في الجرائم
المخلة بالآداب العامة وجرائم هتك العرض . ص ٢٢ .
- . الهميم، عبداللطيف . ٢٠٠٤ م . احترام الحياة الخاصة " الخصوصية " في الشريعة الإسلامية
والقانون المقارن . مرجع سابق، ص ٢١٥-٢١٦ .
- . بن قدامه ، أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد . د . ت . المغني لابن قدامه . القاهرة : مكتبة
القاهرة . ج العاشر . ص ٥٥ . وأيضاً : ابن عابدين ، محمد أمين . ١٩٦٦ م . حاشية رد المختار .
مصر : مطبعة مصطفى البابي الحلبي . ط الثانية . ج الخامس . ٤١٥-٤١٦ .
- . الجندي، حسني . ١٩٩٣ م . ضمانات حرمة الحياة الخاصة في الإسلام . مرجع سابق . ص ١٢٨ .

النص النبوي ودوره في حوار الثقافات

• عمر أنور الزبداني

المقدمة

للإسلام دور لا يُنكر في تعزيز الحوار بين الحضارات، وتعاليمه ونصوصه، صريحة في الأمر والدعوة إلى الحوار والتفاعل الثقافي بين الشعوب والأمم.

وقد تحدث المستشرق "سان سيمون" عن جانب من جوانب هذا الدور التعزيزي للإسلام في كتابه "علم الإنسان"، وقال إن "الدارس لبنيات الحضارات الإنسانية المختلفة، لا يمكنه أن يتنكر للدور الحضاري الخلاق الذي لعبه العرب والمسلمون في بناء النهضة العلمية لأوروبا الحديثة".

أما "أوجست كونت"، فقد أدرك قدرة الإسلام في التعامل واحتواء جميع العقول والفلسفات والأفكار الإنسانية، قائلاً إن "عبقرية الإسلام وقدرته الروحية، لا يتناقضان البتة مع العقل، كما هو الحال في الأديان الأخرى، بل ولا يتناقضان مع الفلسفة الوضعية نفسها؛ لأن الإسلام يتماشى أساساً مع واقع الإنسان، كل إنسان، بما له من عقيدة مبسطة، ومن شعائر عملية مفيدة".

أما عميد كلية الحقوق في جامعة فيينا "شبرل" فقال في مؤتمر الحقوق سنة ١٩٢٧م إن "البشرية لتفتخر بانتساب رجل كمحمد (ص) إليها؛ إذ برغم أميَّته، استطاع قبل بضعة عشر قرناً؛ أن يأتي بتشريع، سنكون نحن الأوروبيون أسعد ما نكون، لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي عام".

ولا غرو، فإن الإسلام هو دين الحوار والتعارف، وهو شريعة تطوير القواسم المشتركة بين الإنسان وأخيه، وإيجاد السبل الضامنة لتحقيق التعايش والسلام والأمن، بل وحفظ الإنسان من أن يحيا حياة الإبعاد والإقصاء ونكران الآخر.

لهذا، أمر الإسلام بالحوار والدعوة بالتي هي أحسن، وسلوك الأساليب الحسنة، والطرق السلمية في مخاطبة الآخر، قال تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة

• كاتب في موقع الشبكة الإسلامية.

وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴿١٢٥﴾ .
(النحل: ١٢٥).

وقال سبحانه ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم﴾ ،
(العنكبوت: ٤٦).

وقال عز وجل ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا
نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾ ، (آل عمران: ٦٤).

وَفَقَّ هذه الأسس، أرسى القرآن الكريم دعائم الحوار في الإسلام على أساس الحكمة
والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، وأسس لمنهج حضاري متكامل، يقوم على
ترسيخ مبادئ الحوار بين الشعوب والأمم.

وقد بيَّن نوع العلاقة التي يجب أن تسود المسلمين وغيرهم. إنها علاقة تعاون وإحسان
وبر وعدل، فهذا هو الحوار الحضاري والعلاقة السامية، كما قال تعالى ﴿لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله
يحب المقسطين﴾ ، (الممتحنة: ٨) .

وقد جاء النص الشرعي، ممثلاً بالقرآن والسنة، ابتداء كخطاب ديني للعرب، بيد أنه في
الوقت نفسه كان نصاً عالمياً، لم يقتصر في خطابه على العرب حسب، وكان النص النبوي
صلة الوصل الذي تم عبره حمل رسالة الإسلام إلى الناس كافة.

ومن خصائص النص النبوي، أنه مفتوح على الآخر، غير مغلق على نفسه، ولا منكفئ
على ذاته، بل هو في الأساس والمنطلق نص عالمي، يخاطب الإنسان بوصف الإنسانية قبل كل
شيء، بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى.

فلننظر كيف أسهم النص النبوي الشريف بإرساء ثقافة الحوار مع الآخر، والتأسيس
لقبوله، والدعوة إلى الاعتراف به، ودعوته إلى التعارف، والالتقاء الديني والحضاري،
انطلاقاً من قوله (ص) (الناس بنو آدم، وآدم من تراب) .

نماذج من النصوص النبوية

تضمنت سيرة الرسول (ص) وسيرته، كثيراً من النصوص التي تجسد الموقف من الآخر،
وتفتح الباب معه للحوار والتعارف وتبادل الخبرات والدعوة إلى سواء السبيل.

وفيما يلي نتتبع جملة نصوص، مؤطرة لمبدأ الاعتراف بالآخر، وفتح باب الحوار معه.
عَنْ أَبِي حَيَّانٍ لِأَحَدِ أَبْوَابٍ "صَحِيحِهِ" بِمَا يَلِي: ذَكَرُ إِبَاحَةِ قَضَاءِ حَقُوقِ أَهْلِ الذِّمَّةِ إِذَا
كَانُوا مُجَاوِرِينَ لَهُ، فَطُمِعَ فِي إِسْلَامِهِمْ، وَرَوَى عَنْ أَنَسٍ (رَضٍ) قَوْلُهُ: (عَادَ النَّبِيُّ (ص)
يَهُودِيَا) .

وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضٍ) أَيْضاً، أَنَّ غُلَاماً يَهُودِيّاً، كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ (ص)
فَمَرَضَ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ (ص) يَعُودُهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (ص): (أَسْلَمَ) ، فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ، وَهُوَ جَالِسٌ
عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَطْعَمَ أَبَا الْقَاسِمِ، قَالَ: فَأَسْلَمَ، قَالَ: فَخَرَجَ النَّبِيُّ (ص) مِنْ عِنْدِهِ، وَهُوَ
يَقُولُ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ) . وَهَذَا الْخَبْرَانِ يَدْلَانِ بَوَاضُوحٍ عَلَى مَوْقِفِهِ (ص)
مِنَ الْآخِرِ، وَأَنَّهُ مَوْقِفُ الْمُعْتَرِفِ بِهِ، وَالْعَارِفِ لِمَا لَهُ مِنْ حَقُوقٍ، وَالتِّي يَأْتِي فِي مُقَدِّمَتِهَا دَعْوَتُهُ
إِلَى الْإِسْلَامِ.

وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ (رَضٍ) يَقُولُ: ذُكِرَتْ
الْأَعَاجِمُ عِنْدَ النَّبِيِّ (ص)، فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): (لَأَنَا بِهِمْ أَوْ بَعْضُهُمْ أَوْثَقُ مِنْكُمْ بِكُمْ،
أَوْ بَعْضُكُمْ) . وَهَذَا اعْتِرَافٌ بِالْآخِرِ، وَإِقْرَارٌ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ خَيْرٍ، مَا يَفْتَحُ آفَاقَ التَّوَاصُلِ
وَالْتَعَارُفِ الْحَضَارِيِّ.

وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضٍ)، أَنَّ رَسُولَ (رَضٍ)، قَالَ: (قَدْ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْكُمْ عُيْبَةَ
الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخَرَهَا بِالْأَبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِي، وَفَاجِرٌ شَقِي، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تَرَابٍ) .

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ (ص)، قَالَ: (لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ يَفْتَخِرُونَ بِأَبَائِهِمْ
الَّذِينَ مَاتُوا، إِنَّمَا هُمْ فَحْمُ جَهَنَّمَ، أَوْ لَيَكُونَنَّ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجُعْلِ، الَّذِي يَدْهَدُهُ الْخِرَاءُ
بَأَنْفِهِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُيْبَةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخَرَهَا بِالْأَبَاءِ، إِنَّمَا هُوَ مُؤْمِنٌ تَقِي، وَفَاجِرٌ
شَقِي، النَّاسُ كُلُّهُمْ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تَرَابٍ) .

وَهَذَا الْحَدِيثَانِ يَدْلَانِ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ (ص) جَعَلَ أَصْلَ النَّاسِ وَاحِداً، وَأَنَّهُ لَا فَخْرَ بِالْأَبَاءِ،
وَلَا يُفْضَلُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ الَّذِي يَقْرِبُهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

وَرَوَى الشَّيْخَانُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضٍ)، قَالَ: قَدِمَ طِفِيلٌ بَنُ عَمْرٍو الدُّوسِيِّ وَأَصْحَابُهُ عَلَى
النَّبِيِّ (ص)، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ دُوساً عَصَتْ، وَأَبَتْ، فَادَعِ اللَّهَ عَلَيْهَا! فَقِيلَ: هَلَكْتَ
دُوسٌ، قَالَ: (اللَّهُمَّ اهْدِ دُوساً، وَأْتِ بِهِمْ) .

وليس يخفى ما في هذا الحديث من حبِّ الخير للآخر، وطلب الهداية له، ما دام هذا الآخر يشترك معنا بوصف الإنسانية، التي كَرَّم الله الإنسان على أساسها.

ويدخل في البيان النبوي الذي يلحظ الآخر، ويعترف به، ويقر بحقه في الوجود والحياة، قوله (ص): (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) ، وفي رواية (ما يحب لنفسه من الخير) . ونحن نفهم من (الأخوة) هنا معناها الشامل، وهي الأخوة الإنسانية، و(الحب) لها يكون بحب الهداية لها، واتباعها للدين الحق.

ومن هذه الباب، كذلك قوله (ص): (من غش فليس مني) . ونحن نفهم أيضاً من هذا النهي العموم، بمعنى عدم جواز غش الآخرين بحال، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين؛ لأن المسلم لا يكون غاشاً لغيره، بل ناصحاً له، أو على الأقل غير خادع له. وهذا بلا ريب يسهم بتقريب الآخر، ويجعله أقرب إلى قبول الإسلام والانضواء تحت لوائه من رفضه والصد عنه.

وكانت كُتُبُ رسول الله (ص) إلى الملوك والرؤساء والزعماء تصب في اتجاه: التواصل، والتعارف، والانفتاح على الآخر، ودعوته إلى قبول دعوة الإسلام، التي تحمل معها الخير والفلاح لهذا الإنسان.

وقد ذكر الإمام النووي أسماء كثير من الرسل الذين أرسلهم رسول الله (ص) إلى الملوك والأمراء، داعياً إياهم إلى كلمة سواء . ومن هذه الكُتُب المشار إليها، نذكر ما يلي:

كتب رسول الله (ص) كتاباً إلى هرقل عظيم الروم، يدعوه إلى الإسلام، وبعث بكتابه مع الصحابي دحية الكلبي (رض)، في أواخر سنة ست للهجرة، فأمن به هرقل، وامتنع عليه بطارقته، فأخبر دحية رسول الله (ص) بذلك، فقال: (ثبت الله ملكه) . والحديث طويل، وما يهمنا فيه نص كتاب رسول الله (ص)، وفيه قوله (ص): (بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإنني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتكَ الله أجرك مرتين، وإن توليت، فإن عليك إثم الأريسيين، ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴿، (آل عمران: ٦٤) .

وعند مسلم أيضاً من حديث أنس (رض)، أن نبي الله (ص) كتب إلى كسرى، وإلى قيصر، وإلى النجاشي، وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى . والدعوة إلى الله هي من باب التفاعل الحضاري؛ لأن المسلم يحب الخير لأخيه في الإنسانية كما يحبه لنفسه، ويحب الهداية لغير المؤمن كما هو فرحٌ بهداية الله له.

وبعث النبي (ص) عمرو بن حزم الأنصاري إلى بني الحارث بن كعب في نجران رسولا؛ ليفقههم في الدين، ويعلمهم السنة النبوية ومعالِم الإسلام، وبعث معه كتاباً على جانب عظيم من الأهمية. وذَكَرَ الكتاب الذي حمّله عمرو بن حزم مشهور في كتب الحديث والفقه والتاريخ وغيرها .

ومما جاء في هذا الكتاب قوله (ص): "بسم الله الرحمن الرحيم: هذا بيان من الله ورسوله ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ ، (المائدة: ١٠) ، عَهْدٌ من محمد النبي رسول الله لعمر بن حزم حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقوى الله في أمره كله، ف ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ ، (النحل: ١٢٨) ، وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله، وأن يبشر الناس بالخير، ويأمرهم به، ويعلم الناس القرآن، ويفقههم فيه، وينهى الناس، فلا يمس القرآن إنسان إلا وهو طاهر، ويخبر الناس بالذي لهم والذي عليهم، ويلين للناس في الحق، ويشدد عليهم في الظلم، فإن الله كره الظلم، ونهى عنه، فقال ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ ، (هود: ١٨) .

وكان أول اتصال بالعالم الخارجي، قام به الرسول (ص)، اتصاله بملك الحبشة النجاشي، إذ أرسل جعفر بن أبي طالب، وحمّله كتاباً يطلب فيه من النجاشي تأمين الحماية للمسلمين المهاجرين إليه من بطش كفار قريش.

ويدل مضمون الكتاب على حرص الرسول (ص) على إقامة علاقات وثيقة مع ملك الحبشة، بخاصة وقد سمع عن عدله الكثير، وأمل أن يشرح الله صدره للإسلام، ومما جاء في هذا الكتاب "بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلّم أنت، فإني أحمد إليك الله الملك القدوس المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله، وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطاهرة الطيبة الحسنة، فحملت بغيبي، فخلقه الله من روحه ونفّخه، كما خلق آدم بيده ونفّخه، وإنني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاتة على طاعته، وأن تتبغني فتؤمن بي وبالذي جاءني، فإني رسول الله.. ودع التجبر،

فإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلغت ونصحت، فاقبلوا نصيحتي، والسلام على من اتبع الهدى".

وكتب رسول الله (ص) إلى (ضغاطر) أسقف الروم في القسطنطينية كتاباً، بعثه مع دحية الكلبي (رض)، يدعو فيه إلى الإسلام، ونص الكتاب "إلى ضغاطر السقف: سلام على من آمن.. فإن عيسى بن مريم روح الله وكلمته، ألقاها إلى مريم الزكية، وإني أومن بالله، ﴿وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾، (البقرة: ١٣٦)، والسلام على من اتبع الهدى".

وكتب رسول الله (ص) إلى كسرى، وبعثه مع عبد الله بن حذافة السهمي (رض)، وفيه "بسم الله الرحمن الرحيم: من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأدعوك بدعاء الله، فإنني أنا رسول الله إلى الناس كافة، لأنذر من كان حياً، ويحق القول على الكافرين، فأسلم تسلم، فإن أبييت، فإن إثم المجوس عليك".

وبعث رسول الله (ص)، حاطب بن أبي بلتعة اللخمي (رض) إلى المقوقس صاحب الإسكندرية عظيم القبط، يدعو إلى الإسلام، ونص الكتاب "من محمد رسول الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى. أما بعد، فإنني أدعوك بدعاية الإسلام، فأسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت، فعليك إثم القبط. ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾، (آل عمران: ٦٤). وذكر أصحاب السير، أنه لما وصل الكتاب إلى المقوقس، أخذه وقرأه وجعله في حق من عاج، وختم عليه، وكتب إلى النبي (ص) "من المقوقس إلى محمد. أما بعد، فقد بلغني كتابك وفهمته، وأنت تقول: إن الله أرسلك رسولاً، وفضلك تفضيلاً، وأنزل عليك قرآناً مبيناً، فكشفنا عن خبرك، فوجدناك أقرب داعٍ دعا إلى الله، وأصدق من تكلم بالصدق، ولولا أنني ملكت ملكاً عظيماً، لكنت أول من آمن بك، لعلمي أنك خاتم النبيين، وإمام المرسلين. والسلام عليك ورحمة الله وبركاته إلى يوم الدين".

وبعث رسول الله (ص) شجاع بن وهب إلى المنذر بن الحارث بن أبي شمر الغساني صاحب دمشق، قال الواقدي "وكتب معه: سلام على من اتبع الهدى وآمن به، وأدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له، يبقى لك ملكك". ولم يستجب الحارث يومئذ للدعوة؛ خوفاً من الروم النصارى الذين كانوا يحتلون أرض الشام، وخوفاً من قيصر الروم هرقل. وكان الغساسنة من رعايا هرقل، يدينون له وللروم بالطاعة والولاء.

وكتب رسول الله (ص) إلى المنذر بن ساوى العبدى أمير البحرين كتاباً، وبعثه مع العلاء ابن الحضرمي، وجاء فيه "بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى المنذر بن ساوى، سلام عليك، إني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله. أما بعد: إني أذكرك الله عز وجل، فإنه من ينصح فإنما ينصح لنفسه، فإنه من يطع رسلي، ويتبع أمرهم، فقد أطاعني، ومن نصح لهم فقد نصح لي، وإن رسلي قد أثنوا عليك خيراً، وإني قد شفعتك في قومك، فاترك للمسلمين ما أسلموا عليه، وعفوت عن أهل الذنوب، فاقبل منهم، وإنك مهما تصلح فلن نغزلك عن عملك، ومن أقام على يهودية، أو مجوسية فعليه الجزية".

وقد جرت مراسلات عدة بين رسول الله (ص) وبين المنذر، وأسلم المنذر، وحسن إسلامه، ومات قبل ردة أهل البحرين.

يبدو من دراسة الخطاب النبوي عموماً، أنه قد أدى واجبين حيويين:

أولهما: التوجيه الذي لا يقتصر على الجماعة دون الفرد، والمسلمين دون غيرهم، والحاكم دون المحكوم، والسيد دون المسود، والعرب دون العجم، فالكل في الخطاب النبوي سواء، هو خطاب إلى عبادة الله الواحد القهار، ونبذ ما هم عليه من الشرك والإلحاد.

ثانيهما: التنسيق بين المخاطبين؛ ليعرف كل واحد واجبه، ويتعاون مع غيره في نطاق ذلك الواجب، أفراداً وجماعات، حاكماً ومحكوماً، سيداً ومسوداً، عرباً وعجماً.

كما يبدو من دراسة الخطاب النبوي، تضمنه الناحية الإنسانية الرفيعة؛ إذ كان خطاباً يتضمن العفو، والعدل، والتسامح، والرفقة، والتواصل، والتراحم، والتعاون، والتعارف، والاعتراف بالآخر، واحترامه، وحب الخير له، ودعوته إلى الإسلام.

قال الزهري: "كانت كُتِبَ النبي صلى الله عليه وسلم إليهم واحدة، يعني نسخة واحدة، وكلها فيها هذه الآية، وهي من سورة آل عمران"، يقصد قوله سبحانه ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤) .

خاتمة ونتائج

أوضحت هذه الورقة عبر رصدنا لبعض النماذج من الخطاب النبوي الموجَّه من رسول الله (ص) إلى كل من هو صالح للخطاب، أنه كان خطاباً إنسانياً بامتياز، لا يفوقه بذلك أي خطاب إنساني؛ إذ هو خطاب مبدؤه رب العالمين ومنتهاه الناس أجمعين، لا يفرق بين أبيض أو أسود، وغني أو فقير، ورجل أو أنثى، وقريب أو بعيد، بل الكل فيه سواء.

وعلى الجملة يمكن أن نسجل في ضوء هذه الورقة النتائج التالية:

- أن الخطاب النبوي، كان وسيلة رئيسة من وسائل التواصل مع الآخر، وأداة مباشرة من أدوات نقل الفكرة الإسلامية للغير.
- أن الخطاب النبوي هو في الأساس خطاب دعوي، غرضه دعوة الناس إلى الدخول في الإسلام، والخضوع لله الواحد القهار، ونبذ كل ما هم عليه من الشرك والضلال.
- أن الخطاب النبوي خطاب سلمي، لا إكراه فيه ولا إجبار، فمن شاء دخل في الإسلام، ومن شاء بقي على ما هو عليه، شريطة الاعتراف بالإسلام وعدم النيل منه.
- أن وقائع التاريخ وأحداثه ومجرياته، تؤكد أن الخطاب النبوي قدَّر له أن يصل إلى العالمين، دعوة وحضارة، وحواراً وتفاعلاً، وأخذاً وعطاءً، وتأثراً وتأثيراً.
- أن الخطاب النبوي بطبيعته يساعد على نهوض الحضارات الأخرى، بحيث يتحول العالم إلى منتدى حضاري يحقق التعددية الحضارية، لا المركزية السلطوية.

هذا، ومما يوصى به في هذا الصدد، متابعة دراسة النصوص النبوية من مصادرها الرئيسية، واستخراج ما يتعلق منها بفقهِ التعامل مع الآخر، وتحليلها، واستنباط فقهِها، وبيان أحكامها، والعمل على نشرها، وتعميم ثقافتها بين المسلمين خصوصاً، وغير المسلمين عموماً.

كذلك يوصى، بعقد المؤتمرات والملتقيات التي تسعى إلى إبراز دور النص النبوي في الانفتاح على الآخر، وتوثيق العلاقة معه على أساس الاحترام المتبادل، والعيش السلمي المشترك.

وقفات عند دور الدولة التنموي

في الاقتصاد الإسلامي

• غويني العربي

المقدمة

يرى البعض، أنه من الممكن إطلاق اسم دولة على كل مجتمع مهما كانت صورته أو مرحلة التقدم أو التخلف التي يمر بها، كما يرى البعض الآخر أنه ليس من الممكن إطلاق اسم الدولة على كل صور الجماعات، إلا أن الرأي الغالب يقول إن الدولة لا توجد إلا إذا وصلت الجماعات إلى درجة من التنظيم يجعلها مستقلة عن الحكام.

إذن.. الأصل في وجود الدولة، هو تكوين مجتمع أو جماعة، يتبع نظاما معينا يؤثر ويتأثر به. هذا النظام لا بد أن يكون نابع منه، يلائمه في تركيبته وعاداته وتقاليده، وفي عقيدته وأخلاقه. ليس مستوردا من الشرق أو من الغرب.. نظام يصنعه هذا المجتمع، ليستطيع أن يعيش في كنفه، وانطلاقا من هذا، يمكن أن نرسم دور معلوما للدولة، كل واحد يعرف ما عليه وما له.

إن الإسلام الحنيف دين الدولة، عقيدة ومنهاجا. اهتم بكل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. تحدث عن العلاقات الاقتصادية بين الأفراد، ونظمها وعدّلها وفق ما يقتضيه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

إن الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام كانت بسيطة، لا وجود للظواهر الاقتصادية المعقدة ولا للمشكلات الاقتصادية، لأن النشاط الاقتصادي في عهد الرسول (ص) وسلم، كان مقتصرًا على الزراعة والتجارة والرعي.

في القرون الأربعة الأولى، عرف المسلمون مؤسسة بيت المال، واستخدموا الدواوين (السجلات)، وسكوا النقود، وتعاملوا بالصكوك وظهر المحاسبون والصيارفة.

• استاذ محاضر بكلية العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية، وعلوم التسيير جامعة الجزائر ٣، الجزائر.

هذا التقدم والتطور، دفع بظهور مفكرين أبدعوا في الفكر الاقتصادي الإسلامي، وخلفوا كتباً ومراجع كأبي يوسف (المتوفى ١٨٢هـ) الذي ترك كتاب (الخراج)، وأبي عبيد (٢٢٢هـ) الذي تخصص في ميدان الأموال... إلخ.

ثم برز علماء ومفكرون سبقوا الغرب، وتركوا أفكار وكتباً، فهذا الدكتور المرحوم زكي محمود شبانة، يقر بأن مقدمة ابن خلدون التي ظهرت عام ٧٨٤هـ، أي بين القرن ١٣ و ١٤ ميلادي، هي صورة مماثلة لكتاب (ثورة الأمم) الذي ألفه آدم سميث، بالرغم من أن الفرق الزمني بين هذا الأخير والعلامة ابن خلدون، هو خمسة قرون كاملة، فقد بحث في مقومات الحضارة، وإنتاج الثروة وتوزيعها، ونظرية القيمة، وتوزيع السكان. ويؤكد الدكتور محمد صالح أن كتابات ابن خلدون والدلجي.. تعتبر نقطة البدء للمدرسة العلمية في الاقتصاد.

يفرض علينا واقع الدول الإسلامية والتحولت الراهنة التي يعرفها الاقتصاد العالمي، أكثر من أي وقت مضى التفكير وإعادة كل حساباتنا، ونوفر شروط الإقلاع الاقتصادي، عبر رسم دور للدولة يتلاءم مع طبيعة مجتمعاتنا الدينية والثقافية، فلا يمكن اتباع نظام معين أو دور اقتصادي، بعيداً عن واقع مجتمعاتنا الإسلامي، لذا وجدتي أطرح هذا البحث للوصول إلى تحديد دور للدولة في الاقتصاد الإسلامي. هذا الدور نحن الذي نصنعه، ونكوّنه، انطلاقاً من قناعتنا وتصوراتنا.

إشكالية البحث:

يمكن عرض إشكالية هذا البحث بالتساؤل التالي: هل يمكن أن نرسم دوراً للدولة في الاقتصاد الإسلامي، انطلاقاً من واقعنا ومن مكونات مجتمعاتنا؟

- الإشكاليات الفرعية:

استخدم الباحث إشكاليات فرعية حسب طبيعة الموضوع، وتماشياً مع الإشكالية الرئيسية المطروحة.

١. ما هي ميزات وخصائص وأهداف الاقتصاد الإسلامي؟

٢. ما هي أهداف الدولة في الاقتصاد الإسلامي؟

٣. كيف تتدخل الدولة في الاقتصاد الإسلامي؟

ولتحليل هذه الإشكاليات انطلق الباحث من الفرضيات التالية:

-فرضية البحث:

- انطلاقاً من تطور المنظمات الاقتصادية العالمية، والقفزة النوعية لتكنولوجيا الاتصالات، وظهور تكتلات اقتصادية، يجعل الدولة ملزمة بالبحث عن نموذج للتدخل الاقتصادي، دون مراعاة طبيعة المجتمع وتقاليده وعاداته.

- أهداف البحث:

يسعى الباحث عبر الى تحقيق الأهداف التالية:

- ١- الإشارة إلى مفهوم الاقتصاد الإسلامي.
- ٢- البرهنة على أن الاقتصاد الإسلامي قد تناول وحدد دور الدولة في النشاط الاقتصادي.
- ٣- الوصول إلى رسم نموذج لتدخل الدولة في إطار الاقتصاد الإسلامي يتلاءم مع التحولات الراهنة.
- ٤- تشجيع الباحثين في الخوض في مثل هذه المواضيع المهمة للبلدان الإسلامية.

- منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي والتاريخي، كما تمت الاستعانة بالمنهج المقارن، لطبيعة البحث في حد ذاته.

المحور الأول: ميزات وأهداف الاقتصاد الإسلامي :

• ميزات الاقتصاد الإسلامي:

منّ الله تبارك وتعالى الاقتصاد الإسلامي بخصائص وميزات لم ولن توجد في غيره من النظم الوضعية ويمكن إيجازها فيما يلي:

١- الاقتصاد الإسلامي جزء من النظام الإسلامي الشامل:

ينبغي أن تتم أي معالجة للاقتصاد الإسلامي في الإطار العام للدين الإسلامي، بحيث لا يجوز أن تدرس الظواهر والقضايا الاقتصادية بعيداً عن عقيدة الإسلام وتشريعاته السمحاء.

٢- نظرته الشاملة لصالح الإنسان دنيا وآخره " :

تعتبر كل حركة أو عمل يقوم به الإنسان بنية خالصة لوجه الله تبارك وتعالى عبادة، وهذا يعني أن الولوج في النشاط الاقتصادي، عبادة سيجاز عنه الإنسان، ونجد أن ديننا الحنيف يشجع الأفراد على حسن استغلال الفرص الموجودة في شتى الميادين الإنتاجية والتجارية.

٣- الموازنة بين العاجل والآجل:

.. ويتضح ذلك جلياً في قوله تعالى (وابتغ فيما ءاتيك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الأرض، إن الله لا يحب المفسدين) .

٤- الاقتصاد الإسلامي اقتصاد إنساني عالمي :

أخبرنا ديننا الحنيف في العديد من المرات بأن ما في الكون كله من خيره ونعمه، هو لعبادة دون استثناء (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) "

٥- الرقابة الذاتية ركيزة النشاط الاقتصادي الإسلامي:

إنّ المال في الاسلام ليس هدفاً في ذاته، وإنما وسيلة لإعمار الكون وإسعاد البشرية، وانطلاقاً من هذا، فإن ديننا الحنيف يربي الأفراد على التقوى في السر والعلن، وهي تعتبر عنصر من عناصر الإنتاج، بل العنصر الأول الأساس للنشاط الاقتصادي.

٦- تحقيق التوازن بين مصلحتي الفرد والجماعة:

لا تعارض في الإسلام بين مصلحتي الفرد والجماعة، إذ انه منح الملكية الفردية مع عدم تعارضها مع المصلحة العامة. واعترف بها، ولكن دون ظلم أو جور للفرد، وإذا اسقطنا هذا على عصرنا، فإننا نجد أن الإسلام الحنيف يجيز وجود قطاعين عام وخاص يسيران جنباً إلى جنب وفق المصلحة العامة للعباد.

٧- الاقتصاد الإسلامي.. ثوابت ومتغيرات :

الثوابت هي الأصل في الدين الإسلامي، مستمدة من كتاب الله وسنة حبيبه (ص)، غير قابلة للمناقشة أو المزايدة أو التغيير، وهي صالحة في كل مكان وزمان، ففي قول الحبيب (ص) (كل المسلم على المسلم حرام، دمه، عرضه، وماله) رواه الترميذي.

ان ما ينظم العلاقات بين أفراد المجتمع خاصة في المعاملات، هو مبدأ عام، يحرم أي شكل من أشكال الاعتداء على المال، أما المتغيرات فتركها الدين الحنيف لكل ما هو جديد وملائم للمجتمع، شريطة ألا تتعارض مع المبادئ العامة التي سنّها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

• أهداف الاقتصاد الإسلامي :

• الضمان الاجتماعي

• تحقيق التنمية الاقتصادية، حيث قال الرسول صلى الله عليه وسلم "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها فله بذلك أجر" أخرجه البخاري.

• التوازن الاقتصادي بين الأفراد

• العمالة والتشغيل الكامل

• الاستقرار الاقتصادي

المحور الثاني : أهداف الدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي

١- تحقيق النمو الاقتصادي: لا يمكن تحقيق هذا الهدف إلا باستثمار رأس المال في أي نشاط مشروع، لذا نجد القرآن الكريم يحرم اكتناز الأموال وتعطيلها عن الإنتاج، قال تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) ، كما أوجب الحبيب (ص) على الأفراد استثمار الأموال المعطلة عن الإنتاج، إما بأنفسهم أو بغيرهم (من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه) .

وجاء رجل إلى علي (رض)، فقال (أتيت أرضاً قد خربت، وعجز أهلها عنها، فكريت أنهاراً وزرعتها، قال: كل هنيئاً وأنت مصلح غير مفسد ومعمّر غير مخرب) .

كما أن استثمار الأموال، ليس واجباً على الأفراد حسب، بل يجب على الدولة أيضاً، ففي سيرة النبي (ص) والصحابة (رض) يظهر لنا أن الدولة كانت تستثمر رؤوس الأموال المعطلة عن الإنتاج وتوزعها على الناس بأنواع ثلاثة:..

أ- مزارعات: اذ تكون الدولة شريكاً في الناتج.

ب- إقطاعات: اذ تعطي الدولة الأراضي للأفراد بغية استثمارها. وهذا الإقطاع على ثلاثة أنواع: التمليك وإرفاق أو ارتفاق، وفي هذا النوع يعطي الإمام أحد الرعية مكاناً من أملاك الدولة، أو من بيت المال لزمن معين، على ألا يضر أحداً. وآخر إقطاع، هو إقطاع استغلال، يعطي الإمام غلة الأرض لشخص سواء كانت الأرض عشرية أو خراجية، فيقطع الإمام له الخراج أو العشر ليرتزق منه .

ج- وإما على شكل عطاءات: إذ تعطي الدولة الأفراد عطاءات من بيت المال كما فعل الخلفاء الراشدون.

٢- تخفيف حدة التفاوت في توزيع الثروة: إن دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي لا يقر بالتفاوت الشديد، لذا نجدها تسعى الى تحقيق العدالة، ولهذا سنت تدابير مثل فرض الزكاة، وزكاة الفطر، وشرع الإسلام لنذور وأمرت بالوفاء بها، وحرم الربا، والقمار، والرشوة، والاحتكار، كما يتجلى دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي بأسس ومبادئ بني عليها، وحبب للملكيتين الخاصة والجماعية، فالعامة، تعني اشتراك الناس جميعاً في المصادر الهامة للثروة، والمنابع الأساسية التي تقوم عليها ضروريات الحياة، لا يختص بها احد دون سواه، وتكون في صور مختلفة.. الأراضي الموات والمرافق الأساسية، كالطرق وينابيع المياه والمراعي، فكما الملكية الخاصة مقيدة في الإسلام، نجد العامة مثلها.

وهنا تتضح لنا أهمية ودور الدولة في الحفاظ على التوافق بين المصلحتين الفردية و، وإن استحال التوفيق بينهما فإن الإمام يضحي بالمصلحة الخاصة لأجل العامة، كما نجد أن من بين أسس ومبادئ الاقتصاد الإسلامي توزيع الدولة للثروة بعدالة.

أما مبدأ الحرية الاقتصادية فالاسلام يقره ضمن قيود، لانها في نظره، ممارسة الأفراد لنشاطهم الاقتصادي في مجالات الملكية.. الإنتاج والاستهلاك، والتبادل وفق قواعد وضوابط شرعية.

كما وضعت الدولة الاسلامية، مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العام، وتدخلها لحماية المصالح العامة، ومراقبتها لنشاط الأفراد الاقتصادي، أو أنها تباشر أوجه نشاط اقتصادي يعجز عنه الأفراد. والأصل الشرعي لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي هو قوله تعالى(يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) .

في هذه الوقفات التي قادتنا إلى بيان الفكر الاقتصادي الإسلامي، نجد أن مهام ووظيفة السلطة الشرعية (الدولة عندنا)، مقيدة بنصوص الشرع الحنيف، إذ يجيز حق التدخل في نشاط الافراد الاقتصادي، بغية حماية المجتمع الإسلامي والحفاظ على كيانه، وتحقيق توازنه، لكن هذا التدخل أيضاً مقيد بحدود تسمح بها الشريعة، فلا يستطيع ممثل الدولة الذي هو ولي الأمر أن يحل ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله .

ألزم الإسلام ووكل أولي الأمر بأخذ الفرائض المالية من أموال الأفراد قهراً إنهم امتنعوا عن أدائها.

وكخلاصة، نقول إن النشاط الاقتصادي في الإسلام، يقوم على الأفراد وفق حرية مشروطة، وبالمفهوم الحديث، وجود قطاع خاص، يراقب ويوجه دون ظلم أو تعد من طرف أولي الأمر، كما يمكن للدولة أن تسهم وتشارك بهذا النشاط، وهذا ما يعبر عنه بالقطاع العام، فكل قطاع يكمل الآخر في الاقتصاد الإسلامي، وتدخل الدولة بالمفهوم الحديث يكون وفق النصوص الشرعية.

المحور الثالث: ميادين وكيفية تدخل الدولة في الاقتصاد الإسلامي

• كيفية تدخل الدولة

١- التدخل المباشر:

يمكن تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي مباشرة في الحالات التالية:

١- عجز أو تقصير أو إعراض الأفراد عن القيام بهذا النشاط، بخاصة إذا تعلق الأمر بالمعيشة الضرورية للمجتمع.

٢- خروج النشاط الاقتصادي عن الضوابط الشرعية، كانشاء مصانع للخمر أو اقامة بنوك ربوية.

٣- وجود ضرورة لتحقيق التنمية الاقتصادية وعجز القطاع الخاص بمفهوم العصر عن تحقيقها، لتحسين المستوى المعيشي للمجتمع.

٤- الحروب والمجاعات والكوارث الطبيعية.

٢- التدخل غير المباشر:

إنّ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي يأخذ بعدان: الأول، تنظيمي أو رقابي، والثاني، تنظيمي رقابي في الوقت نفسه، وتتكفل بهذين الدورين ولاية الحسبة والقضاء
أ- البعد الأول:

- ١- تمارس الدولة فيه حقها بتنظيم العمل ومراقبة النشاط الاقتصادي.
 - ٢- تراقب الوسطاء للحد من المغالاة في تضخيم الأرباح على حساب أفراد المجتمع.
 - ٣- تحارب كل أنواع الاحتكار وتراقب أسعار السلع الأكثر استهلاكاً.
 - ٥- تتدخل في ملكية أي عقار إذا كان يخدم المصلحة العامة.
- ب- البعد الثاني:

شرع ديننا الحنيف في تنظيم مالية الدولة بسن سياسة مالية محكمة، تتضمن أحكام وأسس ومبادئ، تحدّت النظم الوضعية الحديثة، بخاصة في الجباية والإنفاق. وقد أخذ بمبدأ تعدد الضريبة، وفرضت الزكاة كضريبة مستقلة تتضمن الأموال النقدية والعينية، ثم الخراج كضريبة على الأرض الزراعية، فالعشور كضريبة غير مباشرة على الصادرات والواردات. أما الجانب المتعلق بالإنفاق، فوضعت سياسة إنفاقية رشيدة له، من ميزات المرونة والعدالة، ما يمكن من تطوير المجتمع المسلم والارتقاء به.

• ميادين تدخل الدولة

- ميدان التصرفات الفردية:

أجازت الشريعة الإسلامية السماح بالتدخل في التصرفات الفردية، في حال حاد الأفراد عن الصواب، أو إهانوا أو إساءوا أو تسببوا بضرر للجماعة، ومن أمثلة هذه التصرفات المشينة الضارة بالمجتمع: الربا والغش والاحتكار والإسراف والاستغلال والبيع المحرمة المنهي عنها.

- ميدان العمل:

لا يقتصر دور الدولة في الإسلام على منع الأعمال المحرمة شرعا، بل يمتد دورها إلى مراقبة الأعمال الجائزة شرعا، وتضطلع بهذه المهام ولاية الحسبة التي تراقب الأسواق وسير عملها وفق الضوابط الشريعة الإسلامية.

- ميدان الملكية:

إنّ دور الدولة في ديننا الحنيف هو محاربة جميع الأساليب والطرق غير المشروعة في الكسب، كالربا والقمار والرشوة والعقود الباطلة المشتملة على الغرر والغبن الفاحش، وهي تمنع الأعمال الضارة بالمجتمع على نحو عام، كالاختكار ونحوه. كما أجاز الشرع للدولة - عند الحاجة، أن تتدخل في فرض الأسعار وتحديد مقدار الربح، وهذه الحاجة تقدر عند الضرورة العامة وحماية مصالح الجماعة. وأجاز كذلك وفي إطار المصلحة العامة للمجتمع، أن تتصرف الدولة في الملكية الخاصة لأفرادها، لكن في مقابل ثمنها العادل.

بدلاً من الخاتمة :

هكذا هو ديننا الحنيف وسعته.. هذا هو ديننا الإسلامي الذي لم يترك لنا شيئاً إلا وأحاط به، فرسم دور الدولة في الاقتصاد، لا غالب فيها ولا مغلوب، وبين تدخلها فيه ضمن حدود وضوابط، فلا يطلق لها العنان بالتدخل لمجرد شهوة، والتدخل في نطاقه، ليس مصادرة أو منافسة للأفراد، وإنما من أجل المصالح العامة دون مساس بحقوق الأفراد الشرعية، إلا إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة.

إنّ الاختلاف الموجود في الفكر الاقتصادي فيما يتعلق بدور الدولة في الاقتصاد، يرجع أولاً إلى التباين بين الأنظمة الاقتصادية ومبادئها، وإلى الإيديولوجيات المعتقدية من طرف رواد هذه الأفكار.

ويراوح هذا الاختلاف بين المناداة بالتدخل مع الحفاظ على السوق، كما هو الحال بالنسبة للتجارين، أو إلى التدخل والإحلال محل السوق كلية، كما هو الحال في النظم التي كانت تعرف بالاشتراكية، ثم تظهر الأفكار الاقتصادية التي تدعم النظم الاقتصادية المختلفة.

وفي المقابل، تطور الفكر الاقتصادي الذي ينادى بضرورة تراجع دور الدولة وإحلال القطاع الخاص وقوى السوق محلها، بدءاً من الفكر الكلاسيكي النيو كلاسيكي، الكلاسيك

المعاصر، مدرسة العرض، وأخيراً إجماع واشنطن في ١٩٨٩.

ولعل المشكلة في الفكر الإنساني ومنه الفكر الاقتصادي أن كل فريق، مع اختلاف في التبرير بين رواده، يرى أن فكره هو الأوفق والأكثر جدوى ونفعاً من غيره، لذا امتزجت الكثير من هذه الأفكار بالطابع الأيديولوجي لترقى وتشكل مذهبا لأصحابه.

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل إن الكثير من هذه الأفكار تحولت إلى سياسات وبرامج عمل في مراحل تاريخية معينة، مما أثر على مصائر الشعوب ومصالحها، في الوقت الذي أدى فيه هذا التعصب إلى حجب الرؤية وربما التخطيط في معالجة المشاكل ومواجهتها، وربما تؤدي بعض السياسات المبنية على أفكار إيديولوجية إلى خلق المشاكل بنفسها.

إن مشكلتنا تتبع من أننا وقعنا أسرى لأفكار ومعتقدات وراثتها، والمفارقة هنا، أنه كلما ظهرت عيوب أو نقائص أو أزمات في الأنظمة الاقتصادية السائدة، وسارعت معها الدول المتقدمة في عملية التغيير، كنا أول المطالبين بتطبيق هذا التغيير.

لقد بين رسول الله العلاقة بين المسلمين أنفسهم وبينهم والدولة الإسلامية بقوله (المسلمون شركاء في ثلاث: في الكلاً والماء والنار) . ونهى عن الاحتكار والغش والبيع التي تؤدي إلى المنازعات بين الناس.

فأسندت المراقبة إلى محتسب السوق، ليتدخل كي يطبق شرع الله ويحقق مصلحة الناس وحاجاتهم إذا لزم الأمر، فالدولة هنا تحقق الحرية الاقتصادية، وتضبط مصالحهم، سواء كانوا جماعات أو أفراداً. وتتدخل عند الحاجة لمنع الاحتكار والظلم وفض النزاعات بين الأطراف جميعاً، وتؤمن تدفق المعلومات الصحيحة دون أي تسلط فردي أو جماعي، ضماناً لحرية الأسواق وتأمين الرضا لروادها دون مخالفة الثوابت الشرعية.

وأخيراً، فإن أفضل فكر اقتصادي عالج مفهوم دور الدولة في الاقتصاد، هو الفكر الاقتصادي الإسلامي، إذ يمكن الجزم بأن الأسس الفكرية التي عالجت دور الدولة في هذا النطاق، ستكون "النظام العالمي الجديد بعد سقوط الرأسمالية".

والاقتصاد الإسلامي لا يقوم على سعر الفائدة التي كانت من بين الأسباب الرئيسة بحدوث كل الأزمات، فأسسه بريئة، وليس فيه اتجار بالديون ولا البيع القصير، وبيع ما ليس لدى البائع أو البيع على الهامش.

إنَّ رؤيتنا لمستقبل الاقتصاد الإسلامي، بأنه سيكون "النظام السائد"، بعدما اتجه العالم ككل إليه، "بما في ذلك بابا الفاتيكان (بندكتوس السادس عشر) الذي نصح بالرجوع إليه، وكذلك التعديلات القانونية التي تدخلها دول أوروبية في قوانينها، وقيام البنك الدولي بإصدار صكوك إسلامية".

وهذه جملة أسئلة نختم بها البحث:

أين نجد دوراً للدولة في الاقتصاد، لا غالب فيه ولا مغلوب؟

أين نجد الحدود والضوابط، فلا يطلق للدولة العنان بالتدخل لمجرد شهوة، أو مصادرة أو منافسة الأفراد، وإنما من أجل المصالح العامة دون مساس بحقوق الأفراد الشرعية، إلا إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة العامة؟

أين نجد تحريم الاحتكار والغش والبيع التي تؤدي إلى المنازعات بين الناس؟

في أي نظام اقتصادي تتدخل الدولة، لتحقيق الحرية الاقتصادية للناس وتضبط مصالحهم سواء كانوا جماعات أو أفراداً؟

في أي نظام تتدخل الدولة عند الحاجة لمنع الاحتكار والظلم وفض النزاعات بين الأطراف

جميعاً، وتؤمن تدفق المعلومات الصحيحة دون أي تسلط فردي أو جماعي، ضماناً لحرية الأسواق وتأمين الرضا لروادها؟
إنَّ أجوبة هذه التساؤلات متوافرة في الاقتصاد الإسلامي.

الهوامش:

سورة القصص الآية رقم ٧٧

سورة الأنبياء: الآية ١٠٧

سورة التوبة الآية ٣٤

البخاري في - المزارعة- باب ما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة : ٨٢٥/٢ رقم الحديث ٢٢١٦، ومسلم في اليوع: باب كراء الرض ١١٧٨/٣ ، رقم ١٥٤٤، عن أبي هريرة).

الدكتور محمد الزحيلي: إحياء الأرض الموات، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط١ / ١٩٩٠، ص ٨٨-٩٠.

سورة النساء الآية ٥٩

الدكتور : محمد باقر الصدر : اقتصادنا، دار المعارف، ط٢٠/١٤٠٨ ص ٣٠١.
الحسبة في الإسلام، أحمد الحراني الدمشقي "ابن تيمية"، ١٩٦٧، دار البيان بدمشق.

التشريعات السكانية في العالم

(دراسة تحليلية سوسيوديموغرافية)

• فراس عباس فاضل البياتي

المقدمة

تتبع كل دولة سياسة محددة لتنظيم سلوك سكانها من الناحية الديموغرافية في وقتها الحاضر أو في المستقبل، وتشمل هذه السياسات مجموعه إجراءات ومخططات وبرامج، تستهدف التأثير في التغيرات السكانية والتركيب الهيكلي للسكان من حيث النوعية والكمية، بما يتلائم وحاجات المجتمع ومتطلبات نموه ورفاهية سكانه.

فالسياسة السكانية، لا تقتصر على معالجة أو الحد من مشكلة الزيادة السكانية (النمو السكاني) حسب، وإنما تشمل أيضا برامج لتنشيط النمو السكاني في بعض المجتمعات وتنظيم حركة وتوزيع السكان فيها، كما تهدف إلى تحسين مستوى معيشة السكان ورفاهيتهم، وتضييق الهوة الحضرية بين الأرياف والمدن، وكل ما يتعلق بالسلوك الديموغرافي على نحو عام.

الفصل الأول - الإطار النظري والمنهجي للبحث

المبحث الأول: الموضوع والمنهجية

موضوع البحث

من المشكلات الدقيقة التي تواجهها العلوم الاجتماعية اليوم: اتجاهات السكان مستقبلا وقدرة المجتمعات على تنظيمها، وبرغم ان مثل هذه المسألة من الموضوعات القديمة التي ما تزال موضع نقاش، فإنها اكتسبت أهمية خاصة لأربعة أسباب على الأقل: السبب الأول، هو نمو السكان المتزايد بحيث وصل حجم السكان ٦ مليارات نسمة عام ١٩٩٩، و١٢٠٠ مليون نسمة بعد الألفية الثانية بخمسين عاما.

• مدرس الديموغرافية الاجتماعية، جامعة الموصل، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، العراق.

أما السبب الثاني، فهو تشابك العلاقات بين المتغيرات السكانية والنمو الاقتصادي والاجتماعي، ويختص السبب الثالث ببعض الأسئلة الأساسية التي تثار حول بعض اهتمامات السياسات السكانية ومدى فاعليتها، ويتعلق السبب الرابع بتلك المشكلة الهامة التي وان كانت قومية، فتعتبر أيضا عالمية بالطبيعة، ومن سوء الحظ ان المعلومات والبيانات المتاحة عن كل العوامل المرتبطة بها تعتبر محدودة، مما يجعل الأساس العلمي لكل من المناقشة الفنية وصنع السياسة أساسا مهزوزا، ومع ذلك فان المشكلة من الأهمية والإلحاح، بحيث تحتاج إلى تبصر وقرارات وسياسة، قبل أن تتاح التحليلات التي تعد ضرورية في نظر اي متخصص مدقق، فنحن في موقف غريب، بحيث لا تستطيع علمية صنع السياسة ان تنتظر إلى حين توافر كافة الأدلة اللازمة، ولهذا ينبغي ان نعتمد على أفضل المعارف المتاحة باستمرار مع تكميلها بالإيحاء والبصيرة، ابتغاء بدء التغييرات التي يمكن أن تؤدي إلى تحسينات جذرية.

أهداف البحث

لكل بحث أهداف يسعى الى تحقيقها وأهداف بحثنا هي:

١. الكشف عن مفهوم السياسية السكانية، والأسباب المؤدية الى تشريعها.
٢. بيان انواع السياسات السكانية في العالم.
٣. بيان ابعاد السياسات السكانية على النمو السكاني في المجتمع العالمي.

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في دراسة موضوع مهم من موضوعات الديموغرافية التي تعده بعض الدول حلا من الحلول المناسبة للحد من مشكلات الزيادة السكانية، فضلا عن انها ورقة علمية تغني المكتبات العربية في الجانب الديموغرافي.

منهجية الدراسة

لا تخلو البحوث الإنسانية والاجتماعية من منهج يعتمد الباحث لبلوغ اهداف بحثه على نحو علمي دقيق، وبما أن بحثنا من البحوث الاجتماعية الوصفية التحليلية التي تحتاج إلى أكثر من منهج لبلوغ أهدافه، اعتمد الباحث (المنهجان: التاريخي والتحليلي) في استقاء البيانات المرجوة للوصول إلى أدق النتائج العلمية.

هيكلية البحث

تضمن البحث الى جانب المقدمة ثلاثة فصول: الأول (الإطار النظري والمنهجي للبحث)، المبحث الأول: الموضوع والمنهجية. وتضمن (موضوع البحث، أهداف البحث، أهمية البحث، منهجية البحث، وهيكلية البحث).

اما المبحث الثاني: واقع التشريعات السكانية وأنواعها، فتضمن (تشريعات مشجعة للإنجاب، وتشريعات معارضة للإنجاب).

اما الفصل الثاني (نية السياسات السكانية واتجاهات النمو السكاني العالمي)، فتضمن (النمو السكاني وتحقيق التوازن الخدمي). و(تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية).

والفصل الثالث (أبعاد فاعلية التشريعات السكانية والتحديات التي تواجهها)، فتضمن أبعاد السياسات السكانية في معدلات الوفيات، وأبعاد السياسات السكانية في معدلات المواليد، وأبعاد السياسات السكانية في معدلات النمو السكاني.

واخيرا التحديات التي تواجهها التشريعات السكانية، ثم الخلاصة والمصادر.

المبحث الثاني: واقع التشريعات السكانية وأنواعها

كانت القضايا السكانية مثار اهتمام الكتاب ورجال السياسة منذ أقدم العصور، فقد اظهر عدد كبير منهم اهتماما بدراسة الظواهر السكانية (قلة، ونمو)، وأثرها في المؤسسات الاجتماعية ورفاهية الجنس البشري، وبرغم ذلك، كانت معالجاتهم لها ذات سمة سطحية تنقصها الدقة والتخطيط، فبلوغ المجتمع معدلات خاصة من نمو السكان، قد يكون سببا في تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، لذا تدخلت الحكومات في مراحل مختلفة من القرن العشرين في محاولة لتنظيم دينامية نمو السكان على نحو ذي خاصية تخطيطية^(١)، إذ قامت حكومات، سواء في الدول النامية أو المتقدمة بتشريع مجموعة سياسات وإجراءات ترمي إلى الحد من (حرية) الأفراد والجماعات في مجال السلوك السكاني، إلا إن هذه الحرية ليست مطلقة بل مقيدة، تقرررها مجموعة عوامل تحدد طبيعتها وتقرر آثارها، وبذلك يصبح السلوك السكاني للأفراد والجماعات خاضعا في نهاية الأمر إلى مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، بحيث يمكن القول بوجود علاقة عكسية ثابتة بين التطور النوعي والكمي، وبما يشكل قانونا موضوعيا^(٢)، ولأن السياسات التي تتصدى للقضايا

السكانية، تمس جانبا حساسا في حياة البشر ك(الجنسية، والحمل، والعلاقات الأسرية). ولقد كان السعي للوصول إلى إجماع دولي حول السياسات السكانية، عملية مثيرة للجدل، واتصفت أعوام بداية عقد التسعينات بخروج عن المألوف حول كيفية قيام الحكومات بمحاولة التأثير في حجم ورفاه المجتمعات التي تحكمها، والخروج بإجماع منقطع النظير من قبل الحكومات الوطنية حول السياسة السكانية.

إن هذه النظرة الجديدة قد حولت تركيز السياسات السكانية بعيدا عن إبطاء عملية النمو السكاني إلى تحسين حياة الأفراد وبخاصة النساء، وما تزال تلك السياسات التي تمخضت عن ذلك الإجماع في تطور مستمر^(٣)، وعلى الرغم من هذا التطور، فشلت محاولات كثيرة، سواء في الدول النامية أو المتقدمة على حد سواء في التأثير على هذه العلاقة بجميع جوانبها، لحساسية الموضوع وتشعب ارتباطاته في حياة السكان بكافة مجالاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

يختلف مفهوم التشريعات السكانية باختلاف المفاهيم الديموغرافية، فتعرف التشريعات السكانية أو (السياسة السكانية) بمعناها الواسع، على أنها تشمل كل الجهود المبذولة من الحكومات لتنظيم الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تعكس آثارها على السكان والعملية الديموغرافية.

أما في مفهومها الضيق، فتعرف على أنها مقتصرة على الجهود المبذولة للتأثير على حجم وتركيب وتوزيع السكان أو الخصائص السكانية حسب^(٤)، وعرف (بيرسون Berenson) السياسات السكانية بأنها (تلك السياسات الواضحة التي تتبناها الحكومات من أجل افتراضاتها النتائج الأولية الديموغرافية)^(٥).

وينظر بعض الكتاب من ناحية أخرى إلى الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة على مسارات السكان، على أنها جزء من السياسة السكانية، وبموجب هذا المنظور لا تقتصر تلك السياسة على العوامل المؤثرة على العمليات السكانية بصورة مباشرة حسب، وإنما تشمل كافة الإجراءات والتدابير الاقتصادية والاجتماعية والصحية، سيما العوامل التي تلعب دورا غير مباشر في التأثير على الخصائص والعمليات السكانية، ويشير بعضهم الى ان أهداف السياسات السكانية، تضم سياسات اقتصادية واجتماعية وصحية وثقافية^(٦).

ويعني ذلك، أن السياسة السكانية تعد مكونا مهما من مكونات السياسات الاجتماعية - والاقتصادية في أي بلد كان، ومن ثم لا يمكن الحديث ورسم خطط تنموية ناجحة دون وجود، ويعود تاريخها على المستوى الدولي، إلى خطة العمل حول سكان العالم التي اقراها مؤتمر السكان العالمي الأول الذي انعقد في (بوخارست - رومانيا) عام ١٩٧٤، واستمرت مؤتمرات السكان والتنمية العالمية التي عقدت تحت إشراف الأمم المتحدة في التأكيد عليها، سيما في مؤتمر (مكسيكو) عام ١٩٨٤ ومن ثم آخرها في القاهرة عام ١٩٩٤.

وفي إطارها حددت السياسات السكانية التي تسنها كثير من دول العالم، على أنها تشمل كل السياسات والبرامج بما فيها (الاجتماعية والاقتصادية والصحية) المتعلقة بالتغيرات السكانية الرئيسية، وهي على النحو التالي: الخصوبة (الإنجاب)، الوفيات، والهجرة بأنواعها ^(٧).

أدت العولمة وعدم الاستقرار الاقتصادي وسوء الحكم والحرب إلى تفاقم الاضطرابات الأمنية وحركة السكان، وأعاقت بلوغ حقوق أساسية للبقاء وحرية الفكر والرقي الفكري، وحاليا يعيش ٢٢٪ من سكان العالم على أقل من دولار واحد في اليوم، و٢٥٪ على دولارين إلى ٥ دولارات في اليوم.

وإضافة إلى ذلك يرتبط الفقر ارتباطا وثيقا بمعايير السكان ونموه والصحة الإنجابية، ومنها ارتفاع معدلات الخصوبة وارتفاع الاعتلال بالوفاة، وقلة استخدام وسائل منع الحمل، وارتفاع معدلات الإعاقة، وكبر حجم الأسرة وانخفاض معدلات التعليم، وكثرة الأسر المعيشية التي ترأسها امرأة في المجتمعات ^(٨).

هناك اختلاف مشهود وواضح المعالم والأهداف بين التشريعات السكانية، نتيجة اختلاف ظروف المجتمعات من النواحي (الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية) كذلك هنالك نموذجان من التشريعات والسياسات السكانية، وهي على النحو التالي:

أولا : تشريعات مشجعة للإنجاب.

ثانيا : تشريعات معارضة للإنجاب.

وأدناه تفصيلا موجزا لهذه التشريعات.

أولاً : تشريعات مشجعة للإنجاب.

كان معظم التشريعات السكانية التي تحاول التأثير في الخصوبة منذ مدة طويلة وحتى وقتنا الحاضر من النوع الذي يشجع على زيادة النسل (Pronatalist)، إذ يعتبر (قانون حمورابي) الذي صدر في القرن العشرين قبل الميلاد في بابل، أول محاولة تشريعية تهدف إلى زيادة الخصوبة، وصدرت أيضاً تشريعات في (روما) تهدف لتحقيق سياسات زيادة النسل في عهد القيصر (أوغسطس) بين القرنين (١٨-١٩) قبل الميلاد، وتضمنت بنوداً متباينة متعلقة بتشجيع الزواج وزيادة النسل، غير إن هذه التشريعات لم يكن هدفها تشجيع النسل بين السكان عموماً، وإنما اقتصر على الطبقة الأرستقراطية حسب^(٩).

وشجعت الأديان السماوية كـ (الإسلامية، والمسيحية، واليهودية) على زيادة الإنجاب، فسمح الإسلام بتعدد الزوجات، وحق الزواج للرجل بأربعة نساء، كما جاء في قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء، متى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم، ذلك أدنى ألا تعدلوا)، (سورة النساء / الآية: ٣).

ومن جانب آخر، حرم الاسلام قتل الأطفال ووآد البنات، أما في الديانة المسيحية فأصدرت الكنيسة تشريعات مشجعة للإنجاب، إذ سنت تشريعات حرمت أي تدخل صناعي في الحد من العملية الإنجابية أو عرقلة إنجاب الأطفال، واعتبرت ذلك متعارضاً مع الدين.

أما الديانة اليهودية، فأصدرت تشريعات لزيادة الإنجاب وتشجيع النسل، ويعد مفهوم (تناسلوا أو تكاثروا) في الكتاب القديم، مؤشراً على زيادة الإنجاب وتشجيع الانسال^(١٠).

ومن ثم، أخذت الدول تسن تشريعات وسياسات مشجعة للنسل وفقاً لظروفها (السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، وهذه التشريعات قامت على استراتيجيتين أساسيتين هما:

١. وضع قيود تبعد الزوجين عن الوصول إلى استعمال أساليب وطرق منع الحمل، أو الحد من العملية الإنجابية.

٢. محاولة أكثر ايجابية في المواقف المؤثرة في العملية الإنجابية عبر تنظيم الحوافز المالية لخلق مناخ أخلاقي، يتقبل قيام الأسر الكبيرة^(١٢).

ويعد العراق من بين الدول التي سنت هذا النوع من التشريعات السكانية (سياسة تشجيع الانسال) سيما في ثمانينات القرن الماضي، بغية بناء قوة قتالية للدفاع عن سيادته، وتعويض عدد الشهداء في الحرب آنذاك.

وتشير الإحصائيات السكانية الى ارتفاع النمو السكاني ومعدلات الزيادة الطبيعية السنوية في العراق في الفترة المذكورة بنسبة ٣,٤٪ نتيجة الفرق الناتج عن ارتفاع معدل المواليد إلى ٤٤,٩ بالالف بين عامي ١٩٨٠ - ١٩٨٥^(١٣).

لكن هذه السياسة لم تدم في تسعينات القرن الماضي، وحدث الانقلاب السكاني عليها لأسباب عديدة، أهمها: تدهور الأوضاع الاقتصادية للمجتمع العراقي بسبب حرب الخليج، ومن ثم الحصار الاقتصادي عام ١٩٩٠، ما أدى إلى ارتفاع مستويات التضخم الاقتصادي وانخفاض سعر الدينار العراقي، وهذا جعل من قيمة المكافأة التي تمنح للزوجين، تشجيعاً للعملية الإنجابية لا تساوي مقدار ١٠ سنتات حينها من قيمة الدولار، فضلاً عن التدهور الصحي وانحيار المؤسسات الصحية والخدمية، وشح المستلزمات الصحية كشح الدواء والأجهزة الطبية، وانتشار الامراض وظهور التشوهات الولادية ونقص الخدمات والرعاية الصحية للمرأة الحامل.

كل ذلك جعل الأسر العراقية خائفة من الانجاب والولادة الجديدة، فاتجهت الأسر الى استخدام وسائل ضبط النسل^(١٤)، مما جعل من الحكومة العراقية إن تقرر رسمياً سياسة تنظيم الأسرة، فقامت وزارة الصحة العراقية بتأسيس جمعية تنظيم الأسرة في بغداد وفي مراكز المحافظات العراقية عام ١٩٩٤، تسهيلاً منها للأسر في تنظيم نسلها على نحو سليم طبياً وصحياً^(١٥).

ثانياً : تشريعات معارضة للإنجاب

يعد القانون الذي صدر في (ورتيمبرج Wurttemberg) في ألمانيا عام ١٧١٢ لتحريم الزواج إلا في حالة القدرة على تكوين أسرة وإعالتها، أول التشريعات السكانية التي تحد ولا تشجع على زيادة العملية الإنجابية في المجتمع، وكانت اليابان أولى الدول التي أخذت بسياسة عدم تشجيع الانجاب في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية لظروف أملت بها^(١٦).

وتبنت الحكومة الهندية بداية عام ١٨٥٢ سياسة قومية لتنظيم النسل، وتزايد الإنفاق عليها مع بداية الخطة الخمسية الثالثة في الهند عام ١٩٦١ ومنذ حوالي ٥٠ عاماً أصبحت الدولة الأولى بين الدول النامية التي شرعت سياسات تنظيم الأسرة وضبط الانجاب لإبطاء عملية النمو السكاني فيها، وخلال ستينات وحتى سبعينات القرن الماضي، كانت إدارة

البرنامج الهندي تسيير وفقا لأهداف تحددها حكومتها، فالسياسة السكانية القومية للهند عام ٢٠٠٠ تدعو إلى خفض متوسط حجم الأسرة إلى ١, ٢ طفل للزوجين بحلول عام ٢٠١٠ من ٢, ٣ طفل عام ١٩٩٩، مما يتطلب انخفاضا سريعا في معدل المواليد^(١٧).

في حين تقدم السياسة القومية للسكان في الصين مثالا فريدا عن التضارب بين أهداف المجتمع والحقوق الفردية، ويسجل لها سياسة بعد أن بدأت عام ١٩٧٩، دورها في إبطاء النمو السكاني في أكثر بلدان العالم سكانا على المعمورة، ويبلغ عدد سكانها حوالي ١, ٥ مليار نسمة، لكن للسياسة الصينية سمعة سيئة بالنسبة لتقييدها لحقوق الأفراد ووسائل تطبيقها المشددة، وقد أساءت التقارير حول الاجهazات الإجبارية وغيرها من الممارسات السكانية الحالية في الصين، وحددت للأزواج في المناطق الحضرية انجاب طفل واحد وطفلين إن كان الزوجان وحيدين، وتسمح للزوجين من سكان المناطق الريفية بطفلين إن كان طفلهما الأول بنتا، وتطبق هذه القيود بصورة غير متماثلة في إرجاء الصين، ويتم التهرب منها مما يجعل تطبيقها موضوعا سياسيا رئيسيا^(١٨).

قد نشك في أن التطور الاقتصادي والاجتماعي، يقترن بانخفاض معدل المواليد، وظهور العائلات صغيرة العدد كعرف شائع، فهذا هو النمط الذي كان ملحوظا بوضوح، في أوروبا وأميركا الشمالية عندما مروا بمرحلة التصنيع، ولكن هذه التجربة تكررت في أجزاء كثيرة من العالم.

وتشير الدراسات الى أن "المناطق التي تتلأ في التنمية الاجتماعية، والتعليم وحقوق المرأة وغيرها، لديها أعلى معدلات مواليد"، بحيث توجد زيادات في مستوى المعيشة، وحقوق المرأة، والتعليم والصحة، فتتخفض معدلات المواليد بدورها.

والناس أكثر إحساسا بالأمان، ولا ينجبون كنوع من التأمين ضد الشيخوخة، وزيادة الأيدي العاملة المتاحة في الأسرة، وكاحتياطي يحمى ضد احتمال موت احد الأطفال، وفي بلد تلو الآخر، هبطت معدلات المواليد عن طريق تعليم إناث أكثر، وخفض معدل الوفيات، والتوسع في الوسائل الاقتصادية والأمان، ومناقشة أكبر من الجمهور لطرق المعيشة.

"فلماذا لا يقود هذا الإدراك إلى خلاصة، تفيد بتهذيب التنمية الاجتماعية في النهاية من النمو السكاني، فهي أي السياسات من ناحية أخرى، أفضل من القسر، بحيث أن التنمية الاجتماعية في ذاتها صحيحة ايجابيا، وبحيث أن القسر والإرغام سلبي، فإن اقتفاء

اثر التنمية الاجتماعية طريقة لتهديب معدلات النمو السكاني".

والمنطق هو، أن تعمل التنمية على نحو يعتمد عليه على استقرار السكان لو أعطيت القدر الكافي من الوقت، لكن قد لا يتاح ذلك. وبكلمات أخرى، هؤلاء المهتمون بالنمو السكاني يمكنهم، وهذا ما يفعلونه، التذرع بأنه من الألف الانتظار حتى تنخفض التنمية من معدلات النمو السكاني، إذ أننا لا نملك رفاهية الانتظار، والاحتياج الى خفض ملح جدا.

أيضا، فإن معدل الوفيات يقل غالبا بسرعة مع انتشار الرعاية الصحية المتوافرة، والصرف الصحي الأفضل، وتحسن التغذية، بينما تقل معدلات النمو على نحو أكثر بطئا، وزيادة اكبر فى السكان، قد تحدث في هذه الأثناء، قبل أن يصبح هبوط المواليد هو السائد، وقبل أن تصبح كذلك معدلات النمو السكاني، كما تؤكد لنا كل الشواهد التاريخية.

قدمنا توا شهادة، وهناك المزيد مما هو متاح، على أن الحالة السكانية ليست هي الأزمة التي يدعيها بعضهم، ولكن، وعلى الرغم من ذلك، دعنا نتدبر هل، حتى لو كانت الحالة هكذا، من المنطق خفض التعسفي لمعدل النمو، أوه هل هو أمر اضطراري.

ذريعتهم في ذلك، النقاش تشير بثبات إلى الصين كقصة نجاح للوسائل القسرية بخفض معدل النمو، مما يستدعي نقل تطبيقها إلى أماكن أخرى، وبما أن الصرخات التي تدعو لعمل أي شيء غير وضع وتنفيذ خطة تنمية، لا تملك محتوى من دون أهداف برامجية واقعية، فإن النموذج الصيني لتنظيم حجم الأسرة بالقانون بالإضافة إلى منح حوافز اقتصادية لعدم الإنجاب وعقوبات على الإنجاب، كل ذلك، يشير إلى الطريقة البرامجية.

ويقف الآن المعدل العام للخصوبة في الصين (الذي يعكس عدد الأطفال المولودين لكل امرأة) عند "مستوى الإحلال" بالغا ٢,٠، مقارنة بالهند ٣,٦، والمتوسط شديد الوطأة للدول منخفضة الدخل ٤,٩ من غير الهند والصين.

وهذا يعني انه بالرغم من أن الطريقة الصينية تستخدم قانونا لقصر حجم الأسرة فى طفل واحد فقط، فقد سببت خسارة كبيرة لحرية المرأة الإنجابية، وشددت سلطة الدولة على حساب حرية الفرد على نحو أكثر عمومية، وأدت إلى ارتفاع كبير في وفيات الأطفال الرضع، بحيث يقترب الآباء جريمة وأد الإناث، لمحاولة إنجاب الولد في مرة أخرى.

وعلى الرغم من كل الآثار المصاحبة لهذا النوع من السلوك، على الضحية والجناة، على الأقل، فقد انخفض معدل النمو السكاني، بفوائده الايجابية التي تفوق الخسائر التي تحدث جراء هذه الأساليب الشرسة المختارة لتقليل الولادات.

فالجانب الديموغرافي في المناظرة، لا يظهر حتى متماسكا كما يبدو لأول وهلة، بغض النظر عما يشعره المرء إزاء تقديرها للتكاليف والمكاسب النسبية، مع النظر الى أن الصين لديها مستويات عالية من الرعاية الصحية الجيدة، والتعليم الأساسي، ومشاركة المرأة في العمل.. الخ، وقبل القفز الى نتائج حول أسباب المعدلات المتناقصة للنمو السكاني فيها، نحتاج لأن نسأل عن مقدار الانخفاض في هذه المعدلات بسبب الإجبار، في مواجهة ما حدث على نحو ما، والمكاسب الاجتماعية الأخرى.

لا نستطيع معرفة الإجابة على هذا السؤال على نحو أكيد، ولكننا نستطيع النظر في بعض البيانات ذات الصلة، فعلى سبيل المثال، هل الدول التي تقترب كثيرا من معدلات الصين في توقع الحياة بعد الميلاد، ومحو أمية المرأة، ونسبة المرأة في قوة العمل، لديها معدل خصوبة أعلى من الصين؟

يتضح أن البلاد الثلاث التي تتخذ هذه الصورة، قريبة جدا من المعدل الصيني [للخصوبة]: جامايكا (٢,٧)، وتايلاند (٢,٢)، والسويد (٢,١). كما يتضح أن هناك مقارنة يمكن إجراؤها لتوضيح الأمور أكثر من ذلك، فتعداد السكان في ولاية "كيرالا" في الهند يبلغ ٢٩ مليون نسمة، أكثر من تعدادهم في بلاد كثيرة جدا، بما فيها كندا، اذ في هذه الولاية، مثل الصين وعلى العكس من باقي الهند، مستويات عالية من التعليم الأساسي، والرعاية الصحية، ونسبة الإناث في قوة العمل، وغيره.

ومعدل الخصوبة في كيرالا هو ٨,١ (دون أي سياسات تعسفية) مقارنة بالمعدل الصيني ٢,٠ (بأعنف سياسات قسرية اتخذت حتى الآن في أي مكان في العالم)، وقد بلغ تعليم الإناث في هذه الولاية معدلا قدره ٨٦٪، ونفسه وفي الصين ٦٨٪.

وعلى المنوال نفسه، معدل توقع البقاء على قيد الحياة عند الميلاد، يصبح أطول في كيرالا منه في الصين: ٧١ عاما للرجال وفي الصين ٦٧ عاما، وللنساء ٧٤ عاما وفي الصين ٧١ عاما، ويبدو أن كيرالا بالنسبة للصين في تنظيم الأسرة الإجمالي فيها، هي الصين الافتراضية من دون ممارسات تعسفية، ولكن مع تقدم اجتماعي اكبر للصين الحالية بسياساتها التعسفية،

بغض النظر عن النسبة التي اسهمت بها القوانين ضد الإنجاب في الصين لخفض معدل النمو السكاني وما تحقق من مكاسب اجتماعية حقيقية، ففي كيرالا كانت المكاسب الاجتماعية الى حد ما ذات فعالية مساوية، وواقعا، أكثر فعالية في خفض معدلات النمو السكاني.

ولكن، هل الوقت المطلوب لخفض معدلات المواليد اقصر في النموذج الصيني منه في ظروف ما قد نسميه نموذج كيرالا؟

فمعدل الخصوبة في كيرالا هبط من ٣,٥ عام ١٩٧٩ إلى ١,٨ عام ١٩٩١، بينما انخفض في الصين من ٢,٨ إلى ٢ في الفترة نفسها، والأرقام، للمرة الثانية، تشير بعيدا عن أي مسوغ مهما كان الى صالح السيطرة الإجبارية على النمو السكاني بدلا من/ أو لإلحاق الضرر، بالبرامج التي تستهدف التنمية الاجتماعية.

الفصل الثاني - نية السياسات السكانية واتجاهات النمو السكاني العالمي

تختلف السياسة السكانية من دولة إلى أخرى تبعا لفلسفة النظام القائم وموقفه المبدئي من المسألة السكانية، ووجهة نظر الحكومة من المواقف السكانية والغرض منها، ويمكن حصر أهم المؤثرات من وجهة نظرنا بموقفين وهما:

الموقف الأول : النمو السكاني وتحقيق التوازن الخدمي

تشير المؤشرات الإحصائية الى زيادة سكانية لافتة للنظر في العالم، وهذه الحالة بدأت تأخذ أبعاد الأزمة، إذ أن عدد السكان أعلى من اللازم وبطريقة غير مناسبة، وكذلك مستوى المعيشة في مناطق كثيرة من العالم، وهذا أدى الى ظهور مشاكل ك (الفقر، والتدهور البيئي، ومشاكل اجتماعية مختلفة) ()، وبدا معروفا للجميع ان هنالك أعدادا كبيرا جدا من سكان العالم، فسواء كنا نعيش في أي بقعة من الأرض، سنلاحظ الاكتظاظ وارتفاع الكثافة السكانيين، والتردي المناخي، والاختناق المروري.

وحذرت الأمم المتحدة من أن الكثير من دول العالم ما برحت تزداد ازدحاما على نحو مزر، وفي المؤتمر السكاني المنعقد في لندن عام ٢٠٠٢ ألقى صندوق الأمم المتحدة بثقله بتقرير كئيب جاء فيه إن "سكان دول العالم الأكثر فقرا والبالغ عددها ٥٠ دولة، سيتضاعف بحلول عام ٢٠٥٠ إلى ١,٧ مليار فرد"، وهذا يعكس ظهور مصطلح (الانفجار السكاني) الذي يربع الحكومات^(١٩).

بالتأكيد يوجد الكثير من السكان على كوكبنا وتتزايد الأعداد طول الوقت، وقد أورد (امارتياسن) مؤخرا في مقاله الصادر في صحيفة (نيويورك تايمز ريفيو) تحت عنوان "السكان: الوهم والحقيقة" أن سكان العالم أخذوا ملايين الأعوام ليصلوا بعددهم إلى المليار الأول - ثم قضوا ١٢٣ عاما ليبلغوا المليار الثاني، و٣٣ عاما ليصلوا إلى المليار الثالث، و١٤ عاما للمليار الرابع، و١٣ عاما للمليار الخامس، ويأتي المليار السادس طبقا لواحد من إعلانات الأمم المتحدة بعد ١١) عاما^(٢٠)، ولعل تحقيق التوازن بين أعداد السكان المتزايد في المجتمعات وما هو متاح من وسائل العيش، يقف في مقدمة المؤثرات الدافعة إلى رسم وتخطيط وإقرار سياسات سكانية، واقتراح التوصيات في صورة إجراءات تتخذها الحكومات لتوجيه الظواهر السكانية ومقدرات المجتمع المتاحة، وتحقيق العدالة الاجتماعية للمجتمع والسكان، ومطابقة الظروف الاقتصادية بالظروف السكانية وليس العكس، ولا سيما جعل السكان، دالة للاقتصاد في المجتمع^(٢١).

الموقف الثاني : تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية

عادة ما تكون النية المعلنة لتلك السياسات، ذاهبة الى تحسين نوعية الحياة، انسجاما مع الموارد المتاحة للدولة، ومن القضايا التي استأثرت لفترات طويلة على انتباه الباحثين والمعنيين بمستوى الاقتصاد الكلي، مسألة النمو السكاني وعلاقته بالنمو الاقتصادي وبمستوى الفقر، فمن الباحثين من يرى أن النمو السكاني عامل يؤثر سلبا على النمو الاقتصادي، وارتفاع نمو السكان يعيق نمو الاقتصاد، سيما الدخل الاقتصادي للمجتمعات، فمع تزايد أعداد السكان يزداد استنزاف الموارد المادية والاقتصادية والطبيعية^(٢٢).

وقد أكدت وثيقة عمل المؤتمر الدولي للسكان على العلاقة بين السكان والاقتصاد وخط الفقر، واعتبرتها علاقة متبادلة ومتعاضدة، وأن أوجه الترابط بين السكان والنمو الاقتصادي المطرد والتنمية المستدامة، والأنشطة اليومية لجميع السكان والمجتمعات المحلية والبلدان، ترتبط بالتغير السكاني ومستويات استخدام الموارد الطبيعية وحالة البيئة، وسرعة التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

وهناك اتفاق دولي على استمرار انتشار الفقر على نطاق واسع، فضلا عن أوجه الجور الاجتماعية الخطيرة والقائمة على نوع الجنس، والتي لها أثر كبير في البارومترات الديموغرافية، مثل نمو السكان وهيكلهم وتوزيعهم.

وهناك اتفاق عام على أن أنماط التنمية غير المستدامة، لا تفتأ تسهم بتنمية غير مستدامة للموارد الطبيعية وتدهور البيئة، فضلا عن زيادة التنمية الاجتماعية التي تقترن بالنتائج السالبة الذكر للبارومترات الديموغرافية^(٢٣).

جاءت السياسات السكانية لمواجهة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية الطاحنة، والحد منها، والتي تظهر في المجتمعات، نتيجة الزيادة السريعة في السكان، لتكون تحديا أمامها، ومهيئة لجهود تنمية مواردها الاقتصادية، مع أخذها في الاعتبار زيادة مستوى المعيشة لسكانها، لا سيما الأغلبية التي تعيش ظروفًا يصعب فيها توفير ضرورات الحياة الأساسية، ويصدق هذا الوضع حقا عندما تفوق الزيادة في السكان النمو الاقتصادي والتنمية في هذه البلدان^(٢٤).

وغني عن البيان أن زيادة السكان في كثير من الدول، تعيق النمو الاقتصادي المتوازن، إذ تشكل تحديا كبيرا للتنمية الاجتماعية، وتقلل من قدرة الدول المعنية على خلق ما يحتاجه السكان فيها من الوظائف، وتلبية متطلبات العمل المتزايدة، وتحسين مستوى معيشتهم، مما يؤثر في تقليص الأداء الاقتصادي، وعدم توسع الاقتصاد بالسرعة المطلوبة، وتراجع مستوى المعيشة عموما، وبروز ظواهر اجتماعية سلبية متصلة بالمعضلة الديموغرافية (النمو السكاني) كتكدس الناس في المدن وازدحامها وتلوثها، وضآلة الخدمات المجتمعية للسكان فيها، فضلا عن أزمة السكن التي أدت إلى ظهور مدن الصفيح، وارتفاع الجريمة والإرهاب، وتعدد مظاهر العنف والتطرف وغيرها من المظاهر السلبية^(٢٥).

أما بخصوص اتجاهات النمو السكاني، فتختلف باختلاف الظروف المحيطة بالسكان، ومن المعروف أن هناك ثلاثة اتجاهات سكانية مختلفة تسود عالمنا، وهي تعتبر محصلة للعناصر السكانية المتمثلة في: الإنجاب، الوفاة، الهجرة، وبدورها تؤثر هذه العناصر بدرجات متفاوتة ومختلفة في معدلات النمو السكاني والبناء الديموغرافي للمجتمع، وأكثر من ذلك، ارتبطت التغيرات الديموغرافية مباشرة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع^(٢٦).

أهم اتجاهات النمو السكاني في العالم هي:

أولا: اتجاه السكان نحو النمو والتزايد

يتمثل هذا الاتجاه في النمو السكاني السريع الملحوظ في العالم خلال الأعوام الأخيرة، بحيث تضاعفت أعداد ومعدلات السكان من حوالي ٢,٥ مليار نسمة عام ١٩٥٠ إلى أكثر من

٦ مليارات عام ١٩٩٩، ما جعل القرن العشرين لا نظير له في النمو السكاني.

وطبقا للتقديرات والاحتمالات المستقبلية، سيتجاوز حجم السكان ٧ مليارات عام ٢٠١٤، وبالتالي، ستتصارع الحكومات لتوفير أساسيات الحياة، سيما المأوى والخدمات الصحية والتعليمية لسكانها^(٢٧)، ومن المتوقع إن تسهم ثمانية دول تحديدا في نصف الانفجار السكاني المتوقع بين عامي ٢٠٠٥-٢٠٥٠، واهمها: الهند، باكستان، نيجيريا، بنغلادش، أوغندا، أثيوبيا، الصين" وتواجه هذه البلدان التي تتميز بالزيادة والنمو السريعين سكانيا مشاكل اجتماعية واقتصادية طاحنة، وهي تهيبُّ الجهود والموارد لتنمية مواردها الاقتصادية وزيادة المستويات المعيشية لسكانها الذين يعانون أقصى الظروف المعيشية في سد متطلبات حياتهم^(٢٨).

ثانياً: اتجاه السكان نحو الانخفاض

يتمثل ثاني الاتجاهات السكانية في بطئ نمو حجم السكان، ويتميز بدرجة أو بحالة من الثبات، وقد يؤدي إلى الانخفاض في معدلات السكان على المدى الطويل، وهو اتجاه يسود في كل من: غرب وشمال أوروبا، وشمال أمريكا، وأستراليا، ونيوزلندا، إذ تنخفض معدلات الوفيات بانخفاض معدلات الخصوبة، ولكنه انخفاض بطيء إلى الحد الذي يسجل فيه الفارق بين معدلات المواليد والوفيات فارقاً طفيفاً للغاية^(٢٩).

ثالثاً: اتجاه السكان نحو التردد بين الانخفاض والزيادة

نجد أن النمو السكاني في ظل هذا الاتجاه، لا يسير على نحو منتظم، فأحيانا قد يتميز بالارتفاع وأخرى يتجه نحو الانخفاض، وذلك حسب الظروف التي تسود المجتمع، وينتشر هذا النمط في: إفريقيا الوسطى وفي بعض جزر المحيط الباسيفيكي ومناطق من آسيا، ويتميز بمعدل مواليد مرتفع للغاية يتراوح بين (٤٠-٥٠) في الألف، كما يتميز بمعدل مساو ومرتفع من الوفيات نتيجة (للطاعون والاضطرابات والمجاعات)، ويلاحظ أن مثل هذا النوع والاتجاه، سرعان ما يختفيان مع تطور وتقدم الطب والعلوم الصحية^(٣٠).

الفصل الثالث - أبعاد فاعلية التشريعات السكانية والتحديات التي تواجهها.

أولاً: أبعاد فاعلية التشريعات السكانية

ثمة سياسة سكانية متبعة في معظم دول العالم، منها ما هو معلن ومحدد زمنها وما هو غير محدد أو معلن أو رسمي، وتختلف أهداف السياسة السكانية من دولة إلى أخرى، كما إن هناك فروقا في مستوى ووضع وتنفيذ السياسة السكانية والنشاطات المرتبطة بها.

والسؤال هنا: ما مدى فاعلية وأبعاد السياسات السكانية على سلوك السكان في المجتمعات؟

هناك عدد من المؤشرات تدلنا على فاعلية السياسات السكانية ومستوى تأثيرها عبر فترة زمنية محددة (فترة تطبيق السياسة السكانية) ومنها:

١. أبعاد السياسات السكانية في معدلات الوفيات

يقاس معدل الوفيات بنسبة عدد الوفيات في عام كامل إلى عدد السكان في منتصف هذا العام، ويرتبط هذا المؤشر بعوامل لها دورها الفعال ك (العناية الصحية، وكمية ونوعية الغذاء، ومستويات التعليم لدى السكان)، وتؤدي هذه العوامل إلى خفض معدل وفيات الأطفال وتباينه من مجتمع إلى آخر، ويمكن اعتبار هذا المعدل كمؤشر لفعالية السياسة السكانية^(٢١).

وفي العقود الثلاثة الأخيرة، لوحظ تراجع مؤشر ومعدلات الوفيات مما يعكس تأثير وأبعاد السياسات السكانية التي تسعى إلى تحسين الأحوال الصحية، سيما العناية بصحة الأم والطفل، الذي يعكس جودة وفاعلية هذه السياسات.

وبالرغم من تراجع معدلات الوفيات في كثير من الدول العربية، إلا إنها تعد مرتفعة مقارنة بمثيلاتها في الدول المتقدمة وبعض الدول النامية، مما يدل على زيادة مستوى فاعلية وأبعاد هذه السياسات، لا سيما ما يتعلق منها بالجوانب الصحية والغذائية بصورة عامة^(٢٢).

٢- أبعاد السياسات السكانية في معدلات المواليد

من الملاحظ في الدول المتشابهة والمختلفة في سياساتها السكانية، تراجع ملحوظا في معدلات المواليد، مما يدل على ان هناك عوامل أخرى غير السياسة السكانية، تؤثر على

معدلات المواليد إلى جانب هذه السياسات، وفي أحيان كثيرة وبرغم توجهات تلك السياسة، نلاحظ تباين النتائج في رفع أو خفض معدلات المواليد، وهذا يدل على تأثير هذه السياسات، إلى جانب عوامل أخرى (اجتماعية، وثقافية، واقتصادية).

٣- أبعاد السياسات السكانية في معدلات النمو السكاني .

إن الهدف الرئيسي للسياسة السكانية، خفض أو زيادة أو ثبات معدل النمو السكاني، وهكذا نجد أن معدلات هذا النمو واتجاهات التغير فيه من المؤشرات الرئيسية التي توضح لنا كفاية السياسات السكانية وفعاليتها.

ولو توافقت اتجاهات تغير معدل النمو السكاني في كل دولة مع اتجاهات سياساتها السكانية، فإن هذا التوافق يؤكد لنا التأثير الكبير لهذه السياسات على هذا المؤشر وكفايته، والعكس صحيح، إذا اختلفت اتجاهات تغير معدلات النمو السكاني مع اتجاهات السياسة السكانية، فذلك يوضح لنا عدم كفاية السياسة السكانية.

ثانياً : التحديات التي تواجهها التشريعات السكانية

على الرغم من أن التشريعات السكانية تعد جزءاً مكملًا للتنمية الشاملة، لكن مدى فاعلية هذه التشريعات والبرامج ما يزال نقطة تساؤل شديد، فالافتراض الأساسي لكثير من مخططي البرامج السكانية هو في كون أعضائه من مجتمعات تقليدية، يرغبون بقيام أسر صغيرة، لكن في حالة غياب المعرفة في تنفيذها، فإنها تبقى عاجزة في التعبير عن هذه الرغبة، وتزيد من تأزم النمو السريع للسكان^(٣٣).

ما يزال العالم بعيداً جداً عن الإيفاء بالاحتياجات من المواد، والتي قدرتها الأمم المتحدة عام ١٩٩٤ بأن برامج السكان والتنمية والصحة الإنجابية في البلدان الأقل نمواً والتي في طور التحول نحو اقتصاد السوق كبلدان أوروبا الشرقية، تكلف سنوياً نحو ١٧ مليار دولار مع حلول عام ٢٠٠٠ ونحو ٢٢ مليار دولار بحلول عام ٢٠١٥، ولقد تضمنت تقديرات كلفة عام ٢٠٠٠ ما مقداره ١٠,٢ مليار دولار لبرامج تنظيم الأسرة أي حوالي (ضعف ما أنفق في عقد التسعينات)، و٦,٣ مليار دولار لمجالات الصحة الإنجابية الأخرى ك (الرعاية قبل الولادة وأثناءها، علاوة على مكافحة مرض نقص المناعة المكتسبة والالتهابات الأخرى المنقولة جنسياً)^(٣٤).

من جانب آخر، لا بد من ضرورة إعادة تنظيم المؤسسات الاجتماعية كأساس في تنفيذ هذه التشريعات، سواء (المشجعة للإنجاب، أو المعارضة له).

كان لإعادة البناء الاجتماعي دورا بارزا بتحقيق ورسم النجاح الكامل للتشريعات السكانية، لا سيما في الصين، متمثلا بالإسراع في تحسين وضع المرأة عبر القوانين المتحكمة بالزواج والطلاق والتعليم والعمل وعدالة التوزيع في الموارد وفرص العمل في المجتمعات، وتبرز المشكلة أيضا في إقناع السكان عامة والحكومات بخاصة بالسلوك الإنجابي للمرأة، وهذا له تأثير حقيقي جدا في المجتمع، فلم تشهد الدول النامية ثورة في الحد من نمو السكان، لإنجاح أي سياسة وتشريع سكاني، ولا في أي مجتمع من توفير المناخ الملائم لها، فالبيئة الخصبة تعكس نجاحات التشريعات والبرامج السكانية، فالعوامل الاقتصادية تعد أحد أهم مقومات نجاح هذه التشريعات، والدعم المالي لهذه البرامج من جانب وتوفير الحوافز والمكافآت المالية للسكان من جانب آخر، عنصر هام جدا في نجاح التشريعات.

أما من الجانب الاجتماعي، فالبيئة الاجتماعية التي يسكنها السكان وطبيعة العادات والتقاليد السائدة للمجتمعات، بالإضافة إلى الرعاية الصحية وتوفير مستلزماتها، لتطبيق هذه البرامج، وتوعية المرأة وتعليمها، تعد من المقومات الرئيسية لإنجاح التشريعات والبرامج السكانية في أي مجتمع.

الخلاصة

مما تقدم، نجد أن كل سياسة أو تشريع سكاني يجب ان يبنى على حقائق المجتمع، فضلا عن نوع ما من نظرية تفسيرية، فإذا لم تقم السياسة السكانية إلا على أفضلية بلوغ هدف ديموغرافي خاص معين مثل مجتمع متوقف او يسير في طريق النمو، فإننا نتعرض لخطر السباحة ضد التيار، ما يعني ان كل سياسة سكانية، يجب أن ترتبط بالحركات والاتجاهات الديموغرافية القائمة، بدلا من ان يحاول السير على خلاف هذه الاتجاهات.

وبما أننا نعيش في مجتمعات محدودة القدرة على استيعاب السكان واحتياجات الأعداد المتزايدة منهم، والمتدفقة إليها في كل ثانية من ثواني الليل او النهار، فقد وجب اذن أن ننظر إلى المستقبل نظرة جدية وما قد ينجم فيه من عجز مجتمعات عن توفير متطلباتها الحياتية في رسم وسن تشريعات سكانية، تتوافق مع الواقع الاجتماعي للسكان، هدفها تحقيق الموازنة بين حجم السكان وطبيعة الموارد المتاحة في المجتمع، سواء بسن تشريعات مشجعة او معارضة للإنجاب، وهذا ما حققته بعض المجتمعات.

المصادر

• المصادر العربية

أولاً: الكتب

١. منصور الراوي، دراسات في السكان والتنمية في العراق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، ١٩٨٥.
٢. يونس حمادي الحديثي، مبادئ علم الديموغرافية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٨٥.
٣. سميح مسعود، معضلة النمو السكاني في الوطن العربي، من دون مكان طبع، ٢٠٠٧.
٤. طه حمادي الحديثي، جغرافية السكان ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد.
٥. عبد الحميد لطفي، وحسن الساعاتي، دراسات في علم السكان، دار المعارف، بمصر، ١٩٧٧.
٦. علي عبد الرزاق الجليبي، علم اجتماع السكان، ط٢، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٩.
٧. مايكل ألبرت، السكان، ترجمة: د. مصطفى احمد، دار المعرفة للطبع والنشر، مصر، ١٩٩٩.

ثانياً : الدوريات والمجلات

١. فراس عباس فاضل، ضبط النسل عند المرأة، مجلة آداب الرافدين، العدد ٤٨، ٢٠٠٨.
٢. لوري س. اشفورد، سياسات سكانية جديدة - دفع صحة المرأة وحقوقها قدماً، النشرة السكانية ، العدد (١) ، المجلد (٥٦) الأردن ، ٢٠٠١.
٣. مايكل ماير، شح الولادات، NEWS WEEK ، باللغة العربية، العدد ٢٢٥ ، أكتوبر، دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر ، ٢٠٠٤.
٤. ----- ، البشر القادمون: من سيكونون؟ واين؟ الجزيرة، مؤسسة الجزيرة للطباعة والنشر، العدد ١٠٥٠٨، ٢٠٠٧.
٥. ----- ، مجلة العربي الحر، ٩ مليارات نسمة تعداد سكان العالم عام (٢٠٥٠)، ٢٠٠٧.

ثالثاً: المطبوعات الحكومية

٨. الأمم المتحدة، تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، (القاهرة)، ١٩٩٤.
 ٩. جريدة الوقائع العراقية، العدد (٣١٧٩) بتاريخ ١٢/٧/١٩٨٧.
 ١٠. الجهاز المركزي للإحصاء، بغداد، العراق، ١٩٨٦.
- رابعاً: الاطاريح والرسائل الجامعية
١. فراس عباس فاضل البياتي، وفيات الأطفال - دراسة اجتماعية - ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة الموصل، العراق، الموصل، ٢٠٠٣.

خامسا: الانترنت

١. هاشم نعمة، هل من سياسة سكانية في العراق، مجلة الطريق، ٢٠٠٧، ص١. www.Iraqcp.org

٢. للجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الاسكوا)، مؤتمر الاسكواش، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢. www.ESCWA.ORG

• المصادر الأجنبية

1. Berenson .B. Population Policy in Developed Countries . MG. Grow –Hill. New York. 1974.
2. Central Agency of Public Mobilization & Statistics Population & Development. 1973. P: 345
3. Devid Bloom and Others. Population Dynamics and Economic . Growth: The Great Debate Revisited. CAER discussion Papers. November .1999 .P:12
4. India National Population Policy 2000 . New Delhi. minstary of health and Family Welfare.2000.
5. U.N . Word Population Trends and Policies .19979. VOL II .1980.
6. UNFPA .The State of World Population -1999 .New York .UNFPA. 1999.

الهوامش:

- يونس حمادي الحديثي ، مبادئ علم الديموغرافية ،وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، ١٩٨٥ ، ص ٣٨٥
- منصور الراوي ، دراسات في السكان والتنمية في العراق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة بغداد ، ١٩٨٥ ، ص ٢٢.
- لوري س. اشفورد ، سياسات سكانية جديدة - دفع صحة المرأة وحقوقها قدما ، النشرة السكانية ، العدد (١) ، المجلد (٥٦) الاردن ، ٢٠٠١ ، ص ٣.
- يونس حمادي علي ، مبادئ علم الديموغرافيا ، مصدر سابق ، ص ٣٨٧.
- Berenson .B. Population Policy in Developed Countries . MG. Grow – Hill. New York. 1974. p: 6
- U.N . Word Population Trends and Policies .19979. VOL II .1980. P: 22.
- هاشم نعمة ، هل من سياسة سكانية في العراق، مجلة الطريق، ٢٠٠٧ ، ص ١. www.Iraqcp.org
- اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي اسيا (الاسكوا) ، مؤتمر الاسكوا ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص ٢. www.ESCWA.ORG
- علي عبد الرزاق الجليبي، علم اجتماع السكان ، ط٢ ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، ١٩٩٩ ، ص ٣١٥.
- طه حمادي الحديثي ، جغرافية السكان وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد ، ٢٠٠٠ ، ص ٢٠١ - ٢٠٣.
- الجهاز المركزي للإحصاء ، بغداد ، العراق ، ١٩٨٦ ، ص ٤.
- جريدة الوقائع العراقية ، العدد (٣١٧٩) بتاريخ ١٢/٧/١٩٨٧.
- فراس عباس فاضل ، ضبط النسل عند المرأة ، مجلة آداب الرفادين ، العدد ٤٦ ، ٢٠٠٧ ، ص ٣٤.
- هاشم نعمه ، هل من سياسة سكانية في العراق ، مصدر سابق ، ص ٢.
- علي عبد الرزاق الجليبي ، علم اجتماع السكان ، مصدر سابق ، ص ٣١٩.
- India National Population Policy 2000 . New Delhi. minstary of health and Family Welfare.2000. P:3.
- لوري س ، اشفورد ، سياسات سكانية جديدة دفع صحة المرأة وحقوقها قدما ، مصدر سابق ، ص ٣٦.
- مايكل ألبرت ، السكان ، ترجمة : د. مصطفى احمد ، دار المعرفة للطبع والنشر، مصر، ١٩٩٩ ، ص ٢.
- مايكل ماير، شح الولادات ، NEWS WEEK ، باللغة العربية ، العدد ٢٢٥ ، أكتوبر ، دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر ، ٢٠٠٤ ، ص ٤٦.
- مايكل ألبرت ، السكان ، مصدر سابق ، ص ٤.
- علي عبد الرزاق الجليبي ، علم اجتماع السكان ، مصدر سابق ، ص ٣٠٥

- Devid Bloom and Others. Population Dynamics and Economic . Growth: The Great Debate Revisited. CAER discussion Papers. November .1999 .P:12
- الأمم المتحدة ، تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية ، (القاهرة) ، ١٩٩٤ ، ص ١٧ .
- Central Agency of Public Mobilization & Statistics Population & Development. 1973. P: 345
- سميح مسعود ، معضلة النمو السكاني في الوطن العربي ، بدون مكان طبع، ٢٠٠٧، ص٢.
- علي عبد الرزاق الجليبي ، علم اجتماع السكان، مصدر سابق، ص ٢١٠.
- ----- ، البشر القادمون : من سيكونون؟ واين؟ الجزيرة ، مؤسسة الجزيرة للطباعة والنشر ، العدد ١٠٥٠٨ ، ٢٠٠٧، ص٣.
- ----- ، مجلة العربي الحر ، ٩ مليارات نسمة تعداد سكان العالم عام (٢٠٥٠) ، ٢٠٠٧، ص٢.
- عبد الحميد لطفي ، وحسن الساعاتي، دراسات في علم السكان ، دار المعارف ، بمصر-١٩٧٧، ص٢٠.
- علي عبد الرزاق الجليبي ، علم اجتماع السكان، مصدر سابق، ص ٣١١.
- فراس عباس فاضل البياتي، وفيات الأطفال - دراسة اجتماعية - ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة الموصل، العراق، الموصل ، ٢٠٠٣، ص ٥٨.
- مايكل ماير ، شح الولادات ، مصدر سابق، ص ٤٠.
- طه حمادي ألحديثي ، جغرافية السكان ، مصدر سابق، ص ٤٣٠.
- UNFPA .The State of World Population -1999 .New York .UNFPA. 1999. P: 5.

دور الإعلام في دعم قيم التسامح وبث ثقافة التواصل

بين المسلمين وغير المسلمين

(دراسة تحليلية على عينة من الصحف العربية اليومية)

في الفترة من ٢٠١٠ - ٢٠١١م)

• مجدي محمد عبد الجواد الداغر

المقدمة

تحتفل شعوب العالم في السادس عشر من نوفمبر من كل عام، باليوم الدولي للتسامح، الذي جاء تحديده من قبل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) في مؤتمرها الثامن والعشرين الذي عقده في باريس في مثل هذا الشهر من عام ١٩٩٥، وذلك من أجل التأكيد على أخطار التعصب وتجنبها ونبذها، وإظهار الالتزام المتجرد والعمل من أجل تعزيز وتعليم قيم ومفهوم التسامح.

ويأتي هذا الاحتفال في ظل ما تؤكد تجارب التاريخ من استحالة استكمال أسباب استتباب الأمن واستقرار السلم وإنماء الوثام الاجتماعي، في غياب التسامح.

كما تؤكد أن البديل للتسامح كان وما يزال، الصدام والعنف والتمزق الاجتماعي والحروب. ومع ذلك فإن مصطلح التسامح أثار ويثير الكثير من الاختلاف والجدال حول بعض جوانبه.

وعالميا، بدأت الدعوة إلى التسامح، تأخذ بعدها العالمي الرسمي منذ أن بدأت المواثيق الدولية تذكرها أو تشير إليها في نصوصها، بدءا من ميثاق الأمم المتحدة ثم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وأثمرت الجهود الدولية بشأن نشر ثقافة التسامح عن صدور "إعلان مبادئ التسامح" عن المؤتمر العام لليونسكو في عام ١٩٩٥ وإعلان اعتبار عام ١٩٩٦ عاما دوليا للتسامح. واكتسبت الدعوة الدولية للتسامح زخما ملحوظا على اثر التصاعد في أحداث العنف

• أستاذ تكنولوجيا الإعلام المساعد - كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، المملكة العربية السعودية.

والإرهاب وكرهية الأجانب واضطهاد / سوء معاملة الأقليات، ورواج بعض نظريات الصراع أو الصدام الثقافي/ الحضاري.

وفي هذا السياق، تم التأكيد على أن التسامح ليس مرادفاً للتنازل أو للتهاون، ولكنه يعني اتخاذ موقف إيجابي للإقرار بحق كل البشر في الحياة وفي الاختلاف.

فالتسامح هو القيمة التي تمثل عماد حقوق الإنسان والتعددية والديموقراطية وحكم القانون، بما يتطلبه من نبذ التحيز والتعصب والاستبداد.

كما أنه لا يعني تقبل الظلم الاجتماعي ولا الخنوع والخضوع السياسي، أو تخلي المرء عن معتقداته، بل يعني حق المرء في التمسك بعقيدته، والتزام المجتمع بضمان هذا الحق، باعتباره حقاً مشتركاً لجميع الأفراد، يمارسونه على نحو عادل ومتساو وبلا تمييز.

وبما ينطوي عليه التسامح من مساواة وحقوق متساوية لكل البشر، بغض النظر عن لونهم أو معتقداتهم أو نوعهم، فإنه يمثل الأساس العقلاني الممكن لتقدم واستقرار وسلام المجتمع الحديث، بكل ما فيه من تنوع.

وأشار تقرير صادر عن مركز حقوقي معني بدراسات التسامح، إلى أن الواقع العربي الراهن، يشهد مظاهر يصعب إنكارها للتعصب، وتضعف فيه تقاليد وثقافة الحوار الديموقراطي، كما تنتشر فيه الأفكار الأحادية غير المتسامحة التي يدعي أنصارها امتلاكهم للحقيقة دون سواهم، الأمر الذي يضع عقبة صلبة في وجه جهود الإصلاح، برغم كثرة المبادرين به والمتحمسين له .

وقد يصبح من المسلم به في أدبيات التاريخ الحديث والمعاصر، أن النزاعات الدينية والصراعات الطائفية والتمييز العرقي والعنصري، ما تزال من أهم الأسباب التي تهدد الأمن والسلام قديماً وحديثاً، والتي تتركز اليوم في أكثر من مكان من آسيا وأفريقيا، في الوقت الذي ندرت فيه تلك النزاعات أو انعدمت في غالبية الدول الغربية التي تسامت على جراحات الماضي، واستفادت من الحروب السابقة وازدادت خبرة وتجربة، فاتفقت على ضرورة عدم إقحام المعتقدات الدينية في الخلافات السياسية، في حين ما تزال كثير من الدول النامية، تزرع في الخلافات ذات البعد الديني بما في ذلك بلدان عربية وإسلامية.

وتبين النظرة المتأنية على ثنايا الأحداث التاريخية الكبرى في الأعوام العشر الأخيرة، أن النزاعات والأزمات الطائفية على مر العصور، كانت وما تزال تتوسط المراحل المهمة في حياة

الشعوب، فبين كل مرحلة وأخرى ثمة أزمة تحرك الأذهان وتشعل الصراع وتطرق فضاءات بكر، تمهد السبيل إلى مرحلة جديدة، غالباً ما تستبطن بوادر أزمة جديدة وتغييراً مقبلاً آخر، بحيث كان لنمو واتساع المجتمعات ونضوب الموارد الطبيعية المتنوعة، وشدة المنافسة السياسية والاقتصادية الكلمة الفصل في طول حياة الأزمات، إلى حد أصبح تاريخ بدايات القرن الحالي، يشكل سلسلة أزمات تتخللها مراحل قصيرة من الحلول المؤقتة، بحيث تأتي الخلافات الدينية والعرقية والطائفية كأهم السمات التي ورثها القرن الحادى والعشرين من آخر حقبة القرن الذى سبقه.

ومن هنا، نشأت أفكار جدية لدراسة وتحليل الأزمات ومحاولة الخروج منها بأقل الخسائر، وتأخير الأزمة اللاحقة إن تعذر تعطيلها، بحيث تمثل الأزمة فى توصيفها حالة انتقال من مرحلة إلى أخرى، يصاحبها نقص شديد فى المعلومات وتزايد الشائعات، وهي مفتاح التطور والتغيير نحو الأفضل، أو التقهقر والهلاك.

وعلى هذا، فقد تأتي الأزمات المرتبطة بالصراعات الدينية والطائفية والإثنية والعرقية، كأهم التحديات التي تواجه الدولة الحديثة، نظراً لكونها من الأطر التي تمس الكيان الداخلي وتهدد أمن المجتمع وسلامته واستقراره، بما ينعكس بصورة إيجابية أو سلبية على مختلف الفئات والجماعات والتيارات والطوائف والملل التي تقطن بداخلها، حيث تأتي خطورة هذه الصراعات عندما تنطلق من توجهات دينية أو فكرية أو مصالح اقتصادية وسياسية تخدم فئة معينة على حساب فئات أخرى، وقد تتسع دائرة تأثيرها على أفراد المجتمع، بحيث تنشر العنف والرعب والفوضى والعصبية في المناطق التي تنشط فيها.

وعلى هذا، فإن تنامي ظاهرة الاحتقان والتوتر الديني بين الطوائف الدينية فى أي مجتمع قد تدفع إلى أن تستنفر الحكومات ومؤسسات ومنظمات المجتمع المدني كل طاقاتها لمواجهتها والتقليل من أثرها بل ومحاصرة ما قد ينتج عنها من أخطار.

أكدت الأديان السماوية على أن الاختلاف حق أساس من حقوق الإنسان، سواء في المعتقد الديني أو الفكري أو الرأي، مما أوجب على الإنسانية العمل على حمايته وبقائه واستمراره، بحيث أن إرادة الله وسنته، قضت بتعدد الأديان والشرائع والملل والقوميات، وبالتالي لم تكن من السهولة فرض نظام أو فكر أو عقيدة أو دين واحد على الناس جميعاً، كما لا

يمكن إخضاع الجنس البشري لسلطة سياسية أو دينية واحدة، فذلك ضد إرادة الله وطبيعة الاختلاف الفكري والأيدولوجي بين البشر.

نشأت الديانات الموحدة الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام في المنطقة العربية، ومنها انطلقت إلى مختلف دول العالم، بيد أن الظروف التاريخية القديمة والحديثة، كثيراً ما وضعت أبناء هذه الديانات في موضع صراع ونزاع، على الرغم من كونهم عاشوا قروناً طويلة من التواصل والتفاعل والتعاون في ظل الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، وهذا ما أكدت عليه آيات من القرآن الكريم، فقال تعالى "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم". (هود ١١٨ - ١١٩).

كما أشارت الآيات الكريمة أيضاً إلى حرية الاختيار في العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، بحرية غير منقوصة في قوله تعالى "وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر". (الكهف ٢٩).

وقد يرى علماء مجتهدين في الإسلام، أن الإيمان أساسه اختيار صحيح للدين، وذلك من قوله تعالى "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة ٢٥٦).

وخاطبت آيات القرآن الكريم الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن بقوله تعالى "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين". (يونس ٩٩).

إن التنوع الديني والثقافي الإيجابي في أي مجتمع من المجتمعات، من شأنه أن يولد تراثاً معرفياً غنياً، يُثري الحياة ويساعد على الرقي عبر عمليات التفاعل والتواصل الحضاريين بين البشر، فهو حقيقة طبيعية وفطرية، وأن الكون كله قائم على التنوع والاختلاف، بحيث توجد السماوات والأرض، والليل والنهار، وتعدد الألسنة والألوان واللغات والملل والأديان، والأمم والشعوب والحضارات، فقال الله تعالى: (ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم). (الروم ٢٢)، وبالتالي يصبح التنوع - أياً كان - وسيلة للتطور والارتقاء المعرفي، وأداة للتعاون والتعارف بين الأمم والشعوب، بل إن اختلاف البشر يُعد طبيعة يملئها العقل، وتباين الآراء بين أبناء الدين الواحد أمراً مألوفاً، وكيف يمكن تدعيم قيم التسامح ونشر ثقافة التواصل بين المسلمين والأقباط في مصر؟.

ومن هنا، تحظى دراسة مسألة الصراعات الطائفية والتوتر الديني وقيم التسامح، ونشر ثقافة التواصل بين المسلمين وغير المسلمين باهتمام عدد كبير من المثقفين والباحثين في مجالات علمية عديدة كالإعلام والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون، وكذلك الكثير من المنتديات والمراكز البحثية المنتشرة في مختلف دول العالم، حتى أن البعض وضعها في مرتبة تلى الحروب مباشرة من حيث المكانة ودرجة الاهتمام والتأثير.

واستناداً لنتائج دراسة بحثية^(١)، حول مؤشرات التسامح، وفق مستوياته المختلفة (السياسية، الدينية، الاجتماعية)، تأتي هذه الدراسة الرصدية لحالة التسامح في العالم، وذلك وفق ثلاثة مستويات، وذلك على النحو التالي:

المستوي الأول: التسامح السياسي:

أولاً: التعددية السياسية

ثانياً: حرية الرأي والإعلام

المستوي الثاني: التسامح الديني:

أولاً: التسامح بين أتباع الديانات المختلفة

ثانياً: التسامح بين أتباع المذاهب المختلفة

ثالثاً: دور الاعلام فى نشر ثقافة السلام بين الاديان

المستوي الثالث: التسامح الاجتماعي:

أولاً: التسامح تجاه الجماعات العرقية

ثانياً: التسامح تجاه الجماعات الوافدة

ثالثاً: دور الاعلام الجديد فى تحقيق التواصل بين التيارات المختلفة.

الهوامش:

() صلاح الدين الجورشي، مقترحات لقياس مؤشرات التسامح في العالم العربي، الشبكة العربية للتسامح، ٢٠٠٨/٩/١، النص متاح على الرابط:

<http://tasamuhnet.org/ActivitiesDetails.aspx?ID=8&Activity=1>

سماحة التعايش السلمي في الإسلام

• محمد عمر مفتاح ميدون

الصادق ضو النور

عبد الصمد موسى

المقدمة

شرع الله دين الإسلام رحمة للبشرية ورأفة بها ، وهذه الرحمة عامة كما ينطق بذلك القرآن الكريم في قوله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١).

وقوله عز وجل ﴿الرَّكَابُ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^(٢) ، إلى غير ذلك من الآيات التي تنص صراحة على أن دين الإسلام ، هو دين الرحمة والرأفة ، وأنه الدين الذي يكون منه الحل المنطقي ، يخرج المؤمنين به من وحل الظلمات وأرجاس الوثنية ، إلى النور الساطع ، فيكشف لمعتقه كل ما يحتاج إليه في كل ناحية من نواحي دينه ودنياه.

عليه ، سنتناول هذه الورقة البحثية: سماحة التعايش السلمي في الإسلام ، مع بيان الخطوات الضرورية وأخذ نماذج لهذا التعايش ، ثم التطرق إلى مجالات التعايش السلمي ، وبعد ذلك ، نتطرق إلى حكمة التعايش والتسامح في الإسلام ، ثم نخرج على النتائج والتوصيات.

سماحة التعايش السلمي في الإسلام

أولاً - مفهوم التعايش السلمي في الإسلام:

العيش: هو الحياة. يقول الجوهري "كل واحد من المعاش والمعيش يصلح أن يكون مصدراً وأن يكون اسماً ، والعيش والمعيشة: ما يكون به الحياة ، ومنه قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾^(٣) ."

أي أن الأرض فيها معاش الخلق: والعيش الخبز والزرع بلغة الحجاز. والتعايش: المعيشة. يقول عاش معه كقولهم عاشره ، والغالب أن يكون بألفة ومودة^(٤) ، وبهذا يتضح لنا أنه من اللازم التعايش في السلم والسلام والسلامة ، وهو في الأصل البراءة من العيب والآفات ،

والسلام من أسماء الله تعالى، وسمي الله تعالى بذلك لسلامته من النقص والعيب والفناء.

وقيل السلم هو الصلح. والسلم. المسالم يقول: أنا مسالم لمن سامني، وقد أمر الله المؤمنين بالدخول في السلم كافة، فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ ()، أي خذوا بجميع عرى الإسلام وشرائعه، والعمل بجميع أوامره وترك جميع زواجره ما استطاعوا من ذلك سبيلاً^(٥).

وسمى الله سبحانه وتعالى الجنة، دار السلام، فقال ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٦)، لخلوها من الآفات والتناقض والنكبات، وتحية المسلمين السلام والتسليم، وهو مصدر سلمت، ومعناه الدعاء للإنسان بأن يسلم من الآفات في دينه ونفسه وتأويله، والسلام كاف في إعطاء صاحبه الأمان.

حث الإسلام على التعايش السلمي، فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾^(٧) أي ادخلوا في السلم، لأنه أساس علاقة المسلم بغيره، بل الإسلام نفسه اشتق اسمه من مادة السلام، ومن أسماء الله في القرآن الكريم السلام قال سبحانه وتعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾^(٨).

يتضح لنا هنا أن الحرب في الإسلام لا تقوم إلا لتأمين التعايش السلمي، ونصرة المستضعفين، قال تعالى ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾^(٩).

ونحن نرى: إن الإسلام، دعى إلى إقامة التعايش السلمي في داخل المجتمع بتربية النفوس على الخلق الكريم والتعاون الإنساني الجميل، ومنع كل ما يؤدي إلى اضطراب الأمن واختلال النظم واشعال العداوات ومعاملة غير المسلمين الذي يقيمون في المجتمع المسلم معاملة مماثلة لمعاملة المسلم، حيث حفظ الإسلام كل حقوقهم، وحمل أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وكراماتهم، ومن يعتدي عليهم يعاقب بمثل ما يعاقب به من يعتدي على المسلمين، وأعطاهم حرية الاعتقاد والتعبد ولا ضغط عليهم، قال تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(١٠).

ثانياً - نموذج وخطوات التعايش السلمي في الإسلام:

نفذ النبي صلى الله عليه وسلم: مبدأ التعايش السلمي عندما هاجر إلى المدينة المنورة، فقد عقد مع اليهود الذين كانوا يجاورونه عهداً، كان أساسه التعاون بينهم وبين المسلمين، ودفع الأذى وإقامة الحق كما كان (ص) يعقد المعاهدات مع القبائل العربية لإيجاد تعاون إنساني، لإعلاء المعاني الإنسانية، وكان يحبذ ويحث كل تعاون على الخير، ويمنع كل تعاون على الشر، ولقد ذهب عليه الصلاة والسلام إلى مكة حاجاً، فعلم أن قريشاً تريد منعه، فمد يد المسألة إليهم، وهو يقول (لو دعيتي إلى أمر فيه رفعة للبيت الحرام لأجبتة).

وقال رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام (ألا من ظلم معاهداً أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة) (١١).

أما بالنسبة إلى الزينة، فقد جاء في قوله سبحانه وتعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ [١٢]، بل ونهى المسلمين عن تحريم ما أحل لهم من الطيبات لقوله سبحانه وتعالى ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ ()، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (١٣).

ويترتب على مخالفته اعتداء على أمر الله سبحانه من جانب ومن جانب آخر، اعتداء على حقوق الآخرين فيما أحل الله لهم، كما لو كان طعام كل من الطرفين محرماً على الآخر، لكان هناك حرج وعقبة تمنع من تعايشهم معاً، فعهد الإسلام إلى هذه العقبة فرفعها، وأفهمه إن الدين يسر، ورفع عنه الحرج حتى يكون مؤمناً مفيداً لنفسه ومجتمعه، لا أن ينكفى على نفسه فيعتزل المجتمع أو يكون ضرره أكبر من نفعه، فخاطب المسلمين بقوله سبحانه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (١٤). وقوله أيضاً ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (١٥)، وترتب على ذلك أن اليسر في الحياة المادية والمعنوية، هي الطريقة المثلى التي أرادها الإسلام للمسلمين لاجتناب الضرر الناشئ عن حياة العسر على المجتمع الإسلامي والشعوب الأخرى.

كما قام الإسلام بخطوة مشابهة، ولكن باتجاه أهل الكتاب، فطلب منهم عدم الغلو في الدين لأن مثل ذلك يدعو إلى التعصب والانكماش وعدم الانفتاح على الآخر، وهذا عكس ما تتمناه المجتمعات الإنسانية، بل الأكثر من ذلك أن التعصب للعقيدة، قد ينجم عنه ارتدادات ضارة تعم العالم كله، وهذا ما تُريد المجتمعات المحبة للسلام تجنبه، لذلك خاطب القرآن أهل الكتاب بالابتعاد عن الغلو في الدين، لما له من آثار سلبية يخلفها على المجتمعات، وقد جاء في ذلك قوله عز وجل ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (١٦).

وهنا ذكرت الآية حقيقة لا بد من الإشارة إليها، وهي أن الغلو قسمان: غلو محمود، وهو الغلو إلى جانب الحق، وآخر مذموم، وهو التطرف والابتعاد عن الوسطية التي أرادها الإسلام للمسلمين، ولم يكتف الإسلام بالخطاب السابق لأهل الكتاب، بل سعى إلى إيجاد مشتركات بين الأديان تكون أساساً للانطلاق إلى مجال أكثر رحابة وأمتن علاقة (١٧)، فجعل التوحيد لله هو الأساس لهذه المشتركات، بحيث جاء في قوله عز وجل ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ، إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمَتْهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ (١٨).

ونحن نرى: أن السبيل للوصول إلى السلام، هو أن تهيا له في نفوس الأفراد والجماعات، التربية وطريق التشريع معا، وأن يحال دون كل بواعث الشر والخلاف والفتنة في المجتمع، إلى إحقاق الحق، ومنع الظلم وإقامة صرح العدالة الاجتماعية في المجتمع على أساس التوازن بين الحقوق والواجبات.

ثالثاً. مجالات التعايش السلمي :

أ. التعايش السلمي الداخلي: دعا الإسلام إلى إقامة التعايش السلمي في المجتمع بترية النفوس على الخلق الكريم، والتعاون الإنساني الجميل، وبمنع كل ما يؤدي إلى اضطراب الأمن واختلال النظم، واشتجار العداوات، حتى مع غير المسلمين الذي يقيمون في المجتمع المسلم، فقد لهم حقوقهم، وحمل أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وكراماتهم، ومن يعتدي عليهم يعاقب بمثل ما يعاقب به من يعتدي على المسلمين، وأعطاهم حرية الاعتقاد والتعبد، لا يجبرون على تركه إلى غيره، ولا يضغط عليهم، فقال عز وجل ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (١٩).

ب . التعايش السلمي الخارجي : التعايش السلمي الذي دعا إليه الإسلام خارج حدود الدول، يتلخص في أن الأصل في علاقتنا مع الشعوب جميعاً هو المساواة والمهادنة، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾^(٢٠)، وهو سلم متعاون، يقوم على احترام عقائد الشعوب، لا سلم منكش منغل.

رابعا - حكمة التعايش والتسامح في الإسلام:

توجه الله سبحانه وتعالى إلى المسلمين، فحدد كيفية وشروط الدعوة لانجاز الهدف المنشود من الدعوة الإسلامية، ومن أهم شروطها، أن تكون بالكلمة بدلاً من السيف، إذ جاء في قوله عز وجل ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٢١)، أي أن دين الإسلام دين الوضوح، وكونه دين الفطرة، أي موافق لها لا يحتاج إلى إكراه وإجبار، لإيمانه بأن الاعتقاد مسألة معنوية لا سيطرة للقوة عليها، وإنما الإقناع والتذكير، هما السبيلان الوحيدان لمقارعة الفكر بالفكر، فقال سبحانه وتعالى ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ، إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ﴾^(٢٢). وقوله تعالى في موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢٣).

(مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (وقد أكد هذه الحقيقة على نحو واضح ولا لبس فيه بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾) كما أمرنا باتباع الحكمة والحسنى في الكلمة حتى يتحقق الغرض المنشود، من قوله عز وجل ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٢٤)، ويظهر من سياق الآية الكريمة إن الإسلام ما إن أوجد الأرضية الخصبة للعلاقات المبنية على التكافؤ والاحترام المتبادل، أطلق دعوته الشهيرة للحوار مع أهل الديانات الأخرى بقوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٢٥).

وما صحيفة المدينة^(٢٦)، التي تمت بين المسلمين واليهود إلا دليلاً ناصعاً على تطبيق مبدأ التسامح، إذ نال اليهود بموجبها حقوقهم كاملة، وكان من بنودها (إن بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوثم إلا

نفسه وأهل بيته)، كما أقرت الوثيقة الحقوق نفسها إلى يهود بني النجار وبني الحارث وبني ساعدة وغيرهم من يهود القبائل الأخرى.

من هنا يتبين إن الإسلام، تبنى التسامح باعتباره واجباً أخلاقياً يقوم على أساس المساواة بين الناس وعلى حقهم في الحرية والعدل، وإدراكاً منه أنه إذا ما ساد التسامح استقر المجتمع، وبذلك يتفرغ إلى معالجة ما هو أفضل. وبهذا يكون التعايش والتسامح وسيلة لتقدم وازدهار الشعوب، إضافة إلى كونه فضيلة أخلاقية سامية، والفرد ليس له الحق الأخلاقي في أن يرفض التسامح، لأنّ التسامح لا يؤثر على حرية الفرد بل يزيدها متانة.

وقد انتبه الفلاسفة إلى أهمية التسامح قبل ثلاثة قرون، وربطوا بينه وبين الحرية والعدل، منهم جون لوك الذي اعتبر أن هدف المجتمع المتسامح هو الحرية^(٢٧).

وقال فولتير^(٢٨) (كلنا ضعفاء وميالون للخطأ، لذا دعونا نتسامح مع بعضنا البعض ونتسامح مع جنون بعضنا البعض، بشكل متبادل، وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة والمبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة)، واستقر الحال على أن التسامح واجب أخلاقي، لذلك يقول بيتر نيكلسون^(٢٩) (إسهام التسامح في الحرية لا يقتصر على اعتبار أن الشخص الذي تم التسامح معه تمت له الحرية، بل أيضاً إن المتسامح ومن دون أن يكون متخلياً عن أية حرية، يربح الحرية لنفسه، فعندما يرضى المتسامح طوعاً بالتسامح وإدراك كاف لما يقوم به، لا يكون مقيداً لحرية في العمل بقدر ما يكون صانع خيار أخلاقي، وهو من مقومات الحياة الحرة)^(٣٠).

كما أن العالم الحديث لم يلتفت إلى التعايش والتسامح، إلا بعد تأسيس الأمم المتحدة وصدر ميثاقها الذي جاء في ديباجته (نحن شعوب الأمم المتحدة، قد آلينا على أنفسنا أن نأخذ أنفسنا بالتسامح، وأن نعيش معاً في سلام وحسن جوار)، وكان ما توصلوا إليه من تسامح، لم يكن إلا شعاراً حتى تنسى الشعوب ما حل بها من دمار نتيجة الحروب)^(٣١).

ولم يجف الحبر الذي كُتب به الاتفاق على التسامح، حتى بدأت الحرب الباردة بين العملاقين المنتصرين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفيتي (سابقاً)، وما تبعها من الرعب النووي الذي وضع العالم على حافة حرب لا يعرف مداها إلا الله.

وبعد إنتهاء الحرب الباردة بتفكك الاتحاد السوفيتي، حلت على العالم نقمة الرأسمالية المتوحشة التي بدأت تلتهم العالم شيئاً فشيئاً، وصولاً إلى الهدف الذي خطط له المحافظون الجدد في إقامة الإمبراطورية الأميركية ومع كل هذا الخطاب المتسامح الذي حملته الإسلام إلى البشرية جمعاء، والذي كان هدفه إقامة عالم يسوده إحترام الأديان والخصوصية الذاتية لكل مجتمع، نجد من الغربيين من ينفي التسامح عن الإسلام وهو خطأ لاشك كبير، ويؤكد الدكتور عبد الحسين شعبان في كتابه فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي (التسامح يشكل الأساس في الإسلام)^(٢٢)، وقد ثبت ذلك في السيرة النبوية والمواثيق التي أبرمها الرسول عليه الصلاة والسلام مع الآخرين.

خامساً - حوار الأديان والتعايش السلمي في الإسلام:

إن فكرة حوار الأديان والتعايش السلمي هي الطريقة الوحيدة الحكيمة لإبعاد تهمة التطرف عن الإسلام، وإحراج الآراء المتعصبة الجاهلة التي تسب أدياناً ومقدسات وتستعدي على الإسلام والمسلمين، لأن الإسلام طيلة عهوده كان دين التسامح الذي يقتدي أصحابه العارفون بهدي القرآن، فالإسلام منذ نشأته ترك للناس خيار اتباعه، أو البقاء على أديانهم السماوية دون مشاقة أو منازعة، ولكنه ضد الشرك بالله الذي لا تقره ملة، ولا دين من الأديان السماوية.

وهو لغة المرحلة الاتصالية العالمية، لأنه في ماهيته عالمي التوجه، والعالم اليوم يبحث عن مخرج من أزمت التطرف التي تقتل الأبرياء، وقد بين الله تعالى أن محمداً هو الرسول الخاتم، ورسالته المنزلة من الله تعالى، قد جاءت للبشرية جميعاً وليس للعرب وحدهم، وجاء في قوله سبحانه وتعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(٢٣)، وقوله عز وجل ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾^(٢٤).

ونحن نرى: أن الدين عنده هو الإسلام، وأنه لن يقبل من أحد ديناً سواه، قال سبحانه وتعالى ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٢٥).

أكد رسول الله محمد (ص) (أن نبي الله موسى عليه السلام لو كان حياً، لكان واجباً عليه أن يتبعه، فما بالك بمن هو دون موسى عليه السلام، فقال صلي الله عليه وسلم إنه والله

لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني (٣٦).

ثم بين الله تعالى ان أتباع الكتب السماوية السابقة، قد حرفوا الكتب التي أنزلت على أنبيائهم قال تعالى ﴿فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (٣٧).

أي أنهم غالوا في بعض أنبيائهم وصالحهم، فجعلوهم أبناءً لله، وإنهم اتخذوا أخبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، وقد بين الله كفرهم في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم، حيث جاء في قوله عز وجل ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّرَ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ، ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (٣٨).

أي أن الله سبحانه وتعالى، قد أخبر في الكتب السابقة عن بشارته بأنه سيبعث من بعد عيسى عليه السلام برسول، ودعاهم إلى الإيمان به واتباعه فقال عز وجل ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ، فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ، وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (٣٩)، فقام أخبارهم بتحريف كلام الله المتعلق ببشارته في الرسول الخاتم حسداً وعناداً، وأخفوا هذا في كتبهم، فقال سبحانه وتعالى ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ، وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (٤٠).

كما أخفوا غيرها الكثير فهم لا يؤمنون بأن هناك نبيا اسمه أحمد، ولا يقرون بديننا، وما قاموا بهذا الإخفاء إلا ليلبسوا على اتباعهم دينهم، ويصدوهم عن سواء السبيل، لأنهم لو أقرروا بهذا النبي عليه الصلاة والسلام، وأنه مكمل وخاتم الرسالات، لوجدتهم جميعاً يدخلون في دين الله .

النتائج والتوصيات

أولاً - النتائج:

١- إن الإسلام تبنى التسامح باعتباره واجباً أخلاقياً، يقوم على أساس المساواة بين الناس في حقوقهم، إدراكاً منه أنه إذا ما ساد التسامح استقر المجتمع وتقدم، وكان ذلك وسيلة لتقدم وازدهار الشعوب، إضافة إلى كونه فضيلة أخلاقية سامية.

٢- إنَّ الإسلام دعا إلى إقامة التعايش السلمي في المجتمع، بتربية النفوس على الخلق الكريم والتعاون الإنساني الجميل، ومنع كل ما يؤدي إلى اضطراب الأمن واختلال النظم واشغال العداوات، ومعاملة غير المسلمين الذي يقيمون في المجتمع المسلم، معاملة مماثلة لمعاملة المسلم.

٣- إن النبي عليه الصلاة والسلام، عمل بمبدأ مبدأ التعايش السلمي عندما هاجر إلى المدينة المنورة، فقد عقد مع اليهود الذين كانوا يجاورونه عهداً، كان أساسه التعاون بينهم وبين المسلمين، ودفع الأذى وإقامة الحق لإعلاء المعاني الإنسانية، وكان يحبذ ويحث كل تعاون على الخير، ويمنع كل تعاون على الشر.

٤ - أن السبيل للوصول إلى السلام، هو تهيئة نفوس الأفراد والجماعات معاً، واستبعاد كل بواعث الشر والخلاف والفتنة في المجتمع، بإحقاق الحق، ومنع الظلم، وإقامة صرح العدالة الاجتماعية في المجتمع على أساس التوازن بين الحقوق والواجبات.

ثانياً - التوصيات:

١- ضرورة إتباع منهج التعايش السلمي في الاسلام، والذي يجعلنا ندرك قيمة الوصف ومغزى الربط لهذه الأمة، فحدد أمامها منهاج الحياة ودستورها في إطار التمسك بالتعايش السلمي والوسطية والتوازن في أمور الدين والدنيا.

٢- ضرورة اتباع سماحة التعايش المنصوص عليها في الإسلام، بخاصة مع غير المسلم عبر العمل بمنهج الوسطية الإسلامية التي تدعونا جميعاً إلى نبذ التطرف والإرهاب والبعد عن التعصب، وأسلوب التعايش الذي نادى به الإسلام، يختلف اختلافاً جذرياً عن الوسطيات المادية أو الفلسفية التأملية، منطلقاً ومبدأً.

الهوامش:

- القرآن. الأنبياء: الآية ١٠٧.
- القرآن. ابراهيم: الآية ١.
- القرآن. النبا: الآية ١١.
- تاج العروس للزبيدي ٢٨٢/١٧ - ٢٨٦. ولمزيد من المعلومات يمكن العودة إلى بحوث ندوة أسس التعايش السلمي في الإسلام ومركزاته. للمصلح . عبد الله بن عبد العزيز ١٤٣٨/١٣/١١هـ. أسس التعايش ومركزاته في الإسلام، جمهورية سيرلانكا، ص ٣.
- القرآن. البقرة: الآية ٢٠٨.
- تفسير أبن كثير ١/٣٧١.
- القرآن. يونس: الآية ٢٥.
- القرآن. البقرة: الآية ٢٠٨.
- القرآن. الحشر: الآية ٢٣.
- القرآن. النساء: الآية ٧٥.
- ١١- القرآن. يونس: الآية ٩٩.
- رواه أبو داود.
- القرآن. الاعراف: الآية ٣٢.
- القرآن. المائدة: الآية ٨٧.
- القرآن . المائدة: الآية ٨٦.
- القرآن. الحج : الآية ٧٨.
- القرآن. البقرة: الآية ١٨٥.
- القرآن. المائدة: الآية ٧٧.
- شعبان، عبد الحسين. ٢٠٠٥ م، فقه فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٦.
- القرآن. النساء: الآية ١٧١.
- القرآن. يونس: الآية ٩٩.
- القرآن. البقرة: الآية ٢٠٨.
- القرآن. البقرة: الآية ٢٥٦.
- القرآن. الغاشية: الآيات ٢١-٢٢.
- القرآن. المائدة: الآية ١٠٥.
- القرآن. الاسراء: الآية ١٥.

- القرآن. يونس: الآية ٩٩.
- القرآن. النحل: الآية ١٢٤.
- القرآن. آل عمران: الآية ٦٤.
- صحيفة المدينة هي: معاهدة مع اليهود بعد أن هاجر النبي (ص) إلى المدينة، ووثق من رسوخ قواعد المجتمع الإسلامي الجديد، بإقامة الوحدة العقائدية والسياسية والنظامية بين المسلمين، رأى أن يقوم بتنظيم علاقاته بغير المسلمين، لأن سكان المدينة في تلك الفترة كانوا من المسلمين واليهود والمشركون، وكان همه في ذلك، توفير الأمن والسلام والسعادة والخير للبشرية جميعها، السيرة النبوية لابن هشام، المجلد الأول، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، ١٣٨٧ هـ . ١٣٨٨ هـ ص، ١٥٠-١٥١.
- الغزالي، محمد. ١٤٠٩هـ، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، (دار التوزيع) الطبعة الأولى القاهرة. ص٤٥ وما بعدها.
- فرانسيس، فوكوياما. ١٩٩٣م، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، عدد ١، المجلد الأول.
- نيكلسون: R.A. Nicholson. ونيكلسون إنجليزي، ينكر أن يكون الإسلام ديناً روحياً، التاريخ الأدبي للعرب، ط٢ كمبرج، ص٣٩١، والكتاب إذ يلقي الضوء على تاريخ العلاقة الإسلام والمسيحية بدأ من ظهور الإسلام .
- بن الحسين، عبد الباسط. ١٩٩٥م، التسامح هو عماد حقوق الإنسان، نشأة الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، ص ١٠. ٣٣.
- احتوي ميثاق الأمم المتحدة في المادة الأولى على مضمون (معنى التسامح). وإن التسامح أمر لا غنى عنه للعلاقات السلمية في أي مجتمع، وما يهمني هنا التركيز علي مضمون التسامح باعتباره يمثل نظرياً قاعدة تأسيس المواد الأخرى، وقد وضعت هذه الديباجة بعد الحرب العالمية الثانية في يونيو ١٩٤٥م في وثيقة تاريخية هامة تحتوي على ديباجة و٦ مواد.
- شعبان، عبد الحسين. ٢٠٠٥م، فقه فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص٤. ولمزيد من المعلومات يمكن العودة إلى: التويجري، عبد العزيز بن عثمان. ١٩٩٨م، الحوار من أجل التعايش، (دار الشروق)، القاهرة، ص: ١٤-١٦.
- القرآن. الأحزاب: الآية ٤٠.
- القرآن. الأعراف: الآية ١٥٨.
- القرآن. آل عمران: الآية ٨٥.
- رواه أحمد في المسند الجامع، (١٤٢٢٠) مسند جابر بن عبد الله والدرامي في مقدمة باب ما يتقى من تفسير حديث النبي، رقم (٤٣٥).
- القرآن. المائدة: الآية ١٣.

- القرآن. التوبة: الآية ٣٠ .
- القرآن . الصف : الآية ٦-٧.
- القرآن . المائدة : الآية ١٥ .

المنهجية الأصولية

في الحكم على المواد الغذائية المعاصرة بالاستصحاب

• مصطفى بن شمس الدين

المقدمة

قال تعالى في كتابه العزيز " (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ) " ، (البقرة: ١٦٨) ، وقال (ص) (الحلال بينٌ والحرام بينٌ وبينهما أمورٌ مشتبهةٌ) ، [رواه البخاري].

وبعد أن يستجدّ الوضع الإنساني لتغيّر الأزمنة وتطوّر المقدرة، فتستجدّ معه بعض المواد الغذائية مما يمس احتياجات المسلمين في مأكّلهم ومشربهم، يأتي دور الاجتهاد المعاصر في العكوف على الأدلة الشرعية للوقوف عند أحكام هذه القضايا، وهذا الاجتهاد لا يكون مصيب الحقّ إذا عملَ بمعزلٍ عن العلوم المعاصرة المساعدة على تحقيق مناهل الحكم في هذه المسائل.

في هذا البحث القصير، يحاول الباحث أن يسهم ببيان المنهج الأصولي في الحكم على المواد الغذائية وضبطه وتنشيطه، فضلاً عن الجهود المبذولة من قبل الباحثين الآخرين في هذا الموضوع.

ويود الباحث إبراز دور دليل الاستصحاب وتوظيفه وتطبيقه في العثور على الأحكام الشرعية لهذه المسائل، نظراً إلى إمكانيته من أن يكون دليلاً شرعياً يستند عليه المجتهد في الوقوف أمام مثل هذه القضايا المستجدة.

ومعلومٌ أن الاستصحاب، دليلٌ يعتني بأحكام الأصول وقبل طروء التغيرات، فالأكل الذي هو أصلٌ من أصول قيام الحياة البشرية، والأعيان التي في أصلها مسخرةٌ للإنسان، ومن ثمّ الاستناد على الاستصحاب في مثل هذه الأمور يحقق مقصد الدليل الشرعي، وهو إعماله.

المفهوم الأصولي للاستصحاب

كلمة الاستصحاب تكون على وزن استفعال من هذا الأصل، ويفيد معنى الطلب أي طلب الصحة والمصاحبة. هذه الكلمة واردة في المعاجم اللغوية بمعنيين، وهما: ملازمة الشيء والدعاء إلى الصحة.^(١)

وفي الاصطلاح، فهو مصطلحٌ أصولي أطلقه الأصوليون لدلالة على مفهوم خاص يمثل دليلاً من الأدلة الشرعية التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الحكم الشرعي.

وتعريفه عند القرافي هو "اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال".^(٢) وأما عند ابن القيم فهو "استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفيًا".^(٣) ويقاربه تعريف الزركشي وهو "ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل".^(٤) وعرفه فتحى الدريني بأنه "قوة استمرار الحكم الشرعي وديمومة استتباب آثاره الملزمة".^(٥)

إن من طبيعة الأحكام الشرعية التي هي خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين أن تكون على نمطين، وهما:

(١) الأحكام الشرعية الكلية: وهي الأحكام التي تثبت إما بالكليات النصية وإما بالكليات الاستقرائية، وهي التي تمثل الأحكام العامة التي تؤول إليها أجناس الأعيان، وتعرف بالأصول التي تحتكم إليها جزئياتها عند قصد المعرفة بأحكامها.

وعلى سبيل المثال، حكم الأشياء المنفعة، وقد ثبت بنصوص الشرع واستقرائه الحكم بإباحتها، ويعد أصلاً تعتمد عليه جميع المنافع. وحين العجز عن الإثبات بالعدول عن اندراج جزئي تحت هذا الأصل بدليل آخر، يبقى محكوماً بحكم أصله لكون الأصل ثابتاً ولكون الجزئي مشمولاً ضمن معنى أصله.

(٢) الأحكام الشرعية الجزئية: وهي الأحكام التي تختص بظرف معين وحالة معينة وتثبت بالنصوص الجزئية الخاصة، وكونها خاصة، لا يمنعها من أن تتضمن معنى يناط به الحكم ويدور معه، بحيث يصلح أن يلحق به غيره من الجزئيات الأخرى في حكمه بالقياس أو غيره من وجوه النظر الاجتهادي. والحكم الشرعي كما أنه يثبت بالمناط يثبت كذلك بالمحل والظرف، أي أن يصح الوجود الشرعي للحكم بالمناط والوجود العقلي له بالمحل والظرف.

وعلى سبيل المثال: الحكم بحرمة القتل، لا يصح وجوده الشرعي إلا بالمناط، وهو الاعتداء على النفس، ولا يصح وجوده العقلي إلا بالمحل والظرف، وهو الإنسان والزمن والمكان والحال.

وكما أنه إذا زال المناط بعدم ثبوته أو نفيه بالدليل زال الحكم معه، وكذلك إذا زال المحل والظرف بعدم ثبوتهما أو نفيهما بالدليل، زال الحكم معه.

هذا التقسيم يمهد السبيل إلى الإحاطة بما أورده الأصوليون في شأن تعريف الاستصحاب، بحيث إنهم لاحظوا صلاحية النظر في الأصل في أجناس الأعيان والظرف في أفراد الأعيان. ثم أن يستخرجوا هذا المفهوم من مداره الحكمي إلى أن يكون النظر الاستدلالي بهذا المسمى، أي الاستصحاب.

وبالنظر في مفهوم الاستصحاب الذي أوضحه الأصوليون في صيغة التعريفات، فيتسنى لنا استقاء أركانه، وهي بالإيجاز كالآتي:

١. الحكم الأصلي المتيقن ثبوته: وهو الحكم الذي ثبت بيقين كلياً كان أم جزئياً بالنص أو الاجتهاد، ويمثل أصل الحكم الشرعي الموضوع له.

٢. الحكم الحادث المشكوك في ثبوته: وهو الحكم الذي حدث متراخياً عن ثبوت الحكم الأصلي ولا يترقى ثبوته إلى درجة اليقين، بل هو بمجرد الشك والظن.

٣. محل الحكم وظرفه: للحكم الأصلي والحكم الحادث محلهما وظرفهما، ولا بد من اتحادهما في هذين الحكمين.

استنجاد بالعلوم المعاصرة في أحكام المواد الغذائية :

مجالات تعويل الاجتهاد على العلوم المعاصرة في البحث عن أحكام الأطعمة والأشربة تكون كالآتي:

١. التشخيص في نوعية الأعيان أو جنسها.

٢. التدقيق في وجود الأعيان المحرمة.

٣. التحقق من المادة الضارة في الأعيان.

٤. التثبت من المادة المسكرة في الأعيان.

توظيف الاستصحاب في الحكم على المواد الغذائية

(١) الأغذية المعدلة وراثياً (Genetically Modified Food):

هذه المسألة يتأصل جذرها في علم الهندسة الوراثية (Genetic Engineering) وعلم التكنولوجيا الحيوي (Biotechnology) التي تتبلور وتتطور في هذه الآونة الأخيرة من قبل الخبراء والعلماء، وإن كانت لها بوادر ظهورها على مرور التاريخ البشري.

يركز علم الهندسة الوراثية على الوسائل والطرق في التحكم على الجينومات الموجودة في النباتات والحيوانات والكائنات الدقيقة، ومن نماذج هذا التحكم: التآليف بين مختلف عناصر الحمض النووي الريبي منقوص الأكسجين (DNA) ودمجه في النواقل كالبكتيريا، والجينومات هي عناصر (DNA). ويدرس علم التكنولوجيا الحيوي العمليات الصناعية التي تستخدم الكائنات الدقيقة (Microorganisms) وتتناول تقنيات الهندسة الوراثية لبناء السلالات الجديدة لإصلاح مواصفاتها وإحداث منتجات جديدة^(٦).

وجوه التعديل الوراثي للأغذية تكون كالتالي:

أولاً: هذه العملية تمكن نقل الجين أو الجينات من كائن إلى آخر، مثلاً من نبات إلى حيوان أو العكس، أو من حيوان إلى بكتيريا أو العكس، أو من نبات إلى بكتيريا أو العكس. والجين المنقول أو الجينات المنقولة (Transgene) تتمكن من إصدار كل ما له في محله القديم إلى محله الجديد.^(٨)

ثانياً: عملية إعادة الدمج (Recombinant DNA) تكون بأخذ المادة الوراثية من الأعيان المختلفة ويتم بها التآليف المختبري (in vitro) ثم نقلها إلى الكائن الحي لتتركب عناصره وأوصافه.^(٩)

ثالثاً: عملية استنساخ الجينومات في الخلايا (Replication DNA) تكون في العملية المنظمة المشتملة على المكونات المتعددة المتمثلة في أكثر من ٢٠ جيناً في نسخ الجينوم.^(١٠)

رابعاً: استخدام الكائنات الدقيقة (Microorganisms) في صناعة الأغذية والمنتجات الغذائية والمواد اللونية والمضافة إلى الأغذية (Food additives). وتتسرب هذه الكائنات إلى النظام الغذائي، وهي كالبكتيريا والقوالب (Molds) والخميرة (Yeasts) والطحالب (Algae).^(١١)

بالنظر إلى هذه الوجوه في التصرف بالحمض النووي الموجود في الكائنات، فالأغذية المعدلة وراثيا تجرى فيها هذه العمليات إما بنقل مادتها الوراثية وإما بإعادة دمجها مع الجينات الأخرى، وإما باستساخها ليتزايد عددها، وإما باستخدام الكائنات الدقيقة.

وهذه العمليات تكون في علم التكنولوجيا الحيوي للأغذية (Food biotechnology) وهو يتكون من علوم: الكيمياء الحيوي (Biochemistry) والكيمياء (Chemistry) والأحياء الدقيقة (Microbiology) والهندسة الكيميائية (Chemical Engineering).^(١٢)

الحكم الأصلي الثابت في الشرع، أن الأغذية مباحة حتى يثبت تحريمها، فيستصحب هذا الحكم في الأغذية المعدلة وراثيا، ونقول إنها مباحة. ومساعي العدول عن هذا الأصل، تتمثل في البحث عن إمكانية اندراج المسألة تحت أصل آخر، فيتغير حكمه إلى ما يقتضيه الأصل الآخر. وهنا يتأتى دور الترجيح بين الأصول التي تصلح أصلا للمسألة بالنظر إلى الأصل الذي يجلب المصلحة والأصل الذي يدفع المفسدة، والأصل الذي يحمل الحكم الكلي والأصل الذي يحمل الحكم الجزئي.

وإذا ثبت أنها مندرجة تحت أصل آخر، مثلا أن هذه الأغذية محتوية على المكونات المضرة، فتأخذ حكم قاعدة أن الأصل في المضار التحريم. أما القائلون بإباحتها فيستدلون باستصحاب قاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة في هذه الأغذية، وعدولها عن هذا الأصل لم يثبت يقينا بالأدلة والبراهين. وأما القائلون بحرماتها، فيستدلون بوجود الأدلة والبراهين التي تقتضي عدول هذه المسألة عن هذا الأصل، فحكمها يكون بدلالة الأدلة والبراهين.

(٢) مادة الجيلاتين (Gelatin) :

المادة التي نتوخى العلم بحكمها هذه من مكونات الأغذية (Ingredients) لأنها تستخدم في صنع المأكولات. ومادة الجيلاتين هي البروتين القابل للذوبان المستخلص من كولاجين (Collagen) الحيوانات أو عظامها أو نسجها (Tissues) باستعمال الماء الحار والحمض أو بالمعالجة القلوية (Alkaline treatment). () ويمكن استخلاصها من أي مصدر يحتوي على كولاجين، ولكن المصادر الأساسية التي يستخلص منها الجيلاتين هي عظام المواشي وجلد الخنزير والأسماك. وتستخدم في صناعة الخمر لتكون مثبتة (Stabilizer) أو مكثفة (Thickener) أو مقومة (Texturizer) للمنتجات الغذائية، وقد يكون الجيلاتين

أداة التجهيز (Processing aid) أو من المكونات.^(١٣)

تستخدم مادة الجيلاتين في صناعة منتجات غذائية كالحلويات واللحوم المعلبة والحلويات الهلامية (Jellies) والكبسولات الدوائية.^(١٤) وهي تعتبر من المواد الغذائية وتحمل كود (E441) وتكون من مجموعة مستحلبات طبيعية (Natural emulsifiers).^(١٥)

وهنا بعض النماذج من الأغذية المحتوية على الجيلاتين: الحلويات الجلاتينية (Gelatin desserts) والحلويات السكرية (Confectionary) والمنتجات الحليبية (Dairy products) والجيلاتين في اللحوم والمشروبات والمنتجات قليلة الدسم.^(١٦)

الحكم بالحل أو الحرمة لمادة الجيلاتين دائر بين استصحاب القاعدة عليها التي تنص على التفريق بين مصادرها وآثارها، ونفي اندراج المسألة تحت القاعدة الأصلية وإثبات عدولها عنها بالبراهين، وانضوائها تحت القاعدة الأخرى المخالفة.

أولاً: استصحاب قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة على هذه المادة يحكم بإباحتها، ولكن هذه المادة لم تكن من الأشياء بإطلاقها بل هي من نوع الحيوانات.

ثانياً: استصحاب قاعدة الأصل في الحيوانات المائية الإباحة على هذه المادة يحكم بإباحتها، ولكن هذه المادة لم تنحصر على جنس الحيوانات المائية بل منها من نوع الحيوانات البرية.

ثالثاً: استصحاب قاعدة الأصل في الحيوانات البرية الإباحة على هذه المادة يحكم بإباحتها، ولكن هذه المادة لم تكن على الحيوانات البرية بإطلاقها بل منها من نوع الحيوانات المحرمة لذاتها ومنها من نوع الحيوانات المحرمة لغيرها.

رابعاً: استصحاب قاعدة الأصل في الحيوانات البرية المباحة المقيدة بالضوابط الشرعية، والإباحة على هذه المادة يحكم بإباحتها، ولكن هذه المادة لم تكن مؤدية إلى النفع حسب بل قد تؤدي إلى الضرر.

خامساً: استصحاب قاعدة الأصل في الحيوانات البرية المباحة المقيدة بالضوابط الشرعية غير المضرة بالإباحة على هذه المادة يحكم بإباحتها.

(٣) مادة المستحلب (Emulsifier) :

مادة المستحلب (Emulsifier) هي أداة لعملية (Emulsion)، وهي تعرف كذلك بـ (Emulsifying agents)، وتعني المواد التي تذوب الدهن في الماء أو العكس وتقدر على المزج بينهما.^(١٧)

ومن المهمات الأساسية لهذه المادة: التعقيد (Complexing)، التشتيت (Dispersing)، توجيه التبلور (Crystallization control)، الترطيب (Wetting)، التزييت (Lubricating).^(١٨)

تستخدم هذه المادة كثيرا في صناعة المنتجات الخبزية (Bakery products) والحلويات (Confectionary) والآيس كريم (Ice cream) والمايونيز (Mayonnaise) والسمن (Margarines).

وأنواع المستحلبات التي تستخدم كثيرا هي (Carrageenans, lecithins, glycerides).^(١٩) وهذه المادة مصادرها الطبيعية هي جليسيرول (Glycerol) والزيت أو السمن (triglycerides) وهي تسمى بـ (Monoglycerides) المادة المستخدمة كثيرا في صناعة الأغذية، والزيوت والسمن يستخلصان من النخيل وعباد الشمس (Sun flower) واللفت (Rapeseed) وفول الصويا. وقد تستخدم مادة الكحول مع هذه الزيوت والسمن لصناعة المستحلب، ومن نماذجها: polyglycerol, propylene glycol, sorbitol, sucrose.^(٢٠)

وقد تجلى فيما سبق أن الاستصحاب عبارة عن العمدة الأساس في العلم بحكم هذه المسألة، والقول بالحل أو الحرمة يعتمد على القاعدة التي تستصحب على هذه المسألة، بالنظر إلى عدم الأدلة الجزئية التي تجعل المسألة خارجة عن حكم القاعدة.

أولا: هذه المسألة باقية على أصلها وهو الإباحة لمقتضى أن قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة.

ثانيا: وإذا ثبت دليل على أنها من الأعيان المحرمة لذاته أو لغيرها فتحرم.

ثالثا: وإذا لم يثبت دليل على أنها من الأعيان المحرمة وثبت على أنها مضرّة فتحرم.

رابعا: وإذا لم يثبت دليل على أنها من الأعيان المحرمة أو المضرة وثبت على أنها مسكرة فتحرم.

خامسا: وإذا لم يثبت دليل على أنها من الأعيان المحرمة أو المضرة أو المسكر تبقى على أصلها.

هوامش:

- الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة صحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م، ج١، ص١٦٢.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (بيروت: دار الفكر، د.ط، ٢٠٠٤م)، ص٣٥١.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان وأبي عمر أحمد عبد الله أحمد (الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ)، ج٣، ص١٠٠.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد الستار أبو غدة، مراجعة: عبد القادر عبد الله العاني (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢م)، ج٦، ص١٧.
- فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ٢٠٠٨م)، ج١، ص٣٣٥.
- Moselio Schaechter (ed.), The Desk Encyclopedia of Microbiology, California: Elsevier Academic Press, 2004, p.168.
- International Food Information Service, Dictionary of Food Science and Technology, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p.42.
- Rosli Omar, Environmental and Health Impacts of Genetically Engineered Organisms, National Seminar on Biotechnology in Food and Consumer Product: Islamic Perspective, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, December 2007, p.2.
- Moselio Schaechter (ed.), The Desk Encyclopedia of Microbiology, op.cit, p.526.
- Ibid. p.350.
- Kalidas Shetty et.al (ed.), Food Biotechnology, Boca Raton: Taylor & Francis Group, 2nd Edition, 2006, p.27.
- Ibid. p.27.
- International Food Information Service, Dictionary of Food Science and Technology, op.cit, p.161.

- www.omri.org/Gelatin-TAP.pdf, p.1.
- David A Bender & Arnold A Bender, Bender's Dictionary of Nutrition and Food Technology, Boca Raton: CRC Press, 2nd Edition, p.186.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Gelatin>
- <http://www.gmap-gelatin.com/gelatin-adv-food.html>
- David A Bender & Arnold A Bender, Bender's Dictionary of Nutrition and Food Technology, op.cit. p.153.
- Robert S. Igoe & Y.H. Hui, Dictionary of Food Ingredients, Maryland: An Aspen Publication, 4th Edition, 2001, p.52.
- International Food Information Service, Dictionary of Food Science and Technology, op.cit. p.131.
- <http://www.emulsifiers.org/ViewDocument.asp?ItemId=12&Title=How+are+they+produced%3F>

مفهوم الفعل الضار

في الفقه الإسلامي والتشريعات الوضعية

(دراسة مقارنة)

• منى حسب الرسول حسن

المقدمة

تتناول هذه الورقة البحثية، مفهوم الفعل الضار في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية. تتبع أهمية الموضوع من كثرة المنازعات بين الناس بسبب أنشطتهم المختلفة، وما يتولد عنها من أضرار، وهذه الأنشطة في ازدياد وتنوع مستمرين، وتحتاج الى قواعد راسخة تؤسس عليها المسؤولية في حالة وقوع ضرر للغير.

يهدف البحث إلى المقابلة بين الأحكام الشرعية فيما يتعلق بالمفهوم الضار وبيان ملائمتها للتطبيق في عصرنا الحاضر عبر دراسة مقارنة، فضلاً عن الدعوة للرجوع الى الفقه الإسلامي كأساس للتشريع.

وتكمن مشكلة البحث، في أن قوانين معظم الدول الإسلامية مستمدة من التشريعات الغربية، سواء كان ذلك نتاجاً للتأثير الثقافى للدول الاستعمارية على المستعمرات الإسلامية، أو بسبب الاعتقاد أو الظن بأن هذه القوانين معيار للتقدم والرقى، بينما نجد قلة قليلة من الدول الإسلامية تستمد قوانينها من الشريعة الإسلامية.

من مشكلة البحث يتفرع سؤالان:

الأول: هل استطاع الفقه الإسلامي تقديم مفهوم شامل للفعل الضار، يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان؟ إن كانت الإجابة بنعم، فلماذا الركون إلى التشريعات الغربية كمصدر لتشريعات الدول الإسلامية؟

كان اتباع المنهج الوصفى التحليلي، سبيلنا للإجابة على أسئلة البحث بعرض آراء فقهاء وتحليلها، وكذلك نصوص قانونية وآراء شراح وما ذهب إليه القضاء الغربي في تحديد

• أستاذ مساعد، جامعة النيلين، كلية القانون، الخرطوم، السودان.

مفهوم الفعل الضار.

وتوزعت مادة البحث على مبحثين، الأول: حول مفهوم الفعل الضار في الفقه الإسلامي، والثاني: عن المفهوم في القوانين الوضعية، واكتمل البحث بخاتمة.

المبحث الأول: مفهوم الفعل الضار في الفقه الإسلامي

يقصد بالفعل الضار، كل فعل نتج عنه ضرر، سواء مباشرة أو بالتسبيب، والفعل الضار قد يكون إيجابياً، أي حسياً، كما قد يكون سلبياً، والفعل الحسي قد يكون بالمباشرة أو التسبيب^(١). وتختلف المباشرة عن التسبيب في أن المباشر هو الذي حصل التلف بفعله بلا واسطة، أما المتسبب فهو الذي لم يحصل التلف بمباشرة وفعله، بل كان فعله سبباً مفضياً إلى التلف^(٢). لا ريب بأن الفعل الضار ليس عملاً مشروعاً لما ينجم عنه من ضرر يلحق بالآخر، وهو أمر منهي عنه لقوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار)^(٣).

لذلك، لم يشترط الفقهاء في الضرر الموجب للضمان بأن يكون ناتجاً عن اعتداء، بمعنى الظلم والعدوان، ومخالفة أمر محظور، بل يجب الضمان عندهم مطلقاً على مرتكب الضرر، سواء وقع منه اعتداء أم لا، ما لم يكن الفعل مأذوناً فيه شرعاً^(٤).

الفعل الضار بالمباشرة والتسبيب

يقع الفعل الضار بالمباشرة، كما قد يقع بالتسبيب، وتختلف عدم مشروعيته الموجبة للضمان باختلاف هاتين الحالتين على النحو التالي:

أولاً: المباشر ضامن وإن لم يتعمد:

المباشرة هي إيجاد علة التلف، كالقتل والأكل والإحراق ونحوه، وذلك لأن الذي يضاف إليه التلف في العادة والعرف، إضافة حقيقة يسمى علة، والأتيان به مباشرة^(٥).

والقاعدة الفقهية، أن المباشر ضامن وأن لم يتعمد، فالحقصد ليس ضرورياً في وجوب الضمان، ما دام أن الفعل الضار وقع مباشرة^(٦)، لذا فإن كل شخص مسؤول عن فعله سواء وقع منه عمداً أو خطأ، وتسوية الشريعة بين العمد والخطأ في ضمان الأموال، أمر غير منكر عقلاً، لأن العمد والخطأ اشتركا في الإتيان الذي هو علة للضمان.

ثانياً: المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد

التسبب، هو أحداث أمر في شيء يفضي إلى تلف شيء آخر على جري العادة ويقال لفاعله مستتب^(٧). وتتعدد صور الاتلاف بالتسبب كالإهمال والترك والتعسف في استعمال الحق والطيش، إلى غير ذلك من التصرفات والأفعال التي قد تقع بقصد الأضرار أو نتيجة الإهمال أو غير قصد^(٨)، ويشترط أن يكون هذا السبب عادة مؤدياً إلى إتلاف، أي أن الضرر نتيجة من ذلك الفعل^(٩).

ويشترط في التسبب الموجب للضمان أن يقع الفعل الضار الأول تعدياً لقوة المباشرة وضعف التسبب، وبذلك يكون أساس الضمان في التسبب ثلاثة أمور: الفعل، الضرر، والتعدي^(١٠). وتتقي المسؤولية عن المتسبب إذا بذل جهده دون تقصير ذلك إن وقع الضرر مع بذل جهد يندر وقوعه^(١١).

إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر:

هذا الشرط يتصل بالقاعدة الفقهية المشار إليها، أي أن المباشر للفعل الضار ضامن لما أُلّف إذا اجتمع مع المتسبب، أما إذا كان التسبب أقوى في الحفظ وترتب عليه تلف ضمنه^(١٢)، لأن التسبب أقوى من المباشرة، فقدم المتسبب الضمان، يتساوى تأثير فعل المباشر والمتسبب في إحداث الضرر ويشتركان في الضمان^(١٣).

كما قدمنا، فقد اتفق الفقهاء على وجوب الضمان بالفعل الحسي (الإيجابي)، إلا أنهم فيما يتعلق بالسلب كالامتناع عن محاولة تخليص مال الآخر من الهلاك مع القدرة على ذلك، ففي ذلك مذهبان: المالكية، إذ يوجب الضمان بالفعل السلبى، لأن المحافظة على مال المسلم واجبة، ومن ترك واجباً في الحفظ، ترتب عليه تلف ضمنه^(١٤)، أما الحنفية فقالوا: يجب ألا يتم الضمان بالفعل السلبى. وإذا جاز لنا الترجيح، فإن رأي المالكية أرجح وأكثر قبولاً لتوافقه مع الفطرة السليمة والمبادئ الإسلامية الراقية التي تحث على النجدة والمروءة، وتقوية أواصر الصلة بين المسلمين.

الجواز الشرعي ينافي الضمان :

وتعني هذه القاعدة الفقهية، أن كل ما جاز للإنسان فعله شرعاً، إذا ترتب على ذلك الفعل ضرر أو خسائر، لا يضمن للمنافاة بين الجواز الشرعي والضمان^(١٥). وهذا يعني أن الضرر إذا كان ناتجاً عن فعل مشروع فهو جائز، وتبعاً لذلك، فقد استثنى من ضمان الفعل الضار الحالات الآتية: استعمال الحق، إذن صاحب المال، إذن ولي الأمر وحالة الدفاع^(١٦).

أهلية مرتكب الفعل الضار

لم يفرق الفقهاء في ضمان الفعل الضار بين المميز وغيره، فتقع المسؤولية على مرتكبه، سواء كان كامل الأهلية أو عديم الأهلية، لأن الضمان جزاء فعل، فيعتمد عصمة المحل، وبحيث أن الشريعة أهملت عنصر الخطأ وأوجبت معه الضمان، فإن ذلك يقتضي تعطيل شرط التمييز وغيره^(١٧)، فيسأل تبعاً لذلك محدث الفعل الضار بالمباشرة بصرف النظر عن حاله، وهنا تتجلى عظمة الشريعة الإسلامية في المحافظة على المال، باعتباره أحد الكليات الخمس، وفي ضمان الفعل الضار بالمباشرة لمجرد حدوثه، وبصرف النظر عن قصد فاعله وإدراكه، يقيم الفقه الإسلامي المسؤولية على أساس الضرر، وبصرف النظر عن الخطأ الذي يتطلب لتمييز.

وبهذا المفهوم تفوقت الشريعة على كل القوانين الوضعية التي تعتمد عنصر الخطأ كأساس للضمان، أو تشترط الانحراف في السلوك على ما سيأتي بيانه، وهو مفهوم مرن يتجاوب مع كل التغيرات والمستحدثات من الأفعال الضارة، ولا غرو في ذلك، فأحكام الشريعة جاءت محكمة وكاملة لكمال مصدرها، كما أن ضمان الفعل الضار في الفقه الإسلامي، يجد أساس مشروعيته في القرآن الكريم، إذ قال سبحانه وتعالى (وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ)^(١٨)، وقال سبحانه (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ)^(١٩)، وفي السنة النبوية لقوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار).

المبحث الثاني : مفهوم الفعل الضار في التشريعات الوضعية

يختلف مفهوم الفعل الضار في الفقه الإسلامي عنه في القوانين الوضعية، وفي الشريعة العامة Common law عنها في الشريعة اللاتينية، وقد أخذت كثير من الدول العربية قوانينها من هذه الأخيرة، وسنتناول فيما يلي ما يقابل مفهوم الفعل الضار في كلا الشريعتين (٢٠) :

مفهوم الفعل الضار في القانون العام Common Law

أن الخطأ إما أن يقع عمداً أو إهمالاً دون قصد، وفي الشريعة العامة يطلق على الخطأ غير المقصود الإهمال، وكل الأفعال الخاطئة وغير المتعمدة، تعتبر في ذاتها خطأ تقصيرياً (Tort) يستوجب التعويض، ويعتبر الإهمال إخلال بواجب الحيطة والحذر^(٢١). وطبقاً لهذا المعيار، فإن الشخص لا يسأل عن كل فعل ضار وإنما يسأل فقط عن ذلك الفعل الذي يخالف واجب الحيطة والحذر.

واجب الحيطة والحذر Duty of Care

تستند الشريعة العامة إلى أحكام المحاكم لا إلى التشريع، وتبعاً لذلك لا يوجد تعريف لمعنى واجب الحيطة والحذر، إذ يتعين على المحاكم تقرير تلك الواجبات من ظروف الدعوى. لا يشكل عدم اتخاذ الحيطة والحذر في حد ذاته، أساساً للمسؤولية وإنما ينبغي أن يرتبط بواجب قانوني، والخطأ في هذه الحالة لا يعدو أن يكون إخلالاً بواجب الحيطة والحذر الذي أوجب القانون الالتزام به^(٢٢).

مقدار العناية المطلوبة :

يتحدد معيار العناية المطلوبة وفقاً للفقه الإنجليزي، بمعيار الرجل العادي، وهو ذلك الشخص الذي يلتزم الحرص والمهارة في قيامه بواجباته، ومسلكه في ذلك مسلك الشخص العادي إذا وجد في مثل ظروف الفاعل الخارجية، بخاصة تلك المرتبطة بالزمان والمكان (٢٣).

مفهوم المباشرة والتسبب

ورد مفهوم المباشرة في الشريعة العامة فيما يعرف بمعيار الصلة المباشرة Directness ، ووفقاً لذلك، يسأل الشخص عن كل الأضرار التي تعتبر نتيجة مباشرة للفعل، سواء كان الضرر متوقعاً أم غير متوقع من الشخص العادي. كما تتحقق المسؤولية إذا كان الضرر من الممكن توقعه من الرجل العادي، وهو المعيار الأكثر تطبيقاً^(٢٤).

وفي ضوء هذا المعيار، تتقرر الصلة بين الفعل والضرر فيما يعرف بالسبب المباشر أو المتدخل Intervening^(٢٥)، وهذا الأخير يقابل التسبب في الفقه الإسلامي. وتنتفيح المسؤولية في القانون العام في حالة الرضا بالضرر في المال أي بإذن صاحبه، وفي حالة الضرورة والحوادث والفجائية والدفاع عن المال^(٢٦).

يشار إلى أن كثيراً من الدول الإسلامية التي كانت مستعمرات بريطانية، تأثرت قوانينها بالقانون العام، واقتصرت تطبيق الشريعة فيها على قوانين الأحوال الشخصية، كدول: ماليزيا والسودان، حتى سبعينات القرن الماضي.

مفهوم الفعل الضار في القانون الفرنسي

وفقاً للنظرية التقليدية التي سار عليها القانون الفرنسي، وحذت حذوه الكثير من القوانين العربية^(٢٧)، يشترط قيام عنصر الخطأ إلى جانب قيام العنصرين الآخرين، وهما الضرر وعلاقة السببية لقيام المسؤولية التقصيرية.

ويعتبر الفعل الضار وفقاً للقانون الفرنسي، إخلالاً بالتزام سابق، وبهذه الصفة يعتبر مصدر التزام جزائي، هو الالتزام بالتعويض.

بعد ظهور الثورة الصناعية، ازدادت قضايا التعويض بدرجة كبيرة، فظهر قصور التشريع الفرنسي واضطرت المحاكم لسد النقص التشريعي باستنباط الحلول المختلفة بالتوسع في تفسير النصوص، فتألفت بذلك مبادئ وقواعد غيرت وجه المسؤولية وحدودها التي رسمها القانون، ونجم عن ذلك تغيير الأساس الذي تقوم عليه المسؤولية والاستعاضة عن الخطأ بنظرية تحمل التبعة التي هاجمت فكرة الخطأ الواجب الإثبات، والتي أصبحت قاصرة عن إنصاف ضحايا حوادث العمل والنقل، وأن في مطالبة المضرورين إقامة الدليل على خطأ رب

العمل، أو خطأ الناقل فيه إرهاباً لهم وضياًعاً لحقوقهم، لا سيما وأن أكثر الحوادث تظل أسبابها خفية يصعب اكتشافها^(٢٨).

تقوم النظرية على أساس أن من أنشا وضعاً خطراً واستفاد منه، فيجب عدلاً أن يتحمل ما يترتب عليه من ضرر، أخذاً بقاعدة الغرم بالغنم، ويرى البعض أنه ينبغي أن ينظر للعلاقات القانونية باعتبارها بين ذمتين ماليتين، فإذا استفادت أحدهما على حساب الأخرى، فيجب أن يعاد التوازن بين الذمتين^(٢٩).

وقد صادفت هذه النظرية رواجاً عند الفقهاء، وكان لها أثراً في بعض التشريعات الخاصة، كتشريع إصابات العمل، ومسؤولية الناقل على نحو عام أياً كان نوع النقل. كما تأثرت بها تشريعات حديثة كالتشريع الألماني، وقانون الالتزامات السويسري، والبولوني والسوفيتي، فأصبحت هذه التشريعات لا تعتد بركن الخطأ كأساس للمسؤولية التقصيرية^(٣٠).

وعلى الرغم من نظرية تحمل التبعة لم تصل الى قمة النجاح، إلا انها أدت إلى توسيع نطاق المسؤولية، إذ سائر القضاء الفرنسي التطور الذي نادى به أصحاب النظرية، لكنه لم يصل مع ذلك إلى التسليم بالنظرية الموضوعية^(٣١).

فكرة الخطأ في القانون الفرنسي ومعياره:

تظهر صورة الخطأ تعمد الإضرار بالغير، لكن أكثرها وقوعاً في الحياة العملية، يتم نتيجة إهمال أو عدم احتياط^(٣٢).

يتسع مفهوم الخطأ ليشمل أي انحراف عن السلوك المألوف للجماعة، وتقوم مسؤولية الشخص في هذه الحالة عندما يضر هذا السلوك بالغير^(٣٣).

التمييز ركن في الخطأ:

في القانون الفرنسي، لا يسأل المجنون ولا الصبي غير المميز عن أفعالهم الضارة، بالرغم مما في ذلك من مساس بحقوق الغير ومن خرق مادي للواجبات المقابلة لهذه الحقوق.

في عام ١٩٤٥ اعتبر المشرع الفرنسي مجرد امتناع الشخص عن مساعدة الغير دون تعرضه شخصياً لخطر ما جريمة. وهذا ما قال به الإمام مالك قبل أربعة عشر قرناً، وهذا يشير إلى عظمة الفقه الإسلامي.

الخاتمة :

فيما عدد من النتائج التي خلصنا اليها:

- إن مفهوم الفعل الضار في الفقه الإسلامي يتسم بالشمول، وهو بهذا يختلف عن الشرائع الوضعية بل ويتفوق عليها.
 - لم يقيم الفقه الإسلامي وزناً للخطأ وأوجب الضمان دون النظر الى حال مرتكب الفعل الضار، مميزاً أم عديم التمييز، مدركاً لأفعاله أم لا، فجعل المسؤولية بذلك موضوعية.
 - إن المفهوم المقابل للفعل الضار في الشريعة العامة، يكون في الإخلال بواجب الحيلة والحذر، وهو بذلك يتطلب التمييز ولا يسأل عديم التمييز عن الأضرار التي يسببها.
 - القانون الفرنسي اعتمد فكرة الخطأ والتي من أركانها الإدراك، كأساس للمسؤولية عن الفعل الضار، وتبعاً لذلك لا يسأل عديم التمييز عن أفعاله إلا في حالات استثنائية جوازية.
 - الفعل الضار السلبي الذي يقع نتيجة للامتناع أو الترك، أصبح موجباً للمسؤولية بمقتضى، في فرنسا وهو الرأي الذي قال به الإمام مالك والظاهرية.
- في ضوء هذه النتائج نقدم بعض التوصيات:
- يوصي الباحث بضرورة الرجوع الى الشريعة الإسلامية كأساس لتشريعات الدول الإسلامية، فأثبتت الدراسات والتطبيق في بعض الدول، صلاحيتها على الدوام كأساس للتشريع.
 - تبني الدول الإسلامية لمفهوم الفعل الضار في قوانين المعاملات، لمرونة المفهوم واتساع نطاقه، ما يثبت أن المسؤولية الموضوعية أقرب للعدل من الشخصية.
 - في الختام، هذه دعوة لتوحيد القوانين في الدول الإسلامية بالرجوع لأحكام الشريعة لكمال مصدرها، بما يجعلها صالحة للتطبيق دائماً .

الهوامش:

- د. سليمان محمد أحمد ، ضمان المتلفات في الفقه الإسلامي ، مكتبة المجلد العربي، القاهرة، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ ، ص ٢٠٨.
- د. وهبة الزحيلي ، نظرية الضمان ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٢ ، ص ٢
- سنن ابن ماجه ٢/ ٧٨٤ ، سنن البهقي (٦ ، ٧٠ ، ١٥٦ ، ١٠ ، ١٣٣)
- د. سلميان محمد أحمد المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .
- وقد وردت تعريفات كثيرة للضمان، قيل أنه عبارة عن غرامة التالف.
- الشوكانى، نيل الأوطار - ج ٥ ، ٣٢٦ ، وعرفه البعض بأنه التزام بتعويض مالي عن ضرر للغير، مصطفى الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبة الجديد ، المدخل الفقهي العام ، نبذة ٦٤٨ ص ١٠١٧ ، وعرفه د. وهبة الزحيلي بأنه التزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف للمال أو ضياع المنافع ... ، نظرية الضمان وأحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة- بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١٥ .
- الوجيز ١/ ٢٠٥ .
- د. وهبة الزحيلي ، نظرية الضمان ، المرجع السابق، ص ١٩٦ .
- مجلة الأحكام العدلية: المادة ٨٨٨ .
- د. محمد أحمد سراج - ضمان العدوان في الفقه الإسلامي - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٠ م ، ص ٣١٤ .
- د. وهب الزحيلي ، نظرية الضمان ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .
- د. سليمان محمد أحمد ، المرجع السابق ، ص ٣٥٤ .
- د. محمد أحمد سراج ، نفس المرجع، ص ٢٢٨ .
- من تطبيقات ذلك لو وضع شخص حجر في الطريق وعثر به مار فوقع على شئ فأتلفه فالضمان على من وضع الحجر لأنه بمنزلة الدافع فكأنه دفعه بيده على الشئ ولا ضمان على الذي عثر لأن مباشرته لا يمكن أن ينسب الاتلاف إليها إذ هو مدفوع كالألة فيقدم المتسبب على المباشر. البغدادى - مجمع الضمانات ، ص ١٧٦ .
- ومن التطبيقات إذا كان السبب يعمل في الاتلاف إذا انفرد عن المباشر، كالسوق مع الركوب، فإن المباشر والمستتب يشتركان في ضمان ما تتلفه الدابة أي الراكب والسائق لأن السوق وحدة يمكن أن يحدث الإتلاف. أ. د . محمد الزحيلي - المرجع السابق ، ص ٤٢٥ .
- برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمرى ، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مصر ، المطبعة البهية - ١٣٠٢ هـ ، ٢/ ١٢٥ .
- أ. د محمد الزحيلي ، المرجع السابق ، ص ٤٨٩ .

- راجع تفصيل ذلك في د. سليمان محمد أحمد ، المرجع السابق ، ص ٣٠ وما بعدها.
- نفس المرجع ، ص ٣٣٣.
- سورة الشورى الآية (٤٠)
- سورة البقرة الآية (١٩٤)
- مصطلح القانون العام common law كان قديماً يعني مبادئ القانون العرفي، غير أنه يعني في الوقت الحالي ذلك الفرع من القانون غير المكتوب un written law حيث استقرت على مبادئه مجموعة من السوابق القضائية والذي يعتبر أهم العوامل وأكثرها في تطوير القانون الإنجليزي.
- د. حسبو القزاري - نظرية الظروف الطارئة - رسالة دكتوراة - مطبعة الجيزة ، القاهرة ، ١٩٧٩ م، ص ١٣٦٠.
- General principles of the law of Torts (Buller worth), Ltd 1959 p.3.
- Clerk and linsell on tort, sweet and max well. London.
- Winfield on Torts, 6 edition, Sweet & Maxwell, p. 22,
- أ. د محمد الشيخ عمر - المرجع السابق ، ص ١١٤.
- ومن الأمثلة التي تساق أنه إذ قام (أ) بالقاء متفجراً على (ب) الذي قام بدوره باستبعاده، نفسه ملقياً به بعيداً عنه فأصاب (ج) والحق به الأذى فإن ما قام به (ب) لا يعتبر السبب المباشر رغم قرابة الزماني وإنما يعتبر (أ) هو المسؤول عن الضرر الذي لحق.
- (ج) أ. د محمد الشيخ عمر ، نفس المرجع ، ص ١١٥-١١٦.
- أ. د محمد الشيخ عمر ، المرجع السابق ، ص ٥٤-٦٧.
- كالقانون المصري الذي نص في المادة ١٦٣ على أن (كل خطأ سبب ضرر للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض).
- د. علي علي سليمان، المرجع السابق، ص ١٥٢.
- د. أنور سلطان، المرجع السابق، ص ٣٥٢ ، علي علي سليمان، المرجع السابق، ص ١٥٣.
- المرجع السابق نفسه، ص ١٥٩.
- إما بإنشاء قرائن قانونية على الخطأ أو إلقاء عبء إثبات الخطأ على محدث الضرر أو باستبدال نظام الضمان أو المسؤولية العقدية بالتقصيرية ، راجع د. محمود جمال الدين زكي - المرجع السابق ، ص ٤٥٥.
- د. محمود جمال الدين زكي - نفس المرجع ، ص ٤٦٣.
- د. السنهوري - الوسيط - المرجع السابق ، الفقرة ٥٢٧ وما بعدها.

التجديد في فقه المعاملات المالية (المصارف الإسلامية أنموذجا)

• نايف بن عمار بن وقيان الدوسري

المقدمة

يمر العالم اليوم بأزمات في كل جوانب الحياة؛ وأعظمها الأزمة الأخلاقية، أم الأزمات التي تصيب العالم، بحيث نتجت عنها الأزمة الاقتصادية حينما تجردت الرأسمالية الاقتصادية عن الأخلاق الإنسانية التي تميز الاقتصاد الإسلامي، لذلك يتحمل علماء ومفكرو الإسلام، اللوم الشديد حينما قصروا في نشر تعليم الإسلام ومحاسنه، إذ أن الإسلام يتيح الانفتاح الفكري الذي يمكنه من التجديد والتطوير والاختراع، وهذه من السمات التي أهلته للبقاء والاستمرار، ومكنته من المواجهة والصمود أمام الأعاصير المعاصرة، والرياح العاتية، التي تعجز عنها القدرات البشرية.

ونحن اليوم بأمس الحاجة إلى التطوير والتجديد أمام نوازل أفرزها واقعنا المعاصر، والشريعة الإسلامية، سماوية كاملة، تلبي كل الحاجات البشرية في مختلف مجالات الحياة الفردية والاجتماعية؛ لأن الحوادث والوقائع لا تنحصر فيما كانت عليه في زمن الرسول (ص)، فالتطورات المتلاحقة في الحياة تطرح احتياجات وحالات جديدة، تحتاج كل واحدة منها إلى حكم شرعي خاص.

وفي عصر العولمة نحن احوج ما نكون إلى التجديد، وتحقيق خلود الشريعة، بالاجتهاد وتحقيق قدرتها على الاستجابة لتطور الزمان، ومواكبة المتغيرات والمستجدات، والتطور السريع لإيقاع الأحداث، بحيث لم يعد يتسع علم الفرد ولا عمره لمتابعة المشكلات^(١).

إننا نحتاج إلى "تجديد يعيد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بمنظور إسلامي صحيح، مستمد من فلسفة الإسلام الكلية، ونظريته إلى الدين والحياة والإنسان والمجتمع والتاريخ، مستفيدا من كل المدارس القائمة ومن نتائج بحوثها وتحليلاتها"^(٢).

• جامعة سلمان بن عبد العزيز، كلية العلوم والدراسات الإنسانية، السعودية.

ومن أبرز مجالات التطور المعاصر؛ المجال الاقتصادي، وهو مجال واسع، ولعل حديثي عن المصارف الإسلامية لا يعني حصر الاقتصاد الإسلامي فيها؛ لكن لا بد من الاعتراف بأن حركة المصارف الإسلامية تمثل أهم وأكبر إنجازات هذا الاقتصاد، ويرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب رئيسة:

أولاً: إن المصارف في حد ذاتها عصب النشاط الاقتصادي عالمياً، والمتحكم في مساراته وتوجهاته.

ثانياً: إن المصارف الإسلامية تكاد تكون النموذج الوحيد من بين نماذج الاقتصاد الإسلامي الذي وجد طريقة للتطبيق، وتمتع بدرجة من الاعتراف، مكنته من الوجود والاستمرار.

ثالثاً: استطاعت المصارف الإسلامية بفضل الله أن تكون نموذجاً مفيداً للاقتصاد المحلي، ومؤشراً للمصلحة التي قد تتحقق إذا ما تم تطبيق مكونات الاقتصاد الإسلامي^(٢).

وقد سلكت في بحثي الخطة التالية:

المطلب الأول: مفهوم التجديد.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للتجديد.

المطلب الثالث: أهمية التجديد في فقه المعاملات المالية.

المطلب الرابع: التجديد في المصارف الإسلامية:

المطلب الأول مفهوم التجديد؛

يعد مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، وقد انعكس ذلك على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته، وسأضرب صفحاً عن كل المفاهيم التي خاضها العلماء والمفكرون وأقتصر على بيان المعنى العام للتجديد، والمعنى الخاص وهو التجديد الفقهي، وخاص الخاص وهو التجديد الفقهي في المعاملات المالية.

أولاً: المعنى العام للتجديد.

أ- المعنى اللغوي:

يقال: جَدَّ الشيء (يَجِدُّ) بالكسر (جَدَّةً) فهو (جَدِيدٌ) وهو خلاف القديم، و(جَدَدٌ) فلان الأمر و(أَجَدُهُ) و(اسْتَجَدَّهُ) إذا أحدثه (فَتَجَدَّدَ) ^(٤).

فالتجديد اللغوي كما هو متفق عليه في المعاجم اللغوية بمعنى التحديث وصيرورة القديم جديداً.

ب- المعنى الاصطلاحي:

ليس ثمة تعريفاً محدداً متفقاً عليه بين العلماء والمفكرين للتجديد؛ لكن يمكن أن يحدد في ضوء التعريف اللغوي المفهوم العام أو التصور المجمل للتجديد بـ "محاولة العودة بالشيء إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهب منه، وترميم ما بلى، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى" ^(٥).

فهذا المعنى العام يبين أنه ليس هناك من جديد يأتي به المجدد، وعلى هذا يمكن تضيق المعنى فيكون:

تجديد الإسلام هو "الفهم الجديد القويم للنص، فهما يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابغة من هدي الوحي" ^(٦).

وبناء على هذا المفهوم للتجديد الإسلامي، يتبين معنى تجديد فقه المعاملات: إذ هو فهم نصوصها من قبل العلماء المتخصصين، ومعالجة المشكلات والقضايا النازلة، معالجة تتوافق مع النص بما يحقق المصالح ويدرك المفسد.

فدور المجدد الكشف والبيان لأحكام الإسلام ومقاصده وأسراره المتجددة والتي تبرز في الواقع المعاصر المتفجر بالمخترعات، لأنه قد جاء من خبير عليم أكمله وجعله صالحاً لكل عصر ومصر.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للتجديد.

ليس الحديث عن التجديد دخيلاً على الشريعة الإسلامية- كما يظنه بعضهم؛ فهي شريعة تجديد وتطوير وإن اختلفت المفاهيم أو العبارات؛ لأن الشريعة فتحت باب التجديد

عبر الاجتهاد الفقهي الذي اعتبرته في نصوص كثيرة- لا يتسع المقام لذكرها- وتكلم عنه فقهاء الشريعة في كتب أصول الفقه بل أفردوا له مؤلفات كثيرة، يقول الشاطبي رحمه الله "فلأن الوقائع في الوجود لا تتحص، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة؛ ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما: أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضا اتباع للهوى؛ وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية وهو معنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق، فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان؛ لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان" (٧).

والتجديد من سبل بقائها ودوامها؛ إذ هي شريعة متجددة متطورة، تتكيف مع كل جديد، وقد تكفل الله بحفظها وصيانتها؛ كما قال تعالى (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر: ٩].

فدين الله محفوظ يقيض الله له من يجده كما في حديث أبي هريرة عن النبي (ص) قال "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (٨).

إن الدين دين الله وهو حافظه، ولكن الأمة قد يصيبها الوهن والضعف في فترة من الفترات، فحين ذلك يهيئ لها من يصلح لها أمر دينها، وينفي عنه الشبه، ويبين محاسنها، ويظهر صلاحيتها الزمانية والمكانية، التي تميزها من بين سائر الأديان.

لا يفهم هذا الأمر دعاة العصرية اليوم الذين يرون بأن الدين ذاته يحتاج إلى تطوير وتحديث، وهو بمفهومهم التبديل والتغيير، وهذا فيه ما فيه من الجهل بالشريعة الإسلامية وقواعدها وأصولها الثابتة، التي لا تقبل التبديل ولا التغيير؛ لأنها من لدن حكيم خبير، وأي شيء من هذا القبيل فيه اتهام لصاحب الشرع بأنه لا يعلم ما يكون من حوادث الزمان، - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا-.

وهذا ما أكده علماء المسلمين خلال المؤتمر الدولي للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، في دورته الحادية والعشرين، في توصيته الختامية؛ مبينين: أن التجديد في الفكر الإسلامي لا يعني إهمال الثوابت أو الخروج على المسلمات، بل يستهدف العودة بالإسلام نقيا صافيا كما جاء به الرسول (ص)، وكما يتضح من مصادر الإسلام الأساسية، وإعادة نضارته ورونقه وبهائه، وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه؛ ليوكب حركة الحياة مخلصا إياه مما ران على هذه المسيرة من شوائب وغلو أحيانا، وتفريط وانكفاء على الذات أحيانا أخرى.

وأوصى المؤتمر علماء الأمة ومجتهديها ومؤسساتها الإسلامية، والمجامع والمنظمات الإسلامية ببذل أقصى جهدهم وطاقاتهم العقلية والفكرية لإنزال النصوص على الوقائع التي تستجد في حياة الناس، متبعين مناهج أصول الفقه لكي يتمكنوا من مواجهة المشكلات والتحديات المستجدة التي تواجه الأمة على نحو دائم في الوقت الحاضر.

المطلب الثالث: أهمية التجديد في فقه المعاملات المالية؛

يبرز التجديد عموماً صلاحية الشريعة وتلبيتها لحاجات ومصالح الناس في كل زمان ومكان، ومعالجة مشاكلهم؛ لأن الله سبحانه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق رحمة للعالمين.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور^(٩) رحمه الله "فعموم الشريعة لسائر البشر في سائر العصور مما أجمع عليه المسلمون، وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحة للناس في كل زمان ومكان، ولم يبينوا كيفية هذه الصلوحية، وهي عندي تحتمل أن تتصور بكيفيتين:

الأولى: أن هذه الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تسائر أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر.

الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على وفق أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر، كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب، والفرس، والقبط، والبربر، والروم، والتتار، والهنود، وأهل الصين والترك، من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة، ومن دون أن يلجؤوا إلى الانسلاخ عما اعتادوه وتعارفوه من العوائد المقبولة"^(١٠).

وأمر الناس في الحياة: إما ثابتة مستقرة لا يتطرق إليها التحول أو التغيير باختلاف الزمان أو المكان، وإما أمور قابلة للتغيير والتبدل والانعطاف، وتختلف النظرة إليها من وقت لآخر، وتختلف فيها الأفهام، وهذا يحتاج إلى ضبط وتقييد يتسع لكل المتغيرات والظروف، ويحفظ فيها الحق وحسن الأداء تحت كل الظروف والمتغيرات

وتبعاً لهذه الأمور الموجودة في الحياة جاءت نصوص الشريعة على ضربين متميزين، ينتهيان إلى مصب واحد، وهو جلب المصالح للعباد ودفع الضرر عنهم في كل زمان ومكان.

أما الأول من النصوص؛ فإنها جاءت أحكامها نصية لا مجال للاجتهاد فيها، وقد شملت أقساماً من أحكام الدين وأصول التعامل؛ لأن هذه الأحكام لا تتغير ولا تتبدل مع اختلاف الزمان أو المكان، وهذا واضح في مجال العقيدة في الله وتوحيده وإخلاص العمل له؛ لأن الإنسان يحتاج إلى هذه العقيدة كحاجته إلى الطعام والشراب والنكاح، وقد فطر على ذلك، والألوهية ومقتضياتها لا تتغير ولا تتبدل لا باختلاف الزمان ولا المكان.

وكذلك جاءت أحكام الشريعة في قواعد الأخلاق ومحاسن العادات والآداب على اختلافها؛ إذ هي أمور تظل مطلوبة ومحمودة في كل الظروف والأحوال.

كما أن لبعض المعاملات التي تتصل بعلاقات الأفراد في محيط الأسرة وأحكام النكاح والطلاق والحضانة وغيرها صيغة استقرار، كلها جاءت أحكامها تفصيلية؛ لأنها لا يختلف الحكم فيها باختلاف الزمان أو المكان.

والميراث هو الآخر قد تولى الله بيانه بنفسه سبحانه، فأعطى كل ذي حق حقه بلا وكس ولا شطط، ولم يترك فيه مجالاً لمجتهد إلا في مسائل فرعية بسيطة نادرة الوجود، بل جاءت النصوص في هذه الأحكام كلها نصية من كتاب الله، وكذا تحريم بعض المعاملات كالربا، وبيع ما لا يجوز بيعه، ومنع الضرر والجهالة في المعاملات.

أما الثاني من الأحكام الشرعية فقد جاءت على شكل قواعد وأصول ومبادئ عامة فيها مجال لاجتهاد المجتهدين، وفي ذلك غاية التكريم للعقل الذي ميز الله به الإنسان ودعا إلى استخدامه في إطار العقيدة السليمة والقيم الإسلامية الأصيلة التي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان والمكان .

ولكي يكون الاجتهاد أصيلاً، لا تعبت به الأهواء والغايات، فإنه ينبغي ألا يتعرض له ويمارسه إلا القادرون عليه، وهم أولئك الذين توفرت فيهم شروط الأهلية لمثل هذا العمل، وهي أحكام تتعلق بقضايا تختلف تطبيقاتها من وقت لآخر ومن جيل إلى جيل، ويحتاج البشر إلى التفكير في الوصول إلى ما يلائم حياتهم في كل زمان ومكان وإن كان ذلك حاصل بالاجتهاد الفردي إلا أنه بالاجتهاد الجماعي أكثر دقة في مثل النوازل الشائكة، المتداخلة في تركيبها، بما يظهر الحكم صافياً من الآراء المشوشة التي تعكر صفو هذا التميز للفقه الإسلامي الذي يعالج كل مستجدات العصر ومعطياته^(١١).

إن من أبرز مزايا الفقه الإسلامي التي مكنته من الاستمرار والفاعلية، توافر مقومات الثبات لأصوله وأساسه، ووجود ظاهرة المرونة والسماحة واليسر فيه، ومواكبة المتغيرات والتطورات فيما لا يمس كيان الثوابت، ويتجاوب مع ظروف العصر، وتتسع لكل تطور، وتتطور الحياة في ظلها بلا أي توقف أو وقوع حرج أو ضيق، بل إنها تحفظ للإنسان توازنه في بنائه وتكوينه وتلبية مطالب حياته في شكل متكامل واضح ومرن.

وأثبت الفقهاء والمفتون قدرتهم البارعة في الجمع بين الثابت والمتغير فيما أصدروه من فتاوى جديدة عامة في الأقطار الإسلامية، أو مقصورة على بعض البيئات والأوضاع المحلية، ومراعاة المصالح المتجددة، والأعراف الزمنية، وظروف الوقائع والنوازل الطارئة أو المستجدة^(١٢).

فالإسلام إنما جاء بنظريات عامة، وشرائع مرنة، تتكيف مع كل زمان ومكان، وشعب وجنس، ونظرا لصلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان؛ اقتضى ذلك وجوب تطورها بتطور البشرية، وخلقها لحلول مختلف المشاكل التي تتاب الإنسانية؛ وذلك بنظر أهل الاجتهاد في تلك الحاجيات المتجددة.

فالفقه الإسلامي مؤسس على قواعد مدنية بحته، منتجة لفقه متطور كفيل بوفاء الحاجات العصرية، وحل المشكلات النابتة في الطريق^(١٣).

المطلب الرابع: التجديد في المصارف الإسلامية:

أخذ الحديث عن المصارف الإسلامية يعلو ويتصدر الإعلام العالمي بعد ظهور الأزمة المالية العالمية، التي كانت بدايتها مع أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة، وأثرت في اقتصادات دول العالم في الشرق والغرب، وما إن يتحدث العالم عن انفراج الأزمة، وخطوات لإنعاش الاقتصاد، إلا وتتبعها مفاجأة بعكس ما هو متوقع، والأزمة انعكست على الأوضاع الاقتصادية في كبريات الدول الأوروبية، بحيث كان من آثارها انخفاض التصنيف الائتماني للولايات المتحدة.

في المقابل نجد أن الصورة مغايرة تماما مع الاقتصاد الإسلامي، فالأزمة المالية العالمية زادت من النمو الذي يحققه الاقتصاد الإسلامي، وزادت من الفرص لهذا القطاع سواء على مستوى انفتاح دول كثيرة في العالم اليوم على التمويل الإسلامي، أو عبر التنوع في المنتجات والخدمات وزيادة عدد المؤسسات، بل أصبح كثير من الجامعات في دول العالم اليوم تضع

الأطر النظرية والعملية لهذا العلم، من خلال وضع البرامج الأكاديمية المتخصصة، وتعزيز جانب البحوث والدراسات في هذا المجال^(١٤).

دخل العالم اليوم عصر عولمة المال والاقتصاد وانتقل من النظام الاقتصادي الحر إلى اقتصاد السوق الأكثر تحرراً، والذي تهيم عليه وتسير عجلاته الشركات العالمية وتنظم وتدير شؤونها منظمة التجارة العالمية التي تهيم عليها الدول العظمى، وحينئذ فنحن أمام تحد كبير يتطلب منا التجديد والتطوير الذي يجعلنا، لا أقول نقف صفاً بصف أمام التطور الغربي، بل نقوده إلى الأمان الاقتصادي الذي فقده، فنبدل الجهد عبر الاجتهاد الذي شرعه لنا شرعنا فنخلص العالم من ورطته الاقتصادية، ونخرج من عزلتنا فالعالم اليوم يلتفت نحونا ويبحث عن انفاذه بعد أن اجتاحه طوفان هذه الأزمة.

أن هناك جهوداً من متخصصين من علماء الفقه والاقتصاد الغيورين، فانطلقت منظومة المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية؛ لتحقيق الوجود العملي للاقتصاد الإسلامي، وتكون إحدى أدواته الفاعلة، وخصوصاً في مجال الصيرفة الإسلامية، وبرغم أن عمر المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية يعد يسيراً مقارنةً بالعمر الزمني للنظام المصرفي التقليدي في العالم، إلا أن الخطى التي سارت عليها المصرفية الإسلامية كانت سبباً - بعد الله - في نجاحها على نحو كبير.

ولعلي أقف حول مفهوم المصارف الإسلامية وتاريخها:

أولاً: مفهوم المصارف الإسلامية أو البنوك الإسلامية أو اللاربية:

جاء في اتفاقية إنشاء الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية في الفقرة الأولى من المادة الخامسة بأنها «تلك البنوك أو المؤسسات التي ينص قانون إنشائها ونظامها الأساسي صراحة على الالتزام بمبادئ الشريعة، وعلى عدم التعامل بالفائدة أخذاً وعطاءً»^(١٥).

ثانياً: نشأتها:

جاءت أول محاولة لإنشاء بنك إسلامي عام ١٩٦٣م، بحيث تم إنشاء ما يسمى "بنوك الادخار المحلية"، التي أقيمت بمدينة ميت غمر - بمصر - مؤسسها الدكتور أحمد النجار، رئيس الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، وقد استمرت هذه التجربة حوالي ثلاثة أعوام^(١٦).

بدأت هذه التجربة انطلاقاً من مفهوم اللاربوية وليس من مفهوم تطبيق الاقتصاد الإسلامي، وربما كان مرجع ذلك هو أن الظروف السياسية وقتها لم تكن تسمح بإطلاق هذه الأسماء، ويقدر ما كانت تلك التجربة رائدة بقدر ما أثبتت نجاحها^(١٧).

وتم بعد ذلك إنشاء بنك ناصر الاجتماعي، بحيث يعدّ أول بنك ينص في قانون إنشائه على عدم التعامل بالفائدة المصرفية أخذاً وعطاءً، وقد كانت طبيعة معاملات البنك النشاط الاجتماعي وليس المصرفي بالدرجة الأولى.

إلا أن الكثيرين يعترضون على هذا الوصف ويفضلونه لبنك دبي الإسلامي الذي أنشئ في عام ١٩٧٥م على أسس مصرفية تجارية، إذ يعتبرونه أول بنك إسلامي^(١٨).

جاء الاهتمام الحقيقي بإنشاء البنوك الإسلامية طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية في توصيات مؤتمر وزارة خارجية الدول الإسلامية بمدينة جدة عام ١٩٧٢م، إذ ورد النص بضرورة إنشاء بنك إسلامي دولي للدول الإسلامية.

وجاء نتاج ذلك إعداد اتفاقية تأسيس البنك الإسلامي للتنمية والتي وقعت عليه وزارات مالية الدول الإسلامية عام ١٩٧٤م وبادر البنك الإسلامي للتنمية نشاطه عام ١٩٧٧م بجدة، ويتميز هذا البنك بأنه بنك حكومات لا يتعامل مع الأفراد من النواحي المصرفية^(١٩).

وتوالى بعد ذلك إنشاء البنوك الإسلامية لتصل إلى ٣٠٠ مصرف ومؤسسة مالية منتشرة في أكثر من ٩٠ دولة من دول العالم، وذلك حسب تقرير عام ٢٠٠٤م الصادر عن المجلس العام للبنوك الإسلامية^(٢٠).

من الأهداف الرئيسية في المصارف الإسلامية التجديد والابتكار:

حينما شقت المصارف الإسلامية طريقها في غمار الاقتصاد المعاصر كان لها هدف وغاية، وهذا أمر مسلم به في كل مشروع بل ركنه الذي يقوم عليه، ومما لا يخفى أن من أهم أهداف القائمين على المصرفية والتمويل الإسلامي، هو الارتقاء بها عبر التركيز على الابتكار والتميز في كل ما تقدمه، بما في ذلك تطوير منتجات وخدمات متكاملة ومنسجمة على نحو كامل مع أحكام ومبادئ ومقاصد الشريعة، وفي سبيل ذلك، تواجه المصرفية الإسلامية تحديات قد تفوق ما تواجهه المصرفية التقليدية، وذلك مع الأسف لطبيعة الأنظمة المعمول

بها في أغلب الدول حتى الإسلامية .

لذلك سعت إلى التطوير والابتكار، بحيث تنوعت المنتجات، التي تؤدي لانخفاض التكاليف لما يتحقق من وفورات الحجم الكبير، وتقليل المخاطر، كما أن الابتكار والتطوير في آليات الاستثمار يشجع أصحاب الودائع على زيادة ودائعهم لتنمية مدخراتهم.

ومن أهم الأهداف للمصارف الإسلامية الأهداف الابتكارية، بحيث تشتد المنافسة بين المصارف في السوق المصرفية على اجتذاب العملاء، سواء أصحاب الودائع الاستثمارية الجارية أو المستثمرين، وهي في سبيل تحقيق ذلك، تقدم لهم تسهيلات بالإضافة إلى تحسين مستوى أداء الخدمة المصرفية والاستثمارية المقدمة لهم، وحتى تستطيع المصارف الإسلامية أن تحافظ على وجودها بكفاءة وفعالية في السوق المصرفية لا بد لها من مواكبة التطور المصرفي وذلك عن طريق ما يلي:

أ- ابتكار صيغ للتمويل: لا بد أن يوفر المصرف الإسلامي التمويل اللازم لمشاريع العملاء المختلفة، حتى يستطيع مواجهة المنافسة من جانب المصارف التقليدية في اجتذاب المستثمرين، فيسعى لإيجاد الصيغ الاستثمارية الإسلامية التي يتمكن بها تمويل المشروعات الاستثمارية المختلفة، بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ب- ابتكار وتطوير الخدمات المصرفية: يعد نشاط الخدمات المصرفية من المجالات الهامة للتطوير في القطاع المصرفي، فعلى المصرف الإسلامي أن يعمل على ابتكار خدمات مصرفية لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، ويجب ألا يقتصر نشاطه على ذلك، بل عليه أن يطور المنتجات المصرفية الحالية التي تقدمها المصارف التقليدية بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية^(٢١).

الثقة العالمية بالمصارف الإسلامية:

يتصور الكثير من الغربيين والمستغربين المنهزمين أن الحضارة الإسلامية والمسلمين لم يقدموا للبشرية شيئاً، بل يروننا مستهلكين، ونعترف بالتقصير، أما بعد هذه الأزمة، فما هو العالم اليوم يرتمي في أحضاننا ويطلبون انقاذهم من غرق الأزمات المالية المتعاقبة.

فمنذ عقدين من الزمن أو يزيد، تطرق الاقتصادي الفرنسي الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد "موريس آلي" إلى الأزمة الهيكلية التي يشهدها الاقتصاد العالمي بقيادة "الليبرالية المتوحشة" كما وصفها، معتبراً أن الوضع على حافة بركان، ومهدد بالانهيار تحت وطأة

الأزمة المضاعفة (المديونية والبطالة)، واقترح للخروج من الأزمة وإعادة التوازن شرطين، هما: تعديل معدل الفائدة إلى حدود الصفر، ومراجعة معدل الضريبة إلى ما يقارب ٢٪، وهما شرطان يتطابقان مع النظام الإسلامي الذي ينهى عن الربا وينادي بالزكاة.

واليوم تحقق ما نادى به موريس، ودعت ذلك كبريات الصحف الاقتصادية في أوروبا التي تنادي دولها بالعلمانية، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في المجال الاقتصادي كحل أوحدهم للتخلص من براثن النظام الرأسمالي، الذي يقف وراء الكارثة الاقتصادية التي تخيم على العالم^(٢٢).

ففي افتتاحية مجلة "تشيالينجز"، كتب "بوفيس فانسون" رئيس تحريرها موضوعاً بعنوان (البابا أو القرآن) أثار موجة عارمة من الجدل، وردود الأفعال في الأوساط الاقتصادية.

وتساءل الكاتب فيه عن أخلاقية الرأسمالية؟ ودور المسيحية كديانة والكنيسة الكاثوليكية بالذات في تكريس هذا الاتجاه والتساهل في تبرير الفائدة؟ مشيراً إلى أن هذا النسل الاقتصادي السيئ أودى بالبشرية إلى الهاوية.

وتساءل الكاتب بأسلوب يقترب من التهكم عن موقف الكنيسة ومستسماً البابا بنديكت السادس عشر قائلاً "أظن أننا بحاجة أكثر في هذه الأزمة إلى قراءة القرآن بدلاً من الإنجيل لفهم ما يحدث بنا وبمصارفنا، لأنه لو حاول القائلون على مصارفنا احترام ما ورد في القرآن من تعاليم وأحكام وطبقوها، ما حل بنا ما حل من كوارث وأزمات، وما وصل بنا الحال إلى هذا الوضع المزري؛ لأن النقود لا تلد النقود".

وفي الإطار ذاته لكن بوضوح وجراحة أكثر، طالب رولان لاسكين رئيس تحرير صحيفة "لوجورنال د فينانس" بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في المجال المالي والاقتصادي لوضع حد لهذه الأزمة التي تهز أسواق العالم، جراء التلاعب بقواعد التعامل والإفراط في المضاربات الوهمية غير المشروعة.

وعرض لاسكين في مقاله الذي جاء بعنوان "هل تأهلت وول ستريت لاعتناق مبادئ الشريعة الإسلامية؟"، لمواجهة المخاطر التي تحدق بالرأسمالية وضرورة الإسراع بالبحث عن خيارات بديلة لإنقاذ الوضع، وقدم سلسلة مقترحات مثيرة في مقدمتها: تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية برغم تعارضها مع التقاليد الغربية ومعتقداتها الدينية^(٢٣).

وكتب الدكتور حسني الخولي مقالا في صحيفة الاقتصادية بعنوان "هل نجحت بريطانيا في أن تكون مركزا للمصارف الإسلامية، بحيث يبين أن المصارف الإسلامية اكتسبت سمعة طيبة بعد الأزمة المالية، وأنها تعد ملاذا آمنا للاستقرار المالي، وقال إن "الأزمة فرصة لنثبت للبشرية أننا نشارك ونقدم الكثير للعالم"، ويستدرك فيقول "إلا أن الفرصة التي نشير إليها ليست بالأمر اليسير، فمعظم دول العالم تنافسنا عليها، فها هي بريطانيا تسعى لتكون عاصمة المصارف الإسلامية، وقد أعدت العدة فهي تخطط لدراسة التسهيلات التي ستمنح لجذب أكبر عدد من المصارف الإسلامية للعمل في بريطانيا، سواء عن طريق إصدار تراخيص إنشاء بنوك، أو افتتاح فروع تمارس الصيرفة الإسلامية، وتخطط لعمل البنية الأساسية لهذا النشاط، سواء من فتح أقسام بجامعةاتها لتدريس الاقتصاد والمنتجات المصرفية الإسلامية، ودعم مراكز الأبحاث لتطوير المنتجات القائمة حاليا، وتبني آليات واستراتيجيات لتأسيس المزيد من مؤسسات البنية التحتية مثل إنشاء مجلس أعلى للفتوى عبر جذب عدد من شيوخنا وعلمائنا ذوي المعرفة الرفيعة بأحكام الشرع وبالمعاملات المصرفية، هذا إضافة إلى الاستفادة من التكنولوجيا والاتصالات في مشاركة الأفكار والدراسات والأحكام الشرعية، وغير ذلك، مما يؤدي إلى تعزيز الكفاءة والقدرة التنافسية لدى تلك المصارف، وما يترتب عليه من تحسين الأداء وطرح مزيد من المنتجات التي تفي بمتطلبات العملاء".

وقال "ليست بريطانيا وحدها هي التي تسعى لأن تكون عاصمة الصيرفة الإسلامية، فهناك دول كثيرة تسعى لتحقيق ذلك، فهذه الولايات المتحدة ممثلة في وزارة الخزانة تدرس وتبحث وتدعو عددا من رجال الكونجرس لمناقشة وتنفيذ ما يثار حول الصيرفة الإسلامية، والبحث عن حلول للمشكلات المالية التي تواجهها، وأيضا فرنسا تبحث الآن في قوانينها وتشريعاتها للسماح بالنظام الإسلامي ضمن منظومتها الاقتصادية، كذلك اليابان تعقد فيها الندوات عن الصيرفة الإسلامية. يشار إلى أن الشركات اليابانية تشجع ذلك، أيضا الصين وغيرها تنتهج المنهج نفسه، أي أن هناك توجهها عالميا لذلك.

لماذا كل هذا الاهتمام من كل تلك الدول؟ هل طلبا لمزيد من السيولة التي تضخ في تلك البلدان؟ أم طلبا للعدالة التي تتميز بها الصيرفة الإسلامية على الأنظمة الأخرى التي تيبست الدماء في عروقها وأصبحت لا تنظر إلى فقير أو جائع؟ أم نظرا لانخفاض المخاطر في

نشاطات المصارف الإسلامية، حيث يتم تقاسم المخاطر مع العملاء ما يجعل تلك المصارف في منأى عن الصعوبات التي تواجهها البنوك التقليدية اليوم؟.. أيا كانت الإجابات، فالعالم أجمع بدأ يدرس تطبيق الصيرفة الإسلامية، واليوم تقام الندوات والمؤتمرات. رغم أنه حتى وقت قريب كان هناك حرج عند بعض جامعاتنا في الدول العربية والإسلامية بالنسبة لتدريس النظام الاقتصادي الإسلامي^(٢٤).

ونقل موقع المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية عن وكالة الأنباء البحرينية؛

تساؤل تقرير اقتصادي لراديو هولندا عن إمكانية أن يكون القطاع المصرفي الإسلامي هو البديل المؤهل عن القطاع المصرفي التقليدي، الذي فقد مصداقيته مع الأزمة المالية الحالية

ورداً على هذا التساؤل جاء في التقرير "إن قطاع المصارف الإسلامية يقوم بعمله دون صعوبات في خضم هذه الأزمة المالية، وفي الوقت الذي تتوالى فيه ضربات الأزمة المالية بشدة على الآخرين، استطاعت المصارف الإسلامية زيادة رؤوس أموالها واستقطاب المزيد من الزبائن".

وعلى الرغم من القيود المفروضة عليها، فقد زاد عدد البنوك الإسلامية في لندن التي تعتبر مركز البنوك الإسلامية في غرب أوروبا، وتأسس مصرفان إسلاميان جديان مؤخراً.

وقال عبد الله تركستاني مدير مركز الأبحاث الإسلامية "إذا نظرنا إلى تأثيرات الأزمة المالية السلبية على المصارف الإسلامية، نلاحظ أنها ضئيلة مقارنة ببقية البنوك، وقد تأثرت كل المؤسسات بالأزمة المالية الضخمة والبنوك الإسلامية تأثرت أيضاً بها بنسبة ضئيلة جداً حتى أنها لا تكاد تذكر".

ويعتبر الباحث في الشؤون الإسلامية "رودني ولسون" أن "النظام المصرفي الإسلامي قائم على العدل"، وأضاف "المعاملات المصرفية يجب أن تكون نزيهة، وكل الأطراف المعنية يجب أن تتعامل بنزاهة مع بعضها، مما يعني أن الفائدة في المعاملات المصرفية من المحرمات".

ويؤكد البروفسور في الاقتصاد الدولي "هانس فيسر" أن "المعاملات المصرفية للبنوك الإسلامية تتطابق مع الأرقام الواقعية، وبالتالي الأموال تصرف على شراء وبيع البضائع والخدمات. والمتاجرة بالأموال المطالبة بمستحقات لا تدخل ضمن المعاملات المصرفية الواقعية أمر غير مسموح به"

وأضاف أن "العنصر الذي تشدد عليه هذه المصارف، هو كونها لا تتعامل بالفائدة الربوية، وهناك عناصر أخرى مثل ضرورة أن تنطلق كل المعاملات المصرفية من قاعدة الشراء والبيع للبضائع والخدمات الواقعية وعدم التعامل في تجارة شراء وبيع الأموال أو مستحقات مالية بعيدة عن المعاملات الواقعية".

وقال "كما أن المصارف الإسلامية لا تسمح بالاستثمارات المالية في مجالات محرمة شرعاً، مثل الكحول والمراهنات وكل الأنشطة المخالفة للقيم الإسلامية ويتفق الجميع على أمر واحد، وهو أن الأزمة المالية تدفع إلى تغيير في السياسة الاقتصادية الراهنة".

وأضاف أنه "قد يبدو أسلوب المصارف الإسلامية لأول وهلة وكأنه غريب أو دخيل غير أنه في الواقع قريب جداً من التعامل المصرفي الأخلاقي، وقد ازداد عدد البنوك الإسلامية في أوروبا بشكل ملحوظ خلال الألفية الجديدة، وتقدر اليوم قدرتها المالية بقيمة ٨٠٠ مليار دولار في أوروبا".

فهذه شهاداتهم وأصواتهم قد علت، ولسنا في شك من قدرة شريعة ربنا على صلاحيتها لقيادة البشرية وتلبية مستجدات عصرهم لكن كما قيل:

وشمائل شهد العدو بفضلها

والفضل ما شهدت به الأعداء.

وأخيراً فالعمل التجديدي في أي مجال يحتاج إلى جهد كبير، وإرادة قوية، وعزيمة صادقة تذلل كل الصعاب والمواقف التي تقف أمامه، والتجديد المصرفي جزء من هذا، ولكن هناك تحديات تواجه المصارف الإسلامية في ابتكار المنتجات من ضمنها:

١- ضعف التنسيق والترابط بين المصارف الإسلامية لإدارة رأس المال على مستوى البلد الواحد، أو الدولي.

٢- غياب البحوث التطويرية للمنتجات الاستثمارية الحديثة وما نتج عنه من قلة في أدوات الاستثمار الإسلامية لعدم الابتكار والتطوير.

٣- قلة المؤشرات المقبولة عالميا وإجماعا ما ترتب عليه صعوبة قياس أداء بعض أدوات الاستثمار الإسلامية، مقارنة بمؤشرات إسلامية معتمدة.

٤- غياب السوق المالية والمصرفية الإسلامية المنظمة الذي يؤدي إلى تركيز المعاملات الإسلامية في أسواق محددة لسهولة التبادل ومراقبة عمليات التسوية.

٥- عدم الانضباط في بعض الفتاوى، والتمسك بالرأي الواحد وما نتج عنه من التباس وتباين شرعي بين العملاء واهتزاز الثقة بمرونة المصرفية الإسلامية ومصداقيتها.

إن مناطق التطوير والابتكار قد تكون واضحة، إلا أنها تفتقر إلى المبادرة وأخذ زمام الأمور، فنحن في حاجة إلى زيادة التمويل المقدم بالعملات المحلية من خلال حلول مبتكرة، وتوسيع مجالات التمويل أمام الشركات، وتوفير سبل التمويل للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة، والدخول في مجال تمويل الإسكان والمقاولات، إضافة إلى تمويل التجارة العالمية، الاهتمام بمخاطر إدارة الأصول.

يستدعي التجديد التعاون بين كل الأطراف ذات العلاقة بالمصارف الإسلامية وذلك بالآتي:

١- ضرورة قيام المصارف الإسلامية بإنشاء ودعم مراكز لتطوير المنتجات وأدوات الاستثمار الإسلامية، سواء كان ذلك جهدا فرديا أو جماعيا.

٢- تحفيز موظفي المصارف وعملائهم أيضا على التقدم بمقترحاتهم وأفكارهم، للاستفادة منها في ابتكار وتطوير المنتجات مقابل عوائد مجزية.

٣- دعم البنوك والمصارف المركزية من خلال تسهيل طرح المنتجات الجديدة وبما لا يعوق انتشارها ضمن أسس مدروسة.

٤- التنسيق والتعاون بين المصارف الإسلامية بتبادل الأفكار والمقترحات، سواء على المستوى الوطني أو الإقليمي أو الإسلامي، للاستفادة من تجارب الآخرين.

الختامة

لا أدعي أن الموضوع قد اكتمل ونضج؛ بل أزعّم أنني لم آت على عشره، وهو يحتاج إلى بسط في رسائل علمية متخصصة؛ لكن حسبي أنني أعطيت تصورا عاما نتج عنه النتائج التالية:

١- ضرورة التجديد الفقهي في جانب المعاملات المالية، الذي ينطلق من النصوص الشرعية، مراعيًا القواعد العامة للشريعة، ومعملا مقاصدها الكلية والجزئية.

٢- الأزمات المتعاقبة على اقتصاديات العالم أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك قدرة الاقتصاد الإسلامي على قيادة اقتصاد العالم؛ لما يتمتع به من أخلاقيات عالية فقدتها تلك النظم الوضعية.

٣- المصرفية الإسلامية تستشعر المسؤولية الكبيرة، وهي تحاول السير مع معطيات العصر؛ إلا أن الخطوات وثيدة، وتحتاج إلى تضافر وتكاتف جهود فقهاء الشريعة مع اقتصادييها.

٤- التجديد والتجدد، فشريعتنا متجددة وتتحدث تلقائياً مع ثورة التطور المعاصر، كما أنها لا تقف أمام التجديد من قبل ساسته وصيارفته لا مدعيه ولصومه.

التوصيات

١- الاستفادة من الأزمة الاقتصادية العالمية؛ ببيان قدرة الاقتصاد الإسلامي على انقاذ العالم، واستثمارها ببيان محاسن الإسلام، لا سيما الجوانب الأخلاقية التي تميز بها اقتصاده.

٢- قيام مؤسسات بحثية تدريبية في الغرب، يقوم عليها فقهاء وخبراء اسلاميين؛ ليقدموا لهم هذه البضاعة النفيسة التي أثبتت مصداقية وكفاءة وثبات وموضوعية المنهج الاقتصادي الإسلامي.

٣- ضرورة إعادة الثقة المهزوزة عند أبناء الأمة، التي أفرزها التقدم الغربي المتفجر بالصناعات والتطورات التقنية المادية، وإشعارهم أن سر تخلفنا فينا لا في إسلامنا فالسكين حاد لكن اليد ضعيفة.

الهوامش:

- انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٢ / ٢٤١٩٨.
- من أجل صحة راشدة تجدد الدين، ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ، ص٣٣.
- تطور العمل المصرفي الإسلامي، مشاكل وآفاق، لصالح كامل، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، أكتوبر ٩٧، جدة، السعودية، محاضرة الشيخ صالح كامل في حفل تكريمه بمناسبة فوزه بجائزة البنك الإسلامي للتنمية في البنوك الإسلامية، ص٤.
- انظر: لسان العرب (٣/ ١٠٧)، المصباح المنير (١/ ٩٢)، المعجم الوسيط (١/ ١٠٩).
- هذا تعريف الدكتور يوسف القرضاوي، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، تجديد الدين في ضوء السنة.
- هذا تعريف الدكتور عمر عبيد حسنة في كتابه الاجتهاد للتجديد سبيل الواثة الحضارية، ص٢٠.
- الموافقات، للشاطبي، ط المعرفة -، تحقيق: عبد الله دراز (٤/ ١٠٤).
- رواه أبو داود في السنن ٢/ ٥١٢، برقم ٤٢٩١، والحاكم ٤/ ٥٦٧، برقم: ٨٥٩٢، وأشار الإمام أحمد إلى صحة الحديث فقد ذكر الذهبي في سير الأعلام: قال أحمد بن حنبل من طرق عنه: إن الله يقيض للناس في رأس كل مائة من يعلمهم السنن وينفي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الكذب قال: فنظرنا؛ فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز وفي رأس المائتين الشافعي، وسكت عنه الذهبي في التلخيص، وصح الحديث الألباني في السلسلة الصحيحة ٢/ ١٤٨، برقم: ٥٩٩، وهو في صحيح الجامع برقم: ١٨٧٤.
- هو: محمد بن الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين في تونس وشيخ جامع الزيتونة، له مصنفات منها (التحرير والتنوير)، توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر: الأعلام للزركلي ٦/ ١٧٤.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ، ص ٣٢٥، ٣٢٦.
- انظر: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، للقرضاوي، دار الصحو للنشر، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٩٣م، ص ١١ وما بعدها، و مجلة البحوث الإسلامية ٩ / ٢٧٥.
- انظر: سبل الاستفادة من النوازل والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة لوهبه الزحيلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٢ / ٢١٥٤٥.
- انظر: المدخل الفقهي العام للزرقا ١/ ٢٨٢.
- انظر: صحيفة الاقتصادية الالكترونية العدد: (٦٥٧١)، ١٠ / ١١ / ١٤٢٢هـ، الموافق: ٨ / ١٠ / ٢٠١١م.
- انظر: اتفاقية إنشاء الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، مصر الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٠.
- ماهية المصارف الإسلامية، ص ١. www.kantkji.org

- تجربة البنوك الإسلامية، لعبد الرحيم محمود حمدي، مجلة المسلم المعاصر، ع٣٦، سبتمبر أكتوبر ١٩٨٣، ص٦٦.
- تقرير المؤسسات التطبيقية للاقتصاد الإسلامي، النوافذ الإسلامية للمصارف البنكية، لسعيد بن سعد المرطان: ص٨. [www. Kantakji. Org](http://www.Kantakji.Org).
- نحو ثقافة إسلامية أصيلة، لعمر الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط١٢، ١٤٢٥هـ، ص٣٣٥، ٣٣٦، ماهية المصارف الإسلامية، ص٢. [www. Kantakji. Org](http://www.Kantakji.Org).
- المصارف الإسلامية ودورها في تعزيز القطاع المصرفي، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر مستجدات العمل المصرفي في سورية في ضوء التجارب العربية والعالمية، لحسن سالم العماري، مجموعة دله البركة، دمشق، ٢-٣ تموز ٢٠٠٥. ص٥.
- راجع موقع المصارف الإسلامية، للدكتور محمد البلتاجي، <http://www.bltagi.com>.
- صحيفة الاقتصادية الالكترونية العدد: ٥٤٨٧ في: ١٩/١٠/٢٠٠٨م.
- المرجع السابق.
- انظر: مقال: هل نجحت بريطانيا في أن تكون مركزا للمصارف الإسلامية، لحسني الخولي، صحيفة الاقتصادية الالكترونية العدد: ٥٩٥٥ في: ٣/يناير/٢٠١٠م.
- انظر: مقال: المصارف الإسلامية بين النمطية والإبداع، لنواف حجلة، صحيفة الاقتصادية الالكترونية العدد: ٥٩٩٧ في ١٣/ مارس/ ٢٠١٠م.

تشريعات مصرف قطر المركزي

المتعلقة بالهيئات الشرعية

(دراسة نقدية تقويمية)

• نايف بن نهار الشمري

الهيئة الشرعية هي هيئة تتكون من عدة فقهاء متخصصين في مجال المعاملات المالية، يهدفون إلى مراقبة العمليات المصرفية للتأكد من توافقتها والشريعة الإسلامية، وفي ذلك يقول أحد الباحثين "تستمد الهيئة الشرعية اسمها من طبيعة عملها، وهو أساساً العمل على تطبيق أو مراعاة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على أعمال ونشاطات المؤسسات المالية المعنية".

وعُرفت كذلك بأنها "جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، ويجوز أن يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء على أن يكون من المتخصصين في مجال المؤسسات المالية الإسلامية، وله إمام بفقه المعاملات. ويُعهد لهيئة الرقابة الشرعية توجيه نشاطات المؤسسات ومراقبتها والإشراف عليها، للتأكد من التزامها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتكون قراراتها وفتاواها ملزمة للمؤسسة".

إذن، الهيئة الشرعية عبارة عن مجموعة متخصصين في شؤون المصارف الإسلامية، يبتغون التأكد من سير المصارف الإسلامية وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. وبذلك ندرك أهمية دور الهيئات الشرعية، فهي بمثابة الشاهد الذي يشهد للمصرف الإسلامي أمام العملاء بأنه يسير وفقاً لأحكام الشريعة، وبأنه لا يمارس المعاملات المحرمة، ولا يعمد إلى التحايل والتلاعب، وعلى ذلك لا يمكن أن يُتصورَ خلو مصرف إسلامي من هيئة شرعية، وإلا فمن الضامن الذي يضمن لعملاء المصارف الإسلامية التزامها بأحكام الشريعة؟ فالتنازل عن وجود الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية، أو جعلها خياراً عائداً إلى رغبة إدارات المصرف، كل ذلك يؤدي إلى أننا نحيل أمر التأكد من الالتزام الشرعي لها إلى إدارتها نفسها، وكيف تُقبل شهادة الإنسان لنفسه؟ لا سيما إذا كان فاقداً لأدوات الشهادة

ومؤهلاتها، فليس أعضاء إدارات المصارف - من حيث الأصل - متخصصين في الشريعة، ومن ثم فهم غير قادرين على تولي كِبَر أمر الرقابة الشرعية.

إذا تبيّنت أهمية دور الهيئات الشرعية، فإننا نتفاجأ بأن مصرف قطر المركزي لم يُخصَّص سوى مادة واحدة تتعلق بالهيكل التنظيمي للهيئات الشرعية، وهذا مستغرب جداً، فكيف يترك مصرف قطر المركزي، قضية ذات أهمية محورية في عمل المصارف الإسلامية ومصادقيتها، ويكتفي بذكر مادة واحدة هشة لا تسمن ولا تغني من جوع؟

إنّ جميع ما ذكره مصرف قطر المركزي في تعليماته مما يتعلق بشأن الهيئات الشرعية ثلاثة مواد لا غير، مادة واحدة منها فقط تتعلق بتنظيم الهيئات الشرعية، والبقية مرتبطة بالشؤون الإدارية، وهذا نص ما ذكره "يجب على البنوك والمصارف الإسلامية العاملة في دولة قطر اتباع التعليمات الآتية:

١ - اللجنة الشرعية:

- ينبغي أن يستعين البنك الإسلامي بلجنة شرعية مكونة على الأقل من شخصيتين إسلاميتين مؤهلتين، تعيّن من مجلس إدارة البنك وتُعتمد من الجمعية العامة.
- يتعين على كافة البنوك الإسلامية والبنوك التقليدية التي تقدم خدمات مالية إسلامية من خلال فروع لها، الحصول مسبقاً على عدم ممانعة مصرف قطر المركزي عند تعيين أعضاء هيئة الرقابة الشرعية، ويُراعى حسب التعليمات أن لا يقل عدد الأعضاء عن شخصين من المتخصصين في فقه المعاملات المالية الإسلامية.
- تكون التسهيلات الائتمانية الممنوحة لأعضاء هيئة الرقابة الشرعية شخصيّة، وليس لأغراض تجارية".

هذه المواد الثلاثة، هي غاية ما جادت به تشريعات مصرف قطر المركزي، بحيث اكتفى بها واقتصر عليها تاركاً الكثير من الغموض حول مسائل أخرى في غاية الأهمية مما يتعلق بالشأن التنظيمي للهيئات الشرعية.

وإذا تأملنا هذه المواد، فإننا نجد المادة الأولى فقط ذات علاقة مباشرة بالشكل التنظيمي للهيئات الشرعية، وأما الثانية فالشق الأول منها يتعلق بجانب إداري، وهو وجوب إعلام

المصرف المركزي بأسماء أعضاء الهيئات الشرعية وبياناتهم، وأما الشق الثاني، فهو تكرار للمادة الأولى مع زيادة توضيحية تفسّر المادة الأولى، بحيث جاء في المادة الأولى "شخصيتين إسلاميتين مؤهلتين"، ولما كانت كلمة "مؤهلتين" كلمة غير منضبطة، جاءت المادة الثانية وكأنها تريد ضبط ذلك، عبر قولها "شخصين من المتخصصين في فقه المعاملات المالية الإسلامية".

أما المادة الثالثة، فهي كذلك متعلقة بالجانب الإداري المصرفي، من حيث تقييد العمليات التمويلية لأعضاء الهيئة الشرعية، وهذا الأمر ليس خاصاً بأعضاء الهيئات الشرعية، بل هو متناول لكل من يتبوأ منصباً في المنصب، فمثلاً نجد أن مصرف قطر المركزي فرض على أعضاء مجلس الإدارة، قيوداً على التسهيلات الائتمانية الممنوحة لهم، وكل ذلك يبتغي منه المصرف المركزي، سدّ الذريعة أمام التحايلات ومحاولة استغلال النفوذ الإداري، وهو أمرٌ يُشكر عليه.

إذن، الخلاصة هي أنّ هناك مادةً واحدةً تتعلق بشأن الهيئات الشرعية، سنعرّج على تحليلها وتقويمها، ونتمكن من الوقوف على مواطن الإشكال والثغرات.

جاء في المادة الأولى "ينبغي أن يستعين البنك الإسلامي بلجنة شرعية، مكونة على الأقل من شخصيتين إسلاميتين مؤهلتين تعيّن من مجلس إدارة البنك وتُعتمد من الجمعية العامة".

وهذه العبارة تثير أربع ملاحظات جوهرية:

الملاحظة الأولى: نصّت المادة في بدايتها على كلمة "ينبغي"، وهذا يعني أنّ تعيين هيئة شرعية أمرٌ خياري بحسب رغبة إدارة البنك، وليس أمراً إلزامياً، لأنّ كلمة "ينبغي" لا تدل على الوجوب والإلزام في الاستعمال الغالب، وإنما تدل على محض الترغيب، وهناك ثلاثة أمور تدل على أنّ المصرف المركزي أراد من كلمة "ينبغي" الاستحباب والترغيب وليس الإلزام، وهي:

الأمر الأول: أنّ المصرف اعتاد على تصدير مواده الملزمة بكلمة "يجب" أو كلمة "يتعين"، وهذا كثيرٌ جداً في تعليماته، ومن ذلك قوله: "يجب عدم التمييز في منح القروض لعضو مجلس الإدارة"، وقوله "يجب على بنك، مراعاة الحصول على موافقة المصرف"، وقوله

"يجب أن تكون مراسلات البنوك مع المصرف موقعة". وغير ذلك كثير. فلو أراد المصرف إلزام المصارف الإسلامية بإيجاد هيئة شرعية، لعبّر بكلمة "يجب" أو "يتعين" أو غير ذلك من الألفاظ ذات الدلالات الإلزامية، تماماً كحال المواد التي أرادها أن تكون ملزمة.

الثاني: أن المادة التي تلي المادة الأولى مباشرة، اختلف فيها التعبير، بحيث جاء فيها "يتعين على كافة البنوك"، فذكر لفظ "يتعين" ولم يذكر لفظ "ينبغي"؛ السؤال هنا: لماذا فرق المصرف المركزي بين التعبيرين في مادتين متابعتين؟ يكمن الجواب في أن المستوى الإلزامي مختلف بينهما، وإلا لعبّر بالتعبير نفسه.

الثالث: تدلُّ النسخة الإنجليزية كذلك على أن المصرف المركزي لم يُرد الإلزام بكلمة "ينبغي"، بحيث ذكرت المادة الإنجليزية:

«The Islamic bank should appoint a Sharia Board of comprising not less than two qualified Muslim members».

فاستخدام المصرف لكلمة "should" يدلُّ دلالة واضحة على أنه لم يُرد الإلزام، وإنما أراد الترغيب والاستحسان.

إذا ثبت ما مضى، فإنه لا بد من وقفة في هذا الشأن، فتعيين هيئة شرعية للمصارف الإسلامية أمر لا يجوز أن يكون خيارياً، لأنَّ أعضاء إدارات المصارف ليسوا بمتخصصين في فقه المعاملات المالية، ولا سبيل لإدراك الأحكام الشرعية بأنفسهم، ثمَّ إنَّ المصارف الإسلامية تدَّعي أنها "إسلامية"، وليس ثمة ما يُبرهن على ذلك سوى وجود هيئة شرعية، تراقب عمليات المصرف ثم تشهد في نهاية السنة المالية أنَّ معاملات المصرف جرت وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وإلا فإنَّ باب التحايل يبقى مفتوحاً.

الخلاصة.. كان من المفترض أن يُعبر المصرف المركزي بكلمة "يجب" أو "يتعين" أو أي من الألفاظ ذات الدلالات الإلزامية، بدلاً عن كلمة "ينبغي"، حتى لا تُستغل هذه الكلمة استغلالاً سلبياً من المصارف وأربابها.

الملاحظة الثانية: أنَّ المصرف المركزي ذكر أنه ينبغي تعيين هيئة شرعية، واقتصر على ذلك، ولم ينص على أن تكون فتاوى الهيئة الشرعية وقراراتها ملزمة للمصرف.

وهذا قد يعني فيما يعني، أنَّ قرارات الهيئات الشرعية إرشادية وليست إلزامية، أي أن الهيئة الشرعية؛ استشارية، قد يأخذ المصرف بقولها وقد لا يأخذ به.

ويرى الباحث أن هذا الأمر غير جائز؛ لأنَّ سلب الهيئة صفة الإلزام يستلزم ضرورة إلغاء القيمة العملية لوجود الهيئة الشرعية، فالهيئة الشرعية وجدت لتضمن سير عمل المصارف الإسلامية وفقاً لشريعة الله سبحانه، فإذا نزعنا منها خاصية الإلزام لم يمكنها القيام بهذا الدور.

ومن هنا جاء كلام هيئة المحاسبة والمعايير الشرعية واضحاً وصريحاً في هذا الشأن، حسماً لمادة التحايل، بحيث نصَّ المعيار على أنه "يلزم المؤسسة - أي: المؤسسة المالية الإسلامية - العمل بالفتوى الصادرة عن الهيئة بمجرد إصدارها، ولا يتوقف ذلك على فتاعة الإدارة".

فهذا الكلام صريحٌ بإضفاء صفة الإلزامية على قرارات الهيئة الشرعية، وبذلك أخذ البنك المركزي الأردني، بحيث ذكر أن الهيئة الشرعية "يكون رأيها ملزماً للبنك الإسلامي". وكذلك الحال بالنسبة لمصرف الإمارات العربية المركزي، حيث ينص على: الملاحظة الثالثة: وهي قول المصرف "لجنة شرعية مكونة على الأقل من شخصيتين إسلاميتين".

الإشكالية هنا هي من حيث الكم، فالمصرف المركزي ينصُّ هنا على تعيين اثنين فقط، وهذا منطقي، قد يؤدي إلى إشكال كبير عند التنازع، فحينما يكون عدد أفراد الهيئة الشرعية عدداً زوجياً، فكيف سيكون الحال عند الاختلاف بينهم بتساوي عدد الفريقين؟ بمعنى آخر، لنفرض أنَّ مصرفاً إسلامياً لديه هيئة شرعية مكونة من عضوين، فلمَّا عُرِضت عليهما مسألة اختلفا؛ الأوَّل ذهب إلى التحريم، والآخر ذهب إلى الإباحة، فأيهما سيعمل بقوله؟ ولماذا؟

إذن؛ المتعين أن يكون العدد فردياً، بحيث لا يُمكن أن يُتصور التساوي عند الاختلاف، ومن ثمَّ تعطيل الأحكام، ولذلك نجد أنَّ كثيراً من المصارف المركزية تنص على وجوب تعيين ثلاثة أعضاء كحد أدنى، كقانون مصرف الإمارات العربية المتحدة المركزي، بحيث ينص في المادة السادسة على أنه "يتعين النصف بعقد تأسيس المصرف أو المؤسسة المالية أو الشركة الاستثمارية الإسلامية، وفي النظام الأساسي لكل منها، على تشكيل هيئة للرقابة الشرعية لا يقل عدد أعضائها عن ثلاثة"، وكذلك قانون البنك المركزي الأردني، بحيث ينص على أن يتم تعيين هيئة شرعية "لا يقل أفرادها عن ثلاثة أشخاص".

فكما نرى هنا، تنص هيئات شرعية عدة، على أن أقل عدد يُسمح به ثلاثة، وهذا منطقي، حتى يكون الثالث مرجحاً للكفة حال وجود الخلاف.

الملاحظة الرابعة: وهي قول المصرف المركزي "شخصيتين إسلاميتين مؤهلتين".

الإشكالية هنا في كلمة "مؤهلتين"، فهي كلمة حولها الكثير من الضبابية، فما معيار "المؤهل" هنا؟ قد يكون شخصاً مؤهلاً عند قوم، وهو ليس كذلك عند آخرين، وقد يأتي أي مصرف بأي شخص منتسب للشرعية، ويدّعي أنه مؤهل، فكيف يستطيع المصرف المركزي أن يُعالج هذه الحالة؟ لا توجد معايير يُحتكم إليها في هذا الشأن، وهذا يفتح الباب على مصراعيه للمصارف الإسلامية أن ترشّح مَنْ تشاء كيفما تشاء، بحسب ما تقتضيه مصلحتها، وحجتها التي أتاها المصرف المركزي وأنه مؤهل في نظرها.

لذلك كان على المصرف المركزي باعتباره مشرعاً أن يميل إلى الوضوح والدقة، فيذكر الشروط والمعايير التي تُعرف فيها أهلية المترشّح لعضوية الهيئة الشرعية، حتى يضبط هذه المسألة. ولما أعرض المصرف المركزي عن شروط الأهلية، فإنّ الباحث سيُعرّج بالذكر على ذلك بعد استكمال جانب الملاحظات.

الملاحظة الخامسة: وهي قول المصرف المركزي إن الهيئة الشرعية "تعيّن من مجلس إدارة البنك وتُعتمد من الجمعية العامة"؛ إذن المصرف المركزي يترك خيار اختيار الأشخاص لمجالس إدارات المصارف، وهذا الأمر يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنّ في التخيير إعطاء فرصة للمصارف لأن يختاروا من يرونه الأكثر "تساهلاً"، أي أننا إذا جعلنا الأمر عائداً إلى رغبة المصارف، فإنهم سيهرعون إلى المتساهلين من "رجال الدين"، وستبور سلعة الصادقين من أهل العلم ويُعرض عنهم، فكما يُقال "العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة".

في ضوء ذلك، يقترح الباحث أن توكل مهمة تعيين أعضاء الهيئة الشرعية للمصرف المركزي نفسه، ولا يترك الأمر لإدارات المصارف، وعلة الالتكاء على المصرف المركزي أنه ليس له مصلحة في اختيار شخص معين من الناس، وعليه، فإنّ الاختيار من قبّله سيكون أكثر موضوعية.

الهوامش:

البعلي، عبد الحميد محمود، تقنين أعمال الهيئات الشرعية معالمة وآلياته، بحث مقدم للمؤتمر الثالث للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين. ص ٣٨.

أبو غدة، عبد الستار، بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية، (جدة، مجموعة البركة المصرفية، ط١، ٢٠٠٩م) ج ١٠، ص ٦٥.

تعليمات للبنوك، مصرف قطر المركزي، (ط١١، الباب السابع، الفصل الأول، السياسات التمويلية في البنوك الإسلامية". ص ١٦٨.

المرجع سابق، الباب السابع، ص ١٧٤.

نصت هيئة الشرعية على وجوب تعيين هيئة شرعية لأي مصرف يبتغي أن يكون إسلامياً، يُراجع: هيئة المحاسبة، معيار رقم (٦)، بند رقم (٣/د).

الحمد لله أن المصارف الإسلامية لم تدرك هذه الثغرة في قانون المصرف المركزي، فكلُّ المصارف الإسلامية في قطر لديها هيئات شرعية، ولو أدركت ذلك فقد يكون هناك حديثٌ آخر.

هيئة المحاسبة، مرجع سابق، المعيار رقم (٢٩) بند رقم (١/٥).

البنك المركزي الأردني، مرجع سابق، المادة ٥٦، <http://www.cbj.gov.jo/arabic/pages.php?menu-id=85>

مصرف الإمارات العربية المتحدة، قانون المصارف الإسلامية، المادة السادسة. <http://www.centralbank.ae/index.php>

البنك المركزي الأردني، قانون البنوك رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٠ وتعديلاته، البنوك الإسلامية، المادة (٥٧)

القيم الإسلامية وأثرها في تعديل سلوك التلاميذ

من وجهة نظر المعلمين

(دراسة تطبيقية على مقرر التربية الإسلامية لتلاميذ

الصف التاسع من وجهة نظر المعلمين بطرابلس - ليبيا)

• نجاة نوري نصير

المقدمة

يعتبر الدين الإسلامي وعاداته، المصدر الذي عن طريقه، يكتسب الإنسان المسلم معارفه وأخلاقه الدينية والاجتماعية المتعلقة بعقائده الإسلامية، فقد حدد الإسلام الطريق السليم لبناء الشخصية الإنسانية السوية من كافة جوانبها، النفسية والعقلية والجسمية، حتى تصبح هذه الشخصية لبنة قوية ومتماسكة وفاعلة وإيجابية، تحقق التوازن الكلي مع نفسها والمحيطين بها.

وقد أوضح الإسلام أيضاً، الطريق الصحيح الذي بدوره يشكل النواة السليمة لبناء الإنسان المسلم، عن طريق التنشئة السليمة والتربية القويمة.

وأعطى أهمية كبرى للتربية، واعتبرها عملية متشعبة ذات نظم نابعة من تصوره للكون والإنسان والحياة، وتهدف إلى تربية الإنسان وإيصاله شيئاً فشيئاً، إلى درجة الكمال، لتمكنه من القيام بواجبات الخلافة في الأرض، عن طريق أعمارها وترقية الحياة على ظهرها وفق منهج الله.

وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا في مجتمع تسوده قيم، نادى الإسلام بضرورة اكتسابها والمحافظة عليها، لأن القيم في أي مجتمع تعد من أهم ركائزه (مذكور ٢٠٠٠، ص: ٣١)، بحيث تحكم منظومتها توجهات المجتمع وسلوكيات أفرادها، ولأن وجودها يعمل على مساعدة الأفراد حتى يكونوا قادرين على مواجهة التحديات والتغيرات، والتعامل مع ذلك، وفقاً لما هو موجود منها، والتي تشكل هوية المجتمع وثقافته السائدة.

• باحثة ليبية.

مشكلة البحث

أصبح المجتمع المعاصر مليء بالعديد من المشكلات، نتيجة الانفجار المعرفي والانفتاح اللامحدود على مجتمعات أخرى، تختلف اختلافاً كبيراً عن بيئتنا وقيمنا وعاداتنا الإسلامية.

ومن بين هذه المشكلات: تغيير القيم واضطرابها واهتزازها عند بعض الأفراد، بحيث تواجه امتنا الإسلامية منذ فترة بعيدة، هجمات قوية وشرسة على العقيدة الإسلامية، وازدادت في وقتنا الحاضر.

وجهت هذه الهجمات سهامها وضرباتها الموجعة للإسلام في عدة نقاط، فقد استعملت الهجوم المسلح مع الجيوش الإسلامية، ثم اتجهت إلى غزو أشد وأقوى، متجسداً بالغزو الفكري الثقافي، بجانيه العلمي والأخلاقي، فكان الغزو الأخلاقي، أكثر وأسرع انتشاراً في قلب المجتمعات الإسلامية عن طريق وسائل الاتصال الجديدة، متمثلة بالقنوات الفضائية والشبكة العنكبوتية (الانترنت)، وبقية أجهزة الاتصال والتقنيات الأخرى، التي فتكت وما تزال بأبناء الأمة، لإحداث بلبلة واهتزاز في القيم والمفاهيم التي جاءنا بها الإسلام.

وأكدت الدراسات أن عدم ممارسة الطلاب للقيم الأخلاقية الإسلامية، أصبح هاجس الكثير من المربين وأولياء الأمور، فمواجهة الهجمات الشرسة على الإسلام والمسلمين، يتم بتضافر جهود كافة المؤسسات التربوية، متمثلة ب: الأسرة، المدرسة، المسجد ووسائل الإعلام وغيرها من المؤسسات التربوية الأخرى التي تسهم وتساعد بتكامل وثبات سلوك الأفراد في المجتمع، وفقاً لمنظومة القيم الإسلامية.

وتعد مقررات التربية الإسلامية جزءاً مهماً من المنهج الدراسي في مرحلة التعليم الأساسي في المجتمع العربي الليبي، إذ اهتمت دراسات وبحوث بالقيم كدراسة (موسي، ٢٠٠١) التي دلت نتائجها "على أن هناك ضعفاً في مادة المحفوظات والأناشيد من حيث غرس وتعديل القيم، للحلقة الأولى من مرحلة التعليم الأساسي".

كما أشارت دراسة (الغزال، ٢٠٠٢) إلى أن قيماً في الحلقة الأولى، لم تحظ سوى باهتمام قليل جداً، على الرغم من أهميتها، إضافة إلى وجود قيم قليلة الانتشار، ولذلك ينبغي أن يعمل مقرر التربية الإسلامية للصف التاسع من مرحلة التعليم الأساسي على تأكيد الأصالة

الإسلامية والمحافظة على القيم الإسلامية، ومساعدة التلاميذ على اكتساب هذه القيم وتمييزها تربوياً واجتماعياً ودينياً.

وقد شعرت الباحثة بوجود قصور في تطبيق وترسيخ القيم السائدة عبر نتائج هاتين الدراستين، ولهذا أرادت القيام بدراسة القيم الإسلامية الموجودة داخل مقرر التربية الإسلامية للصف التاسع بالحلقة الثالثة من مرحلة التعليم الأساسي بليبيا.

أسئلة البحث

يحاول البحث الإجابة على الأسئلة الآتية:

-السؤال الأول: ما مدى تضمين مقرر التربية الإسلامية المقرر لتلاميذ الصف التاسع في مرحلة التعليم الأساسي للقيم الإسلامية؟

السؤال الثاني: ما مدى تحقيق القيم الإسلامية المباشرة وغير المباشرة الموجودة في مقرر التربية الإسلامية للصف التاسع في مرحلة التعليم الأساسي للأهداف المنشودة من وجهة نظر المعلمين؟

السؤال الثالث: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية، تعزى للجنس في إجابات أفراد العينة حول محاور الاستبانة؟

السؤال الرابع: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية، تعزى لأعوام الخبرة والمؤهل العلمي في إجابات أفراد العينة، حول محاور الاستبانة؟

أهداف البحث

يهدف البحث إلى تحقيق ما يلي:

١- التعرف على مدى تضمين مقرر التربية الإسلامية للصف التاسع من مرحلة التعليم الأساسي للقيم الإسلامية.

٢- التعرف على مدى تحقيق القيم الإسلامية المباشرة وغير المباشرة الموجودة في مقرر التربية الإسلامية للصف التاسع في مرحلة التعليم الأساسي للأهداف المنشودة من وجهة نظر المعلمين.

٣- معرفة الفروق بين الجنسين في الإجابات على محاور الاستبانة.

٤- معرفة الفروق حسب أعوام الخبرة والمؤهل العلمي في الإجابات على محاور الإستبانة.

أهمية البحث

تتمثل أهمية البحث في النقاط الآتية:

١- إن البحث الحالي يمثل محاولة علمية جادة لاستجلاء وتوضيح أهمية الدين الإسلامي، كمؤثر حيوي وحقيقي في حياة التلاميذ، ويمكن عن طريقه أن تتشكل أنماط سلوكهم، ومن ثمة العمل على نهضة المجتمع وتطويره، باعتبار أن الكثير من القيم الإسلامية قادرة على إحداث التغيرات المطلوبة في المجتمع، لو طبقت على نحو سليم.

٢- إن أهمية القيام بهذا البحث، تنطلق من الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الباحثة عبر اكتشاف القيم الواضحة والمباشرة في كتاب التربية الإسلامية المقرر على الصف التاسع من مرحلة التعليم الأساسي في ليبيا.

٣- يحاول هذا البحث، اكتشاف معاني القيم التي يؤكدتها منهج التربية الإسلامية لمرحلة التعليم الأساسي في ليبيا، وذلك في ضوء الأهداف المرسومة لها.

٤- تأمل الباحثة أن يثري هذا البحث المكتبة التربوية، بحصيلة من النتائج والتوصيات.

منهج البحث

نظراً لطبيعة هذا البحث وأهدافه، استخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي.

الدراسات السابقة

تمهيد:

يستعرض هذا الفصل دراسات وبحوث سابقة محلية وعربية وأجنبية، قد تكون ذات صلة بموضوع البحث الحالي، إذ تمكنت الباحثة من الحصول عليها، وتم استعراض هذه الدراسات تبعاً لترتيبها الزمني، فبدأت الباحثة بعرضها من الدراسات الأقدم فالأحدث، وحاولت الاستفادة منها ومن نتائجها المختلفة، وما توصلت إليه هذه الدراسات، وإن كان بعضها لا يرتبط مباشرة بموضوع البحث الحالي، إلا أنه يمكن الاستفادة منه بتحديد منهج البحث واختيار أدواته المناسبة، كمات قسم هذا الفصل إلى مباحث ومطالب، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: دراسات سابقة ليبية

١- دراسة رنا موسى (٢٠٠١م).

قدمت رنا موسى بحثاً في "تحليل محتوى القيم السائدة في المحفوظات والأناشيد للمرحلة الأولى من التعليم الأساسي في ليبيا"، وهدفت دراستها إلى:

١- التعرف عن كتب على ماهية القيم التي تنطوي عليها مادة المحفوظات والأناشيد في المرحلة الأولى من التعليم الأساسي في ليبيا.

٢- الكشف عن القيم الصريحة والضمنية في مادة المحفوظات والأناشيد، إذ استخدمت الباحثة (مقياس عقيل وأبو الثمن لتحليل القيم)، وتوصلت إلى ما يلي:

١- قيمة الدين، هي إحدى القيم السائدة في مادة المحفوظات والأناشيد المقررة على المرحلة الأولى من التعليم الأساسي في ليبيا.

٢- إن (الاستماع والنجاح) هي إحدى البدائل القيمة في مادة المحفوظات والأناشيد.

٣- إن التحصيل، أحد قيم المحفوظات والأناشيد إذ مثلث المرتبة السادسة والعشرين، ونيلها نسبة مئوية ضئيلة.

٤- وجود قيمة مرغوب بها في المحفوظات والأناشيد مثل (الوطن، والدين، والأمة).

٥- لم تظهر الدراسة أي قيمة لوجود قيمة السلطة.

٢- دراسة عبد الله (٢٠٠١م).

أنجز يونس أرحيم عبد الله دراسة بعنوان "المضامين القيمية في كتاب القراءة للشق الثاني من مرحلة التعليم الأساسي"، وهدفت إلى:

١- التعرف على القيم المتضمنة في كتاب القراءة للصفين السابع والثامن من مرحلة التعليم الأساسي في مدارس ليبيا.

٢- التعرف على القيم الأكثر انتشار في هذه الكتب.

تحددت عينة الدراسة ب: كتب القراءة للصف السابع والثامن من مرحلة التعليم الأساسي في ليبيا للعام الدراسي (٢٠٠٠-٢٠٠١م).

ولتحقيق أهداف الدراسة، وضع الباحث تصنيفاً خاصاً لتحليل الكتب والكشف عن القيم، كما استخدم التكرارات والنسبة المئوية، للتعرف على شدة تأكيد القيم، سواء كانت مجموعات أم على شكل قيم منفردة.

وتوصلت الدراسة إلى: الكشف عن أن أكثر القيم انتشاراً، هي قيم: الإيمان بالله، والوعي الاجتماعي، والثقة بالنفس وحب الوطن، وحب الثورة، وكانت أقل انتشاراً قيمة التعاون والحب والزواج.

المبحث الثاني: الدراسات السابقة العربية

١- دراسة النجيلي (٢٠٠٠م)

انجز عبد القادر النجيلي دراسة بعنوان "القيم الاجتماعية المتضمنة في كتابي الثقافة الإسلامية للصفين الأول والثاني الثانوي الشامل في الأردن"،

وهدف للتعرف على القيم الاجتماعية المتضمنة في كتاب الثقافة الإسلامية في الأردن، ومعرفة طبيعة توزيع القيم الاجتماعية في مجالاتها المتنوعة، وتحديد طبيعة نمو القيم الاجتماعية المتضمنة في هذين الكتابين، واجابت عن الأسئلة الآتية :-

١- ما طبيعة ترتيب المجالات التي تنتمي إليها القيم الاجتماعية المتضمنة في كتاب الثقافة الإسلامية في الأردن؟

٢- ما القيم الاجتماعية المتضمنة في كتابي الثقافة الإسلامية في الأردن؟

٣- ما طبيعة نمو القيم في الكتابين المذكورين؟

تكون مجتمع الدراسة من كتابي الثقافة الإسلامية للصفين الأول والثاني الثانوي الشامل، واستخدم الباحث أسلوب تحليل المحتوى، بحيث قسم نصوص الكتب إلى وحدات تحليلية، اعتبرت فيها الجملة المفيدة وحدها، لعد القيم وتسجيلها، وتم تطوير تصنيف القيم الاجتماعية الذي استخدم لتحقيق أغراض الدراسة.

أظهرت نتائج الدراسة أن كتابي الثقافة الإسلامية للصفين الأول والثاني الثانوي في الأردن، تضمناً ٦٣ قيمة اجتماعية، تكررت ٩٤٨، وأن هناك تفاوتاً في نسبة توزيع القيم الاجتماعية على مجالاتها.

وأوصت الدراسة بتحديد مسبق للقيم المطلوب غرسها في نفوس الطلبة، وبيان أنواعها ونسب توزيعها في كل مرحلة دراسية.

٢- دراسة سمور ومساعدة (٢٠٠٠م)

أنجز الباحثان قاسم سمور وعبد الحميد مساعدة دراسة بعنوان "العلاقة بين مستويي القيم الإسلامية والاضطراب النفسي"، وهدفت إلى كشف علاقة القيم الإسلامية بالاضطراب النفسي بأبعاده الستة (القلق، المخاوف المرضية، الوسواس الاضطرابات النفسية، الاكتئاب، الهستيريا).

- التعرف على اختلاف هذه العلاقة في ضوء متغير الجنس ومكان الإقامة، ثم تطبيق أدوات الدراسة على عينة تكونت من ٢٩٠ طالبا وطالبة من جامعة اليرموك.

وتوصلت الدراسة إلى أن نتائج، أهمها: التأكيد على العلاقة بين التوازن النفسي ونظامه القيمي الديني، بحيث وجد ارتباط سالب ذو دلالة إحصائية بين مستويي القيم الإسلامية والاضطراب النفسي، في حين أشارت نتائج الإحصاء لاختبار الفروق، إلى أن العلاقة السالبة بين القيم الإسلامية والاضطراب النفسي أقوى على نحو دال إحصائياً لدى الإناث مما هي عليه لدى الذكور.

كما أشارت إلى أن العلاقة السالبة بين القيم الإسلامية والاضطراب النفسي، أقوى على نحو دال إحصائياً لدى المقيمين في المدينة عما هي عليه لدى المقيمين في الريف.

خاتمة البحث

حاولت الباحثة أن تحقق الهدف من هذا البحث، والذي تبلور في مجمله حول معرفة القيم الإسلامية وأثرها في تعديل سلوك التلاميذ من وجهة نظر المعلمين.

وهدف البحث إلى التعرف على مدى تضمين مقرر التربية الإسلامية للصف التاسع من مرحلة التعليم الأساسي للقيم الإسلامية، كما سعى إلى التعرف على مدى تحقيق القيم الإسلامية المباشرة وغير المباشرة الموجودة في مقرر التربية الإسلامية للصف التاسع في مرحلة التعليم الأساسي، للأهداف المنشودة طبقاً لوجهات نظر المعلمين، ومعرفة الفروق ذات الدلالة الإحصائية، التي تعزى للجنس في إجابات أفراد العينة حول محاور الإستبانة.

وكذلك، معرفة الفروق ذات الدلالة الإحصائية التي تعزى لأعوام الخبرة والمؤهل العلمي في الإجابات حول محاور الاستبانة.

اعتمدت الباحثة في البحث، على المنهج الوصفي التحليلي لمعرفة القيم الإسلامية وأثرها في سلوك التلاميذ حسب وجهة نظر معلمي التربية الإسلامية للصف التاسع من مرحلة التعليم الأساسي، نظراً لمناسبته لأغراض البحث، وقد أعدت أداة بحث (الاستبانة)، بحيث بلغ عدد فقراتها في صورتها النهائية ٥٥، موزعة على ثلاثة محاور هي:-

١- الأهداف العامة.

٢- الأهداف الخاصة لمقرر التربية الإسلامية.

٣- القيم الإسلامية داخل مقرر التربية الإسلامية.

وتوصل البحث إلى عدة نتائج منها :-

- أن مقرر التربية الإسلامية المقرر لتلاميذ الصف التاسع من مرحلة التعليم الأساسي، يتضمن قيماً إسلامية، ومنها: العبادة والإيمان بالله ورسله وكتبه، والصدق والتواضع والشجاعة وغيرها.

- إن التربية الإسلامية عملية قيمية، تسعى إلى غرس مبادئ الدين الإسلامي في نفوس أفراد المجتمع وتأهيلهم لتحمل المسؤولية والإسهام في نقل التراث الاجتماعي والعادات الاجتماعية النبيلة.

- تحقيق القيم الإسلامية الموجودة في المقرر للأهداف المنشودة.

- عدم وجود فروق جوهرية في آراء أفراد عينة البحث حول محاور الاستبانة وفقاً لمتغير الجنس، أي أن آراء المعلمين من الجنسين متشابهة حول مدى تضمين المقرر التربية الإسلامية للقيم الإسلامية وتحقيقه للأهداف المنشودة.

المراجع

أولاً: المصادر

- القرآن الكريم .
- البخاري .محمد بن إسماعيل. ١٤٠٧هـ. صحيح البخاري. ج ٣. ط٢. تحقيق مصطفى الديب البغا. بيروت دار أحياء التراث.
- ابن حنبل. أحمد. ١٩٩٩. المسند. الجزء ٢. القاهرة: المكتبة العلمية.
- الترمذي. محمد بن عيسى. ١٤٠٨هـ. سنن الترمذي. ج ٤. تحقيق محمد محمد شاكر. بيروت: دار الفكر العربي .
- الغزالي.محمد. (د.ث). إحياء علوم الدين. ج ٣. القاهرة: مكتبة الحسين.
- ابن منظور .محمد بن مكرم .١٩٥٦. لسان العرب. جزء ١٢. بيروت: دار صادر.
- ابن منظور. المصري. ب-د. لسان العرب. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. ج ٦.
- الغزالي. محمد. ٢٠٠٥. إحياء علوم الدين. ج ٣. بيروت. المكتبة العصرية .
- ابن خلدون. عبد الرحمن ابن محمد . ٢٠٠٦. مقدمة ابن خلدون. ط ٩. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجوهري . الصحاح. تحقيق: أحمد العطار . ١٣٩٩هـ. ط ٢ . القاهرة: دار الملايين .
- الرازي .محمد بن بكر . ١٩٨٨. مختار الصحاح . بيروت: مكتبة لبنان.
- اللجمي.أديب. وآخرون. ١٩٩٤. المعجم المحيط. ط ٢. جزء ٣. القاهرة: مجمع اللغة العربية.
- أبادي. محمد يعقوب الفيروز. ١٩٦٩. القاموس المحيط. جزء ٤. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ثانياً: الكتب

- المرصفي. محمد علي. ١٤٠٨هـ. مقدمة في أصول التربية. جده: دار المجتمع.
- إبراهيم .محمد ويونس .هاني وحافظ .وحيد . ٢٠٠٤. ثقافة الطفل .عمان: دار الفكر.
- أبو العينين. علي خليل. ٢٠٠٠. القيم الإسلامية والتربية. عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .
- أبو حطب. فؤاد. ب-ت. العلاقة بين أسلوب المعلم ودرجة التوافق بين قيمه وقيم تلاميذه القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب. المجلد الثالث.
- أبو هلال .أحمد . وآخرون. ١٩٩٣. المرجع في مبادئ التربية . عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- أحمد. لطفي بركات. ١٩٨٣. القيم والتربية. الرياض: دار المريخ.
- أحمد .محمد عبد القادر. ١٩٨٣. إستراتيجية التربية العربية لنشر التعليم الأساسي في الدول العربية . مصر : دار النهضة العربية .

- أحمد إبراهيم أحمد . ٢٠٠٣ . الإدارة المدرسية في مطلع القرن الحادي والعشرين . القاهرة: دار الفكر العربي.
- آخرس . نائل محمد . والشيخ . تاج السر عبد الله . ٢٠٠٥ . علم نفس النمو . الرياض: مكتبة الرشد .
- آل عمرو . محمد عبد الله . والشيخ معمور يوسف . ٢٠٠٤ . مدخل إلى أصول التربية الإسلامية . الدمام: مكتبة المتنبى.
- الأفندي . محمد حامد . (ب-ت) . المنهج وإعداد المعلم . جدة: مكتبة عكاظ . ص ١٧٨ .

نحو إعادة فهم وبحث التاريخ الإسلامي

في سياق التاريخ الشامل

• نورالدين ثنيو

تُدْرَس مادة التاريخ الإسلامي وتُبَحَث في العالمين العربي والإسلامي كمادة لحضارة انقرضت، أي، زمن العصر الذهبي للحضارة الإسلامية. فالتاريخ الإسلامي، يُدْرَس ويُدَرَّس أيضاً مع مجموعة مواد تاريخية أخرى مثل الحضارات القديمة والوسيطلة والحديثة، وفق التقويم والتحقيب الغربيين، وهو تقسيم يراعي مقررات وبرامج العلوم الغربية ومقتضيات المؤسسات الجامعية والبحثية فيها.

لكن، مع تطور المؤسسات الجامعية ومراكز الدراسات والبحث العلمي في العالم العربي والإسلامي، صار البحث في التاريخ الإسلامي يحتاج إلى إعادة النظر من حيث التدريس ووضع مقرراته من مفردات ومقاييس وفق الأفق العلمي المتاح اليوم، أي عالمية المعرفة.

فقد صار البحث في تاريخ الإسلام، يتطلب المعنى الجديد للتاريخ ثم الفهم الحديث للإسلام ذاته كرسالة للعالمين، تبحث عن معنى جديد في سياق العولمة التي تشمل الجميع. فالتعليم الجامعي والبحث العلمي هما مستوى عال يترفع عن الخصوصيات والقوميات والمذاهبيات، ويعلو على الشوفينيّات والعصبيّات والنظرات الأحادية التي سادت العالمين العربي والإسلامي زمن ما قبل الدولة - الأمة، ويحاول أن يصل إلى مستوى المعرفة الإنسانية والعالمية، التي تقبل الفهم في كافة مؤسسات التعليم الجامعي في العالم.

في زمن العولمة الفائقة، صارت التخصصات العلمية تُدْرَس وتُدَرَّس في أفق تجاوزها إلى ما هو أرحب وأشمل من أجل تقاسم منافعها مع الآخرين. والإسلام، رسالة سماوية تتطوي على ما هو أرحب وأشمل، وتخطب الناس كافة، كما ورد ذلك في القرآن الكريم. وعليه، فخاصية البحث التاريخي للإسلام، هو بحث ودراسة برسم تعميم المعرفة على سائر الشعوب والأمم، بعيداً عن أية نزعة احتكارية أو انتقائية أو تهميشية.

• استاذ في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

هناك اليوم مجموعة مقاربات، يمكن أن تساعد البحث في التاريخ الإسلامي من أن يستفيد منها كأفضل سبيل إلى إعادة صياغة مقرراته ومقاييسه وإشكالياته، على ما تقتضي به مراكز البحث العلمي ولتعليم الجامعي، سواء في العالمين العربي والإسلامي أو في الغرب أيضا. نذكر منها على سبيل المثال: المقاربة لما بعد الكولونيالية postcoloniale ، وقد وضع أسسها وبلورها مجموعة باحثين آسيويين وأفارقة وغربيين متحفظين على المدارس الكولونيالية الخطابية الاستعمارية.

والمقاربة لما بعد الوطنيات والقوميات post nationale، تضعنا في لحظة تجاوز الخطاب الرسمية لأنظمة الحكم العربية والإسلامية التي سادت لأكثر من نصف قرن، واتسمت بالنزعة الوطنية الضيقة والكتابة التاريخية الانتقائية، التي تخفي حقائق الآخرين، مبرزة ما تعتقد بأنها حقائقها التاريخية.

كما أن هناك مقاربة على قدر كبير من الأهمية العلمية والإجرائية والمعروفة بالمقاربة الشاملة globale، تتعامل مع التاريخ بمجمله، ليشمل كل الحضارات والثقافات، والبحث عن حلقاته الأساسية كأفضل سبيل إلى معرفة معنى التاريخ ذاته، بحيث يفلت من أي احتكارية واستئثار قومي.

لغة البحث العلمي، أو السبيل إلى تفكيك الخطاب المخاثل

ما تزال للغة العربية تعاني من القدرة على امتلاك ناصية التعبير والشرح والتحليل للوقائع والأحداث التي جرت في الماضي، بخاصة منه، التاريخ الحديث والمعاصر. فالعربية، بسبب قصور أهلها، لا تملك الأسلوب العلمي أو القدرة على تفكيك الخطابات الإيديولوجية والسياسية العربية والإسلامية، التي تستندت عليها الأنظمة في القرن العشرين.

ونقصد باللغة العلمية هنا، تلك التي تعبر عن عقل محدد، أي عن مجال له آلياته وأدواته في التعبير والإفصاح عن قضاياها وإشكالياته، فالتاريخ كما هو معروف، لم يعد دراسة الماضي حسب، بل يدرس الماضي عبر الحاضر، دونما سقوط في ما يعرف بالمغالطة التاريخية أو التداخل التاريخي، أي التعبير عن لحظة تاريخية مضت بلغة حاضرة أوحث معانيها قضايا ومسائل تتعلق بالفكر المعاصر.

لا، اللغة التي يعاني منها البحث التاريخي العربي والإسلامي، تكمن في غياب المعادل الموضوعي على مستوى تفكيك وتحليل أنظمة الحكم التي شهدتها التاريخان الإسلامي

والعربي في مختلف الأزمنة.

ففي مجال غياب المعادل الموضوعي، أي باللغة والنقد والتحليل الذي يشتغل على موضوع يوازئها على مستوى المعالجة والنزاهة العلمية، كما فعل مثلاً ابن خلدون في نهاية القرن الرابع عشر، عندما عالج تاريخ العرب والبربر بمقاربة نقدية، وبحث عن المصطلح العربي المناسب للتحليل والدراسة والشرح، بخاصة في مقدمته (الكتاب الأول من تاريخه الشامل).

كانت لحظة ابن خلدون مع مقدمته، لحظة تأسيس للخطاب التاريخي الشارح لبداية أفول نجم العرب والمسلمين وخروجهم من التاريخ، ومنذها، وكتابة التاريخ العربي تنتظر اجتراحاً آخر يتناول موضوعه من وحي حقائق العصر ومتطلباته، لكن الانتظار طال، إلى جاءت البدايات الحديثة من العرب الذين امتلكوا ناصية اللغات الأجنبية وطوّعوها، لتجانب أكثر مع موضوع التاريخ العربي والإسلامي.

فقد ظهرت دراسات حول تاريخ العرب وفق المناهج الحديثة، على ما فعل مثلاً ألبير حوراني في سفره المهم: تاريخ الشعوب العربية، والذي ما كان له أن يكتبه لولا موقعه الفكري والعلمي الذي جمع فيه الثقافتان العربية والغربية في وحدة بحثية، يصعب فصم عراها في الزمن المعاصر، بحيث تتداخل المعارف وتنصهر التخصصات والمجالات في إشكاليات واحدة. فقط الوعي الحاد، هو الذي يستطيع أن يفصل بينها على المستويين التعليمي والبيداغوجي.

فالموقع الجديد للباحث العربي، يجب أن يكون على صلة بالغرب من الناحيتين الثقافية والعلمية، أو حتى الوظيفية، على ما فعل حوراني كخبير ومستشار للسلطات البريطانية، إذ سمح له موقعه من امتلاك مسافة نقدية، قلما توافرت لغيره ممن انساقوا إلى الكتابة الإيديولوجية والتبريرية والشعبوية، فموقعه يشبه إلى حد ما، مع مراعاة السياق التاريخي، موقع ابن خلدون، الذي تنقل بين عدة مناطق مختلفة من أرض العرب والبربر والمسلمين، لتيتمكن من أن يكتب رائعته "المقدمة".

والحقيقة، أن حالة حوراني في مجال الكتابة التاريخية الحديثة والمعاصرة، ظاهرة معرفية وعلمية، لها مثيلاتها على صعيد الفكر والدين، بحيث وفرت وضعيات جديدة لكتاب ومفكرين، كي ينجزوا أعمالاً رائعة من منطلق الإطار الفكري والمرجعي الذي يجمع أكثر من لغة وثقافة.

وتوفّرت هذه الحالة في الفكر الفلسطيني/ الأميركي إدوارد سعيد الذي كتب رائعته "الاستشراق" بالانجليزية في نهاية سبعينيات القرن العشرين، إذ انتقد فيها الاستشراق الغربي، فأقر في كل مراكز البحوث والدراسات في العالم المهتمة بالشأنين العربي والإسلامي، فضلا عن الدوائر السياسية وصناعة الرأي العام.

كانت لحظة ظهور الكتاب، وما أثاره من نقاش وجدال، فيصلا بين استشراق كلاسيكي وآخر يبحث عن مدلولات جديدة، إذا لم نقل أنه أرسى نهاية للاستشراق ذاته كسلطة معرفية يحتكرها الغرب.

وكان هذا النقد، أفضل بما لا يقاس من النقد الإسلامي والعربي القومي الذي اكتفى بالتنديد والردود المتشنجة التي لا تلامس الموضوع في مدلوله العلمي وسياقه المعرفي الحديث والمعاصر، بل استمرار لمعارك الاستعمار بوسائل أخرى.

كذلك الأمر بالنسبة للفكر الإسلامي محمد أركون الذي سمح له فكره المتوسطي (نسبة للبحر المتوسط) الجمع في وحدة ثقافية وفكرية، ثقافات الإسلام المتوسطي في سياقه الحضاري العام، وبخاصة منه الوسيط (نسبة للعصر الوسيط)، وتجاوز من ثم الفهم التراثي التقليدي الذي يقصر الإسلام فيه على إسلام الجزيرة العربية وامتداداته الحديثة في الفهم السلفي والوهابي.

استطاع أركون أن يمرّ اللغة الفرنسية على التعبير عن الحالة الإسلامية في القرن العشرين وما بعده، كما تمكّن من أن يحرر مجالا في الثقافة الإنسانية الراهنة للظاهرة الإسلامية، كما فعل من قبله المفكر الجزائري مالك بن نبي في أربعينيات القرن الماضي في كتابه "الظاهرة القرآنية" باللغة الفرنسية.

مجمل القول، إن البحوث العلمية في مجال التاريخ والفكر، صارت تحتاج إلى احتلال مواقع جديدة، تجمع بين اللغات والثقافات عبر مراكز ومخابر بحثية ودراسية، كأفضل سبيل للوقوف على الموضوع من مختلف جوانبه وأبعاده ومستوياته.

كشف أركون عن الجوانب الإنسانية في الثقافة العربية وحضارتها، وعبر عن عالمية الإسلام وتطبيقاته المختلفة والمتنوعة، جغرافيا وتاريخيا.

واليوم، صار بإمكان الباحث أن يدرك ويعي قيمة الإسلام في جنوب شرق آسيا وأوروبا، كما كان شأن الإسلام مع حضارة الأتراك والفرس في السابق.

وحتى لا نفتت على الإنصاف والحقيقة، نقول إن هناك بحوثاً عربية على مستوى الفكر العربي، استعانت بمفاهيم وأدوات البحث التاريخي- الفكري لاستئناف النظر في قضايا العقل العربي الحديث والمعاصر، على ما فعل محمد عابد الجابري في مشروعه "نقد العقل العربي"، الذي قدم فيه ما يفوق وجهة نظر ويقترب من النظرية في تحليل الأنظمة المعرفية للتاريخ الثقافي والسياسي للعقل العربي، وما أنتجه هذا العقل نفسه.

إن اللغة الغالبة في مجال البحث التاريخي في العالم العربي، لغة تمجيد الإسلام أو التنديد بالاستعمار البغيض، والوقت ذاته، لغة الانتصار على أنظمة الحكم العربية والإسلامية غير الديمقراطية، مما يعبر في نهاية المطاف عن أزمة البحث التاريخي العربي والإسلامي.

فالبحث على هذا النحو، يقدم نتائج جاهزة، واللغة المستخدمة فيه، تبريرية، لا تتعامل مع معطيات ووقائع وأحداث ومواقف لم تأخذ مسمياتها، وكل ما في الأمر، أن الباحث المستوعب ينطلق في "بحثه" من مسبقات وما قبلات وتصورات ناجزة، يقع عليه فقط توكيدها على صعيد الأمثلة والشواهد من التاريخ.

وهكذا، تتعطل لغة البحث العلمي عندما يجد الباحث نفسه غير قادر على أن يبدع ويخلق المفردات والمعاني الجديدة التي تحرمه من الفَرَادَة singularité والتميز والاختلاف على أساس أن الأحداث والمواقع جاءت كلها في سياق تاريخي، تحكمه النسبية، وبخاصة عندما نكون بصدد تاريخ الحضارة العربية والإسلامية في عصرها الذهبي، لأن أصل التطور والازدهار في هذه المرحلة، متأت من التنوع والثراء وغناء العوامل التي ساعدت على ظهور هذه الحضارة، ومن ثم يصبح ديدن الباحث تقصّي خلفيات وسياق ونهاية الحضارات على تنوعها واختلافها، كأفضل سبيل إلى إدراك حقيقة نشوء وازدهار ثم انهيار الحضارات.

من الصعوبة بمكان أن نجيل ونركز النظر على ثقافة أو حضارة معينة دونما نقل النظر أيضاً إلى مواقع ثقافية وحضارية أخرى، أسهمت بهذا القدر أو ذاك في نشأة الحضارة القائمة، كالحضارة الغربية التي صارت مراكز بحثها ودراسات تستوعب وتبحث في قضايا العرب والإسلام، أكثر مما هو عليه الشأن في العالمين العربي والإسلامي.

في صلة البحث العلمي في العالمين العربي والإسلامي باللغة العلمية، نحتاج إلى نقد التاريخ الوطني الرسمي، لأن التجارب السياسية العربية والإسلامية التي جاءت عقب الحرب العالمية الثانية، والاستقلالات الوطنية، لم توفر الحد الأدنى لتحقيق به قيام الدولة

الوطنية المجردة عن الأشخاص والمنزَّهة عن القبائل والطرق الصوفية والعشائر والمنطقة والجهة، بل واصلت القيادات العربية والإسلامية الجديدة الاستناد على منطق النظام السياسي لما قبل الدولة المدنية الحديثة، وثم ضيعت فرصة كتابة تاريخها الخاص المستقل عن بنية القبيلة والعشيرة..

واستمرت هذه البُنى التقليدية في سياق مخالف تماما لسياقها التاريخي العام، فانعكس بخاصة في حروب أهلية طائفية عربية وإسلامية وفتن مذهبية وانقلابات جهوية، أجلت مشروع الدولة الوطنية بمعناها السليم الضامن للتنمية، ومنها كتابة تاريخ العرب والمسلمين مستقلا عن الدوائر الرسمية، وفي فضاء مراكز بحوث ودراسات مستقلة علميا وأكاديميا .

ويجب أن تستند الدوائر الحكومية والهيئات الرسمية على نتائج بحوث المراكز والمخابر العلمية المستقلة لصناعة وإصدار قراراتها وسن قوانينها التشريعية ورسم السياسات التنموية، ومنها ضبط إشكاليات البحث التاريخي والاجتماعي والسياسي .

نقد المنظور الإسلامي للتاريخ الإنساني

البحث عن منظور إسلامي لبحث تاريخ العالم المعاصر ونظامه الدولي الراهن، ينطوي على ما كانت تنبه إليه وتنتقده الدوائر الإسلامية والعربية والعالم ثالوثية خلال الحقبة الاستعمارية وما تلاها خلال الاستقلال الوطني، إذ كانت هذه الدوائر تطعن وتشجب الرؤية المركزية الأوروبية في دراستها للتاريخ الإنساني والعالمي، بمعنى أن البحث عن المنظور الإسلامي، دعوة لتكرار ما كان ينتقده الباحث العربي والمسلم، بحيث تنقلب هذه المرة من الرؤية المنكفئة على التاريخ الأوروبي، متخذة إياه معيارا لقياس الصحيح من الفاسد في تفسير ماضي الشعوب ومساراتها الحضارية ومآلاتها المستقبلية، لتنتقل إلى الذات الإسلامية وتتخذ منها معيارا للحكم على تاريخ أمم وشعوب أخرى ومحاكمتهم، بناءً على صراعات ومذاهب وعقائد دينية.

إن النزعة الإطلاقية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنها البحث التاريخي أو السياسي، ليست مطلوبة ولا محبّذة في عالمنا المعاصر، الذي صار معاصرا لكل الأمم والدول والمجتمعات. وهكذا، فأول خطوة نحو تحرير البحث العلمي في مجال التاريخ الإسلامي وحضارتها، هو تخطي الرؤية الدينية ومحاولة تعميمها على سائر المسارات التاريخية على تنوعها واختلافاتها المذهلة.

والتخطي هنا، لا يعني إطلاقاً التكرار للدين بقدر ما يعني استيعاب بعده الى جانب استيعاب أبعاد أخرى، لتستقيم الرؤية والمنهجية أكثر، ويخلص البحث العلمي إلى نتائج أكثر مصداقية وجدية.

كما أن التخطي أيضا يعني تلافي المنظور الإسلامي كما ينظر إليه وينظر له أصحابه، لأنهم مشدودون إلى عالم عربي وإسلامي متخلف يفتقر إلى الرصيد الحديث الذي يؤثر في العلاقات الدولية، ومن ثم خلق الحدث الفاعل في المجتمع الدولي.

لم يعد الغرب غربا كما كنا ننظر إليه زمن الاستعمار وحركات التحرر الوطني، كما أن الشرق لم يبق شرقا على ما صورّه المستشرقون الأوروبيون، لكننا بقينا في مجال البحث العلمي نصوغ الإشكاليات ونضع الفرضيات على أن الغرب غرب و الشرق شرق ولا يمكن إلتقائهما إطلاقا، ونسخر كل الترسانة العدائية لكي تحجب عنا عناصر الموضوع المراد بحثه في ظل النظريات العلمية الحديثة، وفي سياق حضارة الإنسان المعاصر. الإنسان في كل أبعاده وحيثما وجد، والمعاصر للحظة التي تكثف كل التاريخ الإنساني وليس التواريخ الوطنية أو الإمبراطوريات القديمة والوسيطه إلى القرن التاسع عشر.

وهكذا، نؤاخذ الغرب على أنه ينظر ويتعامل مع التاريخ بمعناه الكبير والشامل من منظوره الخاص، أو ما كان يعرف بالمركزية الأوروبية، التي تختزل الآخر في مجموعة أحكام وأوصاف تعدمه من أية إمكانية إلى إضافة الجديد والهام إلى التاريخ الهيجلي- الماركسي- الإنساني العام، بل كل شيء يفسر ويؤرخ له من لحظات وأحداث ومواقف ومواقع غربية.

لا، إذا كنا نعاتب الغرب على مثل هذه التصور أو المنظور، فالأحرى بنا ألا نقع في هذا "المحذور العلمي" نفسه، بخاصة ونحن نفتقر إلى الرصيد المطلوب من التقدم العلمي والحضاري الذي يمكننا من صياغة إشكاليات جديدة، توضع قيد البحث عالميا، لكي تحوز على شرعية التداول والتناول في مراكز البحث العلمي والمؤسسات الأكاديمية ومخابر الدراسات والتجارب والتحليلات.

صارت جميع الهيئات العلمية والبحثية في العالم عالمية، لأن منتوجها يصل إلى العالم كافة، ويستفاد منه ويوظف بهذا القدر أو ذاك، ومن ثم صار الجميع على السلم العلمي، والكل يجب أن يبحث عن مكانته وترتيبه في هذا السلم، على غرار الدول الموجودة في هذا العالم لكن بترتيب مختلف يحدد درجة تقدمها أو تأخرها، وعلينا أن نبحت أين يقع العالم

العربي والإسلامي في مجال البحث العلمي، ضمن هذا السلم لكي نقدم أو نحجم على اقتراح البدائل أو المنظورات.

من المفيد أن نؤكد حقيقة معرفية مفادها أن دعاة المنظور الإسلامي كثيرا ما ينوّهون في مدخل بحوثهم ودراساتهم بقيمة وأهمية علوم الإنسان والمجتمع والطبيعة في الغرب، ويعترفون أكثر بالمقاربات والمناهج وطرق استخلاص النتائج وتطبيقات الجداول والبيانات والإحصاء، وما يمكن أن يحصل من فوائد على صعيد الدروس والتطبيقات التي تساعد على إصدار القرارات، لكن سرعان ما تفتقر شحنة التنويه والاعتراف عندما يصبح الموضوع عن قضايا عربية وأنظمة سياسية وطنية، فتبدأ لغة التبرير وتقييد التخلّف و الفساد والعجز بالمؤامرات الخارجية والاستعمار والتدخل الأجنبي والطابور الخامس الواقف في صفه، ليغدو الموضوع كله خارج التحكم العلمي والدراسة الموضوعية، وإلا كيف نفسر انهيار الأنظمة العربية تباعا كأوراق الخريف، لو لم تكن كلها وقفت ضد التجديد والتغيير والإنماء.

وهكذا، تضع الموضوعية ويخرج العرب والمسلمون من حيز الدارسة والتقييم، وهم لا يدرون بأنهم دخلوا إلى مجال الدراسات الغربية ومراكز بحوثها، ومختبراتها تساعدهم وتسعفهم بالكفاءات العربية والمسلمة المهاجرة .

ولنفترض إمكانية دخول "المنظور الإسلامي" على خط المواجهة العالمية، أي إمكانية ترسيمه، رؤية إسلامية للحياة الدولية في أبعادها التاريخية والمستقبلية، فإن الاعتراض الذي يثور فورا، هو أن المقاييس والشروط الفقهية والعقائد والسياسة الشرعية التي يستند عليها هذا المنظور في البحث التاريخي، ليست إطلاقا موضع اتفاق، بل خلافة في الأصل، ويصعب التواصل معها لاحقا، بخاصة في زمننا المعاصر الفائق، الذي قلما يطيل التعامل مع الأطر المرجعية ومحدداتها المعرفية والمفاهيمية.

ومن هنا، فإن إعادة إنتاج ما كان يعرف بالسياسة الشرعية وفقه الإمامة ودار الحرب ودار الإسلام، دعوة إلى زيادة الخلاف في غير عصره، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن الجهة التي تحاول تلمس الرؤية الإسلامية كسبيل لإعادة صياغة البحث العلمي والإعداد لمشروع حضاري عام للحياة الإنسانية، استفادت من العلوم الأوروبية الغربية إلى الحد الذي نبهها إلى ما يزخر به تراثها الديني والفكري والأدبي في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية في فضاءاتها المتنوعة وليس العربية فقط.

يعاني "المنظور الإسلامي" كمشروع لبناء علاقات دولية جديدة منذ البداية، من قصور وغياب إمكانات تحقيقه، فعندما نجد أن البلدان العربية والإسلامية شهدت في الزمن الحديث، بعد الحرب العالمية الثانية، حروباً ومعارك وفتناً وانقلابات وثورات، لا تؤهلها إلى تقديم أي بديل أو منظور يمكن أن يساعد بقية العالم في الخروج من أزماته، لا بل إن العالمين العربي والإسلامي، ما يزالان بحاجة إلى المجتمع الدولي، ليسعفه بالانتقال إلى الديمقراطية والحكم الرشيد، على ما نشاهد: في العراق، الصومال، السودان، اليمن، سورية.. وهكذا، فغياب الخبرة والتجربة كمعيار وسند يبرر المنظور الإسلامي، يحول دون إضفاء أية مصداقية عليه.

وعليه، فإن اكتشاف الماضي لا يعنى بالضرورة التعامل معه في الحياة البشرية الراهنة، لا بل هو استعادة لما كان متوارياً وبعيداً عن مجالات البحث والدراسة للتعريف به وربطه بالمشروع الإنساني الذي يسهم فيه الجميع.

فالتراثان العربي والإسلامي، غيض من فيض، اشتبكاً مع كل الحضارات والثقافات السابقة عليهما واللاحقة لهما، وبخاصة الحضارة الأوروبية الأميركية في لحظتها الحديثة والمعاصرة.

وبتعبير آخر واضح وصريح، فإن هذا المنظور، إذا عَنَّ لنا أن نفترضه، لم يعد يعني الشرق حسب، فالإسلام، صار يتعدى الجغرافيا الكلاسيكية لكي يصل إلى الغرب ذاته، الغرب الذي يهتم بالإسلام في رسالته الإنسانية والعالمية وتوجهاته الربانية، كما يوحي بذلك القرآن الكريم.

صار جزء من الشرق موجود في الغرب عبر المخابر ومراكز البحوث والإشكاليات الجديدة، التي تتقاطع مع عدة مناهج ومقاربات وبعده لغات، فضلاً على وجود الملايين من المسلمين والعرب الذي تختلف حياتهم في أوروبا عنها في بلادهم الأصلية ويواصلون الطريق إلى مستقبل آخر.

أما الأمر الآخر، الذي يجب ألا يغيب على البال، هو أن اقتراح منظور مُعَيَّن، يتطلب حالياً، أي في عصر ما بعد الحداثة، القدرة قَبْلاً على استيعاب مفهوم الدولة/ الأمة وتصورها والاستقرار عليها في ظل مؤسسات قارة وسليمة، توحى بالاطمئنان وتتطلع إلى

منظورات ورؤى أخرى، فكيف وكل الدول العربية والإسلامية تقريبا، دخلت مرحلة التلاشي والاضمحلال، وليس أمامها من خلاص إلا التجربة الغربية.

وبناءً على ما تقدم، نحتاج في علمية إعادة صياغة إشكاليات البحث التاريخي العربي والإسلامي في الوقت الراهن، راهن العولمة والمجتمع الدولي، إلى تأكيد الحقائق التالية:

١. أن التاريخ الحديث للعرب، تحدد في بدايته ضد الاستعمار والخلافة العثمانية، إذ بدأت لحظة الحداثة السياسية في سياق الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، وتداعياتها على بلاد الشام أيضا، وما أسفرت عنه من قدرة محمد علي في بناء الدولة المصرية الحديثة، بتمتين سلطته ضد الأتراك.

كانت نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، لحظة تكثف فيها فعل الغزو الفرنسي مع المدنية الغربية، ولا يمكن فصل الفعلين عند التحليل التاريخي والبحث العلمي، لأن إطلالة على ما سجله الشيخ عبد الرحمن الجبرتي في كتابه عجائب الآثار يقطع بوجود الواقعة المفارقة التالية: إن التجارب التي أجراها علماء الحملة الفرنسية أمام المصريين، أبدوا حيالها الاستغراب والتعجب والتساؤل، مما يعكس وجود حالة تخلف مروع للحالة المصرية في تلك اللحظة. الأمر الذي يحث البحث التاريخي على ضرورة تحديد، ما إذا كان محمد علي سعى إلى بناء دولته الحديثة تأسيا بالمثال الفرنسي أو انتقاما من الدولة العثمانية التي تسببت في كل هذه العطالة الحضارية بين العرب والغرب.

٢. وبالعودة إلى السياق نفسه، ميلاد النهضة العربية والإسلامية، لا يمكن أن نفصل دور العواصم الأوروبية في بلورتها للوعي القومي والوطني والديني للعرب والمسلمين أيضا. فقد كانت باريس، على سبيل المثال، العاصمة التي اتسعت لكل المعارضات العربية والإسلامية من مفكرين وأدباء وتجار أحرار وجنود، شكلوا الرعيل الأول من القادة والزعماء وانوية الأحزاب ليس للعرب والمسلمين حسب، بل لكل البلدان التي كانت تعاني من نير الاستعمار، إذ المنافسة الاستعمارية في البحث عن المجالات الحيوية والصراع المحتدم بينها خارج أوروبا، قابلته أيضا سياسة استيعاب العرب والمسلمين داخل الدول المتروبولية.

ولعل ابرز مظاهر هذا التنافس لاستدراج العرب والمسلمين ضد أو مع الدولة العثمانية كان في الحرب العالمية الأولى ثم ما تلاها من اعوام ما بعد الحرب وظهور عصبة الأمم. وهكذا، وبعيدا عن كل كلام في الايديولوجيات والوطنيات الضيقة والنزعات الشوفينية، نجد، وعند

التحليل التاريخي أن البحوث العلمية لتاريخ العرب والمسلمين، لا تعبر عن تاريخهم الخاص، إذا اسقط من الحساب لحظة التداخل بين المستعمر والمستعمر .

٣. هناك رؤية كوسموبولية وغائية للإسلام تستحق أن يجرى التعاطي معها وأخذها في الحساب العلمي، كبعد من أبعاد موضوع التاريخ، أو ما يعرف بفلسفة التاريخ عندما يتعلق بالبحث عن سبل الخلاص الإنساني، لتندرج هذه الرؤية تماما ضمن التاريخ الشامل، والإسلام ضمن هذه الرؤية، هو رسالة إلى العالمين وفي ذروته العالية التي تند عن أي احتكار قومي وطائفي، بل إن مفرداته من وحي القرآن الكريم لغة السماء التي يتطلع الجميع إلى تقصي معانيها ودلالاتها ليس بالعربية حسب، بل بكافة اللغات الموجودة في العالم، لأن أصلها كله يؤول إلى الأسماء التي تعلمها آدم عليه السلام، والذي تعود إليه كافة البشرية.

وقيمة العودة إلى النصوص الإلهية الكبرى هو أيضا تعبير عن التجارب المروعة التي عانت منها الإنسانية، بخاصة في القرن العشرين، عندما أرادت النازية والفاشية والصهيونية أن تبني أنظمتها على إيديولوجيات عنصرية، أحادية، مفارقة لفلسفة ولغة التاريخ في معناه الكبير، أي وجهة الإنسانية.. وهكذا.

فكل توجه غائي يستند على لغة السماء، يجب أن يوفر شروط تحقيق ذلك عبر تخطي الاحتكار العربي للإسلام وفتح المجال لكل شعوب وأمم العالم، بخاصة وأن بعضا من هذه الأمم المتطورة هي التي قربت منا السماء، نرتاده عبر الطائرات والقنوات والمركبات الفضائية والأثير والسيبراني والهواتف، السلبي واللاسلكي .

الشرق والغرب في سياق التاريخ الشامل

لم يعد الشرق شرقا، ولا الغرب غربا على ما تحول إليه العالم بعد الحرب العالمية الثانية وما آل إليه في عصر العولمة الذي استطاع أن يلغي الجغرافيا، ويضع نهاية لتاريخ الحروب بين الكبار.

فالشرق والغرب يلتقيان على أكثر من صعيد، وسيرورة التقارب لا تني مزيد مع الوقت، غير أن لحظة التقارب لا تعني إطلاقا إعدام الكيانات، الثقافية والحضارية، أو إلغاء الخصوصيات ومحوها، بقدر ما تعني دخول اعتبار جديد إلى وعي الإنسان، هو الوعي بقيمة العالم ككيان قائم بذاته وله حضوره في حياته المعاصر.

ففكرة المجتمع الدولي، المؤسسات الدولية، العلاقات الدولية، القانون الدولي العام، الحضارة الإنسانية، الديمقراطية العالمية، الحكم الراشد، كلها تؤثر إلى وجود وعي إنساني جديد، يجاليل ويحاذي فكرة العالم ككيان قائم بذاته، وكجزء من حياة الإنسانية المعاصرة.

إن كل السياسات الوطنية، تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد العالمية لسياساتها الداخلية، كما أنها فوضت نسبة معينة من صلاحياتها إلى المؤسسات العالمية، فضلا على انسيابية حركة التنقل والتحول البشري. كل ذلك أضاف قدرا كبيرا إلى منسوب الوعي المشترك بين سكان العالم اليوم. وهكذا، ومرة أخرى، يجب التأكيد على أن الوعي بالحضارة الإنسانية، الذي يأخذ على مستوى البحث العلمي مفهوم التاريخ الشامل، لا يلغي بأي حال، الخصوصيات الثقافية والحضارية وتباين أنماط التفكير والعيش حتى في المجتمع الواحد، بقدر ما يبحث أكثر عن الأصول المشتركة بين الكلمات والأشياء التي تعبر عن تلك الخصوصيات.

متطلبات تصحيح أو إعادة صياغة برامج التعليم ومفردات المقررات الجامعية، وكذل إشكاليات البحث التاريخي، التي تحتاج اليوم، من جملة ما تحتاجه، إلى امتلاك الوعي الكافي والضروري لتجديد الرؤية في العلاقة بين الشرق والغرب، والغرب والشرق، في سياق لحظة عالمية القيم، ومنها القيمة العالمية للإسلام.

عاش الإسلام والغرب فترات طويلة من الصراع والنزاع، استقرت على أحكام ومواقف، تحكمت في الرؤى المتبادلة بينهما، وترسّخت في التاريخ، وبلغت ذروته مع لحظة الاستعمار الذي حجب الرؤية السليمة لحقيقة ما كانت عليه حضارات المتوسط، ومنها الإسلام.

ولعل أول خطوة لتصحيح هذه الرؤية، هو ما اضطلعت به الحركات الوطنية والإصلاحية الدينية عندما قاومت النزعة الاستعمارية الأوروبية على كافة الأصعدة، وكان من نتائجها تعديل مسار الحضارة الغربية عندما انحرفت إلى نزعتها الاستعمارية، وثانيا استعادة الذات العربية والإسلامية، ملتزمة بنظام الدولة المدنية الحديثة، كأفضل سبيل للترقية والتنمية الوطنية.

لكن ما استقر في الوعي العام، بخاصة منه الأوروبي، وبسبب الوجود الاستعماري ومكوته لعهود طويلة في البلاد العربية والإسلامية، هو أن الإسلام ذخيرة معنوية وأخلاقية من الجهاد، وخطاب إيديولوجي مناهض للغرب، وهذا إلى حد ما يمكن تفهمه، عندما يتطلب الأمر ضرورة اللجوء إلى كل التراث والإمكانات التي تزخر به الأمة، لرفع الظلم والإجحاف

والاستغلال عن العالمين العربي والإسلامي، والمفارق، هو استمرار افتراض وجود الاستعمار حتى بعد الاستقلالات الوطنية، وتمكن النخب السياسية والعسكرية العربية من الوصول إلى إدارة دفة الحكم والبقاء فيه، إلى أن عاودت المعارضات السياسية إلى توظيف آخر للإسلام، ليس ضد الاستعمار الغربي "الكافر والمحتل"، بل ضد الأنظمة العربية والإسلامية الطاغية، إذ أوضحت في نهاية المطاف والتحليل، بأن الإسلام يمكن أن يعارض الإسلام.

وقد ظهرت الحركات الإسلامية كظاهرة سياسية واجتماعية للتعبير عن فساد تصور أنظمة الحكم العربي للإسلام واستغلالها له، لا بل رأت فيها استمرارا للوضع الاستعماري بعد ما أبدت العمل بنظام حكم الطوارئ لعهود زمنية طويلة، استمرأتها العائلات والأحزاب الحاكمة وكأنها حالات عادية.

لكن، اليوم وبعد ثورات الربيع العربي، الذي أفصح عن فساد الأنظمة العربية وانطلاقاتها الفاسدة في تصوّر الإسلام والاستعمار والدولة، يتطلب الأمر على صعيد البحث العلمي، إعادة صياغة إشكالية العلاقة بين العالمين الإسلامي والعربي مع الغرب الأوروبي والأميركي وإدراج بقية جغرافية العالم في هذه العلاقة، حتى يستقيم الفهم والتفكير ومن ثم رسم السياسات على أسس سليمة وصحيحة.

فالعالم العربي والإسلامي، جغرافيا واسعة ومتنوعة وتاريخ طويل، فضلا على كونه حضارة رائعة قد تتمكّن، وبسبب ذلك، من احتلال المشهد العالمي، أي أن أبرز أحداث العالم تجري في المناطق العربية والإسلامية، ومنها يجري أيضا تصوّر أفضل السيناريوهات المنقذة للحضارة الإنسانية برمتها.

صار العالم كما يقال، قرية صغيرة، ويوازيه أيضا عالم افتراضي قائم على ما هو سبيرانى وأثيري وفضائي، ووضعت نهاية للجغرافيا على حد تعبير المفكر الفرنسي بول فيريليو، إذ يقتضي بالضرورة إعادة صياغة البحوث والدراسات وفق وضعية العالم الجديدة.

يستطيع الإنسان المعاصر أن يتمثل العالم في كليته ويضع في اللحظة ذاتها إمكانية التنقل إلى مناطق وأقاليم أخرى ليواصل فيها حياته، وبإمكانه أن يصنع هويته كما يرغب فيها، ولعل أبرز مظاهر هذا الوضع الإنساني الجديد، هو تعدد الهويات والجنسيات وتنوّع البدائل والبرامج والمشاريع، فقد صار للمستقبل، بعد مهم في حياة الإنسان المعاصر على نحو لم يعهده من قبل.

تحتاج مسألة الاستعمار في مقررات التعليم ومراكز البحوث والدراسات، إلى إعادة تقييم من حيث البحث عن حقيقة ما جرى، ليس ضداً على المحتل فقط، بل في سياق ما كان يستطيع فعله العالم العربي والإسلامي.

وفي هذا المقام، يمكن القول أنه في خضم الصراع بين الإسلام والغرب الذي شهده عصرنا، ضاعت ملامح الحضارة العربية الكلاسيكية التي سادت كعصور ذهبية من وعي المسلم العادي، وأن النخبة التي تعلمت في المدارس الأوروبية هي التي استعادت وجه الحضارة العربية الزاهر وجايلته، بما ينتجه الغرب كأفضل حل لإشكالية التقدم في العصر الحديث. فالإشكالية الحقيقية، هي حقيقة التقدم والتأخر ونصيب العرب والمسلمين من كل واحدة منهما، فقد كانت بلدان الخليج متخلفة، برغم أن الاستعمار لم يطأها، وعوّلت عليه بعد الحرب العالمية الثانية في استثمار الثروات النفطية والوضع الاستراتيجي، كما أن دولاً عربية أخرى، لم يمكث بها إلا لثلاثة أو أربعة عقود، وفي الغالب تجاوزت بعض الأنظمة العربية والإسلامية مع هذا الوجود، سواء كانت بريطانيا أو فرنسا على ما جرى مثلاً في لبنان، الأردن، ليبيا، العراق.

فعلاً، كان الاستعمار ستاراً قاتماً حال دون رؤية العرب والمسلمين لتاريخهم وحضارتهم، مما حدا بالحركات الوطنية والإصلاحية إلى الاستجداد بالدين والتراث ومقومات الوطن ولو من وحي الفكر السياسي الحديث، كأفضل سبيل إلى تعديل المسار الحضاري العام نحو ما هو عالمي وإنساني بين بني البشر المعاصرين.

وخلاصة ما يمكن أن نختم به، هو أن هذا البحث يندرج في المقاربة الجديدة لكتابة التاريخ في العصر الراهن، التي ترمي إلى محاولة استيعاب جوانب ووقائع وأحداث العالم في أفق شامل، يستحضر جميع تواريخ الحضارات والثقافات، ويعيد لها اعتباراتها المفقودة، ومنها حضارات الشعوب والأمم التي خاضت حركات تحرر ضد الاستعمار الأوروبي، وبرهنت بذلك على وجود رصيد تاريخي وحضاري حفّزها على التصدي للفعل الاستعماري والتخلص منه.

وبتعبير واضح وموجز، يندرج هذا البحث، من حيث الرؤية والمنهج في إطار المجهود العلمي الذي تنكب عليه مجموعة مؤرخين في ما يعرف بـ "التاريخ العالمي" Word History، أو التاريخ الشامل/ العام/ الكوني، كما ترجم إلى الفرنسية Histoire globale. ومضمون

هذا التوجه، هو أن الحضارات لها أصول وأنها جاءت من روافد ومصادر سابقة عليها، وعلى البحث التاريخي والتحليل العلمي أن يتعقب أصول الحضارات والثقافات من أجل أن يقف على مدى وقدر مساهمة اللاحق إلى السابق، فالحضارة الحديثة ليست غربية ولا أوروبية في التعبير المطلق، بل لها أصول في العصر الوسيط الإسلامي، ولها امتداد في الفكر اليوناني الذي كان شرقيا في عصر عطاءه الفكري العظيم، علاوة على أن الحضارة الأوروبية الحديثة، لم تكتسب الصفة الغربية، إلا بعد وصول القارة الأميركية (العالم الجديد)، إلى الحياة الحديثة والمعاصرة.

كان العالم، طوال القرن العشرين، يرنو إلى إدراج وحداته السياسية، في أفق إرساء قواسم مشتركة لبناء المجتمع الدولي، القائم على أساس الدولة القومية، ولعلّ أبرز مظاهر الحداثة السياسية التي حققتها الحركات الوطنية، تكمن في تعديل مسار التاريخ الأوروبي إلى تاريخ عالمي وإنساني .

كما كشف البحث، أن التمادي في التعلق بالوطنية والرقى بها إلى الإيديولوجية المطلقة، في إطار الصراع بين المصالح الأوروبية، أفضى أيضا إلى كوارث بشرية، مثل النازية والفاشية، والأنظمة الشمولية المنغلقة، التي صارت عاجزة على مسايرة المفاهيم الجديدة، ومنها تطور مفهوم الوطنية ذاته.

المراجع

- أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيد، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٧
- أومليل علي، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، بيروت، [د.ت]
- التميمي عبد الجليل [تحت إشراف]، حرية التعبير والإنتاج المعرفي في الجامعات و المراكز البحثية العربية، تونس، ٢٠٠١.
- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- الجابري محمد عابد، نقد العقل العربي، ج٤، مركز دراسات العربية، بيروت، ١٩٨٦.
- إدوارد سعيد، الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٦، ٢٠٠٣.
- التميمي عبد الجليل، تحت إشراف، حرية التعبير والإنتاج المعرفي في الجامعات والمراكز البحثية العربية، مؤسسة التميمي، تونس، ٢٠١١
- الرفاعي عدنان، المعجزة الكبرى، دار الخير، دمشق، ٢٠٠٦
- كوثراني وجيه، وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣ والمراسلات المتعلقة به، مع دراسة حول الدولة العثمانية ونشوء الحركة العربية، بيروت، دار الحداثة، ١٩٧٩.

Arkoun Mohammed Humanisme et Islam, combats et propositions, éd.

Barzakh, Alger, 2007

Bennabi Malek, le phénomène coranique, International islamic fédération of student organisations, Ryiadh, 1994.

Chaliand G., Guerres et civilisations, Odile Jacob, Paris , 2005

Camous Thierry, Orient/Occident, 25 siècles de Guerres, Paris : puf, 2007

HouraniAlbert, histoire des peuples arabes, trad. Paul Chamla, éd. Seuil, Paris, 1993.

Hobsbawm.Eric, préf. C.A.Bayly, La naissance du monde moderne 1780-1914, Editions des Ateliers & le Monde Diplomatique, 2007, p.14

Gruzinski. S, les quatre parties du monde, Histoire d'une mondialisation, La Martinière, Paris, 2004

Grataloup.C., Géohistoire de la mondialisation, le temps long du monde, Armand Colin, Paris, 2007

الهوامش:

في النظام التعليمي الجامعي الجديد، الذي تطبقه معظم الجامعات العربية والإسلامية، والمعروف بنظام (ل.م.د) أي ليسانس (ثلاثة أعوام)، ماجستير (عامان)، دكتوراه (ثلاثة أعوام)، لا تتوافر الإمكانيات الموضوعية للتواصل معه، بمثل ما هو عليه في البلدان الأوروبية التي أقرته، وتسعى إلى الوحدة عبر آليات وسياسات عديدة، منها سياسة التعليم الجامعي. يقوم هذا النظام التعليمي على فلسفة التخصص، أي التوجه إلى التخصص مباشرة على أساس وجود بيئة محيطة بالمؤسسات الجامعية، تضمن الرصيد الثقافي والأرضية المشتركة للعلوم والتقنيات والصناعات، كما أن نظام (ل.م.د) يقوم على فلسفة وحدة التعليم الجامعي، ويسمح بإمكانية العبور بين مسارات التعليم وانتقال الأستاذ والطالب بين دول الاتحاد الأوروبي، وحتى إلى أميركا الشمالية، لكن هذا المعادل غائب تماماً في معظم البلدان العربية، بحيث ما يزال التعليم الجامعي يعاني غياب سلطته العلمية المستقلة عن سلطة الحكم.

مقدمة ابن خلدون زاخرة بالمصطلحات التي تحاول أن توازي وتعادل حقائق الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية للعرب في ماضيهم وراهنهم، والمصطلح العربي عند ابن خلدون غير نهائي، دلالاته متفاوتة، تحاول القبض على المعنى في مجاليه العام أو الخاص. مثال ذلك مصطلح الدولة، فهو عنده كما لاحظ محمد عابد الجابري "الدولة في اصطلاح ابن خلدون هي على العموم الامتداد الزمني و المكاني لحكم عصبية ما. أ- فمن حيث الامتداد في المكان، تكون الدولة عامة وخاصة. -الدولة العامة، هي مجموع المناطق والأقاليم التي تجري عليها السلطة العصبية الحاكمة سواء كانت هذه السلطة فعلية أم اسمية فقط، والدولة الخاصة هي الولاية أو الإقليم الذي استقل به الوالي خارجا عن السلطة المركزية. ب- أما من حيث الامتداد في الزمان، فإن الدولة إما كلية وإما شخصية. -الدولة الكلية، هي مدة حكم عصبية من العصبيات، التي يتعاقب فيها الملوك واحداً بعد آخر. إنها حكم أسرة معينة منذ استلامها الحكم إلى يوم خروجه منها. الدولة العباسية، الدولة الأموية، الدولة الموحّدية... الخ. -الدولة الشخصية، هي مدة حكم شخص واحد من أشخاص الدولة الكلية، مثل دولة المأمون، ودولة معاوية، دولة عبد المؤمن... الخ". الجابري، ص. ٢٩٠. كما يتحدث عن دولة مستقرة ودولة مستجدة أو حادثة، فضلاً عن بقية المصطلحات السياسية التي يتطلبها الحكم. أنظر قائمة المصطلحات التي انفرد ابن خلدون بإضفاء معان ودلالات اقتضاها البحث التاريخي عنده، في: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

في كتابه الخطاب التاريخي، وهو أيضاً أطروحته دكتوراه، يقدم المفكر المغربي علي أومليل جوانب من الفكر التاريخي عند ابن خلدون على النحو التالي "والمقدمة دفاع عن مشروعية التغيير في التاريخ، ذلك أن هذا الكتاب قد كتب لتبليغ خطاب محدد: إن التاريخ قد انقلب أوضاعه ومع ذلك فما زال حديث المؤرخين هو هو، فالتاريخ (العربي) قد صيغ مرتبطاً بعصور ولّت. وقد تبدّلت العصور

ولم يتبدّل التاريخ، سيما حين سقط هذا التأريخ في التقليد، فصار المؤرخون المقلدون يستنسخون أحاديث عن التاريخ نسيت أصولها والعصور التي أنشأتها. تغيّر التاريخ ولم يتغير الحديث عنه. فيكون هدف المقدمة هو إحداث تغيير جذري في الكتابة التاريخية (أي الخطاب التاريخي) ملائم للتغيير الجذري الذي وقع في التاريخ. ينبغي رفع الخطاب التاريخي إلى مستوى التاريخ الذي انقلبت أوضاعه، والمقدمة عرض منهجي يبين كيف ينبغي أن تكون هذه الكتابة التاريخية الجديدة، وقبل أن يعرض ابن خلدون هذه الكتابة الجديدة يبدأ بنقد الخطاب القديم. والنقد الموجه إلى أصول التاريخ العربي، وبالضبط إلى المنهج الأساسي الذي قام عليه"، علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، بيروت، [د.ت.]. ص ١٢، ١٣. هذه الفقرة مع غيرها بل مع الفكرة الجوهرية للكتاب برمته، تفيد بضرورة فك الارتباط بين التاريخ كعلم وكموضوع مستقل بذاته عن كافة الاعتبارات التي تملك سلطة معينة، مثل السياسة والمال، والإعلام في الوقت الراهن، علاوة على ضرورة ربط البحث التاريخي بمجرى التاريخ الشامل الذي لا يقتصر على العرب و المسلمين فقط.

Albert Hourani, histoire des peuples arabes, trad. Paul Chamla, éd. Seuil, Paris, 1993.

إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط. ٦، ٢٠٠٣.

Malek Bennabi, le phénomène coranique, International islamic fédération of student organisations, Ryiadh, 1994.

كانت النزعة الإنسانية، أو الأنسنة هي فضاء أطروحة تقدم بها أركون لنيل شهادة الدكتوراه من السوربون في سبعينيات القرن الماضي، وصدرت في آخر طبعة لها بترجمة د. هاشم صالح تحت عنوان نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٧. واكتشاف النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي الكلاسيكي، يتماشى تماما مع حالة الفكر العالمي الذي يصبو دائما إلى تعميم إنتاجه على الجميع. وإذا كانت بداية أركون مع النزعة الإنسانية، فقد كانت النهاية مع النزعة الإنسانية أيضا. وكان آخر ما صدر عن المفكر الراحل "أنسنة وإسلام"، Humanisme et Islam, combats et propositions, éd. Barzakh, Alger, 2007

يتكوّن مشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي" من أربعة أجزاء: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي، وكلّها صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية خلال الثمانينيات، وتناولها الفكر العربي المعاصر وما يزال، بالدراسة والتحليل والنقد. ساعدت على إعادة النظر في تاريخ الثقافة العربية ونظامها المعرفي الذي شكّل العقل العربي وما أنتجه. والمفيد أن نذكر أيضا عودة الراحل الجابري إلى دراسة القرآن الكريم في

مشروع آخر، انكب عليه طوال العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين، تحت عنوان "فهم القرآن الكريم"، بحيث استأنف النظر في رسالة القرآن الكريم عبر آخر ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية. لعل الثورات التي تجري اليوم في العالم العربي، تسعى إلى ردم كافة الاعتبارات التي كُست البحث العلمي، لتتفرض أيضاً مراكز البحوث والدراسات العربية والإسلامية من أجل أن تمتلك العلمية والحيادية والموضوعية، ولو ضد السلطة السياسية، كأفضل سبيل إلى فصل السلطات في العصر الفائق والتي تمكن فعلاً من الوعي بالحقيقة التاريخية والتوسم في العلم لكشف واكتشاف وتوضيح والوقوف على ما هو معقول من الأشياء والكلمات والمعاني.

جامعاتنا العربية ومراكز البحث ما تزال تبحث عن سلطتها العلمية التي صادرتها السلطات والأنظمة السياسية، لتكريس واقع فاسد لا يقوى على التجديد والحرية، وهما أساس البحث العلمي والتاريخي. حول هذا الموضوع، يمكن العودة إلى دراستنا "الجامعة الجزائرية تبحث عن السلطة العلمية"، وفيه نقد لحالة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية التي فقدت وجهتها بسبب غياب الخبرة والكفاءة التي تقتضيها وظيفة جامعة متخصصة في تدريس العلوم الإسلامية. نورالدين ثيو، الجامعة الجزائرية تبحث عن السلطة العلمية في: عبد الجليل التميمي، تحت إشراف، حرية التعبير و الإنتاج المعرفي في الجامعات والمراكز البحثية العربية، مؤسسة التميمي، تونس، ٢٠١١.

في الحالة الجزائرية، وعلى الرغم من الأموال الهائلة التي تغدقها وزارة التعليم العالي والبحث العلمي على مخابر البحث والدراسات، إلا أن هناك مفارقة أو ما يشبه القطيعة التامة بين الجامعة والمجتمع، وبين الدولة والبحث العلمي.

المنظور الإسلامي في البحث التاريخي، هو جانب من جوانب أخرى، كان يرمي إليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عبر مشروعه: أسلمة المعرفة. وإذا كان المشروع لم يرتب لما بعده، بعد أكثر من عقدين من وجوده، فلأن البداية في حد ذاتها كانت تنطوي على حالة من تنوع الفضاءات و المجالات في الغرب، بحيث يمكن أن يظهر مشروع المنظور الإسلامي في واشنطن، لأن "دار الإسلام" في الوقت الراهن، تأبى مثل هذا التنظير ولا تعطيه كل إمكانياته، بسبب غياب المناهج العلمية والفضاء العام الضامن للحرية الفكرية، العلمية والأكاديمية، فما يزال السياسي يصادر كل شيء، وفي الفضاء الغربي الأميركي والأوروبي، يسمح بهذا النوع من البحث العلمي الحر، حتى ولو كان ضد توجهاته ووجهاته. وعليه، فإن المنظور الإسلامي في واقع الأمر هو إمكانية غربية من جملة إمكانيات أخرى تمت في المجال الغربي على صعيد الرؤية والمنهج والمقاربة، وبمعنى آخر، هو تنوع داخل الواحد الغربي إذا جاز التعبير.

الحدث هنا، بمعنى خلق الحدث الأصيل الذي يحمل الجدة والفاعلية وقدرته على التواصل مع سائر المجتمعات والدول في هذا العالم المعاصر، كما فعل الغرب منذ بداية النهضة الأوروبية إلى القرن الراهن، الذي لم ينقطع عن فعل الحدث الأصيل في كل تجلياته وأبعاده وامتداداته التاريخية.

نستطيع أن نعطي عشرات الأمثلة عن وجود مراكز بحوث ودراسات، تعنى بالشأن العربي والإسلامي في الدول الأوروبية والأميركية وحتى الآسيوية، وتضطلع بنشاطات علمية على قدر كبير من الأهمية

النظرية والإجرائية، ليس أقلها على الصعيد السياسي أن الخبراء والعلماء والمتقنين العرب، هم الذين شكلوا المعارضة الحقيقية لأنظمة الحكم العربية المتهرثة وهم الذين عاينوها وحللوها ويعودون اليوم لإدارة الحكم فيها. نحن اليوم في عالم إذا لم تستطع أن تمارس الفعل السياسي فتصبح مفعولا به.

الوجه الآخر الذي قلّمنا نلتفت إليه في التحليل التاريخي لمرحلة الاستعمار، هو أن الحركات الوطنية والإصلاحية لم تكن تقاوم الاستعمار إلا بعد ما تأكد لدى رموزها المثقفة والمتعلمة مكانة الحضارة العربية وقيمة الإسلام في العالم قبل النهضة الأوروبية، ومن ثم حرصت على التصدي للمستعمر الذي يعيق إمكانية تواصل العرب والمسلمين مع تراثهم القديم، والذي لا يتناقض بحال مع الحضارة الأوروبية إلا في وجهها الاستعماري. وعليه فإن النخبة الوطنية والإصلاحية، أي أن الحركات التي توسلت الوطن، أو الدين كمقوم جوهري لبناء الدولة الوطنية، كانت معبأة بالرصيد القيمي والحضاري الإنساني الحديث، وهي تناضل وتحارب الاستعمار الأوروبي في أراضيه وفي المستعمرات أيضا. وفي السياق ذاته، وبخاصة ونحن نعيش لحظة ما بعد الكولونيالية، نحتاج إلى قراءة إنتاج رواد وفاعلي الحركات الوطنية والإصلاحية التي كتبوها بلغات أوروبية، وإدراجها في مجال البحث العلمي التاريخي العربي والإسلامي. ففي مجال التأريخ للنهضة الإسلامية الحديثة، كثيرا ما تنوه بالدور الذي اضطلعت به شخصيات مسلمة غير عربية مثل جمال الدين الأفغاني، محمد إقبال، سعيد النورسي، علي شريعاني.. غير أنه يجب كشف اللثام عن العرب الذين عبّروا عن مواقفهم وكتبوا باللغات الأوروبية في قضايا تتعلق بالعرب والمسلمين.

لا يمكن إطلاقا فصل الفضاء الغربي عن لحظة بداية الوطنية العربية، سواء بالتوجه نحو الانزياح عن الخلافة الإسلامية ومحاولة تأكيد خصائص ومقومات الكيان العربي، سواء على مستوى الفكر القومي العربي أو الأدب المهجري الباعث للحادثة العربية. كانت باريس مثلا، هي الفضاء الذي سمح بميلاد الحركة القومية مع نجيب عازوري، والمؤتمر العربي الأول العام ١٩١١، والمؤتمر العربي الثاني العام ١٩١٣، وقبل ذلك ميلاد حركات الشبان، الظاهرة العربية التي تأسست بتنظيم الشبان الأتراك ضدا الخلافة العثمانية ذاتها، واضطرت الخليفة عبد الحميد الثاني إلى ضبط صلاحياته بدستور. لا بل ميلاد الإرهاصات الأولى للحركات الإصلاحية الإسلامية الحديثة، كان أيضا في باريس مع الشيخين جمال الدين الأفغاني و محمد عبده وتأسيسهما لصحيفة العروة الوثقى. حول المؤتمر العربي، يمكن العودة إلى: وجيه كوثراني، وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣ والمراسلات المتعلقة به، مع دراسة حول الدولة العثمانية ونشوء الحركة العربية، بيروت، دار الحداثة، ١٩٧٩.

من جملة المقاربات والمناهج الجديدة التي يدرس بها تاريخ الاستعمار، ما يعرف بالمقاربة ما بعد الكولونيالية التي تسعى للوقوف على حقيقة ما وقع في علاقة المستعمر بالمستعمر، ليس فقط في لحظة الاستعمار بل ما بعد الاستعمار، أي لحظة تعقب الآثار وتداعيات التاريخ الكولونيالي في مقدماته وسياقه ونتائجه، بحيث تستطيع أن تثبت من جملة ظواهر أخرى أن الاستعمار لم يكن وحده مسؤولا عن تخلف العرب و المسلمين، وأن ما آل إليه الوضع العربي مع أنظمتها في أغلبه هو استعمار بنزعتة التسلطية عبر "استعمار وطني"، على حد تعبير المفكر المصري أنور عبد المالك.

هناك قراءة مهمة يقدمها المفكر السوري عدنان الرفاعي لنص القرآن الكريم كمعجزة كبرى لا تقبل الاحتكار من قبل قومية محددة أو تاريخ حضارة معينين، بل القرآن الكريم ينطوي في ذاته على معجزة مستقلة به، عبارة عن كتاب منشور في الكون كله، يقرؤه الجميع وإن تعددت لغاتهم وثقافتهم وصنائعهم. الرسالة الإسلامية وفق هذه القراءة، يجب ألا تأخذ بحصرية الفهم العربي للنص القرآني ولا احتكارية الاجتهاد في القوم العرب والمسلمين الذين تحدّدوا أكثر بصلتهم بالحضارة التي نشأت بعد نزول الوحي بقرون. فالقرآن الكريم يتحدث إلى الناس كافة في ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، ويرسل خطابه من السماء ولا يحدّد موقعه ولا جغرافيته. كل شيء يرسل في المطلق من الأزل إلى الأبد. أنظر مجموعة كتب الرفاعي التي تساعد على تأسيس نظرية معاصرة في فهم التاريخ العام: المعجزة الكبرى، دار الخير، دمشق، ٢٠٠٦؛ ويمكن العودة إلى كتبه الأخرى التي صدرت عن الدار نفسها، "نظرية الحق المطلق"، "نظرية الحكمة المطلقة"، "نظرية قصة الوجود"...

ليس عصيا اليوم، وفي عصر العولمة، أن يتفاعل الغرب مع رسالة الإسلام في مدلول المتعالي عن الأقوام والأجناس وفي ذروته الدينية التي تتعالى عن أي احتكار، بل يضيف إليها ما لا يمكن أن تقدمه الدنيا فقط. شهد التاريخ قيمة ما أضافه الإسلام إلى حضارات سابقة، كالفارسية، إذ وصلت إلى حد التعاطي مع الخط العربي، وذلك الأمر مع العثمانية التي جاءت على أنقاض البيزنطية، ومكنت الأتراك من ارتياد السيادة على مناطق عديدة من آسيا وأفريقيا وأوروبا. واليوم يصنع الغرب، حادث العولمة، فهو الأقدر على التفاعل مع لغة السماء ومن ثم يصنع عالمية الإسلام.

بالعودة إلى نصوص الأدباء والمفكرين والعلماء العرب، لما قبل الحرب العالمية الأولى، نجد تأكيداً حقيقياً على تخلف العرب والمسلمين، دونما ربط ذلك بالظاهرة الاستعمارية، بل تشديد بالغ على ضرورة النهل من العلوم الغربية الأوروبية، ومن تقدّم المدنية عندهم. فمنذ ظهور كتاب رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ثلاثينيات القرن التاسع عشر وليس انتهاءً بكتاب شكيب أرسلان لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم، الذي ظهر في أربعينيات القرن العشرين، ومسألة التأخر والتقدم تطرح في العالمين العربي والإسلامي من منطلق ضرورة تصحيح الإسلام في الوعي العربي العام، وهذا ما قامت به الحركات الإصلاحية، وضرورة تصحيح مقومات الوطن العربي على صعيد الرؤية للتاريخ والدولة والعالم، وهذا ما اضطلعت به الحركات الوطنية. وعليه، فما لدينا من الحقبة الاستعمارية، صورة لا تتماثل مائة بالمائة مع الفعل الحقيقي، بل الخطاب الوطني والإيديولوجية الحزبية لأنظمة الحكم العرب، هي التي خاضت في هذا التاريخ من ذاكرتها الخاصة، ليس ضد الاستعمار، لأن الاستعمار يستطيع أن يكتب تاريخه الخاص بإنصاف وأمانة عندما تحين لحظة المحاسبة، بل مخاتلة ومزيفة لوعي الشعوب العربية، كأفضل سبيل إلى الاستمرار في الحكم. ويبقى على الباحث المحترف أن يتلمس أدوات البحث العلمي عنده لكي يفصل الحنطة من الزؤان كما يقال، وما أصعب البحث التاريخي عندما يواجه الماضي (الاستعمار) الذي لم يمض كثيراً، ويواجه الحاضر الذي فرضت ظلاله أنظمة حكم فاسدة، قائمة على المخاتلة والتشويه.

يمكن أن نرصد مجموعة كتابات تبنت هذا التوجه وحاولت أن تؤصله كمنهج ورؤية لكتابة تاريخ العالم المعاصر لدى جميع الأمم والمجتمعات والشعوب. S.Gruzinski, les quatre parties du monde, Histoire d'une mondialisation, La Martinière, Paris, 2004 ; C.Gratloup, Géohistoire de la mondialisation, le temps long du monde, Armand Colin, Paris, 2007 ; G.Chaliand, Guerres et civilisations, Odile Jacob, Paris , 2005 ; Thierry Camous, Orient/Occident, 25 siècles de Guerres, Paris : puf, 2007

يقول في هذا الصدد المؤرخ البريطاني المعاصر اريك هوبسبوم: "لا يمكن كتابة تاريخ العالم الحديث إذا لم يكن عالميا في غرضه" ، Eric Hobsbawm, préf. C.A.Bayly, La naissance du monde 1914-1945, Editions des Ateliers & le Monde Diplomatique, 2007, 1914-moderne 1780 , p.14

نظرية الموظف الفعلي

بين الفقه الإسلامي والفقه الفرنسي

• يوسف الدوكالي بن ناصر عبدالرحمن

المبحث الأول: نظرية الموظف الفعلي في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: التعريف بالنظرية وأساسها.

أولاً: التعريف بالنظرية في الفقه الإسلامي.

تمثل دراسة العامل البشري؛ مشغل العملية الإدارية، أبرز الموضوعات ذات الأهمية البالغة في مجال القانون والقضاء الإداريين، وتشمل الموظف العام والموظف الفعلي في القانون الوضعي، ويستخدم الفقه الإسلامي الموظفين في ولايتين هما "ولاية الاستكفاء"، و"ولاية الاستيلاء".

وعليه، قام الفقه القانوني بدراسة الموظف العام الرسمي، ولدواعٍ وظيفية، خلقت الظروف الاستثنائية والعادية نظرية الموظف الفعلي أو الواقعي، التي عرفها الفقه الإسلامي بإمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار "فهو أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه، منفذاً لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة"^(١)، وإمارة الاستيلاء تماثل نظرية الموظف الفعلي، فقد أجاز الخليفة التصرفات التي قام بها الشخص المستولي على الإقليم ما دامت قد توافرت شروطها^(٢)، باعتبار "أن الخليفة هو القاضي الإداري الأول في الإسلام"^(٣)، وهو صاحب الاختصاص في تعيين الولاية والقضاة، وبإجازته للمستولي أضفى على ولايته صفة الشرعية.

ثانياً: أساسها القانوني في الفقه الإسلامي.

تسند الأعمال في الدولة الإسلامية إلى مرجعية شرعية تبني أساسها القانوني على كتاب الله الكريم وسنة رسوله (ص) متمثلاً في أمرين الأول: أن الضرورة تسقط ما أعوز

• طالب دكتوراه بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

من شرط المكنة. والثاني: أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة^(٤)، وبهذا ضمن شرعية التصرف واستمرار الحياة.

وقد وضع أبو الحسن الماوردي التبرير الشرعي، لقيام إمارة الاستيلاء التي تجاهلها كثير من الفقهاء ممن كتبوا في الإمامة قبله^(٥)، وإذا كان القضاء الإداري المعاصر هو من أضفى الشرعية على تصرفات الموظف الفعلي، فإن الماوردي، وهو أسبق من وجود القضاء الإداري الفرنسي، وقد جعل إليه القضاء ببلدان كثيرة ولقب بقاضي القضاة، أضفى الشرعية على هذه الإمارة وأظهر مبررها الشرعي في الظروف الاستثنائية، وهي أن الضرورة تسقط ما أعوز من شرط المكنة، وتجد هذه الحالة أساسها الشرعي في القاعدة الفقهية المعروفة "بالضرورات تبيح المحظورات"، وفي الظروف العادية حماية السير الطبيعي للإدارة، حفاظاً على المصلحة العامة التي تعد بالظاهر.

وعلى هذا الأساس، فإن الفقيه الماوردي يعتبر رائد هذا المجال باعتباره أول من أظهر النظرية وشرحها، ولقد أشاد بذلك مستشرقون، منهم روزنثال إذ يقول إن "الفضل يعود إلى الماوردي في تأسيس نظرية الضرورة في الواقع السياسي، التي تبناها كل من الغزالي وابن جماعة، عندما استخدموا نفس النظرية لتبرير الاستيلاء على الإمارة، أو ما يعرف بالفكر الإسلامي، ولاية المتغلب"^(٦).

ومن ذلك، ندرك أن فقهاء المسلمين، أسسوا نظرية الموظف الفعلي قبل أن يَهْتَدِيَ إليها فقهاء القانون الحديث^(٧) ومشروعوه وقضاته.

المطلب الثاني: مؤسس النظرية في الفقه الإسلامي.

أولاً: - الإمام الماوردي مؤسس إمارة الاستيلاء.

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي^(٨) ولد في البصرة عام (٣٦٤ هـ - ٩٧٤ م وتوفي في - ٤٥٠ هـ - ١٠٥٨ م)، لقب بالماوردي نسبة لمهنة عائلته التي اتخذت من صناعة ماء الورد مهنة لها، فكان أبو الحسن يبيع ماء الورد أمام أبواب المساجد.

درس الحديث والفقه والتفسير، ومدخراته العلمية تشهد له بذلك، فأصبح معلماً فقيهاً من فقهاء الشافعية، ثم قاضياً، ومنح لقب أفضى القضاة عام ٤٢٩ هـ، ثم بعدها تولى منصب قاضي القضاة، ومن وظائفه أعمال الدبلوماسية، بحيث كان سفير العباسيين

للدول الأخرى وهو مؤسس النظرية، صاغها في كتابه الشهير المسمى الأحكام السلطانية والولايات الدينية، والذي يعتبر من أهم المراجع في السياسة الشرعية، نظر فيه لـ "إمارة الاستيلاء"، فاعترف له الكثير من الباحثين بالتقدم في الموضوع، وشهدوا له بفضل سبق، منهم المسلمون وغيرهم^(٩).

ثانياً: نشأة النظرية في العصر الإسلامي.

يعرف الفقه الإسلامي نوعين من الولايات، كما سبق القول، الولاية العادية الطبيعية، ويتم فيها تولي الوظيفة بطريقة مشروعة وتسمى "ولاية الاستكفاء"، والأخرى غير مشروعة، وتسمى "ولاية الاستيلاء"^(١٠)، ذلك أن استيلاء الشخص بالقوة على بلد قد تمّ من دون تولية من الخليفة في بداية الأمر، ومن ثم أجاز الخليفة تصرفات ذلك الشخص فيما بعد، لاعتبارات متعلقة بحفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية^(١١) "وإمارة الاستيلاء لم تكن معروفة في التاريخ الإسلامي إلا منذ بدأ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري"^(١٢)، وسادت في القرن الرابع الهجري، ثم النصف الأول من القرن الخامس الهجري^(١٣).

وهي تلك التي نشأت عن حكم الضرورة أو الواقع، لأنها حدثت وتعددت في الدول الإسلامية في العصر العباسي الثاني^(١٤)، وفي الفترات الأخيرة للدولة العباسية التي آلت إلى دول صغيرة كال دولة الحمدانية والبويهية والغزنوية والإخشيدية وغيرها^(١٥).

ويبدو عبر سبق، أن الفقه الإسلامي تناول النظرية عن طريق كتب السياسة الشرعية، وعرفت الإدارة الإسلامية التطبيقات والأساليب المتعددة، ومارستها حسب الظروف، عادية كانت أم استثنائية.

المبحث الثاني: نظرية الموظف الفعلي في الفقه الفرنسي.

المطلب الأول: التعريف بالنظرية وأساسها.

أولاً: التعريف بالنظرية في الفقه الفرنسي.

يعرف الفقيه الفرنسي جيز الموظف الفعلي بأنه "من باشر مهام الوظيفة العامة فعلياً في ظروف واقعية، وسير الأعمال الإدارية بتولية غير مشروعة، متمثلة في انعدام الوسيلة القانونية إما نتيجة تعيين، أو انتخاب، أو تفويض، أو توقف الأداة القانونية نتيجة فصل الموظف أو استقالته من الوظيفة، ومع ذلك يباشر أعمالها" ^(١٦).

قرارات مجلس الدولة الفرنسي في الموظف الفعلي:

أصدر مجلس الدولة الفرنسي في ٢-١١-١٩٢٣ تعريفاً للموظف الفعلي بأنه "الموظف الذي تم تعيينه بطريقة غير قانونية في وظيفة عامة، ومن ثم ينظر إليه على أساس انه موظف قانوني، ما لم يتم إلغاء تعيينه"، كما اصدر مجلس الدولة الفرنسي قراراً حول شروط انتخاب مفوضي موظفي البلدية في ٢٠-٤-١٩٢٣.

ومن صور الموظف الفعلي في الظروف العادية القائمة على الظاهر، قرار مجلس الدولة الفرنسي رقم ٢٣-٤-١٨٨٢ والمتعلق بالعقد الموقع عليه من طرف الأمين العام لمدينة كان غير المفوض من المحافظ ^(١٧).

ثانياً: أساسها القانوني في الفقه الفرنسي.

الأساس القانوني للنظرية في الفقه والواقع الفرنسي المثبت بالقيمة القانونية للأعمال التي باشرها الموظف الفعلي: في الظروف العادية والاستثنائية كحالة الأزمات السياسية والاجتماعية (كحرب أهلية، أو ثورات، وأعمال شغب).

١- في الحالات الاستثنائية:

تحتاج الإدارة في مثل هذه الظروف "الكوارث الطبيعية والأزمات والحروب" من سير دولاب العمل دونما أن تتقيد بالشكلية القانونية، وهو ما يعرف بالتفويض غير الصريح (الضمني) في حالة الحرب ^(١٨)، حفاظاً على سير المرفق العام بانتظام واطراد، وهي أعمال صحيحة بالنسبة للغير، ذلك أن القائم بهذه الأعمال يعد موظفاً فعلياً، يحمل كل صفات

الموظف العمومي الشرعي "القانوني" والمؤهل للقيام بهذه الأعمال، والرأي الغالب من الفقه يعتبر أعماله صحيحة لا غبار عليها، وكذلك القضاء، أقر تصرفات الموظف الفعلي ما لم تخالف أهداف المصلحة العامة، كما تعترف الإدارة به وظاهر الحال للجمهور "المواطنين".

في الحالة العادية :

يباشر الموظف أعمال المرفق العام عن طريق الظاهر، وهي أساس النظرية في الظروف العادية، ولها عدة تطبيقات منها:

التطبيق الأول : انعدام الأداة القانونية.

التطبيق الثاني: بطلان الأداة القانونية كما هو الحال في من عين بطريقة غير شرعية.

التطبيق الثالث: توقف الأداة القانونية عن إحداث أثرها، ويستمر الموظف في الوظيفة العامة، إما لعدم علمه بالقرار أو لأن الإدارة تمر بظروف غير عادية، يطلب منه ممارسة أعمالها دونما سند قانوني.

وتعد هذه التطبيقات صحيحة، أيدتها الإدارة وعززها الفقه القانوني وأجازها القضاء الفرنسي، حماية للغير، المتعامل مع الإدارة حسن النية، ويجهل حقيقة الموظف الظاهر "الموظف الفعلي".

المطلب الثاني : مؤسس النظرية في الفقه الفرنسي.

أولاً :- الفقيه الفرنسي جيز.

ولد (gezegaston) في ٢ مارس ١٨٦٩ بمدينة تولوز وتوفي في أوت ١٩٥٣م. درس في تولوز وحصل على الدكتوراه عام ١٨٩٢م. ألف برفقة أحد أصدقائه كتاب "عناصر علم المالية". عين عام ١٩٠١م، أستاذاً للقانون الإداري بجامعة "ليل"، وتخصص في القانون الإداري والمالية عام ١٩٠٣م، ثم أنشأ "مجلة العلم والتشريع المالي".

وتناول قرارات المحكمة بالدراسة والتعليق والشرح الفقهي، كما ترأس عام ١٩٠٤م "مجلة القانون الإداري والعلوم المالية"، وفي العام نفسه، نشر كتابه "المبادئ العامة للقانون الإداري"، ثم أعيد نشره عام ١٩١٤م وكذلك في عام ١٩٢٥م.

اكتسب شهرة عالمية، والتحق عام ١٩٠٩م بكلية باريس. وطلب منه تأليف كتاب عن القانون الإداري الفرنسي عوضاً عن "هوريس هوريو" الذي رفض العرض، وقام geze بعدة مهام في الحكومة الفرنسية، كما شارك في نشر كتاب "سياسة الجمهورية"، وهو من ضمن مؤسسي المعهد الدولي للقانون العام، ثم أصبح رئيساً له، ومن أهداف هذا المعهد، جمع المتخصصين في القانون العام لتطوير الحريات العامة، استمر في تعليقه على قرارات المحكمة ().

ثانياً: نشأة النظرية في الواقع الفرنسي.

وصف فقهاء، القانون الإداري بأنه قانون قضائي، نشأ حديثاً في فرنسا، ولم يكن موجوداً قبل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ()، وقد أدى الدور الإيجابي الذي التزمه مجلس الدولة الفرنسي بإثراء قواعد هذا القانون، وابتدع كثيراً من النظريات التي أصبحت ضرورية، لاكتمال بنائه ()، وبالتالي فرض الواقع على القضاء الإداري، الاعتراف بالموظف الفعلي، وأمام هذه الظروف ابتدع المجلس هذه النظرية، "وهو بصدد بحثه عن الحلول العادلة للمنازعات المطروحة أمامه" ().

أما عن نشأة النظرية في الفقه الإداري "فيرى بعض الفقهاء أن الفضل يرجع لجيز في تأسيس وإظهار هذه النظرية، بحيث قام باستخلاصها من أحكام مجلس الدولة، وأفاض في شرحها، حتى أصبحت تنسب إليه ()، ويؤكد أنه على القضاء تطبيق النظرية كلما دعت الظروف الى تدخل الأفراد لحفظ السير المنتظم للإدارة ().

ولقد حذا القضاء العربي حذو القضاء الفرنسي في الأخذ بهذه النظرية، فأخذ بها القضاء الإداري المصري وسايره القضاء التونسي بما استقر عليه القضاء الإداري الفرنسي في نظرية الموظف الفعلي، بحيث لم تتح الفرصة للمحكمة الإدارية التونسية بإقرار نظرية الموظف الفعلي ().

خاتمة البحث

تتضمن أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث

أولاً / النتائج :-

- ١- كشفت الدراسة تأثير القضاء والفقه العربي بالمنهج الغربي، حيث تتبع منهج القانون الفرنسي في إرساء قواعد نظرية الموظف الفعلي.
- ٢- أظهرت الدراسة أن الشريعة الإسلامية هي الأسبق في إقرار هذه النظرية المتمثلة في إمارة الاستيلاء في الظروف الاستثنائية والقائمة على الظاهر في الظروف العادية.
- ٣- تطابق نظرية الموظف الفعلي في الشريعة الإسلامية مع مبدأ المشروعية، فهي لا تخالف أحكام كتاب الله ولا سنة رسوله، وهي بإجماع الفقه والمجتهدين جائزة متى توافرت شروطها، على خلاف الحال في القانون الوضعي، بحيث تعتبر نظرية الموظف الفعلي نظرية غير مشروعة لقيامها بالمخالفة لنصوص القانون، فهي لا تحترم مبدأ المشروعية وإن أجازها القضاء بعد المخالفة.
- ٤- أثبتت الدراسة الأهمية الكبرى لكتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" المنسوب للماوردي المتوفي (٤٥٠هـ/١٠٨٨م)، مؤسس "إمارة الاستيلاء" في الفقه الإسلامي المعروفة في الفقه المعاصر بنظرية الموظف الفعلي، وليس الفقيه الفرنسي جيز الذي استقاها من أحكام مجلس الدولة الفرنسي، فالثابت تاريخياً أن هذا المجلس أصبح مخولاً بالفصل في المنازعات الإدارية عام ١٨٧٢م.
- ٥- تبين أن الفقه الإسلامي أكثر عمقاً من الفقه والقضاء المعاصرين الغربي والعربي، فالموظف الفعلي لا تنقطع علاقته بالإدارة بمجرد زوال الظروف التي دعت لقيامه بها، بل يباشر الوظيفة العامة باعتبارها واجبا شرعيا يجازى من يقوم به الجزاء الأوفى، وبهذا تميزت الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية في هذه النظرية بأنها منحت الموظف الفعلي (الأمير المستولي على الإمارة) الاستمرار في مزاوله المهنة تكريماً له على أعماله الصالحة التي قدمها للدولة الإسلامية.
- ٦- كما أصلت الدراسة الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي في الظروف العادية

المعروفة في الشريعة الإسلامية بنظرية الظاهر، وفي الظروف الاستثنائية بما يعرف بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات.

ثانياً / التوصيات :

- ١- دراسة جل النظريات القانونية دراسة إسلامية فقهية دقيقة، لمعرفة أصولها ومن ثم تحديثها بما يتلاءم والظروف المعاصرة للاستفادة منها، بغية الحصول على أرقى النتائج، ومحاربة الغزو الثقافي للشريعة الإسلامية والبعد عن التقليد.
- ٢- اعتماد فقه الإمام الماوردي وغيره من علماء الإسلام كمنهج لدراسة القانون العام "علمياً وعملياً" وفق كتابة "الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، باعتباره رائد القانون العام.
- ٣- الأخذ بنظام قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية الذي افرد له الماوردي الباب السابع في كتابه، استكمالاً للفائدة وتقادي عيوب مجلس الدولة.
- ٤- تفعيل نصوص دساتير الدول الإسلامية التي تنص على أن الإسلام دين الدولة والشريعة الإسلامية منهجها.
- ٥- على القضاء الإداري تبني التطبيق العملي لإمارة الاستيلاء في الشريعة الإسلامية، والأخذ بالنتائج التي توصل إليها قضاء المظالم في نظره للمنازعات المتعلقة بالمراكز الفعلية التي تنشأ بحكم الواقع.

الهوامش:

- علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (أبو الحسن الماوردي، ت ٤٥٠هـ) الأحكام السلطانية والولايات الدينية-الإسكندرية: دار ابن خلدون، من دون عام نشر، ص ٧٦-٧٧. وكذلك القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، الأحكام السلطانية/ صححه وعلق عليه المرحوم محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العلمية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ٣٧.
- الماوردي (المصدر السابق ذكره). ص ٧٧.
- د. محمد عبد الحميد أبو زيد، المطول في القانون الإداري " دراسة مقارنة ". القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٦-١٩٩٧، ص ٤٤.
- الماوردي (المصدر السابق ذكره). ص ٧٨.
- د. أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي. ط١- الكويت. بيروت: مؤسسة الشرع للنشر. دار الحداثة، ١٩٨٤. ص ١٠٩.
- د. أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، (المصدر السابق ذكره). ٩٨٤، ص ١٠٨-١٠٩.
- يذكر بعض الفقهاء أن الفقيه " جيز " هو مؤسس نظرية الموظف الفعلي في القانون الوضعي، فالثابت تاريخياً أن الأمام الماوردي له فضل السبق في تأسيس هذه النظرية بحيث واكب ظروف نشأتها.
- إن الحديث عن حياة الإمام الماوردي ومؤلفاته الشهيرة تحتاج إلى مؤلفات وامتسح من الوقت، فضلاً عن ذلك أنه لا يمكن إخضاعها لمعايير شكلية قد تنقص أحياناً من القيمة العلمية التي تناولها الفقيه رحمة الله، وهي - القيمة العلمية - وإن لم نذكرها هنا في هذا البحث المختصر فالفقه الإسلامي المعاصر تناولها في كتبه ورسائله وأبحاثه، لذلك فإن الاكتفاء ببعض المعلومات ترضه طبيعة المشاركة في هذا المؤتمر.
- لمعرفة القيمة الأكاديمية لكتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، راجع الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (أبو الحسن الماوردي، ت ٤٥٠هـ) تحقيق أحمد مبارك البغدادي، ط١، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م مقدمة الكتاب ص ب ب.
- يفرق الدكتور مجدي عز الدين يوسف، الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي. (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق-جامعة عين شمس، سنة ١٩٨٨). ص ٥٣- بين البغاة وإمارة الاستيلاء ويرجع الفارق بينهما في التقليد، لهذا اعتبر البغاة في حكم الموظفين الفعليين لعدم وجود أي توليه من صاحب الشأن، وإمارة الاستيلاء تتميز بوجود تقليد، ولعله يقصد أن أعمال الشخص المستولي قام بها بناءً على تولية، والصحيح أن التولية جاءت بعد نفاذ العمل، وكذلك د. سعيد عبد المنعم حكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة-(رسالة دكتوراه). ط١- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٧، ص ٦٦٧. بحيث أعتبر أن البغاة حالة من حالات الموظف الواقعي، ويقرر أن حالة الموظف الواقعي يمكن أن تتوافر في الشخص العادي في حالة تعذر وجود الأئمة ونوابهم. ويقول الدكتور، أحمد مبارك البغدادي في كتابه الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي. (المرجع السابق ذكره)، ص ١٣٧. " إن الإمام الذي اختاره البغاة لا يكون إماماً عاماً للمسلمين، وطاعته ليست واجبه

- على الأفراد، لأنه إمامٌ يعني قال تعالى "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله" سورة الحجرات، الآية (٩).
- الماوردي، (المصدر السابق ذكره) ص ٣٦.
- د. رمضان محمد بطيخ، أصول التنظيم الإداري في النظم الوضعية والإسلامية - القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٨... ص ٣٨١. وأيضاً د. صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ٣٢٥.
- د. صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي (المصدر السابق ذكره). ص ٣٢٦.
- د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط ٧، ١٩٥٢م، ص ٢٨٢).
- د. صبيح مسكوني، مبادئ القانون الإداري الليبي. ط ٢، ليبيا- بنغازي: الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٧٧. ص ٤٤.
- غاستون جيز، المرجع السابق، ص ٢٩٦.
- غاستون جيز، المرجع السابق، ص ٣١٥-٣١٦-٣٢٤.
- غاستون جيز، المرجع السابق، ص ٢٨٥ وما بعدها.
- PATRICK ARABEYRE, GEAN- LOUIS HALPERIN, JACQUES KRYNEN. Dictionnaire historique des junistes Francain – 18- 20, 1 ere edition 2007, O ctobre, Presses Universitaires de France, 425 - 426.
- باتريك أراباير، جون لويس هالبرن، جاك كراين، القاموس التاريخي للقانونيين الفرنسيين بين القرنين ١٨- ٢٠، ط ١، أكتوبر، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ٢٠٠٧م، ص ٤٢٥-٤٢٦.
- يعتقد الفقه الفرنسي أن القضاء الإداري لم يكن موجوداً قبل الثورة الفرنسية، إلا أنه باستقراء التاريخ الإسلامي تبين أن القضاء الإداري كان معروفاً قبل قيام الثورة الفرنسية. راجع رسالتنا السابق ذكرها، ص ٢٠.
- د. محمد مصطفى، دور القضاء في تنمية قواعد القانون الإداري - مجلة إدارة قضايا الحكومة، السنة الخامسة والعشرون: العدد الأول، عام ١٩٨١، ص ٤١.
- د. مجدي عز الدين يوسف، الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي (الرسالة السابق ذكرها). ص ٧٦.
- د. محمد عبد الحميد أبو زيد، المطول في القانون الإداري " دراسة مقارنة ". القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٦-١٩٩٧. ص ٤٥٤. وكذلك د. مجدي عز الدين يوسف، الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي (الرسالة السابق ذكرها). ص ٧٧. وكذلك د. عاطف نصر مسلمي علي، نظرية الأوضاع الظاهر في القانون الإداري "دراسة مقارنة" - (رسالة دكتوراه) القاهرة: شركة الطوبجي من دون تاريخ نشر. ص ١٨٢.
- G. JEZE, Essai d'une théorie générale des fonctionnaires de fait, R.D.P. 1914, P. 48.
- راجع د. بشير التكري، المدخل إلى القانون الإداري. ط ٢- تونس: المدرسة القومية للإدارة - مركز البحوث والدراسات الإدارية، من دون سنة نشر، هامش ص ٢٣٦.

**المؤتمر الدولي الأول لمركز البحوث
والاستشارات الاجتماعية (لندن)**
حول موضوعات العلوم الاجتماعية والانسانية في
العالم الإسلامي (٢٨-٣٠ مايو ٢٠١٢، جامعة لندن)

SCRLondon First
International Conference on Social
Sciences and Humanities in
the Islamic World
(28-30 May 2012, University of London)