UNIVERSITY OF MALAYA

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM

IAIS MALAYSIA



ICIC 2016

المؤتمر الدولي الأول

حول الإسلام والقضايا المعاصرة في العالم الإسلامي: آفاق وتحديات المستقبل

٥-٦ ديسمبر ٢٠١٦

أكاديمية الدراسات الإسلامية

جامعة ملايا كوالا لمبور

المحتويات

الكلمات الترحيبية i

المقالات

موقف الإسلام نحو القيم الروحية في مواجهة المشكلة الإجتماعية المعاصرة
Dr. Maziah Mustapha & Akilu Aliyu Muhammad 1

أخلاقيات الاتصال عبر الإنترنت ووسائل الاعلام الجديد : رؤية حضارية اسلامية مع مشروع ميثاق أخلاقي اسلامي لمستخدمي الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي
ا. د. سليمان صالح 28

وسائل الفاطميين للتغلغل في الشمال الأفريقي وإحكام سيطرتهم عليه (288–567هـ/900–1171م)
أ. رمضان محمد رمضان الأحمر
د. أحمد فيصل بن عبد الحميد 50

تحديات تطبيق الأخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل أسباب تراجع تطبيقها، وخطوات نجاح تطبيقها
سيف الرحمن حبيب الرحمن 75

التسويق بالعلاقات في ظل الأخلاق الاسلامية باستخدام النمذجة البنائية
عبـــادة محمد
مقلاتي عاشور 102

التأمين التكافلي، المنظور الشرعي للتأمين البديل عن التأمين التجاري– تجربة الجزائر مع شركة المساهمة سلامة للتأمين التكافلي
ياسين قطوفي
عبد القادر محرز 124

شروط اختيار الحكام وآليات انتقال السلطة بين الفقه السياسي الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة (الدول العربية ذات النظم الجمهورية نموذجا)
أ. عمر روابحي 149

مدى مشروعية كذب الطبيب على مريضه مراعياً لحالته النفسية عند إعلامه بحالته الصحية في ضوء القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية
أ. ميسون فتحي أبوغرسة
أ.م.د. وان عبد الفتاح بن وان إسماعيل
د. فرح سلواني 171

خريطة الحركات الإسلامية العاملة في فلسطين وأثرها على مستقبل الصراع مع الاحتلال
وائل عدنان احريز 191

دفع الصائل في الشريعة الإسلامية : أحكامه وشروطه من تفسير الآية (194) من سورة البقرة

أ.الشيماء محمد المليان

د.روزمان محمد نور.

أ. صباح فرج ماضي **215**

أثر قيم الحوار في الإسلام _ دراسة بين المفاهيم والأساليب

أ.الياس ابوبكر علي الباروني

أ.د. لقمان طيب محمود

أ.د. بحر الدين جئ فا **213**

الحاجة إلى تفسير جماعي (مؤسساتي) للقرآن الكريم

أ.د عبد السلام محسن يوسف **253**

النهضة الاقتصادية العربية لمواجهة التحديات العالمية في ظل الظروف الراهنة

أ.د. عطيه الجيار **275**

مستقبل البحث العلمي في العالم الاسلامي

أ.د. محمد زكي خضر

د. أكرم محمد زكي **300**

أثر الصفات الدعوية في المجتمع الإسلامي

أ.فاطمة محمد علي واسلي رمضان

أ.د أشرف محمد زيدان

أ.د محمد بن يوسف **319**

دور المعلمين ووظائفهم ومسؤولياتهم في تربية المجتمع في الكتاب والسنة

أ.م.د.عز الدين حسن جميل الاتروش

أ.م.د. فرست عبد الله يحيى الورميلي **342**

واقع المسؤولية الإجتماعية للشركات وعوامل الإفصاح عنها في الدول الإسلامية :أدلّة من ليبيا

أ.معمر أحمد الدراوي

د. عبدالله محمد عايض **361**

التربية الإسلامية ودورها في تعزيز الأمن الفكري

إبراهيم عبد الله ثاني **383**

لاجئووا اليـوم قــادة الغــد

إبراهيم محمد عبده موسى **407**

الذّات والغيري: نحو تأسيس لنموذج إنسانوي حضاري

آمنة عطوط **431**

القرآن والحضارة والإنسان

أنور ياسين محمد

448

الكفاءات المتخلقة كآلية لضمان نجاح المسؤولية المجتمعية للمنظمات: دراسة مقارنة وفقا لمقاربة الكفاءات في الفكرين الوضعي والإسلامي
أنيس كشاط **468**
التمويل الإسلامي ودوره في إدارة
بلعيدي عبدالله
محمد روسلان محمد نور **495**
التوجه السوقي للمؤسسة من وجهة نظر اسلامية
الأستاذ: بن سالم فاروق **531**
سياستي المنافسة وحماية المستهلك وأثرهما في تحقيق الرفاه (التشريع الماليزي أنموذجاً)
بهاء الدين مقعاش
أ. د. لقمان طيب **547**
حوار الأديان واجب ديني ومشروع إنساني حضاري
حنان ساري
د. فطمير شيخو **568**
إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية
حنان محمد أحمد
محمد رضوان عبد العزيز
د.عبدالله أحمد عائض
سعيد بركات
سميرة منصور صميدة **593**
التماسك النصي قصيدة "مولاي عبدك بين اليأس والأمل" أنموذجاً
خالد رمضان محمد الجربوع **610**
إشكالية حوار الحضارات في الفكر العربي والإسلامي: مفهوم الهوية أنموذجا
الصادق دهاش **631**
نظرة الصينيين المعاصرين إلى الدين وفرضية دعوتهم إلى الإسلام
يونس عبد الله ما تشنغ بين الصيني **656**
المجتمعات العربية الإسلامية بين إشكاليتي الجوهر الثابت وحتمية التحول لمواكبة التجديدات الراهنة: –قراءة تحليلية في فكر محمد أركون–
إبتسام غانم **672**
أسباب تغير الاجتهاد في علم الكلام
احمد حازم القصاب **695**
تعليم المواد الاسلامية بلغات غير العربية: مخاطر وإشكالات
د. أسامة مغاجي إمام **732**
إخراج القيمة في زكاة الفطر
الصادق المبروك الصادق **741**

دور المجتمع المدني و الإعلام في تطوير الحكم الراشد (التجربة الجزائرية أنموذجا)
د. الطيب بلواضح **760**
دَوْرُ المَقَاصِدِ الشّرْعيّةِ في الارْتِقَاءِ الفِكْرِيّ
د. جمال نور الدين إدريس **782**
أثر الإجماع في تحقيق وحدة الأمة الإسلاميّة واستقرارها
د. حسن بن إبراهيم الهنداوي **805**
نحو تطوير تدريس مساقات الفقه الإسلامي في الجامعات: مساق الأحوال الشخصية أنموذجاً
د. حمزة عبد الكريم حماد **830**
قضية التفاهم بين المسلمين والمسيحيين: دراسة لملتقي الأساقفة والعلماء في الفلبين لفترة (2000–2010)
د. خيرالدين داتو سليمان لاوء **849**
التطبيقات المعاصرة لصكوك البنية التحتية الإسلامية: التجربة الاندونيسية في صكوك الاستصناع أنموذجا
د. رفيق مزاهدية
د. عاشور مقلاتي **871**
الفكر السياسي عند ابن تيمية وانعكاساته الراهنة على القيادة والقيم في المجتمعات الإسلامية
زروخي الدراجي
سيفي فيروز **913**
المساندة الاجتماعية كإستراتيجية إيجابية في مواجهة الأحداث المهنية الضاغطة لدى المرأة الجزائرية العاملة
د. سهيل مقدم
د. قدور بن عباد هوارية **927**
"التدافع" في القرآن الكريم : من تأصيله المفهومي إلى فعله المعرفي والمنهجي في تجسيد ثقافة التسامح بين الأديان والحضارات
سهيلة ميمون **957**
علاقة المسلمين بغيرهم من الناحية الشرعية التطبيقية : إقليم كوردستان_ العراق انموذجاً
دراسة إستقرائية نقدية
شوكت زين العابدين محمد السندي **974**
أَثَرُ الفَهْمِ فِيْ اخْتِلَافِ وَتَغَيُّرِ الْفَتْوَى
د. صَالحَ عَلِي نَاصِر الخَدَرِي **996**
أسس التعبير عن الرأي في ضوء السياسة الشرعية
عبد الوهاب مهيوب مرشد عبده عامر **1017**
التعاون بين الثقافات والأديان: رؤية إسلامية عالمية
عبد الحميد محمد علي زرؤم **1031**
إنسانية المرأة بين الإسلام والمجتمع
د. عبد الناصر سلطان محسن
د. سيد محمد حلمي بن سيد عبد الرحمن **1048**

العلاقات الإقتصادية الماليزية السعودية آفاق وتحديات نحو رؤية 2030
د. عفراء بنت عازم بن عليان الشراري 1073
جدلية الإسلام والديمقراطية في المنطقة العربية: الإتجاهات والمآلات
عنترة بن مرزوق 1081
الأساليب الدّعويّة بين التّجديد الذّاتي والكسبي
د. غادة بابكر السيّد الزبير 1102
الإسلاموفوبيا: مسؤولية من؟ قراءة في إمكانية تجاوز : صدام المنظومات وتصحيح الصور النمطية
الدكتور فاروق العربي 1121
المسئولية الجنائية : بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي
د. فؤاد بن عبده محمد الصوفي 1142
الإعلام الجديد وتأثيره في فكر الشباب المسلم
الدكتور محمد إبراهيم الشربيني صقر 1157
القيم الدينية في سياسة التعليم الوطنية في بنغلاديش: إشكالات واقتراحات
الدكتور محمد معين الدين
محمد إرشاد الرحمن 1181
التجديد في الدراسات الإسلامية ضوابطه وآفاقه: آليات انتقال السلطة السياسية نموذجاً
دكتور مختار قوادري 1195
الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار: عرض منهجي
د. معن سعود أبو بكر 1237
الضغوط التي تواجه المرأة السودانية في الوظائف القيادية: دراسة تحليلية
د. ناهد إبراهيم فضلل بلل 1255
قيم التسامح الإسلامي بين أفق التعايش الحضاري المشترك ومعوقات خطابات العنف والتطرف
أستاذ وزار محمد 1276
النموذج الفريد لإخراج العالم الاسلام من أزمته القيادية: قيادة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم نموذجاً
الدكتور ويسال أوزدمير 1295
الفهم الخاطئ للسنة النبوية وأثره في ظهور التطرف: وسُبُل علاجه
الدكتور ثامر حتاملة 1318
حَقُّ المَرْأَةِ فِي العَمَلِ ضَوابِطُهُ, وأَحْكَامُهُ, وآثَارُهُ عَلَى الحَيَاةِ الأُسَرِيَّةِ
د.سعاد محمد الشايقي 1339
نظرة مقارنة بين القيم الدينية والتعليمية
د.عبد الرحمن الأغبري 1363
المسؤولية المجتمعية في الفكر الإسلامي: المنطلقات الفلسفية والمفاهيم
د.عثمان مُحَمَّد عثمان مُحَمَّد 1387

دور التمويل الإسلامي في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية
د.محمد ممدوح شحاته خليل
د.علي سيد إسماعيل محمد **1434**
الاطار الشرعي والقانوني لعقد الاستجرار وأثره على الاقتصاد الاسلامي: دراسة مقارنة
ندى سالم حمدون **1455**
المسؤولية الاجتماعية ركن اسلامي أصيل: موازنة بين الفكر الاسلامي والفكر التقليدي
زواق كمال
هدروق أحمد **1475**
خروج المرأة للعمل وآثاره على الحياة الأسرية
زينب عبدالله سالم سعد للوه **1449**
أثر القيادة النابعة من القيم على تحقيق الأهداف
سعيد أحمد مصطفي أحمد **1524**
القياس المحاسبي وفقا لشريعة الإسلامية وأثره علي ربحية الأصول: المصارف الإسلامية بالسودان نموذجا
صالح أحمد مادي
ا.د سهيل أحمد **1546**
دور الدعاة السنوسيين في نشر الإسلام وإعاقة التبشير في أفريقيا (منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين)
عادل عبدالعاطي محمد الشبلي
د. عبدالله بن يوسف **1560**
معايير وقيم العصبية وعلاقتها بقيام الدولة في المجتمعات الإسلامية عند ابن خلدون
عبد الفتاح علي محمد قنبيج
سامة روسني **1584**
التأصيل القرآني لمبدأ "الحوار"، ووجه الحاجة إليه في تحقيق التسامح والتفاهم بين الثقافات والأديان
دكتوراه عبدالقادر بلعالم **1598**
الاختيارات الفقهية وأثرها في الخطاب الديني
عزالدين عبد الله النفاتي أبو سعد **1625**
الدولة والقبيلة في الجزيرة العربية قبل الإسلام , دراسة تاريخية في عوامل القيام , ومقومات البقاء
علي بالقاسم راشد الحرابي
الدكتور أحمد فيصل عبد الحميد **1644**
معرفة حكم الاختلاف في أصول العقيدة وفروعها أعظم سبب لوحدة الأمة
علي جبر علي صالح **1662**
استخدام علم الحساب المعاصر والتقنية الحديثة في حل مسائل علم الفرائض
علي زين العابدين الحسيني سيد أحمد زايد **1677**
صراع الاسرة الجزائرية في الحفاظ على صحة افرادها مع الموروث الثقافي الشعبي
عيزل نعيمة **1694**

حق المرأة في العمل في ضوء حقوقها المالية في الإسلام
أ.فريدة حايد **1714**
التخطيط السياحي ونشر ثقافة التنمية السياحية في ليبيا
فوزية الصادق أحمد العموري
د. أشرف محمد زيدان
د. فخر الأدب بن عبدالقادر **1741**
دور الوالدين في تكوين الشخصية الأجتماعية عند الابناء
اسم الطالبة: قدرية عمر فضيل الشريف **1765**
أثر تقاضي العمولات على عقود خطابات الضمان في المصارف: دراسة وفق المنظور التشريعي والتطبيق المصرفي
محمد الحسن محمد حامد الحضيري
د. أمين أحمد عبد الله النهاري
د. رضوان بن أحمد **1791**
منطلق العصرانيين في نقد الصحابة: عرض وتحليل
محمد أمين حسيني
د. فؤاد بن أحمد بو النعمة **1816**
المرابحة المصرفية: تقعيد وتأصيل
أ / محمد حمزة مسعود الطوير **1838**
الآثار المترتبة على العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة عام 2014م
محمد رفيق مؤمن الشوبكي **1855**
دور الإعلام في تفشي ظاهرة الحرب في الفقه الاسلامي والقانون الدول
Dr: Mohammed Ahmed Qasem Shaddad **1878**
تأثير التوسع النقدي على استقرار سعر الصرف الحقيقي في الاقتصاد الليبي من الفتره 1970 الى 2014
محمد علي سالم الجريدي **1879**
أسس ومنطلقات التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي
محمد لعاطف **1908**
أهمية مقاصد الشريعة وطرق تفعليها في مواجهة الإرهاب
محمد وليد الزاهد **1931**
الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار عرض منهجي
د. معن سعود أبو بكر **1948**
المقاصد الشرعية في المسائل الإرثية
الدكتور قيس عبدالوهاب عيسى **1967**
الطبيعة القانونية لعقود الامتيازات النفطية بين الاجتهادات القانونية والشريعة الاسلامية
ناصر محمد عقل محمد
د. لقمان بن عبد المطلب
د. نور فضيلة بنت محمد علي **1993**

السلم المجتمعي: مقومات ترسيخه وأثره على المجتمع المسلم
يوسف عطية حسن كليبي، يمان مؤيد صليح **2016**
منهج النبي ﷺ في التعامل مع المسيء إليه من نافذة السنة النبوية
د. سعد الدين منصور محمد
د.أحمد المجتبي بانقا
محمد سيف الإسلام **2029**
توجيه أحاديث العدوى من المنظور الشرعي والطب النفسي
طاهر محمد عبده الأهدل **2050**
من نماذج التجديد في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر
الدكتور إبراهيم الطيب **2075**
الرموز والشعارات الدينية في الخطاب الدعائي بين الكسب السياسي والتأزيم الديني
المختار القاسم **2098**
مستقبل الخطاب الديني بعد الربيع العربي
مروان محمد حمدان يوسف
محمد رسلان محمد نور **2131**
شبكات التواصل الاجتماعيّ الماليزيَّة ونشر الوسطيَّة: الواقع والمأمول
الأستاذ الدكتور/ داتو ذو الكفل محمد يوسف
د. آدَمَ بَمْبا **2159**
دور الإعلام الإسلامي المرئي في تجديد منظومة القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم
إيمان محمد التوم هجو **2173**
الداعمون



البروفيسور الداتو الدكتور محمد أمين جلال الدين

رئيس الجامعة

جامعة ملايا

الحمد لله والصلاة والسلام على النبي محمد ، وعلى آله وصحبه .

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .

يوم مبارك لضيوفنا الأكارم من أساتذة محاضرين ، وعلماء وباحثين ومندوبين ولكل الحاضرين في هذا المؤتمر.

بداية، أود أن أرحب بكل ضيوفنا، الذين جاؤونا من دول أخرى والمشاركين معنا من جامعة مالايا ، مع تحياتنا الخالصة لحضوركم معنا للمؤتمر الدولي الأول حول: الإسلام والقضايا المعاصرة في العالم الإسلامي: آفاق وتحديات المستقبل

إنه لمن عظيم الغبطة والسرور أن أكون حاضرا في هذه الفعالية لإعلان انطلاقة هذا المؤتمر، لكن قبل هذا، أسمحوا لي أن أهنئ كلية الدراسات الإسلامية بجامعة مالايا لتنظيمها لهذا المؤتمر الهام، والذي يولي عناية خاصة لدور الإسلام في مواجهة القضايا المعاصرة للأمة الإسلامية بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والمعهد الدولي للدراسات الإسلامية المتقدمة، ونادي خريجي APIUM (ALIM) ، على تنظيم هذا المؤتمر المهم، والذي يهتم بشكل خاص بدور الإسلام في معالجة القضايا المعاصرة في العالم الإسلامي.

في الوقت الحاضر ، كثير من الدول الإسلامية تواجه تحديات كبيرة في كل مناحي الحياة – اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا .. الخ– وتواجه أيضا قضايا الفساد، والإرهاب، ومستوى من المعيشة المتدني وشح الموارد وغيرها. هذه القضايا وما تعلق بها تحتاج حقيقة إلى عناية خاصة من قبل المؤسسات الأكاديمية في العالم الإسلامي لوضع قواعد وأسس بناءة لإيجاد حلول للتحديات المعاصرة التي يناضل المصلحون من أجلها.

لا شك أن دين الرحمة والمغفرة إسلامنا العظيم لديه الكثير مما يقدمه لإرساء السلام والعدالة للبشرية جمعاء في كل مناحي الحياة؛ لذلك ، أعتقد أن العلماء الأفاضل والباحثين وخبراء العالم الإسلامي الذين اجتمعوا هنا اليوم سوف يخرجون بنتائج نافعة لمجتمعاتنا تتلاءم مع المبادئ والتوجيهات الإسلامية التي تحتاج إلى تطبيق يتوافق مع التطورات العالمية في النظام المالي والنظام المصرفي، والتنمية المستدامة، والممارسات الاجتماعية، والتخطيط الحضري وغيرها من القضايا.

السيدات والسادة

بسم الله الرحمن الرحيم، أعلن رسميا عن انطلاق المؤتمر الدولي الأول حول الإسلام والقضايا المعاصرة في العالم الإسلامي : آفاق وتحديات المستقبل، بهذا ، أشكركم جميعا، وأدعو الله للخروج بقرارات ناجحة في هذا المؤتمر.



الأستاذ الدكتور داتو ذو الكفل بن محمد يوسف
رئيس أكاديمية الدراسات الإسلامية
جامعة ملايا

الحمد لله، والشكر لله، الذي بمنه وكرمه أن وفقنا للإجتماع في هذا اليوم المبارك لحضور مراسم إفتتاح "المؤتمر الدولي الأول حول الاسلام والقضايا المعاصرة: آفاق وتحديات المستقبل"

نيابة عن أكاديمية الدراسات الإسلاميةّ، وأعضاء هيئة التدريس في جامعة ملايا (UM) والمنظمون المتعاونون في هذا المؤتمر– الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (IIUM)، والمعهد الدولي للدراسات الإسلامية المتقدمة (IAIS) ماليزيا، ونادي خريجي APIUM (ALIM)– . أرحب بكم جميعا ترحيبا حارا "سلامات داتانغ" و "أهلا وسهلا بكم" لهذا المؤتمر. وأود أن أعرب عن تقديرنا العميق لكل المشاركين الدوليين والمحليين الذين بذلوا جهودا مشكورة لحضور هذا المؤتمر. وأتمنى أن تقضوا معنا أيام هذا المؤتمر بروح عالية ويكون فرصة لبناء العلاقات بين كل المشاركين والمعاهد الحاضرة هنا.

السيدات والسادة،

مؤتمر اليوم هو حدث مشهود لأهميته الكبيرة في العالم الإسلامي بشكل خاص والبشرية جمعاء. لقد شهدنا على مر السنين، كيف مر العالم الإسلامي خلال العديد من التحديات والتجارب في مختلف القضايا. في مناطق عديدة من العالم الإسلامي، ولا يكاد يخفى أن كثير من الناس يتضورون جوعا، ويقتلون ظلما، احتلت أراضيهم وأصبح المسلم يوجه له التهم جزافا. لهذه الأسباب وغيرها العالم كله ينظر إلينا بميزان مائل وغير عادل.

الأمة الإسلامية اليوم قد وصل تعدادها إلى 1.6 مليار شخص، ولدينا أكبر احتياطي نفطي في العالم. لدينا ثروة كبيرة. ومن الواضح أن الدول الإسلامية وهبت كثير من الموارد اللأساسية (في مجالات الزراعة والطاقة والمعادن والموارد الطبيعية الأخرى) للنمو الاقتصادي والاستقرار السياسي. ومع ذلك، لا شيء يمكن أن يتحقق بدون إدارة سليمة و رأسمال بشري كفأ واستقرار في الأوطان. وبعبارة أخرى، يتعين نشر وتفعيل رأس المال البشري لتوظيف الموارد البشرية والطبيعية بشكل صحيح وايجاد مناخ ملائم لنجاح الأعمال. لذلك دعونا نعمل معا للوصول إلى أهدافنا والمضي قدما في استراجيتنا واستخدام الموارد والخبرات المتاحة في العالم الإسلامي لتحقيق السلام والعيش بالإنسجام في بلدنا وبقية دول العالم.

آمل أن علماءنا الأفاضل والباحثين والخبراء والوفود والحضورالكريم؛ الذين إجتمعوا اليوم هنا، أن يستفيدوا من الناقشات المطروحة من خلال معالجة القضايا المعاصرة في العالم الإسلامي والخروج باقتراحات بناءة للمضي قدما بما يحقق الصالح العام.

اسمحوا لي أن أختم كلمتي بتوجيه الشكر والترحيب لكم جميعا مرة أخرى في هذا المؤتمر العالمي . شكرا ومهنئا كل الحضور وبالاخص أعضاء اللجان المنظمين والمتعاونين والمولين الذين ساهموا في تحقيق هذا الحدث المهم. تقبل الله منا ومنكم هذه الجهود جميعا وكتب لنا النجاح في الدنيا والآخرة. وشكرا لكم والسلام عليكم ورحمة الله.



الدكتور مقلاتي عاشور
مدير المؤتمر
أكاديمية الدراسات الإسلامية
جـامـعة ملايـا

الحمد لله.

إنه لمن دواعي سروري أن أكون معكم في هذا اللقاء الميمون لاستضافة مثل هذا المؤتمر الهادف. اليوم نحن مجتمعون هنا للنظر في القضايا الإسلامية المعاصرة في العالم الإسلامي : آفاق وتحديات المستقبل.

أيها السادة والسيدات

في هذه الأيام، يواجه العالم الإسلامي العديد من التحديات؛ تحديات تراكمت منذ عقود مضت وأخرى كانت نتيجة حتمية للتحولات التي شهدها العالم في المرحلة الحالية. أمام كل هذه التحديات التي واجهت العالم الإسلامي من حروب و صراعات وفتن طائفية وإنقسامات وتطرف وإرهاب والتي هزت مناطق كثيرة في العالم. المراقب الحكيم صاحب النظرة المستقبلية البعيدة يدرك أن التحديات التي تحاصر العالم الإسلامي من طنجة إلى جاكرتا كما قال مالك بن نبي، هي كبيرة جدا بحيث لا يمكن حلها بمساعي محدودة. لذلك على العالم الإسلامي أن ينضال للمضي قدما في إعادة بناء الصرح الحضاري، وهي مهمة تحوي الجانب السياسي، والاقتصادي، والعلمي، والتكنولوجي، إضافة إلى التنوير الثقافي والفكري. لهذا الغرض، ينبغي على المؤسسات الأكاديمية في العالم الإسلامي أن يؤدوا دورهم في تشخيص ومعالجة العديد من القضايا التي تندرج في المجال الديني والسياسي والاقتصادي والمالي والاجتماعي والتعليمي والتجاري وقضايا المرأة والأسرة و ما شابهها من القضايا من وجهة نظر إسلامية بحتة.

ومن المأمول أن هذا المؤتمر سيكون أفضل منصة لنا لتبادل المعارف ونتائج البحوث والخبرات في المجالات ذات الصلة التي تربط الإسلام بالقضايا المعاصرة في العالم الإسلامي حتى نتمكن من تعزيز خطواتنا للمضي قدما دون تخوف أو فشل.

وأخيرا، أدعو الله أن يبارك جهودكم وجهودنا، وأن تكون أكاديمية الدراسات الإسلامية دائما رائدة في هذا المجال، وتستمرقدما لتكون واحدة من أفضل مراكز البحث العلمي لخدمة الأمة الإسلامية في العالم.

وفي النهاية، أود أن أعتذر من المشاركين إن بدر منا أي تقصير خارج عن إرادتنا، ونحن نأمل أن نتعاون سويا في إنجاح هذا المؤتمر المبارك والله سبحانه وتعالى من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل.

موقف الإسلام نحو القيم الروحية في مواجهة المشكلة الإجتماعية المعاصرة

Dr. Maziah Mustapha & Akilu Aliyu Muhammad

Department of Usuluddin and Comparative Religion
International Islamic University Malaysia
aawaliy82@gmail.com

ملخص البحث

الذي يلاحظ المجتمع الإسلامي المعاصر يرى أنه يعانى من قصور واختلال واضطراب فى القيم الروحية التي سببها ميل الناس إلى الجانب المادي وغض النظر عن الجانب الروحي, وبالتالي فإن هذه الحالة أدت بهذا المجتمع إلى تخلخل بنائه وغياب نسق القيم الأخلاقية فيه. فلاشك أن من يتأمل في خلق الإنسان يدرك أنه يتكون من شيئين أساسيين, لاينفصل أحدهما عن الآخر, وهما المادة والروح . فكل من هذين الجانبين بحاجة إلى عناية كاملة وتوجيهات لازمة. فعدم التوازن بينهما وتغليب أحدهما على الآخر يشكل خطرا كبيرا ومشكلة عظيمة على المجتمعات حتى غير الإسلامية. ولا غرابة أنك تجد من المسلمين من يقول بأنه سئم من هذه الحياة فينتحر أو ما يشبه ذلك من الأمور الواقعية التي يشاهدها العالم اليوم. فالمجتمع الإسلامي– ولاسيما في هذا العصر– في أمس حاجة إلى توجيهات تؤدي إلى حل لهذه المشاكل وأمثالها. وعلى هذا فإن هذه الدراسة تهدف إلى إيجاد حل لهذه المشاكل بالرجوع إلى القرآن والسنة باعتبارهما مصدرين أساسيين للحياة الروحية والمادية ثم السيرة النبوية. والمنهج المستخدم في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي التحليلي الذى يقوم على العمليات الآتية : تجميع الحقائق والمعلومات ثم محاولة تفسيرها وتحليلها ومقارنتها ونقدها إلى تعميمات مقبولة.[1]

[1] عبد الرحيم بدر, **مناهج البحث العلمي**, (الكويت: وكالة المطبوعات, 1984), ص 234.

المقدمة

إن المجتمعات الإسلامية اليوم بحاجة ماسة إلى الثورة الأخلاقية وإحياء القيم الروحية في بناء الإنسان وتنميته روحيا وأخلاقيا وماديا. بما أنه يتكون من الروح والمادة معا[2] فلا ينبغي تغليب الجانب المادي على الجانب الروحي. ولا شك أنه بالعناية بالقيم الروحية والأخلاقية التي جاء بها الإسلام يرتقي الإنسان وترتقي المجتمعات الإسلامية إلى المستوى الأعلى من الحضارة والسعادة الأبدية. وحينما تهمل المجتمات الإسلامية هذه المبادئ الأخلاقية وتنكب على الإنتاجات المادية فحينئذ تغشاها الطامة الكبرى وينتشر فيها الفساد ويحيط بها المشاكل التي لانهاية لها مثل: الزنا واللواط والسحاق والتدخين وتناول المخدرات والرشوة والانتحار وقتل النفس بغير حق والغصب وغير هذه من الأمور السلبية التي يشاهدها العالم اليوم. لتجنب هذه والسير نحو الفوز والسعادة في الدارين فإنه لابد من اتباع منهج الإسلام لأنه هو الحجر الأساس ومنبع الرشاد والطريق المستقيم الذي لاعوج فيه ولا أمتا. ومنهجه في مواجهة المشاكل الاجتماعية هو المنهج الوحيد الفريد الذي إدا اتبعه المجتمع نجا لأن الله هوالذي خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه كما قال في كتابه العزيز: **"وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ"** ق:

[2] Muhammad Abul Quesim, *The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*, (Selangor: Central Printing Sendirian Berhad, 1975), 44.

١٦ فيعطيه العلاج الذي به يشفى من كل الأمرض النفسية كما قال: **"وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا"** الإسراء: ٨٢

مفهوم القيم الروحية

لفظ القيم في اللغة جمع قيمة, وقيمة الشَّيء: الثَّمن الذي يعادل تكلفته, ويطلق ويراد به قَدْرُالشيء. وفلان عديم القِيمة :الذي لا خَيْرَ فيه أو لا أهميّة له.[3]

وأما في الاصطلاح فيعرفها ماجد الكيلاني بأنها: "محطات ومقاييس نحكم بها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية من حيث حسنها وقيمتها والرغبة بها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكراهيتها، أو من منزلة معينة ما بين هذين الحدين".[4]

يبدو أن أبعاد التعريف السابق تهتم بالحياة الدنيوية وتغض النظر عن المقاصد الكلية لحياة الإنسان على هذه البسيطة وتحقيق سعادته فيها وعدم ارتباطها بسعادة ما بعد الموت. ولكن هناك تعريف آخر يقول بأن القيم هي: الفضائل الدِّينيّة والخُلقيّة والاجتماعيّة التي تقوم عليها حياة المجتمع الإنسانيّ".[5] ويوجد من التعريفات ما يهتم بجانب المنظور الإسلامي والذي يجمع بين السعادتين مع محاولة الربط بينهما وهو

[3] أحمد مختار عبد الحميد, **معجم اللغة العربية المعاصرة**, الطبعة: الأولى، الناشر: عالم الكتب 1429 هـ - 2008 م خ/ 3 ص 1878 (باختصر وتصرف بسيط)

[4] ماجد الكيلاني، **فلسفة التربية الإسلامية**, (دمشق: دار القلم, 1987) ص, 92.

[5] أحمد مختار عبد الحميد, المصدرالسابق, نفس الجزء والصفحة

أن القيم الإسلامية هي: "مجموعة من المعايير والأحكام النابعة من تصورات أساسية عن الكون والحياة والإنسان والإله، كما صورها الإسلام، وتتكون لدى الفرد والمجتمع من خلال التفاعل مع المواقف والخبرات الحياتية المختلفة، بحيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجهات لحياته تتفق مع إمكانياته، وتتجسد من خلال الاهتمامات أو السلوك العملي بطريقة مباشرةوغيرمباشرة".

ومن هذا المنطلق يمكن أن نقول بأن القيم الروحية من المنظور الإسلامي هي تلك الفضائل الدينية والخُلقيّة والاجتماعيّة التي تقوم عليها حياة المجتمع الإسلامي والتي تهدف إلى تحقيق السعادتين : الدنيوية والأخروية كما في قوله تعالى : "**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**" القصص: ٧٧

أصول القيم الروحية في الإسلام

إن القيم الروحية في الإسلام تستمد من المصادر الأصلية في شكل أوامر ونواه أو إلزامات تكليفية، في حين تظهر سلوكيا في صور التعبير الإيجابي أو السلبي.[6] فالقرآن الكريم والسنة النبوية هما المصدران الأساسيان للقيم الروحية الذان ينظمان ثلاثة جوانب للقيم : الجانب الاعتقادي والجانب العملي والجانب الخلقي. فالجانب الاعتقادي يتعلق بما هو واجب على المسلم أن يعتقده؛ كاعتقاده في خالقه والرسل والكتب المنزلة عليهم والملائكة واليوم الآخر والجنة والنار. والجانب العملي يتعلق بما يصدر من المسلم من قول أو فعل أو أي تصرف؛ وهو نوعان : العبادات والمعاملات. والجانب الخلقي يتعلق بما هو واجب على المسلم أن يتصف ويتخلق به من الأخلاق الفاضلة وما يجب عليه أن يتجنبه من الأخلاق الرذيلة. وتستمد القيم الروحية الإسلامية من سائر مصادر التشريع الإسلامي مثل الإجماع والقياس والعرف والمصلحة المرسلة. هذه المصادر تعتبر أهم مصادر القيم الروحية للمجتمع الإسلامي في تطوره وحضارته روحيا وماديا.

[6] عدد من المختصين بإشراف صالح بن عبد الله بن حميد, **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**, (جدة : دار الوسيلة للنشر والتوزيع, د.س) ج1, ص 80.

الإسلام ومعالجة المشاكل الإجتماعية الروحية المعاصرة: حفظ العقل نموذجا

من يستقرأ الشريعة يجد أن الشارع أراد بها تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم. ثم إن هذه المصالح قد تكون أخروية وقد تكون دنيوية: فالأخروية تكمن في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم, والدنيوية تتضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين.[7]

ومما لاشك فيه أن عقل الإنسان أساس حياته الإنسانية وبه يتميز عن البهائم، وبه كذلك تقوم مصالحه الدنيوية والأخروية. فالحياة الإيجابية والتكليف الشرعي والحضارة الإيجابية كلها لا تقوم إلا به. فالذي يعيش بلا عقل تكون حياته كالتي للبهائم كما في قوله تعالى: "**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**" الأعراف: ١٧٩ وبعدمه كذلك تنعدم الحضارة وتنعدم قوانين تنظيم الحياة فتبقى المجتمعات في الاضطراب والضوضاء والبلبلة التي لا نهاية لها.

بما أن مبنى الشريعة وأساسها على مصالح الناس في الدنيا والآخرة كما قال ابن القيم : " ...فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها..."[8] اعتنى الإسلام بحفظ العقل الذي هو مناط التشريع وجعله إحدى الضروريات

[7] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية, **مجموع الفتاوى, تحقيق** : أنور الباز – عامر الجزار (د.م : دار الوفاء, 1426ه), ج/32, ص 234.

[8] محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية, **إعلام الموقعين عن رب العالمين, تحقيق** : طه عبد الرءوف سعد (دار الجيل – بيروت ، 1973) ج3, ص3.

الخمسة لمقاصد الشريعة حتى تتحقق تلك المصالح التي بنيت الشريعة عليها. وحرم على العباد إضراره من الناحية المعنوية (كالاعتقاد بكل ما يناقض العقل السليم) والناحية المادية (كتعاطي المخدرات وشرب الخمر).

فلما كان ذلك هو شأن العقل ودوره في حياة الفرد والمجتمع, كان لزاماً علينا أن نبين أهميته ومكانته ودور الإسلام في حفظه لأنه بذلك تتطور القيم الروحية.

مفهوم العقل

العقل في اللغة

يقول ابن فارس : العين والقاف واللام (في عقل) أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حُبْسة في الشيء أو ما يقارب الحُبْسة. من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل[9]

ويقول ابن منظور: "العقل الحجر والنهى ضد الحمق والجمع عقول... والعقل التثبت في الأُمور والعقل القلب والقلب العقل وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالِك أَي يَحْبِسه وقيل العقل هو التمييز الذي به يتميز الإِنسان من سائر الحيوان".[10]

[9] أحمد بن فارس بن زكريا, **معجم مقاييس اللغة, تحقيق** : عبد السلام محمد هارون, (د.م: دار الفكر, 1399ه), ج/4, ص 69.

[10] محمد بن مكرم بن منظور, **لسان العرب**, (بيروت: دار صادر, د.ت), ج/11, ص458.

ويقول الفراهيدي العقل : نقيض الجهل, و عقل يعقل عقلا فهو عاقل, والمعقول : ما تعقله في فؤادك ويقال : هو ما يفهم من العقل واحد كما تقول : عدمت معقولا أي ما يفهم منك من ذهن أو عقل, وعقل المعتوه ونحوه والصبي : إذا ادرك وزكا.[11]

يتلخص من التعريفات اللغوية المتقدمة أن العقل هو الحابس الذي يعقل ويحبس الإنسان عن ارتكاب ذميم الفعل والقول وعن الوقوع في المهالِك, وبه كذلك يتميز عن البهائم.

العقل في الاصطلاح

يقول الجرجاني : "قيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقيل العقل قوة للنفس الناطقة وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة وأن الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلا لكونها مدركة وسميت نفسا لكونها متصرفة وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك وما يعقل به حقائق الأشياء قيل محله الرأس وقيل محله القلب"[12]

[11] الخليل بن أحمد الفراهيدي, **كتاب العين**, تحقيق : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي, (د.م: دار ومكتبة الهلال, د.س), ج/1, ص159.
[12] علي ابن أحمد الجرجاني, **التعريفات**, (بيروت: دار الكتاب العربي, 1405ه), ص 197.

ويرى ابن تيمية أن المراد بالعقل هو نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون الْمضار.[13]

ويرى المحاسبي أن للعقل ثلاثة معان: الأول : المعنى الذي لا معنى له غيره في الحقيقة, والآخران اسمان جوزتهما العرب إذ كانا عنه فعلا لا يكونان إلا به ومنه. ويعني بالأول أنه غريزة لَا يعرف إلا بفعاله فِي الْقلب والجوارح لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله لا يقدر أَن يصفه بجسمية ولا بطول ولا بعرض ولا طعم ولا شم ولا مجسة ولا لون ولا يعرف إلا بأفعاله. وأما المعنيان اللذان جوزتهما العرب فهما: الأول : الْفهم لإصابة المعنى وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين أو مس أو ذاق أو شم. والثاني البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة.[14]

بالنظر إلى التعريفات الاصطلاحية المتقدمة للعقل نجد أنها تشير إلى ماهية العقل من حيث هو في معناه الحقيقي ومن حيث هو في أفعاله. وحينما نرجع للقرآن أنه يهتم بالجانب الثاني للعقل أي معناه من حيث هو في أفعاله. فعلى سبيل المثال هناك آيات وحكم في خلق السماوات والأرض ولا يمكن أن تدرك إلا عن طريق إعمال العقل في التفكير والتدبر. يقول الله تعالى: **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ**

[13] ابن تيمية, المصدر السابق, ج/11, ص231.

[14] الحارث بن أسد المحاسبي, **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه, تحقيق** : حسين القوتلي, (بيروت: دار الكندي, 1398).

الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَالبقرة: ١٦٤ وقال في آية أخرى : "**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ" آل عمران: ١٩٠** وقال أيضا في آية أخرى : "**وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**" الجاثية: ٥

وسائل الإسلام في حفظ العقل

بما أن العقل كما أشرنا آنفا هو مناط التشريع وبحفظه تتحقق المصالح الدنيوية والأخروية التي يريدها الشارع للعباد وبعدمه تنعدم تلك المصالح اتبع الإسلام وسائل كثيرة في حفظه من الفساد والضياع.

تحريم مفسدات العقل

من الوسائل التي اتبعها الاسلام في حفظ العقل تحريم كل مفسداته. إنه لا يشك أي ذي عقل سليم في أن تعاطي الخمور وما في معناها من المفسدات التي تقضي على العقل وتفتك بالأبدان وتحرم المرء من ملذاته الدنيوية والأخروية. ومع أن تعاطيها – ولا سيما في هذه الآونة – من المشاكل التي يعاني منها العالم كله, إلا أن موقف الدول الغربية نحوها موقف متسامح.[15]

[15] Malik Badri, The Aids Crisis:A Natural Product of Modernity's Sexual Revolution, (Kuala Lumpur:

وقد أثبتت البحوث الطبية أن تأثيرات الخمور والمخدرات لاتقتصر على إزالة العقل فحسب؛ بل تتسرب إلى الكبد والجهاز الهضمي والأعصاب والعين والقلب وغيرها. إذا كان هذا هو شأنها والشريعة كما أثبت جميع العلماء أنها مبنية على تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة،[16] وأن الشارع لا يأمر إلا بما هو أو فيه مصلحته خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما هو أو فيه مفسدة خالصة أو راجحة فلا يمكن أن تأذن الشريعة بتعاطيها مع تحريمها لما هو أقل ضررا ومفسدة منها.

لذلك حرم الله لخمر بجميع أنواعها مثل : الفدكا (vodka) والوين الخفيف (light wine) والوين الثقيل (heavy wine) والويسكي أو البراندي (whiskey-brandy) والبيرة (beer) وغيرها من الخمور التي تتداول بين الناس اليوم. وكما حرم الخمور هكذا حرم تعاطي المخدرات – بجميع أنواعها مثل الأفيون، والمورفين، والكوديين، والهيروين، والكوكايين، والحشيش، والبانجو، والقات، والمسهرات، والمنشطات، والمنومات، والمهدئات، – وسواء كانت هذه المخدرات نباتاً، أو حبوباً، أو مطعوماً، أو مشروباً، أو استنشاقاً، أو إبراً. وحرم كذلك الحبوب المخدرة بجميع أنواعها : مثل الكبتاجون والترامادول والتامول وغيرها وتعاطي المخدرات. يقول الله تعالى في تحريمها : "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** (٩٠) **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ**

Medeena Books, 2000), 166.

[16] إبراهيم بن موسى الشاطبي, **الموافقات**, **تحقيق** : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (د.م : دار ابن عفان, 1417هـ), ج/5, ص230.

وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)" المائدة: ٩١-٩٠ يقول ابن عاشور تحت هذه الآية : " ويلحق بالخمرِ كل ما اشتمل على صفتها من إلقاء العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة".[17] فالخمر بجميع أنواعها والمخدرات بجميع أنواعها حرام مهما قلّت، لحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه الذي يقول فيه رسول الله صلى الله عليه وسلمِ : " ما أسكر كثيره فقليله حرام"[18]

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: "أوصاني خليلي.. ولا تشرب الخمر؛ فإنها مفتاح كل شر"[19]

[17] محمد الطاهر بن عاشور, **التحرير والتنوير**, (تونس: الدار التونسية للنشر, 1984هـ), ج/ 7, ص27.

[18] رواه أحمد في **مسنده** الحديث رقم 6558 وأخرجه عبد الرزاق 17007 ، والطحاوي في "**شرح معاني الآثار**" 217/3، والبيهقي في "**السنن**" 296/3، كلهم من طريق عبد الله بن عمر العمري.

[19] رواه ابن ماجه, الحديث رقم 4034

أسباب انتشار ظاهرة تعاطي الخمور والمخدرات في المجتمعات الإسلامية

مع أن المجتمعات الإسلامية كانت أحسن بكثير من غيرها من حيث القيم الروحية والأخلاقية إلا أنها في هدا العصر بدأت تعاني من سموم الحداثة وتذوق من ويلات الحدثيين والهجومات الغربية على أخلاق شعبها. ولقد قامت الغرب وأحلافها والشيوعيون وأشياعهم وفروعهم واليهود ومؤيدوهم وأمريكا وعملاؤها تشن الحرب على القيم الروحية الإسلامية حتى ينسلخ الشعب المسلم ولاسيما الشباب منهم من القيم الروحية التي كانوا تميزوا بها من غيرهم وتفوقوا بها على غيرهم . هذه الأسباب وغيرها أدت بالمجتمعات الإسلامية إلى الوقوع في الحالة التي وجدت نفسها الآن. فانتشر الفساد وصار ادمان الخمور والمخدرات كأمر طبيعي لا يمقته إلا الأغبياء واللاحداثيون. وعلى هذا فإنه يمكن أن نقسم الأسباب التي أدت إلى انتشار تعاطي الخمور والمخدرات إلى أسباب داخلية وخارجية على النحو التالي:

الأسباب الداخلية

من الأسباب الداخلية التي أتاحت الفرصة لانتشار تعاطي الخمور والمخدرات ما يأتي :

1- الإعراض عن ذكر الله والميل إلى هوى النفس

الإعراض عن ذكر الله والميل إلى هوى النفس من أكبر الأساب التي أدت إلى انتشار الخمور والمخدرات في المجتمعات الإسلامية. يقول الله تعالى : "**وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ**

الْقِيَامَةِ أَعْمَى" طه: ١٢٤ وقال أيضا : **وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ**

الزخرف: ٣٦ يقول الزحيلي تحت هذه الآية : "فمن يتعام ويتغافل عن آيات القرآن وشرائعه وأحكامه، ويعرض عنها إلى أقاويل المضلين وأباطيلهم، نهيئ شيطانا يغويه، جزاء على كفره، فهو له قرين وصاحب ملازم في الدنيا، يمنعه من الحلال، ويبعثه على الحرام، وينهاه عن الطاعة، ويأمره بالمعصية، وقرين له في الآخرة في العذاب المشترك بينهما"[20]

2- عدم شعور الآباء بمسئولية التربية

عدم المبالاة بمسئولية الأبوة من العوامل التي ساعدت في انتشار الفساد عامة وتعاطي الخمور والمخدرات خاصة ولا سيما في هذا العصر. إن الذي يعيش في بعض المجتمعات الإسلامية ويراقب أحوال الناس فيها سيرى كيف بدأت هم الآباء نحو تربية أولادهم تموت شيئا فشيئا وتتجه نحو حالة أسوأ في كل يوم. فتجد الشباب صغار السن بل وفي بعض المجتمعات الأطفال الذين لم يجاوز عمرهم سبعا يسهرون الليالي في شوارع المدينة يتدخنون ويتعاطون الحشيش والشيشا وترامول وغير ذلك من أنواع المخدرات الشائعة في هذه الآونة كأن لم يكن لهم آباء وأمهات يمنعونهم من تلك الحالة السيئة. فالحل الوحيد لهذه الشنيعة هو الشعور بمسئولية الأبوة والقيام بتربية الأولاد على الوجه الأكمل. قال الله تعالى : "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ**

[20] وهبة بن مصطفى الزحيلي, **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**, (دمشق : دار الفكر المعاصر, 1418), ج/25, ص159.

وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" التحريم: ٦ وليشعر الآباء بأن هذه التربية أمانة حملهم الله تعالى إياها وسيسألهم عنها يوم القيامة, قال النبي صلى الله عليه وسلم : " كلكم راع ومسئول عن رعيته فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته والرجل في أهله راع وهو مسئول عن رعيته والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسئولة عن رعيتها والخادم في مال سيده راع وهو مسئول عن رعيته قال فسمعت هؤلاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحسب النبي صلى الله عليه وسلم قال والرجل في مال أبيه راع وهو مسئول عن رعيته فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته".[21]

3- مجالسة قرناء السوء

إن من أخطر الأسباب التي ساعدت فى انتشار ظاهرة تعاطي الخمور والمخدرات هو مصاحبة أصحاب السوء. ومما لاشك فيه أن أكثر الشباب الذين يتدخنون أو يتعاطون الخمور والمخدرات يقتدوا بأصحابهم الذين سبقوهم بالخوض في هذه الحالة السيئة. فقرين السوء سرعان ما يقنع قرينه بارتكاب ما يرتكبه هو, لذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه : "المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل".[22] ويقول في حديث آخر : "الجليس الصالح والسوء كحامل المسك ونافخ الكير

[21] روه البخاري في **صحيحه**, الحديث رقم 2409

[22] رواه أحمد في **مسنده**, الحديث رقم 8417

فحامل المسك إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحا طيبة ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد ريحا خبيثة".[23] ويقول عديّ بن زيد:

عـن المـرء لا تسـأل وسـل عـن قرينـه ... فكـلّ قـرين بالمقـارن يقتـــدي

وصاحبْ أولي التقوى تنل من تقاهم... ولا تصحب الأردا فتردى مع الردي[24]

4- ظن متعاطي الخمور والمخدرات أنها تطمئن القلوب وتنسى الهموم

أغلب الشباب الذين يتناول الخمور والمخدرات يظنون أنها تطمئن قلوبهم القلقة وتنسيهم الهموم والغموم التي تغشاهم ونسوا أنها لاتساعد بأي شيء بل إنها تزيد من الهمومما لا نهاية له. فالطمأنينة تتحقق وتتم بذكرالله تعالى كما قال في كتابه العزيز : "**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**" الرعد: ٢٨ يقول الزحيلي تحت هذه الآية : " ألا بتذكر الله، وتأمل آياته، ومعرفة كمال قدرته عن بصيرة، تطمئن قلوب المؤمنين، ويذهب القلق والاضطراب عنهم، بما وقر في تلك القلوب من نور الإيمان".[25] بهذا تطمئن القلوب وليس بتناول الخمور أو المخدرات.

[23] رواه البخاري في **صحيحه**, الحديث رقم 5534

[24] عبد الله محمد ابن مفلح, **الآداب الشرعية**, (بيروت: مؤسسة الرسالة, 1419), ج/3, ص538.

[25] الزحيلي, المصدر السابق, ج/13, ص165.

الأسباب الخارجية

من الأسباب الخارجية التي ساعدت في انتشار تعاطي الخمور والمخدرات ما يأتي :

1- الهجومات الغربية على القيم الروحية الإسلامية

لما رأت الغرب أن القيم الروحية الإسلامية متفوقة على غيرها بدرجة عالية بدأت تشن حربا على هذه القيم وتتخذ كل وسيلة ممكنة لتدميرها. فالناظر إلى العالم يجد أن هذه الدول الغربية منذ أن تغلغلت إلى الدول الإسلامية وسيطرت عليها بدأ الشقاء والتعاسة والفساد تنتشر بالسرعة فبدأت القيم الروحية الإسلامية تضمحل والسلوك تهبط والأخلاق تتلاشى وتذهب. فصار اللواط والزنا والسحاق زينة, وصار تناول المشروبات الروحية والمخدرات من الظاهرات التي لا تنكر بل وتعد حضارة وتمدنا والذي لا يتناولها هو الغبي اللاحضاري. وقد أثبت بعض العلماء أن ثمانين في المئة من الخمور تستهلك في الدول الغربية.[26]

3- عقدة النقص أو الدونية

شعور بعض المسلمين بالنقص والدونية والظن أن الحضارة والقيم الغربية أولى من الحضارة والقيم الروحية الإسلامية من الأسباب التي ساعدت في انتشار ظاهرة تعاطي الخمور والمخدرات في المجتمعات الإسلامية. فمما لا شك فيه أن هذا الشعور بالهزيمة النفسية التي يعاني منها الشعب المسلم في هذا العصر والإعجاب

[26] Malik Badri, 251.

بكل التقاليد والقيم والحضارة الغربية والاعتقاد بأن منهج الغرب في الحياة هو المنهج الذي يناسب المجتمع المتحضر من الأمور التي أفسدت على عقول أفراد المجتمع الإسلامي فأخذوا حتى الأخلاق والقيم السلبية الواردة من المجتمعات الغربية منها شرب الخمر وتناول المخدرات.

الآثار السلبية المترتبة على تعاطي الخمور والمخدرات

ومما لايخفى أن تعاطي هذه الخمور والمخدرات من الظاهرات السلبية المنتشرة الآن في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. فأوقعت نتائجها السلبية هذه المجتمعات في الزعزعة والضوضاء والفوضى التي تعاني من ويلاتها اليوم. وأصبحت القيم الروحية كذلك مفقودة في تلك المجتمعات . ومن هنا تظهر حكمة الإسلام في تحريمها سدا للأذى والأضرار التي فيها ونتائجها السلبية التي تؤدي إلى زعزعة أركان المجتمعات وفقدان التوازن والقوانين وانتشار الفساد فيها. يقول ابن عاشور مبينا الآثار السلبية للخمر : "وقوله: في الخمر والميسر أي في تعاطيهما، على متعارف إضافة الأحكام إلى الذوات، أي بِما يحدث في شرب الخمر من إثارة الخصومات والإقدام على الجرائم... على أن مجرد حدوث العداوة والبغضاء بين المسلمين مفسدة عظيمة، لأن الله أراد أن يكون المؤمنون إخوة إذ لا يستقيم أمر أمة بين أفرادها البغضاء"[27]

[27] ابن عاشور, المصدر السابق, ص 26-27.

ويقول الزحيلي مبينا كذلك الآثار السيئة للخمر : " للخمر مضار كثيرة : شخصية صحية، واجتماعية بزرع العداوة والبغضاء، ودينية بالصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ومالية بتبديد الأموال في الضار غير النافع"[28]

كفى بالخمر وما يلحق بها شرا أن قال الرسول صلى الله عليه وسلم عنها : " الخمر أم الخبائث ومن شربها لم يقبل الله منه صلاة أربعين يوما فإن مات وهي في بطنه مات ميتة جاهلية".[29] وسماها كذلك لأن الخبائث تجتمع فيها وترجع كلها إليها وتغطي العقل فتعمى بصيرته عن مقابح المعاصي فيرتكبها فتجتمع عليه المآثم.[30]

يقول عبد الله آل بسام عن الخمر وآثارها السيئة : "لا يحتمل المقام هنا ذكر ما علمناه ووقفنا عليه من المفاسد التي تجرها وتسببها ويكفيك قوله تعالى: "**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**" المائدة: ٩١ فذكر أنه سبب في كل شر، وعائق عن كل خير. وقال صلى الله عليه وسلم : " الخمر أم الخبائث " فجعلها أما وأساسا لكل شر وخبث ... وأما مضرتها البدنية، فقد أجمع عليها الأطباء لأنهم وجدوها سببا في كثير من الأمراض

[28] الزحيلي, ج/7, ص 40.

[29] رواه الطبراني في " **الأوسط** " (3810) و الواحدي في " **الوسيط** " (1 / 224) وحسنه الألباني انظر " **السلسلة الصحيحة**" ج4 حديث رقم 1854.

[30] عبد الرؤف المناوي, **فيض القدير**, (بيروت : دار الكتب العلمية, 1415 هـ), ج/3, ص678.

الخطيرة المستعصية. لهذا حرمها الشارع الحكيم، وإنَ ما تجره هذه الجريمة المنكرة من المفاسد و الشرور ليطول عده، ويصعب حَصْرُه. ولو لم يكن فيها إلا ذهاب العقل لكفى سببا للتحريم فكيف يشرب المرء تلك الآثَمة التي تزيل عقله، فيكون بحال يضحك منها الصبيان، ويتصرف تصرف المجانين"[31]

وهناك العديد من الأحاديث التي تدل على خطورة الخمر وأنها تفتح أبواب الشرور, فمنها ما جاء عن ابن عباس، رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "اجتنبوا الخمر فإنها مفتاح كل شر".[32]

وعلى أي حال فإنه يمكن تلخيص الآثار السيئة المترتبة على تعاطي الخمور والمخدرات في النقاط الآتية :

1- الآثار الفردية

إن تعاطي الخمور والمخدرات تضر بالفرد عقليا ودينيا وصحيا. فأما الأضرار العقلية فإنها جسيمة أكثر من أن تذكر, منها : أنها تزيل العقل بالكلية **حيث يُرى أن شاربها يتصرف تصرف** المجانين وقد تغريه في بعض الأوقات إلى أن يسعى في الأرض فسادا أو يهلك الحرث والنسل وغير هذه من السلبيات التي لا

[31] عبد الله ابن عبد الرحمن آل بسام, **تيسير العلام شرح عمدة الأحكام**, تحقيق : محمد صبحي, (القاهرة : مكتة التابعين, 1426ه), ص 673.
[32] رواه الحاكم في **المستدرك**, حديث رقم 7231 وقال : صحيح الإسناد.

تعد ولا تحصى. وأما أضرارها الدينية فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "الخمر أم الخبائث فمن شربها لم تقبل منه صلاته أربعين يوما، فإن مات وهي في بطنه مات ميتة جاهلية"[33]

ومنها أنها رجس من عمل الشيطان تصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وقد تهون ارتكاب الكبائر والمعاصي وتبعد العبد من ربه فينسى الله وينساه الله كذلك فتشق عليه الحياة ويسئم منها. ومن أضرارها الصحية فقد أثبتت البحوث الطبية أنها تسبب فقدان الشهية للطعام الأمر الذي يؤدي إلى النحافة والهزال والضعف. وثبت كذلك أن تعاطيها يسبب تهيجا موضعيا للأغشية المخاطية والشعب الهوائية وذلك نتيجة تكون مواد كربونية وترسبها بالشعب الهوائية حيث ينتج عنها التهابات رئوية مزمنة قد تصل إلى الإصابة بالتدرن الرئوي.[34]

ويحدث كذلك اضطرابا في الجهاز الهضمي والذي ينتج عنه سوء الهضم وكثرة الغازات والشعور بالانتفاخ والامتلاء والتخمة. كما أنها تسبب التهاب المعدة المزمن وتعجز المعدة عن القيام بوظيفتها وهضم الطعام كما يسبب التهاب في غدة البنكرياس وتوقفها عن عملها في هضم الطعام وتزويد الجسم بهرمون الأنسولين والذي يقوم بتنظيم مستوى السكر في الدم.[35]

---

[33] رواه الطبراني في **المعجم الأوسط**, الحديث رقم 3667.

[34] ناريمان عبد النبى جميل, **المخدرات: أنواعها – أضرارها – الوقاية منها والعلاج, ص 2**, *www1.mans.edu.eg/.../112%20November%20...*

[35] المصد السابق نفسه والصفحة

2- الآثار الاجتماعية

كما أن للخمور والمخدرات آثارا سلبية على المستوى الفردي, كذلك لها آثار سلبية على المجتمعات بأكملها. ومن تلك الآثار خسارة عقول الشباب الذين لهم دور ملموس وفعال في بناء المجتمعات ويعتبرون أنهم حملة راية ثقافتها وحضارتها. ومن تلك الآثار كذلك أنها تتيح الفرصة للشيطان فيوقع العداوة بين أفراد المجتمعات فتعدم حضارتها وثقافتها وشوكتها. وفي هذا يقول الله تعالى : "**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**" المائدة: ٩١. ومنها أنها أنها تسبب انتشار الفساد والجرائم والفوضى في المجتمعات فتفقد أمنها وسلامتها.

الخاتمة وأهم النتائج

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نشير إلى النتائج التي وصل إليها هذا البحث على النحو التالي :

1- إن القيم الروحية الإسلامية هي القيم الوحيدة التي تلعب دورا ملموسا في القضاء على المشاكل الإجتماعية المعاصرة

2- إن الإنسان يتكون من شيئين أساسيين, لاينفصل أحدهما عن الآخر, وهما المادة والروح . فكل من هذين الجانبين بحاجة إلى عناية كاملة وتوجيهات لازمة.

3- عدم التوازن بين هذين الجانبين يشكل خطرا كبيرا ومشكلة عظيمة على المجتمعات حتى غير الإسلامية.

4- من أهم ما اهتم به الإسلام في مواجهة المشكلة الإجتماعية المعاصرة حفظ العقل الذي يعتبر مناط التشريع.

5- من أهم الوسائل التي اتبعها الإسلام في حفظ العقل تحريم كل مفسداته مثل الخمور والمخدرات وما يحتمل معناها.

6- الخمور والمخدرات من أكبر المشاكل التي تعاني منها المجتمعات حتى غير الإسلامية, ومن أهم أسباب انتشارها الإعراض عن ذكر الله والميل إلى هوى النفس وعدم شعور الآباء بمسئولية التربية ومجالسة قرناء السوء وظن متعاطي الخمور والمخدرات أنها تطمئن القلوب وتنسى الهموم.

7- لتعاطي الخمور والمخدرات آثار سلبية على الأفراد والمجتعات الإسلامية دينيا وعقليا وصحيا وحضاريا فلذلك يجب القضاء عليها حتى تتخلى منها.

بعض أهم التوصيات

1- بما أنه ثبت من كل الجوانب أن لتعاطي الخمور والمخدرات خطرا كبيرا وضررا شديدا على الأفراد والمجتمعات فإنه يجب على المجتمعات والحكومات الإسلامية أن تعمل بقاعدة (الضرر يدفع بقدر الإمكان) وقاعدة (الضرر يزال) حتى تقضي عليها بالكلية.

2- يجب على الآباء أن يكونوا قدوة حسنة لأبنائهم لأنهم في أغلب الأوقات يقتدون بآبائهم في أفعالهم الصالحة والطالحة.

3- مسئولية التربية لا تقتصر على الآباء؛ بل جميع أعضاء الأسرة والمجتمع مشاركون فيها.

4- ينبغي إنشاء مشروعات حكومية وغير حكومية لتوعية أفراد المجتمع حول خطورة تعاطي الخمور والمخدرات.

المراجع

ابن حنبل, أحمد بن محمد, **مسند, تحقيق** : شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون, مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ.

ابن عاشور, محمد الطاهر, **التحرير والتنوير**, تونس: الدار التونسية للنشر, 1984هـ.

ابن قيم الجوزية, محمد بن أبي بكر, **إعلام الموقعين عن رب العالمين, تحقيق** : طه عبد الرءوف سعد, دار الجيل – بيروت ، 1973.

ابن منظور, محمد بن مكرم **لسان العرب**, بيروت: دار صادر, د.س.

البخاري, محمد بن إسماعيل, **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه, تحقيق** : محمد زهير بن ناصر الناصر, دار طوق النجاة الطبعة : الأولى 1422هـ.

البيهقي, أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى, تحقيق** : محمد عبد القادر عطا, دار الكتب العلمية، بيروت, 1424 هـ.

الحاكم, محمد بن عبد الله, **المستدرك على الصحيحين**, تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا, دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى، 1411هز

الخليل بن أحمد الفراهيدي, **كتاب العين, تحقيق** : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي, د.م: دار ومكتبة الهلال, د.س.

الجرجاني, علي ابن أحمد **التعريفات**, بيروت: دار الكتاب العربي, 1405هـ.

الشاطبي, إبراهيم بن موسى, **الموافقات**, **تحقيق** : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان د.م : دار ابن عفان,1417هـ.

أحمد بن عبد الحليم بن تيمية, **مجموع الفتاوى**, **تحقيق** : أنور الباز – عامر الجزار د.م : دار الوفاء, 1426هـ.

أحمد بن فارس بن زكريا, **معجم مقاييس اللغة**, تحقيق : عبد السلام محمد هارون, د.م: دار الفكر, 1399هـ.

أحمد مختار عبد الحميد, **معجم اللغة العربية المعاصرة**, الطبعة: الأولى، الناشر: عالم الكتب 1429 هـ.

الطبراني, سليمان بن أحمد, **المعجم الأوسط**, تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني, دار الحرمين, القاهرة, د.س.

عبد الله ابن عبد الرحمن آل بسام, **تيسير العلام شرح عمدة الأحكام**, **تحقيق** : محمد صبحي, القاهرة : مكتة التابعين, 1426هـ.

عبد الله محمد ابن مفلح, **الآداب الشرعية**, بيروت: مؤسسة الرسالة, 1419هـ.

عدد من المختصين بإشراف صالح بن عبد الله بن حميد, **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**, جدة : دار الوسيلة للنشر والتوزيع, د.س.

المحاسبي, الحارث بن أسد, **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه, تحقيق** : حسين القوتلي, بيروت: دار الكندي, 1398هـ.

الكيلاني، ماجد, **فلسفة التربية الإسلامية**, دمشق: دار القلم, 1987م.

المناوي, عبد الرؤف, **فيض القدير**, بيروت : دار الكتب العلمية, 1415 هـ.

ناريمان عبد النبى جميل, **المخدرات: أنواعها – أضرارها – الوقاية منها والعلاج**.
www1.mans.edu.eg/.../112%20November%20.(Retrieved on 14/09/2016)

Badri, Malik. (2000). *The Aids Crisis:A Natural Product of Modernity's Sexual Revolution*. Kuala Lumpur.
Medeena Books.

Abul Quesim, Muhammad. (1975). *The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Selangor. Central Printing Sendirian Berhad, 1975

أخلاقيات الاتصال عبر الإنترنت ووسائل الاعلام الجديد : رؤية حضارية اسلامية مع مشروع ميثاق أخلاقي اسلامي لمستخدمي الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي

ا. د. سليمان صالح

أستاذ الصحافة والإعلام الدولي بكلية الإعلام جامعة القاهرة

أستاذ الاعلام بجامعة طيبة –المدينة المنورة

الملخص

إن عملية تنظيم الاتصال عبر الإنترنت يحتاج إلى رؤية حضارية ثقافية توازن بين المنافع و الأضرار و السلبيات و الإيجابيات الناتجة عن عملية التنظيم ، و البحث عن أدوات جديدة تتجاوز التنظيم القانوني. والأخلاقيات يمكن أن تكون بدور أكثر أهمية من القوانين في حماية حقوق القائمين بالاتصال من ناحية ، و حماية حقوق الأفراد و المجتمعات من ناحية أخرى . وبهذا تتحدد مشكلة هذا البحث في كيف يمكن تطوير أخلاقيات الاتصال لتساهم في تحقيق التوازن بين حق الاتصال والحقوق الأخرى مثل حق الحصول على المعرفة و نشرها و الحقوق الأخرى للأفراد و المجتمع و قد أوضح هذا البحث أن عملية تطوير أخلاقيات الإعلام لابد أن تبدأ من التحرر من أسر المفاهيم التي فرضتها الحضارة الغربية و أن الإسلام يمكن أن يقدم حلاً لمشكلة الثواب و العقاب في الالتزام بالأخلاقيات حيث انه يربي الضمير الإنساني على الخوف من الله . كما يمكن أن يقدم مفاهيم بديلة مثل العدالة التي تجعل للإعلام وظيفة حضارية و رسالة إنسانية كما أنه يربط بين الأخلاقيات و تكريم الله للإنسان و بذلك يشكل مستقبلاً أفضل للإعلام . وقد استخدم الباحث مبدأ تكامل المناهج للإجابة علي عدد من التساؤلات أهمها:

1- ما الدور الذي قدمته الحضارة الغربية لتطوير أخلاقيات الاتصال؟.

2- ما الذي يمكن أن يقدمه الإسلام لتطوير أخلاقيات الاتصال والإعلام؟

لذلك قدمت الدراسة رؤية حضارية مقارنة بين المعايير الأخلاقية في الحضارتين الغربية والإسلامية، كما ناقشت العلاقة بين الدين والأخلاقيات، ودور العلمانية في التأثير علي أخلاقيات الإعلام

كما عرضت الدراسة موقف الحضارة الإسلامية من أخلاقيات الاتصال ، وامكانية اسهامها في تطويرها ، وحل مشكلة الثواب والعقاب في الالتزام بالأخلاقيات، وكيف يمكن أن يجدد الإسلام المفاهيم الأخلاقية مثل مفهوم العدالة كبديل لمفهوم الموضوعية. كما ناقشت الدراسة كيف يمكن أن تساهم الأخلاقيات الإسلامية في إعادة بناء مجتمع المعرفة الإسلامي. وفي النهاية قدمت مشروع ميثاق أخلاقي إسلامي لمستخدمي الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي

مقدمة

الاتصال عبر الانترنت واستخدام وسائل الاتصال الجديدة يحمل الكثير من المخاطر, لكنه في الوقت نفسه يقدم للأفراد والمجتمعات الكثير من الفرص .

وقد فتحت هذه الوسائل أمام الشباب مجالا واسعا للمشاركة في الكثير من الأنشطة مثل التفاعل الاجتماعي، والتعبير عن الرأي ،وإرسال الرسائل ,وتلقي المعرفة ,والبحث عن المعلومات وإنتاج افكار جديده , والمشاركة مع الاخرين في الافكار والمعلومات , والتعاون معهم في أنشطة مختلفة .

فأي فرد يمتلك كومبيوتر ويجيد استخدام وسائل التواصل عبر الانترنت يمكن الان ان يكون صحفيا ,ومعلقا سياسيا ,وناقدا ثقافيا ,ومنتجا للمضمون الاعلامي James .c (et.al) 2009 .

ويشير جنكن إلي أن الانترنت قد اتاحت فرصا للشباب للاتصال والمشاركة، واستخدام وسائل الاتصال الجديدة لتحقيق التغيير ..لكن ما مدي التزامهم بالمسؤولية الاجتماعية Ginneken .1998

وقد أصبحت هذه الأنشطة الاتصالية عبر الانترنت خارج اطار التنظيم REGULATION,واصبحت القدرة علي تنظيمها بشكل قانوني محدودة ، ان لم تكن مستحيلة في كل الدول ,بالرغم من تزايد الحاجه لنوع من التنظيم يقلل من المخاطر الناتجة عن استخدام هذه الوسائل الجديدة للاتصال , والتي لا يمتلك العالم كله خبرة في مجال التعامل معها بأدواته التنظيمية والقانونية العتيقة .

يضاف إلي ذلك أن كل أدوات التقييد والتنظيم للاتصال الجديد لا يمكن ان تحقق أهدافها ،بالإضافة إلي أن استخدامها يمكن أن يقلل قدرة الدول والمجتمعات علي الاستفادة من هذا الاتصال ,ويؤدي إلي الحرمان من فوائده .

وهناك الكثير من التجارب العالمية في مجال التنظيم القانوني للإنترنت لكن نجاحها كان محدودا ,فالشبكة العالمية أصبح من الصعب تقييد الاتصال عبرها ,أو تحديد نوعية المضمون الذي يتم بثه في وسائل التواصل الاجتماعي .

وبالرغم من ذلك فهناك قدر من الاتفاق علي ضرورة التنظيم, ولكن كيف؟ ومن الذي سيكسب أو سيخسر نتيجة هذا التنظيم ؟؟.

لذلك فإن عملية تنظيم الاتصال عبر الانترنت يحتاج إلي رؤية حضارية ثقافية توازن بين المنافع والأضرار والسلبيات والإيجابيات الناتجة عن عملية التنظيم ,والبحث عن أدوات جديده تتجاوز التقييد والرقابة والمنع ,أو بمعني آخر تتجاوز التنظيم القانوني الذي يقوم في أغلب الأحيان علي القهر والإجبار ,حيث ان ذلك لم يعد يتناسب مع معطيات العصر .

وبدراسة محاولات التنظيم القانوني لوسائل الإعلام بشكل عام ونشر المضمون عبر الانترنت يتضح أن الدول كلها قد عجزت عن مواجهة المشكلات المختلفة الناتجة عن هذا التطور التكنولوجي باستخدام القوانين ,فهذه المشكلات جديدة ,وتحتاج إلي الكثير من الدراسات التي تسبق إصدار التشريعات بحيث تكون القواعد القانونية التي تتضمنها هذه التشريعات تتناسب مع مصالح المجتمع ذلك أن التقييد يمكن أن يؤدي إلي التقليل من القوة الإعلامية والاتصالية للدول والمجتمعات .

وفي الوقت نفسه فإن هناك مصالح للمجتمع لابد أن تتم حمايتها من المضمون الضار الذي يتم نشره عبر الانترنت .فماذا يمكن أن نفعل ؟! ,وكيف يمكن مواجهه هذه المشكلة الجديدة ؟.

وبالرغم من الاعتراف بأهمية القوانين , وحاجة المجتمع لها لحماية مصالحه ,إلا أن تكنولوجيا الاتصال الجديدة قد جعلت كل قوانين الإعلام في كل دول العالم خارج إطار الزمن ,فالسلطات أصبحت عاجزة عن تطبيق القوانين علي الأشخاص الذين ينتجون المضمون وينشرونه علي الانترنت ,وبالتالي أصبح من غير المنطقي تطبيق هذه القوانين علي وسائل الاتصال التقليدية مثل الكتب والصحافة والإذاعة والتليفزيون فتطبيق الكثير من القوانين علي هذه الوسائل يؤدي إلي ضعفها ,ويؤدي إلي التقليل من قدرتها علي الحياه ,وبالتالي إغلاق الصحف ومحطات الإذاعة وقنوات التليفزيون ,وهذا سيشكل خسارة كبيرة للمجتمعات ,وتقليل فرص الاختيار أمام المواطنين فيصبح البديل الوحيد أمامهم للحصول علي الأخبار والمعرفة هو الانترنت ,بكل ما تحمله من وسائل جديدة للاتصال.

إن هذا يعني أن الاتصال عبر الانترنت من الصعب تنظيمه باستخدام القوانين ,وفي الوقت نفسه فإنه قد فرض علي كل الدول مراجعه قوانين المطبوعات والبث المسموع والمرئي ,وتقليل القيود المفروضة علي وسائل الاعلام التقليدية لكي تحافظ علي هذه الوسائل كمصدر للمعلومات والمعرفة أمام المواطنين, وكوسيله لتحقيق قوتها الاتصالية .

إن هذا يفرض ضرورة البحث عن وسائل أخري لتنظيم وسائل الاتصال التقليدية والجديدة ,وقد ظهرت في أوروبا فلسفة التنظيم الذاتي لوسائل الاعلام ,ولكن بالرغم من بريق الأفكار التي تتضمنها فلسفة التنظيم الذاتي إلي أن نجاح التجارب التي قامت عليها مازال محدودا .

لذلك لابد من البحث عن وسائل جديده لحمايه حق الاتصال عبر وسائل الاتصال الرقمية الجديدة ,ووسائل الاتصال التقليدية ,وضمان حماية حقوق المجتمع ومصالحه وقيمه واحترام حقوق الأفراد.

مشكلة البحث

ولذلك فإنه بالرغم من أهمية القوانين ,إلا أن الأخلاقيات يمكن أن تقوم بدور أكثر أهمية. في حماية حقوق القائمين بالاتصال من ناحية و حماية الأفراد والمجتمعات من ناحية أخرى وبهذا تتحدد مشكلة هذا البحث في كيف يمكن تطوير أخلاقيات الاتصال عبر وسائل الاتصال الجديدة لتساهم في تحقيق التوازن بين حق الاتصال والحقوق الأخرى مثل حق الحصول علي المعرفة ونشرها والحقوق الأخرى للأفراد والمجتمع.

منهج البحث وأدواته

استخدم الباحث مبدأ تكامل المناهج حيث استخدم منهج المسح الإعلامي والمنهج المقارن والمنهج التاريخي ومنهج دراسة الحالة كما استخدم التحليل الوثائقي .

تساؤلات الدراسة

في ضوء ذلك تسعي هذه الدراسة إلي الإجابة علي التساؤلات التالية :

1) كيف يمكن توظيف الاخلاقيات لحماية حق الاتصال ,واستخدامه لتحقيق حق المعرفة؟
2) ما الذي يمكن ان يقدمه الإسلام لتطوير أخلاقيات الاتصال والإعلام بشكل عام ؟
3) ما حدود الدور الذي قدمته الحضارة الغربية لتطوير أخلاقيات الاتصال ؟

أخلاقيات الاتصال: رؤية حضارية

هناك قدر من الاتفاق بين الباحثين الغربيين في مجال أخلاقيات الإعلام والاتصال علي أن الإنسان يقوم بتطبيق المعايير الأخلاقية بشكل طوعي واختياري ,أي أن الاخلاقيات مسألة فرديه تتعلق بالضمير ,والضمير متغير من فرد إلي اخر وكما يقول فيفيان : لا يوجد اثنان لهم نفس الاطار الاخلاقي .Vivian .J, 1991

وهذه النظرة جاءت من الفلسفة الغربية ,وتركيزها علي الفردية ,ومحاوله التقليل إلي أقصي حد من المعايير والشروط العامة الانسانية والمجتمعية التي تحكم عمليه اتخاذ الفرد لقراراته ,او تحكم عمليه اتخاذ القرارات علي مستوي المجتمع والدولة .

وهذه النظرة أعاقت تطور علم الأخلاقيات بشكل عام ,حيث أصبح هناك قدر من التسليم بالتناقض بين امكانيات النجاح العملي للفعل السياسي والاقتصادي من ناحيه والاخلاقيات من ناحيه أخرى .

وأصبح هناك اتجاه عام في التعامل مع الذين يلتزمون بالأخلاقيات في مجال السياسة علي أنهم لا يفهمون متطلبات العصر البرجماتية ,وأن السياسة فن الممكن ,ويستخدم فيها أشكال من الخداع والتكيف من المواقف المختلفة ,وعدم التمسك بالمبادئ ,كذلك في الاقتصاد ,أصبح الهدف الرئيسي هو الحصول علي أكبر قدر من الأرباح بصرف النظر عن الوسائل المستخدمة في تحقيق الهدف .وهكذا أصبح العالم يعاني من أزمه أخلاقية نتيجة لهذه النظرة الفردية التي تجيز للإنسان أن يتخذ قراراته طبقا لما يراه انه اخلاقي ,وطبقا لمصالحه ورؤيته.

هذه الأزمة الأخلاقية سيكون لها تأثير كبير علي كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

لذلك فأنه لكي يتطور علم أخلاقيات الاتصال والإعلام لابد من العمل علي التحرر من أسر المفاهيم التي فرضتها الحضارة الغربية ,فلا يمكن التسليم بأن الأخلاقيات هي فقط ما يفرضه الفرد علي نفسه عبر ما يمكن ان يطلق عليه التنظيم الذاتي ..ذلك أن الاخلاقيات تأتي من مصادر دينيه وثقافيه واجتماعيه ,لكن تطبيقها والالتزام بها ينبع من مدي اقتناع الإنسان بها وولائه للثقافة التي انتجتها .

ولكن هل هناك علاقه بين الدين والأخلاقيات؟

هذه العلاقة لم تجذب اهتمام الباحثين حتي الآن نتيجة لسيطرة النموذج الأنجلو أمريكي علي دراسة الأخلاقيات بشكل عام ,وعلي دراسة أخلاقيات الإعلام بشكل خاص ,ولكن نتيجة لفشل الحضارة الغربية في إنتاج منظومة أخلاقية متكاملة خاصه في مجال الإعلام ,فقد ظهرت دعوة من داخل الحضارة الغربية يتبناها لامبيث الذي يدعو إلي بناء نظام لأخلاقيات الإعلام يأخذ في الاعتبار قيم الحضارة اليهودية المسيحية والحضارة اليونانية الكلاسيكية فهناك حاجه لمنظومة مبادئ أخلاقية تكون لها الخصائص التالية:

أ_ أن تستلهم القيم المسيحية اليهودية Christian_ judio- والقيم المشتقة من الحضارة اليونانية الكلاسيكية .

ب_ أن تستوعب مناهج النظريات الأخلاقية الكلاسيكية

ج_ أن تكون منظومه مرنه بمعني أن تنتج قرارات متشابهة عندما يطبقها أفراد مختلفون في ظل ظروف متشابهة Christians .c and Traber. M,1997.

ماذا يعني ذلك؟! ,ولماذا دعي لا مبيث إلي استلهام القيم المسيحية اليهودية في أخلاقيات الإعلام؟ هل يعني ذلك أن العلمانية الحديثة لم تعد قادره علي إنتاج قيم إنسانيه أخلاقية يتم الالتزام بها في عملية الاتصال ؟ .lampeth E,1992

العلمانية وأخلاقيات الاتصال

لقد تم إنتاج منظومه أخلاقية إعلاميه خلال القرن العشرين ناتجة عن تطور وسائل الإعلام ,وتهدف إلي تنظيم علاقتها بالمجتمع والجماهير والأفراد ..لكن الالتزام بهذه المنظومة كان قليلا ,وقد تم تفسير ذلك بأن الأخلاقيات بلا أنياب toothless أي أنه لا توجد عقوبات علي مخالفتها ,وأن الإعلاميين يتم دعوتهم للالتزام طواعية واختيارا ,وكنوع من الدفاع عن الذات في مواجهة الاتهامات التي توجه لهم .

وبالرغم من أن الموضوعية هي أهم الأخلاقيات الإعلامية التي جرى الترويج بها بشكل واسع خلال القرن العشريين والتي كانت المحور التي تفرع عنه عدد من الأخلاقيات مثل الحياد ,والفصل بين الخبر والرأي ,إلا أن تحيز وسائل الإعلام كان واضحا خلال القرن العشريين ,وأثبتته الكثير من الدراسات .وهو كما يصفه هوفستيتر "تحيز مركب" لصالح الأقوى McNair.1998

إن هذا يعني أن وسائل الإعلام لم تلتزم بأهم قيمه أخلاقية أنتجها الغرب ,وشكلت أساس الدفاع عن الممارسات الإعلامية ,وعن النظام الإعلامي الدولي .فهل يمكن أن يلتزم مستخدمو الانترنت بتلك الأخلاقيات التي شكلتها الفلسفة الغربية العلمانية في إنتاجهم للمضمون .

هذا يعني أن تطور وسائل الإعلام والاتصال عبر الوسائل الرقمية الجديدة أدي إلي اتساع نطاق المشكلة وأوضحت أن العالم يحتاج إلي حضارة أخري تقدم حلولا جديده لأزمته الأخلاقية بشكل عام ولأزمة أخلاقيات الإعلام والاتصال بشكل خاص .

يضاف إلي ذلك أن الحضارة الغربية لم تعد قادرة علي تقديم مضمون يتجاوز المعلومات والتسلية ,بينما العالم يحتاج إلي مضمون جديد يحترم الكرامة الإنسانية .ويحرر البشرية من صناعة التسلية التي تشكل الآن النسبة الأكبر مما تحصل عليه الجماهير عبر وسائل الاتصال التقليدية والحديثة وهذه الصناعة لا يمكن أن تلتزم بمنظومه أخلاقية.

ولكي تنتقل البشرية إلي مرحله مجتمع المعرفة فإنها تحتاج إلي منظومه أخلاقية جديده تتجاوز تلك المنظومة التي تم إنتاجها في الغرب خلال القرن العشريين .

الحضارة الإسلامية وأخلاقيات الاتصال

إن الحضارة الإسلامية هي الوحيدة المؤهلة لإنتاج منظومه أخلاقية للاتصال بشكل عام ,ولعملية إنتاج المضمون بحيث تتحول هذه العملية إلي أداه لإشباع جوع الإنسان إلي الحكمة والمعرفة وليس للمعلومات وحدها .

كما أن هذه الحضارة هي التي يمكن أن تحرر الإنسان من ثقافة الاستهلاك والمتعة وإشباع الغرائز وزيادة الفردية والعزلة المجتمعية لترتفع بمستواه الثقافي وبمنهج تفكيره ,وتلزم منتجي المضمون باحترام الكرامة الإنسانية .

والإسلام ثروة عظيمة نحتاج إلي استثمارها حضاريا وإنسانيا وثقافيا في بناء المستقبل ,وقد فرضت الإنترنت بما تضمنته من وسائل جديدة ضرورة تجاوز الفلسفة الرأس مالية الفردية التي فرضها الغرب بالقوة علي العالم إلي البحث عن حلول جديدة خارج إطار الحضارة الغربية حيث أنه لا يمكن حل المشكلات بنفس الأفكار والفلسفات التي صنعتها .

وبالتأكيد فإن الأزمة الأخلاقية العالمية والتي كانت الأزمة الاقتصادية احدي تجلياتها من إنتاج الحضارة الغربية :وكان من أهم المشكلات التي أدت إلي هذه الأزمة ما يلي :-

1) ازدواجية المعايير حيث أصبح التحيز يتخفى في ثياب الموضوعية ,والإعلامي الذي يصف نفسه بأنه مراقب محايد يبحث دائما عن المصادر الأقوى التي يصفها دائما بأنه موثوق بها .. أما العدالة فالجميع يشاهد الآن كيف يتم التضحية بها لخدمة المصالح الرأسمالية .

أما الحضارة الإسلامية فإنها هي التي يمكن أن تحرر الإنسانية من هذه المعايير المزدوجة, والكيل بمكيالين , وتلزم القائمين بالاتصال عبر وسائل الإعلام التقليدية والرقمية بالعدالة .

تلك بداية مهمة لمناقشة علمية حول الأخلاقيات فمن المؤكد أن القيمة الأخلاقية تنطبق علي الجميع دون تمييز علي أساس العرق أو اللون ,وتطبيق القواعد بمعايير مزدوجة يؤدي في النهاية إلي ظلم يلحق بالضعفاء كما يؤدي إلي التخلي عن هذه القيم .

يقول الله سبحانه وتعالى "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأنثى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "سورة الحجرات ﴿١٣﴾

لذلك فإن المعايير المزدوجة أو الكيل بمكيالين طبقا للمصطلح الإسلامي مرفوضة تماما في الحضارة الإسلامية, ويلتزم المسلم برفضها انطلاقا من ولائه للإسلام وانتمائه له .

ورفض المعايير المزدوجة أساس لبناء جديد من القيم والمعايير الأخلاقية حيث أنها سبب هلاك الأمم كما جاء في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال : "إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ,وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ,وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها "

وقال الشاعر العربي :

"لا تنه عن خلق وتأت مثله عار عليك إذا فعلت عظيم "

أخلاقيات الإعلام إشكالية الثواب والعقاب

مشكلة المعايير المزدوجة التي سادت ف العالم المعاصر ليست المشكلة الوحيدة التي يمكن أن يقدم الإسلام حلا لها , فهناك الكثير من المشكلات الأخرى من أهمها مشكلة الثواب والعقاب ذلك أن هناك قدرا من الاتفاق علي أن الأخلاقيات بلا أنياب toothless ,بمعنى أن عدم الالتزام بها لا يترتب عليه أية عقوبات توقع علي القائمين بالاتصال في الإعلام التقليدي , وبالتالي فإن المحاسبة علي انتهاك الأخلاقيات في الإعلام الجديد يصبح أكثر صعوبة.

وبالتالي فإن أهمية الأخلاقيات في عملية تنظيم الاتصال والإعلام تصبح لا قيمة لها , كما تصبح المواثيق الأخلاقية مجرد أدوات للعلاقات العامة تتزين بها وسائل الإعلام والروابط المهنية الإعلامية ومواقع الإنترنت, وتقدم بها نفسها للجمهور .

إن الأخلاقيات هي بالضرورة لا أنياب لها toothless ، ولا يمكن فرض عقوبات علي انتهاكها ولا يكمن ترتيب مكافآت علي الالتزام بها لأنها ترتبط بالضمير الإنساني والضمير يمكن أن يكون يقظا فيلتزم طواعية واختيارا .

كما أن الفرد يمكن أن يضحي بالضمير لتحقيق مصالحه .. وفي عالم الإعلام والاتصال يؤدي الالتزام بالأخلاقيات إلي خسارة الإعلاميين للكثير من الفرص التي تحقق له السبق والشهرة والمال .. فما الحل ؟!

إن الحل يقدمه الإسلام الذي يربي الضمير الإسلامي علي الالتزام بأخلاقيات الإسلام ومنظومته القيمية خوفا من الله ورغبة في رضاه, فإرضاء الله هو هدف الحياة الانسانية ,والخوف من الله هو الذي يؤدي إلي يقظة ضمير الإنسان ومحاسبته له علي كل عمل يقوم به .

الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يجعل الضمير الإنساني يقوم بإلزام الفرد بالأخلاقيات ويحاسبه علي انتهاكها .

إننا لا يمكن أن نفرض عقوبات مادية علي عدم الالتزام بالأخلاقيات وإلا تحولت إلي نصوص قانونية تقوم علي الفرض والقهر والإجبار وفي الكثير من الأحيان يتم انتهاك النصوص القانونية حين يأمن الفرد العقوبة .

وبالتأكيد فإنه من الصعب توقيع عقوبات علي القائمين علي الاتصال عبر الانترنت كما أن هؤلاء القائمين بالاتصال وعددهم يزيد علي المليار لا يمكن تنظيمهم في روابط مهنية لذلك يظل الحل هو إيقاظ الضمير الإنساني وهو بدوره لا يمكن أن يستيقظ ويعمل موجها للسلوك الإنساني إذا لم يكن الفرد يؤمن بهذه المنظومة القيمية , ويعتقد أنه صاحب رسالة في تطبيقها وفي دعوة الآخرين إلي الالتزام بها لذلك فإن الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يبني مستقبلا أخلاقيا للعمل الإعلامي والاتصالي , يجعل الفرد يلتزم بالمنظومة القيمية الأخلاقية وهو يقوم بالاتصال إرضاءا لله , وخوفا منه , ويجعل ضميره يحاسبه علي ذلك.

الإسلام وتجديد المفاهيم الأخلاقية

هناك مشكلة آخري أعاقت الالتزام بأخلاقيات الإعلام طوال القرن العشرين وقللت من أهميتها وهي غموض بعض المفاهيم , وعدم إمكانية تطبيق بعضها الآخر لأنه يتناقض مع طبيعة الإنسان ومع الفعل الإتصالي ذاته.

ومن أهم هذه المفاهيم "الموضوعية" التي يصفها مندتش بأنها أهم مفهوم أخلاقي تم تطويره في الولايات المتحدة الأمريكية وتصديره إلي العالم وأنه المذهب الرئيسي للصحافة الأمريكية Mindich .D,1998

ولكن هذا المفهوم تعرض للنقد خلال العقدين الماضيين , وتركز هذا النقد علي أن الموضوعية خرافة لا يمكن تحقيقها, وأن هذا المفهوم أصبح عائقا أمام البحث عن أدوار جديدة لوسائل الإعلام .

ويرتبط بذلك مفهوم الحياد الذي يري إيجرز أن التمسك به يؤدي إلي إنكار الإعلاميين لمسؤوليتهم عما يقدمونه من معلومات . Iggers.G,1999

كما أن الحياد مستحيل حتي من الناحية الفلسفية كما يري روزنستيل , وبالتالي فإنه من الناحية التطبيقية أكثر استحاله , فالأحكام التي يصدرها الإعلاميون علي الأخبار والمعلومات , وأساليب كتابتها , وحتي اللغة التي تكتب بها الأخبار ليست محايدة .

وعلي سبيل المثال فإن استخدام المفردات اللغوية كثيرا ما يشكل بوعي أو بدون وعي انحيازا لوجهة نظر معينة, فاللغة تحمل الكثير من الإيحاءات والظلال , وكثيرا ما يؤدي استخدام مفردات معينة إلي إصدار أحكام بالإدانة علي المواقف والأشخاص والجماعات والدول, أو يحمل وجهة نظر بالتأييد أو الرفض.

وهذه المفاهيم الغريبة التي لا يمكن تطبيقها يجب أن يتحرر منها الإعلاميون لأنه لا يمكن أن يلتزم بها القائمون بالاتصال عبر وسائل التواصل الاجتماعي , أو النشر الإلكتروني.

كما أن هذه المفاهيم الغربية أصبحت تشكل قيودا علي التفكير في مفاهيم جديدة وتطوير أخلاقيات الإعلام بما يتناسب مع عصر تنوعت فيه وسائل الاتصال, وظهرت فيه وسائل جديده يستخدمها قائمون بالاتصال لا يمكن أن يكونوا موضوعيين أو محايدين .

والإسلام يمكن أن يساهم في تطوير مفاهيم جديدة فعلي سبيل المثال فإن الحياد بين الحق والباطل باطل, ولا بد أن يبحث الإنسان عن الحق, ويعمل عقله وقلبه في الوصول إليه ويقف في صفه.

كما أن الحياد بين الخير والشر هو مساندة للشر وزيادة في قوته والإنسان لابد ان يكون صاحب موقف ورسالة . وكذلك الحياد بين العدل والظلم والإسلام والكفر ولا يمكن أن يطالب الإنسان بأن يقف محايدا عندما يتعرض دينه أو وطنه للعدوان.

والحياد موقف سلبي لا يليق بالإنسان, كما أن الاتصال عبر الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي تحديدا يقوم علي أن الإنسان يعمل لتوصيل رسالة, أو الدفاع عن موقف يعتقد أنه صحيح, وبالتالي لا يمكن أن نتصور أنه يعمل بشكل محايد.

أخلاقيات الإعلام ومفهوم العدالة

جاء في الميثاق الاخلاقي الذي أصدرته جريدة الواشنطن بوست: إن العدالة شيء يمكن أن يفهمه الصحفيون ويطبقوه, وليس مفهوما غامضا لا يمكن تطبيقه مثل الموضوعية والحياد مع ذلك فإن كل ما كتب حول العدالة يدور حول عرض وجهات النظر المختلفة في القصة .. أي أن الفكر الغربي يدور حول الموضوعية وليس العدالة والإسلام هو الذي يمكن أن يقدم مفهوما متكاملا للعدالة ويربي عليه القائمين بالاتصال ويجعلهم يفهموه ويطبقوه.

الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يحقق العدل انطلاقا من أن تحقيقه أمر إلهي للأمه يجب أن تحرص عليه في كل قول أو فعل طاعة لله وعبادة له كما أن هذا المفهوم يشكل أساسا للاتصال والحوار والتفاعل وصناعة المضمون ونقل الحقائق والمعلومات للآخرين.

إن القائم بالاتصال يستطيع أن يفهم العدالة وأن يطبقها لكنه لا يفهم الموضوعية, ولا يستطيع أن يلتزم بالحياد. والتزامه بالعدالة يعني انحيازه للحق والخير, وأنه ليس سلبيا ولكنه صاحب موقف إيجابي في الحياه والاتصال ويلتزم بتحقيق العدل إرضاء لله وهو هدف حياة المسلم.

إن الإسلام يساهم في بناء منظومة أخلاقية إيجابية تلزم القائمين بالاتصال بالعمل, والعدالة دليل ذلك فهي قيمة إيجابية عليها تقوم الحضارة ويرتفع البنيان والعمران, وبها يصلح حال الإنسان والأوطان.

والعدالة تدفع المسلم إلي العمل لحماية الأفراد والشعوب من الظلم , ولا شك أن تجاهل أشكال الجور والقهر التي تتعرض لها الشعوب هو ظلم ولذلك يلتزم القائمون بالاتصال طاعة لله وعبادة له بنشر الحقائق عن الظلم الذي يتعرض له أي فرد أو شعب في ضوء ذلك فإن الإعلاميين في كل أنحاء العالم لم يقوموا بدورهم في كشف الحقائق عن المظالم وعمليات الإبادة والإفقار والنهب التي تعرضت له الكثير من الشعوب خلال القرنين الماضيين.

ولا شك أن القائم بالاتصال عبر الانترنت, ومستخدم الكمبيوتر الذي يتفاعل مع الآخرين عبر موقع التواصل الاجتماعي يمكن أن يقوم بهذا الدور لتحقيق العدالة ومحاربة الظلم .

هذا القائم بالاتصال يمكن أن يقوم بالعمل لتحقيق العدالة كوظيفة حضارية, وكالتزام إسلامي, ومسئولية إنسانية واجتماعية وانطلاقا من انتمائه للأمة الإسلامية وعبادة لله وطاعة له.

الأخلاقيات الإيجابية الإسلامية

معظم المواثيق الأخلاقية تمت صياغتها بطريقة سلبية بمعنى أنها تحض على امتناع الإعلامي عن القيام بأي عمل غير أخلاقي ، لذلك أصبحت بنود الميثاق أو دليل السلوك الإعلامي عبارة عن قائمة من المحظورات الغامضة البعيدة عن الواقع ، و أن المواثيق تركز على المنع و الخطر و النفي (لا تفعل) .

لذلك ظهرت رؤية تقوم على أن الإعلاميين يجب أن تشجعهم المواثيق على القيام بفعل إيجابي لصالح المجتمع و الجمهور ، بمعنى أنهم لابد أن يبذلوا جهداً للبحث عن الحقائق و التأكد من صحتها و تحسين تغطيتهم للأحداث .

إن العالم يحتاج إلى جيل جديد من المواثيق الأخلاقية التي تتضمن واجبات و التزامات ، ذلك أن الصياغة بالطريقة السلبية التي تحض الإعلاميين على عدم الفعل تؤدي الى تجنب القيام بسلوك غير أخلاقي ، لكن الطريقة الإيجابية التي تحض الإعلاميين على الفعل تشجع على القيام بالسلوك الأخلاقي .

قد يقال إن الأمرين و جهان لعملة واحدة ، لكن ذلك ليس صحيحاً تماماً ، "فعبارة لا تكذب " لا تعني بالضرورة عبارة "أنشر الحقيقة " ، ذلك أن الكذب يمكن تجنبه عن طريق الصمت أو الغموض أو تغيير الموضوع .

لذلك فإن الحض على عدم الكذب ليس مبدأ أخلاقياً كافياً في الحياة العامة أو في الإعلام ، ذلك أن الوسيلة الإعلامية يمكن أن تصمت عندما تظهر معلومات تضر بالقضية التي تؤيدها .

إن الميثاق الأخلاقي لكي يكون مؤثراً في صياغة العلاقة بين الإعلاميين و المجتمع لابد أن يقوم على منظومة من الإرشادات التي تساعد الإعلامي أو القائم بالاتصال عبر الإنترنت على الالتزام بالمسؤولية نحو مجتمعه و جمهوره،

والاتصال عبر الانترنت يحتاج إلى منظومة إرشادات و توجيهات يلتزم بها القائم بالاتصال .. و لكن لماذا يلتزم بها ؟ .

ليس هناك ما يمكن أن يدفع القائم بالاتصال إلى الالتزام بها إلا إذا كان ذلك انطلاقاً من وظيفة حضارية و رسالة يقوم بها ، و يحرص على الالتزام بثوابتها .

لذلك فإن الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يقدم للإعلاميين و القائمين بالاتصال منظومة من التوجيهات والإرشادات للقيام بأعمال تحقق المصالح العامة للأمة الإسلامية ، و ترتبط بوظيفتها الحضارية و الإنسانية ، و لذلك يمكن أن يبذل القائم بالاتصال جهده في تحري الصدق حتى يكتب عند الله صديقا ، فهذا الصدق الذي يحرص عليه و يتمسك به كقيمة أخلاقية عليا و كمبدأ أساسي هو ضرورة لتقديم الإسلام الذي يؤمن به إلى الآخرين نقياً صحيحاً ، و أن يجنبه المطاعن و الشبهات .

الفعل الإيجابي الذي يقوم به القائم بالاتصال على الإنترنت هو دور إنساني و وظيفة حضارية والتزام إسلامي ، وحرص على مصالح الأمة العليا .

لذلك فهو لابد أن يبحث عن الحقيقة و يتحرى في البحث و يتأكد من صحة المعلومة و يعود إلى مصدرها الأصلي لأنها تساهم في زيادة وعى الناس ، و هذا الوعى سيزيد من فرص انتشار الإسلام ، و بناء صورة إيجابية ،والقائم بالاتصال عبر الإنترنت يتفاعل ، ويتحاور مع الآخرين ، ويعمل على إقناعهم لذلك فإن ما يملكه من حقائق صحيحه تزيد قدرته على تحقيق أهدافه ، ذلك أنه يقوم بالاتصال بشكل طوعي و اختياري .

لذلك فإن التوجيهات التي يمكن أن يتضمنها ميثاق أخلاقي إسلامي للقائمين بالاتصال عبر الإنترنت ، يمكن أن يلتزموا بها انطلاقا من ضمائرهم و وظيفتهم الحضارية ، و تزيد ثقتهم في أنفسهم فهم يعملون لتحقيق أهداف الأمة الإسلامية التي يعتزون بالانتماء إليها .

ليس المطلوب من القائم بالاتصال المسلم عبر الإنترنت أن لا يكذب فقط ،و لكن المطلوب منه أن يبحث عن الحقيقة و يتحرى الصدق و ينقلها إلى الآخرين لأن من حقهم عليه كمسلم أن يقدم لهم هذه الحقيقة ، و أن يزيد وعيهم .

و لأنه صاحب رسالة و وظيفة حضارية فهو يقوم بجهد إيجابي لصالح الإنسانية ،و لحمايتها من الكذب و الخداع والتضليل الذي تغرقهم فيه الصناعة الغربية للإعلام و الاتصال و التسلية .

إن منظومة الأخلاقيات الإسلامية الإيجابية يمكن أن تشكل انطلاقة للقائمين بالاتصال عبر الإنترنت ، كما يمكن أن تشكل أساساً لتطوير صناعة إسلامية للمضمون ، و تزيد القدرة على بناء مجتمع المعرفة الإسلامي .

هذا لا يعني أن تقتصر هذه المنظومة الأخلاقية الإيجابية على القائمين بالاتصال عبر الإنترنت ، لكنها تشمل جميع الذين يعملون في مجال صناعة المضمون و المعرفة و وسائل الإعلام .

كما أنها يمكن أن تشكل أساساً لجيل جديد من المواثيق الأخلاقية تتجاوز تلك التي تم انتاجها خلال القرن العشرين ، والتي كان الالتزام بها قليلاً .

العالم يحتاج الآن إلى مواثيق جديدة تتم صياغتها برؤية حضارية شاملة .. يضاف إلى ذلك ان الصياغة الإيجابية للقواعد والقيم الأخلاقية تتفق مع الكرامة الإنسانية ، ذلك أن الإنسان وظيفته أن يعبد الله ويعمر الأرض ، لذلك لابد أن يقوم بعمل صحيح ، ولا يكتفي بالامتناع عن فعل سيء .

الأخلاقيات الإعلامية والكرامة الإنسانية

ترتبط وظيفة الإنسان علي الأرض بتكريم الله له حيث يقول الله سبحانه وتعالي : (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم علي كثير ممن خلقنا تفضيلا).

والأخلاقيات كلها ترتبط بكرامة الإنسان ، وهناك الكثير من أشكال المضمون الذي تبثه وسائل الاتصال التقليدية والجديدة لا يتفق مع كرامة الإنسان مثل المضمون الإباحي ، والذي ينتهك حرمة الجسد الإنساني ، ويخدش الحياء العام للإنسان .

لذلك فإنه انطلاقا من تكريم الله للإنسان يلتزم القائمون بالاتصال برفض نشر او اذاعة أي صور أو مضمون لا يحترم حرمة جسد الإنسان .

كما يرتبط بذلك عدم التعامل مع الإنسان باعتباره مستهلكاً ، ولذلك فإنه يجب ان يقدم له المضمون الذي يساعده علي ترقية حياته ويتفق مع حرمة عقله .

يرتبط بذلك أيضا احترام الحقوق الإنسانية ومن أهمها حق الخصوصية الذي حرص الإسلام علي حمايته ، وبالتالي يلتزم القائمون بالاتصال برفض نشر أية معلومات أو صور تنتهك خصوصية الإنسان وحرمة مسكنه وعقله وجسده وعرضه .

المنظومة الأخلاقية الإسلامية ومستقبل الإعلام التقليدي والجديد

لقد تطورت وسائل الاتصال بشكل يفوق كل ما حلم به الإنسان عبر العصور ، لكن ماذا تحمل هذه الوسائل من مضمون ؟ لقد فتح هذا التطور المجال لتقديم مضمون متنوع ، لكن الحضارة الغربية ليست قادرة علي تقديم مضمون يجعل لحياة الإنسان معني ، ولا يمكن أن تستمر وسائل الاتصال في تقديم التسلية ، والمضمون منخفض القيمة .

لذلك فإن مستقبل وسائل الإعلام والاتصال التقليدية والجديدة ، يرتبط بقدرتها علي تقديم المضمون الذي يتواكب مع الاحتياجات المتغيرة للجمهور .

ولقد غير الانترنت خصائص الجمهور حيث اصبح معظم المستخدمين أكثر قدرة علي الاختيار والبحث والتفاعل والحوار وإعادة إرسال أو نشر المضمون .

لذلك فإن تقديم المنظومة الأخلاقية الإسلامية في مجال الإعلام إلي العالم ، والتزام القائمين بالاتصال المسلمين بها سيؤدي إلي انتاج نوعية جديدة من المضمون تقوم علي المعرفة وتتفق مع الكرامة الإنسانية ، وتزيد امكانيات تحقيق الوظيفة التعليمية والتثقيفية لوسائل الإعلام .

ولذلك فإن المنظومة الأخلاقية الإسلامية في مجال الإعلام ستزيد من امكانيات بناء مستقبل أفضل لصناعة الإعلام والاتصال بشكل عام وستزيد قدرة الامة الإسلامية علي بناء صناعة مضمون إعلامي ، ونشر المعرفة الإسلامية.

وتقوم هذه المنظومة علي مجموعه من الثوابت أو المبادئ العامة الملهمة التي يمكن ان يتضمنها بيان أو ميثاق اخلاقي عالمي تصدره رابطة العالم الإسلامي او المؤتمر الإسلامي ، أو مؤتمر عام يضم علماء الإعلام والقائمين بالاتصال في العالم الإسلامي .

هذا الميثاق يتميز بالعمومية ، ويتضمن المبادئ التي يلتزم بها الإعلاميون والقائمون بالاتصال في عملية انتاج المضمون واتخاذ قرارات نشر المعلومات او اذاعتها وصناعة الأخبار وتغطية الأحداث .

وهذه المبادئ العامة يمكن ان تتبناها روابط مهنية إسلامية متخصصة في مجالات مختلفة كالصحفيين والإذاعيين والمدونين ، وتقوم بتحويلها إلي مدونات سلوك أكثر تفصيلا تتضمن توجيهات للقائمين بالاتصال لمساعدتهم في اتخاذ القرارات وإنتاج المضمون .

كما أن كل وسيلة إعلامية أو موقع الكتروني أو كالة أنباء أو أية شبكة علي الانترنت يمكن أن تحوله إلي مدونة سلوك تتضمن وظائفها والتزاماتها وتوجيهها لأعضائها للالتزام بالأخلاقيات وقواعد السلوك ومواصفات المضمون الذي تقدمه .

وعلي ذلك فإن المنظومة الأخلاقية الإسلامية يمكن أن تتضمنها ثلاثة أنواع من المواثيق هي :

1- ميثاق أخلاقي عام علي مستوي العالم الإسلامي يتضمن المبادئ العامة التي يجب أن يلتزم بها القائمون بالاتصال ، ويعملون في ضوئها ، وتخاطب هذه المبادئ ضمائر المهنيين في مجال الإعلام والقائمين بالاتصال عبر الانترنت .

2- ميثاق اخلاقي اكثر تفصيلا تتبناه كل رابطة مهنية تلزم به اعضاءها .

3- ميثاق أخلاقي أكثر تفصيلا تصدره كل وسيلة إعلامية و موقع الكتروني ، أو شبكة ويتضمن كل التوجيهات والإرشادات التي تساعد العاملين في هذه الوسيلة أو أعضاء هذه الشبكة علي إصدار القرارات الصحيحة فيما يتعلق بنشر المضمون وكيفية نشره .

إن هذه الأنواع الثلاثة من المواثيق يمكن أن تشكل مستقبل وسائل الإعلام وصناعة المضمون في العالم الإسلامي ، كما يمكن أن تساهم في زيادة القوة الاتصالية للحضارة الإسلامية .

كما يمكن أن تساهم هذه المواثيق في تحقيق التميز والمصداقية للمضمون الذي تقدمه الوسائل الإعلامية ، وهذا يشكل أساس ازدهار صناعة الإعلام والاتصال ، حيث يتم بناء علاقة متميزة مع الجمهور .

مشروع ميثاق أخلاقي اسلامي لمستخدمي الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي

نحن مستخدمو الانترنت ومنتجو المضمون الإسلامي عبر وسائل الإعلام والاتصال الجديدة نعلن أننا أصحاب وظيفة حضارية هي توعية كل فرد في العالم بالحقائق عن الإسلام دينا وحضارة وثقافة ، ونعمل علي انتاج المضمون الذي يشكل أساسا لمجتمع المعرفة الاسلامي وللوفاء بحق الجماهير في المعرفة.

وفي ضوء ذلك نؤكد التزامنا بما يلي:

1- الوفاء بحق الجماهير في المعرفة، ونقل الحقائق عن الإسلام إلي كل إنسان في العالم.

2-إننا نلتزم بنقل الحقائق عن الإسلام من مصادرها (القرآن والسنة) ، ونفتح المجال العام لعلماء الاسلام لشرح هذه الحقائق وتوضيحها والرد علي تساؤلات الجمهور.

3-أن نقوم بإنتاج المعرفة بأساليب حديثة مع الالتزام بتحري الصدق ،والتأكد من صحتها وأن نلتزم بأخلاقيات نقل المعرفة الاسلامية كأساس لبناء مجتمع المعرفة الإسلامي.

4-إننا نلتزم بالدقة في نقل المعلومات ، وذلك لبناء المصداقية وثقة الجمهور فيما نقدمه لهم من معلومات ومعرفة .

5- أن نلتزم بالعمل علي تقديم مضمون متميز عن المضمون الغربي يعمل علي ترقية حياة الإنسان ، ويتفق مع إنسانيته.

6-أن نعمل علي بناء صورة ايجابيه للإسلام في العالم عن طريق توضيح الإنجازات الحضارية للأمة الإسلامية وتوعية الجماهير بالحقائق عن تاريخ الإسلام ورموزه وإبطاله.

7- أن نلتزم بالتغطية الشاملة المتكاملة للأحداث ، وأن نقوم بتحليل الأحداث وتفسيرها للجمهور بهدف تشكيل المواطن العارف الذي يستطيع أن يتخذ قراراته ، ويحدد اتجاهاته من الأحداث في العالم.

8- أن نلتزم بحماية حق الإنسان في الخصوصية، فالإسلام هو أول من حمي حياة الإنسان الخاصة ، وفي ضوء ذلك نلتزم بعدم نشر أية مادة يمكن أن تسئ إلي شرف الإنسان أو سمعته أو عرضه أو القذف في حق المحصنات.

9-أن نلتزم بحماية كرامة الإنسان التزاما بما نص عليه القرآن ((ولقد كرمنا بني آدم) ، فنحن نعتبر أن هذا التكريم للإنسان هو أساس الأخلاقيات الإسلامية في مجال الاتصال.

10- في ضوء ذلك نلتزم بعدم نشر ما يمكن أن يسئ إلي كرامة الإنسان أو حرمة جسده ، ونعتبر أن نشر أية صور إباحية هي إهانة لكرامة الإنسان وتدميرا للمجتمعات.. ولذلك فإننا لا نكتفي بالالتزام بعدم نشر هذه الصور ،ولكن بتوعية الجماهير بخطورة نشرها ،ودعوة الناس لعدم التعرض لها.

11-نلتزم بعدم إشاعة الفاحشة في المجتمع ، ونشر مضمون إسلامي يوضح للإنسان وظيفته في الحياة ،ودوره في تجنب نشر هذا المضمون ، وحماية المجتمعات الإسلامية منه.

12- إننا نطمح إلي أن نكون فاعلين في إنتاج المضمون والمعرفة الإسلامية ،ونقلها إلي الجماهير عبر الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي والإعلام الجديد ، لذلك فإننا يجب أن نطور قدراتنا المهنية من خلال التعليم والتدريب في الجامعات حيث أن ذلك يشكل وسيلة مهمة للالتزام بالأخلاقيات الإعلامية.

13-الأمانة في نقل المعلومات والمعرفة صفة يجب أن تميز مستخدم الإنترنت المسلم، والمواطن الصحفي والقائم بالاتصال عبر وسائل التواصل الاجتماعي والاعلام الجديد لذلك نلتزم بالأمانة في كل ما نقدمه للجمهور من معلومات ومعرفة ، ونعتبر أنها من أهم مميزات المضمون الإسلامي.

14-نلتزم نحن المستخدمون المسلمون للإنترنت ومنتجو المضمون الاسلامي بالعدالة خاصة في تغطية الصراعات والحروب والمناقشات العامة.

15- نلتزم نحن المستخدمون المسلمون للإنترنت بإدارة مناقشة حرة حول كل القضايا والمشكلات في العالم الإسلامي بهدف التوصل إلي حلول للمشكلات ونقل المناقشة للجمهور.

16-نلتزم نحن المستخدمون المسلمون للإنترنت بالعمل علي حماية تماسك المجتمعات وتوحدها وتوعيتها بالأخطار بهدف مواجهتها وتحذير المجتمعات من الانحرافات والفساد.

17- أن نعمل علي نشر الدعوة الإسلامية باستخدام الانترنت وتشكيل شبكات من قادة الرأي الإسلاميين الذين يمكن أن يقوموا بنقل المعرفة للجماهير.

الخاتمة

أوضحنا في هذا البحث أهمية تطوير الأخلاقيات الإعلامية كمدخل لتنظيم النشاط الإعلامي لتنظيم النشاط الإعلامي والاتصالي بشكل عام وعبر الانترنت بشكل خاص ، حيث أنه من الصعب أن يتم التنظيم بواسطة القانون .

كما يوضح البحث أن الإسلام يمكن أن يقدم إسهاما حضاريا متميزا في بناء منظومة أخلاقية للاتصال تتجاوز المنظومة الأخلاقية الغربية التي تم تطويرها خلال القرن العشرين .

كما أن الإسلام يمكن أن يقدم حلا لمشكلة الثواب والعقاب في الالتزام بأخلاقيات الاتصال ، ذلك ان القائم بالاتصال يمكن ان يلتزم بهذه المبادئ الأخلاقية الإسلامية خوفا من الله وطلبا لرضاه .

كما أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تقدم للبشرية منظومة أخلاقية متكاملة ومتميزة تقوم علي تكريم الله للإنسان ، وتحقيق العدل ، واحترام حقوق الفرد والمجتمع .. فهناك علاقة قوية بين الفرد والأمة في الحضارة الإسلامية ولا يمكن الفصل بينهما .

توصيات البحث

في ضوء ذلك فإننا نقدم التوصيات التالية

1- تشجيع الباحثين المسلمين علي العمل علي تطوير المنظومة الأخلاقية الإسلامية للاتصال .

2- أن تتبني المنظمات الإسلامية العالمية مثل المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي إصدار ميثاق عام ملهم للقائمين بالاتصال تضمن المبادئ الأساسية العامة .

3- تشجيع الروابط المهنية الإسلامية في مجال الإعلام والاتصال علي اصدار مواثيق أخلاقية أكثر تفصيلا ، تتحول فيها المبادئ التي يتضمنها الميثاق العام إلى توجيهات وارشادات .

4- تشجيع الوسائل الإعلامية في العالم الإسلامي على إصدار مواثيق تحدد وظائفها والتزاماتها وأهدافها ، وتتضمن بشكل مفصل توجيهات وإرشادات للإعلاميين العاملين فيها لكي يتخذوا قرارات النشر والإذاعة في ضوئها .

وبذلك تشكل المنظومة الأخلاقية الإسلامية التي تتضمنها هذه الأنواع الثلاثة من المواثيق أساسا لتطوير وتقوية صناعة الإعلام والاتصال ف العالم الإسلامي ، وبناء علاقة متوازنة مع الجمهور تجعله يثق في سائل الإعلام .

المصادر والمراجع

1- سليمان صالح، أخلاقيات الاعلام (الامارات العربية المتحدة: مكتبة الفلاح ،2006).

2- سليمان صالح ، الاعلام والاتصال في المجتمعات المعاصرة 0(الامارات العربيه المتحدة: مكتبة الفلاح،2010) .

3 -Christians.c and Traber .M ,communication ethics and universal values (London:sage,1997).

4 - Ginneken .J.v, understanding global news,(London:sage,1998)

5- Iggers . J , Good News – Bad News Journalism Ethics And The Public Interest , (USA : West View 1999) P 84.

6- James.Carrie (Et.Al), Young People , Ethics And The New Digital Media.

7 - Lambeth . E.B , Commited Journalism And Ethic For The Profession , (USA : Indiana University Prss . 1992) P29 .

8- (Mac Arthur Reports , Cambridge : The Mit Press , 2009).

9- Minolich . D , Just The Facts (NY:New York University Press , 1998) 1093.

10 - Vivian . J , The Media Of Mass Communication , (Boston : Allym And Bacon , 1991) P389.

وسائل الفاطميين للتغلغل في الشمال الأفريقي وإحكام سيطرتهم عليه (288–567هـ/900–1171م)

أ. رمضان محمد رمضان الأحمر

د. أحمد فيصل بن عبد الحميد

الملخص

الدولة الفاطمية دولة شيعية إسماعيلية قامت في الشمال الأفريقي في أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي (297هـ/909م)، وامتدت إلى الثلث الأخير من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي (567هـ/1171م). ولم يأتِ قيام هذه الدولة فُجائياً، أو على سبيل المصادفة؛ إنما سبقها تنظيمٌ دقيقٌ ودعوةٌ سرية استمرت سنوات طويلة، ثم صراعٌ حربي طويل إلى أن استطاعوا توطيد أركانها. وقد استخدم الفاطميون لإنشاء دولتهم هذه وتمديد سلطانها ورقعتها الجغرافية –بين القبائل والشعوب والدول والأقاليم المختلفة– على وسيلتين أساسيتين. الأولى منهما سِلمية مبنية على تحبيب الناس وترغيبهم فيهم، عن طريق الدعاية والدعوة المبطنة –بأساليب مختلفة– إلى فكرهم ومذهبهم إلى أن يكثر عدد مناصريهم ومؤيديهم. والوسيلة الثانية حربية تبدأ من نجاح الوسيلة الأولى، أي بعد أن يشتدّ عود الفاطميين وتقوى شوكتهم، فيبدؤوا عند ذلك بمحاربة من يخالفهم –في الفكر والمذهب والسلطان– بقوة السلاح والعمل على القضاء عليه وأخذ مكانه وسلطانه. وعملاً بهذا المخطط نجح الفاطميون في التغلغل في الشمال الأفريقي والسيطرة عليه لأكثر من قرنين ونصف من الزمان، منها في المغرب الإسلامي لحوالي قرن ونصف القرن، ومصر لحوالي قرنين وربع.

الكلمات المفتاحية: الشيعة، الدولة الفاطمية، الشمال الأفريقي، الدعوة، الحملة.

المقدمة:

يُنسب الفاطميون إلى الإسماعيلية التي هي فرقة من فِرَق الشيعة [1] عُرِفت بذلك، نسبةً إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب المتوفى سنة 143هـ/760م [2]، وسُمُّوا بالفاطمية لأنهم يرون أنهم يعودون بنسبهم إلى علي بن أبي طالب (ضي الله عنه) من زوجته فاطمة الزهراء –رضي الله عنها– ابنة الرسول (ﷺ)[3].

وقد استطاع الفاطميون إقامة دولة لهم في الشمال الأفريقي منذ أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي إلى حوالي الثلث الأخير من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي (297–567هـ/909–1161م). ولم يأتِ قيام دولتهم هذه فُجائياً، أو على سبيل المصادفة، إنما كانت على مراحل، وقد سبقها تنظيمٌ دقيقٌ ودعوةٌ، ثم صراعٌ حربي طويل إلى أن استطاعوا توطيد أركانها.

وفي هذه الدراسة نهدف إلى محاولة توضيح كيفية استطاعة الفاطميين وهم شيعة المذهب وأقلية من النجاح في إقامة دولة لهم في الشمال الأفريقي –شملت في وقتنا الحالي معظم المملكة المغربية ودول الجزائر وتونس وليبيا ومصر– في محيط محافظ معظمه من المسلمين السنة. وأنّ الناظر إلى آثار الفاطميين في هذه الرقعة الجغرافية والمتمعن في الكثير من عادات أهلها وتقاليدهم الاجتماعية في عصرنا الحديث –ولاسيما في مصر والتي يعرف الباحث في التاريخ الاجتماعي الفاطمي أنها ترجع في أصولها مباشرةً إلى فترة الحكم الفاطمي– يُدرك أن الفاطميين لم يكتفوا بالسيطرة العسكرية المجرّدة فقط على الشمال الأفريقي، بل أنهم اتبعوا عدة وسائل وطرق جعلتهم يتغلغلون ويحكمون سيطرتهم على أهاليه وقبائله وشعوبه، ويتركون صبغتهم الواضحة عليه، ولاسيما في مصر لأهمية موقعها الجغرافي لمشروعهم السياسي الذي يهدف للسيطرة على كل البلاد الإسلامية، ولطول مدة حكمهم لها مقارنة بالأقاليم الأخرى.

([1]) الشيعة هم فرقة من الناس شايعوا (تابعوا) علياً رضي الله عنه، وقالوا بإمامته (خلافته) نصاً ووصيةً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلمٍ يكون من غيره. = الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم: الملل والنحل، تحقيق أبو عبدالله السعيد المندُوه، مؤسسة الكتب الثقافية، ط2 (بيروت ، 1998م) 106/1 . كذلك ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، ط6 (بيروت ، 1997م) 189/8 .

([2]) النَّوبَختي، الحسن بن موسى وسعد بن عبدالله القُمّي: كتاب فِرَق الشيعة، حقّقَهُ وصَحّح نصوصه وعَلّق عليه وقدّم له بدراسة وافية عبد المنعم الحفني، دار الرشاد (القاهرة ، 1992م) ص78. كذلك الشهرستاني: مصدر سابق، 140/1.

([3]) العقّاد، عباس محمود: فاطمة الزّهراء والفاطميُّون، نهضة مصر، ط7 (القاهرة، 2008م) ص 61.

ولكي تكون صورة الموضوع واضحة أمام الدراسة اتبعنا المنهج التاريخي التحليلي السردي الذي يعتمد على استرجاع المعلومات والأحداث التاريخية من مصادرها ومظانها الأصلية القديمة، وتجميعها وتحليلها للوصول إلى الدوافع الكامنة وراءها، ثم ترتيبها ترتيباً تاريخياً علمياً صحيحاً، للوصول إلى الحقيقة التاريخية والنتائج المطلوبة التي يهدف إليها البحث، ثم سردها.

أولاً: الفاطميون في بلاد المغرب الإسلامي:

كان أول ظهور للفاطميين في العالم الإسلامي بشكلٍ عام وفي منطقة الشمال الأفريقي بشكلٍ خاص في بلاد المغرب الإسلامي [4]. وقد استخدم الفاطميون لإنشاء دولتهم فيه وتمديد سلطانها ورقعتها الجغرافية –بين القبائل والشعوب والأقاليم المختلفة– على وسيلتين أساسيتين. الأولى منهما سِلمية مبنية على تحبيب الناس وترغيبهم فيهم، عن طريق الدعاية والدعوة المبطنة –بأساليب مختلفة– إلى فكرهم ومذهبهم إلى أن يكثر عدد مناصريهم ومؤيديهم. والوسيلة الثانية حربية تبدأ من نجاح الوسيلة الأولى، أي بعد أن يشتدّ عود الفاطميين وتقوى شوكتهم، فيبدؤوا عند ذلك بمحاربة من يخالفهم –في الفكر والمذهب والسلطان– بقوة السلاح والعمل على القضاء عليه وأخذ مكانه وسلطانه.

ويرجع الفضل الأول في نجاح الدعوة الإسماعيلية (الفاطمية) في تلك المنطقة إلى الداعية أبو عبد الله الشيعي [5]، الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للدولة الفاطمية بالمغرب [6]. على أن هذا الداعية لم يكن أول من دعا للشيعة في هذه المنطقة، فقد سبقه في هذا المجال دعاةٌ آخرون مهّدوا السبيل لنجاح دعوته، حيث إن جعفر الصادق (80-148هـ/699-765م) كان قد أوفد داعيين أحدهما يُعرف بالحَلْواني والآخر بأبي سفيان إلى بلاد المغرب الإسلامي قائلاً

([4]) إن مصطلح بلاد المغرب يُطلق على كل الأراضي الواسعة والبعيدة التي تمتد من حدود مصر الغربية إلى ساحل المحيط الأطلسي؛ بحيث تنتشر هذه الأراضي بمحاذاة البحر المتوسط في الشمال وتتوغل حتى عمق الصحراء الكبرى إلى الجنوب. ومن الواضح أن هذه الكلمة كان لها مدلول جغرافي محض يقصد به تلك البلاد الواقعة إلى الغرب من الدولة الإسلامية الأولى = الغنيمي، عبدالفتاح مقلد: موسوعة المغرب العربي، مكتبة مدبولي (القاهرة ، 1994م) المجلد الأول، 15/1–16.

([5]) هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن زكريا المعروف بالشيعي. من أهل صنعاء باليمن، تُوفِّي في مدينة رَقَّادة بالمغرب سنة 298هـ/910م. = ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان فيما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبته البيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ط4 (بيروت ، 2005م) 192/2 .

([6]) العبادي، أحمد مختار: في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية (بيروت ، بدون تاريخ) ص224.

لهما: "إن المغرب أرض بور، فاذهبا فاحرثا حتى يجيء صاحبُ البذر"[7]. فذهبا إلى هناك وأخذا يدعوان الناس لطاعة آل البيت، حتى استمالا قلوب الكثير من قبيلة كُتامة المغربية وغيرها، وظلاّ هناك إلى أن ماتا [8].

بعد الدور الذي قام به الحلواني وأبو سفيان أصبحت بلاد المغرب الإسلامي مُهيَّأة لتقبل الداعية الجديد. عند ذلك أرسل ابن حوشب [9] أبا عبد الله الشيعي وكلّفه القيام بالدعوة للمذهب الإسماعيلي في تلك البلاد، قائلاً له: "إن أرضَ كُتامةَ من المغرب قد حرثها الحَلْواني وأبو سفيان، وقد ماتا وليس لها غيرك، فبادر فإنها مُوَطَّأه ممهدة لك"[10].

فغادر أبو عبد الله الشيعي بلاد اليمن قاصداً مكة أولاً، فوصلها في موسم الحج سنة 288هـ/900م، وسأل عن حجاج كُتامة، حتى لاقاهم واجتمع بهم وسمعهم يتحدثون عن فضائل آل البيت، فاشترك معهم في الحديث، ثم سألوه عن الجهة التي سوف يرحل إليها بعد الحج فقال إنه يريد مصر، فسرّوا لصحبته ورجعوا جميعاً من مكة متجهين نحو أوطانهم، وهو يخفي عنهم أغراضه الحقيقية، وما لبثوا أن تعلقوا به لما شهدوه من ورعه وزهده. وقد استطاع أبو عبد الله بما اجتمع إليه من ضروب الحِيَل أن يقف على جميع أحوال حجاج كتامة. فلما وصلوا مصر أخذ يودعهم، فشقّ عليهم فراقه وسألوه عن حاجته بمصر، فادّعى أنه يريد أن يُعلِّم بها، فدعوه إلى بلادهم للقيام بهذه المهمة قائلين له: "إذا كنت تقصد هذا، فبلادنا أنفع لك، ونحن أعرف بحقك"[11]. ومازالوا به حتى أجابهم إلى المسير بصحبتهم، ونزل عندهم في منتصف ربيع الأول من سنة 288هـ/900م [12].

---

(7) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق تركي فرحان المصطفى، دار إحياء التراث العربي (بيروت ، 2006م) 35/4 .

(8) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: اتّعاظ الحُنَفَا بأخبار الأئمة الفاطميين الخُلَفَا، تحقيق جمال الدين الشَّيَّال، المجلس الأعلى للشؤون= = الإسلامية، ط2 (القاهرة ، 1996م) 41/1.

(9) أبو القاسم الحسن بن فَرَح بن حَوْشَب بن زادان النجار، من أهل الكوفة. رحل إلى اليمن سنة 268هـ/881م، وعمل على نشر الدعوة الإسماعيلية فيها، فنجح نجاحاً كبيراً، وتلقب بالمنصور. وقد عمل ابن حوشب على تفريق دعاة الإسماعيلية في اليمن واليمامة والبحرين والسند والهند ومصر والمغرب. = ابن خلدون: مصدر سابق، 35/4. كذلك عماد الدين، إدريس: تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب "القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار وفنون الآثار في ذكر النبي المصطفى ووصيّه الكرّار وآلهما الأطهار"، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي (بيروت ، 1985م) ص59، 61، 68- 72.

(10) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني: الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفدا عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية (بيروت ، 1987م) 450/6.

(11) المقريزي: مصدر سابق، 55/1 - 56.

(12) المصدر نفسه، 56/1.

أكرم أهالي كتامة وفادة أبي عبد الله الشيعي، وتهافت كل منهم على إنزاله في بيته، ولم يلبث أن تطايرت شهرته، وذلك بفضل ما استخدمه من مكائد وحيل، منها السحر والطلاسم والرقي والأحجبة، التي تذهل العقول وتبهر النفوس في هذه الناحية من العالم الإسلامي، كما أخذ يُبشّر الناس بظهور المهدي ويُهيئ عقولهم لقبول فكرته واعتناق المذهب الإسماعيلي، فتكالب عليه الناس من كل صوب، ولم يلبث أن كشف نواياه لرجال كتامة، فأخبرهم بأنه صاحب البذر الذي ذكره لهم أبو سفيان والحلواني. فازدادت محبتهم له، وتعظيمهم لأمره، وازدادت شهرته وأتته القبائل من كل مكان [13].

وهكذا نجح أبو عبد الله الشيعي في مرحلته السّلمية هذه من نشر الدعوة الفاطمية الإسماعيلية في المغرب الأدنى (ولاية إفريقية)، التي كانت آنذاك تحت حكم دولة الأغالبة (184-296هـ/800-908م). ولم يكتفِ الشيعي بهذا النجاح فقط، بل عمل على تدشينه بالانتقال إلى الوسيلة الثانية في المخطط الفاطمي، بإزاحة والقضاء على من يعارضهم وإنشاء دولة بقوة السلاح. عند ذلك جمع جيوشه من الكتاميين، وبدأ نشاطه الحربي، فوقعت في يده العديد من المدن المغربية منها مِيْلَة [14] وسَطِيف [15] وغيرهما الكثير، وقد حاول أمير الأغالبة أنداك زيادة الله الثالث (290-296هـ/902-908م) مقاومة هذا الاجتياح فأرسل ثلاثة جيوش متوالية، ولكنها هُزِمت كلها وانتهى به الأمر بالفرار إلى طرابلس الغرب ومنها إلى مصر، ودخول أبي عبد الله الشيعي مدينة رَقَّادة [16]عاصمتهم الخاصة ثم القيروان عاصمتهم الرسمية سنة 296هـ/908م [17]، وانتهى بذلك حكم الأغالبة تماماً بإفريقية وابتدأت حقبة جديدة في تاريخ المنطقة عنوانها الهيمنة الفاطمية.

([13]) ابن الأثير: مصدر سابق، 451/6. كذلك أحمد مختار العبادي: مرجع سابق، ص 225.

([14]) مِيْلَة: مدينة صغيرة بأقصى إفريقية، اعتمادها على الزراعة وإن كانت قليلة الماء، في وسطها عين تُعرف بعين أبي السباع مجلوبة تحت الأرض من جبل بني ساروت. = ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: معجم البلدان، دار صادر (بيروت ، 1977م) 244/5.

([15]) سَطِيف: مدينة ببلاد المغرب في جبال كتامة بين تاهرت والقيروان، وهي صغيرة إلاّ أنها ذات مزارع وعشب عظيم= ياقوت الحموي: مصدر سابق، 220/3.

([16]) رَقَّادة: بلدة كانت بإفريقية. بناها إبراهيم بن أحمد بن الأغلب (261-289هـ/874-901م) سنة263هـ/876م، ولما أتمها انتقل إليها من مدينة القصر القديم. وكانت تتميز بالبساتين، ولم يكن بإفريقية أطيب هواءً ولا أعدل نسيماً وأرقّ تربةً منها. = ياقوت الحموي: مصدر سابق، 55/3.

([17]) القاضي النعمان: أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون: رسالة افتتاح الدعوة (رسالة في ظهور الدعوة العُبيدية الفاطمية)، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة (بيروت، 1970م) ص 134-154،148-214.

وكان أبو عبد الله الشيعي خلال انتصاراته الأخيرة وقبل أن يقضي نهائياً على حكم الأغالبة قد أرسل وفداً من كُتامه إلى الإمام الفاطمي عُبيد الله المهدي (297-322هـ/ 909-933م) يخبره بما أنجزه من انتصارات ويدعوه للقدوم للمغرب [18]. وكان المهدي آنذاك مختفياً في بلدة سَلَمْيَة [19] خوفاً من العباسيين الذين يترصدون أخباره، ولكن أمره كان قد افتضح فخرج من الشام إلى العراق، ومعه ابنه أبو القاسم وخاصته ومواليه، وجدَّ السير إلى أن وصل مصر متنكراً في هيئة التُجَّار. ومن مصر رحل إلى طرابلس الغرب، فوجد أن الأغالبة لازالوا أصحاب البلاد، وأن الداعية الشيعي لايزال في حربٍ معهم، فاضطر إلى مواصلة السير حتى وصل سِجِلْمَاسة [20] بالمغرب الأقصى، وكان عليها آنذاك اليَسَع بن مدرار [21]، الذي جاءه كتاب من زيادة الله بن الأغلب يُعْلمه فيه بأن الرجل الذي عنده إنما هو الذي يدعو إليه أبو عبد الله الشيعي، عند ذلك قبض اليَسَع على عبيد الله وسجنه عنده [22].

ظلَّ المهدي في حبسه بسِجِلماسة حتى تم للداعية أبو عبد الله النصر على الأغالبة. عندها سار في قوة كبيرة إلى سجلماسة لإنقاذ المهدي مزيلاً من طريقه كل القبائل والدول التي اعترضته، منها الدولة الرستمية في المغرب الأوسط (144-296هـ/761-908م) فأخضعها واستولى على عاصمتها تاهرت سنة 296هـ/908م. ثم واصل سيره حتى بلغ مدينة سجلماسة، ولما سمع اليسع بن مدرار بوصول أبي عبد الله خرج لمقاتلته، ولكنه هُزِم وهرب ليلاً من المدينة حاملاً معه أقاربه وأمتعته، فدخل أبو عبد الله المدينة وأخرج المهدي وابنه أبو القاسم من سجنهما في ذي الحجة سنة 296هـ/908م، فعمّت مؤيدي الفاطميين من القبائل فرحة عظيمة كادت تذهب بعقولهم بتحرير المهدي المنتظر كما سوّق لذلك الداعية الشيعي. فمكث المهدي بسجلماسة أربعين يوماً، ثم رجع إلى أفريقية فوصل رقّادة في ربيع سنة

([18]) ابن الأثير: مصدر سابق، 453/6. كذلك ابن خلدون: مصدر سابق، 38/4. المقريزي: مصدر سابق، 60/1.

([19]) سَلَمْيَة: هي بُليدة في ناحية البرية من أعمال حماة، وكانت تعد من أعمال حمص. = ياقوت الحموي: مصدر سابق، 240/3.

([20]) سِجِلْماسة: مدينة بالمغرب الأقصى، تبعد عن القيروان بستة وأربعين فرسخ (حوالي 222كم)، كان بناؤها سنة 140هـ/757م. وفي سنة 160هـ/776م اتخذها بنو مدرار حاضرة لملكهم. = البَكْري، أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز: الْمُغْرب في ذكر بلاد أفريقية والْمَغْرب "وهو جزء من كتاب المسالك والممالك"، دار الكتاب الإسلامي (القاهرة ، بدون تاريخ) ص148-149.

([21]) هو اليَسَع بن ميمون بن مدرار بن اليسع بن سَمْغون بن مدلان المكناسي. من الصُّفرية تولى أمر سجلماسة في صفر 270هـ/883م، وتلقب بالمنتصر على اسم جده. تعرض لحصار الداعية الفاطمي أبو عبد الله الشيعي فهرب من سلجماسة، ولكن لم يلبث أن قبض عليه وقتل في سنة 298هـ/910م. فكانت مدة حكمه لسجلماسة 27 سنة هجرية/26 سنة ميلادية. = ابن عذاري المراكشي، أبو العباس أحمد بن محمد: البيان الْمُغْرِب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة (بيروت، بدون تاريخ)157/1.

([22]) ابن خلدون: مصدر سابق، 38/4. كذلك المقريزي: مصدر سابق، 60/1 - 62. أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل: المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة (بيروت ، بدون تاريخ) 65/2.

297هـ/909م، واستولى على مُلك بني الأغلب فيها، وجُدِّدت له البيعة، وذكر اسمه في الخطبة، وتلقب بـ(المهدي أمير المؤمنين). ثم قام بتقسيم أعمال دولته الجديدة على رؤساء كُتامه الذين ساعدوا على إقامتها، ودوَّن الدواوين، وجبى الأموال، واستقرت قدمه في البلاد [23].

هكذا استطاع الفاطميون إزالة مُلك بني الأغلب من إفريقية، ومُلك بني مدرار من سجلماسة، ومُلك بني رستم من تاهرت، ومَلَكَ المهدي جميع ذلك [24]. على أن الدولة الفاطمية في ذلك الوقت كانت لا تزال مضطربة ناشئة وفي حاجة ماسة إلى استقرار وتدعيم. وكان على الخليفة المهدي نفسه أن يقوم بهذه الأعمال [25]. فكان أول عمل قام به في سبيل إرساء دعائم دولته الجديدة هو إكمال إخضاع بلادَي المغرب الأوسط والأقصى لحكمه لأن أهلهما لم يدينوا له بالطاعة التامة بعد، فعهد بهذه المهمة إلى أبي عبد الله الشيعي الذي خرج سنة 297هـ/909م مع بعض قادة كتامة ودعاتهم إلى تلك البلاد فافتتح مدنها، ثم سار على رأس جيش كبير سنة 298هـ/910م لإخضاع قبائل زناته جنوبي بلاد كتامة فدخلوا في طاعته وصار يجبي الأموال منهم. [26]

أما العمل الثاني الذي قام به المهدي لتدعيم أركان دولته هو اغتيال الداعية أبي عبد الله الشيعي في جمادى الآخرة سنة 298هـ/910م [27]. أي بعد عام واحد من إعلان قيام الدولة الفاطمية. والسبب في ذلك أن الخليفة الفاطمي لما استقامت له البلاد أخذ بمباشرة أمور الدولة بنفسه، في حين أن الداعية الشيعي كان لا يزال يحاول الاستمرار في ممارسة سلطانه؛ حيث ورد عنه قوله للمهدي: " لو كنت تجلس في قصرك وتتركني مع كُتامه آمرهم وأنهاهم، لأني عارف بعاداتهم، لكان ذلك أهيب لك في أعين الناس"[28]. غير أن المهدي لم يأبه له، واستمر في السياسة التي انتهجها بإدارة الأمور بنفسه، فأثار هذا العمل غضب الداعية وأصحابه فأخذوا يتآمرون على قتل المهدي ويُؤلِّبون الناس ضده، ولكن المهدي علم من جواسيسه أن الداعية وأصحابه يتآمرون على قتله، فعزم على التخلص منهم، وذلك بتوزيع

([23]) ابن خلدون: مصدر سابق، 40/4. كذلك المقريزي: مصدر سابق، 65/1 – 66.

([24]) المقريزي: مصدر سابق، 66/1.

([25]) أحمد مختار العبادي: مرجع سابق، ص230.

([26]) ابن عذاري: مصدر سابق، 160/1، 162.

([27]) المصدر نفسه، 164/1.

([28]) المقريزي: مصدر سابق، 67/1.

المتآمرين على الولايات المختلفة، وأرسل سرّاً إلى عمال تلك الولايات بقتلهم بمجرد وصولهم. أما الداعية وأخوه أبو العباس، فقد وضع لهم المهدي من قتلهم وهم في طريقهم إلى القصر الخلافي برقّادة [29].

وكان العمل الثالث الذي قام به المهدي لتوطيد أركان دولته هو بناء العاصمة الجديدة الْمَهديّة حوالي عام 300 هـ/ 912م واتّخذها داراً لملكه [30]، ويُعدّ تأسيس المهدية قمة التنظيمات التي وضعها المهدي للدولة الفاطمية ببلاد المغرب؛ فقد جاء هذا العمل متفقاً مع السياسة التي جرى عليها مؤسسو الدول الإسلامية في المشرق والمغرب؛ إذ حرص كل منهم على بناء عاصمة جديدة له تكون مقرّاً لحكمه ودلالة على العصر الذي يحاول فرض معالمه ودعم مؤسساته. ورأى عبيد الله المهدي أن قيام الدولة الفاطمية واستقرار أوضاعها يتطلب بناء عاصمة جديدة، لا لتكون مركزاً لحكمه فحسب، بل لتكون حصناً يدافع به عن تلك الدولة، وصد أي هجوم أو فتن قد تتعرض لها [31].

وببناء المهدية توطّدت أركان الدولة الفاطمية ببلاد المغرب الإسلامي. ولكن لم يكن حلم الفاطميين لينتهي بتأسيس دولتهم المغربية هذه، فإنها لم تكن سوى هدفٍ مبدئي وخطوة أولى نحو تحقيق أملهم الواسع، في حكم كل الشمال الأفريقي ومن ثَمّ كل البلاد الإسلامية من أقصى المغرب الإسلامي إلى أقصى المشرق [32]. ولكي يحقق الفاطميون حلمهم هذا كان عليهم أن ينتقلوا بحكمهم إلى قاعدة متينة لهم في المشرق الإسلامي. فتوجهت أنظارهم إلى مصر، حيث كانت غنية في ثرواتها، موفورة في خيراتها، ذات موقع استراتيجي مهم يمكن منه الاستيلاء على المراكز الإسلامية القديمة، كمكة والمدينة ودمشق، بل والنفاذ والسيطرة على بغداد نفسها حاضرة الخلافة العباسية المعادية لهم [33].

([29]) ابن الأثير: مصدر سابق، 462/6-463. كذلك ابن خلدون: مصدر سابق، 462/6-463. المقريزي: مصدر سابق، 67/1- 68.

([30]) القزويني، زكرياء بن محمد بن محمود: آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر (بيروت ، بدون تاريخ) ص276. كذلك ابن عذاري المراكشي: مصدر سابق، 169 /1.

([31]) الحمدّ، عَادَلة علي: قيام الدولة الفاطمية ببلاد المغرب، دار المستقبل (القاهرة ، 1980م) ص320.

([32]) جمال الدين، عبد الله محمد: الدولة الفاطمية قيامها ببلاد المغرب وانتقالها إلى مصر إلى نهاية القرن الرابع الهجري مع عناية خاصة= = بالجيش، دار الثقافة (القاهرة ، 1991م) ص4.

([33]) المرجع نفسه والصفحة. كذلك أحمد مختار العبادي: مرجع سابق، ص247.

ثانياً: الفاطميون في مصر:

استناداً على ما سبق حرص الفاطميون منذ عصر خليفتهم الأول على غزو البلاد المصرية ومحاولة السيطرة عليها، مستخدمين في ذلك أيضاً الوسيلتين السابقتين السالف ذكرهما كما في المغرب الإسلامي. الأولى: السلمية عن طريق الدعوة والدعاية والترويج والترغيب بحكمهم، وذلك لأن الشعب المصري يتكون في معظمه من المسلمين من أهل السنة [34]، فكان لزاماً عليهم –وهم شيعة المذهب– أن يعملوا على التمهيد لهذا الغزو، وأن يحاولوا كسب ودّ الشعب المصري وولائه، وهو المخالف في عقائده لعقائدهم. والوسيلة الثانية: الحربية التي تمثلت في حملاتهم العسكرية المتكررة على مصر للقضاء على السلطة الحاكمة فيها.

وانطلاقاً من هذا المخطط عمل الفاطميون على نشر الدُّعاة بين الشعب المصري والترويج والدعاية للدعوة الإسماعيلية الفاطمية الشيعية. ومن الدُّعاة الفاطميين الذين مَهّدوا لقيام الدولة الفاطمية بمصر، الداعي فيروز، الذي كان داعي الدعاة زمن الخليفة المهدي –قبل ظهوره بالمغرب– وكان من أجلّ الناس عنده، ومن أعظمهم منزلة، والدعاة كلهم أولاده ومن تحت يده، وهو باب الأبواب إلى الأئمة [35]. وكذلك الداعي أبو علي وهو أحد تلاميذ فيروز، وزوج ابنته في الوقت نفسه، كان يدعو للفاطميين في وقت فرار المهدي إلى المغرب، واشتهر بلقب الشيخ الأجل المفيد. وقد استطاع إنشاء مدرسة في مصر تدعو للفاطميين وتنشر المذهب الشيعي فيها [36]. ومن بعده تولّى الأمر ابنه محمد أبو الحسين بن أبي علي الداعي، الذي بلغ مع الخلفاء الفاطميين المهدي، والقائم بأمر الله (322–334هـ/933–945م)، والمنصور بنصر الله (334–341 هـ/954–952م)، والمعز لدين الله (341–365هـ/952–975م) المحل الجليل العظيم [37]، وكان رأس الدعاة بمصر. بالإضافة إلى الداعي أبو جعفر بن نصر، الذي كانت له مكانة خاصة في نفوس

([34]) حسن، حسن إبراهيم: تاريخ الدولة الفاطميّة في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب، مكتبة النهضة المصرية، ط3 (القاهرة ، 1964م) ص 621.

([35]) حسين، محمد كامل: في أدب مصر الفاطميّة، دار الفكر العربي (القاهرة ، 1950م) ص 22.

([36]) المرجع نفسه والصفحة. كذلك محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية تاريخها ونظمها وعقائدها، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة ، 1959 م) ص 34.

([37]) محمد كامل حسين: في أدب مصر الفاطمية، ص 22 . 23.

المصريين، وكان من جلساء كافور الإخشيدي عاهل مصر[38]، وكانت داره بالفسطاط [39] مجمعاً للعلماء والعظماء، ولا شكَّ في أنه كان يبثّ فيهم آراءه وتعاليمه دون أن يخشى بطش كافور أو عيون الخلفاء العباسيين. وبفضل جهود هذا الداعية ومن سبقه من الدعاة دخلت التعاليم الإسماعيلية مصر، وقبلها بعض المصريين، وذلك في الفترة التي سبقت دخول الفاطميين إليها [40].

تزامناً مع ذلك استخدم الفاطميون الوسيلة الثانية فأرسلوا حملاتهم الحربية تباعاً إلى مصر الحملة تلو الأخرى. فكانت أولى حملاتهم في سنة 301هـ/913م، والتي جهَّز فيها المهدي جيشاً من إفريقية تحت إمرة ولده وولي عهده أبي القاسم – الملقَّب بالقائم بأمر الله – وقائده حُبَاسَة بن يوسف. فساروا إلى برقة الليبية واستولوا عليها في ذي الحجة من السنة نفسها، ثم إلى الإسكندرية والفيوم وضَّيقوا على أهلهما، فبعث لهم الخليفة العباسي المقتدر بالله (295–320هـ/907–932م) القائد مؤنس الخادم [41] في جيش كثيف، فحاربهم وأجلاهم عن مصر إلى أرض المغرب [42].

وفي سنة 306هـ/918م أرسل المهدي حملته الثانية للاستيلاء على مصر بقيادة ابنه أبي القاسم أيضاً. فوصل الإسكندرية في ربيع الآخر من السنة نفسها واستولى عليها. ثم أخذ في التوغل في أراضي مصر. وتمكن من الاستيلاء على الأشمونين [43]والفيوم. فأرسل إليه الخليفة المقتدر قائده مؤنس الخادم للمرة الثانية على رأس جيش، فانتصر على

([38]) أبو بكر محمد بن أبي طُغْج بن جُفّ بن يَلْتِكِين بن فُوران بن فُوري بن خاقان. الملقب بالإخشيد. صاحب مصر والشام والحجاز. تولّى أمر مصر من قِبَل الخليفة العباسي الراضي بالله (322– 329 هـ/934–940م) فدخلها في شهر رمضان 323 هـ /934م، واستمر في حكمها إلى أن توفي في ذي الحجة سنة 334هـ/945م.= ابن خلكان: مصدر سابق، 56/5، 58– 59.

([39]) الفسطاط: أول مدينة إسلامية في مصر، بناها عمرو بن العاص عند فتحه لها حوالي سنة 20هـ/ 640م. وسبب تسميتها بالفسطاط نسبة إلى فسطاط (بيت من أدم وشعر) عمرو بن العاص الذي نصبه في مكان بناء المدينة فيما بعد، وذلك عند حصاره لحصن بابليون الذي اختبأ فيه الروم. = ياقوت الحموي: مصدر سابق، 263/4.

([40]) محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص 35.

([41]) مؤنس الخادم الملقب بالمظفر المعتضدي. أحد الخدام الذين بلغوا رتبة الملوك. كان من خدم المعتضد العباسي (279–289هـ/892–901م)، وكان أبيض البشرة فارساً شجاعاً من الساسة الدهاة. بقي ستين سنة أميراً وندب لحرب المغاربة العُبيديّين. وولي دمشق للمقتدر ثم حاربه وقتل المقتدر وخلفه القاهر بالله (320–322هـ/931–933م)، فلمّا تمكن القاهر قتله. = الزِّرِكْلي، خير الدين: الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، دار العلم، ط15 (بيروت، 2002م)، 335/8.

([42]) ابن الأثير: مصدر سابق، 483/6. كذلك ابن الأبّار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي: الحلة السِّيَرَاء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، ط2 (القاهرة ، 1985م) 286/1. المقريزي: مصدر سابق، 68/1 –69.

([43]) الأشمونين: مدينة قديمة أزلية عامرة آهلة. وهي قصبة كورة من كُوَر الصعيد الأدنى، غربي النيل. ذات بساتين ونخل كثير، وسُميت باسم مُعَمِّرها أشمن بن مصر بن بيصر بن حام بن نوح. = ياقوت الحموي: مصدر سابق، 200/1.

الفاطميين واستطاع هزيمة النجدة البحرية القادمة من إفريقية لمساندة أبي القاسم. فأحرق الكثير من مراكب الفاطميين وأسر جندهم. أما الجيش الفاطمي البريّ بقيادة أبي القاسم فقد غُلِب على أمره، وانتشرت الأمراض والأوبئة بين جنده، فمات الكثير منهم، في حين رجع من بقي حيّاً مع أبي القاسم إلى إفريقية. وبذلك حلَّت الهزيمة بالحملة الفاطمية الثانية [44]. وكان من أهم عوامل إخفاقها وهزيمتها أن الخطة التي وضعها المهدي لم تنفذ بدقّة [45].

أما الحملة الفاطمية الثالثة على مصر فقد ظلّت ثلاث سنين من سنة 321 إلى سنة 324هـ/933 إلى 935م، تَخَلَّلَتْها معاهدة صلح أُبرمت بين الجيش المغربي الفاطمي وبين أهل مصر في سنة 322هـ/933م. ولكن هذا الصلح لم يطُل أمده، فقد انضمَّ بعض زعماء المصريين إلى جيش الفاطميين الذي دخل الإسكندرية في ربيع الثاني سنة 324هـ/935م، فبعث إليهم الإخشيد [46] جيشاً أحلَّ بهم هزيمة ساحقة، وأسر منهم الكثير، وأرغمهم على العودة إلى بلادهم [47].

وعلى الرغم من الهزائم المتتالية التي لحقت بالفاطميين إلاَّ أنهم لم ييأسوا من حلم السيطرة على مصر. بل أخذوا يجهزون أنفسهم ويعُدُّون العدَّة إلى أن تحين الفرصة المناسبة لغزوها. وعندما تولّى المعز لدين الله الخلافة الفاطمية، وقرّر فتح مصر، كَثَّفَ إرسال الدُّعَاة إليها، ليمهّدوا له الطريق، وليجعلوا منها أرضاً خصبة قابلة لاستقبال الفاطميين بها. وقد نجح هؤلاء الدعاة في عملهم ومَهّدوا بين فئات الشعب المصري لقبول الخلافة القادمة [48]، مبشريهم بأن العدل سوف يسود في ظل إمام من نسل رسول الله (ﷺ)، فلمسوا بذلك وتراً عند عامّة المصريين، الذين اعتبروا الصحابة وآل

---

(44) المقريزي: مصدر سابق، 71/1 -72.

(45) سرور، محمد جمال الدين: تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي (القاهرة ، 1995م) ص60.

(46) أبو بكر محمد بن أبي طُغْج بن جُفّ بن يَلْتِكِين بن فُوران بن فُوري بن خاقان. الملقب بالإخشيد. صاحب مصر والشام والحجاز. تولّى أمر مصر من قِبَل الخليفة العباسي الراضي بالله (322- 329 هـ/934-940م) فدخلها في شهر رمضان 323 هـ /934م، واستمر في حكمها إلى أن توفي في ذي الحجة سنة 334هـ/945م. = ابن خلكان: مصدر سابق، 56/5، 58 . 59.

(47) الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف: كتاب الولاة وكتاب القضاة، تحقيق رفّن كست، مطبعة الآباء اليسوعيين (بيروت، 1908م) ص281-287. (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد). كذلك حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ط15 (القاهرة، 2001م) 153/3.

(48) المقريزي: مصدر سابق، 102/1.

البيت من خيرة الناس من بعده (ضي الله عنهم) [49]. كما أمر المعز في سنة 355هـ/965م بإنشاء الطرق وحفر الآبار وإقامة القصور على طول الطريق من المغرب إلى مصر استعداداً لمسير حملته الحربية [50].

وقُبيل وفاة كافور الإخشيدي، كان أنصار الفاطميين وشيعتهم قد كثروا بمصر، وأصبحوا في شوقٍ لقدومهم. حيث إنهم راسلوا الخليفة المعز –وهو بالمغرب– بقولهم: "إذا زال الحجر الأسود ملك مولانا المعز لدين الله الأرضَ كُلّها، وبيننا وبينكم الحجر الأسود– يعنون كافور الإخشيدي–"[51]. وإلى جانب هؤلاء المتشيعين المصريين [52] من أنصار الفاطميين، رَحَّبَ معظم أهالي البلاد المصرية بقدوم الفاطميين؛ وذلك لأن بلادهم كانت تمر بظروف بالغة الصعوبة بسبب المجاعات والأوبئة، الأمر الذي جعل الخلافة الفاطمية في نظرهم ملجأً وملاذاً لهم، فتقبلوها دونما مقاومة تذكر، مُتطلعين إلى تصحيح أوضاعهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، حيث كان المجتمع في حالة تداعٍ وانهيار بصورةٍ بالغة [53].

وبوفاة كافور الإخشيدي سنة 357هـ/967م واتت الظروف للفاطميين أخيراً لاحتلال مصر؛ إذ إن البلاد أصبحت تعاني أزمات سياسية واقتصادية طاحنة، حيث لم يكن بها حاكم قوي يستطيع أن يقبض على زمام الأمور فيها، كما لم تكن بها قوة مادية أو معنوية من جانب شعبها الذي أنهكه الجوع والمرض؛ نتيجة لانخفاض النيل عدة

([49]) كيرة، نجوى: حياة العامة في مصر في العصر الفاطمي (358-567هـ/969-1171م)، مكتبة زهراء الشرق (القاهرة ، 2004م) ص 43.

([50]) ابن أبي دينار، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني: المؤنس في أخبار أفريقيا وتونس، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، ط3 (تونس ، 1387هـ)ص64. كذلك النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق محمد محمد أمين ومحمد حلمي محمد أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة ، 1992م) 121/28.

([51]) المقريزي: مصدر سابق، 102/1.

([52]) يبدو أن المصريين لم يتخذوا التشيع من ناحية العبادة كما فعل غيرهم، إنّما كان هواهم مع علي بن أبي طالب (•) وأهل بيته. ولكنهم لم يجاهدوا كما جاهد الشيعة في الأقطار الأخرى، ولم يفلسفوا عقيدتهم الدينية على النحو الذي عند غيرهم، بل اكتفوا بالقول بتفضيل سيدنا علي (•) وحرصوا على حبهم وولائهم لأهل البيت يكرمون الأحياء ويتبركون بالأموات = محمد كامل حسين: في أدب مصر الفاطمية، ص 18 (من المقدمة).

([53]) نجوى كيرة: مرجع سابق، ص42.

سنوات متتالية، وما صحب ذلك من قحط وغلاء ومجاعات وأوبئة[54]. إلى جانب وجود جماعة في الحكم تدين بمذهب الشيعة لا بأس بعددها [55].

جَهَّز المعز لهذه الحملة جيشاً جرَّاراً تَكوّن من مائة ألف فارس أو أكثر من قبائل مختلفة. سلَّم قيادته إلى قائده جوهر الصقلي (312-381هـ/924-991م) [56]. فسار جوهر على رأس الحملة من بلاد المغرب قاصداً مصر في اليوم الرابع عشر من شهر ربيع الثاني سنة 358هـ/969م. وكانت جيوش الفاطميين منظمة تنظيماً دقيقاً. وقد زودها المعز بالأموال الضخمة والرجال والعتاد والمؤن، حتى لا يتطرق إليها الضعف. ولا غرو فقد أنفق الخليفة الفاطمي على إعداد هذه الجيوش أربعة وعشرين مليون دينار، عدا ما حمله ألف جمل من المال، الذي رُصد للإنفاق على هذه الحملة [57].

وصلت الحملة إلى مصر واستولى جوهر على مدينة الإسكندرية. ثم واصل زحفه إلى الجيزة فوصلها في 17 شعبان من السنة نفسها، وعبر النيل وقضى على المقاومة الإخشيدية التي أُعدِّت لقتاله، ودخل مدينة الفسطاط منتصراً بكل سهولة، الأمر الذي عَبَّر عنه السيوطي (ت: سنة 911هـ/1505م) بقوله: "وأخذ جوهر مِصْرَ بلا ضربةٍ أو طعنةٍ ولا ممانعةٍ" [58].

([54]) ابن كثير، عماد الدين أبي الفدا إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، دار هجر (القاهرة ، 1998م) 15/317 - 318.

([55]) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص136. كذلك أيوب، إبراهيم رزق الله: التاريخ السياسي الفاطمي، منشورات جامعة سبها (سبها ، 1996م) ص29.

([56]) ابن عبد الظاهر، محيي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين: الروضة البهية الزاهرة في خِطط الْمُعِزِّيّة القاهرة، تحقيق أيمن فؤاد سيد، أوراق شرقية (بيروت، 1996م) ص12. كذلك المقريزي: مصدر سابق،1/113.

([57]) المقريزي: مصدر سابق، 1/97. كذلك حسن إبراهيم حسن وطه أحمد شرف: المعز لدين الله، مكتبة النهضة المصرية، ط2 (القاهرة، 1963م) ص84.

([58]) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: حُسن المحَاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (القاهرة ، 1967 م) 1/599.

بعد النصر كتب جوهر أماناً لأهل مصر مبيناً فيه السياسة الإصلاحية التي سيتبعها من نشر العدل، وبسط الحق، ورفع الظلم، وإصلاح الطرق، وترميم المساجد، وتجديد السكة. كما ضمن جوهر للمصريين حرية العقيدة، وأن يقوم بما تتطلبه البلاد من وجوه الإصلاح والعناية...إلخ [59].

وكان أول عمل قام به القائد جوهر بعد فتح مصر، هو اختطاط مدينة القاهرة بأمر من الخليفة المعز. وقسَّمها إلى عدة حارات، ووهبها لأمراء عسكره، وأمرهم ببنائها. فَسُمّيت كل حارة باسم مقدمها، أو الطائفة أو القبيلة التي نزلت بها [60]. ثم شرع جوهر في بناء الجامع الأزهر، وهو أول جامع بناه الفاطميون بمصر، وفرغ من بنائه في شهر رمضان سنة 361هـ/971م بعد أن كان قد ابتنى القاهرة[61].

واستمر جوهر مستقلاً بتدبير شؤون مصر، وتنظيم أمورها الداخلية قبل وصول الخليفة المعز إليها مدة أربع سنين وعشرين يوماً [62]. وقد كانت هذه السنين من أهم فترات التاريخ الفاطمي في مصر؛ حيث تمّت فيها التغييرات المذهبية والإدارية اللاّزمة التي عبَّرت عن مظاهر انتقال السيادة إلى الفاطميين، ومهَّدت لقدوم الخليفة المعز وانتقاله إلى الشرق ليعلن مصر دار خلافة، وليقود دولته المنتظرة في الشرق[63].

ولما أيقن المعز أن دعائم ملكه قد توطَّدت في مصر، عوّل على الرحيل إليها. فاستخلف أبو الفتوح بُلُكِّين بن زيري بن مُنَاد الصنهاجي [64] على إفريقية والمغرب [65]، وخرج منها في شوال سنة 361هـ/971م متوجهاً إلى مصر، وبصحبته حاشيته وخدمه وأتباعه وجميع أولاده وإخوته وعمومته [66]، ومعه خمسة عشر ألف من الجمال تحمل الصناديق التي فيها الأموال والسلاح، بالإضافة إلى مائة جمل تحمل شبه الطواحين من الذهب [67]. كما أحضر معه جثث آبائه

---

(59) النويري: مصدر سابق، 130/28. كذلك عماد الدين، إدريس: عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار "السّبع السادس أخبار الدولة الفاطمية"، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس (بيروت ، 1978م) ص147-148.

(60) ابن تَغْري بَرْدي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية (بيروت ، 1992م) 33/4.

(61) المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخِطَط والآثار، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي (القاهرة ، 1998م) 213/3.

(62) ابن خلكان: مصدر سابق، 380/1.

(63) سَيّد، أيمن فؤاد: الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، الدار اللبنانية المصرية (القاهرة ، 1992م) ص76.

(64) تُوفّي في ذي الحجة سنة 373هـ/983م بموضع يقال له وارْكْلان مجاور إفريقية = ابن خلكان: مصدر سابق، 286/1.

(65) عماد الدين: عيون الأخبار "السبع السادس"، ص185. كذلك ابن تغري بردي: مصدر سابق، 30/4-31.

(66) المقريزي: اتعاظ الحنفا، 134/1.

(67) ابن دقماق، إبراهيم بن محمد بن أيْدَمَر العلائي: الانتصار لواسطة عَقد الأمصار، المكتب التجاري (بيروت ، بدون تاريخ) القسم الثاني ، ص36.

الخلفاء –عبيد الله المهدي، والقائم بأمر الله، والمنصور بنصر الله– الذين ماتوا في إفريقية [68]. وهذه دلالة واضحة على أن المعز أراد ترك المغرب نهائياً والإقامة والاستقرار بمصر.

وقبل قدوم المعز إلى مصر كان جوهر الصقلي طوال مدة ولايته عليها قد قام بالعديد من الإصلاحات الداخلية فيها [69]، التي لمسها المصريُّون واضحة في حياتهم اليومية، فتلهفّت أنفسهم للحكومة الجديدة، فاستطاع بذلك تهيئتهم نفسياً لقبول الفاطميين، فدخل المعز مصر سنة 362هـ/972م دخول الفاتحين، واسْتُقْبِلَ استقبالاً حافلاً، أضفى عليه جوهر مظاهر الأُبّهة والعظمة مما جعل الخليفة مُهَاباً في نفوس المصريين [70].

هكذا استطاع الفاطميون باستخدام الوسيلتين التي سبق ذكرهما من مدّ نفوذهم وسلطانهم من المغرب الإسلامي إلى مصر. ولكي يحكموا سيطرتهم على الشعب المصري –السني المذهب والأكثر عدداً– على الدوام حرصوا دائماً على كسب وِدّ االمصريين وجذب أفئدتهم وعقولهم إليهم، لكي يتحصلوا على تأييدهم الدائم ومن ثَمّ يستطيعون نشر مذهبهم الشيعي بينهم بكل سهولة ويسر. فاتّبعوا لتحقيق هذه الغاية العديد من الطرق، كان أولها تأمين الناس وعدم التعرض لهم بالاعتداء أو المضايقة، سواء في أنفسهم أو أهاليهم أو أموالهم أو مساكنهم، أو أيّ أملاكٍ أخرى يمتلكونها [71]. وقد عمل جوهر على ذلك منذ دخوله مصر، فَعِندما وصل الإسكندرية ولم يجد فيها أَدْنى مقاومة له ولجيوشه، وشعر بالترحيب وأحَسَّ بقبول أهلها له، أصدر أوامره إلى جنده –وكان جُلُّهم من المغاربة– بعدم التعرض لأهلها، ومنعهم من دخول المنازل دون إذن، أو التعرض لممتلكات الناس، أو اللجوء إلى أيّ تصرف من شأنه أن يُؤْذِي نفوس أهل البلد. ومن ناحية أخرى أغدق عليهم –أي جنده– الأموال ليحول دون تطلعهم إلى أموال أحد، وليجعلهم في غِنىً عن اقتراف أيّة مخالفات [72].

([68]) الذَّهَبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز: دُوَل الإسلام، تحقيق حسن إسماعيل مَرْوَة، دار صادر (بيروت ، 1999م) 329/1. كذلك ابن إياس، محمد بن أحمد: بدائع الزهور في وقائع الدهور، دار ومطابع الشعب (القاهرة ، 1960م) 35/1.

([69]) أيمن فؤاد سيد: مرجع سابق، ص 80 – 82.

([70]) نجوى كيرة: مرجع سابق، ص 51.

([71]) ابن حَمَّاد، أبو عبدالله محمد بن علي: أخبار ملوك بني عُبَيْد وسيرتهم، تحقيق ودراسة التهامي نقرة وعبدالحليم عويس، دار الصحوة (القاهرة ، 1401هـ) ص 87 .

([72]) تامر، عارف: المعز لدين الله واضع أُسس الوحدة العربية الكبرى، دار الآفاق الجديدة (بيروت ، 1982م) ص110.

كما حرّم جوهر على جنده المبيت في مدينة الفسطاط مع أهلها، حتى لا يُضَيِّقُوا عليهم، فكان "مناديه يُنادي كل عشية أن لا يبيتنَّ في المدينة أحدٌ من المغاربة" [73]. وقد أكد الخليفة المعز –بعد مجيئه إلى مصر– على تطبيق هذه السياسة، إذْ صدرت أوامره سنة 363هـ/ 973م إلى المغاربة تأمرهم بالخروج من الفسطاط والسكنى بمدينة القاهرة، فاستجابوا لأوامره [74].

والطريقة الثانية التي استخدمها الفاطميون لجذب المصريين إليهم هي إشباع بطونهم. وقد ابتدأ بهذه السياسة القائد جوهر بمجرد دخوله إلى مصر، التي كان الكثير من أهلها آنذاك يعانون من الجوع والفقر، فنادى مُناديه في الناس بأَنّ من عنده قمح فليخرجه [75]. وفي اليوم الثاني لدخوله الفسطاط أعلن للناس بأَنّ من كان في حاجةٍ إلى صدقة، فليذهب إلى دار أبي جعفر [76]، فاجتمع خلقٌ كثير من الفقراء، وُزِّعَتْ عليهم الصدقات والأموال في الجامع العتيق [77].

ولم يتوقف القائد جوهر عن توزيع الصدقات على المصريين، ففي رجب من سنة 359هـ/969م، أخرج مائة وخمسين ألف درهم وأمر بتوزيعها على الضعفاء والمساكين قائلاً: "هذه الصدقة من مولانا أمير المؤمنين من عين ماله"[78]. وفي نسب جوهر أموال هذه الصدقة إلى الخليفة المعز دلالة مُعبّرة على طبيعة سياسته في الدعاية للخليفة الفاطمي وترغيب المصريين فيه.

ولقد سار الخلفاء الفاطميّون –بعد ذلك– على المنهاج نفسه الذي انتهجه جوهر، فكانوا دائماً ما يعملون الموائد والأَسْمِطَة الْمُعَبَّأة بأنواع الأطعمة المختلفة –ليأكل منها المصريون– لاسيما في الأشهر الثلاثة رجب وشعبان

([73]) ابن مُيَسَّر، تاج الدين محمد بن علي بن يوسف بن جَلَبَ رَاغِب: الْمُنتقى من أخبار مصر، حققه وكتب مقدمته وحواشيه ووضع فهارسه أيمن فؤاد سيّد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية (القاهرة ، 1981م) ص 164.

([74]) المصدر نفسه، ص 165. كذلك المقريزي: اتّعاظ الحنفا، 150/1.

([75]) النويري: مصدر سابق، 130/28.

([76]) هو الشريف أبو جعفر مسلم بن عبيد الله الحسيني، من أكابر رجال مصر، كانت له مكانة بارزة لدى كافور الإخشيدي، وظلَّ محتفظاً بمكانته هذه زمن الفاطميين، فكان من المقَرَّبين للخليفة المعز لدين الله ومن جلسائه = المقريزي: اتعاظ الحنفا، 137/1. كذلك ابن تَغْري بَرْدي: مصدر سابق ،33/4.

([77]) المقريزي: اتعاظ الحنفا، 114/1. والجامع العتيق: هو أول مسجد أُسِّسَ بمصر في الملّة الإسلامية بعد الفتح، يقع بمدينة الفسطاط ويُقال له تاج الجوامع، وجامع عمرو بن العاص = المقريزي: الخطط، 213/3.

([78]) عماد الدين: عيون الأخبار وفنون الآثار، ص169.

ورمضان [79]. كما حرصوا على مبدأ استمرار توزيع الصدقات على الأهالي طوال مُدّة حكمهم لمصر. فكانوا يغمرون الشعب المصري بصدقاتهم وفي مختلف المناسبات، وإن كانت بسيطة. فمنها على سبيل المثال: عند احتفال الخليفة بعيد مولده [80]، وعندما يُصِيبُهُ المرض أو أيّ أحدٍ من أفراد أسرته [81]، وعندما يُتَوَفَّى لديه أحد [82]، فإن مثل هذه المناسبات جميعها كانت تعم فيها الصدقات والخيرات الناس. وكذلك عند خروجه لأداء خُطَب الجمعة من شهر رمضان كانت الصدقات تُوَزّع من حين يركب من القصر ذاهباً إلى الجامع وحتّى يعود. وكانت هذه سنّة جميع الخلفاء الفاطميين في مصر، من المعز لدين الله إلى آخر خلفائهم فيها العاضد لدين الله (555-567هـ/1160-1171م)[83]. هذا إلى جانب الصدقات التي يوزعونها في الأعياد الدينية والمواسم الرسمية للدولة، والصدقات التي يُفرّقونها من غير أيَّة مناسبة [84].

ومن الطرق التي اتّبعها الفاطميون للاحتفاظ بطاعة المصريين لهم على الدوام، هي إدخال الفرح والسرور إلى قلوبهم. وذلك بالإكثار لهم من الاحتفالات والمناسبات والأعياد الدينية وغير الدينية على مدار السنة. والتي أَسْبَغُوا عليها أقصى مظاهر الروعة والفخامة والكرم، حيث غمروا الشعب المصري من خلالها بسيلٍ من الحفلات والمآدب والمواكب الباهرة، ونثروا عليه ما استطاعوا من آيات البهجة والمرح، فأسروه بمظاهر جودهم الوافر. فكانت هذه المواسم والأعياد لذا المصريين أيّاماً مشهودة تفيض بهجةً وحُبُوراً. وقد استطاعت الخلافة الفاطمية بفضل تنظيمها من أن تكسب ولاء الشعب المصري وعرفانه، كما أنها استطاعت أن تبثّ هيبتها الدينية عليه، وذلك بما أسبغته من الخطورة والخشوع على بعض المظاهر والرسوم فيها [85].

([79]) ابن مُيَسَّر: مصدر سابق، ص176.

([80]) ابن المأمون، جمال الدين أبو علي موسى: نصوص من أخبار مصر، حَقَّقَها وكتب مقدمتها وحواشيها ووضع فهارسها أيمن فؤاد سيّد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية (القاهرة ، 1983 م) ص36.

([81]) ابن مُيَسَّر: مصدر سابق، ص 170. كذلك المقريزي: اتعاظ الحنفا، 272/1.

([82]) ابن مُيَسَّر: مصدر سابق، ص 172. كذلك المقريزي: اتعاظ الحنفا، 289/1.

([83]) ابن تغري بردي: مصدر سابق، 107/4، 109.

([84]) الأنطاكي، يحيى بن سعيد بن يحيى: تاريخ الأنطاكي ((المعروف بِصِلَة تاريخ أوتيخا))، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، جرّوس بروس (طرابلس الشام ، 1990م) ص300. كذلك المقريزي: اتعاظ الحنفا، 100/2.

([85]) عنان، محمد عبد الله: رسوم الفطر والأضحى في عهد الدولة الفاطمية، مجلة الرسالة، العدد 140، السنة الرابعة (القاهرة ، 1936م) المجلد الأول ، ص 364 ، 365.

هكذا كانت معاملة الفاطميين للمصريين، تلك المعاملة التي التزموا فيها محاولة إغداقهم بالهبات والعطايا، ومحاولة رفع مستواهم المعيشي وإشباع متطلباتهم الدنيوية، وهي التي عَبَّرَ عنها الخليفة الفاطمي الثاني بمصر، العزيز بالله (365-386هـ/975-996م) في قوله لأحد أعمامه: "يا عمّ واللهِ إنِّي أُحِبُّ أن أرى النّعَم عند الناس ظاهرة، وأرى عليهم الذهب والفضة والجوهر، ولهم الخيل واللباس والضّياع والعقار، وأن يكون ذلك كلّه من عندي"[86]. لذلك كانت العلاقة بين معظم المصريين وبين السلطة الفاطمية الحاكمة -في معظم فترات العصر الفاطمي- علاقة طَيِّبَة في مجملها. حيث كانت قلوب الناس تهفو دائماً وتلتف حول من يدافع عنها، ويُنْصِفُهَا ويُحْسِنُ إليها. وقد لمس عامة المصريين ذلك عند معظم الخلفاء الفاطميين، فمالوا إليهم ورضوا بحكمهم وتعلّقوا بهم، إلى الحد الذي جعل الكثيرين منهم يحلفون برؤوسهم بدلاً من الحلف بالله العظيم، حتى نُودِيَ فيهم بالكفّ عن ذلك [87].

ولم يقتصر تعلق المصريين بالخلفاء فقط، بل تعلّقوا بأسرهم وأبنائهم أيضاً، ومن الأمثلة على ذلك عندما تُوفِّي الأمير عبد الله بن المعز سنة 364هـ/974م، جَزَعَ الناس عليه جزعاً شديداً، ومنهم من شَوَّه نفسه من كثرة الحزن. وكان الخليفة المعز يُسْكنهم ويُهَدِّئ من روعهم، بقوله لهم: "اتّقُوا الله، وارجعوا إلى الله"، فَبَكَوْهُ بحسرة وأُغْلِقَتْ الأسواق حزناً لوفاته [88].

مما سبق يتضح لنا الطرق التي اتّبعها الفاطميون تجاه المصريين، والتي آتت أُكُلُهَا فجعلتهم يكسبون ودّهم ويحتفظون بولائهم. وإن كان لا يعني هذا أنه لم تكن هناك تجاوزات لتلك السياسة من بعض الخلفاء في بعض الفترات وفي ظروفٍ معينة، نتج عنها ردّة فعل عكسية من قبل عامة الناس. إلاّ أنه في الْمُجمل العام يمكن القول بأنّ الفاطميين لكي يحققوا حلمهم ومآربهم، كانوا قد وفّروا لأهالي البلاد المصرية —ما عدا للذين جاهروا بعدائهم للمذهب الشيعي- مناخاً تسوده الرعاية والاهتمام والاطمئنان في ظلّ حكمهم.

الخاتمة:

هذه هي السياسة التي اتّبعها الفاطميون لكي ينجحوا في إقامة دولة لهم في الشمال الأفريقي ويتغللون فيه ويحكمون سيطرتهم عليه، والتي تمثلت بوسيلتي الدعاية والدعوة والترغيب وجذب الأنصار أولاً، ثم استخدام القوة

([86]) المقريزي: الخطط، 387/2، 239/3. كذلك ابن تَغري بَردي: مصدر سابق، 129/4.

([87]) المقريزي : اتعاظ الحنفا، 253/1.

([88]) المصدر نفسه، 217/1 – 218.

العسكرية والحروب لمن لم يرضَ بهم ويخضع لحكمهم ثانياً كما أوضحت ذلك فيما سلف. تلك الدولة التي أثبتت وجودها في العالم الإسلامي وأصبحت من الدول التي استطاعت تغيير مجرى التاريخ الإسلامي لأكثر من قرنين ونصف من الزمان. وقد استمرّت قائمة إلى أن قَضَى عليها السلطان صلاح الدين الأيوبي (567-589/1171-1193م) في محرم سنة 567هـ/1171م. وكانت مدتها في الشمال الأفريقي منذ دُعِيَ لخليفتها الأول عُبيد الله المهدي بمدينة رَقّادة بالمغرب إلى حين قُطِعَتْ الخطبة عن آخر خلفائها العاضد لدين الله في القاهرة بمصر مائتي وتسعة وستون سنة هجرية وسبعة أشهر وأياماً، أوّلها الحادي عشر من ربيع الآخر سنة 297هـ/909م، وآخرها نصف ذي الحجة سنة 567هـ/1171م. منها بالمغرب الإسلامي إلى قدوم القائد جوهر إلى مصر إحدى وستون سنة وشهران وأيّام، ومنها بمصر مائتان وثماني سنين [89].

فسبحان الذي لا يموت، "**ثم انقضت تلك السُّنُون وأهلها فكأنها وكأنهم أحلام، وهكذا الدُّهور وأهل الدُّهور وإلى الله تصير الأمور**"[90].

* * *

[89] المقريزي: اتعاظ الحنفا، 331/3.

[90] ابن حَمَّاد: مصدر سابق، ص 109.

مصادر البحث ومراجعه:

أولاً: المصادر

- **ابن الأبّار**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي (م: سنة 658هـ/1259م).
  - الحلة السِّيَرَاء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، ط2 (القاهرة ، 1985م)
- **ابن أبي دينار**، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني (م: سنة 1110 هـ /1698م).
  - المؤنس في أخبار أفريقيا وتونس، تحقيق محمد شَمّام، المكتبة العتيقة، ط3 (تونس، 1387هـ).
- **ابن الأثير**، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (م: سنة 630 هـ /1232م).
  - الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفدا عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية (بيروت، 1987م).
- **ابن إياس**، محمد بن أحمد (م: سنة 930 هـ /1523م).
  - بدائع الزهور في وقائع الدهور، دار ومطابع الشعب (القاهرة، 1960م).
- **ابن تَغْري بَرْدي**، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (م: سنة 874 هـ /1469م).
  - النجوم الزاهرة في ملوك مِصْر والقاهرة، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية (بيروت ، 1992م).
- **ابن حَمَّاد**، أبو عبد الله محمد بن علي (م: سنة 628 هـ/1230م).
  - أخبار ملوك بني عُبَيْد وسيرتهم، تحقيق ودراسة التهامي نقرة وعبد الحليم عويس، دار الصحوة (القاهرة، 1401هـ).
- **ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد (م: سنة 808 هـ /1405م).
  - العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق تركي فرحان المصطفى، دار إحياء التراث العربي (بيروت، 2006م).
- **ابن خلّكان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (م: سنة 681 هـ/1282م).
  - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان فيما ثَبُتَ بالنقل أو السماع أو أثبته البيان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، ط4 (بيروت، 2005م).

- **ابن دقماق**، إبراهيم بن محمد بن أيْدَمَر العلائي (م: سنة 809 هـ /1406م).
  - الانتصار لواسطة عقد الأمصار، المكتب التجاري (بيروت، بدون تاريخ).
- **ابن عبد الظاهر**، مُحيي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين (م: سنة 692هـ/1292م).
  - الروضة البَهيّة الزاهرة في خِطَط الْمُعِزّية القاهرة، تحقيق أيمن فؤاد سيد، أوراق شرقية (بيروت، 1996م).
- **ابن عِذاري المرّاكشي**، أبو العباس أحمد بن محمد (عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي).
  - البيان المغْرِب في أخبار الأندلس والمغْرِب، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة (بيروت، بدون تاريخ).
- **ابن كثير**، عماد الدين أبي الفدا إسماعيل بن عمر (م: سنة 774 هـ/1372 م).
  - البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر (القاهرة، 1998م).
- **ابن المأمون البطائحي**، جمال الدين أبو علي موسى (م: سنة 588 هـ/1192 م).
  - نصوص من أخبار مصر، حَقّقها وكتب مقدمتها وحواشيها ووضع فهارسها أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية (القاهرة ، 1983م).
- **ابن منظور**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (م: سنة 711 هـ/1311 م).
  - لسان العرب، دار صادر، ط6 (بيروت، 1997م).
- **ابن مُيَسَّر**، تاج الدين محمد بن علي بن يوسف بن جَلَب رَاغِبْ (م: سنة 677هـ/1278م).
  - المنتقى من أخبار مصر، حَقّقه وكتب مقدمته وحواشيه ووضع فهارسه أيمن فؤاد سَيِّد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية (القاهرة، 1981م).
- **أبو الفدا**، عماد الدين إسماعيل (م: سنة 732 هـ/1331م).
  - المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة (بيروت، بدون تاريخ).
- **الأنطاكي**، يحيى بن سعيد بن يحيى (م: سنة 458 هـ/1065 م).
  - تاريخ الأنطاكي"المعروف بِصِلَة تاريخ أوتيخا"، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، جرّوس برسّ (طرابلس الشام، 1990م).
- **البَكْري**، أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز (م: سنة 487 هـ/1094 م).
  - المغْرِبْ في ذكر بلاد أفريقية والمغْرب "وهو جزء من كتاب المسالك والممالك"، دار الكتاب الإسلامي (القاهرة ، بدون تاريخ).

- **الذهبي**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (م: سنة 748هـ/1347م).
دُوَل الإسلام، تحقيق حسن إسماعيل مَرْوَة، دار صادر (بيروت، 1999م).

- **السّيُوطي**، جلال الدين عبد الرحمن (م: سنة 911 هـ/1505 م).
حُسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (القاهرة، 1967م).

- **الشهرستاني**، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (م: سنة 548 هـ/1153 م).
- المِلَل والنِّحَل، تحقيق أبو عبد الله السعيد المندُوه، مؤسسة الكتب الثقافية، ط2 (بيروت، 1998م).
- **عماد الدين**، إدريس (م: سنة 872 هـ/1467 م).
1. تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب "القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار وفنون الآثار في ذكر النبي المصطفى ووصيّه الكرّار وآلهما الأطهار"، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي (بيروت، 1985م).
2. عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار "السّبع السادس أخبار الدولة الفاطمية"، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس (بيروت، 1978م).
- **القاضي النعمان**، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون (م: سنة 363 هـ/973م).
– رسالة افتتاح الدعوة "رسالة في ظهور الدعوة العُبَيْديّة الفاطمية"، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة (بيروت، 1970م).

- **القزويني**، زكرياء بن محمد بن محمود (م: سنة 682 هـ/1283م).
– آثار البلاد وأخبار العِبَاد، دار صادر (بيروت، بدون تاريخ).

- **الكندي**، أبو عمر محمد بن يوسف (م: سنة 350 هـ/961 م).
– كتاب الوُلاَة وكتاب القُضَاة، تحقيق رَفَن كَست، مطبعة الآباء اليسوعيين (بيروت ، 1908م) (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد).

- **المقريزي**، تقي الدين أحمد بن علي (م: سنة 845 هـ/1441م).

1. اتِّعاظ الحُنَفَا بأخبار الأئمة الفاطميين الخُلَفَا، الجزء الأول (ط2) تحقيق جمال الدين الشَّيَّال، الجزأين الثاني والثالث تحقيق محمد حلمي محمد أحمد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة، 1996م).
2. المواعظ والاعتبار بذكر الخِطَط والآثار، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي (القاهرة ، 1998م).

- **النَّوبَختي**، الحسن بن موسى وسعد بن عبد الله القُمِّي (عاشا إلى أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي).
  - كتاب فِرَق الشيعة، حقّقه وصَحَّح نصوصه وعَلّق عليه وقدّم له بدراسة وافية عبد المنعم الحفني، دار الرشاد (القاهرة، 1992م).
- **النُّوَيْري**، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (م: سنة 733هـ/1332م).
  - نهاية الأرب في فنون الأدب، الجزء الثامن والعشرون، تحقيق محمد محمد أمين ومحمد حلمي محمد أحمد، الهيأة المصرية العامة للكتاب (القاهرة ، 1992م).
- **ياقوت الحموي**، شهاب الدين أبو عبد الله (م: سنة 626 هـ/1228 م).
  - مُعجم البلدان، دار صادر (بيروت، 1977م).

ثانياً: المراجع

- **أيُّوب، إبراهيم رزق الله:**
  - التاريخ السياسي الفاطمي، منشورات جامعة سبها (سبها، 1996م).
- **تامر، عارف:**
  - المعز لدين الله واضع أُسس الوحدة العربية الكبرى، دار الآفاق الجديدة (بيروت، 1982).
- **جمال الدين، عبد الله محمد:**
  - الدولة الفاطمية قيامها ببلاد المغرب وانتقالها إلى مصر إلى نهاية القرن الرابع الهجري مع عناية خاصة بالجيش، دار الثقافة (القاهرة، 1991م).
- **حسن، حسن إبراهيم:**

1. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ط15 (القاهرة، 2001م).

2. تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب، مكتبة النهضة المصرية، ط3 (القاهرة، 1964م).

- **حسن، حسن إبراهيم وطه أحمد شرف:**
  - المعز لدين الله، مكتبة النهضة المصرية، ط2 (القاهرة، 1963م).
- **حسين، محمد كامل:**
  1. طائفة الإسماعيلية تاريخها ونظمها وعقائدها، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة ، 1959م).
  2. في أدب مصر الفاطمية، دار الفكر العربي (القاهرة، 1950م).
- **الحمدّ، عَادَلَة علي:**
  - قيام الدولة الفاطمية ببلاد المغرب، دار المستقبل (القاهرة، 1980م).
- **سرور، محمد جمال الدين:**
  - تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي (القاهرة، 1995م).
- **سَيِّد، أيمن فؤاد:**
  - الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، الدار اللبنانية المصرية (القاهرة، 1992م).
- **الْعَبَادي، أحمد مختار:**
  - في التاريخ العَبّاسي والفاطمي، دار النهضة العربية (بيروت، بدون تاريخ).
- **العقَّاد، عباس محمود:**
  - فاطمة الزَّهراء والفاطميُّون، نهضة مصر، ط7 (القاهرة، 2008م).
- **كيرة، نجوى:**
  - حياة العامة في مصر في العصر الفاطمي (358-567 هـ/969-1171م)، مكتبة زهراء الشرق (القاهرة، 2004م).

ثالثاً: المجلاّت والدَّورِيّات

- **عِنَان، محمد عبد الله:**
  - رسوم الفطر والأضحى في عهد الدولة الفاطمية، مجلة الرسالة، العدد 140 للسنة الرابعة، المجلد الأول (القاهرة، 1936م).

رابعاً: الموسوعات والقواميس

- **الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)،**
  - إعداد خير الدين الزركلي دار العلم، ط15 (بيروت، 2002م).
- **موسوعة المغرب العربي،**
  - إعداد عبد الفتاح مقلد الغنيمي، مكتبة مدبولي (القاهرة، 1994م).

تحديات تطبيق الأخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل أسباب تراجع تطبيقها، وخطوات نجاح تطبيقها

سيف الرحمن حبيب الرحمن

طالب دكتوراة في الشريعة الإسلامية

كلية الأكاديمية الإسلامية – قسم الفقه

جامعة ملايا – كوالالمبور – ماليزيا

sarif2011@yahoo.com

الملخص:

هذا البحث يريد أن يكشف مدى تطبيق وتعزيز دور الأخلاق في مجتمعاتنا المعاصرة، وإلى تقصي التحديات التي تواجهها بيئات العمل في ظل موجات انحراف العميل، ومدى تأثير الأخلاق في بيئات العمل. وتكمن مشكلة البحث في اكبر التحديات التي تواجهها بيئات العمل في مجتمعاتنا المعاصرة لتطبيق الأخلاقيات الإسلامية بالرغم من وجود جهود مبذولة من منظمات الدولية والعربية كإنشاء المنظمة العربية لمكافحة الفساد (AACO)، واتفاقية الأمم المتحدة (UNCAC)، والبنك الدولي (WORLD BANK)، والهيئة الوطنية لمكافحة الفساد في المملكة العربية السعودية، ومعاقبة المقصرين – على سبيل المثال وليس الحصر – ، وأهداف هذا البحث ثلاثة: أولها: التعرف على الأخلاق، والعمل، ومشروعيتها في الإسلام. ثانيها: بيان اسباب تراجع تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل. ثالثها: ايضاح خطوات نجاح تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل. وقد اعتمد الباحث في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي وذلك بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوة، واقوال العلماء والفقهاء، والابحاث والدراسات المنشورة المتعلقة في هذا المجال. وقد توصل الباحث من خلال هذا البحث إلى أن أخلاقيات الإسلامية

قادرة على تعديل الإنحرافات الموجودة في بيئات العمل في مجتمعاتنا المعاصرة وذلك إذا وجدت الكفاية في علم أخلاقيات العمل الإسلامي، والحرص على أن يجعل من نفسه قدوة للآخرين في بيئات العمل بنية مخلصة، وبعزيمة صادقة، والإستقامة عليها دائما بالتواصي والتناصح بين الناس وفق الشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: أولا: التعرف على الأخلاق، والعمل، ومشروعيتهما في الإسلام. ثانيا: بيان أسباب تراجع تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل. ثالثا: التعرف على مدى علاقة الأخلاق بالعمل في الإسلام، ومبادئ هما، واقسامهما، وضوابطها، ومصادرها، ومقومات تطبيقها في بيئات العمل على واقعنا المعاصر.

المقدمة:

الحمد لله الذي خلق الكون فنظمه، وسن الدين وعظمه، وأرسل محمدا بالحق وعلمه، وألف بين قلوبنا، وأصلح ذات بيننا، وهدانا إلى سبل السلام، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله أرسله بالحق بشيرا ونذيرا، من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه. وبعد:

فإن ديننا الإسلامي دين كامل وشامل لكل أمور الحياة حيث لم يكتف بتشريع العبادات للناس، بل نظم كافة شؤون الحياة، فسن للناس قواعد ونظما يسيرون عليها، ويهتدون بها، فمن أخذ بها فقد رشد وأ نقذ نفسه، ومن مال عنها فقد خسر الدنيا والآخرة، وهذه القواعد والانظمة لم تشرع جزافا، بل لأهداف سامية ومقاصد حميدة يحافظ الإسلام بها على كيان المجتمع من الوقوع في هاوية الرذيلة، وكان الواجب على الأمة الإسلامية إتباع أخلاقيات الرسول عليه الصلاة والسلام القوليه والفعليه وتطبيقها في جميع مجالات الحياة لتوطيد العلاقات بين الافراد والمجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية، بالأخلاقيات والسلوك المحموده الهادفه، يقول عليه الصلاة والسلام: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"،[1] وهو مسؤولية على الجميع كما قال قدوتنا صلى الله عليه وسلم: "كُلُّكُمْ راعٍ وكُلُّكُمْ ممسْئُولٌ عنْ رعِيَّتِهِ[2]"، وللأسف لايزال مجتمعاتنا غير واعي بشكل واضح لمبادئ الأخلاقيات الإسلامية وعلا قتها ببيئات العمل مما جعل أهمية توعية

[1]- أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **كتاب السنن الكبرى**، دار المعرفة، كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، ص: 192، رقم الحديث: 20174، ج10، د.ط، ب.د.ن، ب.ت.

[2]- أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **جامع الترمذي**، بيت الأفكار الدولية، كتاب الجهاد، باب ماجاء في الإمام، رقم الحديث: 1705، ص: 294، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1999م.

الناس بالأخلاقيات العمل الإسلامي أمر مطلوب وهام، ولا يخفى أن ضعف التطبيق العملي للأخلاقيات الإسلامية بشكل اكبر في بيئات العمل، وإتساع دائرة الإنحراف فيها مما سيؤدي إلى إنتشار الفوضى في المجتمعات مع الجهود المبذولة بهذا الجانب، لذا. من الجميل أن يرجع المسلمين إلى الاخلاقيات الإسلامية في وقت ضاعت فيه القيم، والأخلاقيات الحميدة، وفي زمن تكاثرت فيه النزاعات والصراعات في بيئات العمل، فكان لزاما علينا أن نفكر في حلول لذلك بالرجوع إلى التمسك بالمنهج النبوي في جميع الجوانب وخاصة فيما يتعلق بالجوانب السلوكية سو يجعلنا نعلوا على جميع المجتمعات الأُخرى في جوانب الحياة المختلفة.

هذا. وقد قسمت البحث إلى خمسة مطالب، فجعلت المطلب: "1" (تمهيدي)، وتشمل: أهمية البحث، واسباب اختيار الموضوع، ومشكلة البحث، وأهداف البحث، ومنهجية البحث. المطلب: "2" (الأخلاق، والعمل في الإسلام)، وتشمل: تعريف الأخلاق، والعمل لغة واصطلاحا، ومشروعيتهما في الإسلام. المطلب: "3" (اسباب تراجع تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل)، وتشمل: بيان اسباب تراجع تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل. المطلب: "4" (خطوات نجاح تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل)، وتشمل: علاقة الأخلاق بالعمل في الإسلام، ومبادئ هما، واقسامهما، وضوابطها، ومصادرها، ومقوماتها في الإسلام. المطلب: "5" (الخاتمة)، ونتائج البحث، وتوصيات الباحث – المصادر والمراجع.

المطلب: "1" (تمهيدي)

1.1 أهمية البحث:

يتمثل أهمية هذا البحث في كون الأخلاقيات أصلا شرعيا من أصول الإسلام الذي تتعدد أهدافه وغاياته في النظام الإسلامي وفق مقتضيات الأحوال والأزمان، وإعتبار الأخلاقيات في النظام الإسلامي واجبا دينيا يقوم كل مسلم بمقتضاه لحماية العلاقات الإجتما عيه من الضياع، وتحقيق مصالح الناس الدينية والدنيوية وفق قواعد الشريعة ومبادئها،

وتحقيق مدى التعاون في بيئات العمل، ولتحقيق الغاية الأساسية من خلق الإنسان قال الله تعالى: "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا".[3]

1.2 اسباب اختيار الموضوع:

i. ضعف الوعي لدى العاملين بأهمية الأخلاقيات الإسلامية وتطبيقها في بيئات العمل.

ii. رغبتنا في معرفة التحديات التي تتوجه أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل.

iii. شعورنا بوجوب الاسهام في تقديم الحلول العملية لمواجهة تحديات تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل على واقعنا المعاصر.

iv. اعتقادنا بأن الفهم الصحيح لمبادئ أخلاقيات العمل الإسلامي وفق ضوابطها وركائزها سيساعد كثيرا في حل مشاكل مجتمعاتنا في بيئات العمل.

1.3 مشكلة البحث:

إن العالم اليوم ممتلئ بالإنحرافات الأخلاقية لاسيما بيئات العمل على وجه الخصوص، وذلك بممارسات التعامل الخاطئة بل وأصبحت ذلك بشكل علني في شتى المهن والوظائف، وذلك للأسباب التالية: أولا: قلة العلم. ثانيا: غياب القدوة. ثالثا: النية الفاسدة. رابعا: ضعف العزيمة. خامسا: التهاون في الإستقامة. سادسا: التوقف في التواصي، وأن تلك الأسباب لاشك أنها تهاون كبير في حق المجتمع، وإنهيار بيئات العمل، وفشلها في آداء مهام العاملين، فرأيت من الواجب أن اقوم بتحديد خطوات نجاح تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل على واقعنا المعاصر، وذلك للعود

[3]- **القرآن الكريم**، الملك، 2.

من جديد إلى المنهج النبوي الشريف لكي تسير قافلة النجاح الفردي والجماعي على الوجه المطلوب، والتصدي لكل الممارسات والإنحرافات الخاطئة في بيئات العمل، ليسود العدل والحق والرضى بين الناس.

1.4 أهداف البحث:

وأهداف هذا البحث ثلاثة، وهي:

i. التعرف على الأخلاق، والعمل، ومشروعيتها في الإسلام.
ii. بيان اسباب تراجع تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل.
iii. ايضاح خطوات نجاح تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل.

1.5 منهجية البحث:

المنهج الذي سلكه هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي في كيفية نشر مفهوم الأخلاقيات الإسلامية، والقضاء على الإنحرافات الموجودة لدى العاملين، والمقترحات المقدمة في هذا المجال، والتأكيد على أنها أساس نجاح بيئات العمل بشكل عام، من خلال الإستشهاد بالقرآن الكريم والاحاديث النبوية، وأُمهات الكتب، واقوال العلماء والفقهاء، والابحاث والدراسات المنشورة المتعلقة بالأخلاقيات العمل الإسلامي، وتصدية لمواجهة الإنحرافات منها.

المطلب: "2" (الأخلاق، والعمل في الإسلام)

2.1 تعريف الأخلاق، والعمل لغة، واصطلاحا.

2.1.1.1 تعريف الأخلاق لغة:

والأخلاق جمع خلق، والخلق اسم لسجية الإنسان وطبيعته التي خُلِق عليها الإنسان، وحقيقته أن صورة الإنسان الباطنة وهي نفسه واوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة واوصافها ومعانيها،[4] وقد ورد كلمة الخلق في القرآن الكريم، والسنة النبوية، ففي القرآن قول الله تعالى: "إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ"،[5] وفي السنة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: "إن من خياركم أحاسنكم أخلاقا".[6]

2.1.1.2 تعريف الأخلاق اصطلاحا:

تعددت تعريف الأخلاق تبعا لتعدد الأسس، وإليك بيان بأهما كالآتي:

1. عرف الجاحظ بأن الأخلاق هي: حال النفس بها يفعل الإنسان افعاله بلا روية ولا اختيار، والخُلُق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبع، وفي بعضهم لايكون إلا بالرياضة والإجتهاد.[7]

---

[4]- محمد بن مكرم بن علي جمال الدين، **لسان العرب**، دار المعارف، ج 12، ص: 9، الطبعة الأولى، مصر الزقازيق، ب.ت.

[5]- **القرآن الكريم**، الشعراء، 137.

[6]- الترمذي، **جامع الترمذي**، باب ماجاء في الفحش والتفحش، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: 1975، ص: 330.

[7]- عمر بن بحر الجاحظ، **تهذيب الأخلاق**، دار الصحابة، ص: 12، الطبعة الأولى، مصر طنطا، 1989م.

2. عرف الجمعة بأن الأخلاق هي: كل مايتصل بعمل المسلم ونشاطه اليومي، وبمايتعلق بعلاقته مع خالقه سبحانه وتعالى، ومع نفسة ومع الناس بجميع اصنافهم ومع كل ما حايط به من حيوانات وجمادات بلطف ورفق.[8]

2.1.1.3 تعريف العمل لغة:

يقول ابن فارس العين والميم واللام (عمل) أصل واحد صحيح، وهو عام في كل فعل يفعل،[9] وقد ورد كلمة العمل في القرآن الكريم، والسنة النبوية، ففي القرآن قول الله تعالى: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا"،[10] وفي السنة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: " أن داود عليه السلام كان لا يأكل إلا من عمل يده".[11]

2.1.1.4 تعريف العمل اصطلاحا:

تعددت تعريف العمل تبعا لتعدد انواعه، وإليك بأهمه كالآتي:

1. عرف صادق السعيد بأن العمل هو: كل مايصدر من فعل أو حركة ظاهرة عن أي جسم سواء كان بإرادة أو بغير إرادة.[12]

---

[8]- خالد بن جمعة الخراز، **موسوعة الأخلاق**، مكتبة أهل الأثر، ص: 22، الطبعة الأولى، الكويت العاصمة، 2009م.

[9]- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل، ج4، ص: 146، د.ط، ب.د.ن، 1999م.

[10]- **القرآن الكريم**، فصلت، 46.

[11]- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، **صحيح البخاري**، دار ابن كثير، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، رقم الحديث: 1967، ص: 731، ج2، د.ط، ب.د.ن، 1993م.

[12]- صادق مهدي السعيد، **مفهوم العمل وأحكامه العامة في الإسلام**، مؤسسة الثقافة العمالية، سلسلة البحوث والدراسات، ص: 9، د.ط، بغداد، 1983م.

2. عرف حميد الزري بأن العمل هو: كل جهد وعمل مشروع ماديا أم معنويا أم مؤلفا منها معا يعد عملا في نظر الإسلام.[13]

إذا من خلال التعريفات السابقة يمكننا أن نصل إلى تعريف الأخلاق، والعمل بشقيهما بأنها: مجموعة المبادئ والقِيَم الفاضلة التي حَثَّ الإسلام على تَمَثُّلها والالتِزام بها في أداء العمل المشروع، فعلم الأخلاق في الواقع يبين لنا المبادئ والقيم السلوكية التي يجب على الإنسان تعلمها لما يحتويه من قيم فاضلة ومبادئ سامية وهو ضروري حتما للتقدم الروحي والتحضر البشري، وأن حياة الافراد والجماعات لاتستقيم إلا بإكتسابه للقيم والمعايير الأخلاقية التي تنظم سلوكهم وحياتهم اليومية، فمهما تتفاضل الأمم بالقوة البدنية والحاضرة العلمية، فإن الأخلاق ستبقى هي الركيزة الأساسية التي لها الفضل الحقيقي في ميزان الله سبحانه وتعالى، وبالعمل تستانس هذه الصفات الحميدة لأجل ضمان السعادة في الدارين.

2.2 مشروعية التخلق بأخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل.

لا شك أن كتاب الله تعالى، وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هما المصدر الأساسي للأخلاقيات العمل في الإسلام، فهما يقود الأمة إلى أكمل السبل، وقد جائهما ناهيا عن كل رذيلة تنكرها العقول الراشدة والفطر السليمه من جانب، ومن جانب آخر تحث على الإمتثال بالأخلاقيات الحسنة التي تقبلها العقول والفطر السليمة، لذا كان الواجب على كلِّ مسلم تحرِّي العمل المشروع المباح واجتِناب جميع الاعمال التي نهى عنها الإسلام وحذَّر منها، قال الله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ"،[14]وقال الله تعالى: "يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ"،[15] ويقول عليه الصلاة والسلام "إنَّ اللَّه تعالى كريمٌ

[13]- د.حميد ناصر الزري، **مفهوم العمل في الإسلام وأثره في التربية الإسلامية**، دائرة الثقافة والإعلام، رسائل جامعية، ص:18، الطبعة الأولى، إمارات الشارقة، 1998م.

[14]- **القرآن الكريم**، النحل، 90.

[15]- **القرآن الكريم**، لقمان، 17.

يحبُّ الكرم ومعالي الأخلاق ويبغضُ سفسافها"،[16] و"إنَّما بعثتُ لأتَمِم مكارِمم الأخلاقِ"،[17] فينبغي علينا التخلق بأخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل على واقع حياتنا اليومية وفق القرآن الكريم، والسنة النبوية.

المطلب: "3" (اسباب تراجع تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل)

إن الأخلاقيات الإسلامية لازالت تواجه الكثير من التحديات والصعوبات في تطبيقها في بيئات العمل، ولعل من أهم تلك الاسباب ما يلي:

i. **قلة العلم**. أن قلة العلم سبب عظيم لإضاعة الدين والدنيا، لذا حذر الله من الجهل فقال: "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ"[18] فلن تجد في بيئات العمل من إنحراف أو تراجع في تطبيق أخلاقيات الإسلامية إلا وكان سببها الرئيسي قلة العلم،[19] ولذا يقول عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لا يَقْبِضُ الْعِلْمَ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ بِعِلْمِهِمْ حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالا، فَيُسْأَلُوا فَيُفْتُونَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَيُضِلُّوا وَيَضِلُّوا".[20]

ii. **غياب القدوة**. إن التخلف الأخلاقي الذي وصل اليه اليوم في شتى بيئات العمل هو قلة وجود القدوة فينا،[21] وهي في الحقيقة مسؤولية عظيمة على كل متعلم، وسوف يسأل عنها كل مسؤول كما قال ربنا تبارك

---

[16]– محمد بن عبد الله الحاكمالنيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، دار المعرفة، كتاب الإيمان، ج 1، رقم الحديث: 157، ص: 217، د.ط، ب.د.ن، 1998م.

[17]– البيهقي، دار المعرفة، **كتاب السنن الكبرى**، كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، ج10، رقم الحديث: 20174، ص: 192.

[18]– **القرآن الكريم**، الأنفال، 22.

[19]– بدر بن محمد بن عبد العزيز المحمود، **الجهل وأثره في الاحكام الشرعية العملية**، ص: 16، شبكة الألوكة، 2012م.

[20]– مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، دار الفكر، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه، وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم الحديث: 2673، ص: 233، الطبعة الأولى، بيروت– لبنان، 2003م.

[21]– أسماء بنت راشد الرويشد، **القدوة**، دار الوطن، ص: 8، د.ط، الرياض، ب.ت.

وتعالى: "فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ"،[22] ولهذا أمر الشارع باتباع أوامره، وأن نَسلُك في أمورنا مسلَك المؤمنين، فقال سبحانه: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُم"،[23] وحذَّرنا عن إتباع الهوى فقال تعالى: "وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا".[24]

iii. **النية الفاسدة**. إن فساد النية سبب لحبوط جميع الاعمال،[25] فهي كالروح في الجسد كمال قال عليه الصلاة والسلام: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله: ألا وهي القلب"،[26] ولذا يقول عليه الصلاة والسلام: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم"،[27] ففساد النية وعدم صحتها تؤدي إلى التخلف الأخلاقي والتراجع عنها في بيئات العمل، قال الله تعالى: "وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ".[28]

iv. **ضعف العزيمة**. إن ضعف العزيمة والتردد تسبب الفشل في تطبيق أي عمل كان،[29] وقد حذر الله عن ذالك فقال: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا"،[30] ولذا أوجب مشاورة أهل الرأي والخبرة من أهل الصلاح لإعانة المرء على بلوغ الصواب فقال سبحانه: "فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"،[31] فضعف عزيمة العوازم والتردد سبب رئيسي في تراجع تطبيق الأخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل.

---

[22]- **القرآن الكريم**، الأعراف، 6.

[23]- **القرآن الكريم**، النساء، 59.

[24]- **القرآن الكريم**، الكهف، 28.

[25]- سعيد بن علي بن بن وهف القحطاني، **نور الإخلاص وظلمات إرادة الدنيا بعمل الآخرة**، مؤسسة جرسي، ص:15، الرياض، د.ط، 1419هـ.

[26]- محمد بن يزيد ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، بيت الأفكار الدولية، باب الوقوف عند الشبهات، كتاب الفتن، رقم الحديث: 3984، ص: 428، د.ط، المملكة العربية السعودية، 1999م.

[27]- مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم الحديث: 2564، ص: 1270.

[28]- **القرآن الكريم**، المائدة، 81.

[29]- عبدالله بن علي الزهراني، **ضعف الإيمان أسبابه آثاره علاجه**، ص: 19 – 22، الطبعة الأولى، ب.د.ن، 2004م.

[30]- **القرآن الكريم**، الأحزاب، 69.

[31]- **القرآن الكريم**، النحل، 43.

v. **التهاون في الإستقامة.** إن التهاون في الإستقامة تؤدي إلى الضلال، قال الله تعالى: "ومَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"،[32] فالتهاون في الإستقامة من أسوء الأمراض الجسدية والقلبية،[33] وأن الناظر في اسباب تراجع تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل هي التهاون في إستقامة المستقيم، ولذا حذر الله جل وعلى من القول دون العمل فقال: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ".[34]

vi. **توقف التواصي.** إن توقف التواصي يؤدي إلى الرجوع من النور إلى الظلمات، ومن الهداية إلى الضلالة، لذا أرسل الله جل وعلى رسله مبشرين ومنذرين، فقال: "رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ"[35] لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهداية، ومما نشاهد اليوم من ظهور إنحرافات الأخلاقية في بيئات العمل كان سببها توقف التواصي وفق الشريعة الإسلامية،[36] فقال الله تعالى: "لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ".[37]

فالنقص في أحد تلك الاسباب لا شك أنه يؤدي إلى ظهور الإنحرافات الأخلاقية في بيئات العمل.[38]

المطلب: "4" (خطوات نجاح تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل)

---

[32]- **القرآن الكريم**، التوبة، 115.

[33]- سهير عبد الله كولك، **الأبعاد التربوية لمفهوم الاستقامة في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية**، أصول التربية الإسلامية، ص: 5، الجامعة الإسلامية، غزة، 2010م.

[34]- **القرآن الكريم**، الصف، 2 - 3.

[35]- **القرآن الكريم**، النساء، 165.

[36]- أحمد غلوش، **الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها**، دار الكتاب، القاهر، ص: 10، بيروت، الكتاب المصري واللبناني ،الطبعة الثانية، 1987،

[37]- **القرآن الكريم**، المائدة، 78- 79.

[38]- رياض عيدروس عبد الله، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الفضل الآثار العواقب**، جامعة الإيمان، ص: 63، د.ط، اليمن، 1431هـ.

4.1 معرفة علاقة الأخلاق بالعمل في الإسلام.

لا شك أن العمل في الإسلام مرتبطٌ بالأخلاق ارتباطًا وثيقًا؛ لأنَّ القِيَم والأخلاق الإسلاميَّة هي التي توجِّه العمل الوجهة الصحيحة، وانطلاق من هنا يقول فؤاد عبد الله تأكيدا على ذلك بأن إرتباط الأخلاقيات بالعمل إرتباطا متلازما هو من الأمور الضرورية في مجالات العمل العامة وإلتزام عامليها بها في شتى المجالات الاعمال المتنوعة بدون إستثناء، ولأهميته البالغة في خدمة المسلمين، ولإتساع دور الدول في الأزمان والعهود التي تلت خلافة الصحابة والتابعين وما تعرضت له من فتن وضعف أمانة وإنتشار الرشوة والخيانة الوظيفية بسرقة المال العام للدولة أوللمؤسسات الخاصة، وكذلك ضعف الوازع الديني لدى الموظفين والرؤساء في مجالات الإدارة، فكان لزاما أن ترتبط الأخلاقيات الإسلامية المحمودة في كل عامل، لكي تسير العجلة الأعمالية على أكمل وجه.[39] فالجدير بالذكر أن الإنسان إنّما هو مجرد جسد وروح، والأخلاق تَمثل صورة الإنسان الباطنة والتي محلها القلب وهي تبرز شخصية الإنسان المسلم، لأن الإنسان لايُقاس بطوله أوعرضه أو بلونه وجماله أو بفقره وغناه، بل يقاس المسلم بأخلاقه وأعماله، وما نلاحظه في أخلاقياته عليه الصلاة والسلام قد تَمثلت في جسده وصورته الظاهرة والباطنة.

\

4.2 مبادئ أخلاقيات العمل في الإسلام.

[39]– فؤاد بن عبدالله العمر، **أخلاق العمل وسلوك العاملين في الخدمة العامة والرقابة عليها من منظور إسلامي**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ص: 22 – 29 بتصر قليل، د.ط، المملكة العربية السعودية جدة، 1999م.

إن المتأمل في المبادئ والقيم الأخلاقية التي حث عليها ديننا الإسلامي الحنيف على تمثلها في آداء العمل يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات كالتالي:

أولا: طبيعة العمل، وتتمثل في خمسة أمور كالآتي:

i. **مشروعية العمل**، لقد جعَل الإسلام العمل المشروعَ من أبرز المبادئ التي ينبغي أنْ يقوم عليها طلب الرزق، فقال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ"،[40] وقد أكد بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع" وذكر منها "عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه"،[41] فلا بد أن يتحقَّق العمل الذي اختاره وعَمِلَ فيه مشروعًا قد أباحَه الإسلام.

ii. **إبرام عقدٍ للعمل**، شرع الإسلام إبرامَ عقدٍ للعمل بين العامل وربِّ العمل، ليتمُّ الاتِّفاق فيه على أمورٍ مهمَّة جدًّا، للعدل بين طرفي العقد، واجتناب التنازُع والخصام بينهما، فقال الله تعالى آمرا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ"،[42] ويقول عليه الصلاة والسلام: "لا دين لمن لا عهد له"،[43] فالعقد مطلوب في الإسلام لتبقى العلاقة بينهما في إطار أخلاق صحيح.

iii. **إسناد العمل إلى مَن تَتوافَر فيه الكفاية له**، وقد وجّه الإسلام إلى عدَم إسناد العمل إلا لِمَن تتوافَر فيه الأهليَّة والكفاءة لهذا العمل؛ قال الله تعالى: "اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ"،[44] ويقول عليه الصلاة والسلام: "يا أبا ذرٍّ، إنَّك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزيٌ وندامة، إلاَّ

---

[40]- **القرآن الكريم**، البقرة، 172.

[41]- الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص، رقم الحديث: 2417، ص: 396.

[42]- **القرآن الكريم**، المائدة، 1.

[43]- الهيثمي، **مجمع الزاوئد ومنبع الفوائد**، كتاب الإيمان، باب لا إيمان لمن لا أمانة له، رقم الحديث: 341، ص: 96.

[44]- **القرآن الكريم**، يوسف، 55.

مَن أخَذَها بحقِّها وأدَّى الذي عليه فيها"،[45] فيجب أنْ يكون معيارُ اختِيار العامل وتوظيفه هو أهليَّته لهذا العمل، لا قرابته أو صداقته، أو وجود مصلحة.

iv. **التكليف بالمستَطاع من الأعمال**، من مَزايا دينِ الإسلام أنَّه لا يُكلِّف بأمرٍ يشقُّ على الناس القيام به، فقال الله تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"،[46] وينبغي من هذا المنطلق ألا يُكلَّف العامِل بعملٍ يؤدِّي قيامُه به إلى هلاكه أو إلحاق الضرر به، فضلاً عمَّا يشقُّ عليه القيام به.

v. **أداء الواجبات قبل المطالبة بالحقوق**، من المبادئ والقِيَم الخلقيَّة التي ينبغي الالتِزام بها في طبيعة العمل الحرصُ على أداء الواجبات قبلَ المطالَبة بالحقوق يقول عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل: "يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد؟، قال: الله ورسوله أعلم، قال: أنْ يُعبَد الله ولا يُشرَك به شيءٌ، قال: أتدري ما حقهم عليه إذا فعلوا ذلك؟، فقال: الله ورسوله أعلم، قال: ألاَّ يعذِّبهم"،[47] فلا بد من الإلتزم بهذا المبدأ الخلقي لإسادت روح التعاون والإخاء في أجواء العمل.

ثانيا: الأخلاق في العامل نفسه، وتتمثل في خمسة أمور كالآتي:

i. **الأمانة**. وهي إمتثال الأوامر واجتناب المحارم في السر والعلن، وقد أمر الله جل وعلى بقوله: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ"،[48] وقد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم الأمانة دليلًا على إيمان المرء فقال: "لا إيمان لمن لا أمانة له".[49]

---

[45]- مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم الحديث: 1825، ص: 929.

[46]- **القرآن الكريم**، البقرة، 286.

[47]- ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، كتاب الزهد، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة، رقم الحديث: 4296، ص: 463.

[48]- **القرآن الكريم**، النساء، 58.

[49]- نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مكتبة القدسي، كتاب الإيمان، باب لا إيمان لمن لا أمانة له، ج1 رقم الحديث: 341، ص: 96، د.ط، ب.د.ن، 1994م.

ii. **إتقان العمل**. هو طريق الحصول على الأجر والثّواب ونيل رضا الله تعالى ومحبّته، وقد حث بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"،[50] وهو الغاية الأساسية من خلق الإنسان كمال قال سبحانه: "ألَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً"،[51] فهو معيار التّمييز بين المجتهد والمقصّر.

iii. **الإلتزام بانظمة العمل**. وهو أمر مطلوب على كل شخص القيام به والمداومة عليه حتى يصل إلى أقصى درجة في البناء الذاتي، والتأثير في محيطه الذي يعيش فيه، وقد حث الله على الإلتزام فقال: "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ"،[52] وقد حث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإلتزام بسنته فقال: "عليكم بسنتي"،[53] فالإلتزام أمر مطلوب في العامل.

iv. **حسن التعامل**. من أهم ركائز الإسلام التي حث عليها ديننا الحنيف فقال سبحانه: "وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"، وقال سبحانه: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً"،[54] وقد وصى بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم حسن التعامل مع الآخرين فقال: "إتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن".[55]

v. **مراقبة النفس دائما**. ينبغي على كل مسلم أن يحاسب كل صغيرة وكبيرة، وأن يراقب نفسه في السر والعلن لأن الله جل وعلى علينا رقيبا كما قال جل وعلى: "إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً"،[56] وقد حث بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك".[57]

---

[50]- الهيثمي، **مجمع الزاوئد ومنبع الفوائد**، كتاب البيوع، ج4، رقم الحديث: 6460، ص: 99.

[51]- **القرآن الكريم**، الملك، 2.

[52]- **القرآن الكريم**، الأنعام، 153.

[53]- النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، كتاب العلم، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين، ج1، رقم الحديث: 334، ص: 288.

[54]- **القرآن الكريم**، البقرة، 83.

[55]- الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في معاشرة الناس، رقم الحديث: 1987، ص: 332.

[56]- **القرآن الكريم**، النساء، 1.

[57]- البيهقي، **كتاب السنن الكبرى**، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، رقم الحديث: 20265، ص: 204.

ثالثا: الأخلاق في رب العمل، وتتمثل في خمسة أمور كالآتي:

i. **العدل**. هو شعار الإسلام في هذه الحياة، وقد أمر به لنيل محبة فقال: "وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"،[58] وله فضائل عديدة فمنها ماذكر عليه الصلاة والسلام: سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله..... إمام عادل".[59]

ii. **الإحسان**. وهو أعلى مقامات الطاعة،[60] وقد حث الله بذلك فقال: "وَأَحْسِنُواْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ"،[61] ووجه بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء".[62]

iii. **التواضع**. إن التواضع عبادة جليلة وعادة مبيدة وخلق جميل، لايتصف به إلا سادة الأُمة وأشراف الناس، فيقول الله جل وعلى آمرا لرسوله: "وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ"،[63] وقد رغَّبنا بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لإبتغاء مرضاته فقال: "وما تواضع أحدٌ لله إلَّا رفعه الله".[64]

iv. **التقدير**. لا شك أن بالتقدير يؤثر أسلوب حياة الاشخاص في القول والعمل والفكر، وقد أوجب الله ورسوله تقدير المسلم لأخيه المسلم فقال الله جل وعلى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ"،[65] ويقول عليه الصلاة والسلام: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ، وشبك بين أصابعه.[66]

---

[58]- **القرآن الكريم**، الحجرات، 9.

[59]- مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، رقم الحديث: 1712، ص: 468.

[60]- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير ابن كثير**، دار طيبة، ج1، ص: 531، د.ط، ب.د.ن، 2002م.

[61]- **القرآن الكريم**، البقرة، 195.

[62]- ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، كتاب الذبائح، باب إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، رقم الحديث: 3170، ص: 345.

[63]- **القرآن الكريم**، الحجر، 88.

[64]- الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في التواضع، رقم الحديث: 2029، ص: 337.

[65]- **القرآن الكريم**، الحجرات، 10.

[66]- الترمذي، **جامع الترمذي**، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، رقم الحديث: 1928، ص: 325.

v. **توفير المتطلبات**. ينبغي على رب العمل أن يوفر كل ما يحتاجه العامل كما أن الله جل وعلى توفر لجميع مخلوقاته مايريد لعبادته سبحانه فقال: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ"،[67] وقد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوجب الحج فقال عليه الصلاة والسلام الزاد والراحلة"،[68] وانطلاقاى من هنا يمننا أن نقول بأن ينبغي على رب العمل أن يتوفر المتطلبات المطلوبة للعامل لإتمام العمل على وجه المشروع والمطلوب.

4.3 اقسام الأخلاقيات العمل في الإسلام.

تنقسم اخلاقيات العمل إلى ثلاثة اقسام:

القسم الأول: عمل القلب، الإعتقاد واليقين والتصديق، والدليل على ذلك قول الله تعالى: "أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ"،[69] وفي السنة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مضغة، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ".[70]

القسم الثاني: عمل اللسان، الإقرار والتصريح والقول، والدليل على ذلك قول الله تعالى: "مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ"،[71] وفي السنة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يَسْتَقِيمُ إِيمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ، وَلا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ".[72]

---

[67]- **القرآن الكريم**، الجاثية، 13.

[68]- ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، كتاب المناسك، باب ما يوجب الحج، رقم الحديث: 2896، ص: 315.

[69]- **القرآن الكريم**، المجادلة، 22.

[70]- مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم الحديث: 1599، ص: 783.

[71]- **القرآن الكريم**، ق، 18.

[72]- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، **مسند الإمام أحمد**، دار إحياء التراث العربي، باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه ج3، رقم الحديث: 12636، ص: 199، د.ط، ب.د.ن، 1993م.

القسم الثالث: عمل الجوارح، الفعل والعمل ما إعتقده القلب، وما أقره اللسان، والدليل على ذلك قول الله تعالى: "وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ. كِرَامًا كَاتِبِينَ. يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ"،[73] وقال سبحانه: "وَالْعَصْرِ. إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا"،[74] وفي السنة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم لسانه، ولا يستقيم لسانه حتى يستقيم قلبه".[75]

إذا يتضح عما سبق بأن الظاهر له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطنًا يخالف ظاهرًا فهو كافر منافق، بل باطن الأخلاق يحقق ظاهره، ويصدقه ويوافقه وظاهره يوافق باطنه، ويصدقه ويحققه، كما أن الإنسان لا بد له من روح وبدن، وهما متفقان فلا بد لأخلاق الإنسان من ظاهر وباطن يتفقان، فالباطن للباطن من الإنسان، والظاهر للظاهر منه، والباطن أصل الظاهر.

4.4 ضوابط أخلاقيات العمل في الإسلام:

إن من العلم الواجب على كل مسلم ومسلمة معرفته والعمل به ضوابط قبول العمل عند الله سبحانه وتعالى؛ فالعمل لا يكون صحيحًا حتى تتوفر فيه ثلاثة ضوابط لما دلَّت عليها الأدلةُ الصحيحة الصريحة من القرآن الكريم، والسنة النبوية مايلي:

---

[73]- **القرآن الكريم**، الإنفطار، 10 - 12.

[74]- **القرآن الكريم**، العصر، 1- 3.

[75]- نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزاوئد ومنبع الفوائد**، مكتبة القدسي، كتاب الإيمان، باب في الإسلام والإيمان، ج1، رقم الحديث: 165، ص: 54.

الضابط الأول: الإسلام، وهو انقياد جميع الأوامر لله سبحانه وتعالى برضا وإخلاص،[76] والدليل على ذلك قول الله تعالى: "إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ"،[77] وقوله سبحانه: "قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ".[78]

الضابط الثاني: الإخلاص، وهو الابتغاءُ بالعبادة وجهَ الله سبحانه وتعالى،[79] والدليل على ذلك قول الله تعالى: "فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ"،[80] وفي السنة النبوية يقول عليه الصلاة والسلام: "إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصا وابتغي به وجهه".[81]

الضابط الثالث: الاتباع، وهو موافقةُ العمل لسنَّةِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، والدليل على ذلك قول الله تعالى: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا".[82] وفي السنة النبوية يقول عليه الصلاة والسلام: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله".[83]

هذا والجدير بالذكر أن الإنسانُ لا يكون مخلصا حتى يكون تقيا، ولا يكون تقيا حتى يكونَ مسلمًا، ولا يكون مسلما مخلصا حتى يكون متبعا، ولا يخفى على الناظر ما آلت إليه أمة الإسلام اليوم من ضعف في الأخذ بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم علمًا وعملاً، وما نتج عن ذلك من تخلف أخلاقي في بيئات العمل.

---

[76]- عبدالله بن إبراهيم بن عثمان القرعاوي، **شرح تعريف الإسلام**، إمام وخطيب جامع خادم الحرمين الشريفين، بريدة، د.ط، ب.د.ن، ب.ت.

[77]- **القرآن الكريم**، المائدة، 27.

[78]- **القرآن الكريم**، الأنعام، 162.

[79]- مجموعة مؤلفين، **موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**، دار الوسيلة، ج 2، ص: 12، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية جدة، 1999م.

[80]- **القرآن الكريم**، الزمر، 2.

[81]- أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر النسائي، **سنن النسائي**، مكتبة المعرف، كتاب الجهاد، ن غزا يلتمس الأجر والذكر، رقم الحديث: 3140، ص: 484، الطبعة الأولى، الرياض، 1417هـ.

[82]- **القرآن الكريم**، الحشر، 7.

[83]- البيهقي، **كتاب السنن الكبرى**، كتاب قتال أهل البغي، باب السمع والطاعة للإمام ومن ينوب عنه ما لم يأمر بمعصية، ج8، رقم الحديث: 16096، ص: 156.

4.5 مصادر الاخلاقيات العمل في الإسلام.

الواجب على كل مسلم إلتزام بما شرعه الله سبحانه على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام، والأخذ بها في تعاليمنا وتعلمنا لهذه الشريعة الإسلامية، قال الله تعالى: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"،[84] وقال عليه الصلاة والسلام: "قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ"،[85] وتلك المصادر بالترتيب هي:

i. القرآن الكريم.
ii. السنة النبوية.
iii. الاستفادة من سيرة صحابة رسول الله، وتابعيهم الذين خدموا دين الله سبحانه وتعالى.

4.6 مقومات تطبيق أخلاقيات الإسلامية في بيئات العمل على واقعنا المعاصر.

الاخلاقيات الإسلامية شعار المؤمنين، ومفتاح السعادة، فلهذا ينبغي لكل مسلم أن يسلك منهج الإسلام في تطبيق الأخلاق في بيئات العمل، وفيما يلي بيان لأهم المقومات التي ترتكز عليها أخلاقيات الإسلامية لتطبيقها في بيئات العمل:

i. **العلم الكفاية.** أن الله تعالى خلق الخلق لعبادته ولا طريق لعبادته على وجه الحق إلا بالعلم الشرعي، وهو سبيل الوصول إلى رضا الله سبحانه وتعالى، فهو من أعظم مقومات اخلاقيات العمل، وقد أوجب

[84]- **القرآن الكريم**، النساء، 59.

[85]- ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، كتاب المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم الحديث: 43، ص: 22.

الله جل وعلى الجميع معرفته، فقال: "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"،[86] وللعلم في الإسلام شأنا كبير وأي شأن، ويكفي للدلالة على منزلته أنه صفة من صفات الله جل وعلى كما قال الحق تبارك وتعالى: "وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"،[87] وأنه سبحانه قد أمر به قبل العمل كما تقدم، وما ذلك إلا لأن صحة العمل مرهونة به، وقد أمر الله جل بطلب الاستزادة منه فقال: "وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"،[88] ولهذه المنزلة العالية كان طلبه فريضة كما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"،[89] لصحة العبادة فهو واجب كما في القاعدة الأصولية المقررة ما لا يتم الواجب إلا به، ولا بد على جميع المسلمين تعلمه القدر الذي يحتاج إليه لإقامة الحياة سوية وإلا أثم المسلمون جميعاً، وهذا الاهتمام البالغ بالعلم وبهذه الصورة إنما يمثل المكانة الحقيقية للعلم، ولابراز أثره في الحياة.

ii. **القدوة الحسنة**. إن وجود القدوة على رأس أي عمل أمر في غاية الاهمية، لضمان نجاح العامل وبيئة العمل، فالقدوة الحسنة عنصر هام في كل مجتمع، فمهما كان افراده صالحين فهم في أمس الحاجة لرؤية القدوات الحسنة، وقد أمر اللهُ تبارك وتعالى نبيَه صلى الله عليه وسلم بالإقتداء بمن قبله من الأنبياء فقال: "أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهِ"،[90] وقد أمر عليه الصلاة والسلام بالاقتداء بمن بعده من الصحابة فقال: "اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر و عمر"،[91] فالعالم المسلم بحاجة إلى تطبيق ماتعلم حتى يقتدي به الناس، ولهذا قال سبحانه: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا"،[92] ولا يمكن تحسين اخلاقيات العمل إلا بوجودها، فهي المرشد للخير، وهو المحذر من الشر.

iii. **النية المخلصة**. يجب على المعلم القدوة أن يكون مخلصا ومبتغيا مرضاة الله في عمله، لأنه بذلك يصون المصلحة العامة للمجتمع، ويحمي بيئة العمل من الفساد، وقد حث الله جل وعلى بالإخلاص في

---

[86]- **القرآن الكريم**، محمد، 19.

[87]- **القرآن الكريم**، سورة الأنعام، 13.

[88]- **القرآن الكريم**، طه، 114.

[89]- ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، كتاب المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم الحديث: 224، ص: 227.

[90]- **القرآن الكريم**، الأنعام، 90.

[91]- الترمذي، **جامع الترمذي**، كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكر وعمر، رقم الحديث: 3662، ص: 574.

[92]- **القرآن الكريم**، الأحزاب، 21.

العمل، والإلتزام بجميع أخلاقيات الإسلامية الناتجة عن ذلك الإخلاص فقال: "فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ"،[93] ويقول عليه الصلاة والسلام: "إنَّ الله لا يقبل من العمل إلَّا ما كان خالص وابْتغِي به وجهه"،[94] فتكاسل الأخذ بمبدأ الإخلاص في العمل من الأمور المخزيه، لأن الإخلاص يتحقق من خلال آداء جميع الاعمال على أكمل وجه وأتمَه.

iv. **العزيمة الصادقة**. والعزم هو الإرادة الجازمة القاطعة، ويعرف ذلك عندما يقصد ويعَقْدُ القلب على إمضاء الأمر وتنفيذه دون تراجع، وقد حث الله على ذلك فقال: "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"،[95] وهي صفات الأنبياء والمرسلين وقد حث الله بذلك فقال: "فَاصْبِرْ كَما صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ"،[96] وكما حث بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: "احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَلاَ تَعْجِزْ"،[97] فالمعلم القدوة المخلصة لا يمكن أن يتحقق عمله إلا بعزيمة صادقة، لأنها الفارق بين المستحيل والممكن لتحقيق حلم الدنيا والآخرة.

v. **الإستقامة الدائمة**. الإستقامة هي سلوكُ الصراط المستقيم وترْكَ المنهيات الظاهرة والباطنة،[98] وقد أمر الله تعالى المؤمنين بقوله: "فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ"،[99] وأمر عليه الصلاة والسلام بقوله: "قل آمنت بالله فاستقم"، فالمؤمن مطالب بالاستقامة الدائمة لأن بها تدوم الصلة بالله عز وجل في السر والعلن، إذا المعلم القدوة المخلصة العازمة مطالب بالإستقامة لدوام الصلة بالله عزوجل في السر والعلن، لنيل البشارة التي بشر الله بقوله: "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ".[100]

---

[93]- **القرآن الكريم**، الزمر، 2.

[94]- أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر النسائي، **سنن النسائي**، مكتبة المعارف، كتاب الجهاد، من غزا يلتمس الأجر والذكر، رقم الحديث: 3140، ص: 484، الطبعة الأولى، الرياض، 1417هـ.

[95]- **القرآن الكريم**، آل عمران، 159.

[96]- **القرآن الكريم**، الأحقاف، 35.

[97]- مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب القدر، باب الامر بالقوة وترك العجز والإستعانة بالله وتفويض المقادير، رقم الحديث: 2664، ص: 1311

[98]- أبو الفرج عبد الرمين بن أميد بن رجب، **جامع العلوم و الحكم**، دار المعرفة، ص: 19، د.ط، بيروت - لبنان، 1429هـ.

[99]- **القرآن الكريم**، فصلت، 6.

[100]- **القرآن الكريم**، فصلت، 30.

vi. **إستمرارية التواصي**. وهو الطريق والسبيل للإستمرارية في الإستقامة، وهو من القِيم العليا التي حث الله بها في القرآن الكريم بقوله: "وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ"،[101] وهو يدخل فيه سائر الدين من علم وعمل وأن النجاة معلقة بهذا الأمر،[102] ولذا يقول عليه الصلاة والسلام: "بلغوا عني ولو آية"،[103] فينبغي على المعلم القدوة المخلصة العازمة المستقيمة إستمرارية التواصي على ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، والطريقة التي سار عليها أصحاب رسول الله وأتباعهم بإحسان بخطوات محسوسة منها ما يأت:

i. يبدأ بنفسه فيصلحها حتى يكون القدوة الصالحة.

ii. ثم يمضي إلى تكوين بيته وإصلاح أسرته.

iii. ثم يتوجه إلى المجتمع وينشر دعوة الخير فيه، ويحارب الرذائل بالحكمة، ويشجع الفضائل ومكارم الأخلاق.

iv. ثم دعوة غير المسلمين إلى منهج الحق وإلى شريعة الإسلام[104] "حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ" .[105]

فمهما توسعت دائرة المعارف وانتشر العلم بين النَّاس؛ فإنَّ واقعهم لا يزال يشكو القصور والانحراف، ما لم يقم بذلك العلم عاملون مخلصون يكونون قدوات في مجتمعاتهم وطبقاتهم يمتثلون أمره ويخطون على منهجه، ويترجمون ذلك العلم إلى واقع عملي للحياة بالقول وبالعمل، وبسيرة الحسنة الظاهرة والباطنة.

---

[101]– **القرآن الكريم**، العصر، 3.

[102]– الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، **التفسير الكبير**، دار الكتب العلمية، ص: 80، د.ط، بيروت، 1425هـ.

[103]– الترمذي، **جامع الترمذي**، كتاب العلم، باب ماجاء في الحديث عن بني إسرائيل، رقم الحديث: 2779، ص: 432.

[104]– سعيد بن علي بن وهف القحطاني، **مقومات الداعية الناجح في ضوء الكتاب والسنة**، مكتب الملك فهد الوطنية، ص: 97، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، 1415هـ.

[105]– **القرآن الكريم**، الأنفال، 39.

المطلب: "5" (الخاتمة)

يتضح لنا مماتقدم أهمية الأخلاق في حياة الإنسان العملية، فالإنسان في الحقيقة لن يصل إلى السعادة الدينية والدنيوية إلا إذا تَمسك بالأخلاق وبمبادئها وبقيمها السامية في كل افعاله وتصرفاته وسلوكه، شريطة أن تكون وفق ضوابط الشريعة الإسلامية.

5.1 نتائج البحث.

i. أن الإسلام نظم كافة شؤون الحياة، فمن أخذ بها فقد رشد وأ نقذ نفسه، ومن مال عنها فقد خسر الدنيا والآخرة.

ii. أن الغاية الأساسية من خلق الإنسان هو العبادة، ولا تقبل العبادة إلا وفق ضوابط الشريعة الإسلامية.

iii. أن العمل في الإسلام مرتبطٌ بالأخلاق ارتباطًا وثيقًا؛ لأنَّ القِيَم والأخلاق الإسلاميَّة هي التي توجِّه العمل الوجهة الصحيحة في جميع البيئات.

iv. أن شروط نجاح تطبيق الأخلاقيات الإسلامية في جميع بيئات الحياة هي: وجود الكفاية في علم الأخلاق الإسلامية، والحرص على أن يجعل من نفسه قدوة للآخرين في بيئات العمل بنية مخلصة، وبعزيمة صادقة، والإستقامة عليها دائما بالتواصي والتناصح بين الناس وفق الشريعة الإسلامية.

5.2 توصيات الباحث.

شعرت وجوب التذكير والنصح إمتثالا لقول الله جل وعلى: "وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ"،[106] ولقوله سبحانه: "وَالْعَصْرِ . إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ"،[107] بأننا لا يمكننا أن نصبح قدوة للآخرين دون تعلم علوم الشرعية الإسلامية، ولا ينجح العالم في قدوته إلا بنية مخلصة، ولا فائدة النية الخالصة دون عزيمة صادقة، ولا يثبت العالم القدوة المخلصة الصادقة دون إستقامة، ولا يمكن أن يستقيم المرأ إلى بالتواصي وفق القرآن الكريم، والسنة النبوية.

المصادر والمراجع

1. **القرآن الكريم**.
2. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ***كتاب السنن الكبرى***، دار المعرفة، د.ط، ب.د.ن، ب.ت.
3. أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ***جامع الترمذي***، بيت الأفكار الدولية، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1999م.
4. محمد بن مكرم بن علي جمال الدين، ***لسان العرب***، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر الزقازيق، ب.ت.
5. عمر بن بحر الجاحظ، ***تهذيب الأخلاق***، دار الصحابة، الطبعة الأولى، مصر طنطا، 1989م.
6. خالد بن جمعة الخراز، ***موسوعة الأخلاق***، مكتبة أهل الأثر، الطبعة الأولى، الكويت العاصمة، 2009م.
7. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ***معجم مقاييس اللغة***، دار الجيل، د.ط، ب.د.ن، 1999م.
8. محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ***صحيح البخاري***، دار ابن كثير، د.ط، ب.د.ن، 1993م.

[106] – **القرآن الكريم**، الذاريات، 55.

[107] – **القرآن الكريم**، العصر، 1 – 3.

9. صادق مهدي السعيد، ***مفهوم العمل وأحكامه العامة في الإسلام***، مؤسسة الثقافة العمالية، سلسلة البحوث والدراسات، د.ط، بغداد، 1983م.

10. د.حميد ناصر الزري، ***مفهوم العمل في الإسلام وأثره في التربية الإسلامية***، دائرة الثقافة والإعلام، رسائل جامعية، الطبعة الأولى، إمارات الشارقة، 1998م.

11. محمد بن عبد الله الحاكمالنيسابوري، ***المستدرك على الصحيحين***، دار المعرفة، د.ط، ب.د.ن، 1998م.

12. بدر بن محمد بن عبد العزيز المحمود، ***الجهل وأثره في الاحكام الشرعية العملية***، شبكة الألوكة، د.ط، ب.د.ن، 2012م.

13. مسلم بن الحجاج النيسابوري، ***صحيح مسلم***، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 2003م.

14. أسماء بنت راشد الرويشد، ***القدوة***، دار الوطن، د.ط، الرياض، ب.ت.

15. سعيد بن علي بن بن وهف القحطاني، ***نور الإخلاص وظلمات إرادة الدنيا بعمل الآخرة***، مؤسسة جرسي، د.ط، الرياض، 1419هـ.

16. محمد بن يزيد ابن ماجة، ***سنن ابن ماجة***، بيت الأفكار الدولية د.ط، المملكة العربية السعودية، 1999م.

17. عبدالله بن علي الزهراني، ***ضعف الإيمان أسبابه آثاره علاجه***، الطبعة الأولى، ب.د.ن، 2004م.

18. سهير عبد الله كولك، ***الأبعاد التربوية لمفهوم الاستقامة في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية***، أصول التربية الإسلامية، الجامعة الإسلامية، غزة، 2010م.

19. أحمد غلوش، ***الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها***، دار الكتاب، القاهر، بيروت، الطبعة الثانية، المصري واللباني، 1987م.

20. رياض عيدروس عبد الله، ***الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الفضل الآثار العواقب***، جامعة الإيمان، د.ط، اليمن، 1431هـ.

21. فؤاد بن عبدالله العمر، ***أخلاق العمل وسلوك العاملين في الخدمة العامة والرقابة عليها من منظور إسلامي***، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، د.ط، المملكة العربية السعودية جدة، 1999م.

22. نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ***مجمع الزاوئد ومنبع الفوائد***، مكتبة القدسي، د.ط، ب.د.ن، 1994م.

23. إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ***تفسير ابن كثير***، دار طيبة، د.ط، ب.د.ن، 2002م.

24. أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، ***مسند الإمام أحمد***، دار إحياء التراث العربي، د.ط، ب.د.ن، 1993م.

25. عبدالله بن إبراهيم بن عثمان القرعاوي، ***شرح تعريف الإسلام***، إمام وخطيب جامع خادم الحرمين الشريفين، بريدة، د.ط، ب.د.ن، ب.ت.

26. مجموعة مؤلفين، ***موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم***، دار الوسيلة، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية جدة، 1999م.

27. أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بجر النسائي، ***سنن النسائي***، مكتبة المعرف، الطبعة الأولى، الرياض، 1417هـ.

28. أبو الفرج عبد الرمين بن أميد بن رجب، ***جامع العلوم و الحكم***، دار المعرفة، د.ط، بيروت – لبنان، 1429هـ.

29. الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، ***التفسير الكبير***، دار الكتب العلمية، د.ط، ببيروت، 1425هـ.

سعيد بن علي بن وهف القحطاني، ***مقومات الداعية الناجح في ضوء الكتاب والسنة***، مكتب الملك فهد الوطنية، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، 1415هـ.

التسويق بالعلاقات في ظل الأخلاق الاسلامية
باستخدام النمذجة البنائية

عبـــادة محمد*
مقلاتي عاشور**

الملخص

يهدف هذا المقال إلى دراسة علاقة التبادل التجاري من زاوية أخلاقية في ظل أحكام الشريعة الاسلامية؛ حيث بين البحث أنه مهما كانت طبيعة الاستراتيجيات التي تعتمدها المؤسسات لتوطيد العلاقات التجارية مثل تلك الاستراتيجيات التي تنص عليها نظرية التسويق بالعلاقات (الخبرة، تبادل المعلومات، مهارات التواصل وغيرها) فهي جميعها تخضع لعنصر مهم يتمثل في أخلاق رجل الأعمال المنصوص عليها في النصوص الشرعية ومصنفات فقه المعاملات. تم الاعتماد على القرآن والسنة ومصنفات فقه المعاملات من أجل حصر العناصر المكونة لشخصية رجل الأعمال المسلم مثل الصدق والسماحة والأمانة والرفق والعلم بأحكام البيع والشراء وغيرها من الصفات؛ كما تم الاستعانة بالكتابات المتخصصة في التسويق بالعلاقات من أجل حصر محددات التسويق بالعلاقات وأهم الآثار الناتجة عنها. تم دعم البحث بدراسة ميدانية على عينة من الوسطاء التجاريين (تجار البيع بالجملة والتجزئة) لأحد المؤسسات انتاج وتوزيع الأجهزة الالكترومنزلية؛ بينت الدراسة على أن عنصر أمانة قوى البيع تلعب دورا هاما في دعم ثقة الوسيط التجاري تجاه المؤسسة وفي استمرار العلاقة التجارية.

الكلمات المفتاحية: علاقة التبادل، المنتج، الوسيط التجاري، السياسة التجارية العلائقية، السمات الشخصية الاسلامية

المبحث الأول

أولا: مشكلة البحث

التسويق بالعلاقات أو التسويق العلائقي من المصطلحات التي شاع استخدامها في الكتابات التسويقية؛ تعددت مداخل الموضوع؛ فهناك من اهتم بالموضوع من خلال تناول الاستراتيجيات التسويقية العلائقية، وهناك من تناول الموضوع بالتطرق إلى المتغيرات العلائقية الرئيسية التي يقوم عليها، ومن الكتابات من تناول أثر تبني هذه الفلسفة على

* قسم العلوم التجارية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة برج بوعريريج-الجزائر.
** قسم البحث والتطوير، أكاديمية الدراسات الاسلامية، جامعة ملايا – ماليزيا.

متغيرات الأداء المؤسساتية مثل المبيعات والحصة السوقية والتنافسية وغيرها. رغم تعدد هذه المداخل نجدها تقوم على قاعدة رئيسية يتضمنها تعريف التسويق بالعلاقات فهو يمثل مجموع النشاطات التسويقية المرتبطة بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية؛ تهدف إلى إنشاء والحفاظ وتعزيز علاقات تتميز بالتفاعل المستمر بين أطراف التبادل على المدى الطويل؛ أي أن التسويق بالعلاقات يقوم على مفهومين رئيسيين هما: أطراف التبادل والزمن؛ فعلاقات التبادل الناجحة تقوم على جودة العلاقة الموجودة بين طرفي التبادل، بعبارة أخرى تلعب الجوانب النفسية والاجتماعية للطرفين دورا أساسيا في استمرارية العلاقات التجارية بكفاءة عالية إلى أقصى مدة ممكنة، حيث أن المكاسب الاقتصادية وسياسات ادارة المخاطر كلها تتمحور حول طرفي التبادل، فالفرد يمثل العنصر الفاعل في هذه لعملية. تعددت الدراسات في حصر المتغيرات المرتبطة بالعلاقة خاصة تلك المرتبطة بالنواتج مثل الرضا والالتزام والثقة فهي تمثل محصلة سلسلة من العمليات التبادلية نشأت وتطورت لدى طرفي التبادل؛ فهي بذلك ليست عناصر أصيلة في طرفي التبادل بل هي ثمرة ناتجة عن سلسلة التفاعلات بين أطراف التبادل، وهو المنطلق الذي يقوم عليه البحث. بما أن العناصر التي شاع دراستها في البحوث التسويقية تمثل متغيرات تابعة، تتأثر بالسمات الشخصية لطرفي التبادل، حيث أن سلوك الفرد المنبثق من معتقداته وأخلاقه ومهاراته تلعب الدور الرئيسي في معدلات الرضا والثقة والالتزام.

يعتبر فقه المعاملات الاسلامية من العلوم التي اعطت اهتماما خاصا بمبادلات المالية وعلى رأسها الضوابط الشرعية المرتبطة بأخلاق التاجر المسلم؛ فالتبادل التجاري في الفقه الاسلامي يقوم على مجموعة من القواعد العامة المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة المطهرة، فالتجارة من المنظور الاسلامي ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقائد، فهي من مصادر الرزق المحمودة؛ اضافة إلى ذلك لاقى الشق الأخلاقي لأطراف التبادل حقه الأوفر حتى ولو كانت صيغة العقد صحيحة من الناحية الشكلية. إن الصدق والأمانة والسماحة والرفق من أهم السمات التي حث عليها الشارع ورغب فيها وجعلها من الصفات التي يثاب عليها صاحبها.

على هذا الأساس يمكن صياغة اشكالية لبحث فيما يلي:

ما هي السمات الشخصية المنصوص عليها في فقه المعاملات التجارية الاسلامية التي لها تأثير على كفاءة عملية التبادل التجاري؟

ثانيا؛ فرضيات البحث

على ضوء اشكالية البحث يمكن صياغة الفرضيات التالية:

الفرضية الرئيسية: تعتبر السمات الشخصية الاسلامية متغيرات فاعلة في العلاقة التي تربط السياسات التجارية والنواتج العلائقية؛

- الفرضية الفرعية الأولى: يعتبر الصدق متغير فعال في العلاقة التي تربط السياسات التجارية والنواتج العلائقية؛

- الفرضية الفرعية الثانية: تعتبر الأمانة متغير فعال في العلاقة التي تربط السياسات التجارية والنواتج العلائقية؛
- الفرضية الفرعية الثالثة: يعتبر السماحة متغير فعال في العلاقة التي تربط السياسات التجارية والنواتج العلائقية؛
- الفرضية الفرعية الرابعة: يعتبر الرفق متغير فعال في العلاقة التي تربط السياسات التجارية والنواتج العلائقية.

ثالثا: أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى استكشاف أهم السمات الشخصية للرجل البيع التي تساهم في رفع فعالية الاستراتيجيات التسويقية العلائقية وتحقيق رضا أفضل وخلق ثقة تجارية تساهم في دعم الالتزام واستمرار العلاقة التجارية أقصى فترة زمنية ممكنة. تم اجراء تحسينات على النماذج العلائقية من خلال تسليط لضوء على السمات الشخصية لرجل البيع باعتبارها متغيرات رئيسية في دعم العلاقات التجارية، حيث أن أغلب الدراسات تطرقت إلى آثار السياسات التجارية العلائقية على النواتج (الرضا والثقة والالتزام) بدون التطرق إلى السمات الشخصية. على هذا الأساس يحاول البحث تقديم ثلاث مساهمات رئيسية، أولاهما اجراء تعديلات على النماذج العلائقية من خلال اعادة ترتيب دور المتغيرات المرتبطة بالنموذج؛ أما المساهمة الثانية تتمثل في ادخال متغيرات علائقية استنادا على فقه المعاملات التجارية الاسلامية المتمثلة في الصدق والأمانة والسماحة والرفق؛ أما المساهمة الثالثة ترتبط بميدان البحث، حيث نجد العديد من الدراسات تناولت الموضوع في مجال العلاقات التجارية بين التاجر والمستهلك بينما يستهدف هذا البحث العلاقات التجارية بين الوسيط التجاري والمورد.

رابعا: أهمية البحث

على الرغم من وفرة الدراسات حول نواتج ومؤثرات العلاقات التجارية إلا أنها لم تتطرق إلى السمات الشخصية باعتبارها عناصر فاعلة في هذه النماذج؛ وفي المقابل لم تتطرق الدراسات التي اهتمت بشخصية رجل البيع –لا سيما تلك الدراسات التي تدخل ضمن مواضيع التفاوض التجاري– إلى الدور الذي تلعبه هذه السمات في تطور العلاقات التجارية. تكمن أهمية هذا البحث في تناول هذه المتغيرات في نموذج موحد، نستطيع من خلاله دراسة العلاقة التبادل التجاري بطريقة أكثر شمولية، مع التركيز على السمات الأكثر تأثيرا في هذه العلاقات.

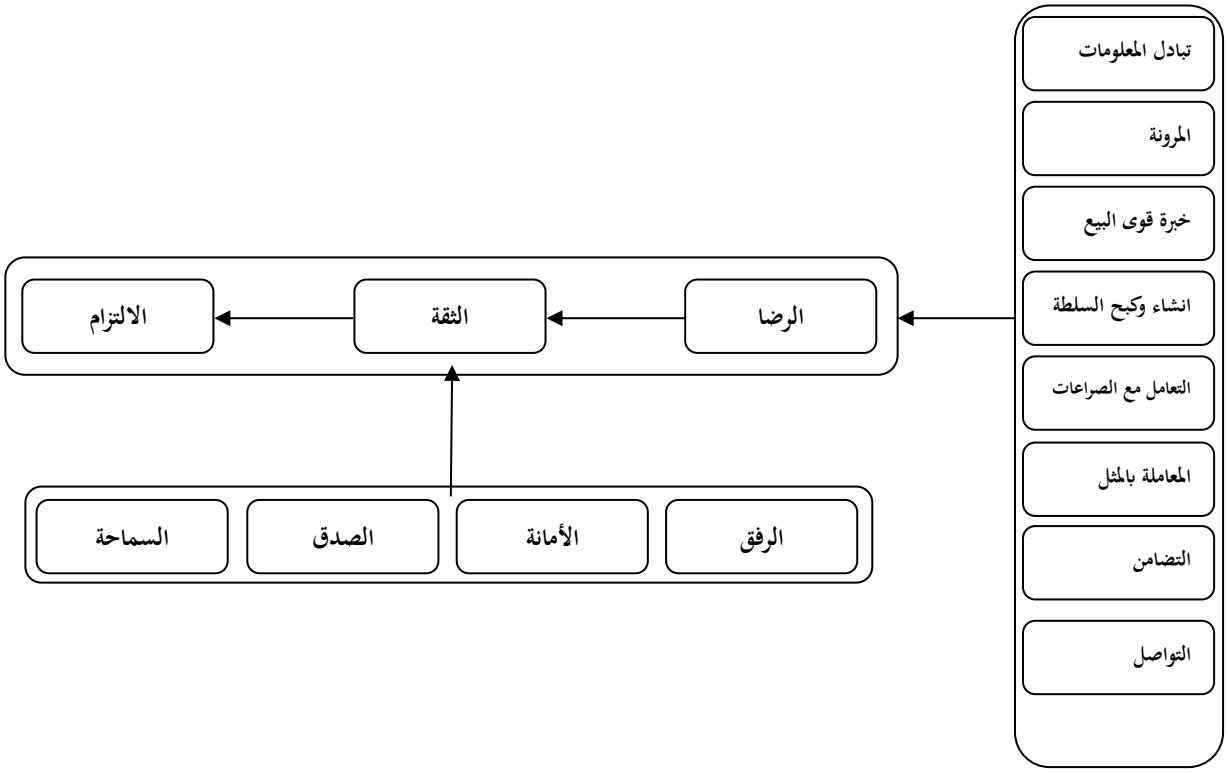
خامسا: منهج الدراسة

من أجل تحقيق أهداف الدراسة تم اعتماد المنهج الوصفي الاستكشافي، الذي يتم من خلاله وصف الظاهرة محل الدراسة عبر تحليل العلاقة الموجودة بين مكوناتها واستكشاف أهم المتغيرات الفاعلة في علاقات التبادل التجاري وأهم نواتجها، وتمثيلها في نموذج بنائي. تم استخدام مصدرين للبيانات، المصادر الثانوية والمصادر الأولية؛ حيث اعتمد

البحث على المصادر الثانوية المتمثلة في الدراسات ذات العلاقة العربية والأجنبية، كما اعتمد على النصوص الشرعية من القرآن والسنة النبوية وكتابات الفقه الاسلامي في مجال فقه المعاملات التجارية. أما المصادر الأولية تم استخدامها من أجل معالجة الجوانب التحليلية المرتبطة بنموذج البحث، وتم اعتماد الاستبيان كأداة جمع للبيانات.

سادسا: نموذج الدراسة

يرتكز نموذج البحث على الدراسات المرتبطة بتطور العلاقات التجارية في ظل التسويق بالعلاقات؛ يتكون من ثلاث مكونات رئيسية تتمثل في المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة والمتغيرات الوسيطية. يمثل الشكل التالي مقترح نموذج البحث:



المبحث الثاني: الجانب النظري للبحث

المطلب الأول: محددات التسويق بالعلاقات

يعتبر التسويق العلائقي مفهوم حديث في قاموس التسويق، ظهر أول مرة في مجال التسويق الصناعي وتسويق الخدمات؛ كما يعتبر "Berry,L.L" أول من استخدم مصطلح التسويق العلائقي (Relationnel Marketing) للتعبير على هذا المفهوم الجديد. بعد الدراسة التي قدمها "Berry, 1982" التي تطرق فيها إلى التسويق العلائقي في مجال الخدمات، توالت التعريفات حول الموضوع لتتجاوز خمسون تعريفا[1] (Dann et Dann,2001).

يمثل التسـويق العلائقي عملية جذب والحفاظ وتعزيز علاقات الزبائن في الشـركات متعددة الخدمات[2]؛ بناء على منطق ربحي؛ مع مراعاة توافق أهداف أطراف التبادل، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال المنفعة المتبادلة والوفاء بالوعود. يختلف التسـويق العلائقي عن التسـويق التقليدي كونه يعتبر الزبون أولوية، أين يتم التركيز على التفاعلات، والتوجه نحو اشراك الزبائن في نشاطات خلق القيمة الخاصة بالموردين بشكل خاص وأصحاب المصلحة بشكل عام. كما تعتمد هذه المقاربة على قيمة حياة الزبون بدلا من قيمة الصـفقة الواحدة، بغية الحصـول على حصـة من الزبون بدلا من حصة من السوق، أي أن التسويق العلائقي يركز على الاحتفاظ بالزبائن عبر حفظ ودعم العلاقات ربح/ربح عبر الزمن، كما تعني هذه المقاربة على أن العلاقات لا بد أن تتطور أثناء مواقف يكون فيها الزبون في تواصـل مسـتمر مع موردي الخدمة.

تمثل الثقة والالتزام أهم عنصرين يتمحور حولها التسويق بالعلاقات؛ خصوصا بعد دراسات "Morgan et Hunt, 1994" و"Dwyer, SchuiT et Oh, 1987"، حيث يرى "Morgan et Hunt" أن الالتزام والثقة تمثل متغيرات مركزية ومحورية (médiatrice) للتسويق العلائقي، كما يذهبان إلى أن هذين المتغيرين يمثلان سر نجاح أي علاقة[3]؛ واقترحا في نفس السياق نموذج "المتغيرات الرئيسية المحورية KMV" (Key Mediating Variable Model).

كما يوجد من الدراسات من تطرق إلى المثيرات الرئيسية التي يعتمد عليها التسويق بالعلاقات؛ من بين أهم النظريات التي ارتكز عليها المسوقون في تحديد وتعريف هذه المتغيرات هي نظرية العقد الاجتماعي "Macneil, 1980"؛ يرى "Macneil" بأنه يجب التمييز بين مفهومي "الصفقة" و"العلاقة"؛ فالصفقة حسبه عبارة عن عملية تبادل تكون فيها القيم المنقولة معروفة (نقود مقابل منتجات، مثلا) وتنتقل بصفة آلية من طرف لآخر؛ أما العلاقة عبارة عن عملية تبادل من الصعب تقييم القيم المتبادلة فيها، لأنها ترتبط بهوية أطراف التبادل والزمن غير المحدد لهذه العلاقة. بالاعتماد على هذا التمييز، قدم الكاتب ما أصبح يصطلح عليه "معايير العقد الاجماعي لـ:"Macneil"؛ تمثل هذه المعايير قواعد

[1] Abbad, H. (2007). Le marketing relationnel dans le canal de distribution: variables de succès et champ d'application d'une nouvelle logique dominante. Cahier de recherche, n° 799. p04.
[2] Berry, L.L. (1983), Relationship Marketing, in: Berry, L.L., Shostack, G.L. et Upah, G. (Eds), Emerging Perspectives On Services Marketing, American Marketing Association, Chicago, 25-8.
[3] Fabien Durlf, Quatre essais sur l'importance de la théorie du contrat social de Macneil dans le champ du marketing relationnel, doctorat en administration, Université du Québec à Montréal, Soutenue le 24 Décembre 2008, p115.

اجتماعية وتنظيمية رئيسية، يتم الاعتماد عليها لإقامة علاقة ناجحة؛ حيث تدلنا على الذي يجب أخذه بعين الاعتبار أثناء عملية تقييم العلاقة[4]. فالمعايير إذا عبارة عن تلك المشاعر والمعتقدات والتوقعات والمبادئ الاجتماعية والتنظيمية، المقبولة والمشتركة والمتوقعة من قبل الأطراف التبادل، التي تمتلك قوة الإلزام أو الضغط الاجتماعي وتساعد على نجاح العلاقات[5]. وعلى هذا الأساس ميز الكاتب بين نوعين من المعايير، تتمثل الأولى في المعايير الصفقاتية، وتتمثل الثانية في المعايير العلائقية.

من بين النماذج الشاملة في مجال التسويق بالعلاقات التي تناولت محددات التي تقوم عليها هذه المقاربة من خلال التطرق إلى أهم المتغيرات الفاعلة سواء تعلق الأمر بالمتغيرات المثيرة أو الوسيطية أو النواتج أو شرطية نذكر أهمها في مايلي:

1. نموذج[6] "Wilson, D.T, 1995"؛ قدم الباحث من خلاله وصفا لعلاقات البائع/مشتري في 13 متغير؛
2. نموذج[7] "Morris, M.H., Brunyee, J. et Page, M. 1998"؛ بين من خلال عملية تحليل محتوى 15 تعريفا وجود 23 من المتغيرات التي تعتبر رئيسية في تعريف التسويق العلائقي؛
3. نموذج[8] "Palmatier R. W., R.P. Dant, D. Grewal et R.K. Evans., 2006"؛ بالاعتماد على منهج التحليل الوصفي الشامل (Meta-analysis) استخلص الكتاب وجود 18 متغير وسيط ومؤثر على العلاقة.

في هذا البحث تم التطرق إلى أهم المتغيرات المحددة لعلاقات التبادل التجاري في مجال الأعمال وتحديدا في التبادلات التجارية بين المنتج والوسيط التجاري. تم التمييز بين نوعين من المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة كما هو مبين في الجدول رقم -01-.

الجدول رقم -01- محددات التسويق بالعلاقات

أ. النواتج العلائقية (المتغيرات التابعة)	
الرضا	شعور الفرد بالسعادة أو بالخيبة الناتجة من مقارنة الأداء المدرك مع ما يتوقع
الثقة	المستوى الذي يشعر به طرفي التبادل في الاعتماد على سلامة الوعود التي يقدمها الطرف الآخر
الالتزام	رغبة الزبون في الوصول إلى درجة عالية في العلاقة واستمراريتها التي تعكس التزام المورد تجاهه
ب. السياسات التجارية العلائقية (المتغيرات المستقلة)	
تبادل المعلومات	سعي أطراف التبادل إلى بناء ثقافة تجارية تقوم على تبادل المعلومات بالاعتماد على مختلف التقنيات الحديثة مثل التبادل الأمثل للبيانات والتسيير المشترك للمخزون.
المرونة	تمثل قابلية وقدرة أطراف التبادل على توقع التغيرات التي تمس بيئة التبادل والتكيف معها، والقدرة على حل النزاعات؛ حيث أنه لا يمكن أن تستمر العلاقة إذا تم تجاهل التغيرات التي يمكن أن تمس بيئة التبادل
خبرة قوى البيع	مجموعة المهارات البيعية الفعالة التي تم صقلها مع مرور الوقت عبر الممارسة والتدريب المستمر

[4] Najoua Elommal & Jean Perrien, Proposition d'un modèle de l'influence des normes de la relation de Macneil (1980) sur la satisfaction d'un client vis-à-vis de son institution financière principale, 1ères Journées de Recherche en Marketing IRIS, IAE de Lyon, 4 et 5 avril 2005, p06.

[5] Fabien Durlf, op.cit,p.27, p30-31.

[6] Wilson, T.D. (1995), "An Integrated Model of Buyer-Seller Relationships", Journal of the Academy of Marketing Science, Vol.23, No.4, pp.335-345.

[7] Morris, M.H., Brunyee, J. et Page, M. (1998), « Relationship Marketing in Practice: Myths and Realities », Industrial Marketing Management, Vol. 27, n°4, pp. 359-371.

[8] Palmatier, Robert W., Dant, Rajiv P., Grewal, Dhruv & Evans, Kenneth R. (2006). Factors Influencing the Effectiveness of Relationship Marketing: A Meta-Analysis. Journal of Marketing, 70 (4) (October), 136–53.

انشاء وكبح السلطة	تتمثل في صياغة عقود تساعد على تقييد سلطة أطراف التبادل، حيث ترتبط بمفهوم توزيع السلطات. فالسلطة بناء على هذا المعيار تقع بين أطراف التبادل
التعامل مع الصراعات	ثقافة طرفي التبادل في معالجة مختلف المشاكل التي يمكن أن تنشأ أثناء مختلف المبادلات التجارية
المعاملة بالمثل	يقصد بها تساوي المركز التفاوضي لأطراف التبادل؛ حيث يسمح لكل طرف تحسين وضعيته التبادلية، ويتيح امكانية التقاسم العادل لفائض عملية التبادل؛ فهو يرتكز على مفهومي العدالة والانصاف
التواصل	القدرة على تبادل المعلومات بالمرونة والسلاسة التي تجعل طرفي التبادل في انسجام مع مجريات الأحداث التي تجمعهما.

المطلب الثاني: أخلاقيات العلاقات التجارية في ظل أحكام الشريعة الاسلامية

يعتبر موضوع المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات من المواضيع التي تلقى اهتماما متزايدا من قبل الباحثين؛ حيث أصبحت المواضيع المرتبطة بحماية البيئة أو الصحة العامة أو الأخلاق المعنوية والشخصية للمؤسسات على رأس هذه الاهتمامات. يتمحور هذا البحث حول أخلاقيات رجل الأعمال باعتباره ركيزة أساسية تحدد جودة المبادلات التجارية، فالفرد يمثل العنصر الأهم في أغلب العمليات التجارية، سواء تعلق الأمر بعنصر الاحترافية أو بعنصر الأخلاق. تتأثر أخلاق الفرد بمجموعة من العناصر منها ما هو مرتبط بالبيئة العامة ومنها ما هو مرتبط بالمؤسسة ومنها ما هو مرتبط بالشخص. بالنسبة للأخلاق المرتبطة بالبيئة العامة ترتبط أساسا بالقوانين المنظمة والعادات والتقاليد وبالمناخ الأخلاقي للصناعة؛ أما القيم المرتبطة بالمؤسسة ترتبط بالسياسات التي تنتهجها المؤسسة في تسيير علاقاتها ومبادلاتها اضافة إلى سلوكات العاملين بمختلف مستوياتهم؛ أما القيم المرتبطة بالشخص مصدرها الأسرة والجماعات المرجعية والقيم الدينية؛ يمثل هذا الأخير نقطة اهتمام هذا البحث.

الفرع الأول: مفهوم الأخلاق

الخُلُق في لغة العرب السجية والطَّبع، والمروءة والدين[9]. وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصَّة بها، بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلَّقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثرَ مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة[10]. أما في الاصطلاح تعرف بأنها عبارة عن هيئةٍ في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر ورويَّة[11].

أما الخُلُق (Ethic) في اللاتينية مستخلصة من الجدار اليوناني "إيثيه" أي "عادة"، وهي مجموعة من المعتقدات، أو المثاليات الموجهة، والتي تتخلل الفرد أو مجموعة من الناس في المجتمع. فالأخلاق هي معايير تنظيمية، تسعى لتنظيم سلوك الفرد وأفعاله التي تخضع إلى القيم المتعارف عليها[12].

[9] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط8، دار الرسالة، بيروت، لبنان، 1995، ص881.

[10] بن منظور، لسان العرب، ج10، دار المعارف، القاهرة، ص 86.

[11] الجرجاني، التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004، ص 81.

[12] Comte Sponville, A. (1994), Morale ou éthique ? Valeurs et vérité, PUF, Paris, pp191-192.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد اختلفت المذاهب الفلسفية الغربية في تحديد ماهيتها بين النظرية والتطبيق؛ حيث بقيت الأخلاق إلى عهد قريب مبحثاً فلسفياً نظرياً يتداوله الفلاسفة ويخوض فيه علماء الأخلاق بوصفه علماً معياريا، وقد أدخل الفلاسفة "الأخلاق" ضمن العلوم المعيارية الأخرى، فوضعوها على قدم المساواة مع المنطق وعلم الجمال، وقالوا إن موضوعها هو قيمة الخير، كما أن موضوع المنطق هو قيمة الحق، وموضوع علم الجمال هو قيمة الجمال. إلا أن المناهج الفكرية الحديثة التي تعتمد على الواقع في وصف وتحليل الظواهر البشرية استطاعت نقل الأخلاق من صورتها المجردة الميتافيزيقية إلى واقع يمكن رصد محدداته، فارتبطت بالسلوك البشري وعلى هذا الأساس من الفلاسفة من ذهب إلى التمييز بين الأخلاق المعنوية والأخلاق كسلوك (وهما مترادفان عند الكثير من المفكرين) فالأخلاق المعنوية هي العنصر الذي يتحكم في السلوكات البشرية التي تظهر في شكل سلوكات أخلاقية؛ أي أن الأخلاق عبارة عن ترجمة لمعنى الفضيلة لدى الفرد، فالأخلاق المعنوية تمثل مجموعة القرارات الذهنية أما السلوكات الأخلاقية تمثل امتداد الفضيلة وتجسدها في الواقع[13].

أما عند المسلمين فلمصطلح الأخلاق مكانته المميزة فقد اختار الله هذه الكلمة من بين جميع مفردات اللغة ليصف بها نبينا "محمد" صلى الله عليه وسلم بقولة جل علاه "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" (سورة القلم، الآية 04)؛ كما يصف الرسول الكريم دوره الرسالي الذي بعث من أجله بقولة "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". إذ إن الأخلاق بهذا الموضع الرفيع فإنما أراد منها الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن تكون حاجزا بين النفس وشهواتها وهوى القلب، وليرسموا طريقا للبشرية تميزها الأعمال الصالحة والفضائل[14]. فالأخلاق الحسنة عند المسلمين هي قوام الدين والدنيا، فالبر حسن الخلق، وأحاسن الناس أخلاقا هم أحب الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأقربهم إليه مجلسا يوم القيامة.

الفرع الثاني: أخلاقيات الأعمال في الإسلام

للأعمال التجارية – في إطار أحكام الشريعة الاسلامية– ضوابطه الخلقية التي تكفل له النقاء والربانية، وتنأى به عن الجشع والأنانية، وتجعله أداة لبناء المجتمع والتراحم مع الآخرين. والأصل في هذا كله ما استقر في يقين المستثمر المسلم من أن المال – في الأصل – مال الله، وأن الناس جميعا مستخلفون فيه، وأنه ليس للمستخلف أن يخرج على إرادة المالك الحق ومقصوده، فإن فعل ذلك فقدَ أهليته للاستخلاف، وتحولت عنه هذه النعمة إلى من يحسن القيام عليها ورعاية حقوقها[15]. فرجل الأعمال المسلم عندما يتحلى بمكارم الأخلاق لا ينطلق في ذلك من منطلقات نفعية

[13] Roche, D (2006). Ethique et performance des forces de vente: Une application empirique dans le secteur immobilier. Paper presented at the 5th International Marketing Trends Congress, Venise. P05.

[14] جواد محسن راضي و عبد الله كاظم حسن (2011)، العلاقة بين السلوك الأخلاقي للقيادة والالتزام التنظيمي: دراسة اختبارية في كلية الإدارة والاقتصاد، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والادارية، المجلد السابع، العدد 21، ص 106.

[15] عبد الله المصلح و صلاح الصاوي (2004)، مالا يسع التاجر المسلم جهله، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ط1، القاهرة، ص 03.

بحتة، وإنما ينطلق من موقف عَقَدِيٍّ ثابت، قوامه طاعة الله عز وجل والإقتداء برسوله صلى الله عليه وسلم وابتغاء الأجر في ذلك، وما يحصل له من منافع من وراء ذلك – كرواج تجارته ونحوه – فإنما يكون بالقصد التابع وليس بالقصد الأصلي. ولقد كان للأخلاق الحسنة لتجار المسلمين أبلغ الآثار في نشر الإسلام في كثير من ربوع آسيا وأفريقيا، وقد انتشر الإسلام بالتجار الدعاة ولم ينتشر بالدعاة التجار[16].

كما أن لأخلاقيات الأعمال نصيبها الوفير من النصوص الشرعية، من الكتاب والسنة وآثار الصحابة والسلف الصالح، والتفقه فيها من الواجبات؛ فقد كان عمر رضي الله عنه يأمر التجار بالتفقه في أحكام البيع والشراء، روى الترمذي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال:"لا يبع في سوقنا إلا من قد تفقه في الدين" (صحيح الترمذي، 1-151) وجاء في رواية أخرى أنه قال: "لا يبع في سوقنا إلا من تفقه، وإلا أكل الربا شاء أم أبى". كما روي أن عمر رضي الله عنه كان يضرب من وجده في السوق وهو لا يعرف أحكام البيع والشراء؛ حتى يعرف ما يأخذ وما يدع، وحتى يعرف الحلال والحرام، ولا يفسد على الناس بيعهم وشراءهم بالأباطيل والأكاذيب، وحتى لا يدخل الربا عليهم من أبواب لا يعرفها المشتري، وبالجملة لكي تكون التجارة تجارة اسلامية صحيحة خالصة، يطمئن إليها المسلم وغير المسلم، لا غش فيها ولا خداع[17]. وقال عطاء وهو من التابعين: "مجالس الذكر هي مجالس الحلال والحرام كيف تشتري وتبيع وتصلي وتصوم وتنكح وتطلق وتحج وأشباه هذا"[18]؛ وقال ابن نجيم الحنفي في البحر الرائق:"...وكان التجار في القديم إذا سافروا اصطحبوا معهم فقيها يرجعون إليه"[19]. والأمثلة عديدة لا يسع ذكرها في هذا المقام التي تروي مدى اهتمام المسلمين بالتفقه في المعاملات التجارية، لأن ذلك يكبح النفس وينمي الفضيلة ويحفظ الحقوق.

تعددت النصوص الشرعية حول صفات رجل الأعمال المسلم؛ هناك ما هو صريح في الكتاب والسنة وهناك ما هو مستنبط منهما. يعتبر الصدق والأمانة والقناعة والوفاء بالوعد وحسن القضاء وحسن الاقتضاء وانظار المعسر وإقالة العثرات والوفاء بالحقوق وتجنب المطل والغش والتدليس ونحوه، من أكثر الصفات المنصوص عليها والتي يحث عليها الشارع. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء" (رواه الترمذي)، فالصدق مع الله ومع الناس وأداء الأمانة لأهلها هما شعار التاجر المسلم؛ قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" (التوبة:119) وقال سبحانه: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" (النساء: 58)، وروى البخاريُّ عن حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا (البخاري حديث 2079). ومن الأخلاق الحميدة

[16] المرجع نفسه، ص 04.

[17] الترمذي، سنن الترمذي (1975)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ج2، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ص 357.

[18] حسام الدين بن موسى عفانة (2005)، فقه التاجر المسلم وآدابه، الطبعة الأولى، المكتبة العلمية ودار الطيب، القدس، فلسطين، ص 12.

[19] المرجع نفسه.

للتاجر المسلم أن يكون سمحا مرفقا بالمسلمين؛ روى البخاريُّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:"رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمْحًا إِذَا بَا عَ وَإِذَا اشْتَرَى وَإِذَا اقْتَضَى" (البخاري حديث 2076) وروى مسلمٌ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ الرِّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ" (مسلم حديث 2594).

فالأمانة والصدق والسماحة والرفق من الصفات المطلوبة شرعا أن يتحلى بها التاجر المسلم؛ وهي الصفات التي يهتم بها هذا البحث باعتبارها عوامل رئيسية في تحسين جودة العلاقة ودعمها والحفاظ عليها. فهذه الصفات لا تحقق فقط المقاصد الشرعية الخاصة بتزكية النفس وتجنيبها ما يمكن ان يشينها، بل تحقق مقاصد تجارية تعود بالنفع على طرفي التبادل والمجتمع بأسره. فيما يلي المعنى اللغوي والاصطلاحي للصفات الأخلاقية التي تهتم بها هذه الدراسة.

1. **الأمانة:** الأمانة ضد الخيانة، وأصل الأَمْن: طمأنينة النفس وزوال الخوف[20]؛ والأمانة مصدر أمن بالكسر أمانة فهو أمين، ثم استعمل المصدر في الأعيان مجازًا، فقيل الوديعة أمانة ونحوه، والجمع أمانات[21]، كما في قوله جل علاه: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"؛ فالأمانة اسم لما يُؤمَّن عليه الإنسان[22]. والأمانة اصطلاحا هي كلُّ حقٍّ لزمك أداؤه وحفظه[23]؛ وقيل هي التَّعفُّف عمَّا يتصرَّف الإنسان فيه مِن مال وغيره، وما يوثق به عليه مِن الأعراض والحرم مع القدرة عليه، وردُّ ما يستودع إلى مودعه[24] (الكليات، ص 269). تسمح الأمانة في مجال الأعمال بتوطيد العلاقة ودعم الثقة بين أطراف التبادل، حيث تعكس درجة قيام طرفي التبادل بدورهما وأدائهما لحقوقهما على أكمل وجه من غير تقصير ولا تعطيل، دون كتم عيب، والبذل في تقديم النصيحة والتوجيه وحفظ للعهود والوعود وتجنب الاستغلال. كما أن اختيار الشخص المناسب في المنصب المناسب من حيث التكوين والمعرفة والخبرة من الأمور المطلوبة شرعا، وهي في مجال الادارة والاعمال عين الأمانة وجوهرها، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إِذَا أُسْنِدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ" (صحيح البخاري، 6496).

2. **الصدق:** الصدق ضدُّ الكذب، صَدَقَ يَصْدُقُ صَدْقًا وصِدْقًا وتَصْداقًا، وصَدَّقه: قَبِل قولَه، وصدَقَه الحديث: أَنبأَه بالصِّدْق، ويقال: صَدَقْتُ القوم. أي: قلت لهم صِدْقًا وتصادقا في الحديث وفي المودة[25]. أما الصدق اصطلاحا فهو مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معا، ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقا تاما[26]. أما النصوص الشرعية فهي

[20] بن منظور، المرجع السابق ، ج13، ص 21.

[21] الراغب الأصفهاني (2009)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دار القلم – الدار الشامية، ص 90.

[22] الفيومي (1987)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، ص10.

[23] المناوي (1972)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج1، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، ص 288.

[24] الكفوي، الكليات (1998)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 269.

[25] بن منظور، المرجع السابق ، ج10، ص 193.

[26] الراغب الأصفهاني (2007)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، الطبعة الثالثة، دار السلام، القاهرة، ص 270.

كثيرة، حيث أمر الإسلام بالصدق وحث عليه في كل المعاملات التي يقوم بها المسلم، والأدلة كثيرة من القرآن الكريم على هذا الخلق النبيل، قال الله تعالى:"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" [التوبة: 119]؛ أي اصدُقوا والزموا الصدق تكونوا مع أهله، وتنجوا من المهالك، ويجعل لكم فرجًا من أموركم ومخرجًا[27]؛ وقوله جل علاه:"قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [المائدة: 119]، أي ينفع الصادقين في الدنيا صدقهم في الآخرة، ولو كذبوا ختم الله على أفواههم، ونطقت به جوارحهم فافتضحوا[28]. وجاءت الأحاديث النبوية متضافرة في الحث على الصدق، والأمر به، وأنه وسيلة إلى الجنة؛ فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال:"إنَّ الصدق يهدي إلى البرِّ، وإنَّ البرَّ يهدي إلى الجنة، وإنَّ الرجل ليصدق حتى يكون صِدِّيقًا، وإنَّ الكذب يهدي إلى الفجور، وإنَّ الفجور يهدي إلى النار، وإنَّ الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذَّابًا" (رواه البخاري [6094]، ومسلم [2607])؛ قال النووي في شرحه لهذا الحديث:"قال العلماء هذا فيه حث على تحرِّي الصدق، وهو قصده والاعتناء به، وعلى التحذير من الكذب والتساهل فيه؛ فإنه إذا تساهل فيه كثر منه، فعرف به، وكتبه الله لمبالغته صِدِّيقًا إن اعتاده، أو كذَّابًا إن اعتاده، ومعنى "يكتب" هنا يحكم له بذلك، ويستحق الوصف بمنزلة الصديقين وثوابهم، أو صفة الكذابين وعقابهم، والمراد إظهار ذلك للمخلوقين، إما بأن يكتبه في ذلك؛ ليشتهر بحظِّه من الصفتين في الملأ الأعلى، وإما بأن يلقي ذلك في قلوب الناس وألسنتهم، وكما يوضع له القبول والبغضاء، وإلا فقدر الله تعالى وكتابه السابق بكل ذلك"[29].

3. **السماحة**: المسامَحة: مصدر سمح يسمح سماحة وسماحا وسموحة، وتدل مادة "سمح" على سلَاسةٍ وَسُهولةٍ؛ المساهَلة، وسمح بكذا يسمح سُمُوحًا وسَماحه: جاد وأعطى، أو وافق على ما أريد منه[30]؛ ويقال: رجل سمح وامرأة سمحة من رجال ونساء سماح وسمحاء فيهما، ويقال رجل سميح ومسمح ومسماح، والجمع مساميح[31] –للمذكّر والمؤنّث–. أما السّماحة في الاصطلاح تقال على وجهين، الأوّل ما ذكره الجرجانيّ من أنّ المراد بها:"بذل ما لا يجب تفضّلا"[32]، أو ما ذكره ابن الأثير من أنّ المقصود بها:"الجود عن كرم وسخاء"؛ أما الوجه الثاني فتذكر في معنى التّسامح مع الغير في المعاملات المختلفة ويكون ذلك بتيسير الأمور والملاينة فيها التي تتجلى في التيسير وعدم القهر[33]؛ وسماحة المسلمين

---

[27] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (1999)، ج4، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة، الرياض، ص 230.

[28] للبغوي، معالم التنزيل (1997)، ج3، تحقيق: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، الرياض، ص 123.

[29] النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج16، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 241-243.

[30] بن فارس (1979)، معجم مقاييس اللغة، ج3، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ص 99.

[31] بن منظور، المرجع السابق.

[32] الجرجانيّ، المرجع السابق، ص 160.

[33] مجموعة من العلماء، نضرة النعيم، ج6، إشراف: الشيخ صالح بن حميد، عبد الرحمن بن ملوح، الطبعة الأولى، دار الوسيلة، جدة، ص 2287.

التي تبدو في تعاملاتهم المختلفة سواء مع بعضهم أو مع غيرهم من أصحاب الدّيانات الأخرى. إن الدين الإسلامي بمجمله قائم على اليسر ورفع الحرج ابتداء من العقيدة وانتهاء بأصغر أمور الأحكام والعبادات بشكل يتوافق مع الفطرة الإنسانية وتتقبله النفس البشرية من غير تكلف أو تعنت، وهذا ما أشار إليه الله تعالى في مواطن كثيرة من كتابه العزيز منها قوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (سورة الحج، الآية: 78)، وقوله تعالى:"يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (سورة البقرة، الآية: 185)، وقوله عز وجل:"يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا" (سورة النساء، الآية: 28). أما السيرة النبوية فهي مليئة بالأحداث والمواقف والشواهد المبنية على منهج السماحة والتيسير؛ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:"رحم الله رجلًا سمحًا إذا با ع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى"، هذا الحديث فيه الحض على السَّمَاحَة، وحسن المعاملة، واستعمال معالي الأخلاق ومكارمها، وترك المشاحة والرقة في البيع، وذلك سبب إلى وجود البركة فيه؛ لأن النَّبي عليه السلام لا يحض أمته إلا على ما فيه النفع لهم، في الدنيا والآخرة[34]. عن عطاء بن فرّوخ مولى القرشيّين: أنّ عثمان رضي الله عنه اشترى من رجل أرضا فأبطأ عليه، فلقيه فقال له: ما منعك من قبض مالك؟ قال: إنّك غبنتني، فما ألقى من الناس أحدا إلا وهو يلومني، قال: أو ذلك يمنعك؟ قال: نعم، قال: فاختر بين أرضك ومالك، ثمّ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"أدخل الله عز وجل الجنة رجلا كان سهلا مشتريا وبائعا، وقاضيا ومقتضيا" (مسند الإمام أحمد بن حنبل، 387/1). عن حذيفة رضي الله عنه قال: "أتى الله بعبد من عباده آتاه الله مالًا، فقال له: "ماذا عملت فى الدنيا؟" – قال ولا يكتمون الله حديثًا – قال: يا رب آتيتني مالك، فكنت أبايع النَّاس، وكان من خلقي الجواز، فكنت أتيسَّر على الموسر، وأنظر المعسر، فقال الله: "أنا أحق بهذا منك، تجاوزوا عن عبدي". (البخاري، 1729؛ ومسلم 1560). فالسَّمَاحَة والصبر، فخلقان في النفس. قال تعالى: "وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ" (سورة البلد، الآية:17) وهذا أعلى من ذاك، وهو أن يكون صبَّارًا شكورًا، فيه سماحة بالرَّحْمَة للإنسان، وصبر على المكاره، وهذا ضد الذي خلق هلوعًا، إذا مسه الشر جزوعًا، وإذا مسه الخير منوعًا؛ فإنَّ ذاك ليس فيه سماحة عند النعمة، ولا صبر عند المصيبة[35].

4. **الرفق**: الرِّفق ضد العنْف والجفاء، وهو لين الجانب، ويقال: رَفَق بالأَمر وله وعليه يَرْفُق رِفْقًا، ومرفقًا: لان له جانبه وحسن صنيعه. ورَفُقَ يَرْفُقُ ورَفِقَ لطف ورفَقَ بالرجل وأَرْفَقه بمعنى وكذلك تَرَفَّق به[36] [37]. الرفق اصطلاحا هو لين الجانب بالقول، والفعل، والأخذ بالأسهل، وهو ضد العنف[38] (فتح الباري لابن حجر العسقلاني، 449/10)؛ وهو

[34] ابن بطال، شرح صحيح البخارى، رقم الحديث 1970 تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، 2003.

[35] بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 2004، ص 264.

[36] ابن أثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، الطبعة الأولى، دار بن الجوزي، السعودية، ص 246.

[37] ابن منظور، المرجع السابق، ج10، ص 118.

[38] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج10، دار السلام، الرياض، 2000، ص 449.

المداراة مع الرفقاء، ولين الجانب، واللطف في أخذ الأمر بأحسن الوجوه، وأيسرها[39] (مرقاة المفاتيح للقاري، 3170/8)؛ قال تعالى: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" (آل عمران، الآية: 159)، يقول تعالى مخاطبًا رسوله صلى الله عليه وسلم، ممتنًّا عليه وعلى المؤمنين فيما ألان به قلبه على أمته، المتبعين لأمره، التاركين لزجره، وأطاب لهم لفظه[40]؛ عن جرير رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:"من يحرم الرِّفق يحرم الخير" (صحيح مسلم، 2592)، يعني أنَّ الإنسان إذا حرم الرِّفق في الأمور فيما يتصرف فيه لنفسه، وفيما يتصرف فيه مع غيره، فإنَّه يحرم الخير كله، أي: فيما تصرَّف فيه، فإذا تصرَّف الإنسان بالعنف والشدة، فإنَّه يحرم الخير فيما فعل، وهذا شيء مجرَّبٌ ومشاهد، أنَّ الإنسان إذا صار يتعامل بالعنف والشِّدَّة؛ فإنَّه يحرم الخير ولا ينال الخير، وإذا كان يتعامل بالرِّفق والحلم والأناة وسعة الصدر؛ حصل على خير كثير، وعلى هذا فينبغي للإنسان الذي يريد الخير أن يكون دائمًا رفيقًا حتى ينال الخير[41].

تدل هذه النصوص على أنَّ الرِّفق في الأمور، والرِّفق بالنَّاس، واللين، والتيسير، من جواهر عقود الأخلاق الإسلامية، وأنَّها من صفات الكمال، وأنَّ الله تعالى من صفاته أنَّه رفيق، وأنه يحب من عباده الرِّفق، فهو يوصيهم به ويرغبهم فيه، ويعدهم عليه عطاءً لا يعطيه على شيءٍ آخر. ويُفهم من النصوص أنَّ العنف شَيْن خلقي، وأنَّه ظاهرة قبيحة، وأنَّ الله لا يحبه من عباده[42].

المبحث الثالث: الدراسة الميدانية

الفرع الأول: مجتمع الدراسة وعينته

يمثل مجتمع الدراسة الوسطاء التجاريين الذين يشتغلون في قطاع البيع بالتجزئة وبالجملة للأجهزة الالكترومنزلية؛ أما عينة الدراسة والبالغ عددها 15 وسيط تجاري من زبائن أحد المؤسسات المنتجة لمختلف أنواع الأجهزة الالكترومنزلية؛ حيث تقع المؤسسة في واحد من أهم أقطاب الصناعات الالكترونية والالكترومنزلة تحديدا في ولاية برج بوعريريج بالجزائر. تمت الدراسة الميدانية خلال الفترة الممتدة من جوان إلى أوت 2016.

الجدول رقم -02- توزيع أفراد العينة حسب متغيرات الخبرة وزمن العلاقة ومستوى العلاقة

المتغير	الفئات	العدد	النسبة المؤوية
الخبرة في السوق	1-3 سنوات	02	13.33
	4-7سنوات	02	13.33

[39] القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج8، دار الفكر، بيروت، 2002، ص 3170.
[40] ابن كثير، ج2، ص 148.
[41] ابن عثيمين، شرح رياض الصالحين، ج3، دار الوطن، السعودية، ص 592.
[42] عبد الرحمان الميداني، الأخلاق الاسلامية وأسسها، ج2، الطبعة الخامسة، دار القلم، دمشق، ص 339.

	8-12 سنة	04	26.66
	أكثر من 12 سنة	07	09.33
مدة العلاقة مع المؤسسة	1-3 سنوات	03	20.00
	4-7سنوات	07	09.33
	8-12 سنة	02	13.33
	أكثر من 12 سنة	03	20.00
مستوى العلاقة	مرحلة الانطلاق	00	00.00
	مرحلة التوطيد	05	33.33
	مرحلة الاستقرار	08	53.33
	مرحلة التقهقر	02	13.33

الفرع لثاني: أسلوب جمع البيانات

تم الاعتماد على المقابلة نصف الموجهة كأسلوب لجمع البيانات؛ كما تم استخدام الاستبيان كأداة لجمع البيانات، تم تقسيمه إلى أربع أجزاء رئيسية يتضمن الجزء الأول عرض تعريفي على الدراسة والأهداف المرجوة منها، أما الجزء الثاني تضمن معلومات عامة ترتبط بالخبرة ومدة ومستويات العلاقة؛ أما الجزء الثالث تم التطرق فيه إلى السياسات التجارية بالاعتماد على نظرية العقد الاجتماعي لـ"ماكنيل" والدراسات التسويقية التي تناولت مواضيع السياسات التجارية وفقا للمدخل العلائقي؛ كما تم استخدام مجموعة من المقاييس المرتبطة بقياس العلاقات التجارية في قطاع الأعمال. أما الجزء الرابع تضمن النواتج العلائقية حيث تم صياغتها بناء على الأدبيات التسويقية التي تتفق على ثلاث نواتج علائقية (الرضا والثقة والالتزام)؛ أما الجزء الأخير تضمن الصفات الشخصية لرجل البيع والمتمثلة في الأمانة والصدق والسماحة والرفق. كما اعتمد البحث مقياس ليكرت لقياس الاتجاهات لقياس اتجاهات الوسطاء نحو السياسات التجارية العلائقية والنواتج والسمات الشخصية. من أجل اختبار الصدق الظاهري تم عرض الاستبيان على أستاذين من ذوي الخبرة في القياس.

الفرع الثالث: عرض نتائج الدراسة الميدانية

للاجابة على اشكالية البحث التي تهدف إلى استكشاف السمات الشخصية المنصوص عليها في فقه المعاملات التجارية الاسلامية التي لها تأثير على كفاءة عملية التبادل التجاري، تم الاعتماد على النمذجة البنائية كأسلوب قياس يساعد على تناول المتغيرات المرتبطة بالظاهرة بصورة اجمالية. اعتمد البحث أسلوب المربعات الصغرى الجزئية أو ما يصطلح عليه "PLS methode"، تمت العملية على مرحلتين رئيسيتين؛ تم خلال المرحلة الأولى تقييم النموذج القياسي (الخارجي) الذي يهدف إلى تحديد معدلات الثبات والصدق التقاربي وصدق التمايز؛ أما المرحلة الثانية تم تقييم النموذج البنائي (الداخلي) من خلال معامل جودة النموذج أو ما يصطلح عليه بـ"R Square" ومن خلال الدليل "f Square".

المرحلة الأولى؛ تقييم النموذج القياسي: تم خلال هذه المرحلة حساب معدلات الثبات والصدق التقاربي وصدق التمايز عبر اعتماد مجموعة من المؤشرات الاحصائية ذات العلاقة. وفيما يلي النتائج النهائية لهذه المرحلة.

الجدول رقم –03– مؤشرات الثبات

	Cronbach's alpha	Composite reliability
الأمانة	0.802	0.884
الالتزام	0.784	0.902
الثقة	0.752	0.850
الرضا	0.633	0.827
مهارات التواصل	0.902	0.937

يتضح من الجدول بأن معاملات الثبات كلها جيدة، حيث تجاوزت قيمة ألفا كرونباخ 75 في المئة، ما عدى الرضا أين بلغت نسبة ألفا كرونباخ 63 في المئة وهي نسبة مقبولة احصائيا خاصة لما يتعلق الأمر بالنماذج الاستكشافية، كما أن هذا العامل تم تطويره بناء على مقياس "Adjei, Noble; 2010" وبغرض رفع معدل الثبات تم حذف العبارة 37 التي نصها "علاقتنا مع هذه المؤسسة منتجة". كما يمكن الاشارة بأنه تم حذف بعض العبارات في بعض العوامل؛ ففي عامل مهارات تواصل عون المبيعات التي تم تكييفها باعتماد مقياس "Williams and Spiro; 1985" تم حذف العبارة 35 والتي نصها "يسعى عون المبيعات إلى بناء علاقات شخصية مع زبائن المؤسسة"؛ بالنسبة لعامل الالتزام الذي تم تطويره بناء على مقياس "Grégoire, Laufer, and Tripp; 2010" المكون من ثلاث مؤشرات، تم حذف العبارة رقم 44 التي نصها "أود الاحتفاظ بالعلاقة مع المؤسسة إلى أطول فترة ممكنة". أما عامل الثقة الذي تم تطويره بناء على مقياس "Adapted from Morgan & Hunt; 1994" تميز بعامل ثبات مرتفع مع الاحتفاظ بجميع مؤشراته. أما معامل الأمانة الذي تم تطويره في ظل هذه الدراسة وبعد حذف عبارتين بلغ معدل ألفا كرونباخ 80.2 في المئة ومعدل الثبات المركب 88.4 في المئة وهي قيم جيدة لثبات أداة القياس، وبلغ عدد المؤشرات النهائية لعامل الأمانة ثلاث مؤشرات.

الجدول رقم –04– أدلة الصدق التقاربي (التشبعات ومتوسط التباين المستخلص)

	الأمانة	الالتزام	الثقة	الرضا	التواصل
من السهل التواصل مع عون مبيعات المؤسسة					0.910
عون مبيعات المؤسسة متعاون مع زبائن المؤسسة					0.875
أعتقد بأن عون المبيعات لا يتعامل معنا فقط كزبائن، وانما كذلك كأشخاص					0.952
يعتبر الوقت والجهد الذي قضيناه مع المؤسسة جدير بالاهتمام				0.949	
أنا راض على علاقتي مع هذه المؤسسة				0.719	
المؤسسة جديرة بالثقة			0.861		
تتميز المؤسسة بمستوى عال من النزاهة والمصداقية			0.713		

تقدم لنا المؤسسة معلومات ونصائح موثوقة وصحيحة			0.848		
أنا ملتزم جدا بعلاقتي مع الشركة		0.915			
أقوم بمجهودات جادة للاحتفاظ بالعلاقة مع المؤسسة لأطول فترة زمنية ممكنة		0.898			
يخبرنا عون المبيعات بكل المعلومات المتوفرة لديه حول السلعة حتى العيوب الموجودة بها	0.951				
يقوم عون المبيعات بتقديم النصيحة لنا وتوجيهنا بكل أمانة ومن دون تكلف	0.784				
يتسم عون المبيعات بالعفاف وعدم استغلال الظروف والفرص التي تخدم مصلحته الشخصية	0.800				
متوسط التباين المستخلص AVE (Average Variance Extracted)	0.720	0.822	0.656	0.709	0.833

يتضح من الجدول وبناء على "Igbaria, 1997 and Hair et al, 2006" الذين يرون بأن قيمة التشبعات يجب أن لا تقل عن 0.40، أن جميع تشبعات الأدلة مرتفعة حيث بلغت أقل قيمة 0.71 في المئة؛ كما أن جميع قيم التباين المستخلص جيدة. وبذلك يمكن الحكم على أن العوامل تتميز بمعامل صدق تقاربي جيدة.

يمكن الاشارة إلى أنه خلال مرحلة اختبار الصدق التقاربي وباعتماد مصفوفة التشبعات تم حذف مجموعة من العوامل التي تميزت بانخفاض معدلات التشبع لديها، ونرجح هذا الانخفاض في قيم التشبعات إلى انخفاض عدد أفراد العينة. تتمثل العوامل التي تم حذفها في تبادل المعلومات والتضامن والمرونة والمعاملة بالمثل والقوة التفاوضية والتعامل مع الصراعات وخبرة قوى البيع؛ كما تم حذف ثلاث عوامل ترتبط بالسمات الشخصية لقوى البيع والمتمثلة في الصدق والسماحة والرفق.

أما بالنسبة لصدق التمايز فتم قياسه باعتماد اختبار "Fornell-Larker criterion" يتم خلال هذا الاختبار مقارنة الارتباطات بين العوامل مع الجذر التربيعي لمتوسط التباين المستخلص. نتائج الاختبار مبينة في الجدول التالي.

الجدول رقم -05- صدق التمايز (Fornell-Larker criterion)

	الأمانة	**الالتزام**	**الثقة**	**الرضا**	**التواصل**
الأمانة	**0.848**				
الالتزام	0.276	**0.907**			
الثقة	0.736	0.649	**0.810**		
الرضا	0.307	0.858	0.761	**0.842**	
مهارات التواصل	0.156	0.848	0.520	0.833	**0.913**

تكون نتائج الاختبار جيدة لما يكون الجذر التربيعي لمتوسط التباين المستخلص المتمثل في البيانات القطرية أكبر من قيم الارتباطات بين العوامل (Fornell; 1982). بناء على هذا الشرط جميع قيم المقارنة لنتائج الاختبار الخاصة بهذه الدراسة ايجابية، وبذلك يمكن الحكم على أن شرط صدق التباين محقق في هذا النموذج.

المرحلة الثانية؛ تقييم النموذج البنائي: الخطوة التالية في اختبار النموذج تهتم باختبار البنية العاملية التي تجمع العوامل التي تقوم عليها الدراسة. اعتمد هذا البحث خوارزمية المربعات الصغرى الجزئية (PLS) التي ترتكز على تحليل التباين؛ وفيما يلي نتائج التحليل المرتبطة بتقييم النموذج البنائي، حيث تم اعتماد مؤشرين: "R-Square" الذي يهدف إلى قياس القوة التنبؤية للنموذج و"f-Square" الذي يهدف إلى قياس أثر متغير على متغير آخر. الجدول التالي يوضح نتائج الاختبارين.

الجدول رقم -06- مؤشرات تقييم النموذج البنائي

	الأمانة	الالتزام	الثقة	الرضا	التواصل
f-Square					
الأمانة			1.965		
الالتزام					
الثقة		0.727			
الرضا			2.234		
التواصل				2.270	
R-Square Adjusted					
		0.421	0.858	0.694	

بما أن حجم العينة أقل من 30 فقد تم اعتماد اختبار جودة النموذج المعدل (R-Square Adjusted). يبين أن جميع قيم المؤشر تتفق وشرط "Santosa et al.; 2005" الذي يرى بأن قيمة المؤشر لا ينبغي أن تقل على 0.1؛ بناء على هذا الشرط يمكن الحكم بأن هذا الشرط محقق حيث أن جميع القيم تجاوزت هذه القيمة بشكل واضح، وهذا دليل على القوة التنبؤية الجيدة للنموذج. كما يمكن ملاحظة تأثير المتغيرات بعضها على بعض يتميز بالجودة، حيث بلغت أفضل قيمة لها في تأثير التواصل على الرضا، كما سجلت أدنى قيمة في تأثير الثقة على الالتزام. بناء على هذين الاختبارين يمكن الحكم على الجودة البنائية للنموذج.

المرحلة الثالثة؛ فحص المتغير الوسطي: يتكون النموذج من ثلاث علاقات وسيطية تتمركز في عاملي الرضا والثقة؛ وتم اتباع خطوات بارون كيني لفحص المتغير الوسيطي، كما اعتمد البحث اختبار سوبل لاختبار معنوية العلاقة غير المباشرة. وبعد اجراء "البوتس ترابين" والحصول على معاملات الانحدار تم تفريغ البيانات في برنامج خاص باختبار سوبل ونتائج الاختبار مبينة في الجدول التالي.

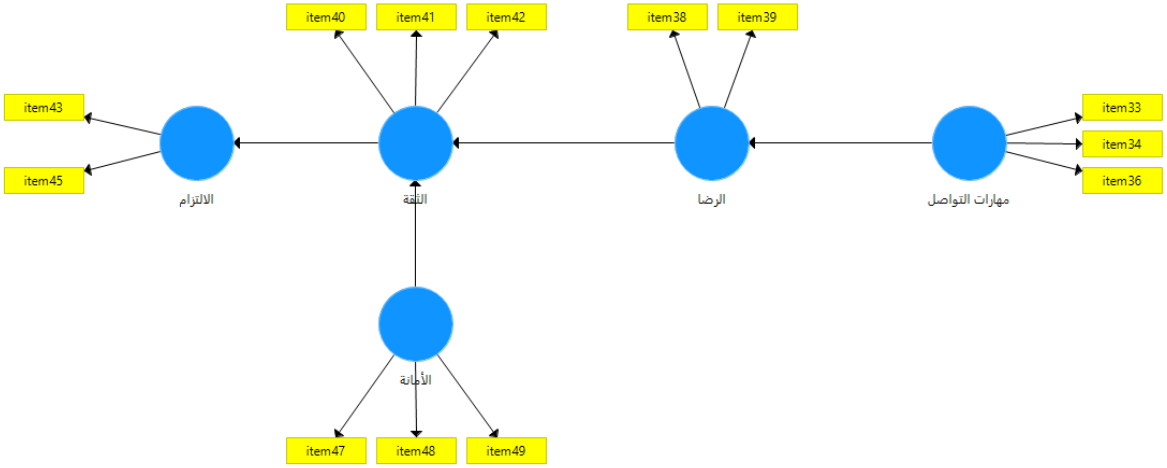
الجدول رقم -07- اختبار سوبل للعلاقات الوسيطية في نموذج البحث

	معامل الانحدار	الانحراف المعياري	نتيجة اختبار سوبل	احتمال المسار الأول	احتمال المسار الثاني
الرضا > الثقة	02.727	0.352	7.74	0.0	0.0
التواصل > الرضا	20.247	0.041			
الثقة > الالتزام	0.238	0.339	0.70	0.24	0.48
الرضا > الثقة	27.602	0.031			
الأمانة > الثقة	5.560	0.140	6.97	0.0	0.0
الثقة > الالتزام	2.436	0.344			

يبين لنا جدول اختبار سوبل للمتغيرات الوسيطية أن الرضا متغير وسيطي بين عاملي التواصل والثقة وهو ما تدل عليه النتائج الايجابية للاختبار أي أن العلاقة غير المباشرة دالة معنويا وهو ما يدعم فرض وسيطية متغير الرضا. أما العلاقة الوسيطية الخاصة بالأمانة والثقة والالتزام فهي دالة معنويا، حيث بلغت قيمة اختبار سوبل 6.97 مع معنوية بقيمة 0.0 أي أن الثقة متغير وسيطي بين الأمانة والالتزام. أما الاختبار الثالث والخاص بالعلاقة بين الرضا والثقة والالتزام فحسب اختبار سوبل هي غير دالة معنويا، بعبارة أخرى عامل الثقة ليس متغير وسيطي بين الرضا والالتزام.

الفرع الرابع: مناقشة النتائج بينت نتائج البحث وجود علاقة سببية قوية بين مختلف مكونات النموذج النهائي (الشكل رقم -01-)؛ ففي الجزء المرتبط بأثر السياسة التجارية العلائقية الممثلة في مهارات التواصل وأثرها على النواتج العلائقية فهي تتفق مع الأدبيات التسويقية، كما أن العلاقة السببية بين الرضا والثقة والالتزام محققة وتتفق كذلك مع أدبيات التسويق بالعلاقات، وهو ما يعطي البحث القوة التنظيرية التي قام عليها. أما ما يتعلق بالسمات الشخصية الاسلامية، التي تعتبر الاضافة التي يود هذا البحث ابرازها وتأكيدها ميدانيا، حيث تم اقتراح أربع سمات المتمثلة في الأمانة والصدق والسماحة والرفق، أين تم الاحتفاظ بمتغير الأمانة فقط، مع استبعاد السمات الثلاثة الأخرى، وهذا راجع حسب رأينا إلى العدد القليل لأفراد عينة الدراسة وليس راجع إلى ضعف التنظير؛ إلا أن بروز سمة الأمانة دليل على صحة التنظير الذي ينص على الدور الذي تلعبه السمات الشخصية في تطور العلاقة التجارية؛ حيث أن الأدبيات التسويقية ترى بأن الثقة تتأثر بالرضا، بينما بينت نتائج هذه الدراسة بأن الثقة تفسر بمتغيرين رئيسيين الرضا والأمانة، أي أن رضا الوسيط التجاري (تاجر الجملة أو تاجر التجزئة) الذي يتمثل في توافق تطلعاته مع يتحصل عليه من المورد لا يكفي لدعم ثقته تجاه المورد، بل يجب توفر صفة الأمانة لدى قوى البيع لدعم ثقة الوسيط التجاري؛ بينت الدراسة بوجود ثلاث عناصر تتكون منها الأمانة تتمثل هذه العناصر في عدم وجود أي حرج لدى عون المبيعات في الاخبار بكل المعلومات المتوفرة لديه حول السلعة حتى العيوب الموجودة بها؛ أما العنصر الثاني فيتمثل في المبادرة في تقديم التوجيهات والنصائح بطريقة عفوية دون تكلف ودون ضغط من قبل أي طرف ثالث؛ أما العنصر الثالث فيتمثل في العفاف وعدم استغلال الظروف والفرص التي تخدم المصلحة الشخصية لعون المبيعات.

الشكل رقم –01– النموذج البنائي لعلاقة النواتج العلائقية بالسمات الشخصية الاسلامية



رغم توافق النموذج البنائي مع النموذج النظري من حيث البنية العامة التي افترضت بداية وجود ثلاث مكونات رئيسية تتمثل في السياسة التجارية العلائقية والنواتج العلائقية والسمات الشخصية، إلا أن العديد من العوامل تم استبعادها، ففي السياسات التجارية العلائقية تم استبعاد سبعة عوامل مع الاحتفاظ بعامل مهارات تواصل عون المبيعات؛ كما تم استبعاد ثلاث عوامل ترتبط بالسمات الشخصية والاحتفاظ بعامل الأمانة كما تم الاشارة اليه. تعتبر هذه التغييرات ضرورات مفروضة املتها الشروط الاحصائية المطبقة على هذا النوع من الاختبارات، كون انخفاض حجم العينة كان له الأثر الواضح في التأثير على ثبات ومصداقية العوامل التي تم الاستغناء عليها؛ أي أن هذه التغييرات ليست وليدة ضعف في التنظير وانما عدم كفاية مجموعة الضوابط الاحصائية.

الاستنتاجات والتوصيات:

تناول البحث موضوع التسويق بالعلاقات بين مؤسساتية من الناحية الأخلاقية، حيث بينت نتائج الدراسة الميدانية أن نموذج تطور العلاقة التجارية بين الوسطاء التجاريين المتمثلين في تجار الجملة والتجزئة والمورد يتضمن ثلاث محاور رئيسية؛ يتمثل المحور الأول في السياسات التجارية العلائقية والتي تمثل مجموعة النشاطات والسلوكات التسويقية التي تهدف إلى جذب والاحتفاظ ودعم العلاقات مع الزبائن، أما المحور الثاني فيتمثل في النواتج العلائقية حيث تم حصرها في ثلاث عوامل رئيسية الرضا والثقة والالتزام وهو ما يتفق مع الأدبيات التسويقية؛ ويتمثل المحور الثالث في السمات الشخصية الأخلاقية، حيث تم التطرق في الجانب النظري إلى أربع عوامل مستوحاة من الكتاب والسنة وهي الأمانة والصدق والسماحة والرفق؛ إلا أنه بعد اختبار بنية النموذج تم الاحتفاظ بعامل الأمانة باعتبارها متغير مفسر للثقة، وهو ما يتفق مع التنظير القائم عليه هذا البحث. بناء على هذه النتائج يعتبر الجانب الأخلاقي عامل رئيسي في العلاقات التجارية، ورغم ذلك نجد القليل من الدراسات التي تطرقت إليه في مجال التسويق بالعلاقات، حيث أن غالبية كتاب التسويق تطرقوا إليه ضمنيا فنجده ضمن متغيرات أخرى مثل الحفاوة وحسن المعاملة واللطف وغيرها من العناصر.

رغم الايجابيات التي جاء بها هذا البحث إلا أنه يوجد هناك بعض الأمور السلبية فيه. أولى هذه السلبيات انخفاض حجم العينة وهو الأمر الذي أثر بصورة ملحوظة على نتائج البحث أين تم الغاء العديد من العوامل لانخفاض مستويات الثبات والثقة لديها. كما أن اقتصار الدراسة على زبائن مؤسسة معينة يخلق نوع من التحيز في العينة حيث أنه وبالرجوع إلى السؤال الخاص بمستويات العلاقة تبين لنا أن أغلب أفراد العينة في مرحلة النضج والاستقرار، ويوجد اثنان فقط من أفراد العينة علاقتهم مع المؤسسة في مرحلة التقهقر هذا ما له التأثير المباشر على البيانات التي تم معالجتها.

وفي نهاية البحث لا يسعنا إلا القول أنه ما من خطأ في هذا البحث فلتقصير منا وما من صواب فيه فبتوفيق الله جل علاه؛ سبحانك اللهم وبحمدك نستغفرك ونتوب إليك.

قائمة المراجع

1. القرآن الكريم
2. صحيح مسلم.
3. صحيح البخاري.

المراجع بالغة العربية:

4. ابن أثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، الطبعة الأولى، دار بن الجوزي، السعودية.
5. ابن بطال، شرح صحيح البخارى، رقم الحديث 1970 تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض.
6. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج10، دار السلام، الرياض، 2000.
7. ابن عثيمين، شرح رياض الصالحين، ج3، دار الوطن، السعودية.
8. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة، الرياض، 1999.
9. البغوي، معالم التنزيل، ج3، تحقيق: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، الرياض، 1997.
10. بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 2004.
11. بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979.
12. بن منظور، لسان العرب، ج10، دار المعارف، القاهرة.
13. الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ج2، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، 1975.
14. الجرجاني، التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
15. جواد محسن راضي و عبد الله كاظم حسن، العلاقة بين السلوك الأخلاقي للقيادة والالتزام التنظيمي: دراسة اختبارية في كلية الإدارة والاقتصاد، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والادارية، المجلد السابع، العدد 21، 2011.
16. حسام الدين بن موسى عفانة، فقه التاجر المسلم وآدابه، الطبعة الأولى، المكتبة العلمية ودار الطيب، القدس، فلسطين، 2005.
17. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دار القلم – الدار الشامية، 2009.
18. الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، الطبعة الثالثة، دار السلام، القاهرة، 2007.
19. عبد الرحمان الميداني، الأخلاق الاسلامية وأسسها، ج2، الطبعة الخامسة، دار القلم، دمشق.

20. عبد الله المصلح و صلاح الصاوي، مالا يسع التاجر المسلم جهله، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ط1، القاهرة، 2004.

21. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط8، دار الرسالة، بيروت، لبنان، 1995.

22. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، 1987.

المراجع باللغات الأجنبية:

1. Abbad, H. (2007). Le marketing relationnel dans le canal de distribution: variables de succès et champ d'application d'une nouvelle logique dominante. Cahier de recherche, n° 799.
2. Berry, L.L. (1983), Relationship Marketing, in: Berry, L.L., Shostack, G.L. et Upah, G. (Eds), Emerging Perspectives On Services Marketing, American Marketing Association, Chicago.
3. Comte Sponville, A. (1994), Morale ou éthique? Valeurs et vérité, PUF, Paris.
4. Fabien Durlf, Quatre essais sur l'importance de la théorie du contrat social de Macneil dans le champ du marketing relationnel, doctorat en administration, Université du Québec à Montréal, Soutenue le 24 Décembre 2008.
5. Morris, M.H., Brunyee, J. et Page, M. (1998), « Relationship Marketing in Practice: Myths and Realities », Industrial Marketing Management, Vol. 27, n°4.
6. Najoua Elommal & Jean Perrien, Proposition d'un modèle de l'influence des normes de la relation de Macneil (1980) sur la satisfaction d'un client vis-à-vis de son institution financière principale, 1ères Journées de Recherche en Marketing IRIS, IAE de Lyon, 4 et 5 avril 2005.
7. Palmatier, Robert W., Dant, Rajiv P., Grewal, Dhruv & Evans, Kenneth R. (2006). Factors Influencing the Effectiveness of Relationship Marketing: A Meta-Analysis. Journal of Marketing, 70 (4) (October).
8. Roche, D (2006). Ethique et performance des forces de vente: Une application empirique dans le secteur immobilier. Paper presented at the 5th International Marketing Trends Congress, Venise.
9. Wilson, T.D. (1995), "An Integrated Model of Buyer-Seller Relationships", Journal of the Academy of Marketing Science, Vol.23, No.4.

التأمين التكافلي، المنظور الشرعي للتأمين البديل عن التأمين التجاري
– تجربة الجزائر مع شركة المساهمة سلامة للتأمين التكافلي –

الطالب : ياسين قطوفي
طالب دكتوراه بالمدرسة العليا للتجارة الجزائر
Yas.gat21@gmail.com

الأستاذ : عبد القادر محرز
أستاذ بجامعة سعيدة – الجزائر –
طالب دكتوراه زائر بالجامعة العالمية الاسلامية IIUM
mehrez03@gmail.com

الملخص

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تبيان مدى أهمية التأمين التكافلي الإسلامي للتحوط من مختلف المخاطر التي قد تلم بالمؤمَن، بحث سنحاول من خلال هذا البحث تسليط الضوء على مفهوم المخاطرة في الفكر الاقتصادي التقليدي إلى الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى مفهوم المخاطرة من وجهة نظر التأمين معرجين بعد ذلك على بعض المفاهيم المهمة في الشريعة والتي ارتبطت بالتمويل والعمليات التجارية منذ القدم مثل الغرر والجهالة وعدم التأكد والمقامرة والرهان للمقارنة فيما بينها وتعيين إحداثياتها بالنسبة لمعلم المخاطرة، لنتطرق بعد ذلك الى مفهوم التأمين التكافلي و إماطة الضوء على مختلف مسمياته وسماته وركائزه والفرق فيما بينه وبين التأمين التجاري سواء بما تعلق بأطراف العقد والتعويض أو الهدف وما تعلق منها بطبيعة العقد ومكونات الذمة المالية والاستثمار وطبعا من ناحية الحكم الشرعي وفي الاخير سنشير الى حالة شركة المساهمة سلامة للتأمينات بالجزائر والتي تعتمد نمط التأمين التكافلي للنظر فيما تحققه هذه الشركة سنوات تواجدها بالجزائر وتموقعها في سوق التأمينات بالجزائر.

الكلمات المفتاحية : الخطر، التحوط، التأمين التكافلي.

مقدمة :

نظرا لما تكتسيه المعاملات المالية من أهمية بالغة في حياة الافراد والمجتمعات ولما يمكن أن ينجم عن هذه المعاملات من فساد أو اختلاس أو سرقة و ضياع حقوق، بقصد أو بغير قصد، فقد أولى ديننا الحنيف أهمية بالغة لهذا النوع من المعاملات ولم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا وفصل فيها، وعلى الرغم من التطور الهائل والسريع في البيوع والمعاملات المالية وتغير معالمها جذريا فيما بين القدم والحاضر، إلا أننا نجد دائما ان الاليات التي تضبطها في الشريعة الإسلامية لازالت صالحة لكل زمان ومكان، بل وبالعكس من ذلك، نجدها تثبت فعاليتها كلما تطورت الحياة وتطورت معها مشاكل التمويل، ولأفضل دليل على ذلك ما حدث خلال الأزمة العالمية الاخيرة التي أثبتت وعلى أرض الواقع أن هذه التشريعات هي الأساس القويم لبناء الاقتصاد السليم الخالي من كل تزييف. و بما أن التأمين يعتبر كعنصر مهم وأساسي فرض نفسه بقوة على ساحة إدارة الأعمال والتمويل كأداة لإدارة المخاطر ونظرا لما تعتريه من مخالفات وشوائب في مضمونه وصيغته التي لا تتوافق مع الشرع، فلقد اوجب ذلك البحث عن البديل الذي يغني عن هذه المخالفات الشرعية ويحقق الغرض وهو ماتجسد من خلال ما يسمى بالتأمين التكافلي أو ما يسمى كذلك بالتأمين التكافلي فكلاهما نفس المسمى.

اشكالية الدراسة

ان الهدف من هذه الورقة البحثية هو إماطة الضوء على التأمين التكافلي كأداة بديلة للتأمين التجاري وذلك من خلال الاشكالية التالية:

ماهو التأمين التكافلي وماهي الياته وسماته التي تؤهله لأن يكون كبديل شرعي عن التأمين التجاري ؟

تحت هذه الاشكالية الرئيسية تندرج التساؤلات الفرعية التالية:

- ماهو مفهوم المخاطرة وماهي محدداتها فيما بين الفكر الاقتصادي والفكر الاقتصادي الإسلامي؟
- ماهو التأمين التكافلي وماهي سماته والياته للحد من المخاطرة ؟
- ما المقصدو بالتأمين التجاري ولماذا هو مرفوض في الشريعة وهل يمكن للتأمين التكافلي ان يحل محله ؟
- ما هي عناصر التفرقة فيما بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري ؟

المنهج المتبع :

لقد اعتمدنا عبر مختلف مجريات هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك لوصف وتحليل ظاهرة التأمين التكافلي من خلال سرد معالمها والمقارنات فيما بينها وبين التأمين التجاري و النظر في واقع هذا النوع من التأمين في الجزائر بعرض معلومات ذات طابع كمي قابلة للتحليل عن شركة المساهمة سلامة للتأمين التكافلي باعتبارها الشركة التي تمثل هذا النوع من التأمين في الجزائر.

محاور الدراسة

سنحاول الإجابة عن الإشكاليات السابقة من خلال خمس محاور رئيسية كالتالي :

- **المحور الأول** : مفاهيم وقضايا اساسية حول المخاطرة
- **المحور الثاني** : التأمين التكافلي الإسلامي
- **المحور الثالث** : مرتكزات التأمين التكافلي الإسلامي
- **المحور الرابع** : الفرق بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري
- **المحور الخامس** : واقع التأمين التكافلي في الجزائر من خلال شركة المساهمة سلامة للتأمينات بالجزائر

I. مفاهيم أساسية حول المخاطرة

يهدف هذا الجزء إلى تحديد المعنى اللغوي لمادة المخاطرة، وتتبع بعض المعاجم اللغوية و الاقتصادية، واستخدامات الفقه المالي لمفردة المخاطرة، بالإضافة إلى بيان المقصود بالمخاطرة في الاقتصاد وعقود التأمين.

1. المخاطرة في الفكر التقليدي

للمخاطرة في الفكر الاقتصادي عدة معان حسب الزاوية التي ينظر فيها إلى المخاطرة، إذ يعرفها البعض على أنها "إمكانية حدوث شيء غير مستحب أو غير مرغوب فيه".[1] كما تعرف المخاطرة أيضا على أنها الحالة التي تكون فيها هناك إمكانية الانحراف السلبي في الوصول إلى النتيجة المتوقعة أو المأمولة. [2] وتعرف المخاطرة في المفهوم المالي بأنها

هو النتيجة المحتملة الناتجة عن الخسارة Risqueحيث يعتبره السبب في الخسارة، والمخاطرة le péril أو le danger* هناك من يفرق بين الخطر والبعض الآخر لا يفرق بين الخطر والمخاطرة بل يراهما مترادفان أي يدل أحدهما على الآخر وهو الذي نعتمده في الدراسة.

[1] عبد الكريم قندوز، **التحوط في التمويل الإسلامي حماية للمال ودافع لتنميته**، منتدى فقه الإسلامي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، سنة 2015، ص: 7.

[2] Emmett J. Vaughan, Therese M. Vaughan, **Fundamentals of risk and insurance**. Eleventh edition , p:2.

إمكانية حدوث انحراف في المستقبل بحيث تختلف النواتج المرغوب في تحقيقها عما هو متوقع. أو عدم التأكد من الناتج المالي في المستقبل لقرار يتخذه الفرد الاقتصادي في الحاضر على أساس نتائج دراسة سلوك الظاهرة الطبيعية في الماضي.[3] بينما يرى آخرون أنها مجرد وسيلة مفاهيمية تساعد في التعامل مع الحالات التي لا يمكن فيها التنبؤ بالمستقبل على وجه اليقين. ولعل من أدق التعاريف للخطر أنه "حالة عدم التأكد من الحصول على العائد أو من حجمه أو من زمنه أو من انتظامه أو من جميع هذه الأمور مجتمعة".[4] أما المخاطرة في المعاجم الاقتصادية فيعرفها قاموس أكسفورد « oxford» " بأنها إمكانية حدوث شيء ما بالصدفة، ترتب على ذالك نتائج سيئة وخسارة". [5] أما قاموس ويبستر فيعرف المخاطرة« بأنها الضرر والتخريب والأذى».[6] وبمعنى الريبة والاحتمالية: « وضع يحتمل فيه أن تتكبد المنشأة خسارة على استثماراتها، بسبب عملها في بيئة أعمال تسودها الريبة وعدم الثقة». [7] وبمعنى: حالة التأكد التي يمكن قياس درجتها. [8]

يميز بعض الباحثين بين ثلاث حالات: حالة التأكد، وفيها يمكن معرفة ما سيحدث في المستقبل وتتوفر معلومات دقيقة موثوق بها وقابلة للقياس، وحالة المخاطرة حيث يمكن معرفة «أو تقدير» احتمال كل ناتج ممكن، وحالة عدم التأكد التي لا يمكن فيها تقدير احتمالات معينة للنواتج الممكنة.[9]

الملاحظ من خلال التعاريف السابقة أن المخاطرة حادث احتمالي « قد يقع أو لا يقع» ترتبط بإمكانية الانحراف وحدوث الخسارة.

2. المخاطرة في الفكر الاقتصادي الإسلامي

جاءت مادة خاطر في لسان العرب بمعنى: التغرير«غرر بنفسه أي خاطر بها». [10] والمخاطرة بفتحتين هو «الإشراف على الهلاك وخوف التلف». [11] و يقال هذا أمر خطر، أي متردد بين أن يوجد وأن لا يوجد. وعند الرازي: المخاطرة الإشراف على الهلاك، يقال خاطر بنفسه، والمخاطرة: السبق الذي يتراهن عليه، وبمعنى المعادلة والمماثلة « يقال لفلان:

---

[3] بلعزوز بن علي، **إستراتجية إدارة المخاطر في المعاملات المالية**، مجلة الباحث، عدد 07، 2010/2009، ص: 332.

[4] عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، 2015، ص: 7.

[5] أحمد فضل ابن عبد الكريم، **المخاطرة التي تواجه المصارف الإسلامية وآلية لحد منها**، ملتقى دولي حول الخدمات المالية وإدارة المخاطر في المصارف الإسلامية، جامعة سطيف، 2010، ص: 339.

[6] iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2010/05/إدارة-المخاطر-في-المصارف-الإسلامية-د.-فضل-عبد-الكريم-محمد.pdf أحمد فضل ابن عبد الكريم، **إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية**، 2008/06/4،ص:، 2مقالة منشورة، تاريخ الاطلاع عليها 2015/09/03م.

[7] عدنان عبد الله محمد عويضة، **نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي دراسة تأصيلية تطبيقية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة1، سنة 2010، ص:32.

[8] عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، 2015، ص: 7.

[9] نفس المرجع أعلاه، ص:8.

[10] عدنان عبد الله محمد عويضة، مرجع سبق ذكره، 2010، ص: 26.

[11] فضل محمد ابن عبد الكريم، مرجع سبق ذكره، سنة 2010، ص: 338.

خطير فلان أي: معادله في المنزلة». وجاءت لفظة خطير بمعنى التردد بين الرفع والخفض «يقال خطر البعير بذنبه يخطر: إذا رفعه وحطه».

ويتضح مما تقدم أن المخاطرة في اللغة تقترب من معنى المجازفة وعدم التأكد، والتردد بين الرفع والخفض، وبمعنى التماثل والتقابل. [12]

وفي الفقه، وردت كلمة المخاطرة بمعان عدة منها المقامرة.[13] المجازفة وركوب المخاطر عند الكاساني، وعند السرخسي، وبمعنى: المجازفة والمخاطرة المفسد للعقد عند ابن عابدين، وجاءت لفظة المخاطرة قريبة من معنى: الضياع والخسران عند الشافعي، وبمعنى: الاحتمال عند الزرقاني. [14] أما ابن القيم فيقسم المخاطرة إلى قسمين فيقول: «المخاطرة مخاطرتان: مخاطرة التجارة وهو أن يشتري السلعة بقصد بيعها ويربح، ويتوكل على الله في ذلك والمخاطرة الثانية: الميسر الذي يتضمن أكل المال بالباطل...».[15] أما ابن مفلح فقد جاء بالمعنى الإيجابي، إذ يقول: « أما مخاطرة التجارة فيشتري السلعة بقصد أن يبيعها بربح، ويتوكل على الله في ذلك فهذا الذي أحله الله ».[16] ومن المعاني التي ارتبطت بمفهوم المخاطرة في كتابات العلماء المسلمين تجد: الغرر، الضمان والكفالة والغنم بالغرم وغيرها.[17] وقد جاءت مادة المخاطرة في المعجم الاقتصادي الإسلامي بمعنى: الخوف من التلف، وبمعنى المماثلة والمعادلة. وقد عرفت الموسوعة الفقهية عقود المخاطرة في الاصطلاح بأنها « ما يتردد بين الوجود والعدم وحصول الربح أو عدمه».[18]

وعلى سبيل الإجمال والتلخيص لما تقدم، فإن الفكر الإسلامي استخدم مفردة مخاطرة وكانوا يقصدون بها مدلولين متناقضين أحدهما مباح وهو تلازم المغنم مع المغرم أي نتائج الاستثمار أو التجارة ربح أو خسارة، والثاني محرم وهو الغرر والقمار والذي يقتضي أكل المال بالباطل وهذا ما قرره ابن القيم.

---

12 عدنان عبد الله محمد عويضة، مرجع سبق ذكره، 2010، ص: 26.

13 رانية زيدان العلاوة، **إدارة مخاطر التأمين التكافلي الإسلامي**، الملتقى الثالث للتأمين التعاوني، الهيئة العالمية الاقتصاد والتمويل، 2011/12/08، ص:623.

14 عدنان عبد الله محمد عويضة،مرجع سبق ذكره، 2010، ص: 27.

15 عبد الكريم احمد قندوز، **مرجعة لنظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي ودورها في ابتكار وتطوير منتجات إدارة المخاطر بالصناعة المالية الإسلامية**، ملتقى الخرطوم للمنتجات المالية الإسلامية النسخة الرابعة، 5-2012/04/6، ص:11.

16 عدنان عبد الله محمد عويضة، مرجع سبق ذكره، 2010، ص: 26.

17 أنظر بحث عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، 2015، ص: 8.

18 عدنان عبد الله محمد عويضة، مرجع سبق ذكره، 2010، ص: 29.

3. المخاطرة من وجهة نظر التأمين

المخاطرة في عرف التأمين هي عدم التأكد الذي يمكن قياسه بدرجة كبيرة من الدقة باستخدام نظرية الاحتمالات.[19] كما تعني: احتمالية وقوع حادث مستقبلا، أو حلول أجل غير معين خارج إرادة المتعاقدين، قد يهلك شيء بسببه، أو يحدث ضرر منه.[20] كما تعرف أيضا « أي حادث احتمالي يُعقد من أجله التأمين».[21] والمخاطرة في مجال التأمين لها معنى أوسع لأنه تعني كل حادث احتمالي سواء كرهه الإنسان أم أحبه، ترتب على وقوعه ضرر أم لا.[22]

وكخلاصة من التعاريف السابقة إنَّ المخاطرة في التأمين هي التي تخرج عن إرادة المتعاقدين أي لا يكون للفرد دخل فيها« في نشوء الخسارة المتوقعة»، وعليه المخاطر التي تنشأ عن المضاربة لا تدخل في مسمى التأمين.

4. المفاهيم المتداخلة مع مفهوم المخاطرة

في التعاريف السابقة للمخاطرة هناك مفردات تتكرر مع المخاطرة مثل« الغرر، الجهالة، عدم التأكد»، ارتبطت بها أحكام شرعية مختلفة، فطوراً يكون وجودها قادحاً في مشروعية المعاملات، وآخر يكون سبباً في عدم المشروعية تلك، لذلك كان لابد من التأمل ملياً والتمييز فيما بينها وعلاقتها بالمخاطرة.

4-1- الغرر

جاء في كتب اللغة: الغَرَر بفتحتين المخاطرة.[23] والتعريض للهلكة،[24] أما في اصطلاح الفقهاء فقال السرخسي: «الغرر ما يكون مستور العاقبة» وقال القرافي: أصل الغرر هو الذي لا يدري هل يحصل أم لا،[25] وقال ابن تيمية: الغرر هو مجهول العاقبة.[26] وقال محمد صديق الضرير: « تتجه التعاريف التي نقلتها عن الفقهاء ثلاثة اتجاهات:أحدها: يجعل الغرر مقصورا على ما لا يدري أيحصل أم لا يحصل، ويخرج عنه المجهول. وثانيها: يجعل الغرر مقصوراً على المجهول،

---

19 نفس المرجع أعلاه، ص: 39.

20 نجاة شاكر محمود، **إستراتجية إدارة المخاطر في شركات التأمين التكافلي الإسلامي**، مجلة جامعة المدينة العالمية،عدد الرابع، 2012م، ص: 104.

21 سليمان الثنيان، **التأمين وأحكامه**، دار العواصم المتحدة قبرص- بيروت، الطبعة الأولى، الطبعة1، 1993، ص: 64.

22 حسين حامد حسان، **حكم الشريعة في عقود التأمين**، دار العلوم للطباعة القاهرة، بدون سنة نشر، ص: 21.

23 محمد صديق الضرير، الغرر **وأثره في العقود في الفقه الإسلامي**، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي،الطبعة الثانية، 1995، ص:47.

24 عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، 2015، ص: 16.

25 محمد صديق الضرير، مرجع سبق ذكره، 1995، ص:50.

26 نفس المرجع أعلاه، ص: 52.

ويخرج عنه ما شك في حصوله. وثالثها يجمع بين الاتجاهين الأولين، فيجعل الغرر شاملاً لما لا يدري حصوله، وللمجهول.»

4-2- الجهالة

الجهالة لغة: عدم المعرفة وزوال القوة العاقلة،[27] أما في اصطلاح الفقهاء فيكفي ذكر كلام القرافي في تفريقه بين قاعدة المجهول وقاعدة الغرر: « وأما ما علم حصوله وجهلت صفته فهو المجهول كبيع ما في كفه فهو يحصل قطعا لكن لا يدري أي شيء هو، فالغرر والمجهول كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، فيوجد كل واحدٍ منهما مع الآخر وبدونه، أما وجود الغرر بدون الجهالة كشراء العبد الآبِقِ* المعلوم قبل الإبَاق لا جهالة فيه وهو غرر، لأنه لا يدري هل يحصل أم لا؟ والجهالة بدون الغرر كشراء حجر يراه لا يدري أزجاج هو أم ياقوت، مشاهدته تقتضي القطع بحصوله فلا غرر، وعدم معرفته تقتضي الجهالة به».[28]

والغرر والجهالة يقعان في تسعة أشياء: في الوجود «كالآبق قبل الإبِاق»، في الحصول أن علم الوجود «كالطير في الهواء»، في الجنس «كالسلعة لم يسمها»، في النوع «كعبد لم يسمه»، في الصفة، في المقدار ، في التعيين «كثوب من ثوبين مختلفين»، في البقاء «كالثمار قبل بدو صلاحها»، في الأجل إن كان هناك أجل.[29]

4-3- حالة عدم التأكد

يقصد بالمعنى الأكثر شيوعاً لعدم التأكد في حالة ذهنية تتميز بالشك بناء على انعدام المعرفة بما سيحدث أو لا يحدث في المستقبل،[30] كما تعرف حالة عدم التأكد بأنها الحالة التي لا يمكن فيها تقدير احتمالات معينة لنواتج ممكنة، عكس حالة التأكد وفيها يمكن معرفة ما سيحدث في المستقبل وتتوفر معلومات دقيقة موثوق بها وقابلة للقياس.[31]

4-4- التداخل بين الغرر والجهالة والمخاطرة

بمقارنة تعاريف الغرر والجهالة بتعريف المخاطرة، الملاحظ أن كليهما يعتبر من قبيل المخاطرة، فالمخاطرة كما سبق تعريفها هي حالة عدم التأكد من حصول الشيء أو حصوله على غير ما كان متوقع، وعدم التأكد من حصول الشيء هو أصل الغرر، وحصول الشيء على غير ما كان متوقعاً «أو مأمولا» هو الجهالة بعينها.[32] و في التعاريف السابقة

---

[27] عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، 2015، ص: 18.

* **الآبق هو العبد الهارب من سيده.**

[28] أحمد ابن ادريس القرافي، **كتاب الفروق**، مركز الدراسات الفقهية ولاقتصادية، دار السلام، ط 1، 2001، ص: 1051.

[29] عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، سنة 2015، ص: 18.

[30] طارق عبد العال حماد، **إدارة المخاطر**، الدار الجامعية، 2007، ص: 17.

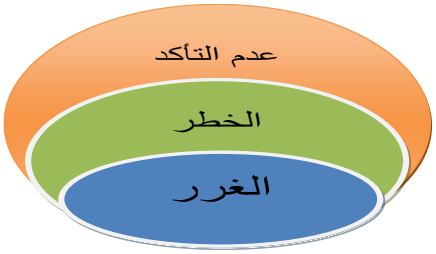
[31] عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، 2015، ص: 7.

[32] عبد الكريم قندوز، مرجع سبق ذكره، 2015، ص ص: 19-20.

عرف بعض الفقهاء الغرر هي المخاطرة لكن هناك بعض الفقهاء من يجعل حداً فاصلاً بينهما، فيرى بعضهم أن المخاطرة ما لم يتيقن وجودها، والغرر ما يتيقن وجوده ويشك في تمامه، ويرى البعض الآخر أن الغرر والمخاطرة يفترقان من حيث المعنى والأثر، أما من حيث المعنى فيفيد الغرر ترك الحزم والتوثق عكس المخاطرة، كما أن الغرر يتعلق بالعقود «أي لا يوجد في العلاقات التعاقدية.» بخلاف المخاطرة. وأما من حيث الأثر فالغرر يتحقق وجوده وقت العقد أما ما ينشأ من مخاطر بعد العقد فلا يسمى غرراً.

وقد قرر ابن تيمية أن بين الغرر والمخاطرة عموماً وخصوص، وأن المخاطرة لفظ أعم من الغرر. فكل غرر مخاطرة وليس كل مخاطرة غرر لأن المخاطرة تعني المجازفة وتعريض المال للهلاك والتلف، وهذا قد يكون عن طرق الغرر، وقد يكون عن طريق الميسر، وقد يكون عن طريق المجازفة والمغامرة، وأن وجود المخاطرة في الغرر سبب في المنع منه. والشكل الموالي يوضح العلاقة بين كل من الغرر والمخاطرة وعدم التأكد:

الشكل «I-1»: يبين العلاقة بين كل من الغرر والمخاطرة وعدم التأكد



4-5- المجازفة والمراهنة والمقامرة

الرهان عقد يتعهد بموجبه كل من المتراهنين أن يدفع، إذا لم يصدق قوله في واقعة غير محققة، للمتراهنين الذي يصدق قوله فيها مبلغاً من النقود أو أي أخر يتفق عليه. والمقامرة عقد يتعهد بموجبه كل مقامر أن يدفع، إذا خسر المقامرة للمقامر الذي كسبها مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر يتفق عليه، فهي من المبادلات الصفرية أي ما يربحه طرف يخسره الطرف الآخر ولا تسمح أساساً بانتفاع الطرفين. ويتبن من ذلك أن المقامرة توافق الرهان في أن حق

المتعاقد في كل منهما يتوقف على واقعة غير محققة، هي أن يكسب المقامر اللعب في المقامرة وأن يصدق قول المتراهن في الرهان. [33]

أما المجازفة هي حالة قد تخلق وتزيد من فرصة نشوء خسارة من خطر ما.[34] فمصطلح المجازفة يمكن أن يستخدم لوصف قرارات عالية المخاطر أي احتمالات الخسارة أكبر من احتمالات الربح أي مبادلة.

والفرق بين المجازفة والمقامرة أن المجازفة تنطبق على قرارات أو مبادلات غير صفرية، لكن احتمال النتيجة الصفرية فيها أكبر من احتمال النتيجة الايجابية. أما المقامرة فهي تختص بالمبادلات الصفرية التي لا تحتمل أصلا أي نتيجة ايجابية. وعليه فإن المقامرة أخص وأقوى من المجازفة، بينما المجازفة تمثل مرحلة تمهيدية وسابقة لمرحلة المقامرة. [35]

II. مفهوم التأمين التكافلي

لا خلاف أن التأمين مطلب نبيل يتماشى والفطرة الإنسانية، إذ أنه يهدف إلى التخفيف من آثار الكوارث التي تحل بالإنسان، وحيث إن الإنسان مهما أوتي من قوة في بدنه، وسعة في رزقه، ورجاحة عقله لا يقوى على دفع الآثار الضارة التي تترتب على الكوارث التي حلت به، لاسيما الكوارث المفاجئة، لا يقوى على دفعها بمفرده، بل لا بد له من التعاون والتكافل مع الآخرين، فكانت سُنَّة الحياة هي التعاون والتكافل.

1. التعريف اللغوي والاصطلاحي للتأمين التكافلي

كما هو معلوم أن مصطلح التأمين التكافلي او كما يصطلح عليه كذلك بالتأمين التعاوني من المصطلحات المركبة من كلمتين، ولقد سبق وأن تم تعريف التأمين لغة واصطلاحاً وسيُكتفي ببيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للتعاون والتكافل ومن ثم تعريف التأمين التكافلي.

1.1 المعنى اللغوي

مشتق من كلمة «عون» او «كفيل»، بمعنى الظهير على الأمر، فدالة اللفظة واضحة في معنى الإعانة والمساعدة.

---

33 عبد الرزاق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني**، الجزء7،المجلد2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1964، ص ص:986-985.

34 طارق حماد عبد العال، مرجع سبق ذكره، 2007، ص: 22.

35 سامي ابن إبراهيم السويلم، **التحوط في التمويل الإسلامي**، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، الطبعة1،2008، ص: 101.

2.1 التعريف الاصطلاحي

لا يخرج المعنى الاصطلاحي للتعاون والتكافل عن المعنى اللغوي للكلمة، فيمكن أن يحدد معناه بالمعنى الشرعي بأنه بذل الوسع في إعانة الآخرين على وجه البر والمعروف.[36]

3.1 تعريف التأمين التكافلي «التعاوني »

عرف التأمين التكافلي باعتباره نظاما على انه " نظام يقوم على التعاون بين مجموعات أو أفراد على وجه التقابل بتعويض الأضرار التي تلحق بأي منهم عد تحقق المخاطر المتشابهة، وهؤلاء المساهمون في تحمل المخاطر لهم من المصالح ما للمؤمن له الذي أصابه الضرر" **كما عرف أيضا بأنه** " عمل مجموعة من الناس على تخفيف ما يقع على بعضهم من أضرار وكوارث من خلال تعاون منظم، كل مجموعة يجمعها جامع معين، وبحيث يكون المقصود من هذا التعاون المؤازرة، ورأب الصدع الذي ينزل ببعض الأفراد من خلال تكاليف مجموعهم على ذلك، فقصد التجارة والكسب الذاتي معدوم منهم في هذا التجمع." [37]

وعرف باعتباره عقدا على انه: " عقد يتبرع بموجبه مجموعة من الأشخاص « هيئة المشتركين» لبعضهم البعض بمبلغ مالي « قسط التأمين» في سبيل التعاون لجبر الأضرار وتفتيت المخاطر المبينة في العقد، والاشتراك في تعويض الأضرار الفعلية التي تصيب أحد المشتركين والناجمة عن وقوع المخاطرة المؤمن منه. **ويعرف أيضا على أنه:** " اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي باعتبارها ممثلة لهيئة المشتركين وشخص « طبيعي أو معنوي» على قبوله عضواً في هيئة المشتركين، والتزامه بدفع مبلغ معلوم يسمى " القسط " على سبيل التبرع منه ومن عوائد استثماره لأعضاء هذه الهيئة، على أن تدفع له الشركة، نيابة عن هذه الهيئة، من أموال التأمين التي تجمع منه ومن غيره من المشتركين، التعويض عن الضرر الفعلي الذي أصابه من وقوع خطر معين، وذلك في التأمين على الأشياء والتأمين من المسؤولية المدنية، أو مبلغ التأمين، وذلك في التأمين على الأشخاص على النحو الذي تحدده وثيقة التأمين ويبين أسسه النظام الأساسي للشركة. "[38]

ومن ثم فإن أساس وثيقة التأمين التكافلي أنها عقد تبرع المقصود بها أصلاً التعاون على تفتيت المخاطر المؤمن منه والمشاركة في تحمل الضرر. ولذلك فلا ينتظر صاحبها ردها أو الربح منها فالربح تبع لا قصد. ومن هنا فشركات التأمين، بحسب الأصل شركات خدمات للإدارة والاستثمار.

---

36 قذافي عزات الغنانيم، **التأمين التكافلي مفهومه، تأصيله الشرعي، ضوابطه**، مؤتمر التأمين التكافلي أبعاده و أفاقه وموقف الشريعة منه، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 11-13 ابريل 2010، ص: 6.

37 موسى مصطفى القضاة، **حقيقة التأمين التكافلي**، ندوة حول مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير جامعة فرحات عباس سطيف، خلال الفترة 26/25 أفريل 2011، ص: 3.

38 عبد القادر جعفر، مرجع سبق ذكره، افريل 2011، ص:4.

وموضوع التعاون ومحله الذي يقبله المشترك هو تلافي آثار المخاطر التي يتعرض لها المشترك عضو هيئة المشتركين « تفتيت المخاطرة والمشاركة في تحمل الضرر» وذلك بتعويضه عن الأضرار الفعلية الناجمة عن وقوع هذه المخاطر.

2. سمات التأمين التكافلي

ينفرد التأمين التكافلي بخصائص تميّزه عن غيره من أنواع التأمين الآخرى وتتمثل في:

1.2. اجتماع صفة المؤمِّن والمؤمَّن له لكل عضو

وهذه من أهم الخصائص التي يتميز بها التأمين التكافلي عن غيره، حيث إن أعضاء التأمين التكافلي يتبادلون التأمين فيما بينهم، إذ يؤمن بعضهم بعضاً، فهم في نفس الوقت مؤمنون ومؤمن لهم، واجتماع صفة المؤمن والمؤمن له في شخصية المشتركين جميعاً، يجعل الغبن والاستغلال منتفياً، لأن هذه الأموال الموضوعة كأقساط مآلها لدافعيها.

2.2. عدم الحاجة إلى وجود رأس مال

يتم إنشاء مشروعات التأمين التكافلي عندما يتفق عدد كبير من الأعضاء المعرضين لخطر معين على توزيع الخسارة التي تحل بأي منهم عليهم جميعاً، مما يؤدي إلى عدم الحاجة إلى رأس مال.

3.2. انعدام عنصر الربح

ينحصر الهدف في التأمين التكافلي في توفير الخدمات التأمينية لأعضائها على أفضل صورة وبأقل تكلفة ممكنة. وبمعنى آخر، لا يسعى هذا النوع من الهيئات إلى تحقيق أي ربح من القيام بعمليات التأمين.

وبناء عليه يتحدد اشتراك التأمين لدى هذه الهيئات على أساس ذلك المبلغ الكافي لتغطية النفقات الخاصة بالحماية التأمينية المقدمة، وتحقيق أي فائض يعد دليلاً على أن الاشتراك الذي يتم تحصيله كان أكثر مما يجب تقاضيه مما يستتبع رد هذه الزيادة إلى الأعضاء.[39]

4.2. تضامن الأعضاء

أعضاء هذا التأمين متضامنون في تغطية المخاطر التي تصيب أحدهم أو بعضهم.

5.2. تغير قيمة الاشتراك

وهذه إحدى خصائص هذا التأمين، نظراً لأن كل واحد منهم مؤمن ومؤمن عليه، من أجل هذا كان الاشتراك المطلوب من كل واحد عرضة للزيادة أو النقص تبعاً لما يتحقق من المخاطر سنوياً، وما يترتب على مواجهتها من تعويضات فإذا

---

[39] محمد شنشونة و أنفال حدة خبيزة، **تطور صناعة التأمين التكافلي، وآفاقه المستقبلية–تجارب بعض الدول العربية**، الملتقى الدولي السابع حول" الصناعة التأمينية، الواقع العملي وأفاق التطور– تجارب الدول–، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير جامعة حسيبة بن بوعلي بالسلف، يومي 03-04 ديسمبر 2012، ص ص: 8-9.

أنقضت التعويضات كان للأعضاء حق استرداد الزيادة، وإذا حصل العكس أمكن مطالبة الأعضاء باشتراكات إضافية.[40]

III. مرتكزات التأمين التكافلي

يقوم التأمين التكافلي على مجموعة من الصور والأسس الفقهية والتعاونية وفيما يلي نبذة موجزة عن طبيعة كل منهما.

1. **صور التأمين التكافلي** وهذا التأمين له صورتان هما:

- **الصورة الأولى،** التأمين التكافلي البسيط «أو التبادلي المباشر» والمراد به أن تتعاون مجموعة من الأشخاص لتفادي الأضرار الناجمة عن خطر معين، بحيث يدفع كلّ منهم مبلغاً من المال ليتم تعويض من أصابه المخاطرة منهم من مجموع تلك الاشتراكات، وإذا بقي شيء أعيد إليهم، وإذا لم تف الأقساط أخذ منهم.
- **الصـورة الثانية،** التأمين التكافلي المركب « أو التبادلي المتطور»، وهو تأمين تكافلي بسيط في الأصل إلا أنه تتولى إدارته شركة متخصصة بصفة الوكالة، ويكون جميع المستأمنين مساهمين في هذه الشركة، وتتكون منهم الجمعية العمومية، ثم مجلس الإدارة. والباعث على هذه الصورة هو أن التأمين التكافلي البسيط يكون فيه عدد المستأمنين محدوداً يعرف بعضهم بعضاً، ولكن إذا كثر عددهم وتعددت المخاطر أصبحوا يحتاجون إلى إدارة مستقلة تتولى شؤونهم، وتكون منهم على أساس الوكالة بأجر معلوم وهي شركة التأمين.[41]

2. الأسس العامة للتأمين التكافلي

وتنقسم الأسس العامة للتأمين إلى أسس شرعية وأخرى فنية وفيما يلي شرح لكل واحدة منها:

1.2 الأسس الشرعية

وليتم تحقيق الأسس الشرعية يجب على الأطراف المنظمة لعملية التأمين التكافلي مراعاة الآتي:

- الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية في جميع أنشطة الشركة ووفقا لتوجيهات هيئات الرقابة الشرعية.
- ممارسة كافة العمليات التأمينية على أساس التأمين التكافلي المقر كبديل مشروع للتأمين التجاري.

2.2 الأسس الفنية

على الأطراف المنظمة لعملية التأمين التكافلي تحقيق الأسس الفنية وهذا من خلال تنظيم العلاقة بين المؤمنين والشركة وهذا من خلال:

---

[40] سليمان بن دريع العازمي، **التأمين التكافلي معوقاته واستشراف مستقبله**، ورقة مقدمة إلى ملتقى التأمين التكافلي الهيئة الإسلامية للاقتصاد والتمويل الرياض، يومي 20-22 جانفي 2009، ص: 22.

[41] سليمان بن دريع العازمي، مرجع سبق ذكره، جانفي 2009، ص: 21.

- .إدارة العمليات التأمينية لصندوق التكافل من قبل الشركة كجهة مستقلة على أساس الوكالة بأجر معلوم يحدد ابتداء قبيل بداية كل سنة مالية ويثبت في العقود، ويدفع من اشتراكات «حملة الوثائق».
- الفصل في حسابات بين حقوق المساهمين في الشركة بوصفها مديرا لعمليات التأمين، وبين حقوق حملة الوثائق «صندوق التكافل»
- تحقيق مبدأ التكافل بين حملة الوثائق في صندوق التكافل، تحقيقا لفكرة التكافل فيما بينهم، حيث يتم جبر أضرار المشتركين الذين يتعرضون للخسارة من هذا الصندوق.
- استثمار المتوفر في صندوق التكافل على أساس عقد المضاربة، بحيث تكون الشركة مضاربا، وحملة الوثائق رب المال، وتوزع الأرباح بين الفرقين لحصص شائعة محددة ابتداءً قبيل بداية كل سنة مالية ومثبتة في العقود.
- تحقيق مبدأ العدالة بين المساهمين من جهة حملة الوثائق من جهة أخرى، وكذلك تحقيق مبدأ العدالة بين حملة الوثائق أنفسهم، من خلال مراعاة الأمور الآتية:[42]

➢ يقوم المساهمون في الشركة بإدارة عمليات التأمين، من إعداد الوثائق وجمع الأقساط، ودفع التعويضات وغيرها من الأعمال الفنية، في مقابل أجرة معلومة وذلك بصفتهم القائمين بإدارة التأمين وينص على هذه الأجرة بحيث يعتبر المشترك قابلاً لها.

➢ يقوم المساهمون باستثمار « رأس المال» المقدم منهم للحصول على الترخيص بإنشاء الشركة، وكذلك لها أن تستثمر أموال التأمين المقدمة من حملة الوثائق، على أن تستحق الشركة حصة من عائد استثمار أموال التأمين بصفتهم المضارب.

➢ تمسك الشركة حسابين منفصلين، أحدهما لاستثمار رأس المال، والآخر لحسابات أموال التأمين ويكون الفائض التأميني حقاً خالصاً للمشتركين« حملة الوثائق».

➢ يتحمل المساهمون ما يتحمله المضارب من المصروفات المتعلقة باستثمار الأموال نظير حصته من ربح المضاربة، كما يتحملون جميع مصاريف الإدارة المستحقة لهم.

➢ يقتطع الاحتياطي القانوني من عوائد استثمار أموال المساهمين ويكون من حقوقهم وكذلك كل ما يتوجب اقتطاعه مما يتعلق برأس المال. [43]

---

[42] موسى مصطفى القضاة، مرجع سبق ذكره، أفريل 2011، ص:16-17.

[43] سليمان بن دريع العازمي، مرجع سبق ذكره، جانفي 2009، ص ص: 26-27.

IV. الفرق بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري

الفروق بين التأمين التكافلي والتجاري فروق جوهرية وكثيرة منها:

1. أطراف العقد وملكية القسط

يوجد اختلاف بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري من حيث أطراف العقد وكذا ملكية القسط بحيث:

1.1. التأمين التجاري

يكون عقد التأمين بين المستأمن بوصفه طالب التأمين وشركة التأمين بوصفها المؤمن أصالة عن نفسها. وتكون أقساط التأمين التي يلتزم بدفعها المستأمن ملكا للشركة تتصرف بها كما تشاء.

2.1. التأمين التكافلي

طرفي العقد فيه هما المستأمن وشركة التأمين بوصفها وكيلا عن المستأمنين. فدور شركة التأمين فيه هو تنظيم وترتيب وإدارة التعاقد بين المستأمنين أنفسهم وإدارة العمليات التأمينية وأموال التأمين المتحققة في صندوق التأمين التكافلي بأسلوب شرعي على أساس الوكالة بأجر معلوم والأقساط التي تستوفي من المستأمنين تكون ملكيتها لهم وليس للشركة ويتم استثمار المتوفر منها لصالح المستأمنين أنفسهم، والجزء المتبرع به من تلك الأقساط هو فقط المقتطع لغايات التعويض وتكوين الاحتياطات الفنية والمتبقي يتم توزيعه فائضا تأمينيا على جميع حملة الوثائق سواء من وقع له حادث أو أكثر خلال فترة التأمين أم من لم يقع له حادث.[44]

2. التعويض

من النقاط الجوهرية التي يختلف التأمين التكافلي فيها عن التأمين التجاري هي مسألة التعويض بحيث:

1.2 في التأمين التجاري

هناك التزام بالتعويض مقابل أقساط التأمين. ويترتب على هذا الالتزام تحمل الشركة لمخاطرة الأصل المؤمن عليه دون سائر المستأمنين. لا تستطيع الشركة أن تعوض المستأمنين إذا تجاوزت نسبة المصابين النسبة التي قدرتها الشركة لنفسها ولذا كان الهدف من العقد هو المعاوضة، لكن هذه المعاوضة لا تسمح بربح الطرفين، بل إن ربحت الشركة خسر

[44] أحمد محمد صبّاغ، **التأمين التكافلي الأحكام والضوابط الشرعية**، مؤتمر التأمين التكافلي أبعاده و أفاقه وموقف الشريعة منه، مجمع الفقه الإسلامي الدولي دورة العشرون، يوم 11-13 ابريل 2010، ص: 14.

المستأمن وأن ربح المستأمن خسرت الشركة. فهي معاوضة تتضمن ربح أحد الطرفين مقابل خسارة الطرف الآخر ولابد من هذا. وهذا أكل المال بالباطل.

2.2 التأمين التكافلي

التعويض يصرف من مجموع الأقساط المتاحة. فإن مجموع المستأمنين متعاونون في الوفاء بالتعويضات التي تصرف للمصابين منهم، ويتم التعويض بحسب المتاح من اشتراكات الأعضاء، فإذا لم تكن الأقساط كافية في الوفاء بالتعويضات طلب من الأعضاء زيادة اشتراكاتهم لتعويض الفرق. وإذا لم تكن هناك زيادة في الاشتراكات للوفاء بالتعويض لم يقع التعويض.[45]

3. الهدف والغاية من التأمين

تختلف الغاية من إنشاء شركة التأمين بين التأمين التكافلي و التأمين التجاري وهذا من خلال الآتي:

1.3 التأمين التجاري

الهدف الأساسي من إنشاء الشركة هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح للمساهمين من خلال تجميع أكبر قدر ممكن من أقساط التأمين وتحويلها إلى أرباح للمساهمين بالإضافة إلى الاستثمارات الأخرى، وأن تحقيق الأمان يقصد تبعا واستثناء لا أصالة.

2.3 التأمين التكافلي

الهدف و المقصد الأساسي منه هو تحقيق الأمان من خلال التعاون بين المستأمنين على ترميم أثار المخاطر التي تصيب أيا منهم على أساس التبرع.

فالباعث على التأمين هو التعاون مع المستأمنين على تخفيف الضرر أو رفعه عن أحدهم إذا ما نزلت به الكارثة المؤمن منها، وما يأخذه المستأمن المتضرر من التعويض إنما يأخذه تبرعا من بقية المستأمنين، وغاية الربحية تبعا لا أصالة.[46]

4. التزام بأحكام المشروعية

يختلف التأمين التكافلي عن التأمين التجاري من خلال مدى التزامه بأحكام الشريعة الإسلامية:

1.4 التأمين التجاري

الشركة في التأمين التجاري لا تلتزم بأحكام الشريعة لا في عقودها ولا في تأميناتها، ولا في استثماراتها، وتعاملها مع البنوك.

---

[45] . سليمان بن دريع العازمي، مرجع سبق ذكره، جانفي 2009، ص: 24

[46] أحمد محمد صبّاغ، مرجع سبق ذكره، ابريل 2010، ص: 14.

2.4 التأمين التكافلي

تلتزم الشركة في كل أنشطتها بأحكام الشريعة الإسلامية، ولأجل ذلك تقوم بتعين هيئة الفتوى والرقابة الشرعية.[47]

5. من حيث طبيعة العقد

5. 1 التأمين التجاري :

عقد التأمين التجاري من عقود المعوضات التي يؤثر في مشروعيتها الغرر والجهالة وفي ذات الوقت يحتوي عقد التأمين التجاري على الغرر والجهالة والربا.[48]

5. 2 التأمين التكافلي

التأمين التكافلي يدخل في مسمى عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت المخاطر، فالأقساط المقدمة من حملة الوثائق في التأمين التكافلي تأخذ صفة الهبة «التبرع».[49]

6. من حيث مكونات الذمة المالية و الاستثمار

تختلف مكونات الذمة المالية واستثمار أموال التأمين في شركة التأمين التكافلي عن التأمين التجاري وهذا من خلال الآتي:

1.6. **التأمين التجاري**

تكون للشركة ذمة مالية واحدة وهي تتكون من رأس المال المدفوع وعوائد رأس المال وفوائده، بالإضافة إلى الأرباح التأمينية المتحققة مما تبقى من الأقساط بعد خصم التعويضات، ونحوها.

وهذه الذمة المالية هي المسؤولة عن كل التزامات الشركة سواء كانت تخص النشاط التأميني أم غيره من المصاريف والتعويضات.

2.6. **التأمين التكافلي**

لتحديد الذمة المالية للتأمين التعاوني لابد من التفرقة بين نوعين من الذمة المالية.

6. 2 . 1 ذمة الشركة

تتكون ذمة الشركة من العناصر الآتية:

- رأس المال المدفوع.

---

47 علي محيي الدين القره داغي، **التأمين التكافلي ماهيته وضوابطه ومعوقاته– دراسة اقتصادية–**، ورقة مقدمة إلى ملتقى التأمين التكافلي الهيئة الإسلامية للاقتصاد والتمويل الرياض، يومي 20-22 جانفي 2009، ص: 28.

48 أحمد محمد صبّاغ، مرجع سبق ذكره، ابريل 2010، ص:15.

49 سليمان بن دريع العازمي، مرجع سبق ذكره، جانفي 2009، ص: 24.

- عوائده المشروعة.
- المخصصات والاحتياطات التي أخذت من عوائد أموال المساهمين فقط.
- الأجرة التي حصلت عليها الشركة في مقابل إدارتها لحساب التأمين إذا كانت الوكالة بأجر، وإذا لم تكن بأجر «فتحذف هذه الفقرة».
- نسبتها من الربح المحقق عن طريق عقد المضاربة بين الشركة، وحساب التأمين. وذمة الشركة مسؤولة عن التزاماتها الخاصة بها، والمصاريف الخاصة بها دون تعويضات.

6. 2. 2 الذمة المالية لحساب التأمين

وتتكون الذمة المالية لحساب التأمين من العناصر الآتية:

- أقساط التأمين.
- عوائدها و أرباحها من الاستثمارات.
- الاحتياطات والمخصصات الفنية التي أخذت من حساب التأمين.

وحساب التأمين هو المسئول عن مصاريفه الخاصة بجميع أنشطة التأمين، وعن التعويضات، وليست ذمة الشركة مسؤولة عما سبق، بل هي وكيلة عن حساب التأمين أو هيئة المشتركين.[50]

V. تجربة شركة المساهمة للتأمين التكافلي بالجزائر

1. لمحة عامة عن شركة سلامة

سيتم من خلال هذا المطلب التعريف بشركة سلامة واستراتجيتها والغرض من إنشائها. بشيء من التفصيل

1. 1. التعريف بالشركة

اعتمدت شركة سلامة للتأمينات الجزائر بمقتضى القرار رقم 46 الصادر بتاريخ 02 جويلية 2006 عن وزير المالية وبذلك فهي قد امتصت شركة البركة والأمان لتأمين وإعادة التأمين المنشأة في 26 مارس 2000، والتي أصبحت اليوم سلامة للتأمينات الجزائر بعد انضمامها لمجموعة سلامة. **مقرها الاجتماعي**، شارع سعيد حمدين التعاونية العقارية الأمل مجموعة ملكية رقم 51، قسم 05، بئر مراد رايس الجزائر وتوفر حاليا خدمات متعددة في السوق الجزائرية، حيث

[50] علي محيي الدين القره داغي، مرجع سبق ذكره، جانفي 2009، ص ص: 26-27.

تتوفر على 261 نقطة بيع على مستوى كافة التراب الوطني و6 مديريات جهوية «شرق – وسط – غرب». يقدر رأسمالها: 2.000.000.000 دج[51]

1. 2. القدرات الفنية للشركة

لشركة سلامة قدرات فنية تمكنها من المنافسة القوية في سوق التأمين وزيادة حصتها السوقية وهي كما يلي:

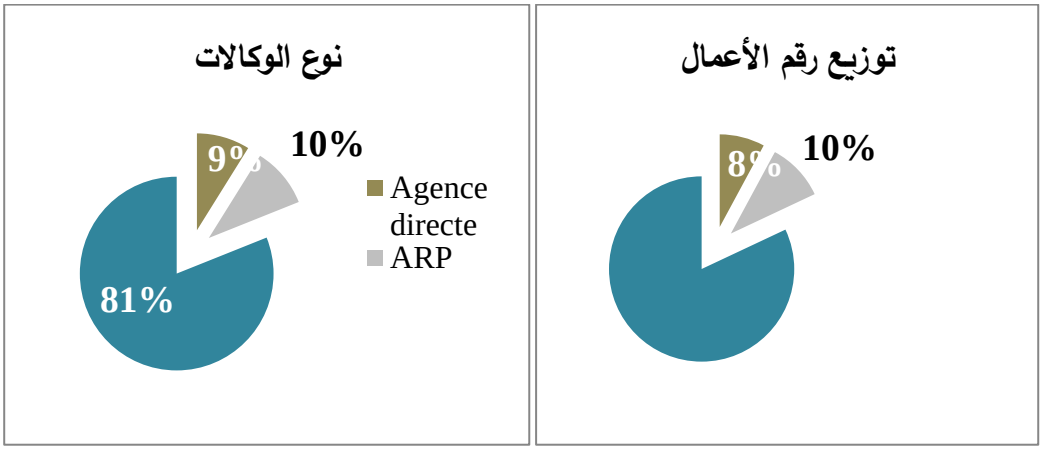
- خلال فترة خمسة عشر سنة «15» التي قضتها شركة سلامة للتأمينات الجزائر في السوق الجزائرية استطاعت أن تربح ثقة الأفراد والمؤسسات الخاصة والعمومية وكذلك الجماعات المحلية وهيئات الدولة جراء السمعة الطيبة وحسن التعامل والإصغاء تجاه زبائنها.
- تتمتع الشركة بمسندات مؤسسات إعادة التأمين العالمية.
- من أجل منح لزبائنها ضمانات شاملة، للشركة علاقة مميزة مع سماسرة دوليين للتأمين
- تمتلك الشركة شبكة توزيع متكونة من 261 نقطة بيع على مستوى كافة التراب الوطني و6 مديريات جهوية « مركز شرق الجزائر، مركز غرب الجزائر، شرق باتنة، شرق سطيف، شرق عنابة، غرب وهران».[52]

والشكل الموالي يبين الشبكة التجارية وتوزيع رقم الأعمال لشركة سلامة للتأمينات الجزائر.

[51] للتأمينات الجزائر. الوثائق الداخلية لشركة سلامة

[52] الوثائق الداخلية لشركة شلامة للتأمينات الجزائر

الشكل رقم «V-1»: يوضح الشبكة التجارية وتوزيع رقم الأعمال لشركة سلامة للتأمينات الجزائر



- كالة مباشرة : Agence direct
- سماسرة: ARP
- وكيل معتمد: AGA

المصدر: الوثائق الداخلية لشركة سلامة للتأمينات الجزائر.

2. نشاط وانجازات شركة سلامة وتموقعها في سوق التأمينات بالجزائر

رغم حداثة الشركة في سوق التأمين الجزائري والتي تعتبر الشركة الوحيدة القائمة على أساس التكافل «المستوحى من الشريعة الإسلامية» إلى أنها استطاعت مواجهة المنافسة رغم الظروف الاقتصادية التي تشهدها البلاد جراء انخفاض أسعار البترول الذي أدى إلى تراجع أغلب شركات التأمين. وسنعرض حصيلة نشاط هذه الشركات خلال العشر سنوات الاخيرة خلال النقاط التالية:

2. 1 تطور رقم الأعمال والمطالبات

الجدول الآتي يبين تطور رقم الأعمال والمطالبات لشركة سلامة للتأمينات خلال العشر السنوات الماضية من 2005 إلى 2015 مع توقعات سنة 2016:

الجدول رقم «V-1»: يوضح تطور رقم الأعمال والمطالبات من سنة 2005 إلى 2015 مع توقعات سنة 2016.

	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
CA	654	1055	1422	1917	2490	2540	2797	3300	4025	4491	4707
Evolution	23%	61%	35%	35%	30%	2%	10%	18%	22%	12%	4,8%
Prestation	309	518	660	1039	1295	1360	1538	1806	2000	2236	2200
Evolution	3%	68%	27%	57%	25%	5%	13%	17%	11%	16%	0,8%
Prestation/CA	47%	49%	46%	54%	52%	54%	55%	55%	50%	50%	47%

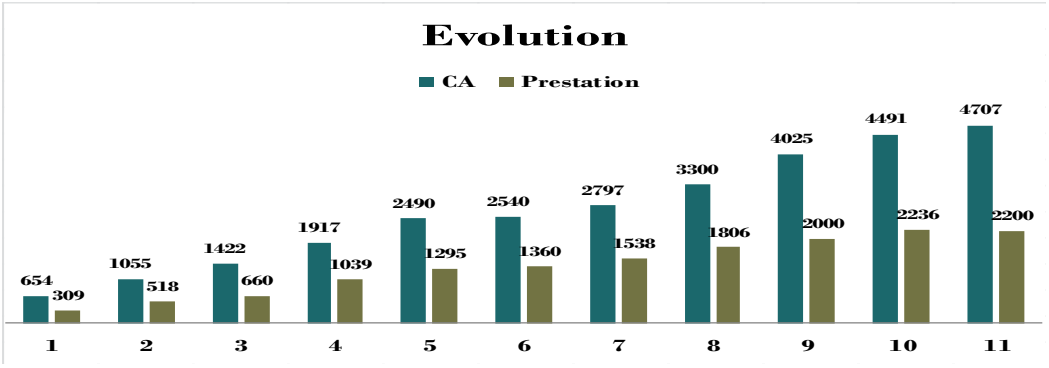
- **Ca** : رقم الأعمال :

المصدر: الوثائق الداخلية لشركة سلامة للتأمينات الجزائر

- **Prestation** : المطالبات

والشكل الآتي يبين تطور رقم الأعمال والمطالبات شركة سلامة للتأمينات خلال العشر السنوات الماضية من 2005 إلى 2015 مع توقعات سنة 2016:

الشكل رقم «V-2»: يوضح تطور رقم الأعمال والمطالبات خلال العشر السنوات الماضية من 2005 إلى 2015م مع توقعات سنة 2016م



المصدر: الوثائق الداخلية لشركة سلامة للتأمينات الجزائر

تشير البيانات الأخيرة إلى أن شركة سلامة حققت نموا في أعمالها وربحيتها خلال عام 2015 بنسبة 4.8% فيما بلغ حجم تعويض الزبائن ما قيمته 47 % من رقم الأعمال، وهي نسبة قد تعكس السمعة التي تتمتع بها الشركة في السوق الجزائرية رغم حداثة نشأتها. وفيما يلي توقعات سنة 2016.

- رقم الأعمال 2015: 4707 مليار دج ويتوقع سنة 2016م أن يصل إلى 5500 مليار دج.
- المتوسط السنوي لنمو رقم الأعمال: 25%.
- المتوسط السنوي لتطور المطالبات: 20%.
- معدل نمو هامش ربح التأمين: 5%.[53]

2.2 توقع شركة سلامة في سوق التأمينات

[53] الوثائق الداخلية لشركة سلامة للتأمينات الجزائر

إذا نظرت إلى الحصة السوقية لشركة سلامة ضمن شركات التأمين الخاصة في السوق الجزائرية، تجدها تحتل المرتبة الثانية بنسبة 15.60 % كما يوضحه االجدول «**V-2**». فحسب الارقام نجد ان شركة سلامة تحقق نجاح نتائج اجابية في سوق التأمينات في الجزائر خلال الأعوام الأخيرة، و هي تملك حصة سوقية تقدر بنسبة 3.99 % من السوق الكلي للتأمينات في الجزائر التي تتوزع بين الشركات العمومية «80%» والشركات الخاصة «20%»؛ كما يوضحه الجدول «**V-3**»

الجدول رقم «V-2»: يوضح ترتيب شركة سلامة في القطاع الخاص للتأمين عن الأضرار

الشركة	شكل الشركة	رقم الأعمال لسنة 2015	رقم الأعمال لسنة 2014	معدل النمو	الحصة السوقية لسنة 2014	الحصة السوقية لسنة 2015
CIAR	خاصة	8 840 317 299,07	9 048 874 576,31	2,36%	28,54%	29,98%
SALAMA	خاصة	4 491 404 892,24	4 707 406 909,93	4,81%	14,50%	15,60%
ALLIANCE	خاصة	4 426 736 982,44	4 425 529 732,90	0,03%	14,29%	14,66%
GAM	خاصة	3 489 941 252,00	3 579 407 091,00	2,56%	11,27%	11,86%
2A	خاصة	3 880 738 966,30	3 486 712 137,00	10,15%	12,53%	11,55%
AXA DOMG	خاصة	2 549 203 046,23	2 882 382 092,81	13,07%	8,23%	9,55%
TRUST	خاصة	3 298 413 046,00	2 051 789 498,31	37,79%	10,65%	6,80%
المجموع	-	30 976 755 484,28	30 182 102 038,26	2,57%	100,00%	100,00%

المصدر: الوثائق الداخلية لشركة سلامة للتأمينات الجزائر

الجدول رقم «V-3»: يوضح الحصص السوقية لشركات التأمين في السوق الجزائرية خلال الفترة 2014. 2015

الشركة	الشكل	رقم الأعمال لسنة 2014	رقم الأعمال لسنة 2015	معدل النمو	الحصة السوقية 2014	ح السوقية 2015	ربح حصة سوقية
SALAMA	خاصة	4 491 928 498,65	4 707 406 909,93	5%	3,81%	3,99%	0,18%
2A	خاصة	3 880 738 966,30	3 486 712 137,00	-10%	3,29%	2,95%	-0,34%
ALLIANCE	خاصة	4 426 736 982,44	4 425 529 732,90	0%	3,75%	3,75%	-0,01%
AXA DOMG	خاصة	2 549 203 046,23	2 882 382 092,81	13%	2,16%	2,44%	0,28%

CAAR	عمومية	15 464 051 449,54	15 861 180 482,00	3%	13,12 %	13,43%	0,31%
CAAT	عمومية	20 192 356 443,97	20 638 290 056,29	2%	17,13 %	17,47%	0,35%
CAGEX	عمومية	432 738 459,29	580 841 845,59	34%	0,37%	0,49%	0,12%
CASH	عمومية	12 002 505 995,06	9 946 188 113,27	-17%	10,18 %	8,42%	-1,76%
CIAR	خاصة	8 840 317 299,07	9 048 874 576,31	2%	7,50%	7,66%	0,16%
CNMA	عمومية	11 267 568 059,59	12 447 288 318,00	10%	9,56%	10,54%	0,98%
GAM	خاصة	3 489 941 252,00	3 579 407 091,00	3%	2,96%	3,03%	0,07%
MAATEC	عمومية	512 065 676,90	515 099 896,94	1%	0,43%	0,44%	0,00%
SAA	عمومية	26 467 155 770,10	27 309 904 169,00	3%	22,45 %	23,12%	0,68%
SGCI	عمومية	592 693 908,55	621 170 860,05	5%	0,50%	0,53%	0,02%
TRUST	خاصة	3 298 413 046,00	2 051 789 498,31	-38%	2,80%	1,74%	-1,06%
مجموع	-	117 908 414 853,69	118 102 065 779,40	0%	100,00 %	100,00 %	0,00%

المصدر: الوثائق الداخلية لشركة سلامة للتأمينات الجزائر

يلاحظ من خلال الجدولين السابقين أن شركة سلامة سجلت معدل نمو 5% مقابل 0.16% من مجموع الشركات التي تنشط في التأمين على الأضرار وما نسبته -2.57% بالنسبة للشركات الخاصة التي تنشط في التأمين على الأضرار.والملاحظ أيضا من بيانات الجدولين أن شركة سلامة تحتل المرتبة الثانية بعد شركة "سيار" للشركات الخاصة التي تنشط في التأمين على الأضرار مع ارتفاع في رقم أعمالها عن السنة الماضية بحوالي 300 مليون دج. رغم انخفاض أسعار بالبترول الذي نجم عنه انخفاض الحصة السوقية لعديد من شركات التأمين إلا ان شركة سلامة استطاعت الرفع من مستوى الأداء المالي وزيادة حصتها السوقية وقوتها التنافسية.

2. 3 الأضرار التي قامت شركات التأمين بتسويتها خلال سنة 2015 م

الجدول أدناه يبين الأضرار التي قامت شركات التأمين بتسويتها:

الجدول رقم «V-4»: يوضح الأضرار التي قامت شركات التأمين بتسويتها

الشركة	قيمة الأضرار المبلغ عنها في سنة 2015	قيمة الأضرار التي تم تسويتها في سنة 2015
SALAMA	3 251 589 504,50	2 254 172 946,20

المصدر: الوثائق الداخلية لشركة سلامة للتأمينات الجزائر

يلاحظ من خلال الجدول قيمة الأضرار التي قامت شركات التأمين بتسويتها خلال سنة 2015 مع العلم أن شركة سلامة تتبع اسلوب التحري في عملية دفع الأضرار وهذا من أجل تفادي التحايل الذي يقع للعديد من الشركات و يرجع هذا إلى الحوكمة الشرعية التي تتباناها الشركة من خلال مراقب شرعي وهيكل تنظيمي واضح.

الخاتمة

من خلال ما سبق ومن خلال النظر في الياته و ادواته وسماته نجد ان نمط التأمين التكافلي يمكن ان يظهر الى الساحة كبديل قوي وفعال عن نمط التأمين التجاري الساري المفعول بالنسبة للشركات والهيئات والمجتمعات التي تسعى إلى مراعات الضوابط الشرعية في معاملاتها، فالتأمين التكافلي إذا ما روعيت فيه كافة الضوابط الشرعية سيجعل المؤسسة في مأمن من معاملات قد يسودها الغرر أو القمار أو الجهالة وغيرها من الشوائب التي تميطها عن مسارها السوي المستقيم وتجعلها مخالفة للشرع بحيث يجب أن يبنى نمط المعاملات من هذا النوع على أساس المشاركة والتعاون المبني على التبرع فيما بين المشتركين في الصندوق أو عن طريق هبة الثواب، غير أن عمل هذه الشركات في ظل بيئة تحكمها قوانين اقتصادية بحتة بالاضافة الى خضوعها للقوانين الوضعية قد يجعلها تقع في بعض المحاذير الشرعية، عن قصد أو عن غير قصد، كما هو الحال بالنسبة لشركة المساهمة سلامة بالجزائر، ويمكن إدراج أهم والتوصيات المستخلصة من هذه الدراسة تحت النقاط الجوهرية التالية :

- ضرورة عدم تغلب الواقع القانوني أو الاقتصادي على اللواقع الشرعي : ان خضوع هذه الشركات للقوانين الوضعية يجعلها تخالف بعض المبادئ الشرعية فتقع في المحضور، فمثلا احد أهم الاركان التي يجب ان تقوم عليها هذه الشركات هو عدم استثمار اموالها المؤمنين في المقامرة او الربا او أي مخالفة شرعية إلا انه في حالة شركة سلامة في الجزائر فإنها ملزمة بالخضوع لقوانين شركات التأمين في الجزائر والتي تلزمها بوضع بـ 50 % من المخصصات الفنية على شكل

سندات خزينة بفائدة وهذا ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من ان الشركة تقوم بالتخلص من الفوائد الربوية عن طريق صندوق خصصته لأجل هذا الغرض اسمه صندوق "سبل الخيرات" تقوم بتوزيعه في مجالات الخير على الجمعيات و المحتاجين ولا يستفيد العاملين في هذه الشركة من هذا الصندوق كما تصرح به، إلا أن هذا لا ينفي وجود الضرر، لذلك فانه من الضرورة بما كان وجود قوانين تراعي خصوصية هذه المؤسسات، فعلى الجهات الرقابية والإشرافية على نشاط التأمين الاهتمام بإصدار قوانين واضحة بخصوص شركات التأمين التكافلي الإسلامي للسماح لها بممارسة أعمالها بكل حرية ؛

- أهمية وجود هيئة رقابية شرعية في تحقيق الحوكمة الشرعية لزيادة الثقة لدى الجمهور؛ فهذه الشركات يجب ان تعمل تحت وصاية هيئات رقابية شرعية مستقلة تمارس عليها رقابة ميدانية دورية للنظر في مدى التقيد بالضوابط الشرعية وكيفية استثمار أموال المؤمنين، ويجب أن تكون بعيدة كل البعد عن أي ضغوطات واملاءات خارجية،
- ضرورة تعزيز البيئة القانونية والتنظيمية بما يخدم تنفيذ تعليمات الحوكمة وإلزام الجهات الرقابية والإشرافية على نشاط التأمين في الدولة، شركات التأمين بما فيها شركة سلامة بلائحة حوكمة تراعي خصوصية كل شركة من خلال تبني معايير حوكمة صادرة عن مؤسسات دولية «إسلامية وتقليدية» مع لائحة عقوبات واضحة للشركة التي تخالف تعليمات الحوكمة المعتمدة، وتحقيق ذلك يعد من أساسيات انتشار الحوكمة في المؤسسات.
- أخير وهي النقطة الأهم، أن أقساط التأمين يجب ان تدفع بنية التبرع وليس الإلزام وان تستمر لغرض التعاون في مصالح محدودة والإحسان وليس بقصد الربح والتجارة وتحصيل الأرباح، وهو ما ينفيه والواقع، فالعقد الذي تبرمه هذه الشركات مع المؤمنين يكون بصيغة بقاء ملكية الأقساط تحت ملكية االمؤمنين ويملكون أرباحها ولا ينقل الملكية إلى الكيان، فالواقع يقول انه لا يوجد احد يدفع امواله بغرض التعاضد مع اناس في الغالب لا يعرفهم، وهي أقساط لا تراعى فيها قدرة المؤمنين، كما أن شركات التأمين هدفها الربح وهي تزاحم مثيلاتها من الشركات التي تنشط في نفس المجال كما تبين من خلال دراسة الحالة.

قائمة المراجع

3. أحمد ابن إدريس القرافي، **كتاب الفروق**، مركز الدراسات الفقهية ولاقتصادية، دار السلام، ط 1، 2001.
4. أحمد فضل ابن عبد الكريم، **إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية**، 2008/06/4، مقالة منشورة، تاريخ الاطلاع عليها 2015/09/03م. iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2010/05/إدارة-المخاطر-في-المصارف-الإسلامية-د.-فضل-عبد-الكريم-محمد pdf.
5. أحمد فضل ابن عبد الكريم، **المخاطرة التي تواجه المصارف الإسلامية وآلية لحد منها**، ملتقى دولي حول الخدمات المالية وإدارة المخاطر في المصارف الإسلامية، جامعة سطيف، 2010.

6. أحمد محمد صبّاغ، **التأمين التكافلي الأحكام والضوابط الشرعية**، مؤتمر التأمين التكافلي أبعاده و أفاقه وموقف الشريعة منه، مجمع الفقه الإسلامي الدولي دورة العشرون، يوم 11-13 ابريل 2010.
7. بلعزوز بن علي، **إستراتجية إدارة المخاطر في المعاملات المالية**، مجلة الباحث، عدد 07، 2010/2009.
8. حسين حامد حسان، **حكم الشريعة في عقود التأمين**، دار العلوم للطباعة القاهرة، بدون سنة نشر.
9. رانية زيدان العلاوة، **إدارة مخاطر التأمين التكافلي الإسلامي**، الملتقى الثالث للتأمين التعاوني، الهيئة العالمية الاقتصاد والتمويل، 2011/12/08.
10. سامي ابن إبراهيم السويلم، **التحوط في التمويل الإسلامي**، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، الطبعة،2008.
11. سليمان الثنيان، **التأمين وأحكامه**، دار العواصم المتحدة قبرص- بيروت، الطبعة الأولى، الطبعة1، 1993.
12. سليمان بن دريع العازمي، **التأمين التكافلي معوقاته واستشراف مستقبله**، ورقة مقدمة إلى ملتقى التأمين التكافلي الهيئة الإسلامية للاقتصاد والتمويل الرياض، يومي 20-22 جانفي 2009.
13. طارق عبد العال حماد، **إدارة المخاطر**، الدار الجامعية، 2007.
14. عبد الرزاق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني**، الجزء7،المجلد2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1964.
15. عبد الكريم احمد قندوز، **مرجعة لنظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي ودورها في ابتكار وتطوير منتجات إدارة المخاطر بالصناعة المالية الإسلامية**، ملتقى الخرطوم للمنتجات المالية الإسلامية النسخة الرابعة، 5-2012/04/6.
16. عبد الكريم قندوز، **التحوط في التمويل الإسلامي حماية للمال ودافع لتنميته**، منتدى فقه الإسلامي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، سنة 2015.
17. عدنان عبد الله محمد عويضة، **نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي دراسة تأصيلية تطبيقية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة1، سنة 2010،
18. علي محيي الدين القره داغي، **التأمين التكافلي ماهيته وضوابطه ومعوقاته– دراسة اقتصادية–**، ورقة مقدمة إلى ملتقى التأمين التكافلي الهيئة الإسلامية للاقتصاد والتمويل الرياض، يومي 20-22 جانفي 2009..
19. قذافي عزات الغنانيم، **التأمين التكافلي مفهومه، تأصيله الشرعي، ضوابطه**، مؤتمر التأمين التكافلي أبعاده و أفاقه وموقف الشريعة منه، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 11-13 ابريل 2010.
20. مجلس الخدمات المالية الإسلامية، **المبادئ الإرشادية لضوابط التأمين التكافلي**، 2009،
21. محمد شنشونة و أنفال حدة خبيزة، **تطور صناعة التأمين التكافلي، وآفاقه المستقبلية–تجارب بعض الدول العربية**، لملتقى الدولي السابع حول" الصناعة التأمينية، الواقع العملي وأفاق التطور- تجارب الدول-، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير جامعة حسبية بن بوعلي بالسلف، يومي 03-04 ديسمبر 2012.
22. محمد صديق الضرير، الغرر **وأثره في العقود في الفقه الإسلامي**، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي،الطبعة الثانية، 1995.
23. موسى مصطفى القضاة، **حقيقة التأمين التكافلي**، ندوة حول مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير جامعة فرحات عباس سطيف، خلال الفترة 26/25 أفريل 2011.
24. نجاة شاكر محمود، **إستراتجية إدارة المخاطر في شركات التأمين التكافلي الإسلامي**، مجلة جامعة المدينة العالمية،عدد الرابع، 2012م.
25. Emmett J. Vaughan, Therese M. Vaughan, **Fundamentals of risk and insurance**. Eleventh edition..

شروط اختيار الحكام وآليات انتقال السلطة بين الفقه السياسي الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة (الدول العربية ذات النظم الجمهورية نموذجا)

أ. عمر روابحي
أستاذ مساعد لدى كلية الحقوق و العلوم السياسية، جامعة البويرة (الجزائر)
باحث زائر لدى كلية الحقوق، جامعة إسطنبول (تركيا)

ملخص الدراسة

هذه الدراسة التي تدمج بين مجالي الفقه السياسي و القانون الدستوري، و تمزج بين منهج البحث التاريخي و المنهج الوصفي، هي محاولة لتتبع جذور الفكر الديمقراطي داخل مذاهب و تيارات الفكر السياسي الإسلامي المختلفة، و هي تعرض لقضايا حساسة جدا في عصرنا الحالي، كقضية آلية انتقال السلطة و مكانة المرأة في العمل العام و العمل السياسي، و نظرة مختلف المذاهب الشيعية و السنية و الخارجية لهذه المسائل، و قد استخدمت الدراسة مصطلح الفقه السياسي الإسلامي المعارض للاستبداد، للدلالة على عمليات المقاومة الفكرية و المسلحة لمنظومة الاستبداد في تاريخنا الإسلامي (**المبحث الأول**)، و لتبيان الأسس العقدية و الفكرية و رصيد التجربة الذي بني عليه هذا الفقه، استعرضت الدراسة بعضا من ملامح النظرية السياسية الإسلامية من النصوص و سوابق العهد الأول (**مبحث تمهيدي**).

كما تطرقت الدراسة لمسألة تعايش الفقه السياسي الإسلامي التقليدي مع مفهوم الدولة الحديثة، رغم كون هذه الأخيرة فكرة غربية ارتبطت بالقومية و نشأت بعد مخاض عسير من محاولات الإصلاح و الثورات المستمرة في أوربا و أمريكا، و تختتم الدراسة بإطلالة سريعة على نظم الحكم العربية المعاصرة ذات النظام الجمهوري، من خلال استنطاق دساتيرها السارية المفعول و مقارنة مضمونها فيما يتعلق بآلية انتقال السلطة و الشروط التي ينبغي توفرها في الحاكم أو الرئيس و رأي الفقه السياسي الإسلامي التقليدي و ما أسميناه بالفقه السياسي الإسلامي المعارض للاستبداد في هذه المسائل (**المبحث الثاني**).

الكلمات المفتاحية: فقه سياسي إسلامي تقليدي، فقه سياسي إسلامي مناهض للاستبداد، نظم دستورية، أنظمة جمهورية، فكر ديمقراطي، آليات انتقال السلطة، شروط اختيار الخليفة/الحاكم/الرئيس، المكانة السياسية للمرأة.

مقدمة:

لم تكد تمضي أربعون سنة فقط على معاهدتي وستفاليا سنة 1648، حتى ألقى **جون لوك** John Locke بذور أفكاره الثورية و الإصلاحية في التراب الأوربي و بعده الأمريكي، لتنتش لبنات جديدة في بناء الدولة الحديثة[1]، فكان لصلح وستفاليا الفضل في إنهاء الحروب الدينية و بداية تشكل الدول القومية، و كان لكتاب "مقالتان في الحكم المدني " **لجون لوك** الفضل في ترشيد هذا الكيان الوليد و إرساء أسس فلسفية قوية له، بحيث قامت ثلاث ثورات كبرى بناء على هذه الأفكار، هي الثورة المجيدة في بريطانيا سنة 1688، و الثورة التحريرية في أمريكا سنة 1776، و الثورة الفرنسية الكبرى سنة 1789[2].

و رغم المراوحات العديدة بين الثورات و الثورات المضادة التي تطلبها تبلور مفهوم الدولة الحديثة في الغرب عموما، إلا أن أفكار التنوير في النهاية انتصرت ليتم عولمة النموذج، ليس بالضرورة في تبنيه من طرف كل دول العالم، و لكن في التحاكم إليه كنموذج فلسفي و قيمي، و في التشنيع الدولي على من شذ عليه.

أما على الضفة الأخرى، فقد كانت نظم الخلافة الإسلامية المتزامنة و المتعاقبة و الدويلات الإسلامية التقليدية الأخرى التي قامت تكابد القرون محافظة على نفس الرتابة على مستوى عالم الأفكار السياسية، رغم أن البدايات شكلت نموذجا متفردا على مستوى العالم، و باستعارة تعبير المستشرق الأمريكي **دانكن بلاك ماكدونلد (1863–1943)** فإن *" اجتماع السقيفة يذكرنا إلى حد بعيد بمؤتمر سياسي، دارت فيه المناقشات وفق أساليب حديثة"* [3]، و قد راوح الفقه السياسي الإسلامي بعد فترة الخلافة الراشدة، بين نموذجين متصارعين صبغا الحياة الفكرية السياسية، بين تغلب سياسي عسكري عرقي تدثر بعباءة الدين من خلال تبني الجبر، افتتح عصره الأمويون و واصل العباسيون نفس مساره عموما، و تغلب يستند بشكل صرف للنص مثل خطه عموم الشيعة، و بين محاولات للعودة إلى نظام الشورى قادها فقهاء و ثوار توزعوا – لحسن الحظ – على المذاهب و التيارات الإسلامية الكبرى سنية و شيعية و خارجية، في لفتة توحي بأن الاستبداد عامل تقسيم للأمة، و الشورى توحدها.

و في هذا البحث نحاول تتبع ملامح الفقه السياسي الإسلامي المنسجم مع النظرية السياسية الإسلامية كما توضحها النصوص الشرعية و السوابق التاريخية (مبحث تمهيدي)، و هي نماذج جنينية لا تنتمي إلى مدرسة الجبر و

[1] John Locke, Traité du gouvernement Civil, Chicoutimi, Québec, Canada, 2002.

[2] جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959، ص. هـ.

[3] محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1946، ص. 73.

التعصب العرقي في شقيه الأموي العربي و العباسي الشعوبي، و لا تنتمي إلى عموم المدارس الشيعية التي حاولت استبدال الحكم المطلق المستند إلى الجبر السياسي و العسكري، بحكم مطلق آخر مستند إلى النسب النبوي.

و من خلال تتبعنا لما يمكن أن نطلق عليه بالفقه السياسي الإسلامي المعارض للاستبداد، سواء كان هذا الفقه خارجيا أو سنيا أو شيعيا[4]، سوف نركز على مسألتين هامتين هما : آليات انتقال السلطة و الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الخليفة أو الإمام (المبحث الأول).

ثم نعرج على واقع الفقه السياسي الإسلامي بعد ظهور الدولة الحديثة و ما مدى صلاحية ما أسميناه بالفقه السياسي الإسلامي المعارض للتعايش و الانسجام مع مقومات و مفاهيم الدولة الحديثة، مستعرضين نظم الحكم العربية ذات النظام الجمهوري كنماذج دراسية (المبحث الثاني)

و قد مزجت هذه الدراسة على مستوى المجال المعرفي، بين الفقه السياسي و القانون الدستوري، و على مستوى المنهج العلمي المستخدم، بين منهج البحث التاريخي و المنهج الوصفي.

[4] سيركز البحث على التيار الشيعي الشوري على اعتبار أن **أغلب الثورات التي قادها أهل البيت قادها ثوار من نسل زيد بن علي، لأن هذا الفريق من آل البيت قد ارتبط بفكر المعتزلة، أما الشيعة الإمامية فقد كان تيارهم معروفا بالسكونية انتظارا للإمام الغائب.**

مبحث تمهيدي: ملامح من النظرية السياسية الإسلامية من النصوص و السوابق

من خلال استقراء النصوص الشرعية من قرآن و سنة، يمكن ملاحظة خمسة (05) مبادئ دستورية إسلامية كبرى هي: الشورى، العدل، المساواة، طاعة الحاكم، الرقابة على الحكام.

الشورى في النصوص الإسلامية المقدسة و السوابق:

تأتي الشورى في مقدمة هذه المبادئ و يكفي للتدليل على أهميتها التي تتجاوز فلسفة الحكم، إلى أن تكون منهج حياة للأمة المسلمة، أن سورة كاملة من القرآن الكريم حملت اسمها، و مما يلفت الانتباه أن هذه السورة ليست سورة مدنية، و إنما مكية، و قد انتبه **الإمام الجصاص الرازي** إلى المعنى الجليل في قوله تعالى: ***" و الذين استجابوا لربهم و أقاموا الصلاة و أمرهم شورى بينهم و مما رزقناهم ينفقون"*** [5] فقال بأن الله تعالى ليدلنا على عظمة معاني الشورى و الالتزام وسطها بين صلاة و زكاة أو إنفاق في سبيل الله من أجل تحري الدقة لأن الزكاة بمفهومها المعروف كانت لم تشرع بعد.

و فضلا عن الموضع الذي وردت فيه كلمة "شورى" أعلاه، فإنها وردت أيضا في موضعين آخرين واحد يتعلق بـ (الأمر) أي بالسياسة و إدارة الشأن العام، وآخر يتناول الشؤون الأسرية و كيفية حل مشكلاتها، و العجيب أن الآية التي وردت في سورة آل عمران تأمر النبي صلى الله عليه و سلم بمشاورة أصحابه و تؤكد على قيمة الشورى نزلت عقب هزيمة أحد، و هي الهزيمة التي تشير القراءة السطحية و الظاهرية لها، أنها كانت بسبب عمل النبي برأي أصحابه بعد أن شاورهم، و قد كانوا من الشباب الذين تحمسوا للقتال خارج المدينة بخلاف رأي النبي الذي كان يقضي بمقاتلة المشركين من داخل بيوتها، فتنزل الآية لتقول للنبي و من ورائه جموع المسلمين بأن يلتزم خط الشورى و لو أدت ظاهريا إلى نتائج سلبية في القريب المنظور، لأن عاقبتها الفلاح على المدى البعيد، و قد وضحت الآية ذلك بصراحة في قوله تعالى: " فبما رحمة من الله لنت لهم، و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" [6]، فإن عدم أخذ المشورة أو عدم احترامها بعد أخذها عاقبته الانفضاض الفعلي أو النفسي عن القائد و الحاكم.

و في السيرة و السنة النبويتين نصوص و مواقف كثيرة تدلل على الخط الشوري الذي تبناه الرسول صلى الله علية و سلم، فقد شاور أصحابه في اختيار موطن القتال يوم بدر، و في الموقف من أسرى بدر، و يوم غزوة الأحزاب،

[5] سورة الشورى، الآية 38.

[6] سورة آل عمران، الآية 159.

و في اختيار وسيلة لإعلان الصلاة، و في حدي الزنا و السرقة قبل نزول نص فيهما[7]، و غيرها من المناسبات و الأحداث، و ما يهمنا في هذا البحث هو معرفة هل تحولت هذه الممارسة النبوية المتكررة إلى عمل مؤسسي منظم ؟ أم أنها بقيت مجرد تصرفات فردية ؟

الشورى بين الأدبيات و المؤسسات:

لا يجد الباحث نصوصا مكتوبة – بالمصطلح القانوني المعاصر – توضح تأسيس و تنظيم مثل هذه المؤسسات إن وجدت، و لكن من المعروف أن للقواعد العرفية مكانتها التي تضاهي القواعد المكتوبة و تتفوق عليها في كثير من الأحيان، و تشير السوابق الشورية للنبي صلى الله عليه و سلم إلى وجود ما يشبه مجلس للشورى ضم سبعين عضوا كان يلجأ إليه النبي في مشاوراته[8]، و هيئة للنقباء الإثني عشر، و مؤسسة للمهاجرين الأولين[9]، و قد لعبت هذه الأخيرة أخطر الأدوار بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم، حيث أنيط بها صلاحية ترشيح خليفة للمسلمين، و أخذ البيعة العامة له من عموم سكان المدينة آنذاك – حسبما كان متاحا في ذلك العصر –، و قد تشكلت هذه الهيئة من عشرة من كبار الصحابة، و هم: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد بن نفيل، أبو عبيدة بن الجراح، و قد أثرت طبيعة تشكيلة هذه الهيئة فيما بعد على المخرجات الفقهية ذات الطابع السياسي للفقهاء المسلمين، خصوصا السنة منهم، كشرط القرشية في تولي منصب الخليفة، و الشروط المتعلقة بتعداد أهل الحل و العقد.

و مما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أن اتخاذ الرسول لهذه الهيئة في مشورته، و الصلاحيات التي ادعتها لنفسها و إقرار الناس لها بذلك بعد وفاته، لم تكن مرتبطة بنصوص صريحة من قرآن و سنة، و إنما هو السبق في الإسلام[10]، و المكانة الاجتماعية و السياسية لأصحابها، و تدابير السياسة، و يؤكد ذلك ما قاله أبو بكر الصديق في السقيفة: ***" إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"*** يقصد الحي الذي تكون في المدينة من الذين هاجروا من قريش، و الذين تتزعمهم هيئة المهاجرين الأولين، و السوابق التاريخية تؤكد أنه في السقيفة بايع اثنان من هذه الهيئة هما أبو عبيدة و عمر، لثالث منها هو أبو بكر، فتم له الأمر، و عندما دنا أجل أبي بكر، استشار هذه الهيئة و عهد إلى

[7] الماوردي، أدب القاضي، ج1 ، تحقيق محيي هلال السرحان، بغداد، 1972، ص.ص 256-260؛ محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج5، بيروت، 1972، ص.80.

[8] فان فلوتن، السيادة العربية و الشيعة و الإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن إبراهيم حسن و محمد زكي إبراهيم، مصر، الطبعة الأولى، 1934، ص. 76.

[9] محمد عمارة، في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، 2009، ص. 46.

[10] يقابله في المصطلح المعاصر، شرعية السبق النضالي و التأسيس.

واحد منها بالخلافة، و نفس الإجراءات التزم بها عمر، و مما يؤكد محورية هذه الهيئة أنها من كانت المحرض على الثورة ضد عثمان، بعد أن أحدث الأحداث التي أغضبت الناس و كبار الصحابة عليه، و يذكر **بن قتيبة** أن الرسالة التي خرجت من المدينة إلى الأمصار و تدعو الثوار للقدوم للمدينة و الخروج على عثمان، كانت هذه الهيئة هي من حررها و أرسلها[11]، و بعد مقتل عثمان اتجه الثوار الذين كانوا مسيطرين على المدينة آنذاك، إلى علي لمبايعته، فأخبرهم أن هذا الأمر مرده لمن تبقى من الهيئة، و كان بالمدينة آنذاك الزبير و طلحة، فأتوا عليا فبايعوه، ثم دار الصراع بينهم بعد ذلك، كما هو معروف، و بعد موت طلحة و الزبير، بقي من الهيئة علي، فدار الصراع بينه و بين معاوية، و لما استشهد علي، انتهى هذا النظام الشوري و تحول الحكم إلى ملك وراثي.

نظام الترشيح و آلية انتقال السلطة في العهد الأول:

من اللافت أنه على مدار الثلاثين سنة التي عرفت باسم الخلافة الراشدة في المراجع و المصادر المختلفة، فإن المسلمين الأوائل أرسوا نظاما فريدا، كانت فيه صلاحية الترشح لمنصب الخلافة مقيدة و محصورة في مجموعة معينة توافرت فيها شروط موضوعية تلقى قبولا عاما، و كانت فيه صلاحية التصويت أو الاقتراع العام بالمصطلح المعاصر، مفتوحة أمام الناس في حدود إمكانيات ذلك العصر، و كان المحظور عرفا هو أن يعهد أحد الخلفاء بالخلافة من بعده إلى أحد أبنائه أو ذويه، بل لقد كان التثريب على عثمان على أقل من ذلك عندما بدأ بتعيين ذويه في مناصب الدولة الأقل شأنا من الخلافة العظمى، و كان ذلك أحد أسباب الثورة عليه.

و من المعروف اليوم، أنه من بين مثالب النظم الديمقراطية الحديثة، هو مسألة فتح معايير الترشح و الترشيح لمنصب الرئاسة على مصراعيه لجميع المواطنين، فيمكن ببساطة لأقل الناس كفاءة و قبولا أن يصنع من نفسه رمزا و يصل لسدة الرئاسة إذا كان له جهاز إعلامي فعال و رأس مال داعم، بيد أن نظام الخلافة الأول كان نظاما مفتوحا على مستوى الحق في التصويت، و مغلقا على مستوى من يحق لهم الترشح، و قد كانوا مجموعة القيادات التأسيسية الذين أهلهم سبقهم و بذلهم في سبيل الدعوة، ثم تأتي بعد ذلك معايير العصبية التي كانت قانونا عرفيا آنذاك تدين به العرب.

يضاف إلى ذلك أنه من بين مزايا ذلك النظام أنه رغم كون الترشيح مغلقا، إلا أن إرادة الجماهير كانت نافذة، فلم تكن تؤخذ البيعة العامة بالإكراه، و لو أن المسلمين رفضوا بيعة من رشحته لهم هيئة المهاجرين الأولين للخلافة، لما تم له الأمر، و رغم أن هذه المسألة لم تسندها سوابق خلال فترة الثلاثين سنة الأولى بعد وفاة الرسول، إلا أنه يسندها

[11] ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السياسة، تحقيق علي شيري، دار الأضواء، القاهرة، 1990، ص. 32.

ما حدث بعد ذلك عندما تولى عمر بن العزيز، فإن أول ما فعله هو أنه خطب في الناس في المسجد، و خلع نفسه من البيعة التي أخذها سلفه له، و تمت مبايعته من جديد من الناس دون إكراه.

و من المقبول في الاجتماع السياسي في الكيانات السياسية التي تنشأ على أسس دينية و فكرية قوية، أن يكون للمؤسسين الأوائل شرعية الحكم فيها، و هي شرعية مستحقة تصمد أمام أي استحقاق ديمقراطي في البدايات الأولى للكيانات من هذا النوع، لكن الإشكال دائما يحدث في انتقال السلطة عندما يرحل هذا الجيل أو يوشك على الرحيل، و قد كانت الحجة القوية التي تذرع بها معاوية عندما جمع الناس من حوله هي رغبته في توسعة هيئة الشورى و الترشيح، و هي الهيئة التي ننقل من الطبقات الكبرى **لابن سعد** أن عمر بن الخطاب قال فيها قبيل وفاته: ***" إن هذا الأمر في أهل بدر ما بقي منهم أحد، ثم في أهل أحد ما بقي منهم أحد، و في كذا و كذا، و ليس فيها لطليق و لا لولد طليق و لا لمسلمة الفتح شيء***"، و قد سعى عمر بهذا إلى إدخال تعديلات على النظام بعدما بدأ عدد هيئة المهاجرين الأولين في التناقص، و في زمن علي عندما نشب الصراع بينه و بين معاوية لم يكن قد تبقى من هيئة الشورى الذي تضم المهاجرين و الأنصار و أهل بدر إلا العدد القليل، و قد اعتزل كثير منهم المشاركة في الحرب الدائرة رحاها بين المعسكرين، و للإنصاف فإن الخطاب السياسي الذي كان ينادي بتوسعة هيئة الشورى و البيعة العامة بعدما اتسعت أقطار الدولة الإسلامية، كان هو الخطاب الأقوى، و قد كان هذا خطاب معاوية بغض النظر عن نواياه و الانقلاب الذي قاده على النظام برمته بعد ذلك[12]، و عندما نتأمل هذه المرحلة المبكرة و المهمة من تاريخنا السياسي كمسلمين، نجد أن عدم مواكبة الفكر السياسي لامتدادات الجغرافيا و الثقافة التي صحبت الفتوحات، قد أدى إلى ارتدادات عكسية قضت على نظام الشورى برمته، فالفكر و النظام الذي لا يتجدد يتبدد، و لو حصل هذا التجديد المنشود لكنا ربما رأينا بعد عقود قليلة انفتاح نظام الشورى على بقية المسلمين ممن شملتهم الفتوحات و ربما غير المسلمين من رعايا الدولة الإسلامية، و لكنا رأينا انتقالا سلسا للسلطة العليا في الدولة من جيل المؤسسين إلى جيل التابعين، و لكن هكذا جرت الأمور، و رغم ذلك فإن جذوة المقاومة للنظام الملكي الوراثي الذي أرسى دعائمه معاوية لم تنطفئ رغم التعتيم و التشويه الذي مارسته المدارس الفقهية و الفكرية التي أسسها و رعاها الاستبداد.

[12] المرجع نفسه، ص. 41؛ و انظر أيضا: بن أبي حديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج4، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، دمشق، 2007، ص. 16.

المبحث الأول: الفقه السياسي الإسلامي المعارض للاستبداد

رغم أن الكتابات التي تستحضر مصطلحات و مفاهيم العصر و تحاول أن تطبقها بأثر رجعي على التاريخ، تعتبر كتابات غير مقبولة علميا بشكل عام، و لكن يمكن تجاوزا قبولها إذا كان المغزى هو البحث في التاريخ عن نماذج صالحة للتطبيق المعاصر مع البناء عليها و تطويرها.

الخوارج نموذجا:

من الأمثلة على تطبيق المصطلحات بأثر رجعي اعتبار الخوارج **أكثر الفرق الإسلامية ديمقراطية** من حيث الشروط التي ينبغي توفرها في من يترشح للخلافة، فالاختيار عندهم يكون لأي مسلم تتوافر فيه الشروط سواء كان قرشيا أو عبدا أو حرا، و هذا المذهب كان يشكل قديما خروجا على كل ما ذهبت إليه أغلب المدارس الفقهية السنية و الشيعية التي كانت تشترط قرشية الإمام، و لم يكتف الخوارج بإسقاط شرط القرشية نظريا من أدبياتهم بل إنهم كانوا يفضلون من لا نسب له ليسهل عزله إذا انحرف، و في هذا دهاء سياسي يحاول أن يخفف من وطأة العصبية.

و يعتبر مذهب الخوارج في هذه الجزئية هو الأقرب إلى روح عصرنا، و روح الإسلام حسب تعبير محمد عمارة[13]، و حسب مجموعة من العلماء المعاصرين من أمثال أبو زهرة الذي اعتبر رأيهم سديدا يجب الأخذ به في هذا الوقت[14]، و كذلك عبد الحليم محمود الذي يقول أن " رأيهم في الإمامة، هو الرأي الذي يؤيده الاتجاه الحديث، و يؤيده كل مخلص لدينه و وطنه"[15]، و المتأمل في الفقه السياسي للخوارج يجد لهم رؤية متقدمة عن عصرهم بالنسبة للحقوق السياسية للمرأة، حيث أن فرقة منهم أجازت تولي المرأة لمنصب الإمامة العظمى[16] و طبقت ذلك عمليا، و هي فرقة الشبيبية نسبة إلى **شبيب بن يزيد الشيباني**، الذين ولوا عليهم **غزالة أم شبيب** (المتوفاة سنة 77هـ/196م)، و تزعم الروايات أنها خطبت على المنبر في الكوفة حين تولت الأمر.

الفقه السياسي المعتزلي:

هذا الخط الديمقراطي الشوري في الفقه السياسي الإسلامي و إن كان خطا عاما ميز فرق الخوارج المختلفة، فإنه لم يكن كذلك بالنسبة للسنة و الشيعة، و يمكننا أن نلمح ذلك من خلال ما كتبه الفقهاء التقليديين من كلا

[13] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص. 17.
[14] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971، ص. 65/1.
[15] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص. 152/1.
[16] طاهر بن محمد الاسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الجيل، بيروت، الطبعة 1، 1983، ص. 65/1.

الطائفتين الكبيرتين فتجد أئمة المذاهب السنية الأربع و جمهور فقهاء السنة المتقدمين و كافة فرق الشيعة يشترطون في الإمام أن يكون من قريش[17]، فهل كانت هناك استثناءات طبعت تاريخنا الطويل ؟ إن البحث عن جذور للديمقراطية من داخل تيارات أهل السنة يقودنا مباشرة إلى المعتزلة، و قد ذهب جمهورهم إلى إسقاط شرط القرشية **فغيلان الدمشقي** و هو من أبرز أعلامهم يقول بأن ***الإمامة تصلح في غير قريش، و كل من كان قائما بالكتاب و السنة فهو مستحق لها، و لا تثبت إلا بإجماع الأمة*** [18]، و يذهب **ضرار بن عمرو الغطفاني** – و هو من مشاهير المعتزلة أيضا و صاحب فرقة منهم حملت اسمه يقال لها الضرارية– مذهب بعض الخوارج بقوله : ***" إذا اجتمع حبشي و قرشي كلاهما قائم بالكتاب و السنة فالواجب أن يقدم الحبشي، لأنه أسهل في خلعه إذا ارتكب ما يوجب الخلع*** [19]***"***.

آليات انتقال السلطة في المراجع السنية و الشيعية:

أما فيما يتعلق بآليات انتقال السلطة، فإن المراجع المتعددة لأعلام التيارات التقليدية السنية و الشيعية، توضح أنها تتم إما تغلبا، أو عهدا، أو استخلافا في أحسن الأحوال كاختيار الخليفة لمجموعة تختار بينها إماما كما فعل عمر بن الخطاب و هو ما ذهب إليه **بن حزم** (المتوفى سنة 456هـ/ 1064م)، و لنأخذ على سبيل المثال أيضا أحد أعلام الفقه السياسي الإسلامي، و هو **الماوردي** (المتوفى سنة 364هـ/974م)، حيث يرى أن انتقال السلطة يكون إما عن طريق اختيار أهل الحل و العقد أو عهد الإمام من قبل[20]، و ما يحسب **للماوردي** هو ما يمكن أن نسميه مسألة تمدين الكتابة حول قضايا الإمامة و الحكم، و هو بذلك خالف الشيعة الذين كانوا يوردون مسائل الإمامة ضمن كتب علم الكلام و أصول الاعتقاد، و خالف المعتزلة الذين جعلوها آخر مباحث علم الكلام، و خالف التيارات السنية التقليدية الأخرى التي كانت توردها ضمن مباحث الفقه، بأن جعل لها مبحثا مستقلا عن العقيدة و الفقه أي فصل السياسة عن المباحث الدينية في تراث المسلمين السنة، و يتضح ذلك جليا من عنوان كتابه " ***الأحكام السلطانية و الولايات الدينية*** "، و يأتي **أبو بكر الباقلاني** (المتوفى سنة 402هـ/1013م) ليحصر المبايعة و يجيزها و لو من رجل واحد من أهل الحل و العقد، أو بعهد من الخليفة[21]، بل إن إماما جليلا مثل **أبي بكر الطرطوشي** (المتوفى سنة 520 هـ / 1099م) يورد في مقدمة كتابه ***سراج الملوك*** أنه وضع هذا الكتاب من أجل أن يستغني به الحكيم عن مصاحبة

[17] ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، دار الكتب العلمية للنشر و التوزيع، 2007ج4، ص.89.
[18] الشهرستاني، الملل و النحل، ج1، مؤسسة الحلبي، 1968، ص. 227.
[19] الشهرستاني، الملل و النحل، ج أ، ص. 114.
[20] الماوردي، الأحكام السطانية و الولايات الدينية، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989، ص. 5.
[21] محمد يوسف موسى، مرجع سابق، ص. 59.

الحكماء و الملك عن مشاورة الوزراء، و رغم صلاح الرجل الذي عرف به إلا أن هذا ما أوحت له به الثقافة السلطانية و تراكم السنون و سطوة الاستبداد في تاريخنا الإسلامي.

معركة التشويه و الدعاية:

و لكن في المقابل، فإن تتبعنا للثورات التي قامت ضد بني أمية و بني العباس، توضح أفكارا سياسية مغايرة تماما لما كان سائدا، رغم أن قادة هذه الثورات قد تعرضوا لحملات التشويه الذي مارسته ضدهم السلطة الحاكمة و من تبعها من مدارس فقهية و فكرية، **فمعبد الجهني** (المتوفى سنة 80 هـ / 659 م) الذي خرج في ثورة **ابن الأشعث** على **الحجاج** و قتله الحجاج بعد إخماد الثورة، شاع عنه أنه كان منحرفا فكريا و اعتقاديا، و ذلك لأن **معبدا** كان يقول أن أفعال الإنسان هي من حر اختياره[22]، و في هذا تعارض مع ما كانت تقول به مدرسة الجبر و الإرجاء التي كانت مدعومة من سلطة بني أمية، و هذا **عمرو بن عبيد** (المتوفى سنة 144هـ/761م) و هو قائد تيار المعتزلة بعد وفاة **واصل بن عطاء** على الإطلاق، بعدما بدأت في التضعضع دولة بنو أمية و دخلت دورة الاضمحلال، يعقد مؤتمرا في مكة و يدعو لمبايعة **النفس الزكية** و العودة إلى نظام الشورى بعد الانقلاب المرير الذي قاده معاوية على النظام السياسي الشوري، و الطريف أن أبا **العباس السفاح** و **أبو جعفر المنصور** قد شهدا هذا المؤتمر و بايعا **النفس الزكية**، غير أن الصفقة التي عقدها الخراسانيون مع فرع من بني العباس مثله **السفاح** الذي انقلب على خط الاعتزال و بيعة مكة، أدت إلى استبدال حكم أموي مطلق بحكم عباسي مطلق، و وجد تلميذ الأمس – المنصور – نفسه في مواجهة مدرسة أستاذه **عمرو بن عبيد**[23]، و يوضح لنا هذا العلم البارز كيف يمكن للعدل أن يرمم شيئا من العطب الذي طال الشرعية السياسية في تاريخنا، عندما سئل كيف تعترف بإمامة **عمر بن العزيز**، و هو قد تولى الخلافة بالميراث و دون شورى ؟ فكان جواب **عمرو** : ***" لقد أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها، و لا باستحقاق لها، و لكنه استحقها بالعدل حين أخذها*** [24].

[22] أحمد بن يحي بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة فلزر، الناشر فرانز شتاينر فيسبادن، بيروت، لبنان، 1961، ص.ص 133-137.

[23] أحمد صبحي، نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية، طبعة القاهرة، 1969، ص.ص 366-367

الطبري، تاريخ الطبري، ج 7، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، 1989، ص.ص 607-608.

[24] السعودي، مروج الذهب، ج2، طبعة دار التحرير، القاهرة، 1966، ص. 152.

هل كانت كل فرق الشيعة شمولية الطرح ؟

و الحديث عن البيعة التي تمت **للنفس الزكية**، يقودنا إلى التطرق إلى مدرسة نادرة من مدارس أهل البيت، و هي المدرسة التي تبنت الفقه السياسي الشوري ضمن سياق شيعي قديم و حديث يعتبر مسألة الإمامة من أصول الاعتقاد و يبني نظريته السياسية العقائدية – إن صح التعبير – على النص المقدس و بالتالي يؤسس لحكم وراثي للنسب النبوي، بدل الحكم الوراثي الأموي و العباسي، و قائد مدرسة أهل البيت الشورية هذه هو **محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ابن علي بن أبي طالب، النفس الزكية** (المتوفى سنة 145هـ/762 م) و ثورته كانت من أجل العودة إلى النظام الشوري، و هي ثورة مخضرمة، كانت على بني أمية و بني العباس، حيث اقتنع هو أبوه بمذهب **واصل بن عطاء** في الحرية و ضرورة استعادة الشورى و انشقا مع فصيل من آل بيت النبي عن **جعفر الصادق** الذي كان يمنع على أتباعه الثورة، و قد جوبه **النفس الزكية** من معارضيه من الشيعة آنذاك بأن النص على إمامته لم يرد عندهم و بالتالي لا تجوز مبايعته.

و لكن الاعتزال على زمن **أبي بكر الأصم** (المتوفى سنة 201هـ/892م)، و الذي كان يقول أغلب رموزه بأن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين[25]، هو غير الاعتزال الذي وصل إلى السلطة و تبناه ثلاثة خلفاء من خلفاء بني العباس هم **المأمون** (198-218هـ/ 813-833م) و **المعتصم** (218-227هـ/833-842م) و **الوائق** (227-232هـ/842-847م)، حيث كان الاعتزال في بداياته تيارا سياسيا و فكريا يحظى بدعم جماهير غفيرة من الناس، و لكنه بسبب الإغراق في المباحث الفلسفية خصوصا بعد حركة ترجمة فلسفة اليونان تحول إلى تيار نخبوي أو ما يشبه الأرستقراطية العلمية، فانفضت عنه الجماهير، و كان خطؤه القاتل هو أنه استعان بجهاز الدولة الموالية له فكريا لفرض آراءه على الجماهير و على التيارات الفكرية التقليدية الأخرى، و هذه هي المفارقة الكبرى بين النظري و التطبيقي، وللأسف الشديد تاريخنا الإسلامي لم يكن تاريخ الشورى، و حتى النماذج المعجبة فيه من الناحية النظرية فشل أصحابها أو من تبعهم في إنزالها على الواقع العملي، فتجد كل فرق الخوارج على سبيل المثال تسقط شرط القرشية من شروط الإمامة و تفتح إمكانية تولي العبيد و الموالي للأمر مساواة لهم بالأحرار، و لكن عمليا عرف الخوارج بتعصبهم للعرب و لم يلي الأمر عندهم من الموالي إلا القليل **كأبي طالوت الخارجي** و الذي سرعان ما خلع بعد توليه[26].

ثورة نادرة ... حققت مبدأ المواطنة:

[25] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص.ص. 459-460

[26] عمر أبو النصر، الخوارج في الإسلام، منشورات مكتب أبو النصر، بيروت، 1970، ص. 416.

و من الثورات القليلة في تاريخنا الإسلامي التي استطاعت أن تسقط القيم النظرية التي تؤمن بها على أرض الواقع، ثورة **علي بن محمد** (المتوفى سنة 270هـ/883م)، و التي عرفت بثورة الزنج، و هي الثورة التي شبهها **طه حسين** (المتوفى سنة 1972م) بثورة **اسبارتاكوس** (73-71 ق.م) التي قامت لتحرير العبيد من مظالم الإمبراطورية الرومانية، و تمنى لو حظيت ثورة الزنج بما حظيت به تلك الثورة في المخيال الغربي المعاصر، و قد كان **علي بن محمد**، قائد ثورة الزنج، من المقربين للخليفة **المنتصر** و معاونا له على تحرير الخلافة من هيمنة الأتراك[27]، و رغم أننا لا نعثر على معلومات دقيقة من المصادر المختلفة حول الاتجاه الفكري الذي تبناه **علي بن محمد**، إلا على سبيل القدح و التهجم، حيث ذهب **الطبري و المسعودي و ابن خلدون** إلى اعتباره من الخوارج الأزارقة، إلا أن التحقيق الذي قام به المفكر **محمد عمارة** أثبت قدرا كبيرا من التجني على هذه الثورة النادرة، و يخلص إلى أنها كانت ثورة لاسترجاع نظام الشورى الذي طمس معالمه الاستبداد[28]، و لأن جمعا غفيرا من العبيد قد انضم إلى هذه الثورة بعدما هربوا من أسيادهم و انشقوا عن فرق العبيد التي كان يتشكل منها جيش الدولة، فإن من أبرز سمات هذه الدولة الثورية أنها كانت دولة بدون رقيق، و هي بذلك قد جسدت نموذجا متفردا في ذلك العصر و كل العصور التي تلته من حيث تكريس مبدأ المساواة بين جميع المواطنين، و قد امتدت هذه الثورة 21 عاما من 249-270 هـ، و هي ثورة عمرت طويلا مقارنة بأغلب الثورات التي قامت على بني أمية و بني العباس، و يمكن أن نطلق عليها الثورة الدولة، لأن قليلا من الثورات ذات الخلفية السياسية المناهضة للاستبداد في تاريخنا الإسلامي تمكنت من إقامة دول.

بين النهج الإصلاحي السلمي و النهج الثوري المسلح:

هذا، و لم يكن كل منظري الفقه السياسي الإسلامي المعارض للاستبداد، من أنصار الثورات المسلحة، و هو موقف سياسي بامتياز لما رأوه من مآسيها بعدما فشلت في تحقيق أهدافها، و قد طور هؤلاء طرقا مبتكرة للمعارضة السلمية، و قد كان **الحسن البصري** (المتوفى سنة 110 هـ / 728 م) معارضا لمظالم الدولة الأموية فلم يؤيد من خلفائها أحدا إلا عمر بن عبد العزيز – لما حلت جزئيا مسألة الشرعية السياسية – فتولى له قضاء البصرة، و كان يشترط لتأييد الثورات أن تجتمع لأصحابها أسباب النصر أو ما يرجح النصر، و هنا لفتة مهمة إلا أن الاعتراضات على الثورات في بدايات الحكم الإسلامي كانت اعتراضات سياسية و تحولت فيما بعد إلى اعتراضات فقهية و عقائدية.

[27] شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 8، طبعة القاهرة، 1959، ص. 1027.

[28] محمد عمارة، مسلمون ثوار، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1988، ص.ص 195-227.

و عن حرية نقد الحاكم، فعندما كان فقهاء السلطان ينهون العامة عن انتقاد الحكام بحجة أنها غيبة، كان **الحسن البصري** يعلنها على الملأ أنه: ***" ليس للفاسق المعلن غيبة، و لا لأهل البدع و الأهواء غيبة، و لا للسلطان الجائر غيبة "*** فأعمالهم ملك للرأي العام.

و موقف سلطان العلماء **العز بن عبد السلام** (المتوفى سنة 660هـ / 1262) في مواجهة الاستبداد، موقف مشهود و هو نضال سياسي عن طريق الفتوى عندما أفتى ببيع الأمراء المماليك الذين اشترتهم الدولة و هم صغار بالمال و دربتهم و جعلت منهم مقاتلين أشداء حتى وصلوا إلى منصب نائب السلطان[29].

نختم هذا المبحث، بموقف **لأبي الوليد بن رشد** (المتوفى سنة 1126هـ/1198م) من مسألة انغماس العسكر في الفساد و خطر ذلك على الكيان السياسي برمته، فيقول: ***" ... و تعد إقطاعات الجيش آفة الدول "*** ، ثم يلخص هذه الحالة من الخلل في المجتمع بعبارة قاسية جدا عندما يقول: ***" و ما يحدث لو أكلت كلاب الراعي غنمه "*** ، أما عن النموذج من أنظمة الحكم و السياسة التي يحبذها ابن رشد و يمنحها إعجابه، فهو النظام الشوري الذي أقامه العرب المسلمون في شبه الجزيرة العربية قبل أن تسيطر قوانين الوراثة الأموية على معالم التجربة الإسلامية الثورية البكر، فيقول : ***" و تعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون "*** ، ثم يدين الحكم المطلق و الانقلابات التي جاء بها النظام الأموي بقوله: ***" و قد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى الرائع بإقامته حكم بني أمية المطلق، و فتح تاريخ الانقلابات التي لم تخرج جزيرتنا من نطاقها "*** [30].

المبحث الثاني: الفقه السياسي الإسلامي و نظم الحكم الجمهورية العربية المعاصرة

عندما يقول كارل ماركس بأن: " **الدولة لم توجد منذ الأزل و لن تستمر إلى الأبد** "، فإن هذا يدفعنا إلى البحث عن نشأة الدولة بما أن لها بداية، و رغم تعدد النظريات حول ذلك، فإن ما يهمنا في هذا البحث و ما يتسق مع موضوعه، هي نظرية العقد الاجتماعي، و هي نظرية تعود جذورها إلى **أرسطو** الذي كان يرى بأن الدولة تنشئ برضى المجتمع، و لكن هذه النظرية لم تتبلور بشكل واضح إلا على يد ثلاثة من أعلام العصر الحديث الغربيين، و هم: **توماس هوبز** (المتوفى سنة 1588 م)، **جون لوك** (المتوفى سنة 1632م) و **جان جاك روسو** (المتوفى سنة 1712

[29] رضوان علي الندوي، العز بن عبد السلام، دمشق، 1960، ص 46.

[30] أرنست رينان، ابن رشد و الرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1957، ص.ص 170-171.

م)، و إذا كان التاريخ المتداول لنشأة الدولة الحديثة التي أسس لها هؤلاء بأفكارهم و أنضجوا تجربتها، هو العام 1648، فإن بعض المصادر العربية تربط تاريخ نشأة أول دولة عربية مدنية حديثة بتلك الثورة الدستورية التي قادها **عمر مكرم** (المتوفى سنة 1237هـ/1822م) سنة 1805 م ضد الوالي العثماني **خورشيد باشا**[31]، و هي الثورة التي جاءت بمحمد علي باشا إلى ولاية مصر و انفصلت بها بعد ذلك عن السلطة العثمانية، و على مدار 150 سنة تقريبا التي تفصل بين التاريخين، تاريخ الدولة الحديثة الغربية و العربية، نسجل أن الفقه السياسي الإسلامي كان لا يزال يراوح مكانه مجترا نفس الأفكار السياسية القديمة، و لا يكاد الباحث يعثر على شيء يذكر رغم الزلزال الكبير على مستوى التحولات الفكرية و السياسية الذي كانت تحدث في الجوار في أوربا، و تجد على سبيل المثال علما من الأعلام هو الإمام **الشوكاني** (المتوفى سنة 1250هـ/1829م) لم يعدو أن قام بتوسيع شرط الفاطمية في الإمام ليشمل القرشية[32].

الفقه السياسي الإسلامي و مخاض التكيف مع الدولة الحديثة:

و بعد قرون من الرتابة الفكرية ضمن القوالب السياسية التقليدية لما قبل نشأة الدولة الحديثة، جاء القرن التاسع عشر و ما بعده ليكسر هذه الرتابة في الفكر و الفقه السياسي الإسلامي، و هي صحوة فرضها التخلف الشديد الذي كان يعانيه العالم الإسلامي و بدايات الهجمة الأوربية عليه، و التي عادت بغير الوجه المتخلف الذي ميزها إبان الحروب الصليبية، فكانت الصيحات التي أطلقها **رفاعة الطهطاوي** (المتوفى سنة 1290هـ/1873م) من أجل الاستفادة من حضارة هذا الغرب الناهض بما لا يتصادم مع القيم الإسلامية، و بالتزامن مع **رفاعة** كانت دعوة **خير الدين التونسي** (المتوفى سنة 1308هـ/1890م) إلى الاستفادة من ميزة الغرب التي جعلته ينهض بهذا الشكل، و هي ميزة التنظيمات السياسية، و لما كانت النظم السياسية الجمهورية لم تظهر بعد آنذاك في المنطقة العربية، و التي كانت في مجملها خاضعة للسلطة العثمانية و البقية كانت عبارة عن ممالك و سلطنات، فإن جهود المفكرين المجددين من أمثال **جمال الدين الأفغاني** (المتوفى سنة 1314هـ/1897م) و **عبد الرحمن الكواكبي** (المتوفى سنة 1320هـ/ 1902م) انصبت في شقها السياسي إلى الدعوة لإقامة **نظم ملكية دستورية**، و يعبر الأفغاني عن ذلك بشكل صريح بقوله أن الحكم الجمهوري لا يصلح للشرق في هذا الوقت، و أن الأفضل هو الحكم الملكي الدستوري[33]، و مثلما كان سائدا في العصر

[31] محمد عمارة، المرجع السابق، ص. 326.

[32] أشواق أحمد مهدي محمد غليس، فكر الشوكاني السياسي وأثره المعاصر في اليمن، 2004، ملخص رسالة بحثية متوفر على الرابط التالي: http://www.yemen-nic.info/contents/studies/detail.php?ID=3874 (تمت آخر زيارة للموقع بتاريخ 2016/02/13)

[33] محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968، ص.ص 477-479.

الأموي و العباسي فإن طبيعة المعارضة للنظام الملكي المطلق اتخذت شكل الحركات الثورية التي كان **الأفغاني** و **الكواكبي** يحسبان عليها، أو شكل الحركات الإصلاحية التي يعتبر من أبرز روادها **محمد عبده** (المتوفى سنة 1323هـ/1905م) و تلميذه **رشيد رضا** (المتوفى سنة 1354هـ/1935م).

شروط تولي الرئاسة و آلية انتقال السلطة في الأنظمة العربية الجمهورية:

على أن القضايا التي كان يتعاطى معها الفقه السياسي الإسلامي المعارض عندما كان العالم الإسلامي يعاني من الاستبداد و الحكم الفردي، تراجعت بسبب تغير الظروف السياسية مع سقوط أغلب دول العالم الإسلامي تحت نير الاستعمار، و تحولت بوصلة الثورات المسلحة و النضال السياسي إلى مقاومة المحتل الخارجي بدل المستبد الداخلي، لتعود هذه القضايا لتطرح بقوة على المستوى الفكري النظري بعد خروج المستعمر عسكريا، و لتطرح بقوة على مستوى الحراك الشعبي السلمي و المسلح مع بداية ثورات الربيع العربي، و لكن هذه المرة بعد أن ظهرت إلى الوجود مجموعة من نظم الحكم العربية الجمهورية، و في هذا المبحث نريد أن نتطرق إلى شروط تولي رئاسة الدولة و كيفية انتقال السلطة من منظور الفقه السياسي الإسلامي التقليدي و المعارض و مقارنة ذلك بما تنص عليه دساتير أنظمة الحكم الجمهوري في المنطقة العربية.

و أول شرط يضعه الفقه السياسي الإسلامي بشكل عام للإمامة هو شرط **الإسلام**، و هو شرط يلقى إجماعا بين مختلف الفرق و المدارس، و قد حظر الشافعية ولاية الكافر حتى على الكفار[34]، و تضمين هذا الشرط في الدساتير الحديثة جرت عليه العادة في الغرب فمثلا تنص دساتير كل من انجلترا، الدانمارك، السويد و النرويج أن يكون الملك إنجيليا[35]، أما على مستوى النظم الجمهورية العربية، فهناك دولا اكتفت بالنص على أن الإسلام دين الدولة في دساتيرها و يفهم ضمنيا من ذلك أن يكون دين الرئيس هو الإسلام مثل العراق[36]، مصر[37] و ليبيا في دستورها الانتقالي[38]، و هناك دولة عربية وحيدة اكتفت بالنص على أن دين الرئيس هو الإسلام دون التطرق لدين الدولة، و ذلك تحت ضغط الشارع سنة 1973، و هي سوريا[39]، و بسبب القمع السياسي الشديد لم يحظ موضوع اعتبار الطائفة العلوية النصيرية

[34] عبد الحميد الشرواني، حاشية على تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيثمي، ج 9، دار صادر، بيروت، 1898، ص. 75.
[35] سليمان الطماوي، مبادئ القانون الدستوري المصري و الاتحادي، دار الفكر العربي، 1958، ص.ص 294-295.
[36] الدستور العراقي، المادة 2.
[37] دستور مصر لسنة 2012، المادة 2.
[38] دستور ليبيا الإنتقالي، المادة 1.
[39] الدستور السوري، المادة 3.

التي مثلها حافظ الأسد و ابنه بشار فيما بعد، طائفة خارجة عن الإسلام أصلا، و لم نرى نفض الغبار عن فتوى ابن تيمية إلا لما اشتعلت الثورة السورية.

و نجد دولتين عربيتين مثل السودان[40] و لبنان لم ينص دستورهما لا على دين الدولة و لا على دين الرئيس بسبب الوضع الخاص لهما من حيث التنوع الديني، المذهبي، العرقي و اللغوي.

في حين نجد دولا مثل تونس[41]، الجزائر[42] و اليمن[43]، موريتانيا[44] تجمع دساتيرها بين النص على أن دين الدولة و دين الرئيس هو الإسلام.

و يتبع شرط **الإسلام** شرط **التكليف** في الفقه الإسلامي التقليدي، حيث يقول **بن حزم**: ***" و جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة ... صبي لم يبلغ، إلا الرافضة ..."***[45]، و لكن السوابق التاريخية تؤكد أن هذا الرأي الفقهي لم يحترم دائما فقد ولي صبية في تاريخنا الإسلامي، لأن حاشية السلطان أو صناع الأئمة كان يستهدفون من ذلك السيطرة على السلطة و التحكم فيها من خلالهم، و طبعا ينسجم مع الفقه التقليدي الفقه السياسي الإسلامي المعارض الذي يتبنى تماما ما ذهبت إليه الدساتير الحديثة من تحديد حد أدنى لسن المترشحين للرئاسة، و بالنسبة لدساتير النظم الجمهورية العربية نجد أنها تكاد تجمع على تحديد السن الأدنى لتولي الرئاسة، و هو سن أربعين سنة (40)، نصت على ذلك دساتير كل من السودان[46]، العراق[47]، اليمن[48]، مصر[49] و الجزائر[50]، و من اللافت أن الدستور الموريتاني في آخر تعديلاته حافظ على نفس شرط السن الأدنى و هو 40 سنة، و لكنه حدد سنا أقصى للترشح و هو 75 سنة[51]، فيما يبدو تلافيا لظاهرة عربية هي ظاهرة المخرفين في السلطة، و شذ عن قاعدة الأربعون سنة دستور ما بعد

---

[40] الدستور السوداني، المادة 4.
[41] الدستور التونسي، الفصل 1، الفصل 74
[42] الدستور الجزائري، المادة 2، المادة 73
[43] الدستور اليمني، المادة 2، المادة 107/د
[44] الدستور الموريتاني، المادة 1، المادة 23
[45] ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ج4، ص.127.
[46] الدستور السوداني، المادة 53.
[47] الدستور العراقي، المادة 68.
[48] الدستور اليمني، المادة 107
[49] الدستور المصري لسنة 2012، المادة 134
[50] الدستور الجزائري، المادة 73
[51] الدستور الموريتاني، المادة 26.

الثورة في تونس[52] الذي خفض سن الترشح لرئاسة الجمهورية من 40 سنة إلى 35 سنة، و هو شذوذ إيجابي عن القاعدة، بيد أننا نجد شذوذا سلبيا على قاعدة الأربعين سنة طبع الحالة السورية عندما تم تعديل الدستور السوري و خفض سن الترشح للرئاسة من 40 إلى 34 سنة[53] خصيصا لتتناسب مع سن بشار الأسد آنذاك بعد وفاة والده، و لكن سرعان ما تم العودة لسن 40 سنة بموجب التعديلات التي تضمنها دستور سنة 2012، و هذا ينسف قاعدة العمومية و التجريد في صياغة القواعد القانونية و الدستورية.

و قد تفرد لبنان من بين جميع الدول العربية ذات الأنظمة الجمهورية، بعدم النص على شرط السن للمترشح للرئاسة.

و نصل إلى **شرط الذكورة** و هو الشرط الذي ستفترق حوله الآراء بين الفقه السياسي الإسلامي التقليدي و المعارض التنويري، حيث كما أوردنا أعلاه أنه كان هناك إجماع على عدم جواز تولي المرأة لمنصب الإمامة، و شذ عن ذلك نظرية و واقعا فرقة الشبيبية من الخوارج، كما شذ عن ذلك واقعا و تمردا على النظرية امرأة مثل **شجرة الدر** في مصر، لكن ما كان شاذا قديما أصبح اليوم مستساغا و مؤصلا شرعيا، و في الواقع العربي المعاصر يمكن ملاحظة أن النظرية و التأصيل يسبقان التطبيق، فلم تصل للسلطة في الدول العربية ذات النظم الجمهورية أي امرأة، كما أن كل دساتير هذه الدول – عدا الدستور التونسي[54] – تستخدم صيغة الذكورة حول رئيس الجمهورية، و إن كان أغلب اللغويون يقولون بأن اللفظ عام يسري على الجنسين، و لكن ما يؤكد ذلك فعلا من الناحية القانونية هو تطبيق النصوص على أرض الواقع، و قد ترشحت بالفعل مجموعة من النساء في دول عربية لانتخابات الرئاسة، **كفاطمة الطيب** من الصومال، **فاطمة عبد المحمود** في السودان، **كلثوم كنو** في تونس، **بثينة كامل** في مصر، **رشيدة القيلي** في اليمن، **لويزة حنون** في الجزائر و **سهلة** في موريتانيا، و لكن ما يعوق تحسين وضع المرأة حاليا ليس الفقه و لا القانون و إنما أطر للتفكير و الممارسة الذكورية طوال قرون طويلة و تحتاج وقتا لتزول.

هذا و قد سبق الإشارة إلى شرط النسب في المبحث السابق، بين الفقه السياسي الإسلامي التقليدي و الفقه السياسي الإسلامي المعارض، و هو شرط أسقط من الأنظمة الجمهورية الحديثة بما فيها الدساتير العربية محل الدراسة.

---

[52] الدستور التونسي، المادة 74.

[53] الدستور السوري لسنة 2000، المادة 83، تعديل بموجب القانون رقم 9 بتاريخ 2000/6/11.

[54] الدستور التونسي، المادة74.

و هناك بعض الشروط التي لم تعد صالحة للعصر و لم تعد تتوافق مع الفقه السياسي المعاصر و نظم الحكم المختلفة كشرط الحرية، كما أن هناك شروطا قديمة أوردها الفقه التقليدي هي شروط نسبية الدلالة و التحقيق و قد تجاوزها الفقه المعاصر و منظومة الدولة الحديثة كشرط الكفاية، الفضل، الوحدة أو التعدد، و شرط العلم الذي كان يراد به على الأغلب العلم الشرعي، غير أننا نجد في الدستور السوداني شرطا غريبا من شروط الترشح لمنصب رئاسة الجمهورية، و هو أن يكون المرشح **ملما بالقراءة و الكتابة**[55]، أي أنه يكفي أن لا تكون أميا لتترشح لمنصب الرئاسة، في حين تصمت بقية الدساتير العربية على النص على أي حد أدنى للكفاءة العلمية، عدا الدستور العراقي الذي يشترط الشهادة الجامعية أو ما يعادلها بالنسبة لرئيس الوزراء و نواب البرلمان، و يكاد يجمع الفقهاء القدماء على شرط **السلامة**، و إن كان بن حزم خالف في ذلك، و هو شرط تتناوله الدساتير عادة في خانة الموانع من ممارسة الوظيفة و ليس في خانة شروط الترشح، رغم أن الدستور السوداني ينص على أن من شروط الترشح سلامة العقل[56]، و لا تزال مسألة التحقق من **شرط السلامة** تثير إشكالات كبيرة في الجزائر، إذ رغم معرفة الشعب الجزائري بأن رئيسهم عاجز جسميا و عقليا عن ممارسة مهامه، و رغم أن الدستور ينص على أنه في حالة حدوث مانع صحي للرئيس فإن المجلس الدستوري يعلن حالة الشغور، لكن الدستور نفسه لا يحدد لنا من هي الجهة التي يتعين عليها إخطار المجلس الدستوري بهذا المانع، و المجلس الدستوري في حد ذاته مجلس يعينه الرئيس فهو غير مستقل، و هذا ينبهنا إلى أن الثغرات الموجودة في النصوص القانونية تؤدي إلى تكريس حالة الاستبداد و تحميها في كثير من الأحيان.

و مما لا شك فيه أن رباط الجنسية هو نتاج للدولة الحديثة التي قامت على القوميات، و هو مفهوم لم يعرفه الفقه السياسي الإسلامي التقليدي، لكن الفقه السياسي الإسلامي المعاصر تكيف معه، و تراوحت دساتير النظم العربية محل الدراسة بين دساتير تتشدد في شروط الجنسية للمرشحين للرئاسة، فتشترط الجنسية الأصلية للمرشح و لوالديه و لزوجته، مع عدم حصوله من قبل على أي جنسية أجنبية كما ذهبت إلى ذلك الجزائر في آخر تعديل للدستور فيها، و مثلها اليمن و سوريا و مصر، في حين لم ينص كل من دستوري السودان و العراق على أي شرط يتعلق بجنسية الزوجة و اكتفيا بالنص على جنسية المترشح في السودان[57]، و جنسية المترشح و والديه في العراق[58]، و يستمر الدستور التونسي بعد الثورة يتمايز عن كافة الدساتير العربية، ففي هذه الجزئية يعتبر الدستور العربي الوحيد الذي ينص صراحة

[55] الدستور السوداني، المادة 53/د.
[56] نفس المرجع، المادة 53/ب
[57] نفس المرجع، المادة 53/أ
[58] الدستور العراقي، المادة 68

على إمكانية أن يتمتع المرشحون للرئاسة بجنسيات أخرى و يشترط عليهم أن يقدموا تعهدا بالتخلي عنها عند التصريح بانتخابه رئيسا للجمهورية[59].

و عن آليات انتقال السلطة بين الفقه التقليدي و الفقه المعارض و النظم المعاصرة، نجد أن الفقه السياسي الإسلامي التقليدي ناقش نظريا كثيرا من المسائل الفقهية المتعلقة بانتقال السلطة كالموت، و حدوث مانع صحي للخليفة يعوق أداء مهامه، و العزل على أساس المسؤولية، و انتفاء شرط من الشروط الأساسية للإمامة كالكفر بعد الإسلام، و ترك الصلاة ... إلخ، و الاستقالة[60]، ولكن كانت الآراء الفقهية التي تتمخض عن هذه النقاشات بين المذاهب تصطدم عند التطبيق بغياب الآليات القانونية اللازمة، أو بقصور في النظرية السياسية ذاتها، و أمام عدم جدوى التطبيق، تسقط دائما خيارات انتقال السلطة بشكل سلمي، و هذا ما توصل إليه رواد الفقه السياسي الإسلامي المعارض، عندما أشعلوا ثوراتهم عبر التاريخ الإسلامي، بيد أن الوضع لم يتغير كثيرا بالنسبة لنظم الحكم العربية المعاصرة، فقد غير الاستبداد جلده على الدوام، و تبعه في ذلك الفقه السياسي الإسلامي التقليدي الذي تعايش على الدوام مع ملكيات مطلقة قبل تشكل الدولة الحديثة و تكيف ليتعايش مع جمهوريات مطلقة بعد تشكلها، فتجد عمر البشير مثلا يترشح لعهدة سادسة بعد الانقلاب و ثالثة بعد دستور 2005 الذي نصت مادته 57 على أن العهدة الرئاسية هي خمسة (05) سنوات قابلة للتجديد لمرة واحدة فحسب، و تجد بوتفليقة يعدل الدستور سنة 2008 ليسمح له بالترشح لعهدة ثالثة و رابعة و يعود إلى تعديل الدستور من جديد سنة 2016 ليعيد العمل بنظام العهدتين بعد أن قضى وطره، و طبعا تمرر التعديلات الدستورية دائما من خلال البرلمان المزور، رغم أن نص الدستور ذاته واضح من حيث إعطاء الأولوية في التعديلات لطريقة الاستفتاء الشعبي، و في سوريا يعدل الدستور لأجل خفض سن الترشح إلى 34 سنة ليتمكن من الرئاسة بشار الأسد و يعاد تعديل نفس الشرط ليصبح 40 سنة، و في سوريا ذاتها لما احتج الناس في السبعينات على كون الرئيس العلوي حافظ ليس مسلما، و بالتالي لا يحق له دستوريا هذا المنصب، تجد من ينبري من وعاظ السلاطين ليقول للناس بأنه قد أسلم و منذ ذلك الحين بدأ حافظ يصلي صلاة العيد خلف المسلمين السنة و تبعه في ذلك ابنه بشار.

---

[59] الدستور التونسي، المادة 74

[60] القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ج1، ص.66؛ الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة للطبع و النشر، الاسكندرية، 1400 هـ ، ص.ص 70-72؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الفكر الاسلامى الحديث، 2001.ج 7، ص. 16.

و إزاء هذا الواقع من الحكم المطلق الذي طبع أغلب أنظمة الحكم الجمهوري في العالم العربي، يعيد التاريخ نفسه من جديد، و تستمر نفس معركة التحرر من الاستبداد التي استعرضنا نماذج عنها، بشقيها الإصلاحي الذي جربته الشعوب العربية بعيد الاستقلال، والثوري الذي انطلق مع ثورات الربيع العربي.

قائمة المصادر و المراجع:

- القرآن الكريم
- ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، دار الكتب العلمية للنشر و التوزيع، 2007.
- أحمد بن يحي بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة قلزر، الناشر فرانز شتاينر فيسبادن، بيروت، لبنان، 1961
- أحمد صبحي، نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية، طبعة القاهرة، 1969
- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة للطبع و النشر، الاسكندرية، 1400 هـ .
- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، 2001.
- الدستور العراقي
- الدستور المصري
- الدستور الليبي
- الدستور السوري
- الدستور السوداني
- الدستور التونسي
- الدستور الجزائري
- الدستور اليمني
- الدستور الموريتاني
- السعودي، مروج الذهب، ج2، طبعة دار التحرير، القاهرة، 1966
- الشهرستاني، الملل و النحل، مؤسسة الحلبي، 1968
- الطبري، تاريخ الطبري، ج 7، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، 1989.
- القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج1، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1998.
- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السياسة، تحقيق علي شيري، دار الأضواء، القاهرة، 1990
- أرنست رينان، ابن رشد و الرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1957
- أشواق أحمد مهدي محمد غليس، فكر الشوكاني السياسي وأثره المعاصر في اليمن، 2004
- الماوردي، أدب القاضي، ج1 ، تحقيق محيي هلال السرحان، بغداد، 1972

- الماوردي، الأحكام السطانية و الولايات الدينية، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989.
- بن أبي حديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج4، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، دمشق، 2007
- جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959
- رضوان علي الندوي، العز بن عبد السلام، دمشق، 1960
- سليمان الطماوي، مبادئ القانون الدستوري المصري و الاتحادي، دار الفكر العربي، مصر، 1958
- طاهر بن محمد الاسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الجيل، بيروت، الطبعة 1، 1983
- عبد الحميد الشرواني، حاشية على تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيثمي، ج 9، دار صادر، بيروت، 1898
- عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1964
- عمر أبو النصر، الخوارج في الإسلام، منشورات مكتب أبو النصر، بيروت، 1970
- فان فلوتن، السيادة العربية و الشيعة و الإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن إبراهيم حسن و محمد زكي إبراهيم، مصر، الطبعة الأولى، 1934
- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971
- محمد أبو الفضل إبراهيم، شرح نهج البلاغة (تحقيق)، ج 8، طبعة القاهرة، 1959
- محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج5، بيروت، 1972
- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1968
- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، 1997
- محمد عمارة، في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، 2009
- محمد عمارة، مسلمون ثوار، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1988
- محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1946
- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950

- John Locke, Traité du gouvernement Civil, Chicoutimi, Québec, Canada, 2002.

مدى مشروعية كذب الطبيب على مريضه مراعياً لحالته النفسية عند إعلامه بحالته الصحية في ضوء القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية

إعداد: أ. ميسون فتحي أبوغرسة تحت اشراف:

أ.م.د. وان عبد الفتاح بن وان إسماعيل

د. فرح سلواني

الملخص

التزام الطبيب بإعلام المريض من الالتزامات المهمة الملقاة علي عاتق الطبيب، يلتزم بموجبه الطبيب بأن يوضح لمريضه حالته الصحية و ما يترتب عليها من آثار، ليتمكن المريض من اتخاذ القرار الذي يراه مناسباً لحالته الصحية، لذلك يجب أن يتسم هذا الالتزام بالصدق و الدقة عند توجيهه للمريض كأصل عام، إلا إنه في بعض الحالات مراعاة للحالة النفسية التي عليها المريض، يعفي الطبيب من إعلام مريضه بمخاطر المرض و العلاج الذي ألم به، نظراً لتأثيره السلبي علي حالته الصحية، يوضح لنا البحث الحالات القانونية و الشرعية التي يكون فيها الحق للطبيب في إعفائه من تنفيذ التزامه بإعلام مريضه. وذلك وفقاً للمنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، محاولة لتوضيح مدى الحماية المكفولة قانوناً وشرعاً للمريض و بهدف خلق توازن بين تنفيذ الطبيب لالتزامه و بين مراعاة حالة المريض النفسية، نظراً لتأثيرها السلبي أو الايجابي علي تلقيه العلاج و استجابته له، خلصت من هذه الدراسة إلي إن التزام الطبيب بالصدق من الالتزامات المنصوص عليها قانوناً و شرعاً مما يجب علي الطبيب التحلي به عند آدائه لالتزامه بإعلام مريضه، إلا إننا نلتمس فارقاً بسيطاً يظهر لنا في إنه من الناحية الشرعية حيث أن الاتجاه الفقهي الراجح _ وفقاً لقاعدة الضرورة_ يشير إلى إنه لو يخشى الطبيب الحاق الضرر بمريضه من جراء تبصيره بحقيقة مرضه فإنه يجب عليه أن يبصر أقارب المريض أو وليه الشرعي الذين لهم الخيار بين تبصير قريبهم أو عدمه فالأمر يختلف باختلاف المرضى ومدى تقبلهم لخطورة مرضهم وايمانهم بقضاء الله وقدره. ومن أهم التوصيات التي تضمنتها الدراسة، يجب عدم التوسع في إعفاء الطبيب من تنفيذ التزامه بإعلام مريضه.

مقدمة:

حتي يكون رضا لمريض صحيحاً بنوعية التدخل الطبي، قانوناً و شرعاً، يقع علي عاتق الطبيب التزاماً بإعلام مريضه بطبيعة مرضه و مخاطر علاجه دوائياً كان أم علاجياً، وإلا كان الطبيب مسؤولاً عن كافة النتائج الضارة من جراء تدخله، فالتزام الطبيب بإعلام المريض من الالتزامات المهمة الملقاة على عاتق الطبيب، يلتزم بموجبه الطبيب بأن يوضح لمريضه حالته الصحية وما يترتب عليها من آثار، ليتمكن المريض من اتخاذ القرار الذي يراه مناسباً لحالته الصحية، لذلك يجب أن يتسم هذا الالتزام بالصدق والدقة عند توجيهه للمريض كأصل عام، إلا إن محل الجدل والنقاش يظهر لنا جلياً في بعض الحالات التي يضطر فيها الطبيب للكذب عن مريضه مراعاة للحالة النفسية التي عليها المريض نظراً لتأثيره السلبي على حالة المريض الصحية، فنحاول من خلال بحثنا هذا توضيح مدى مشروعية ذلك وفقاً للقانونين الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية، وذلك وفقاً للخطة التالية:

أولاً: تعريف الالتزام بالإعلام في القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية.

1. المعني اللغوي للإعلام.

2.المعنى الاصطلاحي للإعلام.

ثانياً: التزام الطبيب بالدقة والصدق عند الإعلام في القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية.

1. الإعلام الدقيق والصادق من الناحية القانونية.

2. الإعلام الدقيق والصادق من الناحية الشرعية.

ثالثاً: الإعفاء من الالتزام بإعلام المريض لحالته النفسية في القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية.

1.إعفاء الطبيب من التزامه لحالة المريض النفسية من الناحية القانونية.

2. إعفاء الطبيب من التزامه لحالة المريض النفسية من الناحية الشرعية.

أولاً: تعريف الالتزام بالإعلام في القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية.

يعتبر الالتزام بالإعلام من أهم المبادئ الحمائية المقررة لحماية المريض، فقد أقره القانون والشرع في كل مرحلة من مراحل العلاج الطبي التي يمر بها المريض، وحرصاً على توضيح هذه الحماية يتطلب منا الأمر توضيح معناه اللغوي والاصطلاحي في القانون والشريعة الإسلامية:

1. المعني اللغوي للإعلام:

جاء في كتاب لسان العرب: "أن الإعلام من الفعل علم، وعلمت بالشيء أي عرفته، وعلم الأمر بمعني تعلمه وأتقنه وتحصل على حقيقة الشيء وأدركه "[1]. والعلم نقيض الجهل، ويقال:" استعلم لي خبر فلان و أعلمنيه حتي أعلمه، و استعلمني الخبر فأعلمته إياه"[2]. فقد قال الله ﷻ ﴿ وَ هُوَ اَلْخَلاَقُ الْعَلِيمُ ﴾[3] :" يقول الله تعالي منبهاً علي قدرته العظيمة في خلق السموات و السبع بما فيها من جبال و رمال، و بحار و قفار وما بين ذلك مرشداً إلي الاستدلال علي إعادة الأجساد بخلق هذه الأجساد العظيمة، يأمر الشي امراً واحداً لا يحتاج إلي تكرار "[4]وقال عز وجل: ﴿ عَالِمُ الْغَيبِ وَ

---

1 إبن منظور الافريقي المصري.2005.لسان العرب.لبنان:صادر للطباعة و النشر.المجلد 9.ص264.

2 د.م. المنجد في اللغة والإعلام.2008.بيروت: توزيع المكتبة الشرقية.ص527،526.

3 القرآن. يس.81:36.

4 الدمشقي،أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي.1999.تفسير القرآن العظيم .تحقيق سامي بن محمد السلامة.الطبعة الثانية. المجلد السادس. النور_يس.الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.ص596،595.

الشَّهَادَةِ ﴾[5]،كما قال تعالي﴿ عَلاَم الْغُيُوبِ ﴾[6]: "وهو من باب التأديب مع الرب، عز و جل، أي لا علم لنا بالنسبة إلي علمك المحيط بكل شئ، فنحن و إن كنا قد اجابنا، و لكن منهم من كنا نطلع علي ظاهره، لا علم لنا بباطنه، و أنت العليم بكل شئ، المطلع علي كل شئ فعلمنا بالنسبة إلي علمك كلا علم "[7]،وقوله ﷻ ﴿ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْل لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[8]:" قال مجاهد فصلنا لهم القول. قال السدي: بينا لهم القول وقال قتادة: يقول تعالي: أخبرهم كيف صُنع بمن مضى، و كيف هو صانع "[9] .

2.المعنى الاصطلاحي للإعلام:

2.1. المعنى الاصطلاحي للالتزام بالإعلام من الناحية القانونية: اختلف الفقه القانوني في تعريف الالتزام بالإعلام الطبي، فقد عرفه جانب من الفقه بأنه:" إعطاء الطبيب لمريضه فكرة معقولة و أمينة عن حالته الصحية بما يسمح للمريض أن يتخذ قراره بالقبول أو الرفض وهو علي بينة من النتائج المحتملة للعلاج أو الجراحة "[10].كما يمكن تعريفه بأنه:" تنبيه أو إعلام طالب التعاقد بمعلومات من شأنها إلقاء الضوء علي واقعة ما، أو عنصر ما، من عناصر التعاقد المزمع، حتي يكون المريض علي بينة من أمره، بحيث يتخذ قراره الذي يراه مناسباً علي ضوء حاجته و هدفه من إبرام

---

5 القرآن.التغابن.18:64.

6 القرآن .المائدة.109:5

7 الدمشقي،أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي.1999.تفسير القرآن العظيم.المجلد الثالث.ص222.

8 القرآن. القصص.51:28.

9 الدمشقي،أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي.1999.تفسير القرآن العظيم.المجلد الثالث.ص 243..

10 عبد السلام ،سعيد سعد.2000.*الالتزام بالافصاح في العقود*.القاهرة:دار النهضة العربية.ص136. انظر في نفس المعني: =بوخريس،بلعيد. *2011.خطأ الطبيب أثناء التدخل الطبي.(مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون فرع قانون المسؤولية المهنية).جامعة مولود معمري.تيزي وزر.ص56.أيضاً صالح،فواز.2009.” تأثير لتقدم العلمي في مجال الطب الحيوي علي حقوق المرضي” مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية و القانونية.المجلد25.العدد2.ص488.و أيضاً:الصباحين،سهي وهليل،منير و شنطاوي،فيصل.2012. ”الالتزام بالتبصير في الجراحة التجميلية” . مجلة جامعة النجاح للأبحاث. المجلد 26.العدد7.ص 44.*

العقد"[11].

لذلك أقرت جل التشريعات هذا الالتزام فقد نص المشرع الفرنسي علي هذا الالتزام في مدونة أخلاقيات الطب[12]علي التزام الطبيب بإعلام المريض في عدة نصوص منها نص المادة 35 فقرة (1) (يجب علي الطبيب أن يقدم لمريضه معلومات أمينة وواضحة و ملائمة) ،كما قد صدر في فرنسا قرار ذو أهمية كبرى سنة 1997 يتضمن هذا المبدأ (الطبيب عليه التزام مميز بالإعلام تجاه مريضه و يفترض بأنه قد نفذ هذا الالتزام)[13]،و أهم النصوص التي تضمنها المدرجة ضمن المادة 11، الباب 2 ، نجد المادة 1111 فقرة (2) من قانون الصحة العامة تنص علي أنه (كل شخص له الحق في إن يتم إعلامه عن حالته الصحية)، كما نصت المادة 8 من قانون حقوق و التزامات المريض،[14] بما يفيد احقية المريض في الحصول علي المعلومات اللازمة بحالته الصحية و تطوراتها المحتملة، بينما نجد ميثاق شرف المهنة و الاخلاقيات الطبية للأطباء الليبيين[15] ينص في مادته 21 علي أنه (يلتزم الطبيب بتنبيه المريض أو أهله إلي التدابير الوقائية و الارشادات و المحاذير الواجب اتباعها من أجل العلاج) .

2.2.المعني الاصطلاحي للالتزام بالإعلام من الناحية الشرعية: عرف التزام الطبيب بتبصير مريضه بأنه :"التزام الطبيب بتقديم الشرح الكافي للمريض أو ولي أمره عن طبيعة العمل الطبي أو الجراحي الذي ينوي القيام به" [16] .فلكي

---

[11] بوكروح،فارس.2014.الخطأ الطبي في إعلام المريض.(مذكرة لنيل شهادة الليسانس).جامعة قاصدي مرباح.ص9.

[12] مرسوم تنفيدي رقم 95/ 1000 المؤرخ في 6 سبتمبر سنة 1995 .أشار إليه:سنوسي،صفية.2006.الخطأ الطبي في التشريع و الاجتهاد القضائي.(مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير)جامعة قاصدي مرباح ورقلة.ص17.

[13] Constant Eliashber,o p.cit,.290 .

أشار إليه:سنوسي،صفية.المرجع نفسه .ص18.

[14] RECUEIL DE LEGISLAIION.31 Juill et.2014.Journal officiel.A-N 140.P.2195.

[15] ميثاق شرف المهنة و الأخلاقيات الطبية للأطباء الليبيين.

[16] خرخاش، عصام.2012.أحكام الإذن الطبي في العمليات الجراحية وأثره دراسة فقهية طبية. (مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستيرفي العلوم الإسلامية تخصص أصول فقه). جامعة الجزائر.ص86.

يتم تبصير إرادة المريض بشكل سليم يتعين: "أن يشرح الطبيب المعالج أو من يقوم مقامه لمريضه شرحاً وافياً للإجراء الطبي و فوائده المرجوة (دون مبالغة منه)، ويوضح له احتمالات الأضرار (دون تهوين)،وكافة المعلومات المتعلقة بهذا الإجراء الذي يهم المريض أو من يقوم مقامه إذا كان ناقص الأهلية أو معدومها"[17]. وفقاً لذلك لا يجوز شرعاً للطبيب أن يباشر العلاج الطبي علي مريضه إلا بعد حصوله علي إذن معتبر منه أو من وليه[18]، ويقصد بالإذن المعتبر هنا هو حصوله علي رضا متبصر عن علم ودراية تامة من جانب الطبيب، الأمر الذي يسعده علي اتخاذ القرار الصحيح بما يتعلق بحالته الصحية و العلاج المناسب له عن بينة، فالتبصير في عقد العلاج الطبي لا يقتصر علي نتيجة العلاج فقط، بل يتوسع ليشمل وسيلة العلاج التي يختارها الطبيب اضافة إلي و جوب تعدد التبصير أثناء فترة العلاج بتعدد الأعمال الطبية التي يخضع لها المريض حماية للمريض طيلة فترة العلاج[19]، وفقاً لذلك فإن مضمون الالتزام بالتبصير هو " إيضاح المهني المعلومات و الصفات الجوهرية بشأن محل العقد، بهدف تحقيقي العلم الكافي للطرف الآخر. وذلك من خلال بيان الصفات الجوهرية المتعلقة بالعقد، والتي لا يمكن للطرف متلقي الخدمة الاحاطة بها بوسائله الخاصة"[20].

ثانياً: التزام الطبيب بالدقة والصدق عند الإعلام في القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية.

1: الإعلام الدقيق و الصادق من الناحية القانونية: كقاعدة عامة يجب أن يتصف الإعلام بالدقة و الصدق، فالإعلام الكاذب و الغير دقيق لا يساعد من الناحية القانونية للحصول علي الرضا المستنير: "فالمعلومة العامة حول

---

17 باشا،حسان شمسي و البار،محمد علي.2004.مسؤولية الطبيب بين الفقه و القانون.ص28.

18 انظر في نفس المعني:الطعيمات،هاني سليمان.2015/2/6.''الأذن في العمليات الطبية و الجراحية المستعجلة''. جامع الكتب المصورة. http://kt-b.com.30،31ص10. وأيضاً باشا،حسان شمسي و البار،محمد علي.المرجع نفسه.ص

19 انظر في نفس المعنى: عطيه،إبراهيم صالح.2011.12ص.''المسؤولية المدنية للطبيب الناتجة عن خطئه العادي''.

20 عبد الغفار،أنس محمد.2013.الالتزام بالتبصير في العقد الطبي دراسة مقارنة بين القانون الوضعي و الفقه الإسلامي.مصر:دار الكتب القانونية.ص20.

مخاطر الجراحة و احتمالات الفشل، قد تخلق لدي المريض التباساً يزيل المخاوف ظاهرياً و يتفاجأ فيما بعد بنتيجة لا يرغبها فعلاً" [21]، لذلك يجب أن يتسم إعلام الطبيب بالدقة في وصف المرض الذي يشكو منه المريض و العلاج الذي يقترحه عليه، كما ينبغي علي الطبيب، بصورة عامة، أن يكون صادقاً في إعلامه للمريض، حيث يقضي ذلك تزويده بمعلومات صحيحة بخصوص مرضه أو علاجه ما لم يكن ثمة مبرر قوي يسمح للطبيب بالكتمان تفادياً لما قد يلحق به من آثار سيئة من جراء مصارحته بخطورة مرضه أو علاجه[22].

والجدير بالملاحظ والذكر في هذا المقام أن هناك اتجاه فقهياً فرنسياً يفرق في مجال إخفاء الطبيب للمعلومات الطبيبة على مريضه بين نوعين من الإخفاء:

1)الإخفاء إضراراً بالمريض: هو إخفاء لمعلومات ايجابية أو نتائج حسنة عن المريض بعد إجراء التشخيص لحمله علي الاعتقاد خلاف الحقيقة، بحيث يدفع الطبيب المريض إلي تصور بأنه تنتظره عواقب اكثر خطورة مما أظهرت الفحوصات الطبية بهدف دفع المريض إلي قبول علاج ما كان ليقبله لو أنه قد بصر بالحقيقة علي نحو كاف، هذا النوع من الإخفاء يعد تدليساً بطريق الكتمان بنية تضليل المريض و حمله علي التعاقد[23]حيث نصت عليه المادة 125 الفقرة(2)من القانون المدني الليبي المقابلة لنص المادة 1116 من القانون المدني الفرنسي علي إنه (يعتبر تدليساً السكوت عمداً علي واقعة أو ملابسة إذا ثبت أن المدلس عليه ما كان ليبرم العقد لو علم بتلك الواقعة أو الملابسة) من ذلك نجد إن التدليس لم يقتصر علي الوسائل الاحتيالية فقط، بل يشمل الوسائل السلبية المتمثلة في كتمان المعلومات أو السكوت عنها[24]، :"و

---

[21] شيعاوي، وفاء.2008."المسؤولية المدنية للطبيب في الجراحة التجميلية". الملتقى الوطني حول المسؤولية الطبية. الجزائر: جامعة مولود معمري. ص 12.

[22] انظر في نفس المعني: سعيدان، أسماء.2003. التزام الطبيب بإعلام المريض.ص7.

[23] انظر إلى نفس المعني: نجيدة، علي حسين.1992.*التزامات الطبيب في العمل الطبي*.ص 96.

[24] انظر في نفس المعني: أبوغرسة، ميسون فتحي.2010.الالتزام بالإعلام في عقد العلاج الطبي.ص117.

لا شك في ان هذا النوع من الكذب منبوذ و ممنوع في ميدان الطب"[25].

2) الإخفاء مراعاة لحالة المريض:" هو إخفاء حقيقة المرض وعواقبه عن المريض طالما قدر الطبيب أن ذكر الحقيقة سوف يكون له أثر سلبي على نفسيته، ولا شك في أن ذلك يساعد على شفاؤه"[26]، وهذا النوع من الكذب مسموح به طبقاً لهذا الرأي لأنه يستهدف مصلحة المريض ويؤدي إلي تحسين حالته الصحية[27]، _اتفق في ذلك _ مع رأي مأمون عبد الكريم الذي اعتبر إن الكذب المتفائل يتفق من حيث المفهوم مع إحجام أو امتناع الطبيب عمداً عن إعلام مريضه لأسباب شرعية[28].

2: الإعلام الدقيق و الصادق من الناحية الشرعية: لا يوجد اختلاف بين الجانبين القانوني والشرعي حول ضرورة تحلي الطبيب بالدقة والصدق عند تبصيره لمريضه، حيث جاءت الأحكام الشرعية مؤكدة بما احتوته من أحكام علي ضرورة أن يلتزم الطبيب في تنفيذه لالتزامه بالصدق و الدقة، فالقران الكريم يعطي للصدق وما يتصل به من معان اهتماماً كبيراً بل أولوية قصوى، يقول سبحانه و تعالي في محكم آياته ﴿يا أيها الذين امنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقين ﴾[29]، وكذلك في وصفه للمؤمنين الصادقين قوله ﷻ ﴿ و الذين هم لأماناتهم و عهدهم راعون ﴾[30]، فالطبيب يجب أن يوفي ما التزام به عند آداه للقسم الطبي، بأن يوفي بعهده بتنفيذ التزامه علي الوجه الأمثل، فالصدق الذي يجب أن يتحلى به الطبيب في هذا المقام:" هو صدق النية و صدق العمل و لا يقتصر علي المعاملات البشرية، إنما يتسع ليشمل

---

[25] عبد الكريم، مأمون.2009.*رضا المريض عن الأعمال الطبية والجراحية دراسة مقارنة*.ص159.

[26] J.Carbonnier,note sous.28 Des.1954 D.1955-249.
أشار إليه:نجيدة،علي حسن.1992. *التزامات الطبيب في العمل الطبي*. ص 98.

[27] عبد الكريم، مأمون.2009. *رضا المريض عن الاعمال الطبية والجراحية دراسة مقارنة*.ص159.

[28] انظر في نفس المعني: عبد الكريم، مأمون.2009.*رضا المريض عن الأعمال الطبية والجراحية دراسة مقارنة*.ص159

[29] القرآن.التوبة 119:9.

[30] القرآن.المؤمنون 8:2

علاقة الانسان بربه"[31]، فقال تعالى ذكره ﴿ إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا وجهدوا بأموالهم و أنفسهم في سبيل الله أوليك هم الصادقون﴾ [32] ، ولقد وعد الله الصادقين بأعظم الجزاء، وأفضل الثواب، وما ذلك إلا لعظم هذه الخصلة التي تحلوا بها مما يجعلهم في جنات النعيم.

فهذه بعض النصوص التي تدل في مجملها على إن الأطباء والمساعدين لهم ملزمون شرعاً بالصدق فيما يقولونه ويخبرون به من أحوال المرض والمريض[33]، الأمر الذي دعا الفقه إلى تقسيم إخفاء المعلومات على المريض إلى صوتين:

1)الإخفاء لمصلحة المريض: نهي الله سبحانه وتعالى عن الكذب و توعد الكاذبين بالعذاب الشديد في مواضع عديدة من كتابه الكريم، منها قوله تعالي ﴿ قل إن الذين يفترون علي الله الكذب لا يفلحون﴾[34] وكذلك قوله –جل شأنه– ﴿ومن أظلم ممن افترى علي الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون﴾[35] مما يؤكد علي وجوب التزام الأطباء بالصدق في جميع ما يخبرون به مرضاهم و ذويهم، فالصدق في كل الأمور فضيلة تهدى إلي الفطرة السليمة، وإقدام الطبيب علي الكذب – و لو كان غايته مصلحة المريض و فائدته – يضعف ثقة المريض بالطبيب و يثير الشك و الريبة فيه، فيحرم علي الاطباء أن يخبروا مرضاهم بما يخالف حقيقة مرضهم، إلا إذا خشي علي المريض ضرر فيما لو أخبره بحقيقة مرضه[36].

2) الإخفاء اضراراً بالمريض: دلت النصوص التشريعية علي تحريم إيذاء المسلم لأخيه المسلم بأي وجه من الوجوه، من قول أو فعل بغير وجه حق ووجوب رفع الأذى عن المسلمين، فقال الله ﷻ في محكم آياته ﴿ و الذين يؤذون المؤمنين

---

31 السباعي، زهير والبار، محمد علي.2005.*الطبيب أدبه وفقه*.ص58.

32 القرآن. الحجرات 15:49.

33 خرخاش، عصام.2012.أحكام الإذن الطبي في العمليات الجراحية وأثره دراسة فقهية طبية.ص 88.

34 القرآن.يونس 69:10.

35 القرآن.الأنعام 21:6.

36 الشنقيطي، محمد بن محمد مختار.1994.*أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها*.ص462.

و المؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا و إثما مبينا﴾[37] ،و أيضا قال تعالى في اشارة واضحة إلي خطورة أذية المسلم لأخيه المسلم ﴿ يا أيها الذين ءامنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾[38] ، فيتعين علي الطبيب عدم الحاق الضرر بمريضه بتبصيره بمعلومات لا هدف من ورائها سوى توجيه المريض نحو اختيار مسلك معين لعلاجه، يهدف من ورائه الكسب المادي، مبرراً ذلك الإخفاء بالحفاظ علي حالة المريض لنفسية ، فهذا الإخفاء يعتبر من قبيل الكذب المحرم شرعاً، فالله – سبحانه وتعالي – مطلع علي الافئدة و قادر علي العقاب. فقال في محكم آياته﴿ واعملوا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ﴾[39].

ثالثاً: الإعفاء من الالتزام بإعلام المريض لحالته النفسية في القانوني الفرنسي والليبي والشريعة الإسلامية

1: إعفاء الطبيب من التزامه لحالة المريض النفسية من الناحية القانونية: "إن القاعدة في التزام الطبيب بإعلام المريض تقتضي إعطاءه الحقيقة كاملة عن المرض، وعن مخاطر العلاج، ولكن يجب تقليص واجب الإعلام إلى درجة الإعفاء منه، إذا كان الإفضاء بالنتائج السلبية للمريض قد يؤثر على معنوياته"[40]، لذلك قال أحد الأطباء في مؤتمر عقد في فرنسا عام 1969 جمع مشاهير الأطباء: "إنكم لا تطلبون منا أن نبصر بشكل كامل مرضانا الذين لا يطلبون من ذلك المزيد "[41]، فالحالة النفسية للمريض تقودنا للتمييز بين حالتين:

1)المريض شديد القابلية للتأثر: "يكون المريض في هذه الفرضية حساس إلي درجة كبيرة ، و بالتالي فإن اخباره بكل

---

[37] القرآن.الأحزاب58:33.

[38] القرآن.الحشر 18:59.

[39] القرآن.البقرة 235:2.

[40] سعيدان، أسماء.2003. التزام الطبيب بإعلام المريض. ص 27.

[41] أشار إليه: نجيدة، علي حسين.1992.*التزامات الطبيب في العمل الطبي*.ص 63.

الحقيقة يمكن أن يثير في نفسه الرعب، أو يصيبه بصدمة نفسية"[42]، فتكون الصراحة الطبية في هذه الصورة من قبيل الأعمال غير الانسانية، و تعطي مردودات عكسية، فمعظم المرضى يتحكم في قراراتهم بشأن حالتهم الصحية و سواس الخوف و القلق، فيكونوا تبعاً لذلك طيلة فترة مرضهم متوترين نفسياً، بالإضافة إلي توقعه المستمر للأخبار السيئة التي قد تصدر من طبيبهم بشأن حالتهم الصحية، فكما هو متعارف عليه من حق المريض أن يُعلمه طبيبه بوضعه الصحي بشكل متكامل و دقيق، و علي الطبيب أن يجيب بكل صدق ووضوح علي كافة أسئلة المريض مهما بلغت تفاهتها بالنسبة له، إلا إنه قد يترتب علي هذه الصراحة ضرراً يلحق المريض و خاصة المصابين بالقلق و الوسواس[43].

يجب:" علي الطبيب ان يحدد قراره في كل مسلك طبي في هذا الشأن بما تبرره الحالة الصحية للمريض وما يقتضيه تحقيق أفضل النتائج له، فيجوز للطبيب ان يخفي بعض المعلومات التي قد تربك المريض فيرفض العلاج مما يؤدي إلي تدهور ملحوظ في حالته الصحية خاصة في الحالات التي تقتضي سرعة التدخل، فيجب إخفاء كل معلومة من شأنها ان تثير قلق و فزع المريض و يكون لها نتائج عكسية تضر بمصالح المريض "[44]، فمن مقتضيات المصلحة العلاجية للمريض التي يجب أن تؤخذ في اعتبار الطبيب، أن يقدم علي العلاج أو الجراحة وهو في أفضل حالاته النفسية، فيبعد عامل الخوف عن مريضه.

و قد تم الفصل في هذه المسألة بصدور قانون حقوق و التزامات المرضى في المادة 10 الفقرة (1) منه حيث اكدت علي ما كان معمول به سابقاً، بالنص علي (في حالات استثنائية يمكن للطبيب أن يقرر أنه من المناسب الامتناع عن الافصاح عن المعلومات التي يسبب الكشف عنها ضرراً خطيراً لصحة المريض) فجاءت هذه المادة مستدركة

---

[42] سعيدان، أسماء.2003.التزام الطبيب بإعلام المريض. ص 27.

[43] انظر في نفس المعني: العبيدو، علاء الدين خميس.د.ت.*المسؤولية الطبية عن فعل الغير*. ص 90.وأيضاً: خليل، عدلي.1989.الموسوعة القانونية في المهن الطبية. القاهرة: دار النهضة العربية.ص129.

[44] العبيدو، علاء الدين خميس.د.ت.*المسؤولية الطبية عن فعل الغير*.ص 90،91.

الفراغ التشريعي الذي غفل عنه القانون 02 مارس 2004 فعند:" اصابة المريض بمرض خطير لا يمكن إخباره به مراعاة لشعوره، ومن ثمة يمكن إخبار أسرته بذلك بدلاً عنه، إذن الطبيب هنا معفي من التزامه بالإعلام اتجاه المريض، ولكن إخبار أسرة هذا المريض بكل حذر و صدق"[45].

وقد اشارت المادة 5 من قانون المسؤولية الطبية الليبي في تحديد واجبات الطبيب إلي هذه السلطة التقديرية للطبيب حيث نصت في فقرتها (و) على إنه يجب (ابلاغ المريض بمرضه الخطير المستعصي إذا اقتضت ذلك مصلحته وسمحت حالته النفسية)، حيث جاء النص بشكل صريح وواضح على إمكانية إعلام المريض بمرضه الخطير ولكن بشرط أن يكون إعلام المريض في هذه الحالة لمصلحته مع مراعاة حالته النفسية ومدى تقبله للمرض وخطورته.

بناء على ذلك، قضي في فرنسا[46] "بالإعفاء من مسؤولية عدم الإعلام بالنسبة للطبيب الذي يلطف للمريض النتائج الضارة والمحتملة للتدخل الجراحي وذلك بنقلها إليه بطريقة سهلة وعامة دون تفصيل أو تحديد مراعاة لحالته النفسية"، ولأن الصراحة في مثل هذه الحالات فيها نوع من القسوة مما يؤدي إلى اضعاف الروح المعنوية للمريض اللازمة لشفائه[47].

2)المريض الميؤوس من شفائه: و هو:" أن يصاب المريض بمرض لا يرجى شفائه كالمريض المصاب علي سبيل المثال بمرض نقص المناعة المكتسبة أو السرطان، فهذان المرضان لحد الأن لم يكتشف العقار الناجح في علاجهما، و من ثم فإن النتيجة الطبيعية للمصاب بهما هي الموت"[48]، فالمفترض أن يقوم الطبيب بإعلام مريضه بطبيعة مرضه و خطورته

---

[45] سعيدان، أسماء.2003.التزام الطبيب بإعلام المريض. ص 77.

[46] Cass.civ.7 juill 1964.B.C.1n 373.
اشار إليه: كامل، رمضان جمال.2005.*مسؤولية الأطباء والجراحين المدنية*. ص 59.

[47] انظر في نفس المعني: حنا، منير رياض.2007.*المسؤولية المدنية للأطباء والجراحين*. ص 354.

[48] حسين، أكرم محمود والعبيدي، زينة غانم.2006."تبصير المريض في العقد الطبي". ص 45.

لكي يقوم بتنظيم علاقة أولاده مع بعظهم البعض كإصدار وصية، لأن الشخص عندما يتوقع رحيله عن هذه الحياة، وإن بينه و بين الموت لحظات، يفرض عليه ضميره واجبات كثيرة تجاه اسرته و أقاربه و ينتبه لأمور عديدة لم يكن يدير لها اهتمامه قبل فوات الأوان[49]، فالسؤال الذي يفرض نفسه هل يجوز للطبيب أن يحجم عن الإدلاء بالمعلومات عن ظروف العلاج و مخاطره إذا كانت حالة المريض الصحية ميؤوساً منها وذلك بأن يكذب على مريضه في هذه الحالة؟

في السابق كان الاتجاه السائد:" أن واجب الطبيب بإعلام المريض الميؤوس من شفائه بقرب وفاته هو أمر طبيعي، لكن سرعان ما تخلي عن هذا التصور حيث أكد علي منع الإفضاء بالحقيقة للمريض في هذه الحالة"[50]، وقد برر هذا التحول إلي أن أخلاقيات مهنة الطب تفرض علي الأطباء رفع الروح المعنوية للمريض، تصل إلي درجة السماح للأطباء بالكذب عليهم، إذا كان ذلك يهدف إلي مصلحة المريض، لأن ذكر الحقيقة لن يكون له أي آثر إيجابي و لا تستلزمه طبيعة العلاج[51]، إلا إنه قد انتقد استعمال لفظ الكذب كوسيلة لعلاج المريض:" فالعلاج النفسي أصبحت له أهمية في الآونة الأخيرة، وقد تنجح ويؤدي الغرض الذي من أجله تم العلاج الجراحي، و لهذا يكون مسموحاً به كوسيلة للعلاج عندما ينتهي إلي إمكان شفاء المريض، ولا يتصور إذا كان من شأنه إخفاء العواقب الوخيمة"[52].

مما دفع بالمشرع الفرنسي الى حسم الأمر بتأكيده على ضرورة إخفاء التشخيص على المريض وبإعلام أهله بدلا عنه، وهو ما نصت عليه المادة 35 /3 من تقنين آداب ممارسة مهنة الطب (التشخيص القاتل لا يجب أن يكشف عنه إلا بحذر، ولكن أقارب المريض يجب أن يخطروا بذلك إلا استثناء عندما المريض يخطر مسبقا بهذا الكشف أو يعين الغير الذين يتم إخطارهم).

---

49. انظر في نفس المعني: الجُميلي، أسعد عبيد.2011.*الخطأ في المسؤولية الطبية دراسة مقارنة*. ص 148.

50. سعيدان، أسماء.2003. التزام الطبيب بإعلام المريض. ص 28.

51. انظر في نفس المعني: حسين، أكرم محمود والعبيدي، زينة غانم.2006."تبصير المريض في العقد الطبي". ص47.

52. بختاوي، سعاد.2012. المسؤولية المدنية للمهني المدين. ص 130.

2: إعفاء الطبيب من التزامه لحالة المريض النفسية من الناحية الشرعية: تؤكد الشريعة الاسلامية علي:" التلطف بالمريض و الرفق به في التعريف بمرضه"[53]، فعلى الطبيب أن يبشر مريضه بالأخبار الطيبة السارة التي تدخل لقلبه الراحة والطمأنينة، كاستجابة جسده للعلاج الموصوف له، أو عدم وجود مرض خطير كان متوقعاً وبعد إجراء التحاليل الطبية ثبت خلوه منه، ولهذا بشر الله أهل الايمان بالعديد من النعم[54] حيث تحث السنة النبوية الشريفة علي: " بعث الأمل في نفوس المرضى فتوجه الأصحاء إذا دخلوا علي المريض أن يطمئنوه بطول الأجل لترضيه نفسه، وذهاب دواعي اليأس و الحزن عنده"[55]، مما يعمل علي أنزال السكنية و الطمأنينة في قلب المريض و زيادة ثقته بربه تهون بها ما سواه[56]، فعن أبي سعد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ :(إذا دخلتم علي المريض، فنفسوا في أجله، فإن لا يرد شيئا و يطيب النفس)[57]، كما قال عليه الصلاة و السلام:(ما كان الرفق في شيء إلا زانه ولا نزع منه إلا شانه)[58]، وقال عليه افضل الصلاة و السلام:(لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً)[59].

كما تحث السنة النبوية الشريفة علي:" الرفع من همة المؤمنين في عيادة المبتلين، فتخبرهم بأن دعائهم مستجاب، كدعاء الملائكة وإن رحمة الله تعمر المكان، وذلك لمزيد من الاهتمام بالمرضى والرفع من روحهم المعنوية"[60]، فقد جاء في قوله ﷺ :(إذا دخلت على المريض، فمره أن يدعوا لك فإن دعائه، كدعاء الملائكة)[61]، وكذلك قوله عليه أفضل

---

53 محمد، محمود الحاج قاسم.2012/12/27."هل يجب قول الحقيقة للمصاب بمرض مستعصي". ص 6.طب وعلوم ومعلوماتية. الألوكة الثقافية ثقافة ومعرفة.www.alukah.net.

54 انظر في نفس المعنى: الشتري، سعد. د.ت. *أخلاقيات الطبيب المسلم*. ص39.

55 النبراوي، خديجة. 2006.*موسوعة حقوق الانسان في الاسلام*. القاهرة: دار السلام. ص 249.

56 أبي حديفة، إبراهيم بن محمد.1990.نفح الطيب في آداب وأحكام الطبيب. ص41.

57 أخرجه الترمذي في الطب باب 35 (2087).

58 أخرجه مسلم

59 أخرجه أحمد وأبو داوود (صحيح الجامع)

60 النبراوي، خديجة. 2006.*موسوعة حقوق الانسان في الاسلام*.ص 250.

61 أخرجه أبن ماجه في الجنائز باب ما جاء في عيادة المريض.

الصلاة والسلام:(عودوا المرضى، واتبعوا الجنائز، تذكركم بالأخرة)[62]، ففي كل هذه الأحاديث النبوية الشريفة نجد مدى تمسكها ببعث الأمل في نفوس المرضى وطمأنتهم، فالطمأنينة والسكينة يشدان من عزيمة المريض، ويرفعان من روحه المعنوية، مما يعمل على تقوية وسائل المناعة في جسمه، لذلك يجب:" مراعاة الحالة النفسية للمريض وذويه مع عدم اغفال الطبيب للآيات القرآنية والأحاديث الداعية للصبر عند البلاء"[63].

وفقاً لذلك هل يمكننا القول بأن للرفق واللين في التعامل مع المريض أثر على التزام الطبيب بإعلامه لمريضه بحالته الصحية، مما يعطيه الحق في الكذب على مريضه مراعاة لحالته النفسية؟

الواقع إن التزام الطبيب بالصدق عند تعامله مع مريضه من الناحية الشرعية أمراً لا مجال للجدل فيه من حيث المبدأ، فالآيات القرآنية واضحة الدلالة على ضرورة تحلي الطبيب بالصدق عند أدائه لالتزامه[64] إلا أننا نتسأل حول مدي التزام الطبيب بالصدق عند تبصيره لمريضه المصاب بمرض مميت، حيث التزام الطبيب في مثل هذه الفرضية بالصدق من شأنه أن يضر بمصلحة المريض و يؤثر سلبياً علي علاجه و تماثله للشفاء، فهل يجوز للطبيب الكذب مراعاة لحالة المريض النفسية استثناء من الأصل العام؟

اشار محمد بن محمد المختار الشنقيطي إلى أنه:" لا يعفي الأطباء من التزامهم بتبصير مرضاهم في هذه الحالة وأمثالها مبرراً ذلك بما يلي:

1) لعموم الأدلة الدالة على تحريم الكذب.

2) إن إخبار المريض بحقيقة مرضه في هذه الحالة تترتب عليه مصالح شرعية، إذا يمكنه ذلك من الاحتياط لنفسه بالوصية

---

[62] أخرجه أحمد في مسنده (48/3)

[63] طردة، يوسف محمد محمد،2011. المسؤولية الجنائية المترتبة على عمل الطبيب في الفقه الإسلامي. ص26.

بحقوق الأخرين، وتحصيل الأمر بالاستعداد بخصال حميدة كالذكر والصدقة ونحو ذلك من البر والطاعات، وفي إخفاء الأمر عليه تفويت لهذه المصالح، ويوجب ضدها من المفاسد التي تشتمل اضاعة حقوق الأخرين، وذلك ما لا يجوز فعله"[65]، إلا إنه إذا يخشى الطبيب علي مريضه الضرر فيما لو أخبره بحقيقة مرضه، يجب علي الطبيب حينئذ الإفضاء بحالة المريض لوليه الشرعي أو لأقربائه، لكي يقوموا بأخبار المريض بطريقة مناسبة يخفف بها من وقوع الخبر علي نفسيته، فقرابة الانسان هم أعلم الناس بحاله، فيكون وقع الخبر أقل ضرراً، ولذي القربة أو الولاة أن يمتنعوا عن اخبار المريض من أجل المحافظة علي معنوياته و حالته النفسية، إذا خافوا علي مريضهم ضرراً قد يلحق به من جراء تبصيره بحقيقة مرضه، وبالتالي يكون عليهم أن يحببوه في فعل الخير و زيادة الخصال الحميدة، كما يفترض عدم إعلامه بأن حالته ميؤوس منها، والنتيجة الطبيعية لها هي وفاته[66].

وفي هذا الصدد فصل محمد بن صالح العثيمين _ رحمه الله_ بأن الأمر:" يختلف باختلاف المرضى، من المرضى من هو قوي في الشخصية ولا يهمه أن يكون مرضه مهلكاً أو غير مهلك، فهذا يجب أن يخبر بالواقع لأن المريض قد يكون له علاقات خاصة في أهله أو عامة الناس يحتاج إلي أن يصحح ما كان خطأ فهنا لابد من إخباره و الحمد لله، أما إذا كان المريض ضعيف الشخصية و يخشى إذا أخبر بالواقع وهو أن هذا المرض يهلك يتأثر أكثر و يكون همه هذا المرض، و معلوم أن المريض إذا ركز علي المرض و صار مرضه همه؛ أنه يزداد مرضاً، لكن إذا تغافل عنه و تناساه و كأن لم يكن به شيء فهذا من أكبر أسباب العلاج، فالمسألة تختلف باختلاف الناس"[67].

---

[65] 1994.*أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها*.ص 461.

[66] انظر في نفس المعني: الشنقيطي، محمد بن محمد المختار.1994.*أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها*. ص 461،462. وأيضاً: خرخاس، عصام.2012.أحكام الأذن الطبي في العمليات الجراحية وآثره دراسة فقهية طبية. ص 90.

[67] العثيمين، محمد بن صالح.1424/8/12هـ."إرشادات للطبيب المسلم". ص 10. التربية والسلوك. صيد الفوائد http://saaid.net./book/open.php?cat=82&book=321

لكن ينبغي أن يكون الإخبار بطريقة مناسبة ومن أمثلة ذلك:" التدرج في إعطاء خبر اصابته بالمرض، و عدم الجزم بحصول المرض في الأخبار الأول، واختيار الوقت المناسب للإخبار، و أن يشرح للمريض طبيعة مرضه بأسلوب هادئ مع اختيار الجمل المناسبة، و الايعاز لشخص مناسب بإخبار المريض بذلك ممن يكون فيه حسن تدبير ورباطة جأش مع أن الأصل هو أخبار الطبيب للمريض مباشرة، ليثق المريض بالطبيب و ليكون شرح المرض غير مبالغ فيه، التذكير بوجود بعض الحالات المماثلة التي كتب الله لها الشفاء، و لفت نظر المريض إلي عظم الاجر، فمما لا شك تقتضيه عقيدة المسلم أن المرض و الشفاء بيد الله ﷻ، وإن التداوي و العلاج أخد بالأسباب التي أودعها الله تعالي في الكون و أنه لا يجوز القنوط من رحمته"[68]، وعلي الأطباء العمل الذؤب علي الرفع من الروح المعنوية للمرضى، وتخفيف الآمهم النفسية و البدنية بغض النظر عن تحقق الشفاء من عدمه، وإعطاء المريض دفعة روحية وهو في موقفه الحساس، فطالما المريض ما يزال علي قيد الحياة فالأمل في رحمة الله بشفائه مازالت محتملة الحدوث[69].

[68] البار، محمد علي.1995.*أحكام التداوي والحالات الميؤوس منها وقضية موت الرحمة*. جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع. ص 47.

[69] انظر في نفس المعني: البار، محمد علي.1995.*أحكام التداوي والحالات الميؤوس منها وقضية موت الرحمة*. ص 47 وايضاً: النقيب، عبد الرحمن عبد الرحمن. د.ت. الاعداد التربوي والمهني للطبيب عند المسلمين. ص 196.

الخاتمة:

إنّ المشرعين الفرنسي والليبي يوجبان علي الطبيب ضرورة إعلام المريض بمرضه الخطير المستعصي متى اقتضت مصلحته وسمحت حالته النفسية بذلك ويعفيان الطبيب من المسؤولية عند عدم إعلامه لمريضه في هذه الحالة، فما يعرف بالكذب العلاجي في المجال مسموح به، بخلاف ما هو عليه من الناحية الشرعية فعموم الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واضحة الدلالة على تحريم الكذب وضرورة التحلي بالصدق عند تعامله مع مرضاه، إلا أن الاتجاه الفقهي الراجح ــ وفقاً لقاعدة الضرورة ــ يشير إلى إنه لو يخشى الطبيب الحاق الضرر بمريضه من جراء تبصيره بحقيقة مرضه فإنه يجب عليه أن يبصر أقارب المريض أو وليه الشرعي الذين لهم الخيار بين تبصير قريبهم أو عدمه فالأمر يختلف باختلاف المرضى ومدى تقبلهم لخطورة مرضهم وايمانهم بقضاء الله وقدره.

التوصيات:

توصي الباحثة بالتزام الطبيب عند إخفاءه لحقيقة مرض مريضه بالحذر والدقة، فإعفاء الطبيب من قيامه بالتزامه يجب عدم التوسع فيه، ويجب إلا يؤخذ دريعة ليتنصل من تنفيذه لالتزامه، فالأمر متروك لحالة كل مريض على حدة فبعض الحالات في ظروف معينة يتوجب علي الطبيب إخفاء الحقيقة على مريضه مراعاة منه لمصلحته ولحالته النفسية، وفي حالات أخرى وفي نفس الظروف لا يعفى الطبيب من التزامه بالإعلام تجاه مريضه نظراً لقوة مريضه ولقدرته ولإيمانه القوي بقضاء الله وبقدره.

قائمة المراجع:

1. أبو حديفة، إبراهيم بن محمد. 1990. نفح الطيب في آداب الطبيب. طنطا: دار الصحابة للتراث.
2. البار، محمد على.1995. أحكاك التداوي والحالات الميؤوس منها وقضية موت الرحمة. جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع.
3. باشا، حسان والبار، محمد علي. 2004. مسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون. دمشق: دار القلم.
4. بوخريس، بلعيد.2011. خطأ الطبيب أثناء التدخل الطبي. (مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون فرع قانون المسؤولية المهنية). جامعة مولود معمري.
5. الجُميلي، أسعد عبيد. 2011. الخطأ في المسؤولية الطبية المدنية دراسة مقارنة. الطبعة الثانية. عمان: دار الثقافة والنشر.
6. حسين، أكرم محمود والعبيدي، زينة غانم. 2006. " تبصير المريض في العقد الطبي". الرافدين للحقوق. الموصل: جامعة المو صل. المجلد الثامن. العدد الثلاثون. كانون الأول. ص 1-73.
7. حنا، منير رياض.2011. النظرية العامة للمسؤولية الطبية في التشريعات المدنية ودعوى التعويض الناشئة عنها. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي.
8. خرخاس، عصام.2012. أحكام الإذن الطبي في العمليات الجراحية وأثره دراسة فقهية طبية. 0 مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية تخصص أصول فقه). جامعة الجزائر.
9. خليل، عدلي. 1989. الموسوعة القانونية في المهن الطبية. القاهرة: دار النهضة العربي
10. الدمشقي، أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي.1999. تفسير القرآن العظيم. تحقيق سامي بن محمد السلامة. الطبعة الثانية. المجلد السادس. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.
11. السباعي، زهير والبار، محمد علي.2005. الطبيب أدبه وفقهه. الطبعة الثالثة. دمشق: دار القلم.
12. سعيدان، أسماء.2003. التزام الطبيب بإعلام المريض. (بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير فرع عقود ومسؤولية). جامعة الجزائر.
13. سنوسي، صفية. 2006. الخطأ في التشريع والاجتهاد القضائي. (مذكرة لنيل شهادة الماجستير). جامعة قاصدي مرباح.
14. الشتري، سعيد. د.ت. أخلاقيات الطبيب المسلم. الرياض: دار أشبليا للنشر والتوزيع.

15. الشنقيطي، محمد بن محمد المختار.1994. أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها. جدة: مكتبة الصحابة.
16. صالح، فواز. 2009. "تأثير التقدم العلمي في المجال الطب الحيوي على حقوق المرضى". مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية. دمشق: جامعة دمشق. المجلد 25. العدد 2. ص 469-506.
17. الصباحين، سهي وهليل، منير وشنطاوي، فيصل. 2012." الالتزام بالتبصير في الجراحة التجملية". مجلة جامعة النجاح للأبحاث. المجلد 26. العدد السابع. ص 1636-1654.
18. طردة، محمد محمد يوسف. 2011. المسؤولية الجنائية المترتبة على عمل الطبيب في الفقه الإسلامي. (قدمت لاستكمال متطلبات درجة الماجستير). جامعة الخليل.
19. عبد السلام، سعيد سعد.2000. الالتزام بالإفصاح في العقود. القاهرة: دار النهضة العربية.
20. عبد الغفار، أنس محمد.2013. الالتزام بالتبصير في العقد الطبي دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي. مصر: دار الكتب القانونية.
21. عبد الكريم، مأمون. 2009. رضا المريض عن الأعمال الطبية والجراحية. الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة.
22. العبيدو، علاء الدين خميس. د.ت. المسؤولية الطبية عن فعل الغير. الإسكندرية: دار الكتاب القانوني.
23. عطية، إبراهيم صالح.2011." المسؤولية المدنية للطبيب الناتجة عن خطئه العادي دراسة مقارنة". مجلة ديالي. محافظة ديالي: جامعة ديالي. العدد التاسع والأربعون. ص 1-48.
24. كامل، رمضان جمال.2005. مسؤولية الأطباء والجراحين المدنية. المركز القومي للإصدارات القانونية.
25. النبراوي، خديجة.2006. موسوعة حقوق الانسان في الإسلام. القاهرة: دار السلام.
26. نجيدة، علي حسين. 1992. التزامات الطبيب في العمل الطبي. القاهرة: دار النهضة العربية.
النقيب، عبد الرحمن عبد الرحمن. د.ت. الإعداد التربوي والمهني للطبيب عند المسلمين. القاهرة: دار الفكر العربي.

خريطة الحركات الإسلامية العاملة في فلسطين وأثرها على مستقبل الصراع مع الاحتلال

وائل عدنان احريز

ملخص الدراسة

تعتبر الحركة الإسلامية العاملة في فلسطين واجهةً للحركات الإسلامية في العالم خاصةً فيما يتعلق بدورها في الصراع مع الاحتلال الإسرائيلي الذي يشكل استمراره خطراً هائلاً على استقرار المنطقة العربية والعالم الإسلامي، ولقد صار التعويل على هذه الحركات كبيراً في ظل تراجع دور القوى العلمانية واليسارية وغيرها من الحركات الوطنية، وتعاظُمْ دور وقوة بعض هذه الحركات شعبياً و عسكرياً في مواجهة الاحتلال. لذلك كانت هذه الدراسة محاولة لتوضيح معالم الخريطة التي تتشكل منها الحركات الإسلامية العاملة في الضفة الغربية وقطاع غزة وأراضي فلسطين عام 1948. وإجابةً لسؤال دور هذه الحركات وقدرتها في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي وموقفها منه. وحسب الدراسة فلقد انقسمت هذه الحركات إلى قسمين أحدهما يؤمن بأن الجهاد والمقاومة المسلحة هي الطريقة الرئيسية للتعامل مع الاحتلال وإخراجه من فلسطين، أما الحركات الأخرى فإنها قد عملت في مساحات أخرى دعوية أو فكرية أو سياسية دون الاصطدام المباشر بالاحتلال عسكرياً أو حتى سياسياً.

الكلمات المفتاحية: الحركة الإسلامية، فلسطين، الإخوان المسلمون، الصوفية، الدعوة و التبليغ، حزب التحرير

المقدمة

تمثِّل الحالة الإسلامية في فلسطين نموذجاً مصغراً للحراك السياسي في الوطن العربي الإسلامي، الذي بدأ يشكل صعود الحركات الإسلامية فيه ظاهرة مؤثرة خلال الخمسين سنة الأخيرة، ولذلك فإنها لا تلبث الحركات السياسية الإسلامية وغيرها بالظهور في بلدٍ عربي أو إسلامي حتى نرى تمظهراً لها في فلسطين على شكل تنظيم كبير أو صغير يتبع في أفكاره ورؤيته الامتداد الخارجي تنظيمياً أو فكرياً.

كبرى الحركات الإسلامية في العالم – جماعة الإخوان المسلمين – والتي بدأت نشاطها عام 1928 ما لبثت أن انتقلت وتوسعت بشكل كبير في فلسطين "الانتدابية" في غضون أقل من 20 سنة ابتداءً من عام 1945. وصار لها امتداد كبير فكري وتنظيمي لم يتوقف حتى اليوم، الحركات السلفية النجدية خاصةً العلمية منها والجهادية كذلك الأمر وجدت امتداداً لها سواءً من خلال مد خط مالي وافتتاح مؤسسات برعاية خارجية أو امتداد فكري بحت شجعته وسائل الاتصال الحديثة، بنفس الطريقة ولكن أكثر توغلاً في التاريخ كان دخول وامتداد الحركات الصوفية من سورياً ولبنان ومصر اللتان كانتا دوماً الروافد الفكرية الأكثر تأثيراً في النخبة الفلسطينية قديماً –أضيف إليهما السعودية فيما بعد– حيث كان الطلبة الفلسطينيون يكملون دراستهم الجامعية ويعودون حاملين للكثير من الأفكار التي يسعون في تطبيقها في فلسطين.

أتناول في هذا البحث واقع حال الحركات الإسلامية العاملة في فلسطين حالياً وأعتمد في البحث على المنهج التحليلي بشكل أساسي من أجل فهم واقع الحركات الإسلامية وتوزعها على خريطة الوطن المحتل ودورها في الصراع السياسي والعسكري مع الاحتلال حالياً ومستقبلاً. و يهدف البحث إلى الإجابة على سؤال: ما هو دور الحركات الإسلامية القائمة حالياً في فلسطين في حالة الصراع و مآلاته مع دولة الاحتلال الإسرائيلي؟.

بناءً عليه يطرح البحث وصفاً سريعاً لواقع حال الحركات الإسلامية بعد تقسيمها إلى حركات مجاهدة تستخدم السلاح في وجه الاحتلال الإسرائيلي وحركات تنظيرية دعوية فقط. ولذلك فإن الدراسة هنا لم تغرق في الحديث عن تاريخ كل حركة وتفصيل مبادئها وإنما اكتفى بعزو القارئ إلى مصدر يطلع عليه على تاريخ الحركة وتفصيلات و تحولاتها الفكرية والسياسية من مراجع متخصصة. في حين اعتمد الباحث هنا على مصادر حديثة وقريبة من هذه الحركات للحديث عن واقعها الحالي وأثرها في الصراع مع الاحتلال وعن علاقة هذه التنظيمات ببعضها ودور الحركات التنظيرية في دعم أو تعطيل دور الحركات الجهادية. و لذلك كانت مصادر البحث معتمدةً بشكل كبير على الأخبار والتقارير الإخبارية والمقابلات الصحفية مع ذوي العلاقة في موضوع البحث بعيداً عن السرد التفصيلي التاريخي من أجل الوصول إلى تحليل أعمق لطبيعة هذه الحركات وتوجهاتها الفكرية والسياسية.

وقم تم تقسيم البحث إلى مدخل تمهيدي لواقع فلسطين السياسي والإداري في ظل الاحتلال، وفصل يسلط الضوء على الحركات الإسلامية المجاهدة التي رفعت السلام في وجه الاحتلال ثم فصل آخر يسلط الضوء على الحركات الإسلامية غير المجاهدة والتي تكتفي ببث مواقف سياسية أو دينية أو اتخذت من العمل الدعوي فقط منهجاً لها بعيداً

عن السياسة في حين يناقش الفصل الأخير واقع ومستقبل الحركات الإسلامية ودورها في الصراع القائم والمستقبلي مع الاحتلال وما يجب أن تكون عليه.

مدخل إلى الواقع الفلسطيني

تقسم فلسطين اليوم – حسب توزع السكان الفلسطينيين فيها- إلى ثلاث وحدات سياسية منفصلة هي: الضفة الغربية[1] وقطاع غزة والأرض المحتلة عام 1948، تتميز كل منطقة منها بميزات سياسية واجتماعية واقتصادية وإدارية مختلفة بحكم الواقع السياسي الذي تعيش في ظلاله. حيث يخضع الفلسطينيون في المناطق المحتلة عام 1948 إلى حكم الاحتلال الإسرائيلي المباشر سياسياً وإدارياً ويحملون جوازات سفر إسرائيلية ويعاملون كمواطنين إسرائيليين لهم ممثلون في الكنيست الإسرائيلي – بصرف النظر عن درجتهم على سلم المواطنة في الدولة -. أما الفلسطينيون في الضفة الغربية فإنهم يخضعون لحكم السلطة الفلسطينية – بقيادة حركة فتح حالياً – التي تخضع عمليا لسلطة الاحتلال الإسرائيلي المباشر ولا تملك من أمرها سوى إدارة شؤون الناس بالتنسيق مع الاحتلال ولا تتحكم بأي شيء متعلق بالقضايا السيادية كالمعابر. أما قطاع غزة فهو يخضع عملياً لسيطرة مباشرة من حركة حماس منذ سيطرتها عسكرياً عليه بعد أحداث الانقسام الدامية مع حركة فتح عام 2006 بعد فوزها في الانتخابات التشريعية. وهو لا يزال محاصراً منذ ذلك الحين حتى كتابة هذه السطور من جهة الاحتلال الإسرائيلي ومن جهة الحكومة المصرية.

تميَّز قطاع غزة بوجود حدود ممكنة الاختراق بسبب طبيعتها الجغرافية وطبيعة الدولة المصرية المجاورة التي لم تستطع ضبط حدودها حتى اليوم مع القطاع بشكل كامل ولم يتمكن الاحتلال أثناء وجوده من تثبيت واقع تلك الحدود والسيطرة عليها لأسباب كثيرة، ولذلك كانت تلك الثغرة سانحةً لتطور أداء حركات فلسطينية مختلفة استطاعت الاستفادة من هذه الثغرة قديماً وحتى اليوم من أجل تطوير قدراتها العسكرية والتواصل مع الخارج من أجل تطوير أدائها بشكل أكبر وأعمق. بينما كانت مساحة الضفة الغربية تحت السيطرة بشكل أكبر بكثير خاصة في حدودها الشرقية تجاه الأردن؛ التي استطاعت على الرغم من أنها تملك أطول حدود مع فلسطين المحتلة أن تضبط حدودها بشكل شبه تام طوال تاريخها بعد اتفاقية السلام مع الاحتلال وهو ما حدَّ من قدرة الضفة الغربية على التواصل مع الخارج وبالتالي منع أي تطور حقيقي وفاعل من قدرات الحركات والتنظيمات الفلسطينية بما فيها الإسلامية، ما منعها من تطوير أدائها بشكل موازٍ لما حصل في قطاع غزة. فهمُ هذه المسألة الجغرافية مهم جداً من أجل إدراك أسباب تركز العمل الإسلامي في قطاع

[1] حول طبيعة تشكُّل الضفة الغربية كوحدة سياسية وإدارية وجغرافية واسم مختلق ينظر: سخنيني، عصام. (1974، كانون أول). **ضم فلسطين الوسطى إلى شرق الأردن 1948-1950.** *شؤون فلسطينية*. فلسطين. عدد40. ص56-83.

غزة التي استطاعت التواصل أكثر مع الحركة الأم (جماعة الإخوان المسلمين) كما استطاعت التواصل أكثر مع قيادات جهادية منتشرة في سيناء ومناطق أخرى بعيدة عن أعين السلطة وسطوتها، وبالتالي كان انتقال الأفكار السلفية الجهادية وانتقال السلاح الذي يصنع بذاته قوةً قادرة على جلب أفكار وبناء تنظيمات بأفكار وهيكليات خاصة.

أما الضفة فظلّت حبيسة أفكارها التي وفدت إليها خلال سنوات سابقة كانت فيها الحركة أسهل للأفراد والتواصل أيسر سواء مع قطاع غزة أو مع الأردن أو الداخل المحتل. الأمر الذي تغير بالكلية عقب اندلا ع الانتفاضة الثانية عام 2000 التي كانت مؤذنةً بمنع الدخول إلى مناطق عام 1948 ومنع الدخول إلى قطاع غزة ثم زاد انغلاقاً عقب بناء جدار الفصل العنصري الذي حول الضفة الغربية إلى عدة سجون كبيرة نسبياً ومنفصلة حتى عن بعضها البعض. وعلى الرغم من ثورة التواصل والاتصال القائمة حالياً فإن مسألة التواصل الشخصي قد أوصدت الباب أمام التطور العسكري[2] – بشكل أساسي– وهو ما يعني بقاء التفاعل ضعيفاً فمهما بلغ التفاعل في عالم الأفكار وحتى الأفكار المتطرفة منها فإن غياب القدرة على الحصول على السلاح تعني ثبات الواقع على حاله. وهذه النقطة قد تفسر بشكل كبير عدم قدرة الحركات السلفية الجهادية الولوج إلى الضفة والعمل فيها.

من ناحية أخرى فإن تطور الحركة الإسلامية الفلسطينية جاء في بعض الأحيان نتيجة لتطورها الخارجي من حيث الفكر والتنظيم وحتى الدعم المالي. ولعل الحركة الوحيدة التي استطاعت أن تتكيف مع الواقع الفلسطيني والتفاعل مع متطلباته خاصةً الاحتلال هي حركة حماس التي مرَّ انتقالها من جماعة الإخوان الدعوية إلى حركة حماس المقاتلة بالعديد من التغيرات والتفاعلات الفكرية والإدارية حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من استقلالية شبه كاملة بالقرار والقيادة كحركة إسلامية جهادية فلسطينية داخل الأرض المحتلة.[3] فقد تكيَّفت الحركة واستوعبت الفكر الإسلامي الوافد من واقع وظروف مختلفة مع الواقع الفلسطيني وخصوصيته. بينما كانت بعض الحركات الإسلامية امتداداً فكرياً خالصاً لحركات خارجية كالسلفية ولم تستطع أن تتجاوز فتاوى العلماء الكبار خارج فلسطين ولا أن تتجاوز الخط المالي الذي له دائماً اشتراطاته الخاصة. حتى حزب التحرير الذي نشأ في بيت المقدس فإنه تحوَّل لاحقاً إلى تنظيم تابع لما يصله من أميره المقيم –غالباً– في لبنان.

[2] من المصادر المهمة التي تحكي قصة تطور العمل العسكري في الضفة الغربية وأهمية التواصل مع الخارج ودوره في تطوير الأداء العسكري للداخل يمكن ينظر: حجة، سليم. (2015) **درب الأشواك صفحات من تاريخ المقاومة في فلسطين**. بدون دار نشر. ص39.

[3] حول التفاعلات الفكرية التي دارت بين الأعضاء وما نتج عنها حتى الوصول إلى ما عرف لاحقاً بحركة المقاومة الإسلامية – حماس ينظر: مسودي، عدنان. (2013). **إلى المواجهة.** لبنان: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات. ص 93.

الجماعات الإسلامية المقاتلة:

جماعة الإخوان المسلمين:

تأسس فرعٌ لجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين ابتداءً عام 1945.[4] وامتدت فروعها وتشكلت شعبها خلال سنوات قليلة نحو معظم مدن فلسطين في تلك الفترة التي كانت فلسطين فيها تقبع تحت حكم الانتداب البريطاني. استمر نشاط الحركة (الدعوي) حتى النكبة عام 1948. بعد ذلك تشتت الشعب الفلسطيني بمكوناته وتم تفكيك روابطه وتغيير توجهاته تبعاً للواقع الجديد، مع ذلك بقيت الجماعة متواجدةً على الرغم من ضعف قدرتها في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي الذي سيطر على ما يزيد عن ثلثي مساحة فلسطين.

بعد ما سمي بالنكسة عام 1967 وما نتج عنه من احتلال كامل فلسطيني بالإضافة إلى سيناء ومرتفعات الجولان السورية، كان تركز عمل الجماعة محصوراً في قطاع غزة والضفة الغربية وقد استمر عملها الدعوي تحت الاحتلال ولكن بوتيرة أضعف ودون صدام بالاحتلال. استمر حال الجماعة مقتصراً على الأعمال الدعوية والأنشطة الرياضية وثقافية حتى الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام 1987 حين قررت قيادة الجماعة المشاركة في العمل المقاوم تحت اسم جديد وهو حركة المقاومة الإسلامية – حماس. ومنذ ذلك التاريخ سيصبح هذا الاسم هو شعار الجماعة وستذوب فيه لاحقاً لتكون (حماس) هي فرع الجماعة في فلسطين.[5]

انطلقت حركة حماس من رحم الانتفاضة الفلسطينية الأولى واستمرت تحمل نهج المقاومة للاحتلال ولا تزال حتى اليوم تعلن عن عزمها الدائم على مواجه الاحتلال بكل الوسائل العسكرية والسياسية حتى تحرير فلسطين التي يعتبرها ميثاق الحركة المنشور "أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة ".[6]

حركة حماس[7] والتي مر على إعلان تأسيسها ما يزيد عن ربع قرن مرت خلال تاريخها بالعديد من المنعطفات والتغيرات والتطورات الفكرية والسياسية والعسكرية والعلاقات. فلقد رفضت الحركة الانضمام إلى منظمة التحرير الفلسطينية بعد

---

[4] من أفضل الدراسات التي تتبعت إنشاء فروع الجماعة في فلسطين من خلال تتبع أخبارها في الصحف المحلية حينها: محمد، بلال. (خريف- شتاء 2014). **خبر الإخوان المسلمين الفلسطينيين –تأسيس شعب فلسطين وتنظيمها من خلال صحيفتي الدفاع وفلسطين شرين الأول 1945 _أيار 1948-**. *حوليات القدس*. فلسطين. عدد 18. ص35.

[5] ينظر: مسودي، عدنان. (2013). **إلى المواجهة**. لبنان: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات.

[6] المادة الحادية عشرة من ميثاق الحركة. متاح على موقع الجزيرة نت: http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/0b4f24e-47c4-14f50-a831-ea2b6e73217d

[7] حول حركة حماس يُنظر: محسن صالح (محرر). (2014). **حركة المقاومة الاسلامية حماس: دراسات في الفكر والتجربة**. بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات. خالد أبو العمرين. (2000) **حماس حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين**. القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام

أن تم إلغاء بنود الكفاح المسلح من ميثاقها وقبل ذلك اعتمادها العلمانية كمنهج وهو ما اعتبرته الحركة تناقضاً مع الإسلام.[8] كما رفضت الحركة اتفاقية أوسلو التي وقعها الرئيس الفلسطيني السابق ياسر عرفات مع دولة الاحتلال مقابل إنشاء مناطق حكم ذاتي تديره ما سمِّيت بالسلطة الوطنية الفلسطينية، ولذلك رفضت الحركة المشاركة في أي انتخابات في المناطق المحتلة حتى عام 2006 حينما قررت الحركة الدخول في الانتخابات التشريعية وفازت بأغلبية مكَّنتها من تشكيل مجلس وزراء حمساوي. نتج عنه حصار مالي دولي واعتقال متواصل لأعضائها النواب والوزراء لدى الاحتلال. بالإضافة إلى كل ذلك حرب غير معلنة من طرف الخصم السياسي حركة فتح هذه الحرب التي انتهت باقتتال داخلي مسلح انتهى بسيطرة حركة حماس على قطاع غزة وهروب عدد كبير من قيادات فتح خارج غزة.[9] وبذلك أصبحت الحركة تسيطر فعلياً على قطاع غزة إدارياً، وأصبحت تتركز قوتها العسكرية في تلك البقعة المحاصرة من جميع جهاتها بالاحتلال الإسرائيلي والإغلاق المصري شبه المتواصل لمعبرها الوحيد مع العالم العربي (معبر رفح).

كل ذلك مع عدة حروب مدمِّرة شنتها إسرائيل على قطاع غزة قتلت خلالها وأصابت المئات من الفلسطينيين ودمرت آلاف البيوت والمنشئات الفلسطينية. في ظل صمت أو تواطؤ عربي – عالمي شبه تامْ. ومع ذلك صمدت الحركة أمام الحروب والضغوطات وأثبتت أنها تنظيم صلبٌ قادر على التطور النوعي وإيجاد نوع من التوازن الذي أدى إلى وقف عمليات القصف والاغتيال التي كانت متواصلة منذ الانسحاب الإسرائيلي من القطاع عام 2004. هذه التطورات السريعة جداً على واقع الحركة وأدائها وقوتها جعلت منها اليوم رقماً صعباً يصعب تجاهله عند أي حديث يعلق بالقضية الفلسطينية.

وعلى الرغم من تواجد الحركة الكثيف والقاعدة الصلبة التي وفرتها لها أرض قطاع غزة فإن الحركة لا تزال ممتدة في العمق الفلسطيني في كل أماكن تواجده فنجد أن تواجدها في الضفة الغربية لم ينقطع على الرغم من حملات الاعتقال المتواصلة من الاحتلال وأجهزة أمن السلطة الفلسطينية وعلى الرغم من سيطرة أجهزة أمن السلطة على جميع مقرات الحركة ومؤسساتها من جمعيات خيرية ومدارس ومراكز.

والنشر والدراسات.

[8] ينظر ميثاق حركة حماس المادة السابعة والعشرين: http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/0b4f24e7-4c4-14f50-a831-ea2b6e73217d

[9] حول رواية حركة حماس أصدرت الحركة كتاباً يوضح بالتفصيل كيف انتقلت الأمور من صراع سياسي إلى قتال مسلح انتهى بسيطرة حركة حماس ينظر: المكتب الإعلامي لحركة حماس. (2007). **الكتاب الأبيض عملية الحسم في غزة اضطرار لا اختيار.**

أيضاً لا يزال العمل العسكري المقاوم قائماً ضد الاحتلال وإن أصبح أضعف بكثير في الضفة الغربية التي يتواجد فيها عناصر حماس بشكل كبير، وكان آخر تلك العمليات التي أعلنت حماس عن تبنيها عملية مقتل حاخام مستوطن في مدينة الخليل واستشهد لاحقاً منفذها "محمد الفقيه " الذي أعلنت الحركة عن تبنيه رسمياً في بيان. ذلك إضافة إلى عشرات الخلايا التي تم إلقاء القبض عليها من الاحتلال خلال الأعوام المنصرمة والتي وصل بعضها إلى مراحل متقدمة في التخطيط والتحضير لتنفيذ هجمات ضد الاحتلال في مناطق مختلفة من فلسطين. وهو ما يؤكد على استمرار نهج الحركة في مقاومة الاحتلال في جميع المناطق داخل فلسطين.

حركة الجهاد الإسلامي

تم تأسيس حركة الجهاد الإسلامي في نهاية السبعينات من القرن الماضي بمبادرة من مجموعة من الشخصيات الإسلامية الفلسطينية كان على رأسها فتحي الشقاقي (اغتاله الموساد عام 1995 في مالطه) [10]ورمضان عبد الله شلَّح القائد الحالي، الجهاد الإسلامي أيضاً لا تختلف في أهدافها الرئيسية عن حركة حماس وإن اختلفت وسائلها وآلياتها في التنفيذ والتفاعل مع المجتمع[11]، فالحركة تعتمد في حركتها على البعد العسكري بشكل أساسي ولذلك لم تعتمد في بنيتها على تأسيس الجمعيات والمدارس والمراكز والانتشار الدعوي في المساجد ولم تشارك في الانتخابات التشريعية أو البلدية وحصرت عملها بشكل أساسي في المقاومة المسلحة ضد الاحتلال.

وقد تعرضت الحركة إلى انقسامات كبيرة وحادة عقب الثورة السورية؛ حيث أدّى التدخل الإيراني في سوريا –وهو الداعم الأكبر لحركة الجهاد الإسلامي – إلى مواقف مختلة للحركة من الثورة السورية وأخذت إيران تبتزُّ قيادة الحركة من أجل الحصول على مواقف واضحة مؤيدة للنظام السوري بل طُلِب من عناصرها في الخارج المشاركة الفعلية في القتال إلى جانب النظام السوري وهو ما لم يتم. هذا الضغط أنتج خلافاً داخلياً أدى إلى تحول الجهاد إلى مسارات ثلاث؛ واحد يقوده الخارج وهو أقرب ما يكون إلى إيران ومسار يقوده محمد الهندي في قطاع غزة وهو مقرب من حركة حماس، ومسار

[10] وثائقي عن حياة الشهيد الدكتور فتحي الشقاقي مؤسس الجهاد الإسلامي في فلسطين. **تم نشره في 2015/09/19**. استرجع بتاريخ 2016/9/10.
https://www.youtube.com/watch?v=XyPpCz0Szks

[11] "نحن وحركة حماس خرجنا من مشكاة واحدة، من رحم الحركة الإسلامية السنّية الوسطية التي أسسها الإمام الشهيد حسن البنا ". تصريح لرمضان عبد الله شلح على قناة الجزيرة منشور على موقع اليوتيوب بتاريخ 2015/9/14. استرجع بتاريخ 2016/9/10.
https://www.youtube.com/watch?v=mV8Mdjk5zms

انشق عن الحركة في شمال قطاع غزة تسمَّى باسم حركة الصابرين وهي الحركة التي تظهر عليها آثار التشيُّع وإن لم تعلن ذلك صراحة.[12]

في الضفة الغربية تعرضت حركة الجهاد إلى ما تعرضت له حركة حماس من ملاحقة واعتقال وقتل من قوات الاحتلال وأجهزة أمن السلطة الفلسطينية. وهو ما أدَّى إلى ضعف شديد في دورها خلال السنوات المنصرمة عكس دورها الكبير خلال انتفاضة الأقصى التي شهدت عمليات نوعية ومؤثرة قام بها عناصر الجهاد الإسلامي.

تتَّهم حركة الجهاد الإسلامي منذ تأسيسها بأنها حركة "شيعية" وهو ما تنفيه الحركة عن نفسها تماماً. وإن كان قد حصل تشيع لبعض الأفراد في فلسطين سواءً في قطاع غزة أو الضفة الغربية فهي حالات فردية لم تصل بعد إلى أن تكون ظاهرة في مجمل الحالة الفلسطينية. ومع ذلك فإن العدد كان لا يزال في ازدياد خاصة عقب الانتصارات التي حققها حزب الله في حروبه ضد الاحتلال الإسرائيلي بالإضافة إلى الانفتاح الشديد في وسائل الاتصال التي فتحت الباب واسعاً أمام السعي إلى التغلغل الشيعي في فلسطين.

أخيراً فإن حركة الجهاد الإسلامي حركة مقاتلة امتلكت عبر تاريخها رصيداً كبيراً من الخبرة في مقاومة الاحتلال وهي لا تزال تحتفظ بقدرات نوعية ظهرت بعض آثراها في الحروب الأخيرة على قطاع غزة، ولكن الانقسامات الداخلية وموقف الحركة من إيران تحديداً جعلها تدخل في صراعات داخلية لا يُعلم حتى اللحظة إلى أين ستصل.[13]

أما الحركات السلفية الجهادية التي تعمل في فلسطين[14] فيمكننا القول بأن الفكر الجهادي قد بدأ بالتسرب إلى فلسطين مع الموجة التي اجتاحت العالم العربي عقب تفجيرات 9/11 في الولايات المتحدة،[15] والتي خلقت تعاطفاً لا يُستهان به مع القاعدة خاصةً عقب التصريحات الشهيرة لأسامة بن لادن والتي أقسم فيها أن أمريكا لن تنعم بالأمن ما لم ينعم به أبناء فلسطين. ولقد ظهرت خلال السنوات الماضية العديد من القضايا في السجون الإسرائيلية التي اتُّهِم فيها شباب فلسطينيون – الكثير منهم عائدون من الخارج- بحمل الفكر الجهادي والتحضير لتنفيذ عمليات أو تنظيم خلايا للعمل

---

[12] مقابلة عبر الإيميل مع الباحث من قطاع غزة: أيمن الرفاتي. تمت بتاريخ 10-9-2016.

[13] حول قدرات التنظيمات الفلسطينية من الناحية العسكرية أنتجت قناة الجزيرة 3 وثائقيات تحت اسم "في ضيافة البندقية" عن كتائب القسام سرايا القدس وكتائب شهداء الأقصى. أظهرت فيه جوانب كبيرة من قدراتهم العسكرية في قطاع غزة يمكن متابعتها على موقع القناة على اليوتيوب.

[14] ينظر: حازم الأمين.(2010). **السلفي اليتيم؛ الوجه الفلسطيني لـ "الجهاد العالمي" و"والقاعدة"**. بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر.

[15] إبراهيم قنن. **جلجلت وما أدراك ما جلجلت؟**. (18-4-2010). تقرير على وكالة معا الإخبارية الفلسطينية. استرجع بتاريخ 8-9-2016. http://www.maannews.net/Content.aspx?id=277347

باسم القاعدة. وقد برز هذا الأمر أيضاً نهاية عام 2013عقب قيام إسرائيل باغتيال 3 شباب من مدينة الخليل اتهمتهم حينها بالانتماء إلى السلفية الجهادية. فيما بدا أنه تساوق مع الموجة العالمية الداعية لمحاربة التطرف والإرهاب.[16]

أما على صعيد تمدد الفكر الجهادي بنسخته السلفية فإن غياب الحل السياسي والصراع الدامي الذي حصل بين حركتي فتح وحماس قد ألجأ العديد من الشباب إلى البحث عن بديل بصرف النظر عن البعد الفكري. وكان ما تنشره الحركات السلفية الجهادية من مقاطع فيديو لعملياتها ومنفذي الهجمات والناطقين باسمها قد وجد من يستقبله ولو على صعيد القبول المبدئي بدون البحث عن مبررات فكرية أو دينية.

هذا على صعيد الحال في الضفة الغربية. أما في قطاع غزة –غابة السلاح– فإن الواقع مختلف تماماً فالبلاد مفتوحة على جميع التيارات والمشارب الفكرية الإسلامية، والسلاح متاح بشكل لا يقارن مع واقع الضفة الغربية، والأهم من ذلك أثر الصراع بين حركتي فتح وحماس. وزاد الأمر بعد سيطرة حماس على الحكم في غزة وصعوبة المهمة التي تكلفت بها الحركة جعل مبادئها عرضة للنقد والمقارنة بين ما يحمله أبناء التيارات الإسلامية السلفية خاصةً وبين الواقع الذي تمارسه حركة حماس – الإسلامية – خلال وجودها في الحكم، وهو ما تراه العقلية السلفية خروجاً عن تعاليم الإسلام، حيث ترى هذه الحركات ضرورة إعلان الحكم الإسلامي الشامل الكامل غير المتدرج. هذه الفكرة (تطبيق الشريعة بشكل كامل مباشر) جعلت الحركات السلفية تجد فيما تطرحه مرتكزاً عند الكثير من الشباب الذين باتوا مقتنعين بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل كامل شامل بدون أي تأخير وإعلان قطاع غزة دولة إسلامية تطبق الشريعة –كما يفهمونها–. هذا جعل من القطاع أرضاً خصبة لزراعة الفكر السلفي الجهادي، الذي تعددت مشاربه وتصرفاته كما سنلاحظ. حيث توزعت الحركات السلفية الجهادية على 4 تيارات أساسية وهي: "جماعة جيش الإسلام، جماعة التوحيد والجهاد ، جند أنصار الله، جند الله"[17]

كان حادث مسجد ابن تيمية في رفح أشهر الأحداث التي حصلت في قطاع غزة في شهر 8 عام 2009 وفيه كانت إحدى أسوأ الصدامات المسلحة بين حركة حماس والسلفية الجهادية. فلقد أعلن خلالها (عبد اللطيف موسى) إقامة

[16] هشام منور. **السلفية الجهادية في رام الله**. (29-11-2013). مقال منشور على موقع فلسطين أونلاين. استرجع بتاريخ 8-9-2016. http://felesteen.ps/details/news/104956/%D%8A%7D%84%9D%8B%3D%84%9D%81%9D8%9A%D%8A9-%D%8A%7D%84%9D%8AC%D%87%9D%8A%7D%8AF%D8%9A%D%8A9-%D%81%9D8%9A-%D%8B%1D%8A%7D85%9-%D%8A%7D%84%9D%84%9D87%9.html

[17] مرجع سابق. **جلجلت وما أدراك ما جلجلت؟**
وينظر: عزام، ماجد. (2013/2/20).**السلفية في فلسطين: الخلفيات الواقع والآفاق**. تقرير على موقع الجزيرة نت. استرجع بتاريخ 2016/9/10. http://cutt.us/XWFD

إمارة إسلامية في مدينة رفح جنوب قطاع غزة وعلى إثر ذلك قامت حركة حماس بالسيطرة على المسجد بعد اشتباكات دامية قتل على إثرها موسى وعدة عناصر من المدافعين عنه كما اعتقل عدد آخر من أتباعه. مجموعة عبد اللطيف موسى والتي أطلقت على نفسها اسم جند أنصار الله هي واحدة من الجماعات السلفية الجهادية والتي تأخذ على حماس قبولها بالديمقراطية كأداة للحكم، وموقفها غير المعادي لإيران والعلمانيين من الزعماء العرب، وتعاملها المرن مع الحركات السياسية غير الإسلامية وغير المسلمين في غزة وهو ما أوصلها إلى حد القول:" حكم الانتماء لحركة حماس: هذه الحركة متأثرة بالشيعة إلى حد كبير، لذلك فإن عقيدتها مخالفة ومباينة لعقيدة أهل السنة والجماعة. هذه الحركة علمانية بدليل من أسلفنا من أقوال. هذه الحركة لا ترقب في مؤمن إلا ولا ذمة بدليل قتلهم للموحدين من آل دغمش..."[18].

هذا الفهم السلفي والذي يحمل في طيَّاته إشارات كبيرة إلى التكفير وبالتالي استباحة الدماء، مدعوم من كل التيارات العلمانية التي تحارب حماس ومدعوم بلا شك من الاحتلال؛ لأنه بكل بساطة يحارب حماس في دائرتها (الإسلامية) وعملياً هو لا يحارب الاحتلال فالسلفية الجهادية في فلسطين وحول فلسطين أعلنت عداءها وحربها على الاحتلال الإسرائيلي طوال تاريخها بالكلام فقط. و الواقع يقول أن الاحتلال قد سلِم من سلاحها بشكل شبه تام. فعمليات السلفية الجهادية ضد الاحتلال معدودة ولا تحمل بعداً نوعياً سواءً تلك الهجمات التي أطلقت خلالها بعض الصواريخ من سيناء أو العقبة تجاه دولة الاحتلال أو التي نفذتها تلك التنظيمات من داخل قطاع غزة.

وعليه فإن حركات السلفية الجهادية لم تدخل بلداً في تاريخنا المعاصر إلا وكانت نقمةً على أهله جميعاً ابتداء من الفتنة التي أحدثها السلفيُّون في أفغانستان، ثم ما فعلوه في العراق وحالياً سورية. فسطحية هذه التنظيمات وفهمها الساذج الظاهري للنص يجعل من التلاعب بها وبعناصرها أمراً سهلاً وقد أثبتت الحالة العراقية والسورية حالياً أن هذه التنظيمات هي أكثر التنظيمات اختراقاً من أجهزة مخابرات العالم وليس أدل من ذلك على إطلاق سراح العديد منهم من سجون الأسد في سوريا عقب الثورة السورية ليتحولوا لاحقاً إلى ذراع طويل لقتل الثوار وحربهم. بالإضافة إلى ما صرح به أبو محمد العدناني الناطق باسم داعش من المصالح المشتركة التي كانت تحكم العلاقة بين القاعدة وإيران.[19]

هكذا يتضح لدينا أن رافعي راية الجهاد والمقاومة الإسلامية في فلسطين يتوزعون على ثلاث فصائل تتمركز جميعها اليوم في قطاع غزة بشكل أساسي، وهي حركة حماس وتتركز قوتها في غزة مع وجود عناصر وقدرات جيدة لها في الضفة الغربية

---

[18] الشامي، عبد المؤمن. **الرسالة القسامية**. من إصدارات منبر التوحيد والجهاد. ص49.

[19] منشور على موقع يوتيوب بتاريخ 4-1-. أبو محمد العدناني، المتحدث باسم "الدولة الإسلامية" (داعش)، يعترف ويبرر عدم استهدافهم لإيران2016https://www.youtube.com/watch?v=fhWzCdaA5h4. تم استرجاعه بتاريخ 8-9-2016.

ومخيمات الشتات، حركة الجهاد الإسلامي وتتركز قوتها في قطاع غزة والمخيمات مع وجود عناصر ليست كبيرة في الضفة الغربية. السلفية الجهادية ويتركز وجودها في قطاع غزة حيث لا تحظى بعلاقات جيدة مع حركة حماس التي تحكم قطاع غزة ولا تقوم بعمليات ضد الاحتلال في الضفة أو من الخارج.

الحركات الإسلامية غير المقاتلة في فلسطين:

الحركات الصوفية:

تاريخياً انتشرت العديد من الطرق الصوفية في فلسطين وكانت في مجملها امتداداً للطرق الآتية من مصر وسوريا وغيرهما. أما في الوقت الحالي فقد أصبحت هذه الطرق محدودةَ العدد ويقتصر عمل أفرادها على أداء الطقوس والأذكار في الزوايا الخاصة بهم.

على سبيل المثال فمن أهم هذه الطرق المنتشرة في الضفة الغربية طريقة (القاسمي الخلوتية الجامعة) وهي "طريقة صوفية سنيَّة على منهاج الكتاب والسنَّة" كما تعرف نفسها على موقعها الإلكتروني[20]. ولها انتشار في عدة مناطق في فلسطين تتوزع على مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة والداخل الفلسطيني المحتل عام 1948.[21] ويوجد مركز الطريقة حالياً وثقلها الكبير في منطقة باقة الغربية في الداخل المحتل وهي تابعة حالياً لمدينة حيفا وبالتالي تخضع للسيطرة الإسرائيلية المباشرة، وفي المدينة أكاديمية القاسمي والتي تأسست عام 1989وتدرِّس العديد من العلوم الاجتماعية والعلمية وتعطي شهادات جامعية معترف بها من دولة الاحتلال.[22] كما تشرف الطريقة على العديد من الروضات والمدارس التباعة لها في الوسط العربي في الداخل المحتل.

تعتبر مدينة الخليل إحدى المراكز المهمة للطريقة حيث يتركز وجود أتباع الطريقة في قرى شمال الخليل مثل: نوبا، بيت أولى، خاراص، صوريف. وتعتبر زاوية الشيخ حسني القاسمي في مدينة الخليل[23] مركزاً ثانياً لأتباع الطريقة حيث دُفن

[20] http://www.alqasimy.com/cat.php?ID=48

[21] حسب موقعهم الإلكتروني فإن للطريقة ما يزيد عن 20 زاوية تتوزع على مساحة فلسطين. زوايا ومؤسسات الطريقة. استرجع بتاريخ 2016/9/9http://www.alqasimy.com/cat.php?ID=48.

[22] لمزيد من المعلومات حولها موقعها على الإنترنت: http://www.qsm.ac.il/

[23] للتعرف أكثر على الزاوية ينظر موقع الطريقة. استرجع بتاريخ 2016/9/9. http://www.alqasimy.com/full.php?ID=273

أحد كبار الطريقة الشيخ محمد حسني الدين القاسمي والد رأس الطريقة الحالي (عبد الرؤوف حسني القاسمي) الذي يقيم في (نوبا) لأنه لا يملك الهوية الإسرائيلية ولكنه يملك تصريحاً دائماً يتنقل به بين باقة الغربية والضفة بسهولة.

وقد كانت زاوية الخليل مهملة من أتباع الطريقة لفترة طويلة جداً حيث أقيم عليها مسجد الحرس والذي كان مركزاً من مراكز حركة حماس ذات النفوذ الكبير في المدينة حين كانت تقيم فيه الدروس والخطب والاحتفالات والندوات. بعد بداية انتفاضة الأقصى عام 2000 بدأ توجه أتباع الطريقة إلى المسجد بطريقة (مريبة) حيث أعادوا السيطرة على المسجد كاملاً من حيث الأذان والإقامة وخطب الجمعة، وأضافوا إليه العديد من المرافق بما فيها فرع لأكاديمية القاسمي. فيما اعتبر أتباع حركة حماس حينها هذا التصرف مدعوماً إسرائيلياً من أجل إفراغ المسجد من مضمونة الجهادي وإحلال التوجه الصوفي فيه. وهو ما تم على مراحل تخللها صدام حاد بين أتباع حركة حماس والطريقة الخلوتية انتهى بسيطرة الأخيرة على المسجد بشكل تام حالياً.[24]

تحافظ هذه الطريقة على وجودها من خلال انتظام الأبناء والأجيال القديمة فقط بينما لا ينضم من خارجها إلا عدد قليل جداً قد لا يتعدى 1% من أتباع الطريقة. هذا بالإضافة إلى أن هناك بعداً مادياً استثمارياً غير قليل يُدار داخل هذه الجماعة في حين يحصل شيخ الطريقة على هدايا من الأتباع ويجمع الزكاة بما يجعل الطريقة ذات امتداد قوي لدى أتباعها بما توفره لهم من خدمات مادية تظهر قوّتها من خلال الأبنية الضخمة المكلفة التي يقومون بها كالتجديدات التي حصلت في زاوية الشيخ القاسمي في الخليل.

في قطاع غزة[25] تمتد الزوايا الصوفية من الشمال إلى الجنوب والكثير من الطرق التي وجدت طريقها ضمن السياق الإسلامي الذي يعتزل الناس ويتفرغ للعبادة وفق المنهج الصوفي في الذكر والعبادة. عموماً هذه الطرق جميعاً لم تصطدم بالحكومات المتعاقبة على قطاع غزة لعدم انشغالها بالواقع السياسي وإن كانت الحوارات الفكرية الساخنة تتصاعد كلما تصاعد الفكر السلفي الذي يحكم على أغلب هذه الحركات باتباع البدع والخرافات وقد يصل حد تكفير بعضها أو يصفها بالضلال. أما على صعيد مشاركتها بمقاومة الاحتلال فكل هذه الطرق لا تشارك في العمل السياسي ولا في المقاومة والجهاد ضد الاحتلال وإنما تحصر نفسها في الزوايا تحت عنوان العبادة والذكر والتزكية. وهي كما أشرنا سابقاً تقتصر على توريث عائلي للطريقة وبعض قليل من الأتباع من خارج الدائرة التقليدية العائلية.

---

[24] مقابلة عبر الإيميل مع الباحث من مدينة الخليل: حسان القواسمي. تمت بتاريخ 10-9-2016.

[25] **. تقرير منشور على موقع وكالة وطن "التصوف في غزة: طريق الهروب من "دين السياسة" إلى "دين الروح** المقيد، آلاء. (2016/1/12). **للأنباء.** استرجع بتاريخ 2016/9/10. http://www.wattan.tv/news/160354.html

الدعوة والتبليغ:

لا تختلف جماعة الدعوة والتبليغ في طبيعة توجهها السياسي– الجهادي عن الطرق الصوفية، فهي جماعة دعوية فقط تسعى –كما هو معروف عنها– إلى تحقيق التقوى واليقين لدى أتباعها، ودعوة الناس في المساجد والشوارع والبيوت إلى التزام أحكام الإسلام وشعائره. وتتخذ مما تسميه الخروج في سبيل الله طريقاً لعملها. وتعتبر هذه الجماعة أكثر اختلاطاً بالمجتمع وتواصلاً معها إن قارناها بالطرق الصوفية المنغلقة في المساجد والزوايا، بينما تسعى جماعة الدعوة والتبليغ إلى التوسع والانتشار عبر المناطق المختلفة من أجل استقطاب الناس إلى المساجد بدايةً وإلى مراكز الدعوة من أجل الخروج لدعوة غيرهم.[26]

تنتشر مراكز الدعوة في فلسطين في الضفة وغزة وأراضي 1948[27] ويعتبر مركز يطا قضاء الخليل واحداً من أهم مراكز الدعوة ويحصل فيه اجتماع –كما في غيره– أسبوعي يوم الخميس حيث يتم خلال هذا الاجتماع توزيع المجموعات على مناطق معينة. في عام 2012 حصل واحد من الاجتماعات السنوية التي يحضرها عدد كبير من الدعاة من جميع مناطق فلسطين إضافة إلى دعاة من الأردن والدول الغربية والإفريقية الذين يستطيعون الحضور. حيث شارك على مدار 3 أيام حوالي 20 ألف شخص وأقام في المركز حوالي 7 آلاف شخص على مدار أيام المؤتمر.[28]

لا تتعرض أي حكومة من الحكومات لهذه الجماعة سواء في غزة أو الضفة أو الاحتلال، كون الجماعة لا تتدخل نهائيا في السياسة أو العمل العسكري وهي بذلك تتخذ موقفاً سلبياً من الواقع وتحصر دورها في الدعوة إلى امتثال أوامر الله في الأحكام الشرعية الخاصة من صلاة وصيام والتزام بالشعائر دون الخوض في القضايا العامة أو الانتخابات أو غيرها.

وعلى الرغم من سلبيتها فقد استفادت منها الحركة الإسلامية كونها تحث الناس على الالتزام بالشعائر وحضور الصلوات في المساجد ويصلون إلى مساحات بحركتهم بين الناس لا يصل إليها غيرهم من أبناء التيارات الإسلامية الأخرى ما يمهد الطريق للحركات الجهادية وغيرها من استقطاب هؤلاء الأفراد بعد أن يكونوا قد انطلقوا في خطوتهم الأولى نحو الالتزام.

---

[26] حول عمل جماعة الدعوة والتبليغ ينظر: مجموعة من الباحثين. (2012). **سواح من أجل الدعوة جماعة التبليغ.** دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

[27] حول طبيعة عمل الجماعة في الأراض المحتلة عام 1948 وطبيعة تعامل العصابات الصهيونية معهم ينظر تقرير: عبود، محمد. (2010/7/13). **بالعبرى الفصيح.."يد للأخوة" تنظيم إرهابى يهودى يطارد المتحولين للإسلام والمسيحية فى إسرائيل. تقرير منشور على موقع وكالة فلسطين اليوم الإخبارية.** استرجع بتاريخ 2016/9/10. https://paltoday.ps/ar/post/79816

[28] **فعاليات الاجتماع السنوي لجماعة الدعوة والتبليغ.** خبر على موقع وكالة معاً الإخبارية الفلسطينية. نشر بتاريخ 2012/6/9. استرجع بتاريخ 2016/9/9. http://www.maannews.net/Content.aspx?id=493738

غير أن الموقف السلبي لعناصرها يجعلهم عبئاً أمام أي حراك سياسي خاصة في المناطق التي يتواجدون فيها بكثرة حين يشكلون عائقا أمام أفرادهم المنتظمين معهم حيث يتم حثهم على عدم المشاركة في الانتخابات أو المشاركة في العمليات الجهادية وهو ما يجعلهم كتلة ميتة في أي عمل سياسي أو جهادي أو غيره مرتبط بالصعيد العام.

حزب التحرير:[29]

بعد النكبة 1948 التي احتُلت خلالها ثلثي مساحة فلسطين قام قاضٍ فلسطيني من مواليد قرية إجزم قضاء حيفا بالعمل على تأسيس حزب إسلامي "جديد" يهدف إلى إعادة إقامة الخلافة الإسلامية، وقد أعلن القاضي تقي الدين النبهاني (1911-1977) تأسيس حزبه بشكل رسمي عام 1953، حين كانت الضفة الغربية تابعةً للحكم الهاشمي الأردني. رُفض طلب التأسيس وحورب الحزب لأن أهدافه جاءت مخالفة للدستور الأردني الذي كان يسعى حينها لتثبيت حكم العائلة الهاشمية على الضفتين الشرقية والغربية.

مع ذلك استمر الحزب في العمل بقيادة النبهاني ومساعدة آخرين كثيرٌ منهم كان قد انتسب سابقاً إلى جماعة الإخوان المسلمين التي دخلت في صراع فكري مع الحزب بالإضافة إلى الصراع السياسي والأمني الذي خاضه الحزب مع الحكومات الأردنية المتعاقبة حتى اليوم.

بعد النكسة عام 1967 جمَّد الحزب نشاطه داخل الأرض المحتلة وركز عمله في الدول الأخرى العربية والإسلامية، وسعى الحزب في بداياته إلى الاشتراك في الصراع السياسي من بوابة الانتخابات التي شارك فيها في الأردن ولبنان فلم ينجح في تحقيق مكاسب حقيقية. فانطلق إلى بوابة طلب النصرة من قادة الجيوش وأصحاب القوة من أهل البلاد من أجل التخلص من أنظمة الحكم القائمة واستبدالها بنظام حكم إسلامي حدد ملامحه التفصيلية في دستورٍ نشره الحزب في الستينات.

وعلى الرغم من استمرار وجود عناصر الحزب في الضفة الغربية وبقاء قيادة الحزب محصورة في الفلسطينيين حتى اليوم إلا أن الحزب لم يعد إلى العمل داخل الأرض المحتلة إلا بعد الانتفاضة الأولى عام 1987 حيث عاد الحزب لتفعيل أنشطته في الضفة والقطاع وأراضي عام 1948. وهي أنشطة لا تخرج عن توزيع البيانات وعمل المهرجانات والدروس والخطب

[29] لمزيد من المعلومات التاريخية والمنشورات والمواقف التي يصدرها الحزب بخصوص القضية الفلسطينية ينظر لموقع المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين. http://www.pal-tahrir.info/

التي تدعو في خلاصتها دائما إلى حث الناس على الانضمام إلى الحزب للعمل –كما يقول الحزب– مع الحزب لاستئناف الحياة الإسلامية بإقامة الخلافة الراشدة الثانية.

يتركز وجود حزب التحرير اليوم في مدينتي الخليل والقدس بشكل كبير ويعد أعضاؤه بالآلاف حيث تقام سنوياً فعالية إحياء ذكرى سقوط الخلافة ويحضر هذا المؤتمر ما لا يقل عن 10 آلاف شخص وهو ما يؤكد على حضور الحزب بشكل كبير في العديد من المناطق خاصة مدينة الخليل في الضفة الغربية.

على الرغم من اصطدام الحزب بالأنظمة التي يعيش في كنفها عادةً حيث لم يسلم الحزب من الاعتقال والتضييق في أغلب الدول العربية، إلا أنه يعمل بهدوء وبدون مشكلات حقيقية في أغلب المناطق الفلسطينية فالحزب غير ملاحق من الاحتلال نهائياً وعلى الرغم من اعتقال بعض أفراده لدى أجهزة أمن السلطة في رام الله وتضييق هذه الأجهزة على بعض فعالياته إلا أن حركته بشكل عام آمنة بشكل شبه تام ويعيش أفراده بدون مشكلات حقيقية وإن ظهر بعض التضييق فهو حالات وليس ظاهره.

لماذا؟ لأن الحزب في فلسطين لا يسعى لغير (كشف المؤامرات التي يقوم بها السياسيُّون) –كما يقول– وليس لديه أجندة للسيطرة على الحكم لأن فلسطين محتلة وبالتالي هو لا يصارع على السلطة ولا يسعى إليها سواءً في غزة أو الضفة الغربية أو الداخل. أما علاقته بالاحتلال فهو كحزب لا يرى القتال فرضاً عليه وإنما يرى ذلك واجب الدول الإسلامية التي تملك الجيوش حصراً وهو دائم المطالبة لها في كل خطبة وبياناته للتحرك لتحرير فلسطين. بينما يرى الحزب في عمل الحركات الإسلامية وغير الإسلامية المقاومة عملاً بلا فائدة حقيقية لأنها لا تملك القدرة على التحرير –كما يقول– وبالتالي فإن عملها لا قيمة له فعلياً. وإن كان الحزب لا يحرمه.

وعليه فحزب التحرير لا يشكل خطراً مباشراً على دولة الاحتلال ولا حتى على السلطة في الضفة أو غزة وإنما هو "ظاهرة صوتية". سواء على سلطة حماس في غزة والتي أصبح الحزب يخاطبها بصفتها السلطة السياسية الحاكمة للقطاع ويسعى إلى فضح وكشف أعمالها أمام المسلمين –كما يقول–. وسلطة رام الله بقيادة حركة فتح و التي يرى فيها امتدادا لمسلسل الخيانة والتنازل عن الحقوق الفلسطينية الذي بدأته منظمة التحرير– مقبرة الشرفاء– كما كان يسميها النبهاني. وهو حتماً لا يشكل أي خطر على الاحتلال كونه يؤجل عملية التحرير إلى ما بعد إقامة الخلافة ولا يعمل هو ولا يدعو أفراده ولا غيره للقتال ضد الاحتلال، وإنما هو دائم المطالبة للجيوش العربية والإسلامية للتدخل لحماية أهل

فلسطين في صيحة لا قيمة لها يطلقها دائماً عقب كل اعتداء أو حرب تشنها دولة الاحتلال ضد الشعب الفلسطيني أو غيره. [30]

السلفية العلمية:

تتوزع الحركات "السلفية العلمية" التي تتخذ من طلب العلم وتعليمه الناسَ منهجاً لعملها في الواقع. -تتوزع- على العديد من المشارب والتيارات والتي تختلف بينها بالجهة الداعمة وطريقة عرضها للأحكام الشرعية، وفي فلسطين تنشط العديد من هذه التيارات وتتنوع أعمالها. وقد تطور أداء بعضها إلى بناء مؤسسات تعليمية ومساجد ومراكز وكليات ولا يزال البعض الآخر يعيش في إطار مجموعات تجتمع وتتفرق لطلب العلم وفق منهجٍ خاصٍ بها وتسعى إلى نشره بين الناس من خلال دعوتهم في المساجد والمنتديات الحوارية ونشر المنشورات والكتب.[31]

في علاقة هذه الحركات بالواقع السياسي فإن هذه الحركات لا ترى الجهاد ضد الاحتلال أمراً متاحاً الآن وبالتالي لا تمارسه ولا تدعو إليه بل وتخضع الأمر إلى الكثير من التفصيلات والتحليلات التي تضع بعض أشكال المقاومة في دائرة الحرمة كالعمليات (الاستشهادية) وغيرها[32]. كما ترى بأن الجهاد الآن غير داخل في دائرة القدرة وعليه فإن مقارعة الاحتلال تجلب الضرر المحقق للشعب الفلسطيني ولذلك فإنها لا توجبه أو تمنعه، وأخيراً فإنها ترى بأن الواجب الشرعي لا يتحقق إلا في ظل راية شرعية واحدةٍ بإمرة ولي أمر شرعي يقود الجهاد.

[30] في آب 2016 تداولت وسائل الإعلام خبراً يفيد بدراسة إسرائيل توجهاً لحظر حزب التحرير لأنه يعمل على التحريض الدائم ضد الاحتلال خاصةً في مدينة القدس وأن أفكار الحزب لا تختلف عن أفكار (داعش) وقد أصدر الحزب بياناً ردَّ فيه هذه التهمة وقال في بيانه بأنه يختلف جوهرياً مع (داعش) وأن هدفه الوحيد هو إعادة إقامة الخلافة بالنضال السياسي. أنظر: **إسرائيل تتجه لحظر حزب التحرير الإسلامي**. خبر منشور على موقع الجزيرة نت بتاريخ 2016/8/9. استرجع بتاريخ 2016/9/10. http://cutt.us/5TXh وانظر: **حزب التحرير لـ نبأ برس: محاولة ربطنا بـ "داعش" ومساعي الاحتلال لحظرنا حملة تحريضية عالمية ضدنا.** خبر منشور على موقع نبأ برس بتاريخ 2016/8/8. استرجع بتاريخ 2016/9/10. **http://cutt.us/yoyMp**

[31] مرجع سابق. **السلفية في فلسطين: الخلفيات الواقع والآفاق.**

[32] ينظر: فتوى الشيخ علي الحلبي بتحريم عمليات الطعن. منشور على موقع يوتيوب بتاريخ 2015/11/1. استرجع بتاريخ 2016/9/10. https://www.youtube.com/watch?v=wojTJ--hxo4

معظم هذه الحركات ترى في قيادة رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية (محمود عباس حالياً) ولي أمرٍ شرعي تجب له الطاعة والولاية ولا يجوز الخروج عليه. وهو ما عبر عنه بوضوح موقف الشيخ ياسين الأسطل رئيس المجلس العلمي للدعوة السلفية في فلسطين في أكثر من بيان ولقاء جمع بينه وبين الرئيس الفلسطيني.[33]

أما موقف هذه الحركات من حركة حماس فلقد اقترنت مواقف هذه الحركات السلفية والصوفية وحزب التحرير بنوعٍ من المعاداة المبطنة حيث خاضت هذه الحركات صراعات فكرية حادة ولا تزال مع حركة حماس حيث يعمل الجميع ضمن دائرة ما يسمى بالحركة الإسلامية وبالتالي يتعاملون مع نفس الجمهور باستخدام نفس الأدوات (النصوص الشرعية) وهو ما يجعل الصدام دائماً ومستمراً لاختلاف منهج التعامل مع النص عند الأطراف المختلفة. وهو ما جعل هذه الحركات تخوض حروباً فكرية كبيرة للرد على كل فكرة وكل تأويل وكل فعل تسوقه حركة حماس بعد أن صارت تحمل على عاتقها مسؤولية الجهاد العسكري والسلطة السياسية بعد مشاركتها في الانتخابات التشريعية عام 2006التي تعتبرها جُل هذه الحركات مجالس كفرية لأنها تشرّع بغير ما أنزل الله تعالى –حسب وصفها–. ومن أبرز تلك الجماعات السلفية جماعة الشيخ السعودي ربيع المدخلي والتي تُعتبر أكثر هذه الجماعات تشدداً وقد تعرضت للعديد من الانشقاقات الداخلية بسبب مواقفها السياسية من الحكام، وهي من أشد الناقدين لحركة حماس والمدافعين عن شرعية الرئيس الفلسطيني الحالي محمود عباس.[34]

الحركة الإسلامية داخل أراضي فلسطين المحتلة عام 1948

تأسست الحركة الإسلامية في مناطق الأرض المحتلة عام 1948 في بداية السبعينات من القرن الماضي على يد الشيخ عبد الله نمر درويش[35]، ولا تزال تعمل منذ تأسيسها في جوانب مختلفة دعوية واجتماعية ساعية إلى الحفاظ على ثقافة ودين وما بقي من حضارة الفلسطينيين في الداخل الفلسطيني. وهي تحمل فكراً إسلامياً معتدلاً قريباً أو مطابقاً لفكر جماعة الإخوان المسلمين. وقد تعرضت الحركة خلال مسيرتها إلى العديد من المنعرجات أهمها كان الانقسام عام 1996بين القسمين الشمالي بقيادة الشيخ رائد صلاح، والجنوبي بقيادة الشيخ حماد أبو دعابس الذين قبلوا بالمشاركة

---

[33] **الرئيس عباس يلتقي الشيخ ياسين الأسطل في عمّان.** خبر على موقع شاشة نيوز منشور بتاريخ 13-3-2013. استرجع بتاريخ 2016/9/10. https://www.shasha.ps/news/58503.html

[34] حول أفكار السلفية الجامية ينظر: مجموعة من الباحثين. (2012). **السلفية الجامية -عقيدة الطاعة وتبديع المختلف**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

[35] من أجل تفصيل أكثر عن تاريخ الحركة الإسلامية في دولة الاحتلال ينظر: أبو عامر، عدنان. (2012). **الحركة الإسلامية في فلسطين 48 النشأة والتحديات**. في مجموعة باحثين. **مناكفة في بيت العدو، الحركة الإسلامية في إسرائيل. (ص ص 9_52)** دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

في انتخابات (الكنيست) الإسرائيلي وانخرطوا في صراع سياسي مع الدولة. بينما فضل القسم الآخر عدم الدخول في هذه المشاركة لعدم إعلان الاعتراف بدولة الاحتلال وشرعنتها.[36]

لاحقاً أصبحت المواجهة مستعرة بين الحركة الإسلامية بقيادة الشيخ رائد صلاح والتي أصبحت تقوم بالكثير من الفعاليات التي تسعى إلى توعية الشعب الفلسطيني بحقوقه وردِّه إلى أصوله العربية الإسلامية التي تسعى دولة الاحتلال إلى تغييبها بالإضافة إلى إعادة ترميم المساجد التي دمِّرت عقب النكبة والأهم مواجهتها المستمرة لعملية تهويد مدينة بيت المقدس والمسجد الأقصى، وهو ما أصبح يشكل عقبةً أساسية لمخططات الاحتلال التي اعتقلت الشيخ رائد صلاح أكثر من مرة وهو لا يزال في السجن حتى كتابة هذه السطور، بالإضافة إلى القرار الذي صدر أخيراً في 2015/11/17 عن مجلس وزراء دولة الاحتلال أعلن فيه عن إزالة المشروعية عن القسم الشمالي من الحركة الإسلامية وإيقاف أنشطتها وإغلاق مؤسساتها. مما ينذر بانعطافة كبيرة في واقع الحركة الإسلامية وارتدادات لهذا القرار لا يمكن التكهن بها في ظل حالة من الاحتقان الشديد لدى أنصار الحركة ولدى أبناء الشعب الفلسطيني في الداخل المحتل الذي يعامل كمواطنين من درجات متدنية.[37]

والواقع أن الداخل الفلسطيني المحتل عام 1948 يختلف كثيراً من حيث تكوينه الاجتماعي والعرقي والسياسي عن المناطق الفلسطينية الأخرى حيث تتواجد أعداد كبيرة من المسيحيين والدروز والشركس في المناطق الشمالية لفلسطين. ويرجع ذلك إلى طبيعة التصرفات الصهيونية أثناء النكبة والتي تعاملت بشكل مختلف –نوعاً ما– مع الأقليات الدينية، هذا بالإضافة إلى طبيعة التعليم الذي يتلقاه العرب في الداخل المحتل والذي تشرف عليه الحكومات الإسرائيلية والذي يسعى إلى تطبيع علاقة العرب بدولة الاحتلال وجعلهم جزءاً منها بتغييب تاريخهم ووعيهم ودينهم وأخلاقهم. وبالتالي فإن دور الحركات الإسلامية في الداخل يركِّز على معركة الوعي والبقاء وعدم الذوبان في ظل حالة التذويب التي مارستها ولا تزال الحكومات المتعاقبة ضد الشعب الفلسطيني ووجوده.

---

36 حول انشقاق الحركة الإسلامية في الداخل ينظر: لطفي، صالح. (2012). **الحركة الإسلامية في إسرائيل الانشقاق والتداعيات.** في مجموعة باحثين. **مناكفة في بيت العدو، الحركة الإسلامية في إسرائيل. (ص ص 239_270)** دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

37 من أجل نظرة أكثر تفصيلاً لموضوع قرار حظر الحركة الإسلامية ينظر: خمايسي، عمر. (2016/1/13). **حول الإعلان عن حظر الحركة الإسلامية بفلسطين.** موقع الجزيرة نت. استرجع بتاريخ 2016/9/11. http://cutt.us/tzcUd

الحركات الإسلامية ومستقبل الصراع

لا يوجد إحصاءات دقيقة يمكننا من خلالها تحديد عدد أعضاء التنظيمات الإسلامية في الساحة الفلسطينية ولكن يمكننا التخمين ضمن المعطيات المتوفرة إلى أن هذه الحركات تزداد انتشاراً وتتوسعاً على حساب كل التنظيمات الأخرى العلمانية واليسارية التي كانت في السابق تغطي المساحة الأكبر من العمل السياسي والمقاوم ضد الاحتلال ابتداءً من تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية عام 1965 التي كانت رأس حربة المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال .

مع ظهور حركتي حماس والجهاد الإسلامي في نهاية الثمانينات من القرن الماضي أخذ دور الحركات الإسلامية وشعاراتهم ومنهجهم ينتشر ويتوسع على حساب الحركات الأخرى التي بدأت تنتقل نحو العمل السلمي الذي تتوج باتفاقية أوسلو المشؤومة التي انتهت بإقامة السلطة الفلسطينية في بعض المناطق من فلسطين المحتلة.

ولذلك أصبحت هذه الحركات محط ثقة الجمهور الفلسطيني الذي أعاد بناء ثقافته ووعيه تبعاً لإعادة البناء العامَّة التي شهدتها المنطقة انطلاقاً من فترة ما بعد الثورة الإيرانية وصولاً إلى ثورة التواصل والاتصال التي يشهدها العالم اليوم. وكان أول الدلائل على هذا الالتفاف الجماهيري حول الخيار الإسلامي هو فوز حركة حماس في الانتخابات التشريعية عام 2006 وحصولها على ما يقرب من ثلثي المقاعد، إضافة إلى القوة العسكرية الكبيرة التي استطاعت الحركة مراكمتها عبر تاريخها في مقاومة الاحتلال والذي أصبح قوةً يُحسب لها حساب ولم تستطع 3 حروب هائلة شنتها دولة الاحتلال عليها من تحقيق أهدافها في ظل قدرة الحركة على تطوير أدائها العسكري المقاوم.

بذلك أصبحت الحركات الإسلامية المقاومة (الجهاد الإسلامي وحماس) بالتحديد صاحبتا مشروع كبير آخذ بالتطور وببناء علاقات على الأصعدة المحلية والإقليمية والدولية بما يجعل منها قوة صلبة لا يمكن الالتفاف حولها عند البحث في أي شأن من شؤون القضية الفلسطينية. بينما تقف الحركات السلفية الجهادية في غزة موقفاً تابعاً حتى الآن تصمت في الغالب عن الفعل ولكنها لا تصمت عن مهاجمة حركة حماس ومواقفها التي ترى تلك التنظيمات بأنها ليست منسجمة مع المواقف الشرعية. وهذه التنظيمات بالتأكيد هي قنبلة موقوته فالفكر التكفيري الذي تحمله الكثير من هذه التنظيمات لا ينفكُّ يضرب المجتمعات التي يعيش فيها انطلاقاً من أفكاره المنحرفة أو بإيعاز من أجهزة المخابرات العربية والعالمية التي تحسن استخدام هذه التنظيمات وأفكارها المنحرفة في قتال المجاهدين كما حصل في العراق وسوريا. ولذلك فإن من واجب الحركات الإسلامية والعلماء بمختلف توجهاتهم التواصل الدائم مع هذه التنظيمات والسعي الحثيث من

أجل التخفيف من حدة أفكارها وطغيان التكفير على خطابها والواجب من العلماء والمصلحين التواصل الدائم مع الأجيال المتلاحقة وشرح ونشر الأفكار الإسلامية الوسطية.

الخاتمة

منذ توقيع اتفاقية أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية ودولة الاحتلال عام 1993 انقسم عدد كبير من أفراد الشعب الفلسطيني ضمن خياراته السياسية إلى قسمين: أحدهما يؤمن بالنضال السلمي التفاوضي مع الاحتلال من أجل نيل ما أمكن من الحقوق الوطنية، وقسم آخر يرى بأن دولة الاحتلال زائلة ولا يمكن التعامل معها بشكل مبدئي بغير القتال.

الفصائل العلمانية وبقايا اليسار اصطفت في مجملها مع الخيار السلمي وإن لم تعلن التأييد الفعلي فقد اكتفت بصمتها عن الفعل المقاوم مما أدَّى إلى ضمورها الشديد في المجتمع الفلسطيني وغياب تأثيرها فيه. أم الحركة الأكبر تاريخيا (فتح) فلقد اكتسبت من خلال إقامتها للسلطة الوطنية ومؤسساتها التابعة لها دوائر نفوذ كبيرة مرتبطة بقدرتها على إدارة هذه المؤسسات واكتساب الولاءات من خلال التوظيف والرواتب والمحفزات الوظيفية والمالية ما يبقي عليها واقعاً لا يمكن تجاهله بقدر ارتباط الناس بمصالحها الذاتية.

وبذلك أصبحت الحركة الإسلامية المجاهدة رأس حربة المشروع الوطني الفلسطيني ورافعة المشروع الإسلامي الكبير، وأصحبت حركة المقاومة الإسلامية – حماس وحركة الجهاد الإسلامي ومن يتخذ من العمل الجهادي سبيلاً من التيارات الإسلامية الأخرى –خاصةً– بعد سيطرة حماس على قطاع غزة _أصبحت_ هذه الحركات تحمل عبئاً كبيراً جداً في مواجهة المشروع الصهيوني الذي يعمل منذ إقامته على تصفية الوجود الفلسطيني وتصفية ما بقي من القضية الفلسطينية والمشكلات المرتبطة بها من خلال فرض حلٍّ تفاوضي هزيل ينهي الوجود الفلسطيني ومتطلباته بطريقة يتم التوافق عليها مع طرف فلسطيني ضعيف.

بينما تصطف عشرات الحركات الإسلامية الأخرى على هامش التاريخ راضية بالواقع تعبر عن رفضها للواقع بالانسحاب نحو التصوف أو الغرق في كتب التاريخ وخلافات العلماء في العقائد والشرائع أو تجعل من نفسها رقيباً على حركات وسكنات الحركات الإسلامية الأخرى. وبالتالي تحولت هذه الحركات إلى عبء إضافي يثقل كاهل الحركة الإسلامية التي

فتحت عليها جبهات الاحتلال وعملائه والعالم ثم جاءت هذه الحركات الإسلامية لتكون العبء الداخلي الكبير الذي يحتاج إلى وقتٍ وصبر للوقوف على كل كبيرة وصغيرة والرد عليها انطلاقاً من نفس المنهج الإسلامي الذي تستخدمه.

فهرس المصادر والمراجع

الكتب والمؤلفات

1. أبو عامر، عدنان. (2012). **الحركة الإسلامية في فلسطين 48 النشأة والتحديات**. في مجموعة باحثين. **مناكفة في بيت العدو، الحركة الإسلامية في إسرائيل. (ص ص 9_52)** دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

2. حازم الأمين. (2010). **السلفي اليتيم؛ الوجه الفلسطيني لـ 'الجهاد العالمي' و'والقاعدة'**. بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر.

3. حجة، سليم. (2015) **درب الأشواك صفحات من تاريخ المقاومة في فلسطين**. بدون دار نشر. ص39.

4. خالد أبو العمرين. (2000) **حماس حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين**. القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات.

5. سخنيني، عصام. (1974، كانون أول). **ضم فلسطين الوسطى إلى شرق الأردن 1948–1950**. *شؤون فلسطينية*. فلسطين. عدد40. ص56-83.

6. الشامي، عبد المؤمن. **الرسالة القسامية**. من إصدارات منبر التوحيد والجهاد.

7. لطفي، صالح. (2012). **الحركة الإسلامية في إسرائيل الانشقاق والتداعيات**. في مجموعة باحثين. **مناكفة في بيت العدو، الحركة الإسلامية في إسرائيل. (ص ص 239_270)** دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

8. مجموعة من الباحثين. (2012). **السلفية الجامية–عقيدة الطاعة وتبديع المختلف**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

9. مجموعة من الباحثين. **سواح من أجل الدعوة جماعة التبليغ**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012

10. محسن صالح (محرر). **حركة المقاومة الاسلامية حماس: دراسات في الفكر والتجربة**. بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2014.

11. محمد، بلال. (خريف- شتاء 2014). **خبر الإخوان المسلمين الفلسطينيين –تأسيس شعب فلسطين وتنظيمها من خلال صحيفتي الدفاع وفلسطين شرين الأول 1945 _أيار 1948–**. *حوليات القدس*. فلسطين. عدد 18.

12. مسودي، عدنان. (2013). **إلى المواجهة**. لبنان: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات.

13. المكتب الإعلامي لحركة حماس. (2007). **الكتاب الأبيض عملية الحسم في غزة اضطرار لا اختيار**.

المقابلات:

1. مقابلة عبر الإيميل مع الباحث من قطاع غزة: **أيمن الرفاتي**. تمت بتاريخ 10-9-2016.

2. مقابلة عبر الإيميل مع الباحث من مدينة الخليل: **حسان القواسمي**. تمت بتاريخ 10-9-2016.

المقالات والتقارير والأخبار

1. إبراهيم قنن. **جلجلت وما أدراك ما جلجلت؟**. (18-4-2010). تقرير على وكالة معا الإخبارية الفلسطينية. استرجع بتاريخ 8-9-2016.

277347http://www.maannews.net/Content.aspx?id=

2. هشام منور. **السلفية الجهادية في رام الله**. (29-11-2013). مقال منشور على موقع فلسطين أونلاين. استرجع بتاريخ 8-9-2016. 0pr6http://cutt.us/S

3. عزام، ماجد. (2013/2/20).**السلفية في فلسطين: الخلفيات الواقع والآفاق**. تقرير على موقع الجزيرة نت. استرجع بتاريخ 2016/9/10. http://cutt.us/XWFD

4. المقيد، آلاء. (2016/1/12). **التصوف في غزة: طريق الهروب من "دين السياسة" إلى "دين الروح". تقرير منشور على موقع وكالة وطن للأنباء**. استرجع بتاريخ 2016/9/10. .html160354http://www.wattan.tv/news/

5. عبود، محمد. (2010/7/13). **بالعبري الفصيح ."يد للأخوة" تنظيم إرهابي يهودي يطارد المتحولين للإسلام والمسيحية في إسرائيل. تقرير منشور على موقع وكالة فلسطين اليوم الإخبارية**. استرجع بتاريخ 2016/9/10. 79816https://paltoday.ps/ar/post/

6. فعاليات الاجتماع السنوي لجماعة الدعوة والتبليغ. خبر على موقع وكالة معاً الإخبارية الفلسطينية. نشر بتاريخ 2012/6/9. استرجع بتاريخ 2016/9/9. 493738http://www.maannews.net/Content.aspx?id=

7. **الرئيس عباس يلتقي الشيخ ياسين الأسطل في عمّان**. خبر على موقع شاشة نيوز منشور بتاريخ 13-3-2013. استرجع بتاريخ 2016/9/10. .html58503https://www.shasha.ps/news/

8. وثائقي عن حياة الشهيد الدكتور فتحي الشقاقي مؤسس الجهاد الإسلامي في فلسطين. **تم نشره في 2015/09/19**. استرجع بتاريخ 2016/9/10. Szks0https://www.youtube.com/watch?v=XyPpCz

9. تصريح لرمضان عبد الله شلح على قناة الجزيرة منشور على موقع اليوتيوب بتاريخ 2015/9/14. استرجع بتاريخ 2016/9/10. zms5Mdjk8https://www.youtube.com/watch?v=mV

10. أبو محمد العدناني، المتحدث باسم "الدولة الإسلامية" (داعش)، يعترف ويبرر عدم استهدافهم لإيران. منشور على موقع يوتيوب بتاريخ 4-1-2016. تم استرجاعه بتاريخ 8-9-2016. 4h5https://www.youtube.com/watch?v=fhWzCdaA

11. خمايسي، عمر. (2016/1/13). **حول الإعلان عن حظر الحركة الإسلامية بفلسطين**. موقع الجزيرة نت. استرجع بتاريخ 2016/9/11. http://cutt.us/tzcUd

المواقع الإلكترونية:

12. موقع الجزيرة نت

13. 48http://www.alqasimy.com/cat.php?ID=

/http://www.pal-tahrir.info

دفع الصائل في الشريعة الإسلامية : أحكامه وشروطه من تفسير الآية (194) من سورة البقرة

أ.الشيماء محمد المليان.

باحثة دكتوراه في أكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة ملايا.

أكاديمية الدراسات الإسلامية.

shimoo.moha@yahoo.com

د.روزمان محمد نور.

أ. صباح فرج ماضي.

ملخص البحث

لقد أعطى الله_عز وجل _ لكل إنسان الحق في الحياة والعيش الكريم، وحذر من الاعتداء على شيء يمس حرماته بغير حق شرعي، فليس لأحد مهما كانت مكانته وسلطانه أن يسلب إنساناً حقوقه التي جاءت الشريعة الإسلامية بحفظها، لذا أقرت الشريعة حقاً للناس جماعات وأفرادا في الدفاع عن حرماتهم، وحفظ أمنهم، واسترداد حقوقهم المسلوبة، ورد عدوان المعتدين، وظلم الظالمين، ولو أدى إلى سفك دمائهم، وإزهاق أرواحهم ، من هذا المنطلق ظهر مبدأ دفع الصائل أو ما يعرف بحق الدفاع الخاص في الشريعة الإسلامية ،ومن خلال هذه الدراسة سيتم بيان ماهية ومشروعية هذا المبدأ عن طريق استقراء واستنباط الشروط والأحكام من الآية القرآنية الكريمة (194) من سورة البقرة.

الكلمات الدلالية للبحث : الحق الشرعي، الإسلام، الدفع، الصائل.

التمهيد.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام عل أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، لقد بينت الشريعة الإسلامية السمحة أن دفع الصائل هو حق وواجب ،كما ميزت بين الدفاع الحق والدفاع الواجب، لذا حدد دفع الصائل وعرفته بالدفاع الشرعي الخاص كونه لم يكن عقاباً يقع على المعتدي وإنما هو دفع لعدوانه، فهو واجب الإنسان في حماية نفسه أو نفس غيره، وحقه في حماية ماله أو مال غيره من كل اعتداء حال غير مشروع بالقوة اللازمة لدفع هذا الاعتداء، وأطلقت الشريعة الإسلامية عليه اصطلاح (دفع الصائل)، وعلى المعتدي صائلاً والمعتدى عليه مصولاً عليه، لذا بالرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، يصل الإنسان إلى تحقيق السعادة والأمن والسلام مع نفسه ومع غيره من البشر، لذا كان أساس العلاقات بين الشعوب هي السلام،وما الحرب إلا ضرورة يفرضها حق الدفاع عن النفس وعن العقيدة الإسلامية، فالإسلام يحترم حق كل دولة في البقاء والسيادة، وفي الدفاع عن أراضيها وسيادتها، فضلاً عن أن الإسلام لا يجيز للمسلمين أن يعتدوا على أحد، لكنه لا يجيز لهم أن يستسلموا باسم السلم والأمن لدولة غير مسلمة، أو أن يظل المسلمين يتعرضون للاعتداء من قبل الدول المعادية ويستسلموا لذلك، إنما أقرت الشريعة الإسلامية السمحة دفع الصائل ورد اعتداءه عن نفس الدافع أو ماله أو عرضه لذاته المخصوصة أو لغيره بدفع الاعتداء على نفس الغير أو ماله أو عرضه، عملاً بالآية رقم (194) من سورة البقرة، ولقد عمل الرسول الكريم_ عليه الصلاة والسلام_ بهذه الآية وقام بتطبيقها في عدة مناسبات،ولا خلاف بين الفقهاء في أن دفع الصائل هو تشريع لحماية الإنسان لنفسه ولغيره وللمال وللعرض، لكنهم قد اختلفوا في التكييف الشرعي لدفع الصائل.

ومن خلال هذه الدراسة سيتم التعريف بدفع الصائل "حقاً وواجباً"، فضلاً عن بيان شروطه ونطاقه، والعقاب في حالة تجاوز الدفاع، وحالة التكييف الشرعي للدفاع الشرعي الخاص، من خلال بيان وتفسير الآية الكريمة (194) من سورة البقرة، واستعراض الأحاديث النبوية الشريفة و آراء فقهاء الأمة الإسلامية.

المبحث الأول : التعريف بدفع الصائل.

المطلب الأول : دفع الصائل في اللغة والاصطلاح.

أولاً :دفع الصائل في اللغة.

1_ يعرف حق أو دفع الصائل في اللغة : دفع الصائل جملة مركبة من كلمتين (دفع) و (الصائل)، ويقصد بكلمة (دفع) كما جاءت في معجم المقاييس: الدال والفاء والعين أصل واحد مشهور، يدل على تنحية الشيء، يقال دفعت الشيء أدفعه دفعاً، ودافع الله عنه السوء ودفاعاً.

أما كلمة (الصائل) فاسم فاعل من الفعل صال أي استصال، وصال عليه وثب، وصولة بمعنى وثبة، يقال : رب قول أشد من صول، والمصاولة المواثبة، وكذلك الصيال والصيالة والصولان.[1]

ثانياً : دفع الصائل في الاصطلاح.

2_ أما دفع الصائل في الاصطلاح فهو: (هو واجب الإنسان في حماية نفسه أو نفس غيره، وحقه في حماية ماله أو مال غيره، من كل اعتداء حال غير مشروع بالقوة اللازمة لدفع هذا الاعتداء).

3_ كما عرف الصائل بأنه: (كل قاصد من مسلم وذمي وعبد وحر وصبي ومجنون وبهيمة،يجوز دفعه على معصوم من نفس أو طرف أو منفعة أو بضع أو مال).[2]

إذاً فالصائل هو المعتدي على نفس الغير أو عرضه أو ماله، فيجوز للمعتدى عليه أو المصول عليه ضرورة رد هذا الاعتداء، حتى ولو أدى ذلك إلى قتل الصائل، ويسميه فقهاء الشريعة "بالدفاع الشرعي الخاص".[3]

---

[1] .انظر: مختار الصحاح لمحمد الرازي، باب الدال، مادة "دفع" ص 87، وباب الصاد، مادة "صول" ص 156

[2] .انظر: الشيخ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 473/1 روضة الطالبين،187/10، والمجموع 401/20.وقيل أن الصائل هو "الوثوب على معصوم بغير حق"إعانة الطالبين،170/4.

[3] .تمييزاً له عن الدفاع الشرعي العام،وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل أشكاله وأنماطه، ينظر إلى عبد القادر احنوت، دفع الصائل في الشريعة الإسلامية (أحكامه وشروطه)، مجلة البيان، 2011/9/21م.

المطلب الثاني : دفع الصائل في القرآن الكريم .

الأصل في هذا المبدأ من القرآن الكريم قوله تعالى :ـــ

((فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين)).[4]

ووجه الدلالة في الآية الكريمة أن الاعتداء على الناس في أنفسهم وأموالهم حرام أصلاً، فإذا اعتدى أحد من الناس على آخر، جاز للآخر أن يدفع عن نفسه الاعتداء بما يندفع به، حتى لو أدى ذلك إلى قتله ولم يندفع بما دون ذلك.[5]

1. تفسير ابن كثير و القرطبي للآية (فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ).

هو عموم متفق عليه، إما بالمباشرة إن أمكن، وإما بالحكام، واختلف الناس في المكافأة هل تسمى عدوانا أم لا، فمن قال: ليس في القرآن مجاز، قال: المقابلة عدوان، وهو عدوان مباح، كما أن المجاز في كلام العرب كذب مباح ، لأن قول القائل: فقالت له العينان سمعاً وطاعة، وكذلك: امتلأ الحوض، وقال قطني وكذلك: شكا إلي جملي طول السرى ومعلوم أن هذه الأشياء لا تنطق، وحد الكذب: إخبار عن الشيء على خلاف ما هو به، ومن قال في القرآن الكريم مجاز سمى هذا عدوانا على طريق المجاز ومقابلة الكلام بمثله، كما قال عمرو بن كلثوم: ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا، وقال الآخر: ولي فرس للحلم بالحلم ملجم ولي فرس للجهل بالجهل مسرج ومن رام تقويمي فإني مقوم ومن رام تعويجي فإني معوج يريد: أكافئ الجاهل والمعوج، لا أنه امتدح بالجهل والاعوجاج.

واختلف العلماء فيمن استهلك أو أفسد شيئا من الحيوان أو العروض التي لا تكال ولا توزن، فقال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابهما وجماعة من العلماء : عليه في ذلك المثل، ولا يعدل إلى القيمة إلا عند عدم المثل، لقوله تعالى :(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)، وقوله تعالى: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به)،[6] قالوا : وهذا عموم في جميع الأشياء كلها، وعضدوا هذا بأن النبي صلى الله عليه وسلم حبس القصعة المكسورة في بيت التي كسرتها ودفع الصحيحة، وقال:"إناء بإناء وطعام بطعام"، أخرجه أبو داود قال: حدثنا مسدد حدثنا يحي وحدثنا محمد بن المثنى حدثنا خالد عن حميد عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عند بعض نسائه، فأرسلت إحدى أمهات المؤمنين مع خادم قصعة فيها طعام، قال: فضربت بيدها فكسرت القصعة، قال ابن المثنى : فأخذ النبي صلى

---

[4] . سورة البقرة، آية: 194.

[5]. انظر :أحكام القرآن الكريم، للجصاص، 325/1.

[6]. سورة النحل، آية: 126.

الله عليه وسلم الكسرتين فضم إحداهما إلى الأخرى، فجعل يجمع فيها الطعام ويقول: (غارت أمكم)، زاد ابن المثنى (كلوا) فأكلوا حتى جاءت قصعتها التي في بيتها، ثم رجعنا إلى لفظ حديث مسدد وقال: (كلوا) وحبس الرسول والقصعة حتى فرغوا، فدفع القصعة الصحيحة إلى الرسول وحبس المكسورة في بيته .

2. تفسير الآية : (وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ).

يقال أن أصلها في اللغة هي قلة الكلام، حكاه ابن فارس قلت ومنه الحديث (التقي ملجم والمتقي فوق المؤمن والطائع)، وهو الذي يتقي بصالح عمله وخالص دعائه عذاب الله تعالى، مأخوذ من اتقاء المكروه بما تجعله حاجزا بينك وبينه، كما قال النابغة: سقط النصيف ولم ترد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد، وقال آخر: فألقت قناعا دونه الشمس واتقت بأحسن موصولين كف ومعصم، وخرج أبو محمد عبد الغني الحافظ من حديث سعيد بن زربي أبي عبيدة عن عاصم بن بهدلة عن زر ابن حبيش عن ابن مسعود قال: "قال يوما لابن أخيه : يا بن أخي ترى الناس ما أكثرهم قال : نعم، قال : لا خير فيهم إلا تائب أو تقي"، ثم قال :" يا بن أخي ترى الناس ما أكثرهم قلت : بلى، قال : لا خير فيهم إلا عالم أو متعلم"، وقال أبو يزيد البسطامي: المتقي من إذا قال لله، ومن إذا عمل لله، وقال أبو سليمان الداراني: المتقون الذين نزع الله عن قلوبهم حب الشهوات، وقيل المتقي الذي اتقى الشرك وبرئ من النفاق. قال ابن عطية: وهذا فاسد، لأنه قد يكون كذلك وهو فاسق.

وسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه أعرابيا عن التقوى، فقال: هل أخذت طريقا ذا شوك؟ قال: نعم، قال: فما عملت فيه؟ قال: تشمرت وحذرت، قال: فذاك التقوى، وأخذ هذا المعنى ابن المعتز فنظمه: "خل الذنوب صغيرها وكبيرها ذلك التقى واصنع كماش فوق أرض الشوك يحذر ما يرى لا تحقرن صغيرة إن الجبال من الحصى التقوى فيها جماع الخير كله"، وهى وصية الله في الأولين والآخرين، وهى خير ما يستفيد منه الإنسان، كما قال أبو الدرداء وقد قيل له: إن أصحابك يقولون الشعر وأنت ما حفظ عنك شيء، فقال : يريد المرء أن يؤتى مناه ويأبى الله إلا ما أرادا يقول المرء فائدتي ومالي وتقوى الله أفضل ما استفاد المؤمن، وروى ابن ماجه في سننه عن أبي أمامة عن النبي_صلى الله عليه

وسلم_ أنه كان يقول : (ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله خير له من زوجة صالحة إن أمرها أطاعته وإن نظر إليها سرته وإن أقسم عليها أبرته وإن غاب عنها نصحته في نفسها وماله). [7]

نلخص من تفسير الآية الكريمة السابقة أن دفع الصائل شرع للمعتدي عليه ولغيره ممن شاهد الأمر رد العدوان بالقدر اللازم لدفع الاعتداء، مبتدئاً بالأخف فالأخف، فلا يتجاوز حد الضرورة، حتى لا تتوسع دائرة الضرر، ولا مسؤولية على المدافع إلا إذا تجاوز الحد المشروع.

يقول الإمام النووي_رحمه الله_ :" فيجب على المصول عليه رعاية التدرج والدفع بالأهون فالأهون". [8]

المطلب الثالث : دفع الصائل في السنة النبوية الشريفة.

لقد أكدت السنة النبوية الشريفة على حق الدفاع الشرعي الخاص في عدة مواضع منها، عن عبد الله بن عمر عن الرسول الكريم_عليه الصلاة والسلام_ قال:_

" من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد". [9]وقال الشوكاني في ذلك "فيه دليل على أنه تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير إذا كان الأخذ بغير الحق، وهو مذهب الجمهور". [10]

وهناك حديث آخر للرسول الكريم _عليه الصلاة والسلام_ ورد عن عمران بن حصين أن رجلاً عض يد رجل، فنزع يده من فمه فوقعت ثنيتاه، فاختصموا إلى النبي_عليه الصلاة والسلام_ فقال:_" يعض أحدكم أخاه كما يعض الفحل !!! لا دية له ". [11]كما قال الرسول الكريم_عليه الصلاة والسلام_ :" انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"، [12]ويكون ذلك بدفع كل اعتداء حال غير مشروع بالقوة اللازمة لذلك، ويشمل دفع الصائل الدفاع عن الغير أيضاً، لقوله _عز وجل_ في الآية الكريمة:_

((وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله)). [13]

---

[7]. رواه ابن ماجه في سننه، ح1857.

[8]. انظر روضة الطالبين، (187/10).

[9]. انظر : رواه داوود، كتاب السنة، باب قتال اللصوص ، والترمذي الديات،باب ما جاء في من قتل دون ماله فهو شهيد.

[10]. انظر نيل الأوطار، 251/4.

[11]. انظر : رواه البخاري،كتاب الديات: باب من عض رجلاً فوقعت ثناياه/ ومسلم في كتاب القسامة، باب الصائل على نفس الإنسان.

[12].أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المطاع، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، ح(2311).

[13]. سورة الحجرات، آية رقم: 9 .

كما ورد عن النبي الكريم _عليه الصلاة والسلام_ قوله:" من أذل عنده مؤمن فلم ينصره وهو يقدر على أن ينصره أذله الله_عز وجل_ على رؤوس الخلائق يوم القيامة ".[14]

لذا أقرت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ بهدف إقرار الحق للناس أفرادً وجماعات في الدفاع عن حرماتهم وحفظ أمنهم، ورد عدوان المعتدين وظلم الظالمين، واسترداد حقوقهم المسلوبة، ولو أدى ذلك إلى سفك دمائهم وإزهاق أرواحهم، ويعد هذا أساس الدين الإسلامي الحنيف.

المطلب الرابع : آراء فقهاء الإسلام في دفع الصائل.

لا خلاف بين العلماء أن هذه الآية أصل في المماثلة في القصاص، فمن قتل بشيء قتل بمثل ما قتل به، وهو قول الجمهور، ما لم يقتله بفسق كاللوطية و إسقاء الخمر فيقتل بالسيف،[15]و سئل الإمام الغزالي، في إذا صال إنسان على آخر فعجز المصال عليه عن دفعه، فهل يجب على من يقدر على دفعه أن يدفعه، حتى إن قتله دفعاً لا يجب الضمان؟ فأجاب: يجب ذلك بطريق النهي عن المنكر، ولا ضمان عليه.[16] ويرجع السبب في ذلك لأنه لولا التعاون لذهبت أموال الناس وأنفسهم، ولأن قطاع الطرق إذا انفردوا بأخذ مال إنسان ولم يعنه غيره، فإنهم يأخذون أموال الكل واحداً واحداً، وكذلك دفع الضرر واجب، وفي حصول الاعتداء على الغير يتحقق الضرر.

وقال الشوكاني في دفع الصائل :" فيه دليل على أنه تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير إذا كان الأخذ بغير حق، وهو مذهب الجمهور".[17]

إذاً مسألة دفع الصائل وجواز قتله إذا لم يندفع شره إلا بالقتل، محل إجماع بين الفقهاء المسلمين.

وللشافعية قول: إنه يقتل بذلك، فيتخذ عود على تلك الصفة ويطعن به في دبره حتى يموت، ويسقى عن الخمر ماء حتى يموت، وقال ابن الماجشون : إن من قتل بالنار أو بالسم لا يقتل به، لقول النبي صلى الله عليه وسلم :" لا يعذب بالنار إلا رب النار"،[18] وقال الله تعالى: ((ومن يتعد حدود الله..))[19] ، أي يتجاوزها، فمن ظلمك فخذ حقك منه

[14].انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 177/28، ورواه أحمد في مسنده، عن سهل بن حنيف، انظر:نيل الأوطار 3/5.
[15]. انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية_رحمه الله_177/28.
[16]. انظر: فتاوى الإمام الغزالي، تحقيق : علي مصطفى الطسة، ط1، دار اليمامة للطباعة، 1425هـ _ 2004م، ص249.
[17].انظر: نيل الأوطار،4/251.
[18]. رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ح2853.
[19]. سورة البقرة، آية: 229.

بقدر مظلمتك، ومن شتمك فرد عليه مثل قوله، ومن أخذ عرضك فخذ عرضه، لا تتعدى إلى أبويه ولا إلى ابنه أو قريبه، وذهب الجمهور إلى أنه يقتل بذلك لعموم الآية، وليس لك أن تكذب عليه وإن كذب عليك، فإن المعصية لا تقابل بالمعصية، فلو قال لك مثلاً: يا كافر، جاز لك أن تقول له: أنت الكافر، وإن قال لك: يا زان، فقصاصك أن تقول له : يا كذاب يا شاهد زور، ولو قلت له يا زان، كنت كاذبا وأثمت في الكذب، وإن مظلك وهو غني دون عذر فقال : يا ظالم، يا آكل أموال الناس، قال النبي صلى الله عليه وسلم : (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته)،[20] أما عرضه فبما فسررناه، وأما عقوبته فالسجن يحبس فيه.

وقال ابن عباس : نزل هذا قبل أن يقوى الإسلام، فأمر من أوذي من المسلمين أن يجازي بمثل ما أوذي به، أو يصبر أو يعفو، ثم نسخ ذلك بقوله_عز وجل_ : ((وقاتلوا المشركين كافة..)).[21]

قال الإمام النووي –رحمه الله– في شرحه لصحيح مسلم،الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم، ومن المتعارف عليه أن بعض الفقهاء قد توسعوا في موضوع الدفاع الشرعي، حيث جعلوه موضوعاً عاماً شاملاً يستوعب الدفاع عن دار الإسلام من خطر الأعداء، فيما رأى آخرون أن الدفاع الشرعي والعنف المشروع هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[22]

ونستنتج من ذلك إن الفقهاء المسلمين قد أجمعوا على حق الدفاع الشرعي ، لدفع الخطر غير المشروع عن الأعراض أو المال أو النفس، لكنهم اختلفوا في اللفظ الدال على هذا الحق، وفي تكييف الخطر المنصب على هذا الحق، فمنهم من جعله خطراً محرماً أو عدواناً أو ظلماً، فيما قال آخرون عن هذا الخطر بأنه: من أريدت نفسه وحرمته أو ماله. وذهب غيرهم إلى لفظ آخر وهو الصيال فقالوا: للمرء قتل ما صال عليه، من آدمي أو بهيمة ولم يندفع إلا بالقتل إجماعا.

وقيل : نسخ ذلك بتصييره إلى السلطان، ولا يحل لأحد أن يقتص من أحد إلا بإذن السلطان.

[20]. رواه أبو داود، النسائي، ابن ماجه، البيهقي، وورد في مسند أحمد، وقال عنه الحاكم:صحيح الإسناد، وحسنه الشيخ الألباني، انظر:فتح الباري 5/259.

[21]. سورة التوبة، آية: 36.

[22]. انظر: مجموع الفتاوى 403/2.

ويذهب الدكتور وهبه الزحيلي إلى أن جمهور الفقهاء قد تأثروا بالحالة الواقعية التي سادت علاقات المسلمين بغيرهم في عصر الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني الهجري، فقرروا أن أصل العلاقات الخارجية مع غير المسلمين هي الحرب لا السلم، ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان.[23]

آراء الفقهاء المعاصرين ابن عثيمين وابن الباز وغيرهم في دفع الصائل:

1. رأي الشيخ صالح بن فوزان الفوزان_حفظه الله_ عندما سئل عن معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية_رحمه الله_: " فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا، لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه، فلا يشترط له شرط، بل يدفع بحسب الإمكان"،[24] فأجاب: هذا مثل ما قلنا إذا حاصر البلد عدو وفي المسلمين قدرة على مدافعته، وأما إن لم يكن عندهم قدرة، فالله جل وعلا يقول في كتابه الكريم :" لا يكلف الله نفساً إلا وسعها".[25]
2. رأي الشيخ محمد ابن صالح العثيمين _رحمه الله_ عندما سئل في مجموع الفتاوى له (كتاب الجهاد) فتوى (رقم 14) هل يجوز الجهاد دون إذن إمام المسلمين؟ وهل هناك حالات يجوز فيها بدون إذن؟ فأجاب:لا يجوز الجهاد وغزو الجيش إلا بإذن الإمام مهما كان الأمر، لأن المخاطب بالغزو والجهاد هم ولاة الأمور وليس أفراد الناس، ولأن الخروج بدون إذنه سبب الفوضى والمفاسد التي لا يعلمها إلا الله تعالى، وأما قول السائل هل هناك حالات يجوز فيها بدون إذن الإمام؟ فنعم، إذا هجم عليهم العدو فيتعين عليهم القتال.[26]
3. رأي الشيخ عبد العزيز ابن الباز _رحمه الله_ عندما سأله أحدهم: سماحة الشيخ إن أمنيتي في الحياة هي الجهاد في سبيل الله، وأن أقتل في سبيله وأمي لا توافق؟ دلني جزآك الله خيراً على الطريق المناسب؟ فأجاب: جهادك في أمك جهاد عظيم، ألزم أمك وأحسن إليها، إلا إذا أمرك ولي الأمر بالجهاد فبادر، لقول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام:" وإذا استنفرتم فانفروا"،[27] فهذه الوالدة أرحمها وأحسن إليها حتى تسمح لك، وهذا

---

[23]. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضع، عرض الشيخ محمد بكري، مؤسسة الرسالة للنشر، ط4، 1405هـ_1985م.

[24]. أنظر الاختبارات الفقهية: 608/1، والفتاوى المصرية:508/4.

[25]. سورة البقرة، آية رقم: 286

[26].راجع الشيخ عبد المحسن العبيكان، إرشاد الحائر بتقرير مسائل الجهاد على ضوء الواقع المعاصر، جمع وإعداد إياد العكيلي، القاهرة: مطبعة دار الإمام أحمد للنشر، 2012م.

[27].رواه البخارى، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة، على الإسلام والجهاد والخير،ح1353.

كله في جهاد الطلب، وفي ما إذا لم يأمرك ولي الأمر بالنفير، وأما إذا نزل البلاء بك فدافع عن نفسك وعن أخوانك في الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

4. رأي الشيخ محمد ناصر الدين الألباني_رحمه الله_ عندما سئل ما واجب المسلم إذا دخل أحداً عليه ليغزوا بيته أو ماله أو ينتهك عرضه؟ فأجاب: القول الصريح في هذا قول الرسول الكريم_عليه الصلاة والسلام_ :" من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد"، ونلاحظ أن درء شر هذا الظالم الذي قصد الاعتداء على المسلم، هذا حكم الصائل إذا أراد أن يسطو على ماله أو عرضه.

ونستنتج من ذلك، أن فقهاء الأمة الإسلامية أجمعوا على مشروعية وجواز دفع الصائل، لرد العدوان وحفظه الحقوق، ولقد دلت النصوص من الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة على مشروعيته، ولكن يشترط للجواز أن يكون الصول بحق.

المبحث الثاني: حكم دفع الصائل.

قد يكون دفع الصائل دفاعاً عن النفس أو العرض أو المال، لذا يختلف حكم دفع الصائل باختلاف المدافع عنه، فالصائل لا يخلو من أن يكون آدمياً أو غير آدمي، والآدمي إما أن يكون معصوماً أو غير معصوم، وقد يكون مكلف أو غير مكلف، فضلاً عن أن المصول عليه قد يكون نفساً أو طرفاً أو منفعة أو عرضاً أو مالاً أو ديناً، والصول قد يكون بحق أو غير حق، فدفع الصائل هو مشروع في الجملة والمتفق عليه، وفيما يلي حكم المصول عليه :_

المطلب الأول : الدفاع عن النفس.

لقد اختلف الفقهاء فيه بين الوجوب والإيجاز، حيث قال الحنفية بوجوب الدفاع[28]،أما المذهب المالكي قولان أصحهما وجوب الدفاع عن النفس[29] أما الشافعية قالوا إذا كان الصائل مسلماً فيجوز الاستسلام ولا يجب الدفاع، وأما إذا لم يكن مسلماً أو كان بهيمة فدفعه واجب محتوم، أما المذهب الحنبلي فيوجد به قولان أيضاً بالوجوب والإيجاز.[30]

[28].انظر:أحكام القرآن، للجصاص، 401/2، وتبيين الحقائق، للزيلعي، 110/6.

[29].انظر:حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، لابن عرفة الدسوقي، 357/4.

[30] انظر:مغني المحتاج للخطيب الشربيني، 195/4، ومجموع الفتاوي لابن تيمية، 177/28.

لقد استدل القائلون بعدم الوجوب بالعديد من الأدلة منها ما يلي:_

قول الرسول الكريم _عليه الصلاة والسلام_ (كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل).[31]

أحاديث النهي عن الاقتتال في الفتنة ، هي أصل شرعي هام جداً ، وتعد من عقيدة المسلم، وقال عنهاشيخ الإسلام ابن تيمية_رحمه الله_ : " إن هذا من أصول السنّة ، وهذا مذهب أهل السنة والحديث ، وأئمة أهل المدينة من فهائهم وغيرهم.

علماً أن علاء الدين الماوردي ذكر في (الإنصاف) أن: الحنابلة لا يرون الدفاع عن النفس واجباً إلا في حالة الفتنة، ومنهم من يوجب الدفاع عن المال إذا تعلق به حق الغير.

المطلب الثاني : الدفاع عن العرض.

هو واجب باتفاق الفقهاء، ولا تحل إباحته بحال، لأنه لا يقل أهمية عن غيره من الضروريات، إنما عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضرورة فهو بالضرورة أولى، فالدفاع عن العرض واجب باتفاق الفقهاء [32] لذا وجوب الدفاع عن العرض قائم على كل مسلم يشاهد الاعتداء ويمكنه رده، ولو بالقتل إن لم تكف السبل الأخرى،حيث لا يقتصر على المعتدى على عرضه فقط، وإذا أراد فاسق الاعتداء على شرف امرأة، فيجب عليها أن تدافع عن نفسها، ولا تمكنه من نفسها، ولها قتله، ولو قتلته كان دمه مهدوراً، إذا لم يمكن دفعه بغير ذلك، لقوله _ صلى الله عليه وسلم_:" من قتل دون عرضه فهو شهيد"[33] .

المطلب الثالث: الدفاع عن المال.

ذهب المالكية والحنابلة إلى أن الدفاع عن المال جائز غير واجب، لأنه مما يباح بالإذن بخلاف النفس والعرض، ولا قصاص على المدافع عن ماله إذا اتبع الدفع بالأسهل، لحديث أبي هريرة_رضي الله عنه_ قال:" جاء؟ فقال: لا تعطه

[31]. انظر مسند أحمد، حديث خالد بن عرفطة رضي الله عنه، رقم : 22552.

[32]. انظر : وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4845/6، وينظر لمجموع الفتاوى: 177/28، ورد المحتار لابن عابدين: 397/5.

[33]. سبق تخريجه.

مالك"،[34] أما الشافعية ذهبوا إلى التفرقة بين أنواع المال، وقالوا: لا يجب الدفاع عن مال لا روح فيه، لأنه يجوز إباحته للغير، وأما فيه روح فيجب الدفع عنه إذا قصد إتلافه.[35]

المطلب الرابع : صيال الصبي والمجنون والحيوان.

وهي حالة إذا صال الصبي أو شخص مجنون أو حيوان على إنسان يكون هذا الإنسان في حالة دفاع كما يرى في ذلك مالك والشافعي واحمد، فإذا قتل الصبي أو المجنون أو الحيوان ولم يكن المصال عليه في وسعه حماية نفسه من الصيال إلا بالقتل فلا مسؤولية عليه من الناحية الجنائية أو المدنية والعلة في ذلك إن المصال عليه عندما قام بذلك فانه قد كان يؤدي واجبه في دفع الصائل عن نفسه.[36]

أما الإمام أبو حنيفة وأصحابه عدا أبو يوسف فإنهم يرون أن يكون المصول عليه مسؤولاً عن دية الصبي والمجنون والحيوان، والحجة في ذلك إن الدفاع شرع لدفع الجرائم وعمل الصبي والمجنون والحيوان لا يعتبر جريمة،

ومن هنا فلا وجود للدفع حسب رأيهم ولكن للمال عليه (المعتدى عليه) الحق في قتل الصائل أو جرحه أو إيذائه على أساس (الضرورة الملجئة) علماً أن القاعدة تقول : إن الضرورة الملجئة لا تعفي من الضمان وان أعفت من العقاب لان الدماء والأموال معصومة ولان الأعذار الشرعية لا تنافي هذه العصمة .[37]

ويرى أبو يوسف أن يكون المصول عليه مسئولا عن قيمة الحيوان فقط أما فعل الصبي والمجنون فهو جريمة قد رُفع عنها العقاب لانعدام الإدراك ويكون فعل المصال عليه حالة دفاع إذا صال عليه صبي أو مجنون أما إذا صال الحيوان فيكون فعل المصال عليه ضرورة ملجئة، أما حجة القائلين بقيام حالة الدفاع في كل حال: إن من واجب الإنسان أن يحمي نفسه ونفس غيره من كل اعتداء يقع على النفس ومن حقه ومن واجبه أحياناً أن يحمي ماله ومال غيره من كل اعتداء يقع على المال سواء كان الاعتداء جريمة أم لا.[38]

---

[34].رواه أبو داوود، كتاب السنة باب قتال اللصوص، سبق تخريجه.

[35].انظر: صحيح مسلم، باب: الدليل على من أن قصد أخذ المال...، 343/2.

[36].انظر: رد المحتار، لابن عابدين، 309/5، والقوانين الفقهية، لابن جزي، ص369.

[37] انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:357/4، ومغني المحتاج:195/4.

[38] انظر : المبسوط للسرخسي: 50/24، والأم للشافعي: 97/7، وشرح الزرقاني على الموطأ: 48/4، وروضة الطالبين: 187/10

المبحث الثالث : شروط دفع الصائل.

يشترط لدفع الصائل أربعة شروط[39] هي :ـ

1ـأن يكون هناك اعتداءً على رأي الجمهور، وقال الحنفية: أن يكون الاعتداء جريمة يعاقب عليها، بمعنى أن يحصل الفعل بغير حق.

2ـأن يكون الاعتداء عليها واقعاً بالفعل، لا مؤجلاً ولا مهدداً به، لأن مجرد الادعاء لا يعفيه من المسؤولية، وإلا استبيحت أموال الناس وأبدانهم بدعوى الاعتداء.

3ـألا يمكن دفع الاعتداء بطريق آخر، بمعنى من حقه أن يسرع إلى رد الاعتداء المتوقع إذا علم أو غلب على ظنه أنه لا يخطئه.

4ـأن يدفع الاعتداء بالقدر اللازم من القوة مبتدئاً بالأيسر فالأيسر والأخف فالأخف، فلا يعدل إلى القتل مع إمكان الدفع بدونه، ويقول النووي في ذلك :" يجيء على المصول عليه رعاية التدريج والدفع بالأهون فالأهون".

المبحث الرابع : الأصل في مشروعية دفع الصائل.

لقد قرر الإسلام كليات خمس وسعى في سائر تشريعاته لحفظها وهي النفس، والمال، والعقل، والعرض، والدين، لأن حفظ هذه الكليات هو السبيل الوحيد لاستقرار المجتمع المسلم، وسعادة أفراده، وأما التفريط في حفظ واحد من هذه الكليات يعني اضطراب المجتمع الإسلامي، وضياع السلم والأمن فيه.

لذا جاءت مشروعية دفاع المرء عن نفسه وماله وعرضه من كل اعتداء جائر، وإن كان المعتدي من أهل الإسلام، حفظاً للنفس المعصومة، وعناية للدماء المحرمة، وحرصاً على صيانة الأعراض والأموال من أن تنتهك أو تغتصب.[40]

ومن أهم النصوص القرآنية التي تدل على ذلك الآية الكريمة :

---

[39] انظر : رد المحتار لابن عابدين 397/5، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير:357/4، ومجموع الفتاوي:177/28

[40]. انظر المجموع: 403/2، وفتح الباري: 245/12.

((فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين)).[41]

يقول القرطبي _رحمه الله_ في تفسير الآية الكريمة السابقة بقوله :[فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه] يقصد بذلك عموم متفق عليه إما بالمباشرة، إن أمكن، وإما بالحكام، واختلف الناس في المكافأة هل تسمى عدواناً أم لا؟ وأضاف بقوله : ليس في القرآن مجاز، قال : المقابلة عدوان وهو عدوان مباح ".[42]

وهذه الآية هي أصل يعتمد عليه في مشروعية دفع الصائل، حيث يقول البكري _رحمه الله_ : الأصل في الصيال قوله تعالى: ((فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه)).[43]

إذاً يفهم من ذلك أن الاعتداء على الناس في أنفسهم وأموالهم حرام أصلاً، فإذا اعتدى أحد من الناس على آخر، جاز للآخر أن يدفع عن نفسه الاعتداء بما يندفع به، حتى لو أدى ذلك إلى قتله ولم يندفع بما دون ذلك.

ويلاحظ: إنّ دفاع الإنسان عن (دمه وماله وعرضه) إذا أُريدَ انتهاكه بغير حق ، الذي يسمى عند الفقهاء (دفع الصائل)_ والذي تمَّ شرحه هنا، ويختلف عن (جهاد الدفع)،[44] فالأخير يكون في حال هجوم العدو على بلد من بلاد المسلمين، فيكون حينها الجهاد واجباً على المقصودين جميعاً، بشرط إذن الأمير إنْ تَيَسَّر، وبشرط القدرة على الدفع، وإلا فيسقط هذا الواجب العينيّ عن المقصودين جميعاً.[45]

الخاتمة:

[41].سورة البقرة، آية:194.
[42]. انظر: تفسير القرطبي للقرآن الكريم.
[43]. سورة البقرة، آية رقم :194.
[44]. أحكام الجهاد عند ابن تيمية (ص218-220).
[45] .راجع http://www.assakina.com/taseel/43531.html#ixzz4AKLUERYj

لقد وجدت أن الشريعة الإسلامية قد أرست للإنسانية قواعد للحياة الإنسانية وعصمت النفس البشرية من الاعتداء عليها تحت ذرائع متعددة يراد بها تعطيل الحياة وقد كرست هذه الشريعة السمحة حق النفس في الحياة والوجود بكرامة على قاعدة إن النفس البشرية معصومة بخلقها من روح الله تعالى .

نعم لقد حمت الشريعة الإسلامية النفس البشرية (الإنسان) من العدوان فحمت نفسه وصانت عرضه حفاظاً على سلامة ونقاء النسل وتحصين النسب وقدسته أيما تقديس وحفظت له كرامته وحقه في الوجود ليعيش إنسانية بحرية وكرامة وصانت كذلك أمواله فاعتبرت المال الخاص مقدساً لتسجل للبشرية قدسية مضافة للإنسان وهي حق الملكية الخاصة وأحاطتها بالقدسية التي أوجبت حق ووجوب الدفاع عنهما عبر تلازمية شرعية. حق النفس البشرية في الحياة وحق ووجوب الدفاع عن المال والعرض وكذلك تجردت الشريعة الإسلامية عن تقديس الأنا البشرية بحاكميه

(النفس أمارة بالسوء) فأوجدت قواعد الحياة الجماعية فأعطت وألزمت الدفاع عن الجماعة فصار حق الدفاع عن الجماعة حقاً وواجباً وأوجدت العقاب عن جريمة عدم رد العدوان عن المجموع فأرست بذلك لحياة اجتماعية بوعي جمعي عبر تكافلية جماعية (خير الناس من نفع الناس) .

وهنا لا بد من الإشارة لوجوب دفع العدوان ومقاومته جماعياً بحكم التكليف الشرعي، حيث أن الشريعة الإسلامية اعتبرت فعل الصائل جريمة ورد الجريمة هي حالة دفاع وهذا ما أخذت به القوانين الوضعية.

إن الدفاع عن الحيوان الصائل يستند إلى حق الدفاع الشرعي وحالة الضرورة .

إن حكم دفع الصائل بالعدوان على النفس والمال والعرض واجب شرعي وحق أقرته الشريعة الإسلامية.

إن أفعال المدافع مباحة فلا مسؤولية على المدافع من الناحية الجنائية لان الفعل هنا ليس بجريمة ولا مسؤولية عليه من الناحية المدنية.

لأنه أتى فعلاً مباحاً وأدى واجباً واستعمل حقاً قرره الشارع وأداء الواجبات واستعمال الحقوق لا يترتب عليه أية مسؤولية أما إذا تعدى المدافع حقوق الدفاع المشروع فعمله جريمة يسأل عنها من الناحيتين الجنائية والمدنية

و يطلق الدفاع المشروع على كل قوة لإزالة ضرر ودفع خطر عن النفس أو المال أو العرض، لهذا فهو سلطة وقائية يكون بموجبها للشخص (فعل ما يلزم شرعاً، لدفع خطر حقيقي غير مشروع، حال على حق معصوم.

قائمة المصادر والمراجع.

1. محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط18، دار الشروق، القاهرة، 2001م.
2. وأطلق عليه هذا الاصطلاح تمييزاً له عن الدفاع الشرعي العام، وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل أشكاله وأنماطه المختلفة.
3. التشريع الجنائي الإسلامي، الشيخ عبد القادر عودة، 1/473.
4. انظر: مختار الصحاح لمحمد الرازي، باب الدال، مادة "دفع" ص 87، وباب الصاد، مادة "صول" .
5. انظر: الشيخ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 473/1 روضة الطالبين،187/10، والمجموع 401/20.وقيل أن الصائل هو "الوثوب على معصوم بغير حق"إعانة الطالبين،170/4.
6. تمييزاً له عن الدفاع الشرعي العام،وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل أشكاله وأنماطه، ينظر إلى عبد القادر احنوت، دفع الصائل في الشريعة الإسلامية (أحكامه وشروطه)، مجلة البيان، 2011/9/21م.
7. سورة البقرة، آية: 194.
8. انظر :أحكام القرآن الكريم، للجصاص، 325/1.
9. سورة النحل، آية: 126 .
10. رواه ابن ماجه في سننه، ح1857.
11. انظر روضة الطالبين، (187/10).
12. انظر : رواه داوود، كتاب السنة، باب قتال اللصوص ، والترمذي الديات،باب ما جاء في من قتل دون ماله فهو شهيد.
13. انظر نيل الأوطار، 251./4
14. انظر : رواه البخاري،كتاب الديات: باب من عض رجلاً فوقعت ثناياه/ ومسلم في كتاب القسامة، باب الصائل على نفس الإنسان.
15. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المطاع، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، ح(2311).
16. سورة الحجرات، آية رقم: 9 .
17. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 177/28، ورواه أحمد في مسنده، عن سهل بن حنيف، انظر:نيل الأوطار 3/5.
18. انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية_رحمه الله_177./28
19. انظر: فتاوى الإمام الغزالي، تحقيق : علي مصطفى الطسة، ط1، دار اليمامة للطباعة، 1425هـ _ 2004م، ص.249
20. انظر: نيل الأوطار،4./251
21. رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ح.2853

22. سورة البقرة، آية: 229.

23. رواه أبو داود، النسائي، ابن ماجه، البيهقي، وورد في مسند أحمد، وقال عنه الحاكم:صحيح الإسناد، وحسنه الشيخ الألباني، انظر:فتح الباري 5/259.

24. سورة التوبة، آية: 36.

25. انظر: مجموع الفتاوى 403./2

26. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضع، عرض الشيخ محمد بكري، مؤسسة الرسالة للنشر، ط4، 1405هـ_ 1985م.

27. أنظر الاختبارات الفقهية: 608/1، والفتاوى المصرية:508/4.

28. سورة البقرة، آية رقم: 286.

29. راجع الشيخ عبد المحسن العبيكان، إرشاد الحائر بتقرير مسائل الجهاد على ضوء الواقع المعاصر، جمع وإعداد إياد العكيلي، القاهرة: مطبعة دار الإمام أحمد للنشر، 2012م.

30. رواه البخارى، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة، على الإسلام والجهاد والخير،ح1353.

31. انظر:أحكام القرآن، للجصاص، 401/2، وتبيين الحقائق، للزيلعي، 110/6.

32. انظر:حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، لابن عرفة الدسوقي، 357/4.

33. انظر:مغني المحتاج للخطيب الشربيني، 195/4، ومجموع الفتاوي لابن تيمية، 177/28.

34. انظر مسند أحمد، حديث خالد بن عرفطة رضي الله عنه، رقم : 22552.

35. انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4845/6، وينظر لمجموع الفتاوى: 177/28، ورد المحتار لابن عابدين: 397/5.

36. سبق تخريجه.

37.رواه أبو داوود، كتاب السنة باب قتال اللصوص، سبق تخريجه.

38. انظر: صحيح مسلم، باب: الدليل على من أن قصد أخذ المال...، 343./2

39. انظر: رد المحتار، لابن عابدين، 309/5، والقوانين الفقهية، لابن جزي، ص369.

40. انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:357/4، ومغني المحتاج:195/4.

41. انظر : المبسوط للسرخسي: 50/24، والأم للشافعي: 97/7، وشرح الزرقاني على الموطأ: 48/4، وروضة الطالبين: 187/10.

42. انظر : رد المحتار لابن عابدين 397/5، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير:357/4، ومجموع الفتاوي:177/28.

43. انظر المجموع: 403/2، وفتح الباري: 245./12

44. سورة البقرة، آية:.194

45. انظر: تفسير القرطبي للقرآن الكريم.

46. سورة البقرة، آية رقم :.194

47. أحكام الجهاد عند ابن تيمية (ص218-220).

48. راجع http://www.assakina.com/taseel/43531.html#ixzz4AKLUERYj

أثر قيم الحوار في الإسلام _ دراسة بين المفاهيم والأساليب

أ.الياس ابوبكر علي الباروني
أكاديمية الدراسات الإسلامية- جامعة ملايا

أ.د. لقمان طيب محمود
أ.د. بحر الدين جئ فا
أكاديمية الدراسات الاسلامية – جامعة ملايا

الملخص

إن الحوار في عصرنا الحالي يأخذ في الإنتشار وعبر وسائل متعددة لم تكن متاحة في السابق ،وهذ ما يجعلنا أن نؤكد علي الإلتزام بقيم الحوار وفق أساليب وضوابط إسلامية ، ومن هنا تسعي الورقة البحثية لتحليل أثر قيم الحوار في الإسلام ، وذلك عن طريق التركيز علي العديد من الحلات التي جاء بها الإسلام ، وترتيبا على ما سبق يمكن طرح اشكالية الدراسة الحالية على هيئة تساؤل رئيس وهو:**ما أثر قيم الحوار علي أنماط العلاقات الإنسانية في المجتمع الإسلامي؟** حيث يعتبر الحوار ذو أهمية كبرى في المجتمع الإنساني والإسلامي ، ذلك أن الحوار يسعي إلي كيفية الإستفادة من صيغ وقيم الحوار في الإسلام في زمن الذي كثر فيه اللغط حول معتقدات وآراء مغلوطة حول الحرية في الحوار دون مراعاة إلي قيم وضوابط الحوار ، وكذلك يهدف البحث إلي توضيح مفهوم الحوار والتعرف علي قيم وأسلوب الحوار في الإسلام ، متبعا في ذلك منهج التحليلي ، وذلك من خلال تحليل الوقائع ، ومن ثم تفسيرها للوصول إلي ما تصبوا إليه من حقائق ، ومن أهم نتائج البحث بأن الحوار أداة تستخدم لمعالجة حقل من حقول العلم والمعرفة أو جانب من جوانب العقيدة للوصول إلي حقيقة معينة بهذا الشكل من أشكال مراعية في ذلك مفهوم وقيم وأساليب الحوار.

كلمات مفتاحية : أثر، قيم، الحوار، الاسلام

المقدمة

إن الحوار من المصطلحات الهامة التي نتعايش فيها الآن، فالحوار من المصطلحات التي تتردد كثيرا في هذا الوقت، فهناك أفراد اختلفت وتباينت أفكارهم، وتنوعت أهدافهم، فمنهم من اتبع الحق،ومنهم من اتبع الباطل، كل بحسب أفكارهم ، والعبرة هنا بمنهج الشخص وطريقته وسيرته العلمية، فالحوار: هو مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين أو أكثر بصورة متكافئة ويغلب عليها الهدوء والرغبة في الوصول إلي الحق والبعد عن التعصب، إذا فمفهوم الحوار: هو الحديث الذي يجري بين شخصين أو أكثر حول موضوع معين ويسمى أيضا بالجدال، وله آداب يجب مراعاتها[46].

مشكلة الدراسة :

في ضوء ما يشهده العالم اليوم من معقوات في الحوار والتخاطب فيما بين المجتمعات المختلفة، يبدو ضرورة العودة الى القرآن الكريم لمعرفة كيف أظهر القرآن العظيم عبر آياته وقصصه الرائعة حوارات توضح قيم نحتاجها في عالم اليوم ،وترتيبا على ما سبق يمكن طرح اشكالية الدراسة الحالية على هيئة تساؤل رئيس وهو: **ما أثر قيم الحوار علي أنماط العلاقات الإنسانية في المجتمع الاسلامي ؟**

أهمية الدراسة :

يمكن إبراز أهمية الدراسة الحالية على النحو التالي :

1- السعي نحو إثراء الدراسات النظرية الخاصة بموضوع قيم الحوار في الإسلام خاصة في ظل تنامي المفاهيم المغلوطة بشأن الإسلام .

2- تبدو الأهمية التطبيقية لهذه الدراسة فيما يتعلق بكيفية الإستفادة من صيغ و قيم الحوار في القرآن الكريم في زماننا الذي كثر فيه اللغط حول معتقدات وآراء مغلوطة حول الحرية في الحوار دون ضوابط أو قيود.

[46] خطاب، حامد قمر الدولة، **أدب الحوار في السلام** ، 2013 ، ص 4

أهداف الدراسة :

تطرح الدراسة مجموعة من الاهداف التالية :

1- توضيح مفهوم الحوار في اللغة والإصطلاح .

2- التعرف على قيم الحوار في الاسلام .

3- الوقوف على أسلوب الحوار في الاسلام من خلال القرآن الكريم .

منهج الدراسة :

تعتمد الدراسة الحالية على المنهج النحليلي ، وذلك بتحليل الوقائع ، ومن ثم تفسيرها للوصول إلي ما نصبوا اليه من حقائق ، مع السعى نحو تحديد المفاهيم والمتغيرات الموجودة بها ، مع إيضاح العلاقات بين هذه المفاهيم والمتغيرات ، حتى يمكن الوصول الى إطار نظرى دقيق يستعين به الباحث فى دراسته .

تقسيم الدراسة :

المبحث الأول: مفهوم وأشكال الحوار .

المبحث الثاني: قيم الحوار في الإسلام .

المبحث الثالث: أساليب الحوار في الإسلام .

المبحث الأول

مفهوم وأشكال الحوار

تدل كلمة الحوار على التفاهم والتفاوض والتجانس، وإذا رجعنا إلى كتب اللغة العربية ومعاجمها فإننا نجد فيها مصطلحات تتفق في جانب من مفاهيمها ومعانيها مع مصطلح الحوار، وإذا أردنا أن نقف على مفهوم الحوار فإن ذلك يتطلب الوقوف على مفاهيم تلك المصطلحات التي لها علاقة وثيقة به وهي الجدل، والمناظرة، لأن هناك تداخلاً كبيراً في مستوى الدلالة بين هذه المصطلحات الثلاثة (الجدل – المناظرة – الحوار) وسنحاول هنا الوقوف على مفهوم كل مصطلح على حده لنرى أوجه الاتفاق والإختلاف بينها[47].

أولا / مفهوم الجدل:

جاء في كتاب مقاييس اللغة لأبن فارس: جدَلَ الجيم والدّال واللاّم أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام2 وجدل يَجدِلُ: اشتدّت خصومته[48]،أما في الإصطلاح: فقد عرفه الأصفهاني بقوله: "هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وقيل: الأصل في الجدال الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجَدالة وهي الأرض الصلبة[49].

ثانيا / المناظرة :

المناظرة لغة من النظير، أو من النظر بالبصيرة، فهي من النظر تفيد الإنتظار والتفكير في الشيء تقيسه وتقدره، ومن التناظر تفيد التقابل، ومن النظير تفيد التماثل[50]،أما في الاصطلاح المناظرة بمعناها الإصطلاحي يوجد

---

[47] رحماني، اسحق، **دراسة عن أسلوب الحوار في القرآن الكريم**، 2015،ص.4

[48] ابن منظور، **لسان العرب** ، بيروت : لبنان ،مؤسسة الرسالة – مادة: جدل ، 1998 .

[49] الأصفهاني، أبو القاسم الحسن بن محمد، **المفردات في غريب القرآن** ، مكتبة نزار مصطفى الباز ،1997 ، ص117

[50] الجرجاني، **التعريفات** ، ج/1 ، لبنان ،دار الكتب العلمية ، 2000، ص76

فيها معنى التناظر الذي هو التقابل، سواء أكان بين الأشخاص في المجلس الواحد، أو بين الأدلة والحجج[51]،والمناظرة في الواقع وإن كان أساسها من النظر فإنها تطوّرت لتعني التناظر المشحون بروح التحدي، فكل واحد من الطرفين يعتبر نفسه عند المناظرة نظيراً للآخر أو نداً وقادراً على أن يتحداه.

ثالثا / الحوار في اللغة:

اشتقاق لفظ ''الحوار'' في اللغة من مادة ''ح و ر'' التي تحمل من الدلالات الكثير، وذكر علماء اللغة أنّ له معاني متعددة تبعاً لتفعيلاتها الصرفية، فقد جاء في صحاح الجوهري، ما يلي: ''المحاورة المجاوبة. والتحاور: التجاوب. ويقال: كلمته فما أحار إلي جوابا، وما رجع إلي حويرا، ولا حويرة، ولا محورة، ولا حِوارا. (بفتح الحاء وكسرها). أي ما رد جوابا''[52]،وورد في تاج العروس: ''الحوير كأمير والحوار بالفتح، ويكسر... كلمته فما رجع إلي حِوارا، وحَوارا، ومحاورة وحويرا، ومحورة. وإنه لضعيف الحوار، أي المحورة[53]،وفي لسان العرب: أن الحَوْرُ: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يقال حارَ إلى الشيء وعنه حَوْراً ومَحاراً ومَحارَةً رجع عنه وإليه. وكل شيء تغير من حال إلى حال، فقد حارَ يَحُور حَوْراً، قال لبيد:وما المَرْءُ إلاَّ كالشِّهابِ وضَوْئِهِ يَحُورُ رَماداً بعد إذْ هو ساطِعُ[54]،وأشار ابن فارس بأنه: ''وكلمته فما رجع إلي حَوارا ومحوارة ،[55]ويتضح من خلال ما تقدم أن كلمة الحوار تدور حول المعاني الآتية:

1– الرجوع إلى الشيء وعن الشيء، والمتحاورون قد يرجع أحدهم إلى رأي الآخر أو قوله أو فكره رغبة في الوصول إلى الصواب والحقيقة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾الانشقاق:14 أي لن يرجع مبعوثاً يوم القيامة.

2– التحول من حال إلى حال، فالمحاور يتنقل في حواره من حالة إلى أخرى، فمرة يكون مستفساراً، وأخرى يكون مبرهناً، وثالثة يكون مفنداً، وهكذا.[56]

---

51 حسن، عثمان علي،، **منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الإعتقاد** ، الرياض : السعودية ، دار إشبيليا، الرياض ،1999 ، ص30

52. الجوهري ، **الصحاح** ، بيروت : لبنان ، دار العلم للملايين ،1979

53. الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، بغداد : العراق ، دار الرشيد ،1982

54. ابن منظور ، لسان العرب ، **مرجع سابق** ، الصفحة نفسها

55. ابن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1969

56 رحماني، اسحق، دراسة عن أسلوب الحوار في القرآن الكريم، **مرجع سابق**، ص 6

3– الإجابة والرد، وهو قريب من المعنى الاصـــطلاحي للحوار؛ لأن كلاً من طرفي التحاور يهتم بالإجابة عن أســئلة صاحبه، ويقدم مجموعة من الردود على أدلته وبراهينه

4– الإستنطاق ومراجعة الحديث، فكل واحد من المتحاورين يستنطق صاحبه ويراجع الحديث معه لغرض الوصول إلى هدفه وقصده.

5– النقاء والتخلص من العيوب، والواقع أن طبيعة الحوار والمناقشــة تؤدي بالنتيجة إلى التخلص من العيوب الفكرية، من خلال طرح الأفكار المتعددة واختيار الراجح منها.[57]

في القرآن الكريم لم يرد لفظ الحوار، وإنما ورد الفعل ''حاور'' والمصـــدر ''التحاور'' ثلاث مرات، وذلك في الآيات الكريمات:قوله تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ فَقَالَ لِصَـــاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً﴾.الكهف:34 ،وقولـه تعـالى: ﴿قَـالَ لَـهُ صَـــاحِبُـهُ وَهُوَ يُحَـاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّـذِي خَلَقَـكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَـةٍ ثُمَّ سَـــوَّاكَ رَجُلاً﴾.الكهف:36،وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى الله وَالله يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ الله سَمِيعٌ بَصِـــيرٌ﴾.المجادلة:1 ،أما كلمة ''الحوار'' فهي أوســع مدلولاً من كلمة الجدل، باعتبار تضـــمُّن الجدل معنى الصراع، بينما نجد الحوار يتسع له ولغيره، مما يراد منه إيضاح الفكرة بطريقة السؤال والجواب.[58]

رابعا / الحوار في الاصطلاح:

يمكن أن نحـــدد المعنى الاصطلاحي للحوار بأنه: ''نوع من الحديث بين شخصين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة ما، فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب ،[59]وقيل: هو

57. الهيتي، عبدالستار ابراهيم ،كتاب الأمة ''الحوار الذات والآخر'' ، قطر ، دار الكتب القطرية ، 2004 ، ص 99

58 فضل الله، محمد حسين، الحوار في القرآن: قواعده – أساليبه– معطياته ، بيروت : لبنان ، دار الملاك ، 2001 ، ص52

59 ديماس، محمد راشد، فنون الحوار والإقناع ، الرياض : السعودية ، دار ابن حزم ، 1999 ، ص11

مناقشة بين شخصين أو مجموعتين –أو أشخاص أو مجموعات– بقصد تصحيح الكلام، وإظهار حجة، وإثبات حق، ودفع شبهة، وردّ الفاسد من القول والرأي.[60]

نرى بأنّ الحوار أسلوب يجري بين جهتين، يسوق كلٌ منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الآخر في منطقه وفكره قاصداً بيان الحقائق وتقريرها من وجهة نظره ،ومما لا شك فيه فإن كل واحد من المتحاورين في الحوار لا يقتصر على عرض الأفكار القديمة التي يؤمن بها وإنما يقوم بتوليد الأفكار في ذهنه، ويعتمد إلى توضيح المعاني المتولدة من خلال عرض الفكرة وتأطيرها وتقديمها بأسلوب علمي مقنع للآخر، بحيث يظل العقل واعياً طوال فترة المحاورة ليستطيع إصدار الحكم عليها، سلباً أو إيجاباً[61].

بعد هذا العرض لمدلولات المصطلحات المتداخلة ''الجدل –والمناظرة– والحوار'' يتضح أن الحوار وإن كان مناوبة الحديث بين طرفين إلا أنه لا يشتمل على الخصومة والمنازعة والمراء كما هو الجدل، وإنما هو أداة أسلوبية تستخدم لمعالجة موضوع من الموضوعات المتخصصة في حقل من حقول العلم والمعرفة أو جانب من جوانب الفكر والعقيدة، للوصول إلى حقيقة معينة بهذا الشكل من أشكال الأسلوب والمحادثة، وهو عملية تتضمن ''عرضاً'' من جهة، يتمثله ''الآخر'' ويجيب عليه فيحدث ''تجاوب'' يولّد عند كل منهما ''مراجعة'' لما عرضه ''الآخر''، وهذه العملية هي التي يطلق عليها الحوار أو المحاورة.

60. ابن حميد، صالح بن عبد الله، **معالم في منهج الدعوة** ، جدة : السعودية ، دار الأندلس الخضراء ،1999 ، ص212 .

61. رحماني ، اسحق ، دراسة عن أسلوب الحوار في القرآن الكريم، **مرجع سابق**، ص8 .

المبحث الثاني

قيم الحوار في الأسلام

من ألأصول في الاسلام التي وضعها القران الكريم للحوار مع الآخر التزام المحاور المسلم بالأخلاق الحسنة خلال الحوار نذكر بعضها بإيجاز:

أولا / المحاورة بالحسنى :

من أهم وأبرز أخلاقيات الحوار حسب ما جاء في القران الكريم التزام المحاور المسلم بأصل الحوار بالحسنى والابتعاد عن الغلظة والقسوة والعنف أثناء المناقشات[62]،قال تعالى: {ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} سورة النمل :125 .

الحوار الهادئ يفتح القلوب للحق والإذعان له ويجعل الكلام يؤثر في النفس ، بينما القسوة والغلظة تجلب النفور وتؤدي إلى ابتعاد الناس عن صاحب الدعوة والمحاور، ولذلك وصف الله تعالى رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام بأنه بعيد كل البعد عن القسوة والغلظة فقال: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ} سورة آل عمران:159

وهذه الآية الكريمة تكشف عن مفتاح مهم من مفاتيح نجاح دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيطرتها على النفوس والقلوب، وفي سيرته عليه الصلاة والسلام أسوة حسنة لكل داع ومحاور في الإلتزام بالحسنى خلال الحوار وتجنب كل أنواع الغلظة والمواقف العنيفة.

في آية أخرى أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنين بمحاورة أهل الكتاب بالحسنى فقال جل وعلا: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ} سورة العنكبوت:46.

ثانيا / الصبر والحلم:

[62] وزين ، فضل الهادي ، **أصول الحوار مع الآخر في القرآن الكريم.. دراسة موضوعية**، اسلام اباد، الجامعة الإسلامية، 2009،ص 6 .

من أخلاقيات الحوار أن يتسم المحاور المسلم بالصبر والحلم والإبتعاد عن الغضب وأن لا يستفز مهما كان الموقف ، قال تعالى آمرا نبيه عليه الصلاة السلام بالعفو عن الناس وترك الغلظة عليهم: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} سورة الأعراف:199 ، ولاشك أن العفو أعلى درجة من كظم الغيظ ورد الغضب لأن العفو هو ترك المؤاخذة وطهارة القلب والتسامح مع المسيء ومغفرة خطيئته.

ثالثا / الرحمة والشفقة:

من أدب الحوار وأخلاقياته في القرآن الكريم أن المحاور المسلم يجب أن يكون حريصا على ظهور الحق وشفيقا على من يحاوره لأنه يسعى لهداية الآخرين واستقامتهم ولا يجوز له أن يجعل الحوار وسيلة للانتقام والكيد وفرصة للتنفيس عن الأحقاد ونشر العداوة والغلّ.

الشفقة والرحمة خير وسيلة يتخذها المحاور للنفوذ إلى عقل الطرف الآخر وقلبه، ولذلك قال تعالى مخاطبا رسوله الكريم: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ} سورة آل عمران:159،وهذه الرحمة والشفقة على الآخرين كان من دأب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصالحين من أتباعهم في التعامل والحوار مع المخالفين، فهذا مؤمن آل فرعون يصرح لقومه بالرحمة والشفقة والخوف عليهم في أكثر من موقف: قال تعالى: {وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ} سورة غافر:30 .

رابعا / مقابلة السيئة بالحسنة:

من أخلاقيات الحوار في القرآن الكريم كون المحاور المسلم يقابل الشدة بالرأفة ، وفحش الكلام بطيبه، ويرد الكلمة الجارحة بالكلمة اللينة ويدفع الاحتقار بالاحترام ، قال تعالى: {وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ} سورة فصلت :34-35 .

فهذا أمر صـــريح من الله تعالى للداعية والمحاور المســـلم بأن يكون في مســـتوى أرفع أثناء حواره مع الآخرين وذلك بالترفع عن الإنتقام ومعاملة المثل بالمثل في فحش الكلام والشدة والاحتقار والسخرية ولاشك أن ذلك لا يتأتى إلا بإتصاف المحاور المسلم بالصبر والحلم والبلوغ إلى درجات عليا من الخير والخلق الحسن.

خامسا / توخي العدل والإنصاف :

الإسـلام دين العدل وأكد على الإلتزام بالعدل والإنصـاف في المواقف كلها ، قال الله عز وجل آمرا المؤمنين: {اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} سـورة المائدة:8 ،وقال تعالى: {إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَـانِ} سـورة النحل:90 ،ولا يجوز للمسلم أن ينحرف عن جادة العدل مهما كانت الظروف وعليه أن يراعي الإنصاف مع الصديق والخصم والمسلم والكافر على حد سواء ،قال تعالى :{وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ} سورة المائدة:8 .

سادسا / الحرص على طلب الحق :

يجب أن لا ننســـى أن القرآن لا يجيز الحوار إلا لبيان الحق ، واقناع الآخرين به ، واتمام الحجة عليهم ، وإذا كان الأمر هكذا فالحرص والتجرد لطلب الحق بعيدا عن أي مؤثر آخر هو أصـل أسـاس من أصـول الحوار ، ويمكن للتحقيق هذا الأصـــل أن يفترض المحاور المســـلم –ولو نظريا– إحتمال ثبوت الحق على لســـان الطرف الآخر ، قال تعالى: {قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} سورة سبأ:24 ، ويجب إتباع الحق بصـــرف النظر عن الذي ينطق به ولا يجوز بأي حال من الأحوال الانحراف عنه أو رفضـــه ،قال تعالى: {أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى} سورة يونس:35 .

سابعا / معرفة دائرة الحوار :

من الأصـول والضـوابط الإسـلامية للحوار ، أن لا يكون موضـوع الحوار قضـايا ثابتة في الدين بهدف إعادة النظر فيها ، فالحوار ليس من قبيل الترف الفكري وحب الإستطلاع حتى يخوض المتحاورون في كل شيء، فثمة قضايا ومسائل لا يجوز الخوض فيها بحوار أو جدال إما بسبب محدودية العقل البشري إزاءها، أو بسبب عدم ترتب أي ثمرة علمية أو عملية من ورائها، أو لأنها محسومة أساساً بنص شرعي أو إجماع ، وهذا الأصل مبني على آيات مثل قوله

تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} سورة الأحزاب, الآية 36.

من القضايا التي ليس محل الحوار والجدال البحث في ذات الله تعالى، فهذا منهي عنه شرعاً لأن ذلك من باب القول في شيء بلا علم، والعلم شرط أساس من شروط الحوار. قال تعالى: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً} سورة الإسراء, الآية 36 ،ومن الأمور التي لا تدخل في دائرة الحوار مع الآخر غير المسلم المسائل التي حكم الله تعالى ورسوله فيها بنص محكم جلي أو أجمع عليها علماء الإسلام، وبالجملة كل ما يحرم الحديث فيه شرعاً لا يجوز الحوار والجدال مع الآخر غير المسلم في شأنه، ومن هنا جميع الأحكام والثوابت الدينية تخرج عن دائرة الحوار لأجل إعادة النظر فيها أو تقويمها أو تغييرها[63].

بناء على هذا الأصل لا يمكن للمحاور المسلم أن يحاور الآخر غير المسلم في مسائل مثل الإيمان بربوبية الله تعالى، والعبودية له جلّ وعلا، وكونه تعالى متصفا بجميع صفات الكمال، وتنزيهه عن جميع صفات النقص, وكذلك نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – وكون القرآن وحيا منزلاً من عند الله – عز وجل –، ووجوب الحكم بما أنزل الله، وحرمة الربا والخمر والزنا، وحجاب المرأة، وإقامة الحدود الشرعية فكل هذه القضايا ثابتة ومقطوع بها في الإسلام، لذلك لا يجوز أن تكون محل الحوار والجدال بهدف إعادة النظر أو التعديل فيها, قال تعالى: {الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُن مِّن الْمُمْتَرِينَ} سورة آل عمران, الآية 60.. فعلى سبيل المثال الحكم بما أنزل الله منصوص عليها بآيات كقوله تعالى: {فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} سورة النساء, الآية 65 ،وعندما نقول أن القضايا المقطوعة في الدين ليست محلاً للحوار والجدال نعني إثارتها على موائد الحوار سواء كان في وسائل الإعلام أو غيرها بقصد إثباتها وصلاحيتها وإعادة النظر فيها وتقويمها وتغييرها فهذا هو المنهي عنه. أما إذا كان القصد النظر في حكمها وأسرارها وبيان ذلك للناس وليس في صلاحيتها وملائمتها فهذا لا حرج فيه[64].

---

[63] التركستاني، أحمد سيف الدين ، **الحوار مع أصحاب الأديان– مشروعيته وشروطه وآدابه** ، ص 38.

[64] حميد ، صالح ، **أصول الحوار وآدابه في الإسلام** ، ص8.

هنا مسألة مهمة تجب الإشارة إليها ، وهي أن كثيراً من القضايا المحسومة في الإسلام مثل قضايا الحجاب، وتعدد الزوجات ، والجهاد، وتحريم الزنا والخمر والربا، وغيرها هي مسائل منبثقة من قضايا أصولية يجب الإتفاق عليها قبل الدخول في الأمور المتفرعة عنها لأن مناقشة الفرع مع كون الأصل غير متفق عليه تعتبر نوعاً من الجدل العقيم في كثير من الحالات.

بناء على هذا الأصل يجب على المحاور المسلم أن يكون على وعي ودراية بما يجوز فيه الحوار مع الآخر وما لا يجوز حتى لا تكون ثوابت الإسلام وقطعياته محلاً للأخذ والرد وعرضة للتنازلات والمساومات.

ثامنا / العزة الإيمانية والجهر بالحق والثبات عليه:

الشعور بعزة المؤمن والجهر بالحق والثبات عليه أصل قرآني آخر من الأصول التي يجب أن يستند عليها الحوار. والأصل في هذا قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ} سورة المنافقون, الآية 8.، وقوله تعالى: {وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} سورة آل عمران, الآية 139 ، فالمؤمن يخوض الحوار مع الآخر ، من منطلق الشعور بعزة الإيمان وقوة الحق الذي يؤمن به ويتمسك به، ولاشك أن هذا الشعور يزيده طمأنينة وثقة بالنفس أثناء الحوار ويمنعه من الوقوع في فخ المجاملات الزائفة وتقديم التنازلات المهينة.

المحاور المسلم يستمد قوته من قوة الإسلام، والعزة الإيمانية ليس معناها العناد والإستكبار على الحق ، وإنما هو خضوع لله تعالى وخشيته، لأن الشعور بعزة المؤمن يجعل الطرف المسلم في الحوار يجهر بالحق ويصدع به دون تردد ، ويكون واضحاً في بيان الحقائق وهو ينطلق في كل ذلك من نصوص القرآن الكريم مثل قوله تعالى: {أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ} سورة يونس, الآية 35. وقوله: {فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ} سورة يونس, الآية 32.

في الجهر بالحق يتأسى المحاور المسلم بالرسول – صلى الله عليه وسلم – فيما أمره الله تعالى: {فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ} سورة الحجر, الآية 94. وقوله: {وَإِذَ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ} سورة آل عمران, الآية 187 ،ووجوب الجهر بالحق دون لبس وغموض وغبش يصحبه إستشعار خطورة كتمان حقائق الدين فقد حذر الله تعالى الذين يكتمون حقائق الدين بقوله: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن

بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ} سورة البقرة الآية 159، كما حذر عز من قائل أهل الكتاب من تزوير الحق قائلاً: {لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} سورة آل عمران الآية 71 ،وإذا كان من أهم أهداف الحوار مع الآخر توضيح الحقائق وبيانها ، فإن المداهنة والمجاملة الزائفة المبنية على تلفيق المواقف والأفكار، وتغطية الحقائق وتزويرها يتناقض مع غاية الحوار وغرضه لأن كتمان الحقائق وقلبها أو التعامل الإنتقائي مع المعلومات حسب الهوى لا يخدم في بناء الأرضية الصلبة للحوار والتدرج في مراحله بأي حال من الأحوال.

تاسعا / البدء بالأهم والتدرج :

لكي يكون الحوار جدياً ومنتجاً ينبغي أن يبدأ المتحاورون من أهم الموضوعات ثم التدرج في الحوار على هذا النسق. ولاشك أن اتباع هذا الأسلوب سيجنب المتحاورين ضياع الوقت والجهد كما يساعدهم على معالجة القضايا الكلية التي تتحكم في الفرعيات والتفاصيل الجزئية ،ويمكن إستنباط هذا الأصل من حوار الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم فقد بدأ الأنبياء عليهم السلام حوارهم من أهم قضية وهي توحيد الألوهية ودعوة الناس إلى عبادة الله تعالى لأنها هي الأساس لكل ما يأتي بعدها. وقد تكررت هذه الدعوة على لسان أكثر من نبي: {اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} سورة الأعراف, الآيات 65, 73, 85, 95. فقد بدأ بها نوح وهود وصالح وشعيب عليهم السلام.

كما أن إبراهيم عليه والسلام قد اتبع أسلوب التدرج والتنزل مع الخصم في حواره مع قومه لإقناعهم بالإيمان بتوحيد الله تعالى ونبذ الشرك. قال تعالى: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا} سورة الأنعام, الآية 76، وهذا على وجه التنزل مع الخصم والذي تقتضيه التدرج في الحوار ومعناه ربي بزعمكم. {فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ} سورة الأنعام الآية 76، فقام بإبطال عبادة الكواكب، ثم تدرج على الأسلوب نفسه في إبطال عبادة القمر والشمس حتى انتهى إلى بيان الحق في وجوب عبادة الله تعالى ونبذ الشرك به كلياً.

عاشرا / الكلام المبني على الحجة والبرهان:

من أهم أصول الحوار وضوابطه تحري الحجة والبرهان في الكلام، ولا قيمة لحديث أو كلام يعوزه الدليل والبرهان. ولكي يكون الحوار منتجا ومفيدا لابد لطرفي الحوار أو أطرافه من بناء أفكارهم وآرائهم على الأدلة الواضحة

والبراهين القاطعة، كما لابد من صحة الدليل ودقة النقل، فقد قيل:" إن كنت ناقلا فالصحة أو مدعيا فالدليل،"وعناية القرآن الكريم بالدليل والبرهان و جعله معيارا للقبول والرد في كل شيء سواء في الأفكار والمعتقدات، أو الأحكام والمبادئ أمر واضح لا يحتاج إلى كثير بيان وإستدلال.

من خلال نظرة سريعة إلى الآيات المباركة التي تشتمل على كلمات " البرهان" و"السلطان" و"الحجة " نجد أن القرآن يدعو دائما إلى إقامة الدليل والبرهان كأساس لقبول الأمور وردها:

قال تعالى آمرا نبيه صلى الله عليه وسلم بمطالبة الكفار بالدليل: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} سورة البقرة:111 ،قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسير الآية الأولى: "دلت الآية على أن المدعي سواء أدعى نفيا أو إثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان" ونقل البقاعي قول الحرالي في تفسير الآية قائلا: (وهذا أهدم شيء لمذهب المقلدين ودليل على أن كل قول لا برهان عليه باطل) .[65]

من يتدبر القرآن يجد بكل وضوح أن كلمات "البرهان" و " السلطان" و" الحجة" قد وردت في مواضع كثيرة منه وتتعلق كثير من هذه الآيات المباركة بحوار النبي – صلى الله عليه وسلم- مع الكفار ومطالبته عليه السلام إياهم بأمر من الله تعالى بتقديم الأدلة والبراهين لإثبات عقائدهم وتبرير مواقفهم من القضايا المثارة للخلاف ،ويحذر القرآن الكريم المشركين من ارتكابهم الشرك بلا دليل وبرهان فيقول: {وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} سورة المؤمنون: 117

في موقف آخر ينكر القرآن في صيغة التعجب والإنكار اختلال الموازين لدى المشركين حول قضايا الإيمان بالله والملائكة فيقول: {مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ} سورة الصافات:154-156.

منع القرآن الكريم من الخوض والجدال في آيات الله بغير علم فيقول: {الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ} سورة غافر: 35

[65] البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور** ، القاهرة : مصر ،طبعة دار الكتاب الإسلامي ، 1992م ، 113/2

ويقول أيضـــا: {إويذكر القرآن تفاهة العقائد والآراء التي لا تســـتند على دليل ولا برهان فيقول في معرض الرد على المشركين: {إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ} سورة النجم:23 .

مما ينبغي الإلتفات إليه في هذا الصـــدد أن عددا من الآيات المتعلقة بالحوار في القرآن الكريم يبدأ بفعل الأمر "قل" ومن خلال تدبر مضامين هذه الآيات الكريمة يتضح أن الله – جلّ و علا- يأمر نبيه -عليه الصلاة والسلام-و أمته بإقامة الدليل ويعلمهم طرق ذلك أثناء الحوار مع الآخرين[66]، ولن يكون دليل وبرهان إلا بالعلم بموضـــوع الحوار وأبعاده ، ولذلك كان العلم أصلا وضابطا آخر للحوار في القران الكريم.

المبحث الثالث

أساليب الحوار في الأسلام

الحوار والجدال وعرض الآراء والمناقشة في الاسلام يتسم باتساع دائرته وتعدد قضاياه، وشموله لما لا يحصى من الموضوعات وتمثل في الأساليب والضوابط :

اولا / أساليب الحوار :

فهناك محاورات بين الخالق عظمت قدرته وبين مخلوقاته من الرســـل الكرام ومن الملائكة المقربين، بل ومن الشيطان الرجيم. وهناك حوار بين الرسل وأقوامهم، أو بين المؤمن والكافر، وأشار القرآن الكريم إلى الحوار الذي دار بين الرجلين: رجل مؤمن، ورجل كافر في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَرًا، وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا، وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَى رَبِّي لأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً، لَّكِنَّا هُوَ اللهُ رَبِّي وَلا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا...﴾الكهف:37 .

[66] ورد فعل أمر "قل"(343) مرة في القرآن وفي كثير من المواضع هو متصل بالحوار.

الحوار الدائر في هذا السياق بقصد تصحيح مفهوم وتصورات ومعتقدات خاطئة منشؤها إنكار البعث، والإيمانُ ببقاء القيم المادية وثباتها ،أو الحوار بين الأخيار فيما بينهم، أو بين الأشرار فيما بينهم ، وهناك حوار مع أهل الكتاب، أو مع المنافقين، أو مع المقلدين لسابقيهم في الباطل والضلال، أو مع السائلين للرسول عليه الصلاة والسلام ، وقال تعالى: ﴿وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾المجادلة:1 يوم أن تحاور عليه الصلاة والسلام مع المرأة الضعيفة المسكينة التي تشكو من زوجها، فسمع الله هذا الحوار. وهذا الحوار داخل في دائرة الفئة المؤمنة، وموضوع الحوار هنا مرتبط بالتشريعات والأحكام، وهذا يعني أن كل الموضوعات العقدية والتشريعية خاضعة للحوار ، ونحن بحاجة إلى الحوار؛ ليفهم بعضنا بعضاً، نحاور بعضنا بعضاً، ونتحاور مع الآخرين، فنتحاور مع أبنائنا: وذكر الله سبحانه وتعالى عن لسان لقمان عليه السلام، ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾لقمان:13 ونتحاور مع أهل الكتاب ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ﴾آل عمران:64 .

هناك حوار يدور حول إثبات وجود الله جل شأنه ووحدانيته، وحول الدعوة إلى الإيمان باليوم الآخر وما فيه من حساب وجزاء، وثواب وعقاب، وهناك حوار حول القرآن الكريم وإعجازه.. الخ ما ورد في القرآن الكريم من حوارات في موضوعات كثيرة[67].

من أساليب الحوار في القرآن الكريم الأسلوب الوصفي التصويري : يعرض قصصا ومشاهد حوارية واقعية. بقصد تبسيط فكرة وتقريبها للمستمع من خلال الحوار الجاري، وحمله على تبني موقف صحيح. ومثال ذلك حوار موسى عليه السلام مع فرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾.الشعراء:28-23 .

من أساليب الحوار في القرآن الكريم الأسلوب الحجاجي البرهاني: يعتمد الحجة والبرهان لدحض ادعاءات المنكرين للتوحيد والبعث بأسئلة تتوخى زعزعة تقاليدهم ومعتقداتهم الباطلة. وتهدف إلى توجيههم للنظر والتفكير في

[67]. رحماني، اسحق، دراسة عن أسلوب الحوار في القرآن الكريم، **مرجع سابق**، ص12 .

آيات الله من أجل بناء قناعات ومواقف صحيحة. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ الله مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ أُفّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ الله أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.الأنبياء:67-66 .

بعد إلقاء نظرة حول ما يتعلّق بمناهج حوار القرآن، يحســـن الإنتقال إلى بيان محاور الحوار في القرآن الكريم، فما هي المحاور التي اشـــتمل عليها حوار القرآن؟ ولغزارة هذه المادة أكتفي بذكر أهم هذه المحاور وأكثرها ورودًا في القرآن الكريم، ومن أبرز هذه المحاور:[68] .

1-حوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة .

2-حوار الله سبحانه وتعالى مع إبليس .

3-حوار الله مع الملحدين .

4- حوار الله سبحانه وتعالى مع الأنبياء .

أقصد هنا، حوار الأنبياء والرسل الذين كان الله يرسلهم لأقوامهم، سواء كان معهم كتاب سماوي، أو بعض الصحف والألواح، وأذكر بهذا الصدد نموذج حوار[69]:

حوار نوح عليه الســـلام مع إبنه – حوار بين نوح عليه الســـلام وقومه – حوار ســـيدنا إبراهيم مع قومه – حوار الله سبحانه وتعالي مع العزيز .

الخاتمة:

[68] **المصدر نفسه** ، والصفحة نفسها .

[69] رحماني، اسحق، دراسة عن أسلوب الحوار في القرآن الكريم، **مرجع سابق**، ص.15

الحوار ليس مطلوبا لذاته، كما هو الشـــأن في الخطاب المعاصـــر، وإنما المراد هو الوصـــول إلى نقاط ارتكاز مشتركة بين المتحاورين تؤسس لتفاهم أكبر على المستوى الحياتي والنشاط الإنساني، وقد اتّخذ الإسلام أسلوبا بعيدا عن التسلط، والعنف، أو التكفير في الحوار.

نحن نحتاج أن نعود إلى سماحة الإسلام ؛ لنتعلم منه كيف يكون الحوار؛ ولإبتعادنا عنه وهجره أصبح كل منا يتهم الآخر ومع كل حوار نقول: إن الإختلاف لا يفسد للود قضية ،وهو فقط لايفسد قضية الود بل يتعداها أحيانا ليصل إلي التهديد وما بعده.

نتائج الدراسة :

بعد الوقوف على بعض صور الحوارات القرآنية يتضح ما يأتي:

1- للحوار مفاهيم متعددة تختلف من مفهوم لآخر وفق رؤية وخلفية الفقهاء ، وهنا ينبغي علي المحاور أن يعي مفهومه ، لكي يحقق المبتغي منه آلا وهو التجاوب ، ليولد لكل منهما مراجعة لما عرضه الآخر وهذه العملية هي التي يطلق عليها الحوار أو المحاورة .

2- من أبرز وأهم أخلاقيات الحوار في الإســـلام ، أن يلتزم المحاور بقيم الحوار التي تعد من الأوامر الإلهية له ، وذلك لأقامة الدليل والبرهان لموضوع الحوار وأبعاده ، لأن مراعاة القيم يعد أصلا وضابطا في الإسلام .

3- لأجل تحقيق الحوار مقاصـــده ، وولتفادي الخصـــومة ، نؤكد علي أن للحوار أســـاليب متبعة ، وللحديث قواعد ينبغي مراعاتها ، وعلي من يريد المشاركة في أي حوار أن يكون علي دراية تامة بأسلوب وأصول الحوار المتبعة وآدابه .

توصيات الدراسة :

في ختام هذه الدراسة أقدم بعض التوصيات التي تحقق ما يصبوا اليه الحوار والمتمثلة في : 1- ينبغي علي المحاور معرفة وفهم القصد من مفهوم الحوار ، لكي يصل إلي التفاهم ، وبلوغ الهدف، وعدم الإلتجاء إلي التعنيف في الكلام أو التجريح .

2- علي المحاور أن يلتزم بقيم الحوار ، وذلك بالعمل علي الإصغاء إلى المتكلم ، وعدم مقاطعته ، وعدم الإستهزاء منه أو محاولة الإنتقاص من قدره ، أو حقه لتجنب الفوضي وبث النظام .

3- عند محاورة الغير ينبغي التقيد بأساليب الحوار للحفاظ علي العلاقات الطيبة بين المتحاورين .

المصادر والمراجع:

– القرآن الكريم.

1- الأصفهاني، أبو القاسم الحسن بن محمد، **المفردات في غريب القرآن** ، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1979 .

2– الألوسي، **روح المعاني** ، بيروت : لبنان ، دار الكتب العلمية، 1994.

3- البقاعي ، برهان الدين بن عمر ، **نظم الدرر في تناســـب الآيات والســـور** ، القاهرة : مصـــر ، دار الكتب الإسلامي ، 1992 .

4- التركستاني ، أحمد سيف الدين ، **الحوار مع أصحاب الأديان – مشروعيته وشروطه وآدابه** ، بدون تاريخ .

5– الجرجاني، **التعريفات** ،بيروت : لبنان ، دار الكتب العلمية ، 2000 .

6- الجوهري، **الصحاح** ، بيروت : لبنان ، دار العلم للملايين، 1979 .

7- الحبيب، طارق بن علي، **كيف تحاور؟ دليل علمي للحوار** ، دار البيت العتيق ،2002 .

8- حسن، عثمان علي، **منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد** ، الرياض : السعودية، دار إشبيليا ، 1999 .

9- حميد ، صالح ، **أصول الحوار وآدابه في الإسلام** ، بدون تاريخ .

10– ابن حميد، صالح بن عبد الله، **معالم في منهج الدعوة** ، جدة ،دار الأندلس الخضراء، 1999 .

11- خطاب ، حامد قمر الدولة ، **أدب الحوار في السلام** ، 2013 .

12- رحماني ، اسحاق ، **دراسة عن أسلوب الحوار في القرآن الكريم** ، 2015 .

13- الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي،بغداد : العراق ، دار الرشيد، بغداد ، 1982 .

14- الزمخشري، الكشاف، **تحقيق: عبد الرزاق المهدي** ، بيروت : لبنان ، دار إحياء التراث العربي، 1996 .

15- ابن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ،1969 .

16- فضل الله، محمد حسين، **الحوار في القرآن: قواعده –أساليبه– معطياته** ، بيروت : لبنان ، دار الملاك، 2001 .

17- اللبودي، منى إبراهيم، **الحوار فنياته وإستراتيجياته وأساليب تعلمه** ، القاهرة : مصر ، مكتبة وهبة، 2003 .

18– إبن منظور، **لسان العرب** ، بيروت : لبنان ،مؤسسة الرسالة ، مادة : جدل ،1998 .

19- الهيتي، عبدالستار ابراهيم ، **كتاب الأمة "الحوار الذات والآخر"** قطر : الدوحة ،دار الكتب القطرية ،2004 .

20- وزين ، فضل الهادي ، أصول الحوار مع الأخر في القرآن الكريم ..دراسة موضوعية ، اسلام اباد ، الجامعة الإسلامية ، 2009 .

21- يعقوبي، محمود، **المنطق الفطري في القرآن الكريم** ، الجزائر ،ديوان المطبوعات الجامعية، 2000.

الحاجة إلى تفسير جماعي (مؤسساتي) للقرآن الكريم

أ.د عبد السلام محسن يوسف

الملخص

فإن علم التفسير علم جليل وعمل عظيم ؛ وذلك لأنه يتعلق بأشرف كلام، وهو كلام الله عز وجل ، وهو عمل قديم جديد ، فقد بدأت الخدمة في بيانه وتوضيحه منذ أن نزلت أولى آياته على قلب الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم .....وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ،وقد شهدت جميع الأعصر تفاسير مختلفة ، مابين مطولةٍ ومختصرة .ولم يكن الأمر ميسراً لكل أحدٍ الخوض في كتاب الله ، بل هناك شروط وضوابط ، ينبغي لمن يتعاطاه أن يتسلح به. وهذه الشروط يصعب على المرء أن يحيط بها جميعا، ولذا رأينا عند كل مفسر ما يجعلنا نبهر به ، وكذلك وجدنا عنده ما جعله يذهب برونق تفسيره. هذا عندما كان السابقون يرون في العلوم التي تساعدهم على التفسير غذاءهم الضروري وزادهم الذي يتقوون به ، وأما اليوم فإن الحياة قد تغيرت والهمم قد كلت دون ماعليه السابقون ، و الشروط التي ألزموا بها كل من يريد تفسير كتاب الله قد باتت شيئا عزيزا مناله ، صعيبا دركه .لذا فإن البديل، والحال هذه ، أن تتضافر الجهود وتتبادل الخبرات ، وتتنوع الاختصاصات ، لأجل الوقوف على مراد الله – سبحانه – ما يستطاع إلى ذلك سبيل .ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث .

إن البحث – بعد هذا التوضيح – يدعو وبقوة إلى تشكيل هيئةٍ أو هيئات علمية ، مهمتها تذليل الصعاب أمام العلماء ، وفي مختلف الاختصاصات التي من شأنها أن تخدم كتاب الله ،ليبدؤوا العمل في تفسيرٍ كاملٍ شاملٍ لكتاب الله- سبحانه- يستنيربتفسيرالسلف وما استجد في الحياة، ومن المناحي جميعها ، من تشريعيةٍ وعلمية وفلكية وتاريخية واجتماعية نفسية. وقد أدرته على مقدمةٍ وثلاثة فصول وخاتمة

. **الكلمات المفتاحية** : تفسير – عمل جماعي – ضوابط التفسير – شروط التفسير – آليات العمل

المقدمة: وفيها بينت أهمية الموضوع وسبب اختياره،وإشكاليته، والمنهج المتبع –كما تقدم- .

الفصل الأول : شروط التفسير ، وقد جعلته في مبحثين ، **الأول:** الشروط التي وضعها العلماء لتفسير القرآن الكريم.**المبحث الثاني:** تقييم تلك الشروط من خلال واقع التفاسير التي بين أيدينا.

الفصل الثاني:في دواعي التفسير المؤسساتي، وقد قسمته إلى مبحثين،بعد تمهيد في التعرف على المصطلح. ثم كان **المبحث الأول:**التجديد في التفسير، **الثاني:**الاتجاه التخصصي في المؤسسات الشرعية.

الفصل الثالث: في التفسير المؤسساتي، من خلال أربعة مباحث، **الأول:**التخصصات الواجب توفرها في المؤسسة. **الثاني:**آلية العمل .**الثالث:** قيمة التفسير العلمية.**الرابع:** المنهج المقترح في التفسير.

الخاتمة وفيها ذكر لأهم النتائج والتوصيات .

الحاجة إلى تفسير جماعي (مؤسساتي) للقرآن الكريم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاو والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين .

وبعد: فإن مما يؤمن به أي مسلم أن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان. وأنه جاء لإخراح الناس من الظلمات إلى النور، ولذا فإن العمل على خدمته من خلال تفسيره لم ينقطع في فترةٍ من فترات التاريخ ،منذ أن نزلت أولى آياته على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وإلى أن يرث الله الأرض من عليها. ومن هنا فإن قراءة القرآن وتكرار ذلك واستنطاقه ميسر بتيسير الله سبحانه ((ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)) (القمر 22) . فالنص القرآني نص مفتوح يحمل دائما معاني متحركة متجددة يوافق حركة التاريخ وتحولات الفكر الإنساني ، ويناسب المتغيرات الزمانية والمكانية . ولأن موضوع التفسير عظيم وخطير فقد وضع العلماء شروطا وضوابط لكل من يريد أن يتعاطى التفسير ويتدارسه ، غير أن تلك الشروط لم تكن ميسرة لكل أحد أن يتمتع ويتسلح بها، والسبب هو طبيعة الإنسان التي تعجزعن درك الكمال. وإذا كانت هذه الشروط عزيزة المنال عند السابقين فإنها عند المعاصرين أعز وأصعب ، كيف لا وقد توجهت الجامعات والمعاهد الشرعية نحو مسألة التخصص في علم واحد دون سائر العلوم ، فنجد أحدهم قد تخصص في الفقه وآخر في التفسير وثالث في العقيدة ورابع في الحديث الشريف وخامس في البلاغة القرآنية ....ونحن نعلم تماماً أنه لا يجوز- في شأن التفسير – الفصل بين هذه العلوم والفنون، بل لابد منها جميعا أن تكون حاضرة وبقوة ،فالآية الواحدة تحتاج –عند توضيحها- إلى معرفة بالقواعد الأصولية والفقهية، ومعرفةٍ بفن الرواية والدراية، وكذلك إلى

علمٍ بالفنون التي تتعلق بالقرآن أو ما يصطلح على تسميته ب(علوم القرآن)من مثل الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد وأسباب النزول .....وهكذا. فما العمل في مثل هذه الحالة؟ هنا جاءت فكرة هذا البحث .

إشكاليته: هل نحتاج إلى عمل جماعي (مؤسساتي) لتفسير القرآن الكريم،ولماذا نحتاجه؟ وكيف يكون العمل؟

المنهج: اتبع الباحث المنهج الوصفي الاستقرائي.

وأما **الهدف:** فإن البحث يهدف إلى: إبراز الحاجة إلى عملٍ مؤسساتي في تفسير كتاب الله.وذلك لمجاراة العصر والمستجدات التي حصلت، والتي لها ذكر في القرآن الكريم، تصريحا أو تلميحا، وهو أمر يصعب على الفرد الواحد أن يحيط به علما وخبرا.وكذلك – من الأهداف – شرح آلية العمل في هذا المشروع.

وقد أدرته على مقدمةٍ وثلاثة فصول وخاتمة .

المقدمة: وفيها بينت أهمية الموضوع وسبب اختياره،وإشكاليته، والمنهج المتبع –كما تقدم- .

الفصل الأول : شروط التفسير ، وقد جعلته في مبحثين ، **الأول:** الشروط التي وضعها العلماء لتفسير القرآن الكريم.

المبحث الثاني: تقييم تلك الشروط من خلال واقع التفاسير التي بين أيدينا.

الفصل الثاني:في دواعي التفسير المؤسساتي، وقد قسمته إلى مبحثين،بعد تمهيد في التعرف على المصطلح. ثم كان **المبحث الأول:**التجديد في التفسير، **الثاني:**الاتجاه التخصصي في المؤسسات الشرعية.

الفصل الثالث: في التفسير المؤسساتي، من خلال أربعة مباحث، **الأول:**التخصصات الواجب توفرها في المؤسسة. **الثاني:**آلية العمل .**الثالث:** قيمة التفسير العلمية.**الرابع:** المنهج المقترح في التفسير.

الخاتمة وفيها ذكر لأهم النتائج والتوصيات .

الدراسات السابقة: على الرغم من أن الموضوع بالغ الأهمية – حسب رأيي – فإن أحداً لم يتصدَّ له – من خلال مطالعاتي الكثيرة- ، ولم أر مَن كتب فيه إلا ماجاء من قِبل أحد المتخصصين في العلوم التجريبية،وهو الدكتور عبدالله

المسند.[1] فقد طرح الفكرة واقترح أن تُشكل هيئة عليا للتفسير، وجاء كلامه في صفحتين.وهذا ماجعلني أتهيب الخوض في الموضوع وأتوجس خيفةً من أن يُقابل بحثي بالرفض، لكني حمدت الله وانشرح صدري كثيراً، عندما ردت اللجنة المنظمة للمؤتمر بالقبول، وازددت إيمانا بضرورة عرض هذا المشروع والدعوة إلى إلقاء الأضواء عليه، فلعله يجد آذاناً صاغيةً،ثم يتحول إلى واقع عمليٍّ يتم تنفيذه فيما بعد.[2]

الفصل الأول: أصول التفسير(تأريخ المسألة):

وهي القواعد والأسس التي يقوم عليها علم التفسير، وتشمل ما يتعلق بالمفسر من شروطٍ وآداب، وما يتعلق بالتفسير من قواعد وطرق ومناهج وما إلى ذلك...[3]

لا يوجد كتاب مستقل – قديما- باسم شروط التفسير أو قواعده، بل هو أمر حدث في العصرالحديث، غير أنها – الشروط والقواعد – جاءت متفرقة متناثرة في مقدمات التفاسير وكتب علوم القرآن، أو في ثنايا الكلام، عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. والمؤلفات التي تم استخراج جميع ما حوته من الشروط والقواعد المتعلقة بالتفسير هي:

- الكتب المتعلقة بالتفسير وعلوم القرآن، ومن أهمها: تفسير جامع البيان في تأويل آي القرآن لأبي جعفر الطبري(310)وفتح القدير للشوكاني(1173) والبرهان في علوم القرآن للزركشي(794) والإتقان في علوم القرآن للسيوطي(911)ومقدمة في التفسير لابن تيمية(728) .

[1] – وهو أستاذ مشارك في فسم الجغرافيا/ في جامعة القصيم(السعودية www.almisnid.com
– هذا ما اطلعت عليه خلال إعداد هذا البحث ،ورأيته لا يغني عن بحث كامل يحاول معالجة الموضوع، وينبه على أهميته.

2 – هناك في بعض البلدان الإسلامية اهتمام خاص بالقرآن الكريم بمختلف المسميات، منها (كرسي القرآن) في السعودية، و(لجنة التفسير وعلوم القرآن) في مصر، وهي تهتم بكل ما يتعلق بالقرآن الكريم، وجاء في إحدى إصدارات اللجنة العلمية – في مصر- :(...قرر إعادة تشكيل اللجان العلمية بالمجلس بما يتواكب مع طبيعة المرحلة، بحيث تشمل عدداً من اللجان منها لجنة التفسير وعلوم القرآن . ويأتي في مقدمة أولوياتها العمل على إخراج تفسيرٍ للقرآن يكون خالياً من الإسرائيليات والروايات الموضوعة والضعيفة، وتسهم من خلال أعضائها في نشر الفهم الصحيح لتفسير القرآن الكريم.) المصدر

[3] – د . فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه،الناشر مكتبة التوبة/المملكة العربية السعودية،ط1419/4 .

– الكتب المتعلقة بأصول الفقه، مثل الرسالة للإمام الشافعي (204)،ولعله أول من ذكر بعض العبارات والجمل التي عُدت من شروط التفسير وضوابطه.فقد وضعه الإمام في قواعد التعامل مع الكتاب والسنة.[4] والإحكام لابن حزم(456) والآمدي(631) والمستصفى للإمام الغزالي(505) .

– الكتب المتعلقة بقواعد الفقه ، مثل المنثور للزركشي .

– إضافةً إلى كتب اللغة .[5]

ولاشك أن هؤلاء الذين أودعوا كتبهم هذه القواعد قد استمدوها من فهمهم لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وإذن فهو اجتهاد منهم . وقد لاقت قبولا ورواجاً من علماء الأمة على مرالعصور.

شروط التفسير: الشروط التي وضعها العلماء هي التي ينبغي أن يتمتع بها كل من يريد تفسير كتاب الله، وهي:اللغة والنحو والصرف وعلوم البلاغة وعلم أصول الفقه وعلم التوحيد ومعرفة أسباب النزول والقراءات والقصص والناسخ والمنسوخ والأحاديث المبينة للمجمل والمبهم وعلم الموهبة ، وهو علم يورثه الله لمن عمل بما علم.[6] ثم تطور الأمر إلى إضافة شروط أخرى، وهو أمر تابع لسنة التغيير وحركة التاريخ، فقد رأت مدرسة محمد عبدو(1323) إضافة شروط وضوابط أخرى ، مثل:

– علم أحوال البشر، من خلال أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوةٍ وضعفٍ وعزٍّ وذلٍّ وعلمٍ وجهلٍ...

– العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن.

– العلم بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام وما كانوا عليه من علمٍ وعملٍ وتصرفٍ في الشؤون دنيويها وأخرويها.[7]

---

[4]– مصطفى عبدالرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب العربي، القاهرة/ مصر،ط/2011 ، ص 232 .

[5] – قواعد التفسير، خالد السبت ، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1421/1 ، ص40 .

[6] – يوضحه السيوطي بقوله: ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول: هذا شيء ليس في قدر الإنسان .وليس كما ظننت من الإشكال ، والطريق في تحصيله ارتكاب لأسباب الموجبة له من العمل والزهد. الإتقان في علوم القرآن 4/ 216 .

[7] – محمد رشيد رضا، تفسير المنار،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط 1990، 17/1 .

وعندما تقدمت العلوم واستجدت أمور لم تكن من قبل، وهي تتعلق بالتفسير ....أضاف العلماء شروطا أخرى رأوها وثيقة الصلة بموضوع التفسير وألواناً أخرى وأبعاداً لم تكن في السابق، فظهر التفسير العلمي[8](بما له وما عليه)، فكان ثمرة واقعية حتمية أنتجه المنهج التجريبي وطغيانه في الحياة،متغلباً بذلك العلوم الإنسانية.

وظهر التفسير الموضوعي الذي أخذ الأهمية الكبرى في حقل الدراسات التفسيرية [9]، وهي عبارة عن نظريات قرآنية أصيلة في مواجهة مدارس أخرى لا ترى الإسلام مرجعية لها. هذه هي الشروط التي وضعها العلماء وألزموا بها كل مَن تصدى لكتاب الله وتعاطاه بغية تفسيره، ثم صدرت كتب في القواعد والضوابط لتقسمها إلى ماقبل الشروع في التفسير وإلى ما يتخلله[10].

قواعد التفسير وضوابطه: ونقصد بها تلك القواعد التي ينبغي مراعاتها أثناء التفسير، فهي الضمان لعدم الوقوع في الخطأ، وصمام الأمان في التعامل مع كتاب الله. وتُعرف بأنها: الأحكام الكلية التي يُتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن ومعرفة كيفية الاستفادة منها.[11]وتتعدد المرادفات لهذه الكلمة، من مثل (الأصل) و(الضابطة)، ولا مشاحة في الاصطلاح[12].وأهم هذه القواعد:

1 – البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف والاشتقاق ملاحظا المعاني التي كانت مستعملة زمن نزول القرآن الكريم.

2 – إرداف ذلك بالكلام على التراكيب من جهة الإعراب والبلاغة على أن يتذوق ذلك بحاسته البيانية.

3 – تقديم المعنى الحقيقي على المجازي بحيث لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.

4 – ملاحظة سبب النزول فإن لسبب النزول مدخلا كبيرا في بيان المعنى المراد كما سبق تحقيقه في مبحث أسباب النزول.

5 – مراعاة التناسب بين السابق واللاحق بين فقرات الآية الواحدة وبين الآيات بعضها وبعض.

---

[8] – وهو اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجهٍ يظهر به إعجاز القرآن .فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر،إدارة البحوث العلمية، السعودية، ط1/ 1986 ، 2/ 549 .

[9]– وهو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق/سوريا، ص16 .

[10] – انظرد. علي العبيد، أصول التفسير وضوابطه، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية،ط2010/2، ص 95 .

[11]– خالد السبت ، قواعد التفسير، ص31 .

[12] – البركتي،محمد عميم الدين، قواعد الفقه الكبرى،دار الإفتاء،كراتشي/ باكستان،ط1/،1407 ص50 .

6 – مراعاة المقصود من سياق الكلام.

7 – مطابقة التفسير للمفسر من غير نقص ولا زيادة.

8 – مطابقة التفسير لما هو معروف من علوم الكون وسنن الاجتماع وتاريخ البشر العام وتاريخ العرب الخاص أيام نزول القرآن.

9 – مطابقة التفسير لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم في هديه وسيرته لأنه هو الشارح المعصوم للقرآن بسنته الجامعة لأقواله وأفعاله وشمائله وتقريراته.

10 – ختام الأمر ببيان المعنى والأحكام المستنبطة منه في حدود قوانين اللغة والشريعة والعلوم الكونية.

11 – رعاية قانون الترجيح عند الاحتمال.[13]

والسؤال الآن: هل توفرت كل هذه الشروط والضوابط في الذين قاموا بهذا العمل العظيم ، أقصد التفسير؟

هذا ما سنتعرف عليه لاحقاً.

تقييم التفاسير من خلال الشروط والضوابط:

نؤكد مرة أخرى أن هذه الشروط والضوابط، وترقيمها وتعدادها مسألةٌ اجتهاديةٌ وليست توقيفية، بل إن الكثير من العبارات التي يصاغ بها الشرط تختلف من مؤلف لآخر، والسبب هو تناول ما قاله الأقدمون بكل دقةٍ، مع بعض التوضيحات والزيادات.

إن عملا عظيما وجليلا مثل التفسير يحتاج بلاشك إلى إنسان يتمتع بخصالٍ ومزايا خاصة، لا تتوفر في غيره، من علميةٍ وخلقيةٍ، فالتفسير هو الرواية عن الله – عز وجل- وأي خللٍ أو نقصٍ في هذه الخلال من شأنه أن ينعكس سلبا على التفسير عن مراد الله من كلامه. ومن هنا فقد حرص العلماء على التشديد في مسألة الشروط والضوابط، وعدم التهاون مع من لايتمتع بها. بيد أننا ونحن نقرأ كل هذه التفاسير بعد أن جعلنا نصب أعيننا تلك الشروط التي وضعها العلماء ...نجد أنها في موضعٍ من المواضع، أو مسألةٍ من المسائل، أو فن من الفنون، نجده أنه لم يلتزم بتلك الشروط التي كان عليه ألا يتجاوزها، ولكنه تجاوزها، لأسبابٍ عدةٍ منها علمية وأخرى خلقية، أو تبعاً للبيئة التي يعيش فيها، أو أنه جاء من باب النسيان والغلط. ومن هنا ندرك أن التقييد بتلك الشروط جاءت من باب أخذ الحيطة والحذر الشديدين عند تفسير كتاب الله. ومن جانبٍ آخر نرى هذه التفاسير قد تنوعت في شكلها ومضمونها، فبعضها جاءت مختصرة وأخرى

[13]– ينظر في هذه الشروط والقواعد: الزركشي،أبوعبدالله بن محمد، البرهان في علوم القرآن،ت محمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية،عيسى البابي الحلبي ، القاهرة/مصر، ط1957/1 ،153/2 ومابعدها، السيوطي،عبدالرحمن بن أبي بكر،الإتقان في علوم القرآن،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1974/ ، 153/2 ومابعدها، الزرقاني محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان، مطبعة عيسى البابي الحلبي ،ط3/د.ت، 60/2 ،

مطولة، ومن حيث المنهج ثمة تفاسير بالمأثور وأخرى بالرأي، وهناك من زاوج بينهما. ولا ننسَ موضوع التأثر بالبيئة، وبالميول الخاصة. فالفقيه حشا تفسيره بذكر المسائل الخلافية وفروعها، وأدلة كل مذهب، كما فعل القرطبي(627)، والنحوي ملأ تفسيره بقواعد النحو وخلافياته، والترجيح بينها، كما فعل أبو حيان(745)، والبلاغي اهتم أكثر ما اهتم بعلوم البلاغة من بيان ومعاني، كما فعل الزمخشري(538)، وصاحب النَّفَس العقلي والفلسفي استطرد كثيراً في ذكر قواعدهم ونظرياتهم من حيث الاستدلال والرد، كما فعل الرازي(606) في مفاتيح الغيب، وصاحب القصص والأساطيرأكثرمن ذكرالقصص الغريبة وربما الإسرائيليات، كما فعل الثعلبي(875).[14]

إذن يستخلص من كل هذا أن التفسير بمعنى الإحاطة بكل ما جاء في القرآن من سور وآيات وكلمات وأسرار أمر نسبي بالنسبة للإنسان كمرحلة زمنية مقابل غير المحدود بزمان ومكان معينين، فالتفسير يتأثر بعوامل كثيرة، من بيئة وظروف أو زمان ومكان وسياق معينٍ، يقول سهل بن عبدالله التستري(لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهمٍ لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آيةٍ من كتاب الله ؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كتابه، وإنما يُفهم كلٌّ بمقدار ما يفتح الله عليه)[15]. ولن يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل المستقبل كفيل بأن تبرز وجوه جديدة أخرى من أوجه الدراسات القرآنية ، وربما مناهج أخرى غير التي نعرفها الآن .فمن التفسير —كما هو معلوم– ما هو قابل للتجديد، حسب المتغيرات في كل زمان ومكان، وقد يحتاج المفسر إلى علومٍ تناسب وتتلاءم مع الواقع المعاش لتصب جميعها في مجرى بيان الآي القرأني، وليتحقق الهدف المنشود، وهو هداية الناس وإصلاحهم بكتاب ربهم، يقول الرافعي(كأنما ركب على مقادير العقول والقوى وآلات العلوم وأحوال العصر المغيبة، فتراه يتخير من الألفاظ على درجاتٍ ليس معنى العجب فيها أن يقع التخير عليها، ولكن العجب أن تستجيب ألفاظه على هذا الوجه المعجز الذي لايكون في اللغة إلا عن قدرة هي عين القدرة التي ألهمت أهلها الوضع والتعبير وتشقيق الكلام حتى حصلت لغتهم كاملةً في كل ذلك).[16]

بعد كل هذا الكلام، هل يستطيع عالمٌ واحدٌ أن يعطي القرآن حقه في التفسير من كل جوانبه ومناحيه؟ هذا ما سنتعرف عليه في الفصل التالي.

[14]– مناع القطان، مبحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشرط2000/3 ، ص 356 .

[15] – مقدمة تفسير البسيط للواحدي(رسالة دكتوراه) المقدمة ، 1– 30

[16] – إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط9/ 1973 ، ص1973 .

الفصل الثاني: التفسير المؤسساتي

المقصود بالعمل المؤسساتي:

يعرف العمل المؤسسي (الجماعي) بأنه شكل من أشكال التعبير عن التعاون بين الناس، أو ما يطلق عليه العمل التعاوني، والميل إلى قبول العمل الجماعي وممارسته شكلاً ومضموناً، نصا وروحاً، وأداء العمل بشكلٍ منسّقٍ قائم على أسس ومبادئ وأركان وقيم تنظيمية محددة، ومن سماته: القرب من الموضوعية أكثر من الذاتية، وكذلك توظيف الجهود البشرية والاستفادة من شتى القدرات الإنتاجية. وكذلك يضمن العمل المؤسسي بأن جميع العاملين ملتزمون بمنظومة من القيم والمبادئ يتمحور حولها أداؤهم وسلوكهم وعلاقاتهم الوظيفية والإنسانية.[17]

وههنا نقصد بالمؤسسة المعنية بالتفسير هيئة تضم كبار العلماء، وفي مختلف الاختصاصات(الشرعية والعربية والعلمية والفلكية والإنسانية...) بقصد مدارسة القرآن معاً ومن ثَمَّ تفسيره تفسيراً كاملاً من سورة الفاتحة إلى الناس .

دواعي العمل المؤسساتي في التفسير:

لاشك أن الدعوة إلى مشروع مؤسساتي في تفسير كتاب الله له مبرراته وحاجته، فليس الأمر عبارة عن هوى في النفس، أو تلبية لرغبات خاصة، بل تخضع لمعايير وضوابط معينة.

أولاً: التجديد في التفسير:

والتجديد: من جدَّد،يجدَّد،جاء في اللسان: جدَّ الثوب والشيء يجِدُّ، بالكسر صار جديداً، وهو نقيض الخَلَق، وعليه وجِّه قول سيبويه: مِلْحفةٌ جديدةٌ.[18]

ومصطلح التجديد، بحد ذاته، ليس حادثاً في اللغة، بل له تاريخه وتأصيله، ورد ذلك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم:(إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها)[19]. يقول المناوي في شرحه

[17] – محمد ناجي عطية، البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية، الواقع وآفاق التطوير. شبكة صيد الفوائد .

[18] – ابن منظور، لسان العرب، ط3/ 1414 ، بيروت، لبنان، مادة (جدد) 111/3 .

[19]– أخرجه أبوداود في سننه، أول كتاب الملاحم، باب ما يُذكر في قرن المئة، ت شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العلمية، ط/ 2009 ، وصححه السخاوي شمس الدين، المقصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ت محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1985/1، 1/ 203 رقم 238 .

للحديث:(يجدد لها دينها، أي: يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم)[20].ويعرفه المودودي:(بأنه كل من أحيا معالم الدين بعد طمسها، وجدَّد حبله بعد انتقاصه)[21].وأما المعاصرون، فإنهم يتوسعون في مفهوم التجديد أكثر، يقول القرضاوي:(إن تجديد الدين بمعنى تجديد الإيمان به وتجديدالفهم له والفقه فيه، وتجديد الالتزام والعمل بأحكامه وتجديد الدعوة إليه)[22].

إذن التجديد في الدين مصطلح إسلامي غير دخيل، ولاتثير الكلمة فينا أي حفيظة، أو ردة فعلٍ ،كما يتوهم البعض. ونعلم من خلال تلكم الأقوال، أن التفسيرللقرآن، بمعنى تجديد فهمه يأتي ضمن ما هو مطلوب تجديده .

إن تكرار القراءة للقرآن الكريم بعين التدبر ونية التعرف على خزائنه أمر واجب على العلماء، كيف والله عز وجل يقول:((أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبٍ أقفالها) (محمد 24)ويقول: ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ...) (فصلت 53) وهي صيغ كما نرى تدل على الديمومة والاستمرارية. ومن البدهي أن معارف الإنسان وخبراته العلمية في نمو متطور ومتكامل لا يتوقف، ومن هنا وفي كل زمان يكشف الإنسان حقائق جديدة عن الإنسان عن الطبيعة وما فيها، هذه المعرفة المستجدة تمنح الإنسان مستوى عقلياً ومعرفياً جديداً يؤهله لفهم الآيات فهماً مغايراً للفهم الماضي. ولذا فإن التجديد في التفسير حاجةٌ علميةٌ ملحةٌ دائماً. ونعني به إزالة ما علق بالتفسير من شوائب الأخطاء في فهمه، والتعرف على مالم يعرفه السابقون، وما أكثرَه. وكذلك وجد في التفاسير المتقدمة ما لعب دوراً سلبياً على عقول الناس جميعاً، المسلمين وغيرهم، أما المسلمون فذهبوا ينقلون للناس ما قرأوه في التفاسير بنية حسنةٍ فتقبلها الناس، وفيها ما فيها من المخاطر على العقيدة ، وأما غيرهم، فقد وجدوا فيها ضالتهم المنشودة، وبثوا من خلالها سمومهم بغية النيل من مصادر العلم عند المسلمين، والغاية دائماً هي إزالة الثقة عند المسلمين تجاه كل التفاسير، ومن ثمَّ التشكيك في القرآن نفسه.

ومن أدلة مشروعية التجديد في التفسير، هو ما كان يأتي في مقدمات التفاسير التي بين أيدينا، والتي كان المفسرون يصرحون بأنهم أخذوا عن غيرهم وأضافوا إليه ماعندهم. يقول البيضاوي في مقدمة تفسيره:(ولطالما أحدث نفسي بأن أصنف في هذا الفن كتابا يحتوي على صفوة مما بلغني من عظماء الصحابة، وعلماء التابعين، ومن دونهم من السلف

[20]– زين الدين، عبدالرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، ط1/ 1356، 2/ 281(1854). .

[21]– المودودي، أبو الأعلى، الموجز في تاريخ تجديد الدين،دار الفكر الحديث، ط2/ 1967، ص 13 .

[22] القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة ،دار الشروق، القاهرة/ مصر، ط/ 2001 ، ص 31 .

الصالحين، وينطوي على نكت بارعة، ولطائف رائعة، استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين، وأماثل المحققين، ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزوّة إلى الأئمة الثمانية المشهورين، والشواذ المروية عن القراء المعتبرين.

إلا أن قصور بضاعتي يثبطني عن الإقدام، ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صمم به عزمي على الشروع فيما أردته، والإتيان بما قصدته، ناويا أن أسميه بعد أن أتممه «بأنوار التنزيل وأسرار التأويل)[23].وهذا أبو السعود ، يتحدث عن نفسه وهو بصدد تأليف تفسيرٍ على غرار تفسيري الزمخشري والبيضاوي فيقول:(ولقد كان في سوابق الأيام وسوالف الدهور والأعوام أوأن اشتغالي بمطالعتهما وممارستهما وزمان انتصابي لمفاوضتهما ومدارستهما يدور في خلدي على استمرار آناء الليل وأطراف النهاران أنظم درر فوائدهما في سمط دقيق وأرتب غرر فرائدهما على ترتيب أنيق وأضيف إليها ما ألفيته في تضاعيف الكتب الفاخرة من جواهر الحقائق وصادفته في أصداف العيالم الزاخرة من زواهر الدقائق وأسلك خلالها بطريق الترصيع على نسق أنيق وأسلوب بديع حسبما يقتضية جلالة شأن التنزيل ويستدعيه جزالة نظمه الجليل ما سنح الفكر العليل بالعناية الربانية وسمح به النظر الكليل بالهداية السبحانية من عوارف معارف يمتد إليها أعناق الهمم من كل ماهر لبيب وغرائب رغائب ترنو إليها أحداق الأمم من كل نحرير أريب وتحقيقات رصينة تقيل عثرات الأفهام في مداحض الإقدام وتدقيقات متينة تزيل خطرات الأوهام من خواطر الأنام في معارك أفكار يشتبه فيها الشؤون ومدارك أنظار يختلط فيها الظنون وأبرز من وراء أستارِ الكمُون من دقائق السر المخزون في خزائن الكتاب المكنون ما تطمئن إليه النفوس وتقر به العيون من خفايا الرموز وخبايا الكنوز وأهديها إلى الخزانة العامرة الغامرة للبحار الزاخرة لجناب من خصه الله تعالى بخلافة الأرض واصطفاه سلطنتها في الطول والعرض ألا وهو السلطان الأسعد الأعظم....)[24]

إنها خصوصية الخطاب الإلهي الأخير للبشرية، وإلى قيام الساعة، وهو ماعناه الباقلاني بقوله: (الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بُنيت على هذه المعجزة ، وإن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرةٍ ، إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقاتٍ خاصةٍ ، وأحوالٍ خاصةٍ ،وعلى أشخاصٍ خاصةٍ ... فأما دلالة القرآن فهي عن معجزةٍ عامةٍ عمت الثقلين وبقيت بقاء العصرين، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم

[23] – البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد،أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت محمد بن عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي،بيروت/ لبنان، ط1/ 1418 .ج 1/ 23 .

[24] – أبو السعود العمادي،إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان،د. ت ، 1/ 4

القيامة على حدٍّ واحدٍ)[25].ويقول الرازي:(....فإن من لم يتدبر ولم يتأمل ولم يساعده التوفيق الإلهي لم يقف على الأسرارالعجيبة المذكورة في هذا القرآن العظيم ، حيث يراه في ظاهر الحال مقروناً بسوء الترتيب ، وهو في الحقيقة مشتمل على أكمل جهات الترتيب)[26].ونختتم الأقوال بآخر المفسرين المشهورين، الطاهر ابن عاشور لينبه على أن المرجو من التدبر ليس الاتعاظ والامتثال فحسب، بل هو الوصول إلى معانٍ جديدةٍ لم تكن لم تكن باديةً له بادئ النظر، حيث يقول:(التفكر والتامل الذي يبلغ به صاحبه معرفة المراد من المعاني ، وإنما يكون ذلك في كلامٍ قليلٍ اللفظ كثير المعاني التي أودعت فيه بحيث كلما ازداد المتدب تدبراً انكشفت له معانٍ لم تكن باديةً له بادي النظر)[27].

ثانياً: التوجه الاختصاصي في العصر الحديث:

ليس خافياً على كل متبصرٍ أن الحركة العلمية في العصر الحديث دون غيره من العصور، فالنشأة العلمية التي يحياها العالم اليوم تختلف عن سابقاتها، يوم كانوا يحفظون القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وهم مازالوا صغاراً، إلى جانب المتون في جميع العلوم، إضافةً إلى طبيعة الحياة اليوم من عدم مقدور العالم في التفرغ للعلم. والتكنولوجيا التي ظهرت مؤخراً وما رافقها من اختراعات وإبداعات واكتشافاتٍ جعلت الإنسان يعجز عن أن يحيط بها جميعاً، بل أُجبر على التوجه إلى بعضها للتضلع فيها، والاكتفاء بمعرفةٍ إجماليةٍ فيما سواها، أو بعبارةٍ أدق التخصص في مجال العلوم التجريبية، وهذا الأمر سرى إلى العلوم النظرية أيضاً. لو قرأنا تفسيراً مثل (مفاتيح الغيب) للرازي، لحسبنا أننا أمام عالم موسوعي قد حصل نصيباً من العلم في كل الفنون(من شرعيةٍ وعربيةٍ وفلكيةٍ وجغرافية وطبيةٍ ....)، ولا شك أن لهذه العلوم ذكراً في القرآن الكريم أو إشارةً ، ولكن السؤال ههنا: هل أعطى كل العلوم حقها في البحث والتحقيق والتحرير؟والجواب: لا، بل إن العلماء تكلموا كثيراً في ما ورد عند الرازي، ورأوا أنه أخطأ أو جانب الصواب في مواطن كثيرة، بل بالغ بعضهم في وصفه أنه حوى كل غريب وغريبة[28]؟!

[25] – الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن الكريم، ت السيد أحمد صقر، دار المعارف/ مصر، ط5/ 1997 ،ج 1 / 8 .
[26] – الرازي، أبو عبدالله محمود بن عمر، مفاتيح الغيب(التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط3/ 1420، 26/ 389 .
[27] – ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية/ تونس، ط / 1984 ، ج 23/ 252 .
[28] – هو ابن خلكان . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت إحسان عباس، بيروت/ لبنان،د. ت ، 4/ 449 .

وإذا قرأنا تفسير(الكشاف) للزمخشري و(أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للبيضاوي، وغيرهما....لرأيناهم جميعاً يذكرون رواياتٍ ضعيفةٍ وأخرى موضوعة[29]، وقد وقفنا قبل الآن عند شروط التفسير ومنها: العلم بالحديث روايةً ودرايةً. وهكذا الأمر في جميع التفاسير، فقد وجد عند الجميع بعض من المثالب ما جعله يذهب ببريقه ونوره.

والسؤال الآن:هل توفرت في المفسرين الشروط التي وضعها العلماء لكل من يريد تفسير كتاب الله؟أم هل تمتعوا بها ثم بدأوا في الشروع في التفسير؟والجواب بالنفي دائماً، ولكن هل كان عدم تمتعهم بها مانعاً لهم دون التفسير؟والجواب أيضا بالنفي. لقد كانت تلك الشروط سيف ترهيبٍ لكل من يريد أن يقدم على هذا الأمر الجليل، كي لا ينبري للعمل كل أحد.

إن التخصص الذي استُحدث في الحياة العلمية اليوم جعلت العالم ضليعاً في فنٍّ دون جميع الفنون ، وفي علمٍ دون جميع العلوم، بل اكتفى بإلمامةٍ عامةٍ يكاد أن يسد رمق حاجته، دون الإشباع، بله الإبداع. فالمتخصص في الفقه وأصوله، لا يحيط علماً بدقائق البلاغة وفنونها، والبليغ لا يجيد فن التعامل مع القواعد الفقهية والأصولية ،ومن ثم استنباط الأحكام من خلالها.والمتخصص في علم الحديث قد يعجز عن تحرير مسألةٍ نحوية أو صرفية، وهكذا....

فإذا أضفنا إلى كل هذا المسائلَ العلميةَ التي التي جاء ذكرها في القرآن الكريم، تصريحاً أو تلميحاً، والتي تتعلق بالإنسان والكون من حوله، وما يتعلق بالبحار والمحيطات والجبال...فإن الأمر يتسع كثيراً، وأمر الإحاطة بها والضلوع فيها يصبح ضرباً من الخيال .ولذا رأينا العلماء اليوم يحجمون عن الخوض في مثل هذه المسائل؛ خشية الوقوع في الخطأ.[30]

لهذه الأسباب وغيرها كانت الحاجة إلى تفسير مؤسساتي في غاية الأهمية.

[29] – فمثلاً كلاهما وغيرهما يوردون في نهاية كل سورة ما سمي بحديث فضائل السور، وه – الحديث– موضوع باتفاق أهل العلم.ينظر: السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت أحمد هاشم،دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط1/ 1985 ،1/ 239 ، نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق/ سوريا،ط3/ 1981، ص 310 .

[30] –الذين يتحدثون – اليوم – عن الإعجاز العلمي أكثرهم لم يدرسوا العلوم الشرعية.

الفصل الثالث: في التفسير المؤسساتي:

المبحث الأول: التخصصات الواجب توفرها: لا شك أن عملا كبيراً مثل التفسير ، في هذا العصر،يحتاج إلى تفعيل جميع التخصصات التي لها علاقة ، قريبة أو بعيدة،بالقرآن الكريم؛ كي تكون الثمرة من أطيب ما تكون.والتخصصات التي ينبغي أن تتوفر هي عبارة عن مجموعات علمية وهي:

أولاً: مجموعة التخصصات الشرعية ، وتضم التخصصات التالية:

1 – التفسير

2 – الفقه وأصوله.

3 – الحديث الشريف وعلومه.

4 – العقيدة وعلم الكلام.

5 – السيرة النبوية

ثانياً – مجموعة التخصصات في اللغة العربية، وتضم المتخصصين في:

1 – النحو

2 – الصرف

3 – البلاغة

4 – المناهج اللغوية الحديثة.[31]

ثالثا: مجموعة العلوم التجريبية:وتضم المتخصصين في

1 – علم الفلك

2 – علم البيئة وتشمل البحار والجبال والتربة والنبات

3 – علم الطب البشري

رابعا: مجموعة العلوم الإنسانية،وتشمل:

[31] – على الرغم من أن مناهج الحداثيين بمجملها باطلة إلا أن الرد عليهم لا يؤتاه أي إنسان ، بل لابد من علماء أحاطوا بها خبرا.

1 – علم النفس الإنساني

2 – علم الاجتماع الإنساني

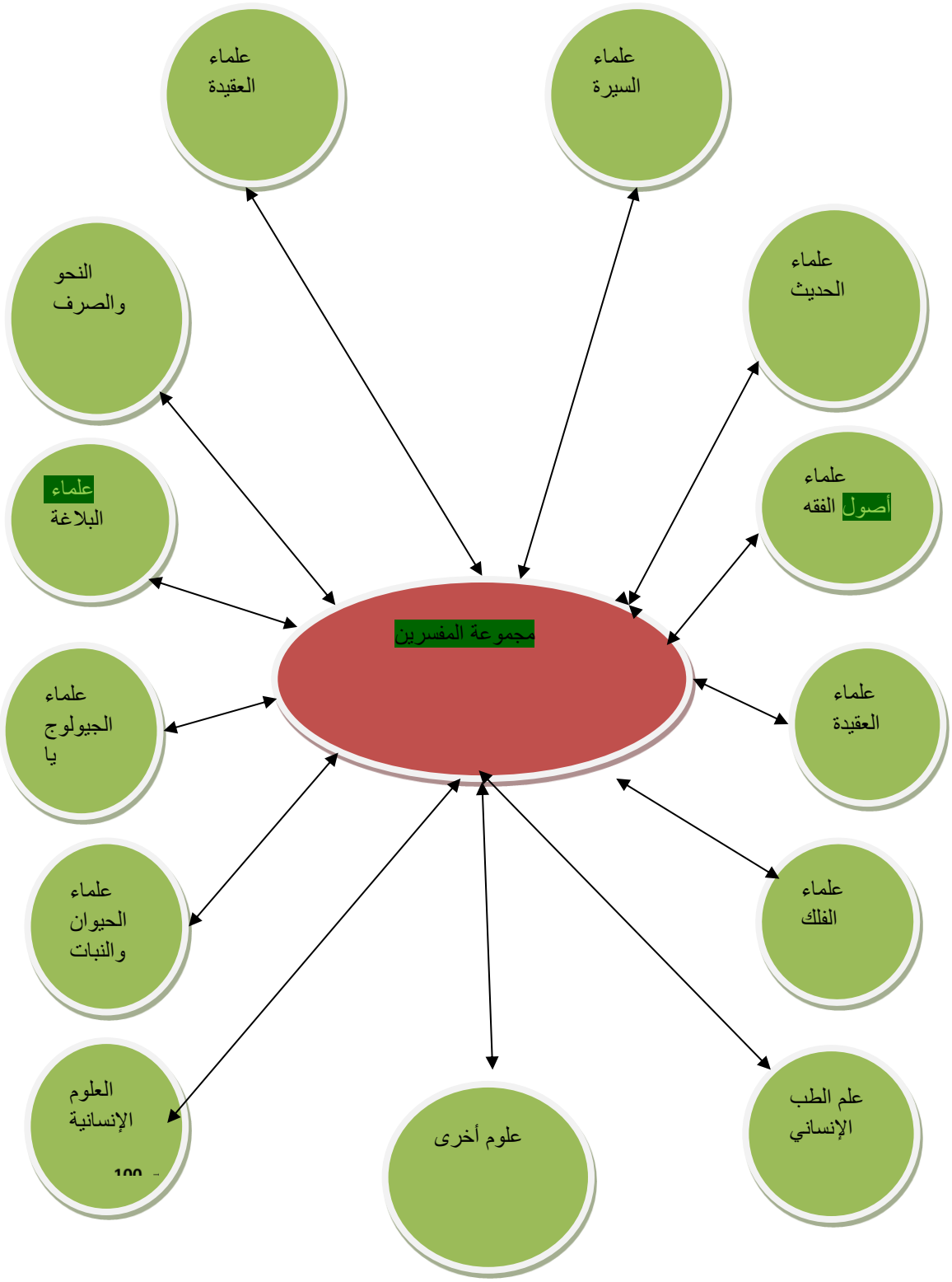
ولا شك أن كل علم من العلوم السابقة قد تفرعت وتنوعت إلى أقسام عدة، وينبغي أن يكون المتخصصون من أهل الخبرة والدراية، وإلى جانبٍ كبيرٍ من العدالة وسلامةٍ في السيرة والسريرة، فهذا مما اتفق عليه العلماء وأهل العلم.يقول السيوطي – عن الإمام أبي طالب الطبري قوله في أدوات التفسير: اعلم أن من شروط صحة الاعتقاد أولاً ولزوم سنة الدين...ـ يقول:(والمقصود: أن يكون على عقيدة السلف الصالح، عقيدة الصحابة والتابعين ومن بعدهم العلماء الذين وضعوا الأسس لعقيدة الأمة، ودونوها في مصنفات حفظت على مرِّ الأيان، ونقصد بهم اهل السنة فهم الامة وهم السواد الاعظم).[32]

المبحث الثاني: آلية العمل:

إن العمل في تفسير كتاب الله يتطلب جهداً كبيراً ومساعي حثيثة، والعمل بالشكل الذي رُسم يحتاج إلى تكاتف الجهود، لاسيما الدولة التي سترعاه،ووتتبناه من أوله إلى آخره. فالدولة معنية بتمويل العمل وتزويد المؤسسة بكل ماتحتاجه من آلياتٍ تتمثل في المكان المناسب والأجواء المريحة، وتلبية متطلبات العمل، سواء منها ما يتعلق بالأفراد أو بالعمل، من خلال توفير مكتبةٍ شاملةٍ لكل ما كُتب في التفسير أو ما يتعلق به، ومن جميع الأعصر والأمصار، إضافة إلى الأجهزة المخبرية والأفلام التي تشرح بعض القضايا العلمية، فكلها تصب في مجرى تبيين كلام الله. وسوف تكون هذه المجموعات كخلية النحل، يعملون بروح الفريق الواحد والنَّفَس الواحد، بعد أن وضعوا منهجاً عاماً يسيرون عليه، وبهديه يعملون.يقول عليه الصلاة والسلام: (فمن أراد منكم بحبوحة الجنة ، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.)[33]وفيما يلي صورة تقريبية لهيكلية المؤسسة.

[32] – الإتقان في علوم القرآن، 4/ 200 .

[33]- ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان،كتاب السير، باب طاعة الأئمة، ت شعيب الأرناؤوط، 15، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط1/ 1988، 15/ 122(6728).وكذلك رواه النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب،ت حسن عبدالمنعم شلبي،/ مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان،ط1/ 2001، ج 8/ 284(9177).


مجموعة المفسرين
علماء العقيدة
علماء السيرة
النحو والصرف
علماء الحديث
علماء البلاغة
علماء أصول الفقه
علماء الجيولوجيا
علماء العقيدة
علماء الحيوان والنبات
علماء الفلك
العلوم الإنسانية
علوم أخرى
علم الطب الإنساني

وههنا ينبغي أن يكون علماء الشريعة محور هذه الدوائر، وأن المفسرين هم قطب الرحى، فكل ما يُكتب ينبغي أن يُستشاروا فيه، والكلمة الفصل لهم، بعد أن جمعوا المادة وقلبوها على وجوهها، وبعد أن استمعوا إلى أهل الاختصاص، وأحاطوا علماً بتفاصيلها وجزئياتها، ليصوغوها بقلم المفسرالذي يفسر للناس كتاب ربهم.

ثالثاً: قيمة التفسير العلمية:

لكل عملٍ غاية، ولكل جهدٍ ثمرة، والثمرة المرجوة من هذا العمل عظيمة بإذن الله،فسوف يصل هذا التفسير إلى كل مكان فيه مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وذلك بعد ترجمتها إلى جميع لغات العالم الحية .

إن التفسير الذي عكف على العمل فيه، كبار علماء العالم الإسلامي، سوف يكون شاهداً صادقاً لعصره الذي وُلد فيه، وسوف يكون وثيقةً مهمةً للحركة العلمية والفهم الإسلامي لكتاب الله – سبحانه – ، فعندما ندرس منهج مفسر ما في تفسيره نقرأ بين يدي منهجه البيئة التي عاشها،ومن النواحي السياسية والعلمية والاجتماعية والعلمية.....لنرى بأن كل تلك المصطلحات قد أثرت فيه، وأنه ابن بيئته، وأن للبقاع تأثيراً في الطباع، وعندئذٍ نعلم أن هذا التفسير جهد إنسانٍ قد أثرت فيه عوامل كثيرة، وهو يفسر كتاب الله، ولا شك أنها سوف تؤثر في فهمه وتعبيراته،وكل ما أودعه في تفسيره فهو نتاج فكره وعصارة جهده من سني عمره في التدبر والمدارسة وهو – وحده – الذي اختار ودوّن ورجح وضعَّف، ولذلك سوف نرى – دون شك – بعض الهفوات والزلات من أنانيةٍ وبدعيةٍ وعصبيةٍ،أو حتى التي تصدر عنه من غير قصد ، أو عن طريق النسيان... والتي لا يتجرد عنها أحد، بخلاف العمل المؤسساتي، الذي سيكون لحظوظ النفس أدنى مراتبها من تلك العيوب؛ فسوف يخضع كل ما يُكتب لقراءة أعضاء المؤسسة ومراجعاتهم المتكررة، والتي ستحول دون وجود مثل هذه الهفوات والزلات.

المنهج المقترح للتفسير :

دأب المفسرون الذين فسروا كتاب الله أن يضعوا أمام أعينهم منهجاً واضحاً يكون الخط العام الذي سوف يسيرون عليه، وقد رأيناهم قد سلكوا مناهج مختلفة، فبعضهم فسّر بالرأي وآخرون بالمأثور، وهناك من زاوج بين ذينك المنهجين.وفي التفسير المؤسساتي الذي نقترحه(ودائما هي اقتراحات)، هو:

أولاً- أن يجمعوا بين المأثور والرأي، أقصد المزاوجة بينهما، وأن يستفيدوا من الأخطاء التي وقع فيها السابقون، وهي نسبية بين المفسرين من حيث النوعية والكمية، وهذا لا يعني البتة التقليل من شأنهم، بل تجنب ما أُخذ عليه المتقدمون، وعلى سبيل المثال:

في المأثور: إن كان مما هو مجمع عليه، فيذكرونه دون زيادة أو نقصان.

وإن كان مما اختلف فيه اختلاف تضادٍ، وهوقليل، فيُكتفى بالصحيح ولا يذكرالمقابل إلا لحاجة شديدة .

وإن كان اختلاف تنوع،فإنه يُذكرالأرجح أولاً ، ثم يُردفها بالأوجه الأخرى بصيغة التضعيف والتمريض، ويُذكر هذا في المقدمة؛ كي يُسّهل الأمر على القارئ.

- الروايات الموضوعة لا تُذكرالبتة، وكذلك الإسرائيليات، وأما الضعيفة فلا يوردونها إلا للضرورة الشديدة، مع ذكر علتها— سنداً أو متناً- في الحاشية.

- وفي المعقول: ألا يُكثروا من الأوجه الإعرابية، بل الاكتفاء بالأرجح إلا لضرورة ما.

- ألا يكثروا من ذكر الاختلافات الفقهية وأدلة المذاهب، فهو ليس كتاب فقه مقارن، بل تُذكر الأقوال والآراء بشكل مقتضب، دون ذكر الأدلة، وفي مواضع مهمة تحتاج إلى معرفة الآراء.

- أن يتجاوزوا الاختلافات في علم الكلام التي تجاوزها هذا العصر(هذا العصر)، فإيراد آراء المعتزلة والرد عليهم شغلت مساحةً كبيرةً في بعض التفاسير، واليوم لا يوجد من ينتصر لآراء المعتزلة، فلا حاجة تدعو إلى ذكرها، بل ربما نحتاج إلى ذكر غيرهم، لأن التفسير —كما قلنا — سيكون وثيقةً لهذا العصر،من حيث الحركة العلمية والفكرية، والذي يكون كتاب الله حجتهم ومرجعيتهم - كما يزعمون- كذكر البهائيين والقاديانيين والقرآنيين، وربما المدارس الحديثة كالحداثيين ومناهجهم ، ودائماً بشكل مختصر وبعباراتٍ واضحة

التفسير العلمي:

يجب التنبه إلى موضوع التفسير العلمي والاضطلاع على آخر الاكتشافات ، ومعرفة ما أضحت حقيقة علمية مسلّم بها، وما هي عبارة عن نتائج أولية، أو نظريات قد يطرأ عليها التغيير والتبديل، ففي الحالة الأولى تعتمد المؤسسة تلك الحقيقة وتدونها في التفسير، الذي سيبقى خالداً، وأما الثانية فتوردها بصيغة

التضعيف والتمريض، ولا ضير إنْ اكتشفت الأيام ما يبطلها ويزيفها، وعذرهم أنهم أوردوا المعلومة بصيغة توحي إلى عدم الجزم بها.

أسلوب الكتابة:

لأن التفسير سوف يتداوله كل الناس، العلماء وأنصاف العلماء والعوام، فإنه ينبغي على اللجنة أن تأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، فلا يحتمل التفسير الإتيان بالغريب والحوشي من الكلمات، بل بلغة سهلة سلسة شيقة تجذب الناس وتحببهم إلى كتاب ربها، فالمأمول أن يفهم الناس ماذ أراد الله منهم من خلال هذا الكتاب.

اختصار التفسير: بعد الانتهاء من هذا العمل الجليل والجهد الكبير يُطلب من اللجنة أن تعمل على اختصار هذا التفسير، وذلك باعتماد المختار والراجح في كل أمر، دون ذكر التفاصيل ولا الأقوال الكثيرة؛فثمة من يحب الاختصار ويستثقل الأحجام الكبيرة،لا سيما وأن المتوقع أن يبلغ التفسير مجلداتٍ عدة،أما ههنا فلا أكثر من مجلدين اثنين.

وأخيراً:....

إن هذا التفسير(المؤسساتي)لن يكون بديلاً عن التفاسير السابقة ولا اللاحقة، فباب التفسير مفتوح لكل عالم، شريطة أن يتسلح بتلك الضوابط والشروط ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.ويستطيع أي عالمٍ أن يعود إلى التفسير المؤسساتي لينهل منه مايريد؛ فالعلم ملك جميع، يؤخذ منه ما يؤخذ، ويرد منه ما يُردّ،إذا كان العالم ذا شخصيةٍ حرة حاضرةٍ في ما يأخذ ويذر.

الخاتمة:

وهكذا وبعد أن عشت مع البحث وعاش فيَّ،لابد قبل أن أضع القلم أن ألملم شتاته وأختصر ماجاء فيه من خلال :

الخاتمة، فأقول:

إن الحاجة إلى تفسيرٍ يجتمع عليه كبار العلماء، ومن مختلف الاختصاصات، ماسةٌ وملِحةٌ.

– إن التفسير سيكون نتاج العصر الذي وُلد فيه، وهو وثيقةٌ مهمةٌ للتاريخ العلمي، حيث يبين لنا آخر ماتوصل إليه العقل الإسلامي في فهم كتاب الله.

–إن العمل مكلفٌ، وهو يحتاج إلى دولٍ أو دولةٍ ترعاه، وتتكفل بتأمين جميع المستلزمات، من ماديةٍ ومعنويةٍ؛ لتكون الثمار المرجوة طيبة مقبولة.

المقترحات:

وهذه بعض المقترحات التي جالت في صدري وأنا أكتب في هذ البحث، وأهمها:

– عقد مؤتمرات دولية يكون موضوع العمل المؤسساتي في التفسير عنواناً عاماً لها، بغية الوقوف على الأفكار والآراء والطروحات التي سيقدمها المشاركون ومن ثَمَّ صوغ رؤيةٍ واضحةٍ حول هذا المشروع، ليتم بعد ذلك مخاطبة الدول والمؤسسات العلمية في العالم الإسلامي .

– يُراعى في معايير قبول العلماء في الاختصاصات المختلفة البعد الجغرافي للعالَم الإسلامي، ففيه الفائدة الكبيرة التي لا توجد إذا لم يُراع الأمر،وتم الاكتفاء بمنطقةٍ معينةٍ أو بلدٍ واحد.

– العمل على أن يكون هذا المشروع دورياً يفصل بين الأول والآخر نحوٌ من أربعة عقود.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر والمراجع

ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، ت شعيب الأرناؤوط، 15، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط1/ 1988.

– ابن خلكان. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت إحسان عباس، بيروت/ لبنان،د. ت .

– ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية/ تونس، ط / 1984 .

– ابن منظور، لسان العرب، ، بيروت/ لبنان، ط3/ 1414 .

– أبو داود ، السنن، ت شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العلمية، ط/ 2009.

– أبو السعود العمادي،إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان،د. ت .

– الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن الكريم، ت السيد أحمد صقر، دار المعارف/ مصر، ط5/ 1997

– البركتي،محمد عميم الدين، قواعد الفقه الكبرى،دار الإفتاء،كراتشي/ باكستان،ط1407/1 .

– خالد السبت ، قواعد التفسير، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1421/1 .

– البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد،أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت محمد بن عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي،بيروت/ لبنان، ط1/ 1418 .

– خالد السبت ، قواعد التفسير،دار ابن عفان/ السعودية،ط1/ 1421. – الرازي، أبو عبدالله محمود بن عمر، مفاتيح الغيب(التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط3/ 1420.

– الرافعي ، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط9/ 1973 .

– الزركشي،أبوعبدالله بن محمد، البرهان في علوم القرآن،ت محمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية،عيسى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ط1957/1 ،– الزرقاني محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان، مطبعة عيسى البابي الحلبي ،ط3/د.ت، 60/2 .

– السخاوي شمس الدين، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ت محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1985/1.

– السيوطي،عبدالرحمن بن أبي بكر،الإتقان في علوم القرآن،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1974.

- السيوطي ، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت أحمد هاشم،دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط1/ 1985 .
القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة ،دار الشروق، القاهرة/ مصر، ط/ 2001 .

- علي العبيد، أصول التفسير وضوابطه، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية،ط2010/2.

- فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه،الناشر مكتبة التوبة/المملكة العربية السعودية،ط1419/4 .

- فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر،إدارة البحوث العلمية، السعودية، ط1/ 1986 .

- القطان مناع ، مبحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشرط2000/3.

- محمد ناجي عطية، البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية، الواقع وآفاق التطوير. شبكة صيد الفوائد .

- محمد رشيد رضا، تفسير المنار،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط 1990 ، 17/1

- مصطفى عبدالرازق،التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،دار الكتاب العربي/ القاهرة، ط/ 2011.

- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق/سوريا.

- المناوي زين الدين، عبدالرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، ط1/ 1356.

- المودودي، المودودي، أبو الأعلى، الموجز في تاريخ تجديد الدين،دار الفكر الحديث، ط2/ 1967. النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب،ت حسن عبدالمنعم شلبي،/ مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان،ط1/ 2001.

- نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق/ سوريا،ط3/ 1981.

- الواحدي ، مقدمة تفسير البسيط (رسالة دكتوراه) المقدمة ، 1- 30

النهضة الاقتصادية العربية لمواجهة التحديات العالمية في ظل الظروف الراهنة

أ.د. عطيه الجيار
أستاذ دكتور – رئيس قسم بحوث إدارة اقتصاديات الأراضي والمياه والبيئة
الأستاذ بمعهد بحوث الأراضي والمياه والبيئة — جيزة – مصر والمستشار لوزيري الزراعة والري بدولة رواندا

الملخص

يعيش العالم الآن فيما يسمّى بالعولمة وانفتاح الحدود الدولية وبخاصة أمام الاستثمارات والنواحى الاقتصادية ممّا يبرز ويعمّق أثر التنافسية بين الشركات والدول، ونتيجة لاشتراك كافة دول العالم فى سوق واحدة مفتوحة نتيجة تلك العولمة، فقد أدّى ذلك إلى التنافس الذى لن يترك مكاناً فى المستقبل للضعيف. ويمثّل هذا النظام الاقتصادي العالمي الجديد، المتمثل بتحرير قيود التجارة العالمية، والتنافس الشرس تحدياً كبيراً وخطراً حقيقا لدول العالم وشركاته، وبخاصة تلك الموجودة في الدول النامية. إلا أن هذا النظام في الوقت ذاته قد يشكل فرصة للبلدان النامية، إن أمكن الاستفادة منه، فأهمية التنافسية تكمن في تعظيم الاستفادة ما أمكن من المميزات التي يوفرها الاقتصاد العالمي والتقليل من سلبياته.

يهتم هذا البحث بتحديد الإطار العام للتخطيط الاستراتيجى والتحليل البيئى لنهضة اقتصادية عربية ملحّة فى مواجهة المنافسة العالمية وفى ظل الظروف البيئية الداخلية والخارجية، فإنه لمن الواضح أن أوضاعنا العامة تحتاج إلى مراجعة على جميع الواجهات والأصعدة وبخاصة فى مجال الاقتصاد، حيث انخفاض الإنتاجية ومعدلات النمو وينعكس ذلك بالسلبية على متوسط الدخل للفرد ونصيبه من الناتج المحلي الحقيقي وازدياد معدلات الفقر وسوء توزيع للثروة وارتفاع نسبة البطالة . وبالرغم من وفرة الثروات الهائلة فى بعض الدول العربية إلاّ أن الكثير من الاستثمارات العربية توجه إلى الخارج أو تودع فى البنوك الأجنبية، ولا تستغل فى إحداث التنمية المرجوّة والارتقاء بالمستوى المعيشى العام.

وقد تم في هذا البحث ومن خلال المنهج العلمي التاريخي (وصف للوقائع التي حصلت في الماضي وتحليلها وتفسيرها بغية اكتشاف تعميمات تساعدنا على فهم الحاضر بل التنبؤ بأشياء وأحداث بالمستقبل) عن طريق تحديد الفرص والتحديّات التي تواجه الأمة العربية، وتم كذلك استنباط الاستراتيجيات الرئيسية الواجب اتخاذها لاقتناص الفرصة المتاحة وتجنب أو مواجهة التحديات المفروضة نتيجة الظروف الدولية الخارجية، كما تم كذلك تحديد نقاط القوة الواجب تدعيمها ونقاط الضعف الواجب معالجتها في مواجهة المنافسة العالمية، والتي تمثّل واحدة من أهم التحديّات التي تواجه المجتمع العربي حاليا والتي ستزيد حدّتها في المستقبل القريب ممّا يدل على خطورة المنافسة القادمة وأهمية التخطيط الاستراتيجي، وحشد جميع القوى لمواجهتها.

الكلمات الدالة: النهضة الاقتصادية العربية ,التخطيط الاستراتيجي , التنافسية ,التحديات الخارجية ,التجارة العالمية

1- مقدمة

يمكن أن تعرف تنافسية الدولة ككل، بقدرة البلد على تحقيق معدل مرتفع ومستمر لمستوى دخل أفرادها، الأمر الذي يضمن تحقيق معدل نمو مرتفع ومستمر لدخل الفرد، والعلاقة ما بين التنافسية على صعيد المنشأة، والقطاع، والدولة هي علاقة تكاملية، بحيث أن أحدها يؤدي إلى الآخر، يوفر النظام الاقتصادي العالمي الجديد، المتمثل بتحرير قيود التجارة العالمية، تحدياً كبيراً وخطراً محتملاً لدول العالم، وبخاصة في الدول النامية. إلا أن هذا النظام في الوقت ذاته يشكل فرصة، للبلدان النامية كذلك، إن أمكن الاستفادة منه. فأهمية التنافسية تكمن في تعظيم الاستفادة ما أمكن من الفرص التي يوفرها الاقتصاد العالمي والتقليل من سلبياته وتهديداته. وسواءً اتفقنا مع هذا القول أم لا، فإنه لا بد في نهاية المطاف من مواجهة هذا النظام، بصفته إحدى حتميات القرن الحادي والعشرين.

وبالنظر إلى الواقع الراهن للدول العربية، يتضح لنا تدنّى قدراتها على المنافسة العالمية وضعف اقتصاديّاتها، ويتضح ذلك من ضعف الناتج القومى ومعدّلات النمو ومتوسط الدخل السنوى للفرد وصغر حجم الصادرات وضعف التجارة العربية البينيّة وقلة المنتجات ذات القيمة المضافة العالية وغيرها من المؤشرات التى تدل على انخفاض المستوى الإقتصادى لهذه الدول والحاجة الملحّة إلى نهضة إقتصادية شاملة على جميع المستويات.

2- المنافسة العالمية

2-1 مفهوم المنافسة

التنافسية مفهوم ليس معرفاً جيداً، ويختلف الكتاب حتى في المجلد الواحد حول مضمونه ، وإن الفكر التقليدي السائد في العديد من الأوساط التجارية الدولية وحتى على مستويات التخطيط الحكومي الشامل يربط مفهوم المنافسة بسعر صرف تفضيلي أو ميزان تجاري إيجابي أو صناعة مدعومة أو حتى معدل تضخم متدني. إلا أن التنافسية بمفهومها الحديث ترتبط بإرادة الدولة الساعية إلى رفع إنتاجية الموارد المتاحة سواء كانت موارد بشرية أو مادية. ففي حين تقتضي الميزة النسبية، في اقتحام الأسواق الدولية، الاعتماد على الدعم والحماية المقدمان من قبل الحكومة، وعلى الاتفاقيات والبروتوكولات التجارية الموقعة مع أطراف خارجية، وعلى استخدام عوامل إنتاج متدنية الجودة لخفض الكلفة (جانب العرض)، وبالتالي إنتاج سلع منافسة من حيث السعر إلا أنها غير قادرة على الصمود والمنافسة من حيث الجودة في الأسواق العالمية والمحلية، فإن الميزة

التنافسية من شأنها التركيز على تلبية حاجة المستهلك (جانب الطلب) من حيث النوعية والجودة وبالتالي استخدام عوامل إنتاج متطورة ومدربة على الرغم من أثرها في زيادة الكلفة على المدى القصير، إلا أنها في الوقت ذاته تساعد الصناعات على اقتحام الأسواق المتطورة والغنية (1) .

ويختلف مفهوم التنافسية باختلاف محل الحديث فيما إذا كان عن شركة، أو قطاع، أو دولة. فالتنافسية على صعيد منشأة تسعى إلى كسب حصة في السوق الدولي، تختلف عن التنافسية لقطاع متمثل بمجموعة من الشركات العاملة في صناعة معينة، وهاتان بدورهما تختلفان عن تنافسية دولة تسعى لتحقيق معدل مرتفع ومستدام لدخل الفرد فيها.

حيث يمكن تعريف التنافسية على صعيد المنشأة بأنها القدرة على تزويد المستهلك بمنتجات وخدمات بشكل أكثر كفاءة وفعالية من المنافسين الآخرين في السوق الدولية، مما يعني نجاحاً مستمراً لهذه الشركة على الصعيد العالمي في ظل غياب الدعم والحماية من قبل الحكومة، ويتم ذلك من خلال رفع إنتاجية عوامل الإنتاج الموظفة في العملية الإنتاجية (العمل ورأس المال والتكنولوجيا). ويُعد تلبية حاجات الطلب المحلي المتطور (والمعتمد على الجودة) خطوة أساسية في تحقيق القدرة على تلبية الطلب العالمي والمنافسة دولياً. ويمكن قياس تنافسية الشركة من خلال عدة مؤشرات أهمها، الربحية ومعدلات نموها عبر فترة من الزمن، إضافة إلى استراتيجية الشركة واتجاهها لتلبية الطلب في السوق الخارجي من خلال التصدير أو عمليات التزويد الخارجي، وبالتالي قدرة الشركة على تحقيق حصة أكبر من السوق الإقليمي والعالمي(2). ولا يُعتبر نجاح تنافسية إحدى الشركات العاملة في دولة ما مقياساً على القدرة التنافسية للدولة. حيث يمكن أن يُعزى نجاح شركة واحدة إلى عوامل استثنائية لا تسهل محاكاتها في الشركات الأخرى أو على صعيد القطاع أو الدولة. ولهذا كان لا بد من التركيز على قدرة وتنافسية صناعة معينة وكافة النشاطات المتعلقة والمرتبطة بها، حيث أن نجاح مجموعة من الشركات المكملة لبعضها البعض في تحقيق ميزة تنافسية، دليل على وجود عوامل قوة في الصناعة ككل.

وعند الحديث عن قطاع صناعي ما، فإنه من المهم تحديده بشكل دقيق، أما فيما يتعلق بالتنافسية على هذا الصعيد فهي تعني قدرة شركات قطاع صناعي معيّن في دولة ما على تحقيق نجاح مستمر في الأسواق الدولية، دون الاعتماد على الدعم والحماية الحكومية وبالتالي تميّز تلك الدولة في هذه الصناعة. وتقاس تنافسية صناعة معينة من خلال الربحية الكلية للقطاع، وميزانه التجاري، ومحصلة الاستثمار الأجنبي المباشر الداخل والخارج، إضافة إلى مقاييس متعلقة بالكلفة والجودة للمنتجات على مستوى الصناعة.

وتعرف تنافسية الدولة ككل، بقدرة البلد على تحقيق معدل مرتفع ومستمر لمستوى دخل أفرادها، الأمر الذي يضمن تحقيق معدل نمو مرتفع ومستمر لدخل الفرد. ويذكر أن العلاقة ما بين التنافسية على الصّعد الثلاثة المذكورة سابقاً، المنشأة، والقطاع، والدولة هي علاقة تكاملية، بحيث أن أحدها يؤدي إلى الآخر، فلا يمكن الوصول إلى قطاع أو صناعة تنافسية دون وجود شركات ذات قدرة تنافسية قادرة على قيادة القطاع لاكتساب مقدرة تنافسية على الصعيد الدولي، وبالتالي للوصول إلى مستوى معيشة أفضل على صعيد الدولة. إلا أن وجود منشأة أو صناعة ذات قدرة تنافسية لا يؤدي إلى امتلاك الدولة لهذه الميزة حكما، وفي المقابل فإن تحقيق الدولة لمعدل مرتفع ومستمر لدخل الفرد يعد دليلاً على أن النشاطات الاقتصادية المختلفة تمتلك في مجملها ميزة تؤهلها للمنافسة على الصعيد الدولي (3) .

2-2 التنافسية العالمية: الفرص والتحديّات

يوفر النظام الاقتصادي العالمي الجديد، المتمثل بتحرير قيود التجارة العالمية، تحدياً كبيراً وخطراً محتملاً لدول العالم، أو بالأحرى شركاته، وبخاصة تلك الموجودة في الدول النامية. إلا أن هذا النظام في الوقت ذاته يشكل فرصة، للبلدان النامية كذلك، إن أمكن الاستفادة منه. فأهمية التنافسية تكمن في تعظيم الاستفادة ما أمكن من الفرص التي يوفرها الاقتصاد العالمي والتقليل من سلبياته وتهديداته. ويشير تقرير التنافسية العالمي إلى أن الدول الصغيرة أكثر قدرة على الاستفادة من مفهوم التنافسية من الدول الكبيرة، حيث تعطي التنافسية الشركات في الدول الصغيرة فرصة للخروج من محدودية السوق الصغير إلى رحابة السوق العالمي. وسواءً اتفقنا مع هذا القول أم لا، فإنه لا بد في نهاية المطاف من مواجهة هذا النظام، بصفته إحدى حتميات القرن الحادي والعشرين.

3- الوضع الراهن للدول العربية

حتى وقت قريب، كان التقدم الاقتصادي لأي دولة يقاس بمعايير ومؤشرات محدودة أهمها معدل الدخل الفردي ومساهمة الإنتاج الصناعي وحجم الصادرات وتركيبها، إضافة إلى بنية الناتج المحلي الإجمالي ومساهمة القطاعات الحديثة فيه. ومع بقاء أهمية هذه المؤشرات إلا أنها وفي ظل حركة العولمة والاندماج مع الاقتصاد العالمي، لم تعد كافية في تشخيص طبيعة أي اقتصاد ومدى التقدم الذي أحرزه بعد أن احتلت معايير مثل مساهمة الاستثمار الأجنبي المباشر والقدرات التنافسية مكانا بارزا خصوصا بالنسبة إلى الاقتصادات النامية والناشئة(4).

3-1 انخفاض الإنتاجية والناتج القومى

يعاني الوطن العربي في مجمله من انخفاض الإنتاجية، فهل نعلم أن مجموع الناتج المحلي لكل الدول العربية (600 مليار تقريبا) لا يتعدى الناتج المحلي لدولة متوسطة الحجم مثل أسبانيا؟! وهل نعلم ان مجمل صادرات الدول العربية، بما فيها النفط والغاز والبتروكيماويات لا يتعدى صادرات دولة صغيرة مثل هولندا (180 مليار دولار تقريبا)؟!

يعاني الوطن العربي في مجمله من ضعف في إنتاجية كل من رأس المال المادي والبشري وتظهر بيانات البنك الدولي واللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الأسكوا) أن الإنتاجية الكلية لعناصر الإنتاج بالمنطقة شهدت انخفاضاً مستمراً بينما كانت تتصاعد في مناطق أخرى من العالم . وينعكس ذلك بالسلبية على متوسط الدخل للفرد ونصيبه من الناتج المحلي الحقيقي وازدياد معدلات الفقر وسوء توزيع للثروة وارتفاع نسب البطالة . ويوضح ذلك الجدول رقم 1 .

ويتضح من الجدول أن الدول العربية يمكن تقسيمها إلى مجموعتين الأولى دول مجلس التعاون العربي وهى تعتمد على الصادرات النفطية والعائد منه يمثل معظم ناتجها الإجمالي، والمجموعة الثانية من الدول العربية وهي الدول غير النفطية والتي يتنوع مكون ناتجها المحلي . ويعتبر هذا الناتج المحلي العربي متدني القيمة إذا ما قورن بدول أخرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وألمانيا وبريطانيا وفرنسا وأسبانيا والمكسيك والهند وكوريا الجنوبية وأستراليا وغيرها. علماً بأن هذه الدول المذكورة يقل عدد سكان بعضها عن سكان الوطن العربي . ويمثل ذلك أهم عناصر التحدي التي تعوق التنمية ، إذ يبدو منها القدرة الحقيقية على العمل والأداء للفرد، وهي في نفس الوقت تعبر عن مستوى المهارة والخبرة والمعرفة التي يمكن أن يوظفها الفرد المنتج في عمله وهي عناصر يقوم التعليم فيها بالدور الأساسي. ويظهر الجدول رقم 2 متوسط الناتج القومى الإجمالى للدول الفقيرة والدول الغنية خلال السنوات المختلفة . والمهم فى هذا الجدول ليس فقط تدنّى متوسط النتاتج للدول الفقيرة مقارنة بالدوب الغنيّة، بل الأكثر أهمية هو اتساع الفارق بينهما مع مرور الزمن.

3-2 تدنّى القيمة المضافة النسبيّة (التقنيات)

نشتهر، نحن العرب، فقط بصادراتنا النفطية أو صادرات بعض المواد الأولية الأخرى مثل القطن والفوسفات. و في معظم الأحيان تأتي الشركات الأجنبية لاستخراج مواردنا النفطية ومسحها والتنقيب عنه لأننا ما زلنا عاجزين تقنيا عن القيام بمثل هذه الأعمال. والملفت للنظر ان لا وجود لصناعة تجهيزات التنقيب عن النفط او آلات نسج القطن في الاقطار العربية، بالرغم من مرور العقود الطويلة في استغلال هذه الموارد في الوطن العربي من غير ان نطور قدرتنا التقنية في انتاج وسائل استثمار هذه الموارد. فهل نعلم أن مجمل الصادرات الصناعية العربية لا يتعدى مبلغ 20 مليار دولار (دون البتروكيماويات)، وغالبية هذه الصادرات هي من منتجات النسيج وبعض المنتجات الجلدية؟ . بينما يتأثر كثيراً انتعاش الدول الغنية بدخول اقتصاداتها في إنتاج الأقمار الصناعية والسوبر كمبيوتر والإلكترونيات والمنتجات ذات القيمة المضافة العالية، ويوضح الجدول رقم 3 الفرق الواضح في القيمة المضافة في بعض الصناعات الحديثة والصناعات التقليدية الأخرى(5) .

ويتضح من الجدول الفرق الهائل في القيمة المضافة والتي تتزايد بشكل غير مسبوق كلما زادت نسبة التكنولوجيا المتقدمة في المنتج. والجدير بالذكر هنا أن القضية ليست في نسبة التكنولوجيا العالية في المنتج وحسب، بل يتعدى ذلك إلى أسلوب العمل والإنتاج الذي يلزم مع استخدام هذه التكنولوجيا والذي يعتمد على المعرفة التي أصبحت سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية فقد أصبحت وستظل من أهم مجالات التنافس العالمي من أجل إحراز القوة.

جدول رقم 1: معدلات النمو للناتج المحلي الإجمالي ونصيب الفرد والدخل القومي في بعض الدول العربية

الدولة	الدخل القومي بالأسعار الجارية بالمليون دولار		متوسط نصيب الفرد من الدخل القومي بالدولار	
	2002	2001	2002	2001
البحرين	5732.7	5531.1	7757.4	7746.6
مصر	97594.8	95232.4	1465.3	1459.5
العراق	4793.2	4085.9	192.9	168.9
الأردن	10545	10089.4	1970.7	1941.8
الكويت	42291.6	40645.1	17912.6	17881.7
لبنان	19211.6	18533	5315.9	5211.8
عمان	17927.5	16799	7341.3	6993.8
قطر	15579	13747.2	26676.4	23908.2
السعودية	147067.1	141407.5	6777	6724.7
سوريا	18964.3	18114.4	1102.6	1081.2
الإمارات	66144.2	62151.4	19078.3	18942.8
اليمن	8010.5	7717.4	409	407.7
المجموع	453861.6	434053.8		

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

جدول رقم 2: متوسط الناتج القومى الإجمالى للدول الفقيرة والدول الغنية

العام	الناتج القومي الإجمالى للدول الفقيرة	الناتج القومي الإجمالى للدول الغنية
1950	1	35
1973	1	44
1992	1	72
1995	1	82
2000	1	86

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

جدول رقم 3: القيمة المضافة النسبية لبعض الصناعات

منتجات ذات قيمة مضافة نسبية عالية جدا		منتجات ذات قيمة مضافة نسبية عالية	
المنتج	القيمة المضافة (ببلايين الدولارات)	المنتج	القيمة المضافة (ببلايين الدولارات)
الأقمار الصناعية	20.0000	كاميرات الفيديو	280
المقاتلات النفاثة	2.2500	الغواصات	45
السوبر كمبيوتر	1.700	التليفزيون الملون	36
محركات الطائرات	900	السيارات العادية	5
طائرات الجامبو	350	سفن الشحن	1

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

وقد أدت الـهيمنة الغربية في مجال التكنولوجية إلى رسم خريطة جديدة للعالم وفقاً لتعبير الاقتصادي جيفري ساتشس أن 15% فقط من سكان العالم يشكلون المنطقة الأولي على مستوي العالم الذين يحتكرون التكنولوجيا الجديدة، والمنطقة الثانية والتي تضم حـوإلى 50% من سكان العالم يمكن لهم التعامل وتبني التكنولوجيات الجديدة، والمنطقة الثالثة والتي يطلق عليها منطقة المهمّشين تكنولوجيا وهي المناطق التي تعاني من الفقر و تدني مستوي المعيشة.

3-3 البطالة

تمثل البطالة (خاصة للمتعلمين) هدراً اقتصاديا ونفسيا يؤثر بالسلب علي مستوى الرفاه والسلام الاجتماعي، وتعبر البطالة عن تدني كفاءة كل من نظام التعليم والنظام الاقتصادي. فالتعليم يخرج أفراداً ناقصي التأهيل والقدرة وهم في نفس الوقت زيادة عن حاجة سوق العمل كمّياً وكيفيّاً. والنظام الاقتصادي عاجز في ضؤ انخفاض معدلات النمو عن توفير فرص عمل أو تدريب كافية للداخلين الجدد إلى العمل. وتعاني الدول العربية من ظاهرة البطالة بنوعيها السافر والمقنع الأمر الذي يؤثر بالسلب علي العلاقة بين التعليم والدخل الفردي ومن ثم انخفاض في مصداقية ووظيفية فترة التعليم التي تشغل حيزا زمنيا في حياة الفرد ويوضح الجدول رقم 4 قوة العمل ومعدّل البطالة ببعض الدول العربية ، ورغم هذا الارتفاع في معدل البطالة فان مهناً كثيرة تعاني من الافتقار للأيدي العاملة المدربة , خاصة في الصناعات التكنولوجية المتطورة(6) .

وإذا أضفنا إلى ذلك ما يعرف بالبطالة المقنعة لازدادت الصورة قتامةً وسوءاً .

جدول رقم 4: قوة العمل والبطالة في بعض الدول العربية

الدولة	قوة العمل بالألف	معدل البطالة لسن 25 فأكثر	الدولة	قوة العمل بالألف	معدل البطالة لسن 25 فأكثر
الأردن	1671	4.14	اليمن	5163	8.2
الإمارات	1150	2.6	تونس	3562	15.6
البحرين	260	3.1	سوريا	4559	8.9
الجزائر	9416	26.4	عمان	645	17.2
السعودية	6355	15	قطر	312	5.1
السودان	10945	17	لبنان	1068	8.5
الكويت	647	7.1	مصر	32817	8.7
المغرب	10748	14.5			

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

4-3 الاستثمارات العربية بالخارج والتجارة البينية العربية

ومن المفيد معرفة أن هناك حوالى 150 بليون دولار أمريكى للعرب مودعة بالبنوك الأمريكية والأوربية، وأن العرب يستثمرون حوالى 800 – 1200 بليون دولار أمريكى فى الخارج. وعلى الرغم من ذلك فإن حجم التجارة البينية بين الدول العربية بالمقارنة بهذه الأرقام يبدو هزيلاً للغاية، ويمثل الجدول رقم 5 إجمالى الصادرات والواردات للدول العربية وكذلك الصادرات والواردات البينيّة، ويتضح من الجدول أن نسبة إجمالى التجارة البينية هى نسبة متدنّية للغاية وتبلغ فقط 9% من إجمالى التجارة الخارجية للدول العربية(7).

5-3 التعليم والبحث العلمى

لا يخفى على أحد المشكلات الجسيمة التى يعانى منها العليم بكافة أنواعه وكذا البحث العلمى فى العالم العربى، ويكفى أن نوضح ذلك ببعض المؤشرات مثل التقرير الخاص بأفضل 500 جامعة على المستوى العالمى، ميزانية البحث العلمى، وعدد العاملين فى مجال البحث العلمى.

جدول رقم 5: التجارة الإجمالية والتجارة البينية للدول العربية (الأرقام بالمليون)

الدولة	إجمالى الصادرات	الصادرات البينية	%	إجمالى الواردات	الواردات البينية	%	إجمالى التجارة الخارجية	إجمالى التجارة البينية	%
الأردن	1483	602	41	3717	803	22	5200	1405	27
الإمارات	3583	2172	6	32458	1590	5	68279	3762	5
البحرين	1535	530	34	2351	397	17	3886	927	23
تونس	5883	407	7	8498	494	6	14379	901	6
الجزائر	12452	259	2	9092	185	2	21544	444	2
السعودية	48356	5023	10	28032	1781	6	76388	6804	9
السودان	780	255	33	1415	354	25	2195	609	28
سوريا	3464	727	21	3832	318	8	7296	1045	14
العراق	5128	396	8	1229	238	19	6375	634	10
عمان	7250	958	13	4801	1386	29	12051	2344	19
قطر	6570	309	3	6840	641	9	13410	950	7
الكويت	12219	412	3	7616	1018	13	19835	1430	7
لبنان	677	295	44	6207	558	9	6884	853	12
ليبيا	7165	490	7	5563	419	7	12728	909	7
مصر	3549	762	21	16023	1010	6	19572	1772	9
المغرب	7373	296	4	10805	897	8	18178	1193	6
اليمن	2381	172	7	2003	747	37	4384	919	21

دول أخرى	771	144	19	1229	88	7	2000	232	12
الإجمالى	**162873**	**14209**	**9**	**151711**	**12924**	**8**	**314584**	**27133**	**9**

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

3-5-1 أفضل الجامعات على مستوى العالم

أظهر آخر تقرير عن أفضل 500 جامعة على المستوى العالمى ضعف جودة التعليم، والإنتاج البحثى والأداء الأكاديمى لكافة الجامعات فى العالم العربى حيث لم يكن في هذا القرير أى جامعة من أى دولة عربية، ويظهر ذلك فى الجدول رقم 6 ، وقد تم الاكتفاء بالجزء الأعلى من الجدول وهو يحتوى على الدول الثمانى الكبرى على المستوى العالمى (G8)، ويمكن الربط هنا بين المستوى العلمى والنهضة الاقتصادية حيث تتعتبر الدول الست الأولى فى المستوى العلمى هى أيضا أكبر الدول الاقتصادية على المستوى العالمى. وقد تم هذا التقييم بناء على مجموعة من المقاييس طبقاً للجدول 7.

3-5-2 ميزانية البحث العلمى

متوسط الميزانية التى تنفق على البحث العلمى فى الدول العربية حوالى 0.15 – 0.4 % وهى صغيرة جدا بالمقارنة بالدول المتقدمة حيث متوسطها بين 2.0 – 3.8 % كما يظهر فى الجدول رقم 7. ويبلغ متوسط الإنفاق على البحث العلمى فى كل الدول العربية حوالى 3.1 بليون دولار، فى الوقت الذى يصل فيه هذا الإنفاق حوالى 4.56 بليون دولار فى إسرائيل وحدها (للبحث العلمى فى الأغراض السلمية فقط). وتصل متوسط الميزانية التى تنفق على البحث العلمى للفرد الواحد فى الدول العربية حوالى 2.3 دولار، فى الوقت التى تصل فيه حوالى 50 – 100 دولار فى الدول المتقدمة. ويوضّح الجدول رقم 8 النسبة المؤية لميزانية البحث العلمى فى بعض الدول المتقدمة وبعض الدول العربية، ويظهر جلياً تدنى النسبة فى الدول العربية مقارنة بالدول المتقدمة(7).

جدول 6: ترتيب أفضل 500 جامعة فى العالم على مستوى الدول المختلفة

م	G8	الدولة	أفضل 20	أفضل 100	أفضل 200	أفضل 300	أفضل 400	أفضل 500
1	√	أمريكا	17	51	90	119	139	170
2	√	انجلترا	2	11	18	29	35	42
3	√	اليابان	1	5	9	13	26	36
4	√	ألمانيا		7	17	27	37	43
5	√	كندا		4	9	16	19	23
6	√	فرنسا		4	8	13	20	22
7		السويد		4	6	9	9	10

8		سويسرا		3	6	6	7	8
9		هولندا		2	7	10	11	12
10		استراليا		2	6	8	11	14
11	√	إيطاليا		1	5	10	16	23
12		إسرائيل		1	3	4	6	7
13		الدانيمرك		1	3	4	5	5
14		النمسا		1	1	3	4	5
15		فنلندا		1	1	2	4	5
16		النرويج		1	1	1	3	4
17	√	روسيا		1	1	1	2	2

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

3-5-3 عدد الباحثين

يصل عدد الباحثين العلميين بالعالم العربى حوالى 80,000، فى حين أن الباحثين اليهود حوالى 600,000 . ومن ناحية أخرى فإن حوالى 75% من الحاصلين على درجة الماجستير فى الدول العربية يعملون بالجامعات، بينما نجد أن هذه النسبة هى فقط 13% بالولايات المتحدة الأمريكية بينما يعمل الباقون بمراكز الإنتاج. ويوضح جدول رقم 9 عدد الباحثين العلميين لكل مليون نسمة من السكان فى بعض الدول(8).

جدول رقم 7: المقاييس المختلفة لأفضلية اختيار الجامعات

المقياس	المؤشر	الوزن النسبى
جودة التعليم	حصول أحد خريجى الجهة على جائزة نوبل أو ميدالية فى المجال التخصصى	%10
مستوى أعضاء هيئة التدريس	حصول أحد أعضاء هيئة التدريس بالجهة على جائزة نوبل أو ميدالية فى المجال التخصصى	%20
	أن يكون من الباحثين البارزين فى أحد المجالات الواحد والعشرين الرئيسية	%20
الإنتاج البحثى	الأبحاث المنشورة فى الطبيعة والعلوم	%20
	الأبحاث المنشورة فى الفهارس العلمية الموسعة أو فهارس علم الاجتماع	%20
حجم المؤسسة	الأداء الأكاديمى بالنسبة لحجم المؤسسة التعليمية	%10

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

جدول رقم 8: ميزانية البحث العلمى فى بعض الدول

الدولة	الميزانية %	الدولة	الميزانية %	الدولة	الميزانية %	الدولة	الميزانية %
سويسرا	2.7	اليابان	3.0	أمريكا	3.6	السويد	3.8
كوريا (ج)	1.91	فرنسا	2.0	الدانيمرك	2.0	اسرائيل	2.6
الكويت	0.24	موريتانيا	0.29	الأردن	0.31	مصر	0.36
سوريا	0.15	السودان	0.21	اليمن	0.22	المغرب	0.22

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

جدول رقم 9: عدد الباحثين العلميين لكل مليون نسمة من السكان

الدولة	#	الدولة	#	الدولة	#	الدولة	#	الدولة	#
الدول العربية	363	بريطانيا	3600	فرنسا	3900	اليابان	5800	أمريكا	6600

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

6-3 الوضع الاقتصادي القائم في مصر

1-6-3 أهم المشكلات الحالية

يظهر الجدول رقم 10 نتائج استطلاع للرأى حول أهم مشكلة تواجه مصر الآن ، ونرى من الجدول أن أهم المشكلات هى: البطالة، المشكلة الاقتصادية، عجز الحكومات عن تحقيق برامج التنمية، مشكلة المياه، الفساد المالي والإداري، المشاكل الاجتماعية، المديونية، والإرهاب. ولو أمعنا النظر جيدا فى تحليل هذه المشكلات لرأينا أنها فى الغالب إمّا مشاكل إقتصادية أو مشاكل مرتبطة بالمشاكل الاقتصادية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فمثلا نسبة كبيرة جدا من المشكلات الاجتماعية وكذلك من مشكلات الإرهاب تكون نتيجة للظروف الاقتصادية السيئة أو لفشل برامج التنمية أو لليأس من نجاحها فى المستقبل(9).

2-6-3 العوامل المؤثرة على الوضع الاقتصادي

ويظهر الجدول رقم 11 نتائج استطلاع الرأى حول العوامل المؤثرة على الوضع الاقتصادي فى مصر حاليا ، وهى: الاقتراض من الخارج، المساعدات والمنح العربية:، المساعدات والمنح الأجنبية، استثمارات القطاع الخاص، الاستثمارات العربية، الاستثمارات الأجنبية، دعم المشروعات الخاصة الصغيرة، اتفاقات التجارة العربية العربية، الخصخصة، معاهدة السلام مع إسرائيل، برامج صندوق النقد الدولي والبنك الدولي.

الجدول رقم 10: التوزيع النسبي لإجابات المستجيبين حول الوضع الاقتصادي في مصر حالياً

المشكلات	أهم مشكلة %	أهم ثاني مشكلة %
1- البطالة	37.4	33.8
2- المشكلة الاقتصادية	22.2	29.1
3- عجز الحكومات عن تحقيق برامج التنمية	3.7	5.4
4- مشكلة المياه	2.7	2.2
5- الفساد المالي والإداري	2.5	4.8
6- المشاكل الاجتماعية	1.0	2.2
7- المديونية	0.9	3.0

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

الجدول رقم 11: العوامل التي لها أثر على الوضع الاقتصادي في مصر

م	العوامل	أثر إيجابي على الوضع الاقتصادي	لم يكن لها أي أثر	أثر سلبي على الوضع الاقتصادي
1	الاقتراض من الخارج	23.8	6.8	69.4
2	المساعدات والمنح العربية	72.7	11.2	16.0
3	المساعدات والمنح الأجنبية	44.7	10.3	44.9
4	استثمارات القطاع الخاص	83.5	5.1	11.3
5	الاستثمارات العربية	88.3	6.3	5.3
6	الاستثمارات الأجنبية	50.2	6.7	42.9
7	دعم المشروعات الخاصة الصغيرة	89.5	6.3	4.1
8	اتفاقات التجارة العربية العربية	86.2	11.0	2.8
9	الخصخصة	30.4	3.7	65.9
10	معاهدة السلام مع إسرائيل	72.8	8.3	18.9

11	برامج صندوق النقد الدولي والبنك الدولي	59.3	11.9	28.8

مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

4- التجربة الماليزية

مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الظروف الاقتصادية التي تواجهها كل دولة من دول العالم، إلا أن هناك بعض قصص النجاح للكثير من الدول والتى تعكس العديد من الخصائص التي تشترك فيها هذه الدول جميعها، فهي تشمل التركيز على التعليم، والسعي النشط لجذب الاستثمارات الأجنبية، والجهود المبذولة لتحرير وتنظيم البيئات التجارية، والرغبة المستمرة في الابتعاد عن الشعارات حول ضرورة الإصلاح والتوجه إلى التنفيذ الفعلي له. وأخيراً، الإلتزام بالتعامل الكامل مع اقتصاد عالمي متغير بسرعة، وبدلاً من أن تتخوف هذه الدول من المنافسة الدولية، رحبت بها بصدر مفتوح وتشوق فائق.

تقع هذه الدولة الصغيرة "ماليزيا" في جنوب شرق آسيا وهي عبارة عن أربعة جزر صغيرة، استطاعت هذه الدولة الصغيرة والتي تعادل خمس مساحة السودان وتعداد سكانها يقارب تعداد السودان أن تنهض بفضل المجهود الجبار الذي بذله مهاتير محمد الحائز علي بكالوروبس الطب فقد استطاع هذا الرجل أن ينقذ شعبه من براثن المرض حيث كان الجدري والسل الرئوي والتهاب الكبد الفيروسي يفتك بهذا الشعب بالإضافة الي الفقر المدقع الذي هدّ هذه الشعوب. استطاع هذا الرجل أن يجعل بلاده إحدي النمور الستة سنغافورة وتايلاند وكوريا وتايوان وهونج كونج. وقد تم تلخيص العناصر الرئيسية التى اعتمد عليها فى إقامة هذه النهضة من حديث له ، وهى كالتالى:

1- تحقيق الاستقرار من خلال إيجاد أجواء التسامح.

2- المشاركة فى الثروة والسلطة.

3- تطوير نظام إداري جيد يكون واضحاً ويواجه الفساد، ويضع القوانين الصارمة لتحقيق ذلك.

4- إيجاد آليات ودليل للإجراءات تعمل لتسريع العمل وتضع الإجراءات الواضحة والخطوات المحددة لكل عمل والزمن الذي يستغرقه كل إجراء، وصلاحيات الموظفين.

5- القيادة الواعية التى تقود الناس لتحقيق الأهداف.

6- **الاستفادة بالشكل المناسب من أسس الإسلام، وليس وفق تأويلات البعض**

7- الاهتمام بشكل جوهرى بالتعليم فالدولة تنفق نحو 25% من ميزانيتها على التعليم.

8- إنشاء مؤسسات تدريبية جيدة جداً، سواء للدبلوماسيين أو للإداريين بالدولة.

9- إنشاء وحدة للتأكد من سلامة التنفيذ للإطمئنان على تنفيذ التعليمات بكل دقة.

10- الاستقلال وعدم الخضوع للغير لا تكون الدولة تحت رحمة ضغوطهم

11- عدم تحويل الأرصدة المالية للخارج فى البنوك الأجنبية، وبالتالى عدم الالتزام بسلوك ودّي تجاه هذه الدول.

12- تحديد ووضوح الرؤية، وهو أن تصبح ماليزيا دولة متقدمة مع حلول سنة 2020 مشروع "واواسان 2020"، تم تحديد ذلك منذ سنة 1991، وتم تحديد كيف يمكن الوصول إلى الهدف، وكذلك معرفة العقبات وكيفية تجاوزها.

13- تحديد الهدف الرئيسى وهو الحصول على نسبة نمو 7 % سنوياً وبالتالى فإن الناتج القومي سيتضاعف مرة كل عشر سنوات (أي 100%). وبالفعل كان النمو في البداية سريعاً جداً بنسبة 8.5% سنوياً.

14- يعمل القطاعان العام والخاص معاً ويتفقان على رؤية استراتيجية واحدة ومن ثم يضعانها موضع التنفيذ.

15- قبول العولمة والاستفادة منها بدلاً من أن تهشمها العولمة.

5- التخطيط الاستراتيجى للنهضة الاقتصادية العربية

5-1- تحديد المفاهيم الأساسية لعملية التخطيط (الإطار الاستراتيجى)

المرحلة الأولى فى التخطيط الأستراتيجي هى تحديد المفاهيم الأساسية لعملية التخطيط وتسمى أيضاً الاستراتيجية العامة أو الإطار الاستراتيجى أو أسس الفاعلية والنجاح وهى الرؤية والرسالة والقيم والأهداف(10).

5-1-1 الرؤية

الرؤية (Vision) فهي تصف مستقبل الدولة أو المنظمة، وماذا تريد أن تكون بعد فترة زمنية محددة. وهذه الرؤية يجب أن تكون واضحة لجميع الأفراد، فالرؤية هي صورة ملهمة وإيجابية للمستقبل، أو في كلمة واحدة "الرؤية هى الطموح".

مثلا: "**التميز والنهضة الاقتصادية على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية**".

5-1-2 الرسالة (أو المهمة)

الرسالة إو المهمة (Mission) هى الدور الأكبر الذي يعيش الإنسان من أجل تحقيقه في الحياة، فالرسالة هي الغاية والمجال الذي سيتميز فيه، وتتضمن الرسالة أهدافًا عامة يمكن تحقيقها في ظل الموارد الحالية، أو في كلمة واحدة "الرسالة هى الحلم الحقيقي".

فوائد وجود الرسالة:

1- تعمل على توحيد الجهود لتحقيق الأهداف الشاملة.

2- تحدد المعيار الذي يستخدم في تخصيص الموارد بين الاستخدامات البديلة.

3- تسهل عملية اتخاذ القرارات لوجود مرشد واضح لها.

4- تحدد اتجاهات التوسع والنمو.

5- تساعد على تصميم وسائل إعلانية تركز على نواحي القوة.

6- تشعر العاملين بجدية الإدارة العليا وإصرارها على تحقيق أهداف معينة.

المكونات الرئيسية للرسالة :

1- النشاط: على الدولة أو المنظمة أن تحدد بوضوح طبيعة النشاط الذي تعمل به، حتى تسترشد بذلك في كل قراراتها.

2- العملاء: هم مجموعة الأشخاص والمنظمات الذين يمثلون المستفيدين الحاليين والمرتقبين لما تقدمه الدولة أو المنظمة من سلع وخدمات.

3- السوق: تحديد السوق هو بالتالي تحديد لحلبة المنافسة التي علي الدولة أو المنظمة أن تتصارع فيها مع مجموعة بذاتها من المنافسين.

4- إدراك الإمكانيات: المهم هو إدراك ما يمكن أن تعتمد عليه الدولة أو المنظمة من نقاط قوة تساعدها في الفوز على المنافسين.

5- التكنولوجيا: يجب تحديد المستوى التكنولوجي الذي سوف يعتمد عليه وذلك في إطار التكلفة والعائد والجودة.

6- مجال النشاط والنمو: المنطقة الجغرافية التى يشملها النشاط.

7- الإطار الأخلاقي: والإطار الأخلاقي يبين الالتزام الأدبي نحو البيئة والمجتمع المحلي والعالمي والإنساني عمومًا.

مواصفات مضمون بيان الرسالة:

حتى تؤدي الرسالة الوظيفة والغاية المرجوة منها، لا بد ان يتم مراعاة بعض المواصفات والمعايير عند إعداد مضمون بيان الرسالة، ومن اهمها :
1- يحدد الغاية من الوجود : إن فهم الغاية والتعرف عليها مهم جداً للقرارات التي يتم اتخاذها، وبدون وجود الغاية ستواجه الدولة أو المؤسسة بعض العقبات والصعوبات في نشر نشاطاتها والتعريف بها.
2- يصف آليات العمل : يجب ان يوضح مضمون بيان الرسالة كيف ستحقق الدولة أو المؤسسة غاياتها، فمثلاً تصميم برامج أو خدمات أو نشاطات هي من آليات العمل التي يتم اتباعها لتحقيق الغايات .
3- يحدد الفئات المستهدفة : يجب تحديد الفئات المستهدفة بحسب الغايات المجوة .
4- يصف القيم : المجتمع يهتم بالقيم التي تنطلق منها الدولة في تقديم خدماتها للفئات الذين تستهدفهم، وقد تكون هذه القيم دينية او إنسانية او فكرية... الخ،
5- مضمون مركّز ومختصر وواضح : إن تركيز مضمون بيان الرسالة وجعله محصوراً في جوانب واضحة يساعد في تكوين صورة واضحة عنها لدى المجتمع، والاختصار في مضمون الرسالة يساعد على سهولة حفظه أو تذكره من قبل المجتمع. ولا بد ان تتم صياغة بيان الرسالة بلغة واضحة وبسيطة ولا تحتمل التأويل ولا يكتنفها الغموض .

ونظراً لخصوصية مضموني الرؤية والرسالة، فإنهما تمثلان "البوصلة "لكافة جهود ونشاطات الدولة أو المؤسسة وتوجهاتها. فأهداف الدولة يجب أن تعبر عن رسالتها، والخطة الاستراتيجية تأتي بأهداف استراتيجية تستجيب لرسالة الجمعية، وكذلك النشاطات والخدمات يؤدي تطبيقها إلى إحداث آثار وتغييرات في المجتمع تجد صداها في رسالة الدولة. فأي شيء تقوم به الدولة يجب أن يؤدي بالضرورة إلى تحقيق رسالتها وبالتالي رؤيتها .

ومن الأخطاء الشائعة، اعتبار أن الرؤية والرسالة ثابتين لا يمكن تغييرهما أو تعديلهما، وعلى العكس من ذلك فإنه من الضروري أن تراجع الرؤيتها والرسالة دوريّاً وكلما اقتضت الحاجة الى ذلك وأن تعدلهما أو تغيرهما إذا ما طرأت أمور مستجدة عليهما. ولكن تجدر الاشارة على أن الرؤية، وبحكم طبيعتها المستقبلية، يمكن ان تتسم بالديمومة أكثر من الرسالة.
ومن العرض السابق واستعراض المواصفات لمضمون الرسالة فيمكن مثلاً اعتبار الرسالة كما يلى:

"تنفيذ الخطط التنموية لجعل الدولة نموذجاً للتميز وذات مجتمع ذي مهارة وكفاءة عاليتين ومستوى معيشة مرتفع ويتحلى أفراده بمستوى عالٍ من القيم الأخلاقية والمبادئ السامية".

5-1-3 القيم

القيم هى التي تمثل روح وجوهر وسلوكيات الأفراد والمجتمع، ويستمد المجتمع قيمه من المبادئ السامية للدين الإسلامى الذى يحض على مكارم الأخلاق، ويستمدها أيضاً من القيم والتقاليد العربية الأصيلة وغير ذلك من مكارم الأخلاق والتى تضفى السعادة والرضا والقناعة على النفس، وتغذّى الروح بالقيم الروحيّة السامية كما يتغّذى الجسد بالأشياء الحسية، وبالتالى يصل الإنسان إلى السعادة الحسيّة والروحية. ويظهر فى جدول رقم 12 تلخيصاً لما يمكن أن نعتبره قيمنا الأساسية .

جدول رقم 12: القيم فى المجتمع العربى

الاستقامة	الإخلاص	المصداقية	التعاون	الصبر
الأمانة	التفوق	القناعة	العمل كفريق	الشفافية
الطموح	الولاء	الواجب	الأثرة	الاحترام المتبادل
العزم	الاهتمام	المثابرة	التواضع	التوكّل

5-1-4 الأهداف الاستراتيجية

يجب أن تركّز الأهداف الاستراتيجية إلى إجراء معالجات جذرية للعديد من السلبيات والاختناقات التي تواجه مسيرة النهضة الإقتصادية الشاملة. هذا فضلاً عن توفيرمناخ وبيئة مشجعة وملائمة لنهضة الإقتصاد الوطنيى وإيجاد وضع تنافسي أفضل للمنتجات العربية في الأسواق المحلية والإقليمية والعالمية وفي اطار المستجدات السائدة والمستجدّة في عالم اليوم(11).

ويجب أن تسعى الدول العربية لتحقيق ذلك بتبنّى السياسات العامة والتفصيليّة وبتنفيذ ومراقبة المشروعات والأنشطة والبرامج واستقطاب كافة الأجهزة والمؤسسات ذات الصلة لتحويل الاستراتيجيات والسياسات الى خطط وبرامج تنفيذية على أرض الواقع وبحيث يتسق كل ذلك مع سياسات الاقتصاد الكلي للدولة._ويمكن أن نوجز أهم الاستراتيجيات في اتجاه الدعائم الرئيسية التى يمكن أن تقوم عليها التهضة وهى:

1- القيادة العليا:

الوصول إلى أسلوب الحكم واختيار القيادات العليا بالطرق التى وصول القيادات الرشيدة ومن يتحلى بالقيم والمبادئ والرؤية والذين يرضى عنهم الشعب ويسعون فى المقام الأوّل لتحقيق أهدافه.

2- البناء المؤسسى:

الوصول إلى دولة المؤسسات الحقيقيّة الفاعلة والمستقلة فى كل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وجميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعلى كل المستويات وخاصة المستويات العليا، والتى تستطيع مراقبة وتقويم وسن وتغيير القوانين ومحاسبة المسئولين إذا أهملوا أو أخطئوا.

3- التخطيط الاستراتيجى:

وضع الخطة الاستراتيجية التى توفر تفهماً مشتركاً حول الأهداف والإنجازات التي تسعى الدولة والمنظمات الى تحقيقها، توفر تفهماً مشتركاً حول الخطوات الواجب اتخاذها لتحقيق تلك الانجازات، تحديد الأولويات، رصد الموارد وتحديد أفضل الطرق لاستخدامها.

4- الموارد البشرية:

تنمية كفاءة الموارد البشرية والارتقاء بقدراتها والاهتمام بالتدريب المستمر المتواصل على مستوى العاملين وعلى مستوى القطاعات المختلفة ككل للارتقاء بقدرات ومهارات العاملين بما يواكب النمط التقنى السائد فى عالم اليوم.

5- القيم الأخلاقية:

خلق وتعميق المبادئ والقيم الخلاقية السامية التى يدعوا إليها الدين الإسلامى الحنيف والتقاليد العربية العربيقة، وسن القوانين واللوائح والتشريعات التى تضمن التمسك والتحلّى بهذه القيم لا كشعارات ولكن كواقع تطبيقى.

6- التعليم والبحث العلمى والتقنية:

تحديث كافة البرامج التعليمية بحيث تصل إلى المستويات العالمية فى المستوى وفى الاعتماد الأكاديمى، وكذا برامج البحث العلمى فى جميع مؤسسات الدولة بما يساهم فى النهضة الاقتصادية الشاملة ونقل وتوطين التكنولوجيا ذات القيمة المضافة العالية.

7- الموارد الاقتصادية:

توفير واستقطاب التمويل الداخلى والخارجى لتلبية احتياجات القطاعات المختلفة، توفير الطاقة بكل أنواعها والتى تشمل الطاقة النووية، تحقيق الاستفادة المثلي من الامكانات والقدرات المتاحة بالقطاع الصناعي والزراعى والتجارى والخدمى لتشغيل الطاقات العاطلة.

8- البنية التحتية:

القيام بعمليات الاصلاح والتجديد والتحديث في البنيات الاساسية خاصة في مجال الطرق والاتصالات والكهرباء والمياه والصرف الصحى وفي تحسين بيئة العمل والانتاج وبما يضمن الكفاءة العالية لهذه الخدمات الأساسية.

9- خدمات البيانات والمعلومات:

توفيرها البيانات والمعلومات والتأكد من دقّتها، والتي تحتاجها القطاعات المختلفة وإنشاء المراكز المتخصصة للمعلومات وربطها بشبكة الانترنت على المستوى الداخلي والخارجي.

10- دعم القطاع الوطنى والقومية الاقتصادية:

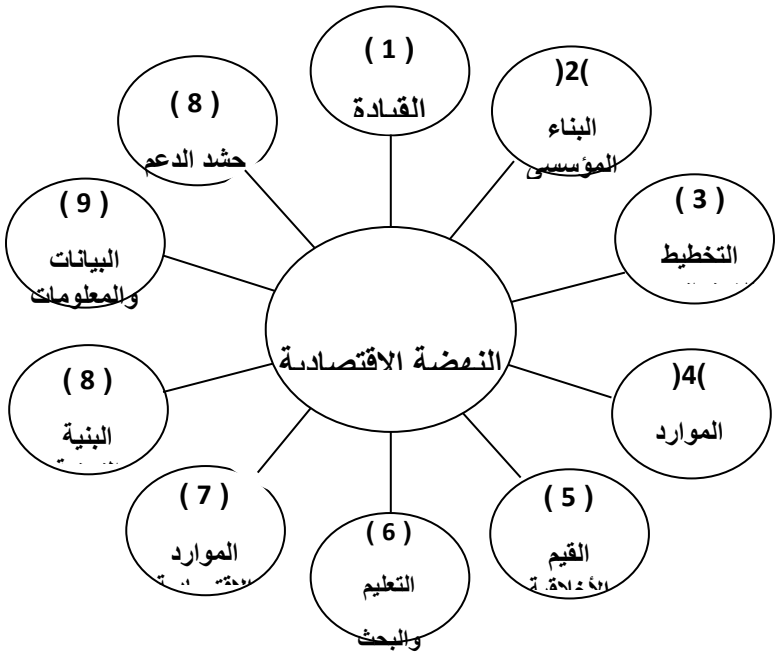
خلق وتعميق روح القناعة لدى المسئولين والجماهير بأهمية وجود نهضة وطنية قادرة على تلبية احتياجات المجتمع، لتحقيق النمو والتطور المنشود، وكذا القناعة بأهمية وضرورة التكتل الاقتصادى العربى والقومية الاقتصادية العربية كمرحلة أساسية للوحدة العربية الكاملة والتى كانت أملاً ولكنه قد يكون بعيد المنال. وهذا لا يتعارض مع تشجيع إنشاء وتنفيذ المشروعات مع الدول الإسلامية والمنظمات الإقليمية والدولية(12).

5-2- التحليل البيئى (SWOT Analysis)

كلمة سوات SWOT هي إختصار لأربعة مفردات هى: القوة Strength ، الضعف Weakness ، الفرص Opportunity ، التهديديات Threats. ويبدأ تطبيق هذا التحليل، بإستخدام أسلوب العصف الذهني لمجموعة مختارة من المهتمين وذوي العلاقة بالتخطيط لقضية ما. ومن ثم يتم تحديد البيئة الداخلية والبيئة الخارجية، حيث أن البيئة الداخلية تتمثل في نقاط القوة ونقاط الضعف، بينما البيئة الخارجية تتمثل في الفرص والتهديدات. ومن ثم يتم وضع نقاط القوة مع نقاط الفرص المناسبة لها لإستنتاج أهداف استراتيجية قوية ومناسبة تعمل على تحقيق الرسالة المنشودة، كما يتم دعم نقاط القوة ومعالجة نقاط الضعف لمواجهة أو تجنب التهديدات والتحديات المحتملة.

1-2-5 تحليل البيئة الداخلية

يجب التركيز على العناصر المختلفة للبيئة الداخلية وهى: القيادة العليا، البناء المؤسسى، التخطيط الاستراتيجى، الموارد البشرية، القيم الأخلاقية، التعليم والبحث العلمى والتقنية، الموارد الاقتصادية، البنية التحتية، خدمات البيانات والمعلومات، ودعم القطاع الوطنى والقومية الاقتصادية والموضحة فى الشكل رقم 1، وكما يتضح فى الجدول رقم 13.



شكل رقم 1: عناصر البيئة الداخلية للنهضة الاقتصادية

2-2-5 تحليل البيئة الخارجية

يمثّل الجدول رقم 14 الفرص والتحدّيات الرئيسية التى تواجه المجتمع العربى كتحليل للبيئة الخارجية والظروف العالمية المحيطة.

3-5- مرحلة مراجعة الإطار الاستراتيجي

وهي المرحلة الثالثة من مراحل التخطيط، وتتمثل هذه المرحلة في استخدام نتائج مرحلة تحديد الواقع ومطابقتها مع الإطار الاستراتيجي بهدف التعرف على مدى انسجام الواقع مع الأطرها الاستراتيجية. وتساعد هذه المرحلة في التعرف على مدى استجابتها لأطرها الاستراتيجية وتحديد الأمور التي بحاجة الى جهد واهتمام وتركيز للوصول الى تحقيق كامل الأطر الاستراتيجية. كما تساعد هذه المرحلة فى التعرف على التعديلات اللازم ادخالها على الأطر الاستراتيجية، فمثلاً تحقيق وتنفيذ بعض البرامج او النشاطات قد يقتضي اجراء بعض التعديلات

على الرسالة والخطة الاستراتيجية . ومن ثم إجراء تحليل يسمى "تحليل الفجوة " Gap Analysis " "وهو تحليل يستخدم للتعرف على الفجوة الفاصلة بين الواقع الحالي وبين التصور للمستقبل، للعمل على سد هذه الفجوة(13) .

جدول رقم 13: تحليل البيئة الداخلية للنهضة الاقتصادية:

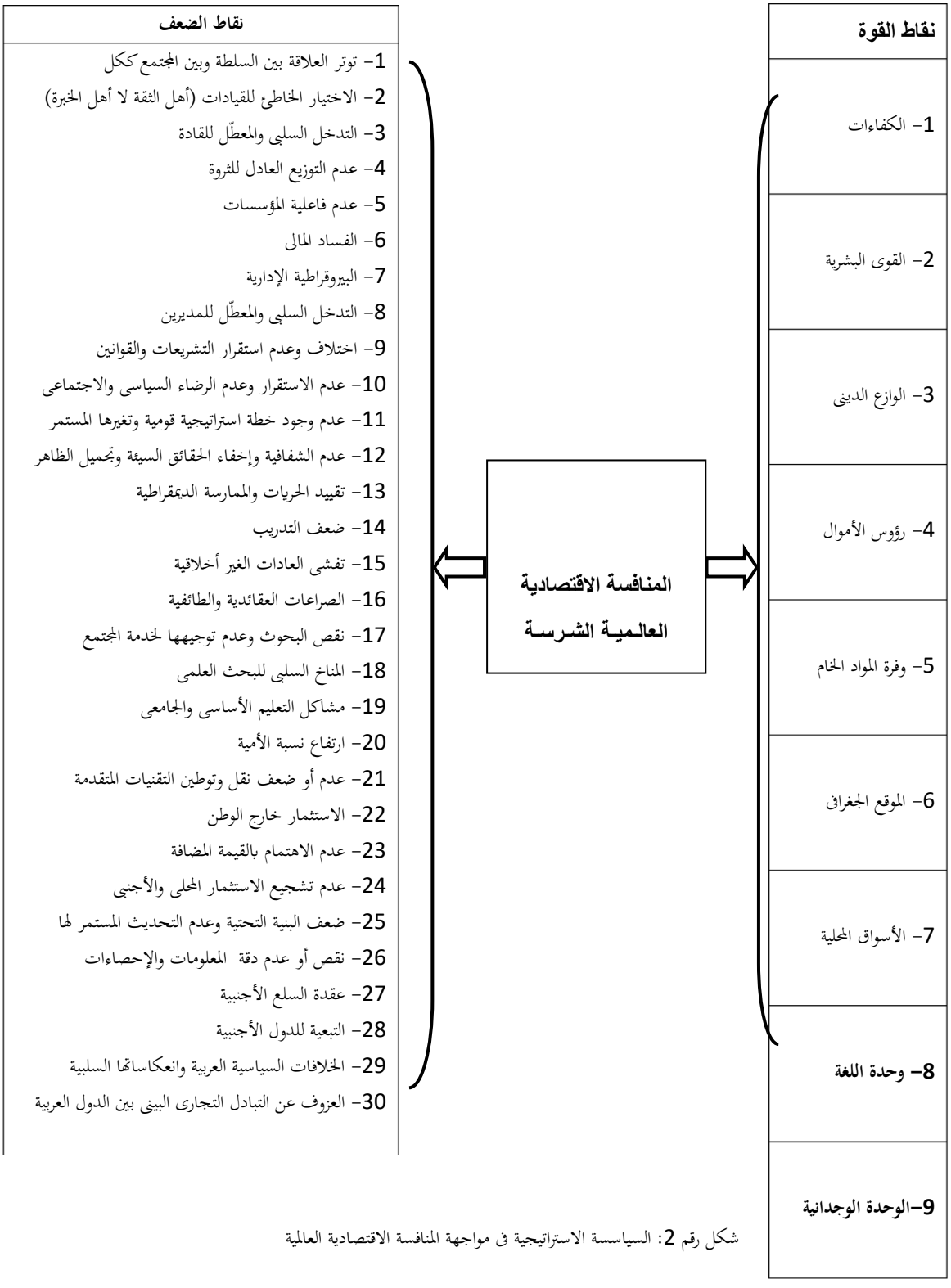
العناصر	نقاط القوة *	نقاط الضعف
1- القيادة:		1- توتر العلاقة بين السلطة وبين المجتمع ككل 2- الاختيار الخاطئ للقيادات (أهل الثقة لا أهل الخبرة) 3- التدخل السلبى والمعطّل للقادة 4- عدم التوزيع العادل للثروة
2- البناء المؤسسى		5- عدم فاعلية المؤسسات 6- الفساد المالى 7- البيروقراطية الإدارية 8- التدخل السلبى والمعطّل للمديرين 9- اختلاف وعدم استقرار التشريعات والقوانين 10- عدم الاستقرار وعدم الرضاء السياسى والاجتماعى
3- التخطيط الاستراتيجى:		11- عدم وجود خطة استراتيجية قومية وتغيرها المستمر 12- عدم الشفافية وإخفاء الحقائق السيئة وتجميل الظاهر
4- الموارد البشرية :	1- وجود الكفاءات الإدارية والفنية وفرة ورخص سعر القوى البشرية- 2	13- تقييد الحريات والممارسة الديمقراطية 14- ضعف التدريب
5- القيم الأخلاقية :	3- الوازع الدينى الإيجابى	15- تفشى العادات الغير أخلاقية 16- الصراعات العقائدية والطائفية
6- التعليم والبحث العلمى والتقنية:		17- نقص البحوث وعدم توجيهها لخدمة المجتمع 18- المناخ السلبى للبحث العلمى 19- مشاكل التعليم الأساسى والجامعى 20- ارتفاع نسبة الأمية

		21- عدم أو ضعف نقل وتوطين التقنيات المتقدمة
7- الموارد الاقتصادية :	4- وفرة رؤوس الأموال 5- وفرة المواد الخام والطاقة 6- الموقع الجغرافي المتميز	22- الاستثمار خارج الوطن 23- عدم الاهتمام بالقيمة المضافة 24- عدم تشجيع الاستثمار المحلى والأجنبى
8- البنية التحتية:		25- ضعف البنية التحتية وعدم التحديث المستمر لها
9- البيانات والمعلومات:		26- نقص أو عدم دقة المعلومات والإحصاءات
10- حشد الدعم والقومية الاقتصادية :	7- توفر الأسواق المحلية 8- وحدة اللغة والدين والعادات والتقاليد 9- الوحدة الوجدانية للشعوب العربية	27- عقدة السلع الأجنبية 28- التبعية للدول الأجنبية 29- الخلافات السياسية العربية وانعكاساتها السلبية 30- العزوف عن التبادل التجارى البينى بين الدول العربية

جدول رقم 14: تحليل البيئة الخارجية للنهضة الاقتصادية:

الفرص	التحديات
1- المنافسة الاقتصادية العالمية الشرسة	**1- المنافسة الاقتصادية العالمية الشرسة**
2- استقطاب الاستثمار الأجنبى	2- شروط معاهدة التجارة العالمية الحرة
3- استقطاب خبرات إدارية وفنية عالمية	3- احتكار بعض الصناعات ذات القيمة المضافة العالية
4- فتح أسواق جديدة	4- الفجوة التكنولوجية
5- الدخول في تعاون وشراكة مع شركات دولية	5- الكيان الصهيونى
6- المشاركة في الأسواق والمعارض العالمية	6- التآمر الأجنبى

وفى هذه المرحلة يمكن استنتاج استراتيجيات لسد الفجوة إن وجدت وذلك باستغلال الفرص المتاحة وتجنب أو مواجهة التحديات، وذلك عن طريق تدعيم نقاط القوة ومعالجة نقاط الضعف المناظرة والمرتبطة بكل فرصة مواتية أو تحدّى مفروض. ويمثل الشكل رقم 2 السياسة الاستراتيجية لاستغلال فرصة استقطاب الاستثمار الأجنبى ويوضّح نقاط القوة ونقاط الضعف المرتبطة بها.



شكل رقم 2: السياسة الاستراتيجية فى مواجهة المنافسة الاقتصادية العالمية

5-3-1 ترتيب الأولويات

بعد الانتهاء من المراجعة ستكون الدولة قادرة على تحديد النشاطات الرئيسية الواجب عملها لتحسين أدائها، وتكمن أهمية هذه المرحلة في أنها تمكن من وضع هذه النشاطات ضمن تسلسل متناغم ومنطقي، يعتمد بالأساس على ترتيب أولويات هذه النشاطات من الأهم فالمهم فالأقل اهمية.

5-3-2 كتابة الخطة، وتداولها، والالتزام بها

وهي المرحلة التي تبدأ فيها الدولة بتوثيق أعمال عملية التخطيط وذلك من خلال كتابتها في وثيقة تسمى "الخطة الاستراتيجية"، ويجب كتابة الخطة بطريقة منهجية وواضحة ومحددة، وتحتوي "وثيقة" الخطة على محاور رئيسية لا بد من توفرها، وهي :

- الملخص التنفيذي: وهو فقرة يتم خلالها تلخيص الخطة
- إجراءات التخطيط: وتضم مراحل التخطيط، من يشارك في التخطيط، المعلومات ومصادرها، الوقت الذي استغرقته عملية التخطيط... الخ .
- الاطر الاستراتيجية: الرؤية، الرسالة، القيم والاهداف.
- التوقعات: يتم ذكر النتائج التي من المتوقع الوصول اليها
- فريق العمل: ذكر المعنيين بهذه الخطة
- الموازنة التقديرية والمدة

وبعد كتابة الخطة وتدقيقها واعتمادها، يجب الاعلان عنها وتوفيرها لمن يطلبها، فذلك يكون فهماً جماعياً للخطة ويكون التزاماً بها. فلا بد ان تجتهد الدولة في ايصال خطتها الى كل من يساهم في انجازها، وان تستخدم عدة وسائل للتعريف بها وبمضمونها.(14)

5-3-3 تنفيذ الخطة

وهي من اكثر المراحل دقة، فكما هو ملاحظ بأن الخطة العامة تحتوي على "نشاطات رئيسية" ان لم يتم وضعها وترجمتها في خطط عمل فلن يتم تنفيذ الخطة العامة بشكل فعال ودقيق، فيقوم كل طرف معني بدراسة الجزء الذي يهتم به في الخطة العامة ويضع له خطة عمل تترجمه الى نشاطات فرعية وتحديد الاجراءات اللازم اتخاذها لتنفيذ كل نشاط فرعي، والفريق المسؤول عن تنفيذه والمدة الزمنية المتاحة لتنفيذه والموارد التي يحتاجونها لتنفيذه.(15).

6 استغلال ومواجهة المنافسة الاقتصادية العالمية

وبتحليل الفرصة/التهديد الناتج عن التنافس الدولى الشرس خاصة على الصعيد الاقتصادى نجد أن تدعيم أى من نقاط القوة فى البيئة الداخلية للنهضة الاقتصادية يساعد وضرورى لمواجهة هذا التحدّى، كذلك نجد أنه بمعالجة أى من نقاط الضعف فإن ذلك يكون ضروريّاً ً لتقليل خطر المنافسة، ويظهر ذلك من الشكل رقم 2 والذى يوضح العلاقة بين التنافس العالمى كأحد الفرص/التهديدات الخارجية للنهضة الاقتصادية الشاملة وبين نقاط القوة ونقاط الضعف للبيئة الداخلية(16).

ونستنتج من ذلك أن مواجهة المنافسة الاقتصادية العالمية مرتبط كامل الارتباط بجميع نقاط القوة ونقاط الضعف للبيئة الداخلية الخاصة بالنهضة الاقتصادية الشاملة، وعلى ذلك فإن التخطيط الاستراتيجى للنهضة الاقتصادية الشاملة والتى أحد مراحله الأساسية والمستمرة دائماً وهى استخدام نتائج مرحلة تحديد الواقع والتحليل البيئى ومطابقتها مع الإطار الاستراتيجي بهدف التعرف على مدى انسجام الواقع مع الأطر الاستراتيجية. وتساعد هذه المرحلة في تحديد الأمور التي بحاجة الى جهد واهتمام وتركيز للوصول الى تحقيق كامل الأطر الاستراتيجية، وذلك باستغلال الفرص المتاحة وتجنب أو مواجهة التحديات، وذلك عن طريق تدعيم نقاط القوة ومعالجة نقاط الضعف المناظرة والمرتبطة بكل فرصة مواتية أو تحدّى مفروض، سوف يؤدى بالضرورة إلى مواجهة التنافس العالمى كتحدى مفروض من البيئة الخارجية. أو بعبارة موجزة: "إن التخطيط الاستراتيجى للنهضة الاقتصادية الشاملة هو الطريق إلى الاستفادة من وكذلك المواجهة والتصدّى للمنافسة الاقتصادية العالمية وتحقيق الميزة التنافسية للأمّة العربية، وضمان معدّل مرتفع ومستمر لمستوى دخل أفرادها "(17) .

7- الخلاصة والاستنتاجات

1- التنافس العالمى كفرصة وتحدّى:

يوفر النظام الاقتصادي العالمي الجديد، المتمثل بتحرير قيود التجارة العالمية، تحدّياً كبيراً وخطراً محتملاً لدول العالم، وبخاصة الدول النامية. إلا أن هذا النظام في الوقت ذاته يشكل فرصة، للبلدان النامية كذلك، إن أمكن الاستفادة منه. فأهمية التنافسية تكمن في تعظيم الاستفادة ما أمكن من الفرص التي يوفرها الاقتصاد العالمي والتقليل من سلبياته وتهديداته، وسواءً اتفقنا مع هذا القول أم لا، فإنه لا بد في نهاية المطاف من مواجهة هذا النظام، بصفته إحدى حتميات القرن الحادي والعشرين.

2- تدنّى القدرة التنافسية الحاليّة للدول العربية:

يدلّ الواقع الراهن للدول العربية، على تدنّى قدراتها على المنافسة العالمية وضعف اقتصاديّاتها، ويتضح ذلك من ضعف الناتج القومى ومعدّلات النمو ومتوسط الدخل السنوى للفرد وصغر حجم الصادرات وضعف التجارة العربية البينيّة وقلة المنتجات ذات القيمة المضافة العالية وغيرها من المؤشرات التى تدل على انخفاض المستوى الإقتصادى لهذه الدول والحاجة الملحّة إلى نهضة إقتصادية شاملة على جميع المستويات.

3- قصص النجاح الرائدة:

هناك بعض قصص النجاح للكثير من الدول والتى تعكس العديد من الخصائص التي تشترك فيها هذه الدول جميعها، ومن هذه الدول "ماليزيا"، الدولة الصغيرة التى استطاعت أن تنهض بفضل المجهود الجبار الذي بذله قائدها وبفضل الرؤية والتخطيط الاستراتيجى والأخذ بكل عوامل القوة فى إقامة هذه النهضة الكبرى فى مواجهة التحديّات الخارجية والظروف الدولية، وتعتبر هذه التجربة الرائدة مثالاً واقعيّاً يمكن أن تحذو الدول العربية حذوه فى سبيل النهضة المرتقبة ومع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الظروف الاقتصادية التي تواجهها كل دولة على حدة.

4- المفاهيم الأساسية للتخطيط الاستراتيجى للنهضة الاقتصادية:

تم استنتاج المفاهيم الأساسية للتخطيط الاستراتيجى لمشروع النهضة الاقتصادية العربية الشاملة وهى الرؤية والرسالة والقيم والأهداف.

5- نقاط القوة ونقاط الضعف للمجتمع العربى:

تم تحليل البيئة الداخلية للمجتمع العربى وحصر نقاط القوة ونقاط الضعف بالمجتمعات العربية كناتج لتحليل البيئة الداخلية حيث وجد أن نقاط الضعف وعددها 30 تفوق بكثير نقاط القوة وعددها 9، مما يلقى عبئاً كبيراً على مشروع النهضة الاقتصادية العربية فى دعم نقاط القوة ومعالجة نقاط الضعف.

6- الفرص والتهديدات لمشروع النهضة الاقتصادية العربية:

تم تحليل البيئة الخارجية وحصر الفرص والتهديدات للبيئة الخارجية لمشروع النهضة الاقتصادية العربية الشاملة . ومن ثم يتم وضع نقاط القوة مع نقاط الفرص المناسبة لها لإستنتاج أهداف استراتيجية قوية ومناسبة تعمل على تحقيق الرسالة المنشودة، كما يتم دعم نقاط القوة ومعالجة نقاط الضعف لمواجهة أو تجنب التهديدات والتحديات المحتملة.

7- عوامل مواجهة التنافس العالمى:

تمثّل المنافسة الاقتصادية العالمية واحدة من أهم الفرص وكذلك من أهم التحديّات التى تواجه المجتمع العربى حاليا والتى ستزيد حدّتها فى المستقبل القريب، حيث ينبغى تدعيم جميع نقاط القوة وكذلك يجب معالجة جميع نقاط الضعف بالنسبة للبيئة الداخلية للمجتمع العربى، من أجل اغتنام الفرص التى يمكن أن تتيحها هذه المنافسة ومن أجل مواجهة التحديّات التى تفرضها.

8- التخطيط الاستراتيجى لمشروع النهضة الاقتصادية العربية كسبيل لمواجهة المنافسة:

وبما أن جميع نقاط القوة والضعف لمشروع النهضة الاقتصادية العربية هى أيضاً عوامل لاقتناص الفرص ومواجهة التحديات التى تفرضها المنافسة العالمية فإن التخطيط الاستراتيجى للنهضة الاقتصادية الشاملة هو الطريق إلى الاستفادة من وكذلك لمواجهة والتصدّى للمنافسة الاقتصادية العالمية وتحقيق الميزة التنافسية للأمّة العربية، وضمان معدّل مرتفع ومستمر لمستوى دخل أفرادها.

9- الإنجازات لا سد الخانات:

يجب التركيز على أن الرغبة فى النهضة الاقتصادية والتخطيط لها كسد للخانات وكشعارات دون إنجاز حقيقى، ودون وجود نظام قيادى وإداري جيد، واستحداث آليات ودليل للإجراءات الواضحة والخطوات المحددة والزمن الذي يستغرقه كل إجراء لن يكون ذى تأثير واقعى فى تحقيق النهضة الاقتصادية المرتقبة.

المراجع العلمية

1- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، تنافسية الاقتصاد الوطني، 2005.

2- اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الأسكوا)، النشرة الحادية والعشرون، نيويورك، 2001م.

3- مركز الدراسات الاستراتيجية فى الجامعة الأردنية، "مشروع التكامل الاقتصادي في المشرق العربي"، الأردن، 2005.

4- مجلة الإيكونوميست البريطانية – التكنولوجيا اليابانية، نقلا عن بول كينيدي "الاستعداد للقرن الحادي والعشرين"، ترجمة محمد عبد القادر، غازي مسعود، عمان، دار الشروق، 1993.

5- مركز الأهرام للدراسات السياسية و الإستراتيجية – مؤسسة الأهرام، 2006.

6- البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة ,تقرير التنمية الإنسانية العربية, الملحق الإحصائي، سنة 2002 0

7- تقرير المسح العام للتكامل الاقتصادى، واقع وآفاق التكامل الاقتصادي في المشرق العربي، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2002.

8- نقابة المهندسين محافظات غزة، الموقع الإلكترونى:

http://www.enggaza.org/board/index.php?showtopic=322

[9] Arab Competitiveness Outlook, Arab Institute for Planning, Kuwait,

http://www.arab-api.org/comp_2.htm

[10] http://www.competitiveness.gov.jo/arabic/competitiveness_concept.php

[11] Ignacio Ramonet, Le 30- Nouveau Capitalisme: Une Regression, Manier de Voir, No. 72, 1/2004 , p.7.

[12] Academic Ranking of World Universities - 2004, Shanghai Jiao Tong University (SJTU), http://ed.sjtu.edu.cn/rank/2004/2004Main.htm.

[13] ESCWA, Research and Development Systems in the Arab & States: Development of Science and technology indicators. Center for Political and Strategic Studies.

[14] Saied Ali Hassan and Seraj Yousef Abed, "Challenges for Integrating Teaching and Research with Community Services: A View From Developing Countries", 4th. International Forum on Engineering Education, IFEE2005, Integrating Teaching and Research with Community Service, University of Sharjah, Sharjah, 2006.

[15] The Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization, general reports.

[16] B. Khalion, The Arab World and the 21st. Challenges, Arab Future Magazine, No.232, June (1998), pp.22-24.

[17] "National Industrial Development Strategic Project at Sudan", http://www.sudaneseonline.com/cgibin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=60&msg=

1158491156

مستقبل البحث العلمي في العالم الاسلامي

أ.د. محمد زكي خضر
مركز المشكاة للدراسات والبحوث

د. أكرم محمد زكي
الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

الملخص

تشير الاحصائيات إلى أن ميزانية البحث العلمي في العالم الإسلامي أقل بكثير من المعدل العالمي، إن الرقي في البحث العلمي أمر في غاية الأهمية لتقدم أي بلد ووضعه على المكانة التي يصبو لها في المستوى العالمي. يناقش هذا البحث الصعوبات والتحديات التي تواجه البحث العلمي في العالم الإسلامي وأسباب تأخره، ويقترح البحث الخطوات الواجب القيام بها للتغلب على المعوقات والنهوض بالبحث العلمي في العالم الإسلامي. لا شك أن هناك بعض التجارب المتقدمة في بعض الاقطار الإسلامية، لذلك فإن دراسة هذه التجارب ومحاولة الإفادة في الأقطار الأخرى أمر في غاية الأهمية خاصة في وضع استيراتيجيات في البحث العلمي لكي يخدم الخطط التنموية للقطر المعني.

إن هيكلة البحث العلمي في نظام الجامعات لوحده غير كاف لنجاح مسيرة التقدم، بل هناك الحاجة لإنشاء مراكز متخصصة مستقلة أو مرتبطة مع الجامعات للقيام بهذا الصدد. كما أن التشريعات اللازمة لدفع البحث العلمي إلى الأمام أمر ضروري لكي تؤتي الجهود المبذولة ثمارها على خير سبيل. يتبع البحث المنهج الاستقرائي التحليلي ويقسم هذا البحث واقع البحث العلمي في دول العالم الإسلامي إلى عدة أقسام هي الواقع الكمي للبحث العلمي ويدخل في ذلك واقع الجامعات في دول العالم الإسلامي وعددها، والواقع النوعي للبحث العلمي، كذلك يتطرق البحث إلى موضوع الصرف على البحث العلمي في دول العالم الإسلامي ومقارنتها فيما بينها وكذلك مقارنتها مع بقية دول العالم.

الكلمات المفتاحية: مستقبل البحث العلمي، البحث والتطوير، التعليم في العالم الاسلامي

مقدمة

يحتل البحث العلمي اليوم مكانة مهمة تساهم بشكل رئيس في التقدم العلمي والتقني والمهني والإنساني في العالم. وقد أنشأت مختلف الدول المتقدمة مراكز أبحاث متخصصة بالإضافة إلى إجراء البحوث العلمية في الجامعات. كما تقوم الشركات والمنشآت الصناعية بالبحث من خلال وحدات وأقسام البحث والتطوير فيها. كل ذلك إدراكًا لأهمية البحث العلمي في استمرار التقدم.

إن الاستثمار في الكادر البشري الذي يقوم بالبحث العلمي وتخصيص الموارد المالية للبحث هي من أفضل وسائل دعم الاقتصاد. حيث كثيراً ما يسخر البحث العلمي في الدول الصناعية لخدمة الاقتصاد وخدمة الرعاية الصحية وكذلك الاستفادة منها في اتخاذ القرارات وتوزيع الموارد على مؤسسات الدولة. وأن أهم ما قامت به الدول الصناعية هو استخدام التكنولوجيا المتقدمة وما يرافقها من ثورة في مجال المعلومات التقنية والاقتصادية، والتي أدت إلى إعادة تنظيم النشاط الاقتصادي بصورة كبيرة وحدوث تحول في مراكز النشاط الاقتصادي، وانتقال أنشطة التصنيع والخدمات والتصميم من البلدان المتقدمة إلى البلدان النامية وذلك لانخفاض الأيدي العاملة وسهولة استخدام المصادر الطبيعية لتلك البلدان.

وتتمثل الخصائص الرئيسية لهذه الثورة في التغير في طبيعة العمل ومكانه، مما أدى إلى بروز مجتمع نشط على مدار الساعة وطيلة أيام الأسبوع بالإضافة إلى تحول المؤسسات الصغرى والمتوسطة في الاقتصادات الناشئة إلى جهات فاعلة عالمية.

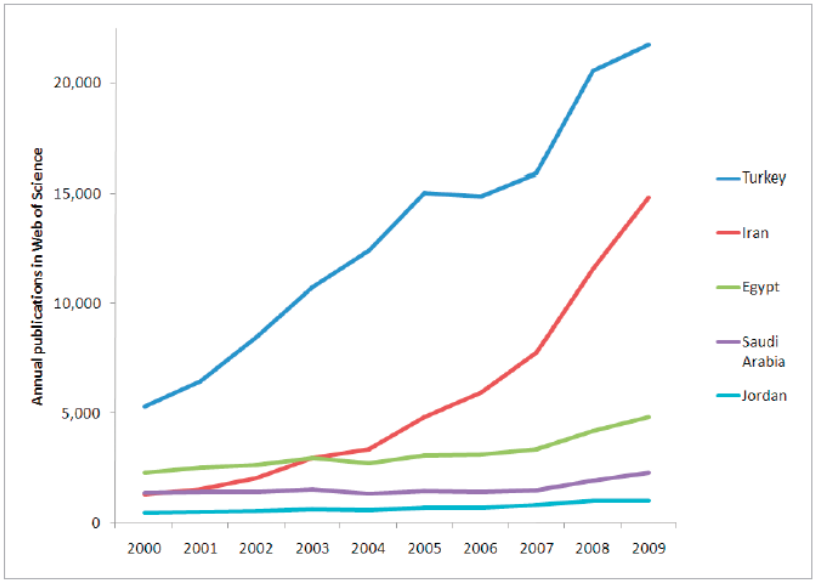
واقع البحث العلمي في العالم الاسلامي

قامت بعض الدول الاسلامية بالإضافة إلى مراكز البحث العلمي في جامعاتها بالسماح لجامعات أجنبية لدفع مسيرة البحث العلمي. يماثل ذلك ما قامت به جامعة الملك عبد الله للعلوم والتكنولوجيا في المملكة العربية السعودية ومعهد مصدار في الإمارات العربية المتحدة. هناك عدة فروع لجامعات أهلية في قطر والآمارات العربية المتحدة وغيرهما. ووضعت بعض البلدان في منظمة المؤتمر الإسلامي أهدافا واضحة للبحث العلمي من أهمها تكوين فرق عمل بحثية وطنية وتوجيه الاهتمام نحو أهداف عالمية كذلك يهدف البحث العلمي إلى تكوين مناخ علمي للإبتكار وتكوين مناخ للتصنيع والخدمات ونشر اقتصاديات إعادة التنمية مع الابقاء على المنافسة الدولية بالإضافة إلى تقليل الخسائر.

تقسم هذه الدراسة واقع البحث العلمي في دول العالم الإسلامي إلى عدة أقسام هي الواقع الكمي للبحث العلمي ويدخل في ذلك الجامعات في دول العالم الإسلامي وواقعها، والواقع النوعي للبحث العلمي، والصرف على البحث العلمي.

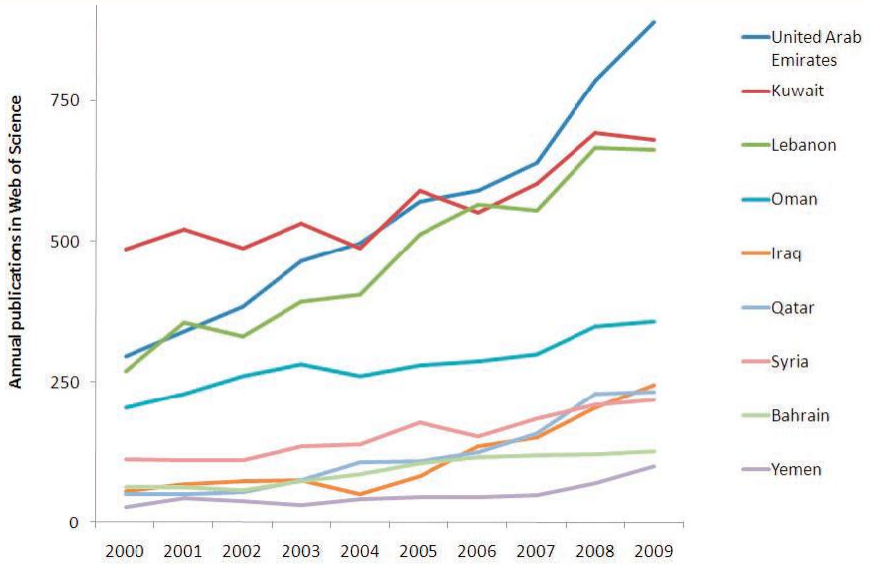
الواقع الكمي

يجري تقييم الجامعات عالميًا في معظم سبل التقييم حسب النتاج البحثي بالدرجة الأولى سواء أوراق عمل وكتب ومقالات وكذلك براءات الاختراع بالإضافة إلى بعض العوامل الأخرى. وحيث أن التدريس في جامعات العالم الاسلامي يأخذ حيزًا كبيرًا من جهد أعضاء هيئة التدريس، لذلك فتقييم الجامعات في العالم الاسلامي عالميًا لا يعكس مهمات الجامعات الفعلية. كما أن تطبيق المقاييس العالمية على جامعات العالم الاسلامي غير منصف من جهة أخرى حيث أن هناك عوامل أخرى محلية يجب أخذها بعين الاعتبار لا تحتسبها المؤشرات العالمية. لكن المقاييس العالمية يمكن اعتبارها مؤشرات عامة تعكس مستويات الإهتمام بالعلم والبحث العلمي في العالم الاسلامي بشكل عام، ويشير لذلك عدد من المؤشرات منها الصرف على البحث العلمي وعدد الباحثين لكل مليون نسمة وأداء الطلبة في المرحلة ما قبل الجامعية في الرياضيات وتصنيف الجامعات بالنسبة للجامعات العالمية. يشير الشكل 1 إلى النتاج السنوي للبحوث العلمية المنشورة في نهاية العقد الماضي للدول الأكثر إنتاجا في الشرق الأوسط. وهي الدول الخمس التي تنتج أكثر من 1000 ورقة سنويا، كما يظهر في الشكل معدل نمو سنوي ملحوظ . تعتبر كل من مصر والسعودية والأردن من الدول العربية ذات الانتاج الكبير ولكن ليس بنفس معدل النمو لكل من تركيا وايران. (1)



Source: *Thomson Reuters Web of Knowledge*SM

الشكل 1: النتاج السنوي للبحوث العلمية المنشورة للدول الأكثر إنتاجا في الشرق الأوسط. (1)



الشكل 2: النتاج السنوي للبحوث العلمية المنشورة للدول التسع الأقل إنتاجا في الشرق الأوسط. (1)

يبين الشكل 2 النتاج السنوي للبحوث العلمية المنشورة للدول التسع الأقل إنتاجا في الشرق الأوسط. وعلى الرغم من أن الإنتاج السنوي الحالي أقل من 1000 ورقة سنويا لهذه البلدان، لكن هناك ارتفاع مشهود في معدلات النمو. خاصة لدولة الإمارات العربية المتحدة كما هو واضح في الشكل (2) لكن تبقى هذه المعدلات منخفضة إذا ما قورنت مع غيرها من العالم.

البحث العلمي في جامعات العالم الاسلامي

ليس هناك جامعة في العالم الاسلامي من بين أعلى 100 جامعة تقييما في العالم وفق أي من الجهات المعنية بتقييم الجامعات في العالم، لكن هناك حوالي 10 جامعات في العالم الاسلامي من بين أعلى 400 جامعة. وفق تقييم مجلة التايم حازت 10 جامعات في العالم الاسلامي من بين أعلى 400 جامعة حيث كانت جامعة الشرق الاوسط في تركيا رقمها 85 وكان هناك 3 جامعات بين 139 و 182 وواحدة بين 200 و300 وخمس جامعات بين 300 و 400 (2).

أما وفق مقياس QS فلم يكن هناك جامعة بين المائة الأولى وكان هناك 17 جامعة من ضمن 400 جامعة. كانت جامعة مالايا في ماليزيا عند الرقم 151 وكان هناك خمس جامعات بين 225 و 300 وكان هناك 11 جامعة بين

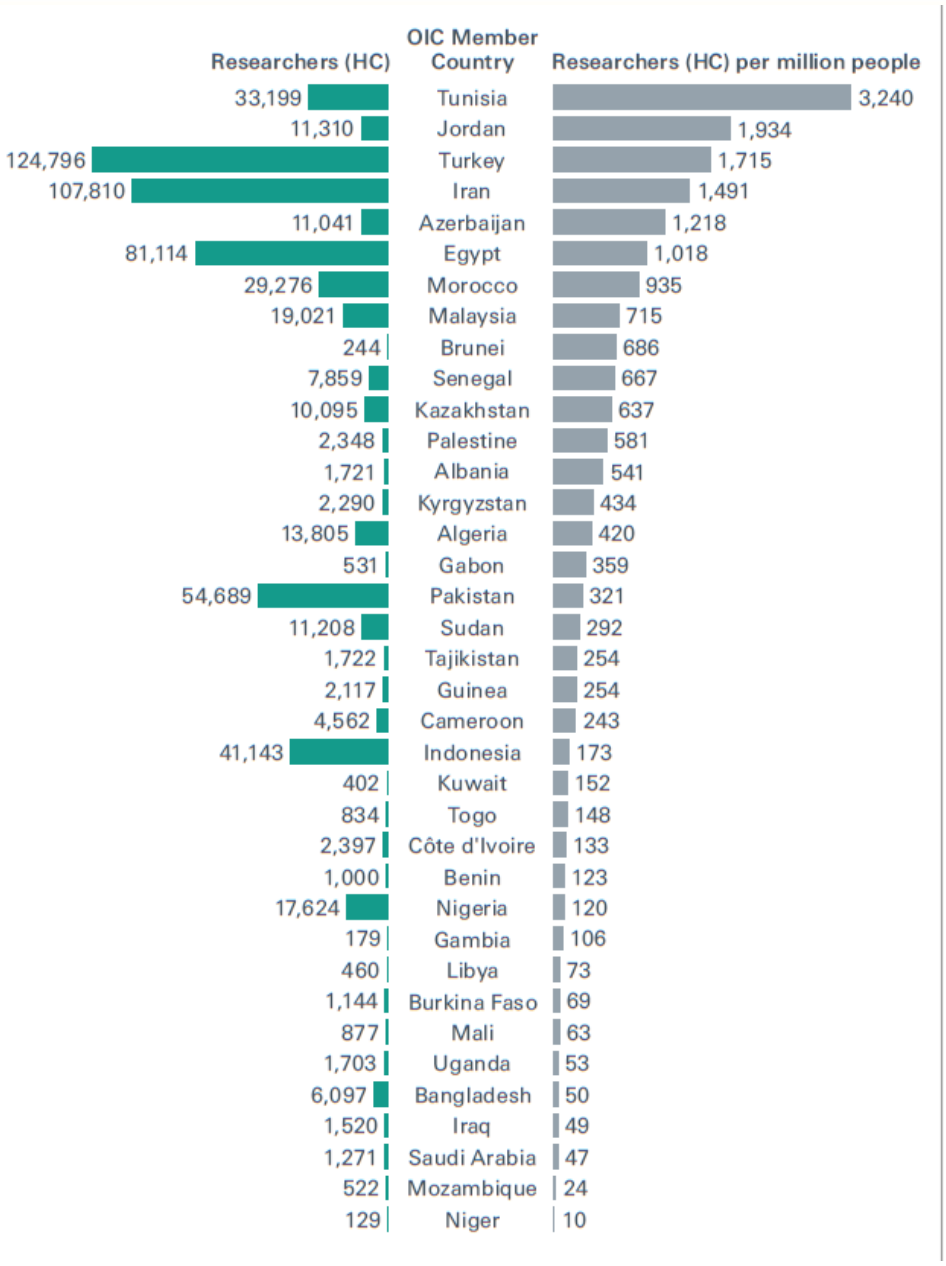
300 و 400. والملاحظ أن هذه التقييمات للجامعات تركز على البحث العلمي أكثر من التدريس والتنمية البشرية في الجامعات (2).

وإذا ما نظرنا إلى فعالية مواقع الجامعات في العالم وفق موقع الويبوماتريك (3) (www.webometrics.info/) فنجد في الدول العربية على سبيل المثال أعلى جامعة هي جامعة الملك سعود وهي ترتيبها على العالم هو 328، رغم أن هذا الموقع لا يعطي تقييما كاملا لأداء الجامعات. الشكل أدناه يقارن بين جامعات العالم العربي وفق الموقع أعلاه، الشكل 3 يوضح توزيع الجامعات وفق الموقع أعلاه.

ranking	World Rank	University	Det.	Country	Presence Rank*	Impact Rank*	Openness Rank*	Excellence Rank*
1	328	King Saud University	»		194	420	830	279
2	563	King Abdulaziz University	»		113	1835	859	255
3	579	Alexandria University	»		287	374	1242	907
4	693	Cairo University	»		842	1166	1012	602
5	772	King Abdullah University of Science & Technology	»		1563	2777	153	452
6	914	King Fahd University of Petroleum & Minerals	»		1812	2020	743	756
7	926	American University of Beirut	»		1867	1911	732	828
8	995	University of Jordan	»		234	1663	1013	1312
9	1105	Kuwait University	»		4484	1704	984	1080
10	1110	Mansoura University	»		730	2417	1239	1008
11	1161	United Arab Emirates University	»		5167	1847	1085	1064
12	1167	American University in Cairo	»		1363	1109	1214	1844
13	1196	Umm Al Qura University	»		497	1031	1868	2033
14	1316	Benha University	»		740	1620	1774	1892
15	1332	Qatar University	»		388	3984	1000	1215

الشكل 3: تصنيف الجامعات العربية. (3)

أما من حيث عدد الباحثين في دول منظمة المؤتمر الإسلامي، نجد في الشكل 4 مقارنة بين عدد الباحثين في هذه الدول (4).

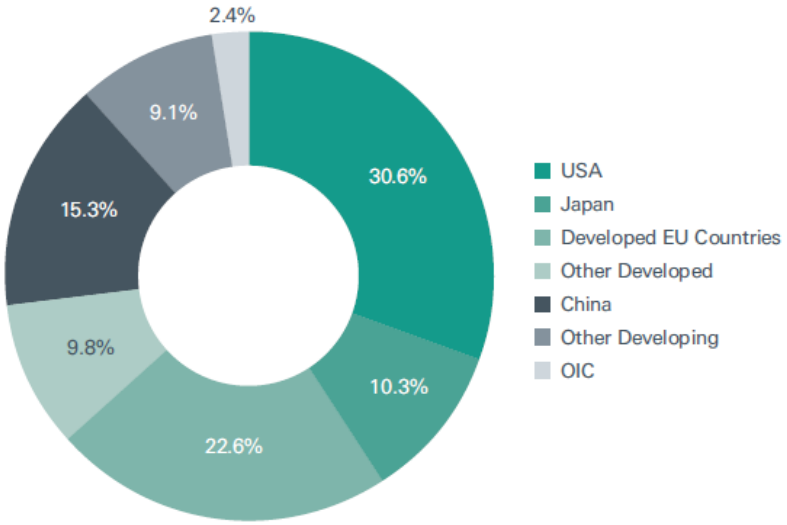


الشكل 4: عدد الباحثين لدول منظمة المؤتمر الاسلامي (4)

يبين الشكل أعلاه أن أكبر عدد للباحثين من بين دول منظمة المؤتمر الإسلامي هي تركيا وتليها إيران ومن بين الدول العربية نجد أن مصر تحتل المركز الأول وتليها تونس. وكنسبة مئوية إلى عدد السكان نجد أن تونس تحتل المركز الأول حيث يبلغ عدد الباحثين 3420 باحث لكل مليون نسمة وتليها الأردن ثم تركيا ثم إيران.

الصرف على البحث العلمي

في عام 2011/2010 كانت نسبة الصرف على البحث العلمي من الدخل القومي 0.07% في المملكة العربية السعودية و0.1% في كل من الكويت وأندونيسيا و0.4% في الباكستان و 0.42 في مصر و 0.43 في الأردن. كما أن عدد الباحثين من كل مليون كان بمعدل 600 على مستوى العالم الاسلامي في حين زاد العدد في تونس وماليزيا عن 2000 . هذا بالمقارنة مع 1000 في البرازيل و4000 في اسبانيا و9000 في دولة الاحتلال الاسرائيلي. ترصد الدول الإسلامية بمجموعها أقل من 0.5% من دخلها القومي للبحث والتطوير. إن أعلى رصد في دول العالم الاسلامي هو 1% في ماليزيا بينما يبلغ متوسط الرقم على مستوى العالم 1.78% ويبلغ الرقم 3% في دول الاتحاد الأوربي (5). يبين الشكل 5 توزيع الإنفاق الإجمالي على البحث والتطوير في العالم بالنسبة المئوية، ونجد أن الولايات المتحدة هي المترصدة وتليها أوربا ثم الصين (6).



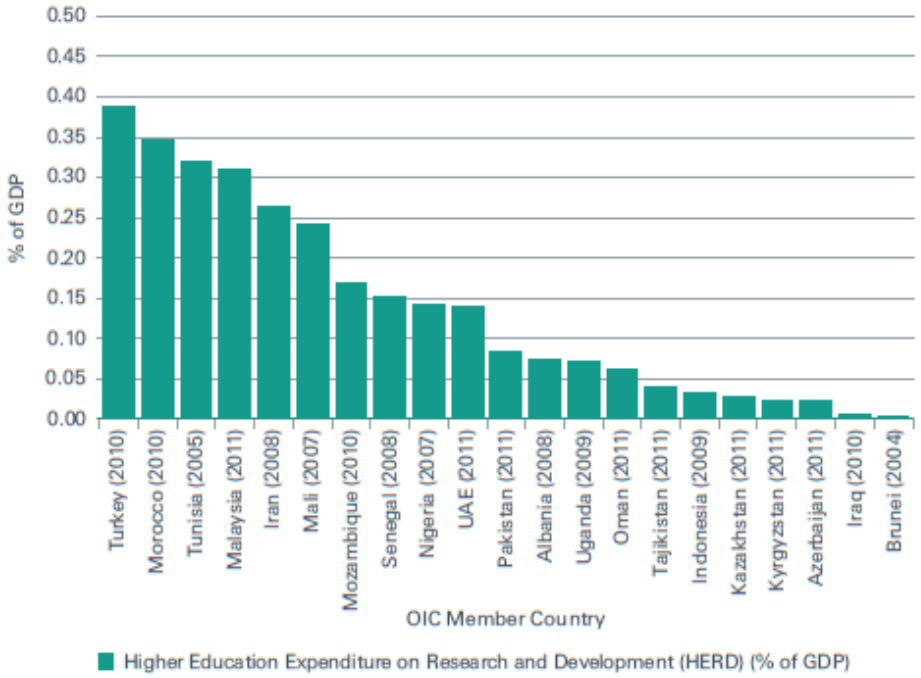
45 Mahroum S et al (2013). *Jordan: The Atlas of Islamic World Science and Innovation Country Case Study.*

46 This analysis includes EU members which are classified as "developed" in "Developed EU countries". Developing EU members (i.e. Bulgaria, Croatia, Hungary, Latvia, Lithunia, Poland and Romania) are included in "Other developing".

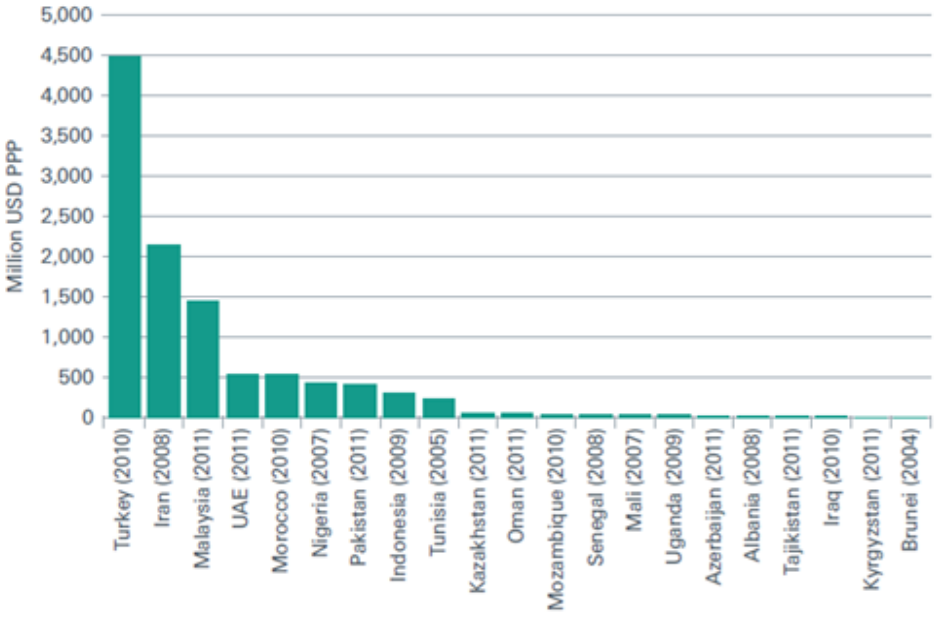
47 Source: UNESCO Institute for Statistics (2013).

الشكل 5: توزيع الإنفاق الإجمالي على البحث والتطوير من إجمالي العالم.

ويبين الشكل 6 النسبة مئوية للإنفاق على البحث العلمي من نسبة الناتج المحلي الإجمالي في بلدان منظمة المؤتمر الإسلامي حسب إحصائيات اليونسكو لعام 2013 (6). يبين الشكل 7 مبلغ الإنفاق بالدولار الأمريكي في دول منظمة المؤتمر الإسلامي ويتضح أن أعلى مبلغ هو لتركيا ثم إيران ثم ماليزيا.

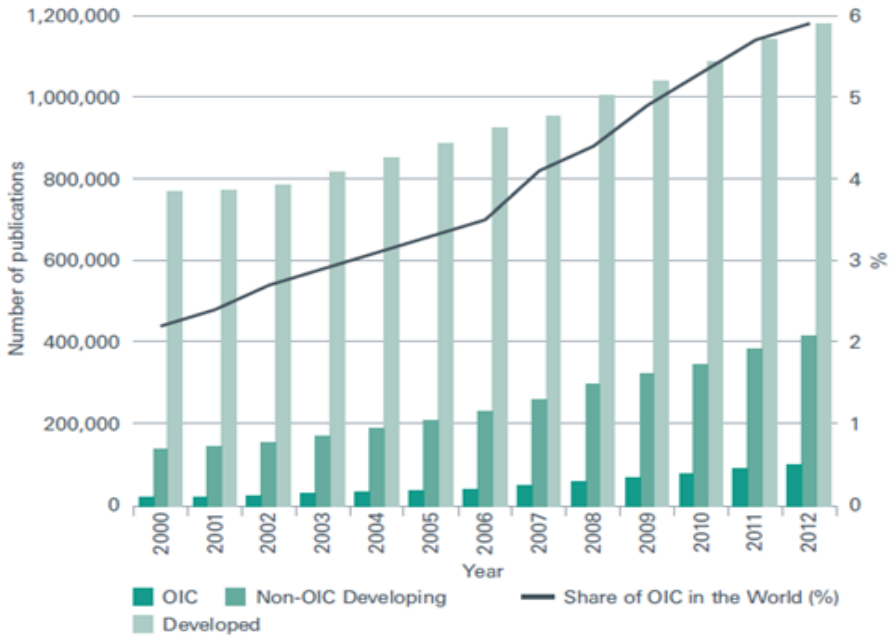


الشكل 6: نسبة لإنفاق على البحث العلمي من الناتج المحلي في بلدان منظمة المؤتمر الإسلامي (6).



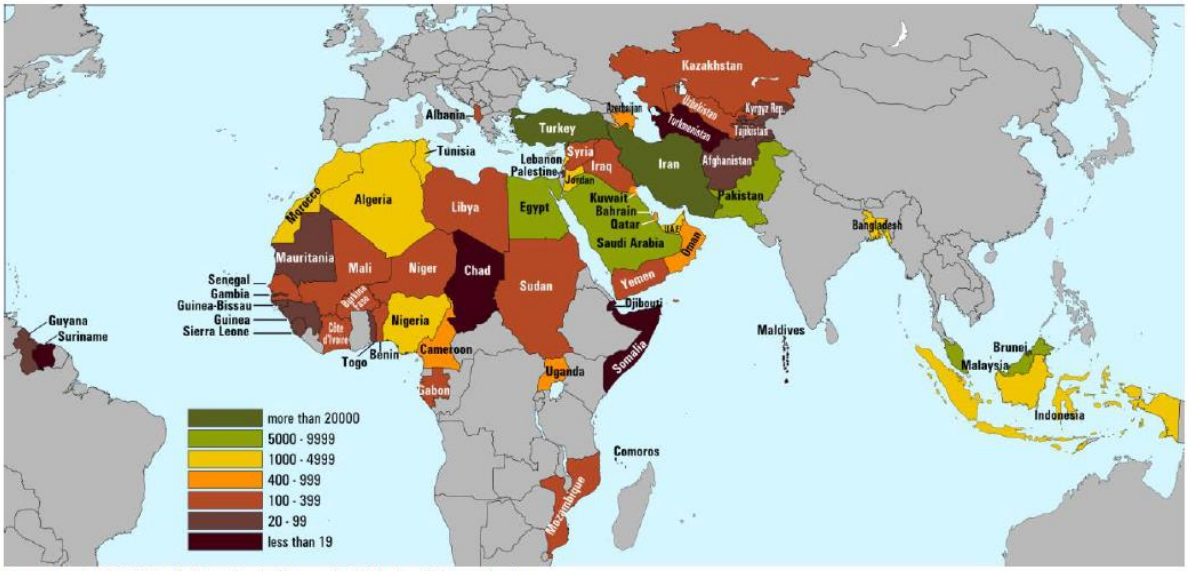
الشكل 7: مبلغ الإنفاق بالدولار الأمريكي في دول منظمة المؤتمر الإسلامي (6).

وإذا ما نظرنا إلى عدد البحوث المنشورة في دول منظمة المؤتمر الإسلامي نجدها قليلة إذا ما قورنت مع الدول المتقدمة ويبين الشكل 8 مقارنة عامة للبحوث المنشورة لدول المنظمة مع غيرها حسب إحصائيات مؤسسة تومسون رويتر (6).



الشكل 8: مقارنة عدد البحوث المنشورة في دول منظمة المؤتمر الإسلامي مع غيرها(6).

ويتضح من الشكل قلة البحوث المنشورة والتي تعبر عن قلة الاهتمام بالبحث العلمي في هذه الدول وبالتالي قلة النشر. وإذا قورنت دول منظمة المؤتمر الإسلامي فيما بينها كما موضح في الشكل 8 حسب النشر في مجلات ISI (6) ونجد من هذه النتائج أن أعلى معدل للنشر العلمي هو في تركيا وإيران ثم ماليزيا والمملكة العربية السعودية ومصر.



Source: SESRIC staff calculations; ISI Web of Knowledge

الشكل 8: مقارنة مجموع البحوث العلمية لدول منظمة المؤتمر الاسلامي (7)

الواقع النوعي

ليس هناك مقياس دقيق مباشر لقياس كفاءة البحث العلمي. فهناك مقاييس غير مباشرة مثل عدد الاقتباسات كمقياس للمستوى الاكاديمي كما أن الجهة التي يعمل عندها الباحثون والشهادات والجوائز التي حصلوا عليها قد تعطي فكرة عن المستوى العلمي للباحثين. كذلك فإن مقدار التخصيصات للبحث العلمي تعطي فكرة غير مباشرة عن اهتمام بلد ما بالبحث العلمي عن غيره. ولا شك إن نوعية الأبحاث أهم من كميتها. ومن أبرز طرق قياس النوعية ينظر إلى مدى الاقتباس من البحث المنشور او الرجوع إليه كمصدر، ورغم ان هذه الطريقة للقياس عليها بعض المآخذ إلا أنها تشكل مقياسا معتبرا إلى حد ما لقياس كفاءة البحث. الملاحظ أن نسبة الاقتباس من الأبحاث المنشورة من العالم الاسلامي والرجوع إليها كمصدر من مصادر البحث أقل من نظيراتها على مستوى العالم. ففي أعلى 100 بحث من حيث الاقتباس من البحوث المنشورة في مجلة Nature ذات الاقتباس العالي لما تنشره، لم يكن هناك أي بحث من العالم الاسلامي. الأمر المهم الثاني هو أن مادة البحث يفترض أن تكون استجابة لحاجة فعلية للمجتمع في البلد المعني سواء كان ذلك ثقافيا أو عمليا. والذي يبدو أن هذا العامل لا يلقى اهتماما في معظم مؤسسات البحث العلمي في العالم الاسلامي، فمعظم الابحاث هي امتداد لرسائل جامعية قام بها أعضاء هيئة التدريس في الجامعات التي تخرجوا منها

ومعظمها جامعات خارج العالم الاسلامي أو بحوثا لأغراض الترقيات العلمية وليس لحل مشاكل يعاني منها المجتمع.

يبين الجدول 1 مقارنة بين بعض الدول الإسلامية وخمس دول أخرى اختيرت لتبيان المقارنة و هي: البرازيل وجنوب افريقيا ودولة الاحتلال الاسرائيلي واسبانيا وكوريا الجنوبية (2)

الجدول 1: مقارنة بين بعض الدول الإسلامية وخمس دول أخرى (2)

Country	No.s of Papers	Citations	Citations per Paper	GDP per Capita ($)	Papers / GDP per capita	No.s of Papers	Papers Ratio	Citations	Citations per Paper	GDP per Capita ($)	Papers / GDP per capita
	1996-2005	1996-2005	1996-2005	2000	1996-2005	2006-2015	2006-15 / 1996-2005	2006-2015	2006-2015	2010	2006-2015
Turkey	32,128	488,841	15.2	4,220	7.6	103,624	3.2	580,000*	5.6	10,136	10.2
Iran	12,429	188,253	15.1	1,537	8.1	94,286	7.6	568,000	6.0	5,675	16.6
Egypt	15,684	180,859	11.5	1,510	10.4	32,251	2.1	185,056	5.7	2,804	11.5
S. Arabia	8,438	77,561	9.2	9,355	0.9	31,425	3.7	182,422	5.8	19,327	1.6
Malaysia	5,928	89,385	15.1	4,005	1.5	34,141	5.8	171,813	5.0	8,754	3.9
Pakistan	3,933	54,854	13.9	514	7.7	25,732	6.5	139,854	5.4	1,023	25.2
Tunisia	4,524	51,945	11.5	2,248	2.0	14,139	3.1	68,023	4.8	4,212	3.4
Morocco	6,867	75,189	10.9	1,276	5.4	8,913	1.3	53,361	6.0	2,823	3.2
Indonesia	2,576	55,410	21.5	790	3.3	6,643	2.6	55,038	8.3	2,947	2.3
Algeria	3,417	39,104	11.4	1,727	2.0	9,901	2.9	48,845	4.9	4,350	2.3
Jordan	2,371	24,430	10.3	1,763	1.3	4,918	2.1	30,898	6.3	4,371	1.1
Senegal	955	18,162	19.0	475	2.0	1,549	1.6	11,824	7.6	999	1.6
Syria	502	8,278	16.5	1,180**	0.4	1,127	2.2	5,879	5.2	2,066**	0.5
Lebanon	1,422	24,832	17.5	5,335	0.3	3,310	2.3	23,485	7.1	8,756	0.4
Iraq	415	3,440	8.3	1,370	0.3	2,422	5.8	6,455	2.7	4,474	0.5
UAE	1,908	24,711	13.0	34,476	0.1	4,689	2.5	33,890	7.2	33,886	0.1
Oman	1,137	13,960	12.3	8,897	0.1	2,286	2.0	12,684	5.5	20,923	0.1
Kuwait	2,676	29,325	11.0	19,787	0.1	3,226	1.2	15,318	4.7	38,585	0.1
Qatar	364	2,883	7.9	29,914	0.0	2,818	7.7	17,155	6.1	71,510	0.0
Bahrain	330	2,498	7.6	13,563	0.0	767	2.3	3,254	4.2	20,546	0.0
Brazil	73,822	1,320,000*	17.9	3,695	20.0	171,879	2.3			10,978	15.7
Spain	156,313			14,788	10.6	261,644	1.7			30,736	8.5
S. Korea	97,321			11,948	8.1	221,073	2.3			22,151	10.0
S. Africa	24,820	513,927	20.7	3,099	8.0	47,765	1.9	461,455	9.7	7,390	6.5
Israel	60,051	1,864,665	31.1	20,902	2.9	67,462	1.1	932,124	13.8	30,551	2.2

يبين الجدول معلومات عن 20 دولة من دول العالم الاسلامي مع الدول الخمس المختارة للمقارنة بين عقدين من الزمن (1996-2005 و 2006-2015) وذلك لمقارنة

(أ) عدد الأبحاث في الحقول العلمية باستثناء الهندسة والطب

(ب) عدد الأبحاث في الحقول العلمية باستثناء الهندسة والطب مقسوما على نصيب الفرد من الدخل القومي لكل قطر

(ت) عدد الاقتباسات لكل بحث كمقياس لنوعية الأبحاث

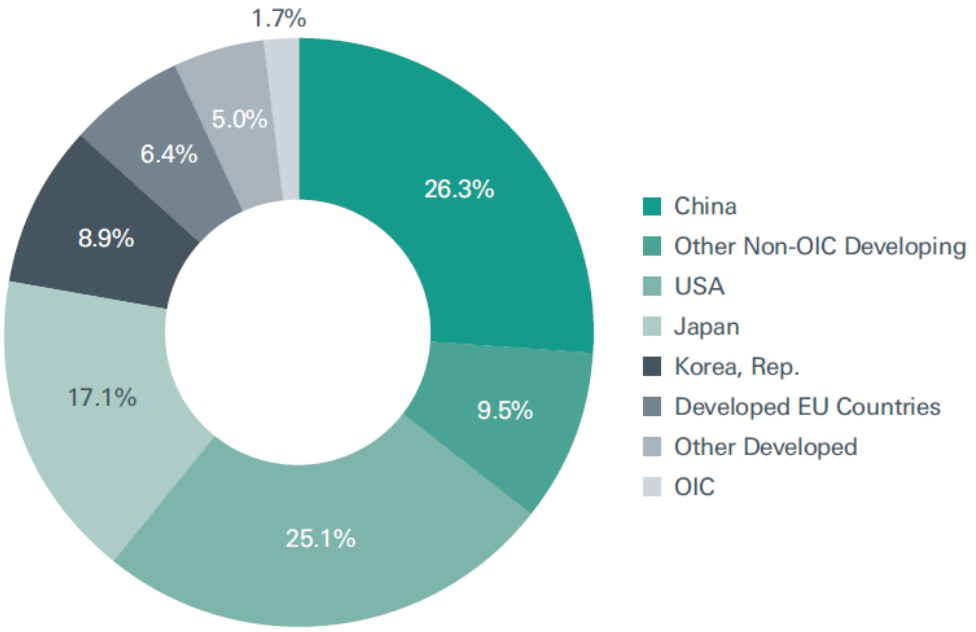
يمكن لأول وهلة استنتاج أن كل الأقطار نشرت أبحاثا في العقد الثاني أكثر من العقد الأول وذلك بمقارنة ما نشر من أبحاث بين عقدين من الزمن (1996-2005 مع 2006-2015). وهذا مؤشر جيد يشير إلى الرغبة في التقدم مع مضي الزمن. وجد أن كل دول العالم الاسلامي أحرزت زيادة في نشر الأبحاث فقد زادت نسبة الزيادة في قطر إلى 7.7 أضعاف وفي ايران 7.6 مرات وفي باكستان 6.5 مرة وفي ماليزيا والعراق 5.8 مرة. وكانت نسبة الزيادة بشكل عام بين 2-3 ضعف.

وحتى بإعادة احتساب ذلك بأخذ بعين الاعتبار تغير نصيب الفرد من الدخل القومي، فإن تركيا وايران ومصر وباكستان كان أداؤها ممتازًا. لكن دولاً أخرى كانت النسبة سيئة. أما المصادر المالية التي تشير إلى قدرة البلد المعني لشراء الأجهزة للوصول إلى المستوى العالمي فقد قسمت الأعداد على نصيب الفرد من الدخل القومي لكل قطر حيث لوحظ أن أقطار العالم الاسلامي حصلت على رقم بين 8 و 20 في العقد الأول بينما حصلت على 6.5 إلى 15.7 في العقد الثاني وكانت أفضل الأقطار هي تركيا وإيران ومصر وباكستان حيث كانت نسبها بين 7.6 و 10.4 في العقد الأول وحازت إيران على 16.6 وباكستان على 25.2 في العقد الثاني بينما بينت عدة أقطار أخرى مستويات متدنية.

بالطبع الأبحاث في العقد الثاني لم يكن لها فترة كافية لكي يقتبس منها لذلك يمكن القول أن المعدل العام للاقتباس هو 20، لكن هناك عوامل أخرى تؤثر على انخفاض كمية النشر مثل عدم إمكان الكثير من الباحثين نشر نتاجهم العلمي في مجلات مرموقة لأسباب مادية أو غيرها. لا تعطي البيانات فكرة عما إذا كانت الابحاث فيها إبداع أو أنها تعاونية قطريا أو تفيد المنطقة أو عالميا أو فيما إذا كانت فيها فوائد عملية أو إذا كان فيها إضافة للمعرفة الانسانية.

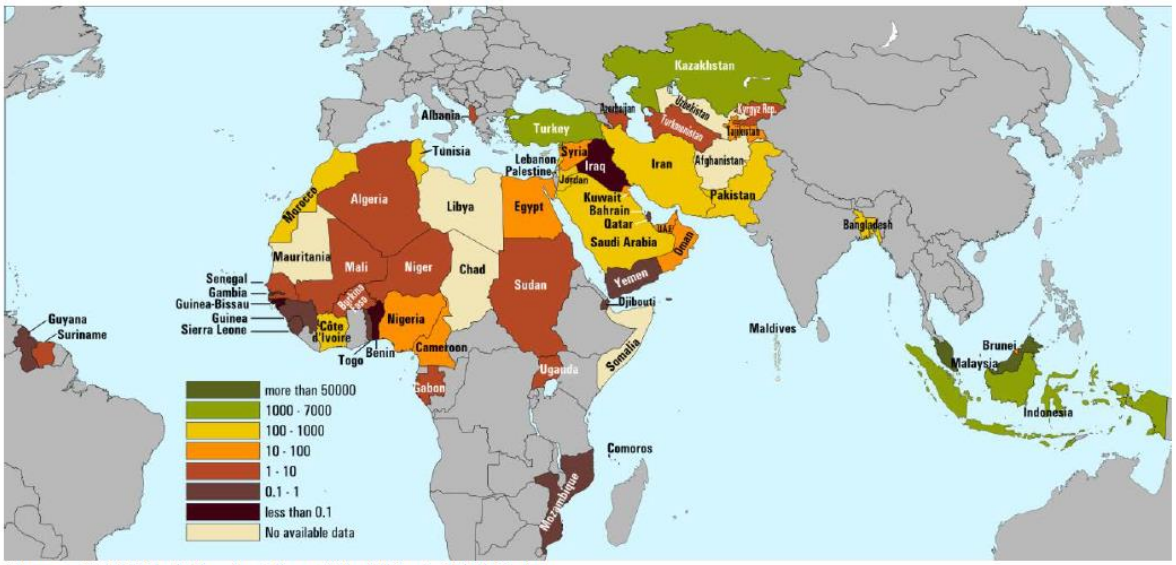
رغم أن نتاج البحث العلمي عند النشر هو بشكل نص مكتوب، إلا أنه برزت في الآونة الأخيرة مخرجات من أنواع أخرى كالبرمجيات وقواعد البيانات والرسوم الهندسية ونماذج التصاميم العملية ومشاغل الإنتاج العملية والمعارض والميداليات والأوسمة وبراءات الاختراع وحقوق الملكية الفكرية الأخرى واللوحات الفنية ووثائق السياسة أو ملخصاتها وتقارير الأبحاث الفنية والحقوق القانونية والخرائط وترجمات الأعمال الضخمة التي تقع ضمن المستويات الاكاديمية.

أما عن براءات الاختراع في دول منظمة المؤتمر الإسلامي فنجدها (كما مبين في الشكل 9) أنها تقل عن 2% من مجموع براءات الاختراع في العالم ونجد أن الصين تحل المرتبة الأولى عالمياً وتليها الولايات المتحدة الأمريكية علماً أن مجموع هاتين الدولتين تزيد عن جميع دول العالم (6).



الشكل 9: نسبة التقديم على براءات الاختراع في العالم (6) WIPO (2013)

وإذا ما نظرنا إلى تصدير التكنولوجيا لدى دول منظمة المؤتمر الإسلامي فنجد أن ماليزيا تحتل المركز الأول تليها أندونيسيا وكزخستان وتركيا كما موضح في الشكل 10 (7).



Source: SESRIC staff calculations; World Bank, WDI Online

الشكل 10: صادرات التكنولوجيا المتقدمة في البلدان الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي

وسائل تكوين العقلية البحثية

لابد وأن تبدأ عملية تكوين العقلية العلمية من الطفولة. فالطفل بين عمر 4-7 سنوات يكون أشد تأثرًا في تكوين عقليته التي تؤثر في مستقبل حياته. وحتى قبل ذلك من الضروري انتهاج سياسة تكاملية بين البيت وحضانة الطفل لتنمية قابلياته بحيث يكون متقبلاً للتفكير المستقل السوي. وتستحوذ هذه الفترة على رعاية خاصة في الدول المتقدمة فنجد معلمي هذه المراحل يتمتعون بشهادات أعلى من المراحل التي تليها حيث ضرورة استيعاب المعلم لعقلية الأطفال في هذه المرحلة والتعامل معها واكتشاف قدراتهم الابداعية ومحاولة تنميتها.

أما المناهج الدراسية في المرحلتين الابتدائية والثانوية فمن الضروري تصميمها بحيث تنمي قابلية البحث العلمي وهذا يحتاج إلى تدريب واسع للهيئة التدريسية لكي يقودوا تلك العملية في مختلف المواضيع الدراسية ومن قبل الادارة المدرسية أيضًا. فكثير ما يتعرض الطفل إلى مواقف معترضة فيما بينها فنجده يتلقى اوامر معينة ويتلقى عكسها من جهة أخرى سواء في البيت او المدرسة، فيحتاج إلى اختيار احداها وترك الأخرى وفق معايير معينة كالعقاب والثواب مثلاً، وهنا تكمن الحاجة إلى تنمية قدرات الأطفال لاختيار أصلح القرارات المناسبة له. بالإضافة لذلك فإن الأطفال في هذه المراحل يكونون شديدي التعلق بالتكنولوجيا فيتوجب استخدام الأجهزة الحديثة والتكنولوجيا للمساعدة في تنمية البحث العلمي في المراحل المبكرة من أعمار الأطفال.

أما في المرحلة الجامعية فإن الطرق التقليدية في التعليم يجب تطويرها لكي تحوي نماذج في كل مقرر لتحفيز الطالب على البحث المستقل بمتابعة وإشراف أعضاء هيئة التدريس. إن إشراك الطلبة في الأبحاث التي يقوم بها أعضاء هيئة التدريس أنفسهم هو وسيلة أخرى لتنمية قابلياتهم على البحث العلمي الفعلي. ويكمن ذلك من تشجيع دائرة اعتماد الطالب على نفسه في تلقي المعلومات بحيث لا يعتمد على مدرس المادة في المحاضرة فقط بل عليه السعي إلى البحث هنا خاصة مع سهولة الوصول إليها عبر الشبكة الدولية الانترنت مع توفر الاف المحاضرات العلمية المقدمة من الجامعات العالمية.

أما طلبة الدراسات العليا فيجب أن يتم توجيههم إلى التعامل العلمي مع الحقائق والبيانات سواء النظرية منها أو العملية من خلال محاضرات وحلقات نقاش وحضور مؤتمرات وتنمية قابلياتهم على المسوحات العلمية وكتابة الابحاث العلمية وإلقاء البحوث. ولا يتم ذلك إلا من خلال رفع مستويات القابلية على البحث العلمي لأعضاء هيئة التدريس والباحثين الآخرين وخاصة على العمل الجماعي. كما أن اشتراك أعضاء هيئة التدريس من تخصصات مختلفة يوسع آفاق المشاركين ويثري المناقشات ويوصل إلى نتائج أوسع أفقًا من الناحية التطبيقية. ولا نغفل عن استخدام برمجيات الحاسب المساندة للبحث العلمي كبرامج تحليل البيانات والبرامج الأخرى.

الطاقات البشرية البحثية غير المستغلة

تمتلك الأمة طاقات علمية منتشرة في كافة أنحاء العالم يتحرق الكثيرون من المخلصين منهم لتقديم خدمة للأمة دون أن يجدوا سبيلاً لذلك.

من هذا الوضع الصعب، هناك حاجة إلى إنشاء مركز أو جهة تنسيقية للقيام بإدارة وتنسيق دراسات وأبحاث واستشارات تخدم الأمة من خلال استغلال طاقات العلماء والباحثين العرب والمسلمين مهما كانت أماكن عملهم أو سكناهم ليعملوا بطريقة تطوعية تعاونية، والمركز يهيئ لهم المنبر المناسب للتعاون والاتصال وإدارة الأبحاث والدراسات. هناك الكثير من هيئات ومراكز الأبحاث القطرية في معظم الدول الإسلامي سواء الرسمية منها أو الخاصة. أما هذا المركز فيجب أن يحاول التركيز في عمله على التنسيق للأبحاث على مستوى الأمة كلها أو إقليم معين مع محاولة تحويل نتائج هذه الأبحاث والدراسات إلى تطبيق عملي من خلال تقديم المشورة للجهات المعنية أو من خلال اقتراح إنشاء منظمات أو شركات أو ورش عمل أو مؤتمرات أو وحدات تعاونية لتنفيذ ذلك. أما عن المواضيع التي يقترح العمل عليها فتشمل كل نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية والدينية والسياسية. لكن يقترح البدء بالحقول التي لم تسترعي انتباه باحثين آخرين.

لا شك أن أول خطوة في كل مجال من مجالات الأبحاث هي المسح الميداني والإحصائي للتعرف على الواقع ومقارنة ذلك مع ما يجري في غير منطقتنا في العالم ليتبين المطلوب العمل على الوصول إليه.

طرق قياس فاعلية البحث العلمي

إن الاعتماد على المقاييس الدولية لأهمية البحث العلمي من خلال المجلة التي ينشر فيها أو المؤتمر الذي يلقى فيه أو من خلال عدد الاقتباسات منه لا تفيد كثيرًا في تقييم أهمية البحث وفائدته للبلد المعني أو العالم الاسلامي. لذلك من الضروري ابتكار طرائق خاصة لقياس فاعلية البحث العلمي لخدمة التنمية في البلد المعني أو الأمة ككل. ونظرًا لصعوبة وضع مقاييس حاسمة لمثل هذه الطرائق فيقترح أن يجرى ذلك من خلال استمزاج رأي خبراء متخصصين في حقل البحث المعني ومن خلال تقييمهم له بالاضافة إلى خبراء ذوي الاختصاصات العامة في التخطيط. وبالطبع يجب أن يأخذ التقييم بعين الاعتبار علاقة البحث بالتنمية بشكل واضح.

التوصيات والمقترحات

- إشراك طلبة الدراسة الجامعية الأولية في البحث العلمي لكي يتعرفوا كيف يفكر العلماء وكيفية صياغة المشاكل ثم تكوين استراتيجية لحلها بطرق علمية.
- دعم الباحثين من خلال تخصيص أموال للبحوث الواعدة حتى ولو كانت مبالغ صغيرة من شأنها تشجيع البحث العلمي لديهم.
- تحفيز ومكافأة المبادرات التعليمية من خلال نظام خاص وذلك للتأكد أن عضو هيئة التدريس يقضي وقتًا كافيًا للتركيز على مثل هذه المبادرات.
- يقترح أن تقوم الجهات الرسمية بتوفير استقلال أكبر للجامعات ومساعدتها على تحسين برامجها لكي تكون أكثر تشجيعا للإبداع والتطوير والبحث العلمي.
- تثقيف الجهات الرسمية بأهمية البحث العلمي في تطوير البلد وأن الإنفاق عليه سيؤدي بشكل عاجل أو آجل إلى تحسين الاقتصاد في ذلك البلد.
- تصميم مقررات دراسية تدفع الطالب نحو الابداع ومحاولة التطوير والاكتشاف والتحليل العلمي واستنتاج النتائج.

- مساعدة الجامعات لكي تحوي رقابة داخلية وتقييم للوصول إلى أفضل الوسائل للحصول على بيانات متطورة في المقررات والمناهج ولغة التدريس وتوظيف المبدعين.
- وضع خطة وطنية مدروسة من حيث بعدها الزمني لدعم التعليم بما يقع بين 20–30% من ميزانية الدولة، وأن تحوي ميزانية التعليم العالي على نسبة سخية للبحث العلمي بما يدفع الجامعات تدريجيًا لتقديم حوافز مجزية لأعضاء هيئة التدريس والطلبة.
- ايجاد أواصر ارتباط بين الاكاديميات العلمية وبرامج الجامعات للتأكد من حداثة ما يدرس في الجامعات.
- وضع معايير جديدة تصلح للبيئة الاسلامية وعدم تقليد الدول الصناعية في معاييرهم التي لا تتفق بالضرورة مع المعايير الإسلامية.
- إيجاد أواصر ارتباط بين مراكز البحث العلمي وبين الصناعة.
- وضع خطة سنوية وخطة خمسية وخطة عشرية وخطة عشرينية لدى كل مؤسسة معتمدة على استيراتيجيات التخطيط العلمي لتحسين أداء المؤسسة.

المصادر

[1]
Global Research Report Middle East, Evidence, a Thomson Reuters business, February 2011.

[2]
Muslim World Science Initiative, 2015, Report of Zakri Task Force on Science at Universities of the Muslim World, London and Islamabad.

[3]
www.webometrics.info, access in September, 2016

[4]
The Atlas of Islamic World Science and Innovation by Professor Savaş Alpay, Director General, SESRIC by Dr Julie Maxton, Executive Director, Royal Society. ISBN: 978-1-78252-005-4

[5] http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/R_%26_D_expenditure

[6] The Atlas of Islamic World Science and Innovation by Professor Savaş Alpay, Director General, SESRIC by Dr Julie Maxton, Executive Director, Royal Society. ISBN: 978-1-78252-005-4.

[7]
Current Stance of Science and Technology in OIC Countries
Organization of Islamic Cooperation, Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries, (SESRIC), October 2012

مراجع أخرى:

8) علي البوحميد، وسميرة البدري"واقع البحث العلمي في العالم العربي ومعوقاته". المؤتمر العربي الدولي الثاني لضمان جودة التعليم العالي IACQA 2012

9) معراج هواري، واحمد امجدل (2008) "قياس اتجاهات الاستاذ الجامعي نحو ممارسة البحث العلمي وكيفية الاستفادة من نتائجه– دراسة ميدانية استطلاعية". المؤتمر الثاني لتخطيط وتطوير التعليم والبحث العلمي في الدول العربية، المجلد الثاني، ص 637-654.

10) بشير معمرية (2005) "معوقات البحث العلمي في الجزائر"، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، العدد 5، ص 55-64.

11) محمد صلاح الدين عبدالستار (2008) "نحو بحث علمي لعصر العلم والتكنولوجيا" المؤتمر الثاني لتخطيط وتطوير التعليم والبحث العلمي في الدول العربية، المجلد الثاني، ص 655-666.

12) عماد أحمد البرغوثي ومحمود أحمد أبو سمرة (2007) "مشكلات البحث العلمي في العالم العربي"، مجلة الجامعة الاسلامية (سلسلة الدراسات الانسانية)، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، ص 1133-1155.

13) قلامين صباح، "استشراف مستقبل البحث العلمي ومستلزمات النهوض به لتنمية المجتمع". المؤتمر الدولي التاسع، مركز جيل للبحث العلمي. 18-19 أغسطس 2015.

14) ميرفت محمد راضي، "تصور مقترح لتجويد البحث العلمي في الجامعات الفلسطينية"، المؤتمر العربي الدولي الثاني لضمان جودة التعليم العالي IACQA 2012

15) خالد الوحيشي (2010)، مركز الدراسات الخليجية. http://gcss-eg.org/gcssa/index.php

16) محمود عساف وصهيب الأغا (2011)، "رؤية مقترحة للتجسير بين البحث التربوي وصناعة السياسة التعليمية الفلسطينية – دعوة للخروج عن المألوف"، مؤتمر البحث العلمي مفاهيمه، أخلاقياته، توظيفه. 10-11 أيار 2011

جمال علي الدهشـــان (2010)، "العلاقة الاســـتراتيجية بين البحث العلمي الجامعي والصـــناعة- الواقع والآفاق المستقبلية"، الندوة السابعة لقسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة طنطا "التخطيط الاستراتيجي للتعليم العالي"، 11 مايو 2010

أثر الصفات الدعوية في المجتمع الإسلامي

أ.فاطمة محمد علي واسلي رمضان
أكاديمية الدراسات الإسلامية – جامعة ملايا
fatma.wasele@gmail.com
أ.د أشرف محمد زيدان
أكاديمية الدراسات الإسلامية – جامعة ملايا
أ.د محمد بن يوسف
أكاديمية الدراسات الإسلامية – جامعة ملايا

الملخص

يهدف البحث إلى ابراز أهم المقومات الدعوية التي تحقق التفاعل والتجاوب بين الداعي والمدعو؛ وبيان تأثيرها في المدعو. ويسلك الباحث المنهج الاستقرائي والتحليلي لاستخراج أهم الصفات الدعوية اللازم توفرها في الداعية. وتبرز أهمية البحث بأنه يمس الحياة اليومية للفرد, فالدعوة ترتقي بالإنسان وتصلح أحواله الاجتماعية والأسرية. ويرتقي بها المجتمع بتحلي أفراده الأخلاق الإسلامية السامية. وتتخلص اشكالية البحث فيما نلمسه اليوم من الافراط والتوسع في الانخراط في مجال الدعوة. فأصبحت الدعوة تُبت من القاصي والداني فاختلت الصورة الحسنة لها؛ مما أدى إلى عزوف الكثير من المدعوين؛ فلا يحظى بعض الدعاة بالاهتمام الجيد من مدعويه؛ بسبب فقدان أهم المقومات الدعوية اللازمة لتأثير على السامعين. وخلص بنتائج أهمها: أن مجال الدعوة إلى الله يتطلب وجود عدة صفات لابد توفرها في الداعي لكي يحقق هدفه من نشر دعوته على النحو الصحيح. وتلك الصفات لابد أن تكون مرتبطة متضافرة مع بعضها لتحقيق التأثير الإيجابي الذي يحقق للنفس الصلاح والاستقامة. أن الدعاة لهم دور كبير ايجاد الاستقرار في حياة المسلم بما أودعه الله فيهم من قدرات تجعلهم قادرون على ذلك. إن الصفات الدعوية تعود على الداعي بالخير والانتفاع. فبها تقوى شخصيته، وتكسبه ثباتاً وإصراراً وصبراً على الاستمرار في دعوته. كذلك تزيد من قناعة المدعو مما يجعله سريع الاستجابة لما يدعو إليه الداعية.

الكلمات المفتاحية: شخصية الداعية, ثقافة الداعية, التأثير, الإسلام, المجتمع.

المقدمة

إن الدعوة إلى الله من المواضيع التى عنى بها الدارسون والباحثون والعلماء قديماً وحديثاً؛ لأهميتها القصوى عبر العصور والأزمان. فبها يحظى المسلم توازناً واطمئناناً في حياته. فتنتشر الاستقامة في المجتمع بسبب المجهودات المبذولة من قبل الداعي الساعي لتحسين بعض الأوضاع المخلة بالمجتمع الإسلامي.

أهمية الدراسة :

تبرز أهميتها بأنها تمس الحياة اليومية للفرد, فبالدعوة تتلاشى الظواهر السلبية السائدة في المجتمع الإسلامي؛ بسبب ما يقوم به الداعية من توجيه وترشيد الفرد والمجتمع على السواء وصولاً إلي ما يصبوا وهو الرقي على كافة الأصعدة للمجتمع الإسلامي .

مشكلة الدراسة :

تتخلص اشكالية البحث فيما نلمسه اليوم من الافراط والتوسع في الانخراط في مجال الدعوة. فأصبحت الدعوة تُبت من القاصي والداني فاختلت الصورة الحسنة لها؛ مما أدى إلى عزوف الكثير من المدعوين؛ فلا يحظى بعض الدعاه بالاهتمام الجيد من مدعويه؛ بسبب فقدان أهم المقومات الدعوية اللازمة لتأثير على السامعين. مما تقدم فأن إشكالية الدراسة تتمركز في السؤال الرئيس المتمثل في: ما أثر صفات الداعي في المدعو وما مدى تأثيرها في المجتمع الإسلامي ؟

أهداف الدراسة :

فإن الهدف المرجو من كتابة هذا الموضوع هو ابراز أهم الصفات والمقومات الدعوية التي تحقق التفاعل والتجاوب بين الداعي والمدعو؛ ليحقق الداعي التأثير المؤدي إلى استجابة المدعو.

المنهج المتبع في الدراسة:

للوصول إلى الهدف المرجو من كتابة هذا البحث سأستند على المنهج الاستقرائي والتحليلي لاستخراج أهم الصفات الدعوية اللازم توفرها في الداعية.

أهمية الدراسة :

تبرز أهمية الدراسة علي أنها تمس الحياة اليومية للفرد, فالدعوة ترتقي بالإنسان وتصلح أحواله الاجتماعية والأسرية. ويرتقي بها المجتمع كذلك بتحلي أفراده الأخلاق الإسلامية السامية.

تقسيم الدراسة :

نتقسيم الورقة البحثية إلى ثلاثة مباحث مختومة بنتائج وتوصيات للباحثين. فقد بيّن المبحث الأول الصفات الدعوية وأثرها على الفرد والمجتمع, وحلل المبحث الثاني مدى تأثير الصفات الدعوية على الداعية, بينما وضح المبحث الثالث قوة تأثير الصفات على المدعو.

المبحث الأول: أثر صفات الداعي.

المطلب الأول: أثر صفة الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن في المدعو.

يقصد بالصفات "الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها, وهي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها"[1]

يقوم الداعي بدور فعَّال في تحسين بعض الأوضاع المخلة بالمجتمع الإسلامي، وكذلك تقليل المظاهرة السلبية المنتشرة فيه بسبب انتشار الفتن وقلة الوازع الديني وغيرهما، ويساهم كذلك في حل بعض المشاكل الفردية والاجتماعية؛ وعلى الداعية تحقيق الانسجام والتأثير المؤدي إلى استجابة المدعو، ولا يتحقق ذلك إلاّ إذا اتصف بعدة مقومات وسمات؛ للوصول أهدافه المرجوة. ومن أهم الصفات ألازم توفرها في الداعي هي:

أولاً الحكمة: لقد تعددت الآراء حول مفهومها فقيل إنها: العلم النافع والعمل به، وتطلق على: الورع في دين الله، وتعرّف بأنها: وضع كل شيء في موضعه، وقيل: سرعة الجواب مع الإصابة[2]، ولقد أشار القرآن الكريم إليها في قوله

[1]- الجرجاني, علي بن محمد بن علي, التعريفات, دار الكتاب العربي, ط1, 1413هـ, ص175.

[2]- القحطاني، سعيد بن على بن وهف، الحكمة في الدعوة الى الله تعالى المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1423هـ، ص26.

سبحانه وتعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ" [3]

والدعوة بالحكمة هي: "النظر في أحوال المخاطبين وظروفهم والقدر الذي يبينه لهم في كل مرة حتى لا يثقل عليهم ولا يشق بالتكاليف بل استعداد النفوس لها، والطريقة التي يخاطبهم بها، والتنويع في هذه الطريقة حسب مقتضياتها فلا تستبد به الحماسة والاندفاع والغيرة فيتجاوز الحكمة في هذا كله وفي سواه"[4].

وتعددت الآراء حول مفهوم الحكمة المذكورة في الآية الكريمة فمن معانيها أنها: القرآن الكريم، والفقه، وقيل أنها: النُّبوة، وقيل هي: ما يمنع الفساد من آيات ربك المرعبة والمرهِّبة، وهي المقالة المحْكمة الصحيحة والدليل الموضح للحق المزيل للشبهة. [5]

ومن معاني لفظة الموعظة الحسنة المذكورة في الآية: هي مواعظ القرآن، وهى العبر المعدودة. وقيل أنها الحكمة المعروفة بمراتب الأفعال، وهي: أن تختلط الرغبة بالرهبة، والإنذار بالبشارة، وهي التخويف والترجئة والتلطف بالإنسان بأن تُجِلَّهُ وَتُنَشِّطَهُ بالفضائل ، [6] وكذلك من صفات الداعية الحكيم أن يدرس الواقع والمعتقدات وينزل منازل الناس، ثم يدعوهم على قدر عقولهم وأفعالهم وطبائعهم وأخلاقهم ومستواهم العلمي والاجتماعي والوسائل التي يؤتون من جهتها، ولهذا

3-سورة النحل، الآية[125].

4-قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربين، في ظلال القرآن، القاهرة، ط27، 1412هـ، مج4، ص2202.

5- ينظر: الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ، ج6، ص613. تم اقتباس النص بتصرف.

6- ينظر: الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مرجع سابق، ج6، ص613.

قال على بن أبي طالب- رضى الله عنه[7]-: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله"[8]، وقال عبد الله بن مسعود[9]- رضى الله عنه-:" ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلاَّ كان لبعضهم فتنة "[10].

"فدراسة البيئة والمكان الذي تبلغ فيه الدعوة أمر مهم جداً، فإن الداعية الحكيم يحتاج في دعوته معرفة أحوال المدعوين: الاعتقادية، والنفسية والاجتماعية والاقتصادية، ومعرفة مراكز الضلال ومواطن الانحراف معرفة جيدة ويحتاج إلى معرفة لغتهم ولهجتهم وعاداتهم والإحاطة بمشكلاتهم ونزعاتهم الخلقية وثقافتهم ومستواهم الجدلي، والشبه التي انتشرت في مجتمعهم ومذاهبهم"[11].

ثانياً: الدعوة بالموعظة الحسنة: يعرِّف العلماء الموعظة: "بأنها كلام مصحوب بزجر، وقيل: هي النصح والتدبير بالعواقب وقيل هي الأمر والنهى المقرون بالترغيب والترهيب"[12] ولقد أشار القرآن الكريم إلى الدعوة بالموعظة الحسنة في قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾[13]

أي "بالموعظة الحسنة التي تدخل إلى القلوب برفق وتتعمق المشاعر بلطف، لا بالزجر والتأنيب في غير موجب ولا بفضح الأخطاء التي قد تقع عن جهل أو حسن نية، فإن الرفق في الموعظة كثيراً ما يهدى القلوب الشاردة، ويؤلف

---

[7]- على بن أبي طالب بن عبد الله الهاشمي القرشي ابن عم محمد بن عبد الله نبي الإسلام يكنى أبا الحسن، أمهُ فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف، وهو أول من آمن بالله وبرسوله -محمد صلى الله عليه وسلم- من الرجال وعمره 20 سنة، ومن النساء خديجة رضى الله عنها، وقيل له صفات ليس لأحد، وهو من الأوائل الذين صلوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان لواؤه معه في كل زحف، وهو الذى صبر معه يوم فرّ غيره وهو الذى غسله وأدخله قبره. ينظر: عبد البر، يوسف عبد الله محمد عبد البر أبو عمر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: محمد على البجاوى، دار الجيل، ط1، 1412، 1992م، ص1089.

[8]-أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم الحديث 127، مج1، ص59.

[9]- هو عبد الله بن مسعود غافل بن حبيب بن شمخ بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر نزار. الصحابي الجليل الإمام الحبر فقيه الامة، كان من السابقين الأولين ومن النخباء العالمين، شهد بدراً، وهاجر الهجرتين ، كان رجلاً نحيفاً، شديد الأدمة، وكان لا يغير شيبه، وروى علماً كثيراً، أخد من في الرسول صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، كان كثير الشغف بالقرآن، توفي بالمدينة، ودفن في البقيع سنة 32. ينظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، مج1، ص 461.

[10]- أخرجه مسلم في صحيحه، مقدمة الإمام مسلم رحمه الله، باب النهي عن الحديث بكل ما يسمع، رقم الحديث 5، مج1، ص10.

[11]- القحطانى، الحكمة في الدعوة لله تعالى، مرجع سابق، ص336.

[12]- العنزى، عزيز بن فرحان، البصيرة في الدعوة الى الله، تقديم: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، أبو ظبى، دار الإمام مالك، ط1، 1426هـ، 2005م، ص136.

[13]- سورة النحل، الآية [125].

القلوب النافرة، ويأتي بخير من الزجر و التأنيب والتوبيخ"[14] ومما جاء في تفسير الموعظة الحسنة في الآية السابقة: " أدع إلى ربك بالموعظة الحسنة أي بالدلائل الإقناعية والحكايات النافعة لدعوة عوامهم".[15]

ثالثاً: الجدل بالتي هي أحسن: "أي بلا تحامل على المخالف ولا ترذيل له وتقبيح؛ حتى يطمئن إلى الداعي ويشعر أن ليس هدفه الغلبة في الجدل، ولكن الإقناع والوصول إلى الحق"[16]. فالنفس البشرية تتصف بالكبرياء والعناد فلا تنزل من الرأي الذي تراه صحيحاً بسهولة فلهذا يحتاج الأمر إلى الرفق والجدل الحسن حتى لا تشعر بالهزيمة، فتعتبر التنازل عن الرأي تنازلاً عن هيبتها واحترامها وكيانها. والجدل بالحسنى هو الذى يطامن من هذه الكبرياء الحساسة ويشعر المجادل أن ذاته مصونه وقيمته كريمة، و أن الداعي لا يقصد الأكشف الحقيقة في ذاتها والاهتداء إليها في سبيل الله[17].

المطلب الثاني: أثر ثقافة الداعية وصبره والعمل بدعوته في المدعو:

أولاً: ثقافة الداعية: يقصد بها مجموعة المعارف التي ينبغي أن تتوفر لدى الداعية لإحداث التأثير والتغير في نفوس المدعوين، فكلّما كان الداعي متفوقاً ذهنياً وأدبياً وثقافياً كان تأثيره إيجابياً أصيلاً ثابتاً.[18]

فإن الداعي لثقافته المتنوعة تكون لديه قُدرات وإمكانيات إبداعية حيوية تزيد من قوة وحجم التأثير في الآخرين وتدفع عنهم الممل والسأم من مقولات مجترّة ذهبت جدتها وفقدت إبداعها، وتقلص مفعولها[19].

ثالثاً: الصبر: فإن الصبر صفة لازمة للداعي الناجح، فبه يكون دائماً نشيطاً في دعوته وإن أوذى؛ لأن أذية الداعي إلى الخير من طبيعة البشر الاّ من هدى الله قال تعالى لنبيه- صلى الله عليه وسلم- في كتابه العزيز: "وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ"[20]

---

[14]- قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، مج4، ص2202.

[15]- العلوي، محمد الأمين عبد الله الأرمي العلوى الهررى الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، بيروت، لبنان، دار طوق النجاة، ط1، 1421هـ ،2001، مج15، ص321.

[16]- قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، مج4، ص2202.

[17]- ينظر: قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، مج4، ص2202 . تم اقتباس النص بتصرف.

[18]- ينظر: بكار، عبد الكريم، مقدمات للنهوض بالعمل الدعوى، دمشق، دار القلم، ط4، 1432هـ، 2011م، ص53.

[19]- ينظر: الطبري، تفسير الطبري"جامع البيان عن تأويل آى القرآن، مرجع سابق، ج9، 224.

[20]- سورة الأنعام، الآية [34].

قيل في هذه الآية تسلية من الله سبحانه وتعالى لنبيه محمد –صلى الله عليه وسلم – وتعزية له عما ناله من الإساءة والجحود والتكذيب من قومه. فالله سبحانه وتعالى يأمر نبيه محمد – صلى الله عليه وسلم- بالصبر وعدم الحزن على ما يتلقاه من الأذى من قومه، وأن يمضي قدماً في نشر دعوته والجهاد في سبيلها حتى يأتي الله بالنصر[21]

فعلى الداعية أن يكون صابراً على دعوته مستمراً فيها، صابراً على ما يدعو إليه من دين الله عز وجل وأخلاق الإسلام، وصابراً على ما يتعرض دعوته، وصابراً على ما يعترضه هو من الأذى، فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم أُوذوا بالقول وبالفعل كما جاء في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾[22]

ثالثاً: العلم والبصيرة: على الداعي أن يكون على بصيرة وعلم وهو أمر أساسي في دعوته؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[23] أي "أدعو إلى ربك على المعرفة التي يميز بها الحق والباطل، وهي الحجة والبرهان"[24].وقيل معنى على بصيرة: "أي على يقين وحق".[25]

فعلى الداعية أن يكون على بيّنة وعلم في دعوته، فلا يكون جاهلاً بما يدعو إليه؛ لأن الجهل يهدم ويفسد ولا يصلح؛ فلا يدعو إلى أمر دون بصيرة بما قالهُ الله ورسوله- صلى الله عليه وسلم- فعليه أن ينظر إلى الدليل الشرعي؛ فإن ظهر ذلك الأمر غير مخالفاً للشرع؛ فيدعوا إليه بما عَرَفَهُ، وإن خالف الشرع؛ فعليه الترك والاجتناب. [26]

رابعاً: العمل بدعوته: من الأخلاق التي يجب أن يكون عليها الداعي العمل بدعوته، وأن يكون قدوة صالحة فيما يدعوا إليه، ليس ممن يدعوا إلى شيء ثم يتركه، أو ينهى عنه ثم يرتكبه، أو لا يفعل بما يدعوا إليه، فاقد الشيء لا يعطيه- كما يقال- فالداعية الناجح لابد أن ينظر إلى أحوال نفسه، فهو محل قدوة ونظر ومثلٌ لغيره. [27]

---

[21] – عزت، دروزة محمد عزت، التفسير الحديث، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1383هـ، ج4، ص84.

[22]– سورة النحل، الآية [125].

[23]– سورة يوسف، الآية [108].

[24]– ينظر: ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ ، 1998م، مج11، ص224. تم اقتباس النص بتصرف بسيط.

[25]– القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، مصر، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط1، 1384هـ، 1964م، ج9، ص274.

[26]– ينظر: بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، الدعوة الى الله وأخلاق الدعاة، المملكة العربية السعودية، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ط4، 1423هـ، 2002م، ص44.

[27]– ينظر: بن باز، الدعوة الى الله وأخلاق الدعاة، مرجع سابق، ص46.

وجاء في تفسير هذه ما يلي:" يأيُّها الذين صدَّوا الله ورسوله، لم تقولون القول الذي لا تُصدِّقونه بالعمل؟ فأعمالكم مخالفة أقوالكم، هذا مقت عظيم عند ربكم قولكم ما لا تفعلون". [28]

وبين الكاتب محمد قطب[29] مدى خطورة عدم تطابق القول مع الفعل في مجال الدعوة عند تفسيره لهذه الآية فقال: "إن آفة رجال الدين– حين يصبح الدين حرفة وصناعة لا عقيدة حارة دافعة– أنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم يأمرون بالخير ولا يفعلونه ويدعون إلى البر ويهملونه ويحرفون الكلم عن مواضعه ويؤولون النصوص القاطعة خدمة للغرض والهوى، ويجدون فتاوى وتأويلات قد تتفق في ظاهرها مع ظاهر النصوص، ولكنها تختلف في حقيقتها عن حقيقة الدين، لتبرير أغراض وأهواء لمن يملكون المال أو السلطان! ... فتصيب النفوس بالشك ...وتبلبل قلوب الناس وأفكارهم؛ لأنهم يسمعون قولاً جميلاً، ويشهدون فعلاً قبيحاً فتتملكهم الحيرة بين القول والفعل وتخبو في أرواحهم الشعلة التي توقدها العقيدة وينطفئ في قلوبهم النور الذي يشعه الإيمان ولا يعودون يثقون في الدين بعد ما فقدوا ثقتهم برجال الدين..." (30)

وكذلك جاء في السنة النبوية المطهرة ما يؤكد أن ذلك الأمر مذموم شرعاً ويقود صاحبه إلى الهلاك المحقق في قوله– صلى الله عليه وسلم–: ((**يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار؛ فتندلق أقتاب**[31] **بطنه، فيدور كما يدور الحمار بالرحى؛ فيجتمع عليه أهل النار؛ فيقولون له: يافلان مالك ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؛ فيقول بلى كنت آمركم بالمعروف ولا آتيه وأنهاكم عن المنكر وآتيه**)) [32] فهذا الحديث يبين حال من دعا إلى الله وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، ثم خالف قوله فعله وفعله قوله، نعوذ بالله من ذلك. [33]

---

[28]– ينظر: الطبري، تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل آى القرآن، مرجع سابق، ج22،ص606. تم اقتباس النص بتصرف.

[29]– محمد قطب هو: محمد قطب إبراهيم ولد فى 26 / 4 /1919 فى بلدة موشا من محافظة أسيوط بمصر وكان والده قطب إبراهيم من المزارعين من تلك الناحية لم يتجاوز في دراسته المرحلة ألابتدائية، إلّا أنه كان محباً للمطالعة مقبلاً عليها ويعد من المثقفين. بدأ محمد قطب دراسته بجامعة القاهرة إلى أن تخرج منها؛ فحصل على دبلوم في التربية النفسية، تأثر بفكره من أخيه سيد الذى يتقدمه في العمر بأثنى عشر عاماً في الميلاد، فهو الذى أشرف على تعليمه وتوجيهيه وتثقيفه. له العديد من الكتب منها : الدراسات في النفس الإنسانية والإنسان بين المادية والإسلام، مذاهب فكرية معاصرة و غيرها. ينظر: المجذوب، محمد، علماء ومفكرون عرفتهم، الرياض، دار الشواف، ط4، 1992، ج2، ص275.

[30]– ينظر: قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج1، ص68. تم اقتباس النص بتصرف بسيط.

[31]– أقتاب: القَتَبُ، القتبُ: ما تحوَّى من البطن، يعنى استدار، وهى الحوايا، وقيل أنه الإكاف الصغير الذى على قدر سنام البعير، والجمع أقتاب. ينظر: بن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، لبنان، بيروت، دار صادر، ط3، 414هـ، فصل القاف، مج1، ص661.

[32]– أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله، وينهى عن المنكر ويفعله' رقم الحديث2989، مج4، ص2290.

[33]– بن باز، الدعوة إلى الله وأخلاق الدعاة، مرجع سابق، ص47.

يحتاج الداعية إلى الأخلاق الحسنة والصفات الكريمة وهى أخلاق الإسلام التي بينها الله في كتابه وبينها رسوله – صلى الله عليه وسلم– في سنته ومن أهم هذه الأخلاق والصفات التي ينبغي للداعية أن يلتزمها: الدعوة إلى الله على بصيرة والحلم والرفق واللين، والعفو والصفح، والتواضع والوفاء والإيثار والذكاء، والأمانة والحياء المحمود والتقوى والهمة العالية، والتفاؤل والنظام والدقة والاستقامة والقصد والاعتدال والثقة بالله. [34] كما ينبغي للداعية أن يبتعد عن كل ما يضاد هذه الأخلاق من الأخلاق القبيحة.

المبحث الثاني: تأثير الصفات على الداعية.

المطلب الأول: الاكتمال والطمأنينة في شخصية الداعية.

أولاً: تكامل شخصية الداعية وشمولها[35]:

ونعني بذلك عندما يتحلى الداعية بمجموعة من الصفات الدينية فهو بذلك يقوى ويربى ويُعد نفسه إعداداً كاملاً؛ ليتمكن من ممارسة العمل الدعوى على الوجه المطلوب، وتجعله داعياً ملماً بجميع المجالات العلمية والإيمانية والسلوكية.

كما إن الاتصاف أو التحلي بصفة حسنة تجر إلى اكتساب عدد آخر منها كما قال ابن القيم –رحمه الله –:"فالأخلاق الذميمة يولد بعضها بعضاً كما أن الأخلاق الحميدة يولد بعضها البعض "[36]، كالغضب: يحمله على الكبر والحقد والحسد والعدوان والسفه، وكالعفة: تحمله على اجتناب الرذائل والقبائح من القول والفعل وتحمله على الحياء وتمنعه من الفحش والبخل والكذب والغيبة والنميمة، وكالصبر يحمله على الاحتمال وكظم الغيظ وكف الأذى والحلم ولأناه والرفق وعدم الطيش والعجلة[37].

تحلى الداعية بالصفات اللازمة التي ينبغي أن يتحلى بها الدعاة تؤدى إلى تكامل شخصيته وشمولها.

ثانياً: انشراح الصدر وحصول الطمأنينة والراحة:[38]

فإن الداعية المسلم الصادق الذى يتعبد إلى الله بأخلاقه وصفاته النبيلة يستشعر بانشراح وطمأنينة في النفس وراحة البال لاتصاله الوثيق بمن يدعو إليه، فالداعية الحق يوطد العلاقة بينه وبين الله سبحانه بالتقرب إليه والحرص على طاعته،

34– ينظر: القحطاني، سعيد بن على بن وهف، مقومات الداعية الناجح في ضوء الكتاب و السنة، ط1، 1415هـ ، 1994م، ص93.

35– الخليفي، أحمد بن علي عبد الله، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير من قسم الدعوة والاحتساب، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بكلية الدعوة والإعلام في المملكة العربية السعودية، 1419هـ، ص558.

36– ابن القيم الجوزية، محمد بن أبى بكر الزرعى الدمشقي، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: ناصر بن سليمان السعوى وآخرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الصميعي للنشر، ط1، 1432هـ ،2011م، مج3، ص2193.

37– ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، المرجع السابق، مج3، ص2189. تم اقتباس النص بتصرف.

38– الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص561.

وبزيادة القربات حتى يتولاه الله في شؤونه جميعاً[39] فقد جاء في الحديث الشريف قوله –صلى الله عليه وسلم-: ((.....**وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا احببته، كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشى بها وأن سألني لأعطينه ولئن استعاذ لاعيذنه** ....))[40]وإن الله سبحانه و تعالى بين حال الإنسان البعيد عن ذكره وطاعته في قوله جل جلاله: • وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِين • (41) تعددت الآراء حول مفهوم لفظة" يعش" في الآية فقيل أنها تعني: أي يعرض عن ذكر الرحمن، يعمى عنه ولا يقبله، وقيل: أي يعمى بصره، وقيل: الإعراض ، وجاء بمعنى: يظلم بصره، والتعامي، والتجاوز. (42)

وفسرت الآية أيضاًبـ:" ومن يُعْرِض عن ذكر الرحمن، وهو القرآن، فلم يَخَفْ عقابه، ولم يهتد بهدايته، نجعل له شيطانًا في الدنيا يغويه; جزاء له على إعراضه عن ذكر الله، فهو له ملازم ومصاحب يمنعه الحلال، ويبعثه على الحرام".(43)

وقال في آية أخرى: • وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى • (44). أي معيشة ضيقة تتصف بالشدة والشقا. (45)

فالداعية الإسلامي هدفه السعي إلى الإصلاح ونشر الأعمال الطيبة والسمو بالأخلاق الإسلامية للمجتمع وهذا يتطلب منه أن يكون مخلصاً صادقاً مجتهداً خاشعاً وذاكراً لله سبحانه مما يجعله مطمئناً كما قال سبحانه وتعالى في كتابه:

• الَّذِينَ آَمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب • (46).

ويقول ابن القيم- رحمه الله- في أسباب شرح الصدر: " ومنها الإحسان إلى الخلق ونفعهم بما يمكنه من المال والجاه والنفع بالبدن وأنواع الإحسان، فإن الكريم المحسن أشرح الناس صدراً، وأطيبهم نفساً، وأنعمهم قلباً، والبخيل الذي ليس

---

[39]- ينظر: البيانوني، محمد أبو الفتح، المدخل إلى علم الدعوة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1415هـ، 1995م، ص157.

[40]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم الحديث 6137، مج5، ص1384.

[41]- سورة الزخرف، الآية [36].

[42]- ينظر: تم اقتباس النص بتصرف.

[43]- نخبة من العلماء، إشراف: صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، التفسير الميسر، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط2، 1430هـ، 2009م، ص492.

[44]- سورة طه، الآية [124].

[45]- ينظر: الطبري، تفسير الطبري، "جامع البيان عن تأويل آى القرآن"مرجع سابق، ج16، ص193.

[46]- سورة الرعد، الآية [28].

فيه إحسان أضيق الناس صدراً وأنكدهم عيشاً وأعظمهم هماً وغماً"[47] ،فإن الداعية "إذا دخل النور القلب انفسح وانشرح، قالوا: وما علامة ذلك يا رسول الله؟ **قال: ((الإنابة إلى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور، والاستعداد للموت قبل نزوله))**[48].

إن الداعية الذى يدعو أو يحاور المدعو، تجده منشرح الصدر مطمئن النفس؛ لأنه واثق بما يعرضه أو يتحدث به وينادى به، وتجده لا يتردد ولا يتزعزع ولا يهن ولا يضعف، فنفسه هادئه وقلبه مطمئن وثقته بالله عز وجل عاليه[49].

وقد أشارت خديجة- رضى الله عنها-[50] إلى جملة من الصفات النبيلة التي تكون سبباً في طمأنينة القلب وذلك حينما قالت للنبي- صلى الله عليه وسلم- "كلا والله ما يخزنك الله أبداً إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق"[51]

المطلب الثاني: الثبات والنجاح والارتباط بالله.

أولاً : الثبات والاستمرار: عندما يتحلى الداعية بالصفات اللازمة له، يكون لديه العزيمة على الثبات والاستمرار في مجال دعوته، فهو لا يتزعزع ولا يهتز لمجرد عارض ما قد يواجه، ولا يتخبط ولا يتقلب ويتذبذب، ولا تغيره المناصب الرفيعة ولا الوظائف العالية ولا كثرة المال والجاه ولا تختل الموازين الثابتة والمبادئ الدعوية الراسخة عنده، تراهُ مقدماً مستمراً ثابتاً مصراً على مبادئه مهما كانت الظروف والأحوال والابتلاءات والمحن، وما ذلك إلاَّ لإن أساسه صلب وبنيانه قوى ومنهجه ثابت طالما متبع منهج للنبى- صلى الله عليه وسلم- في تبليغ ونشر دعوته[52].

47- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، زاد العباد في هدى خير العباد، تح: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، لبنان، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ ، 1918م، مج2، 24.

48- البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تح: عبد العلى عبد الحميد حامد، المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1423، 2003م، مج13، رقم الحديث 1068، ص133.

49- الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص562.

50- خديجة بنت خويلد أسد القرشية أم المؤمنين أولى زوجات النبي صلى الله عليه وسلم، تزوجها وهو ابن خمس وعشرون، وهى في سن الأربعين سنة، ولدت قبل عام الفيل بخمس عشرة سنة، وتوفيت في شهر رمضان قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم بثلاث سنين عام 629هـ وعمرها خمس وستون سنة، فكانت إمرأة حازمة، جَلَدة، شريفة،كريمة، عاشت مع الرسول صلى الله عليه وسلم خمسة عشرة عاماً، قبل بعثته أحاطته بكل رعاية و اهتمام وعناية وأنجبت منه- صلى الله عليه وسلم- عبد الله والقاسم وزينب وكلثوم ورقية. ينظر: ابن سعد، أبوعبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمى بالولاء، البصيرى البغدادى، الطبقات الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1410،1هـ ، 1990م، ج1، ص106.

51- أخرجه البخاري في صحيحه، بدء الوحى، باب كيف كان بدء الوحى الى الرسول صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث 3، مج1، ص4.

52- ينظر: الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص263.

نجد أن الصحابة رضوان الله عليهم فقد ثبتوا في أشد المواقف مثلما فعل مصعب بن عمير[53] الذى باع نفسه لله فكان من المبادرين لإعلاء كلمة الله ورفع راية التوحيد؛ فجاهد وهو حامل لواء الرسول- صلى الله عليه وسلم- يوم بدر فقطعت يدهُ اليمنى وهو يقول: •وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِين • [54] فأخذ اللواء بيده اليسرى التى قطعت كذلك، وحال لسانه يقول: •وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِين •[55] وما كان من مصعب رضى الله عنه إلا انحنا على اللواء وضمه بعضديه إلى صدره وهو يقول: "وما محمد ألا رسول الله..." حتى نفذ الرمح جسدهُ فسقط ومعه اللواء،[56] ولما وقف النبى صلى الله عليه وسلم وهو منجعف -أي مصروع- على وجهه فقرأ هذه الآية الكريمة: •مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا •[57] ثم قال عليه الصلاة والسلام: ((**إن الله يشهد أنكم الشهداء عند الله يوم القيامة**))[58] وهكذا نجد صحابة-رسول الله صلى الله عليه وسلم-لم تغيرهم الظروف ولم تحول دونهم التغيرات ثبات في الفقر والغنى وفي الضعف والقوة، فهم أشد الناس بلاءً كما جاء في حديثه – صلى الله عليه وسلم-: ((**سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أي الناس أشد بلاءً فقال: الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل فيبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان دينه صلباً أشتد بلاؤهُ، وإن كان في دينه رقة أبتلى على حسب دينه، فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركه يمشي على الأرض ما عليه خطيئه**)) [59]

---

[53]- هو مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدارين قصى بن كلاب، هو من المهاجرين، قتل يوم أحد ولم يترك إلا نمرة، كان أنعم غلام بمكة قتله قمئة الليثى، وهو يظنه رسول الله فرجع إلى قريش فقال: قتلت محمداً؛ فلما قتل مصعب أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم اللواء إلى على بن أبى طالب ورجالاً من المسلمين. ينظر. الذهبى، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج1، ص145ص، 148.

[54]- سورة آل عمران، الآية [144].

[55]- سورة آل عمران، الآية [144].

[56]- ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، مج3، ص89.

[57]- سورة الأحزاب، الآية [23].

[58]- ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، مج3، ص89.

[59]- أخرجه الترمذى في سننه، باب ما جاء في الصبر على البلاء، رقم الحديث 2398، مج4، ص601.

فعلى الداعية المسلم الثبات والاصرار والاستمرار في نشر دعوة الحق بكل ما يملك من سبل ، لا سيما في هذا العصر الذى انتشر فيه الاستبداد واتباع الهوى والشهوات، وأن يعمل بالتدابير الازمة لأخذ الحيطة والحذر من الأمور التي قد تجره إلى الانحراف عن منهج دعوته.

ثانياً: الارتباط بالله وتعلق القلب به: إن الداعية حينما يتحلى بالصفات الإيجابية ويمثلها في حياته، فإن ذلك يعنى أن حياته كلها أصبحت موقوفة لله، فجوارحه تسعى إلى رضى الله وقلبه معلق بالله ونفسه تتوق لما عند الله، ولقد أشار القرآن الكريم إلى معنى التعلق به سبحانه وتعالى في قوله: •قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ •(60).

تعددت الآراء حول مفهوم لفظة "صلاتي" في الآية: قيل أنها صلاة الليل، وقيل أنها صلاة العيد. ومعنى " نسكي": ديني، وقيل عبادتي، وقيل: ذبيحتي لله في الحج والعمرة وغيره، وقيل أنها جميع الأعمال والطاعات. وتفسير كلمة محياى: أي كل شيء أعمله في حياتي، ومعنى كلمة "مماتى": أي ما أوصي به بعد وفاتي، وقوله: "لله رب العالمين": أي أفرده بالتقرب بها إليه. (61)

فالداعية كثيراً ما تعتريه المواقف غير المرغوب فيها، وتشتد به المصائب؛ فيصاب بالهم والحزن والغم إلاَّ إن أثر تحليه بتلك الصفات يفوق ذلك كله، ذلك أنها أثرت عليه فأصبح قلبه معلقاً بالله معتمداً ومتوكلاً عليه ومفوضاً أمره إليه. (62)

فالنبى الله– صلى الله عليه وسلم– كان دائماً متوجهاً إلى الله سبحانه في كل خطوة في حله وترحاله يدعو إلى الله فكان لا ينهض من جلوسه إلاَّ قال: ((اللهم بك انتشرت، وأليك توجهت وبك اعتصمت و ليك توكلت.....)) (63)

ثم يخرج، وفي سفره يدعو: ((**اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل....**)) (64)

60– سورة الأنعام، الآية [162].

61– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج7، ص152. وينظر: الماتريدي، تفسير الماتريدي "تأويلات أهل السنة"، مرجع سابق، ج4، ص339. وينظر: المراغي، تفسير المراغي، مرجع سابق، ج8، ص90.

62– الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص564.

63– البيهقي، أحمد بن الحسين بن على بن موسى الخراسانى أبوبكر، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1324هـ، 2003م، جماع أبواب آداب السفر، باب الدعاء إذا سافر، رقم الحديث 10306، مج5، ص410.

64– أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب مايقول إذا ركب الى سفر الحج وغيره، رقم الحديث 1432، مج2، ص978.

ثالثاً: النجاح في القيام بالدعوة: الداعية حينما يقوم بالدعوة فإنه يسعى إلى حصول الهدف المنشود من دعوته ألا وهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور وإرشادهم إلى الحق حتى يأخذوا به وينجو من النار وينجو من غضب الله، وإخراج الكافر من ظلمة الكفر إلى النور والهدى، وإخراج الجاهل من ظلمة الجهل إلى نور العلم، والعاصي من ظلمة المعصية إلى نور الطاعة[65]، وحتى يصل الداعي المسلم إلى ذلك الهدف عليه أن يبذل الغالي والنفيس؛ لتحقيقه الذى لا يمكن الوصول إليه إلاَّ باتصافه بمجموعه من الصفات النبيلة التي لا بد أن يتصف بها رجل الدعوة والتي ذكرت سابقاً فهي من أهم الأسباب المؤثرة؛ لتحقيق الهدف من الدعوة وغاياتها. فالداعية حينما يتصف بهذه الصفات فإن هذا أدعى لنجاحه في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، كما له التأثير المحمود في سرعة الاستجابة للمدعوين له و نجد أن رسولنا الكريم- صلى الله عليه وسلم- أكمل الناس خلقاً وأعظمهم صفاتاً وأمانةً وخصالاً، قال تعالى جل جلاله في شأنه:

• وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ •[66] فكان عليه الصلاة والسلام كثير الابتسامة والمرح والعفو والصفح والجود والكرم، وقال عنه على بن أبي طالب[67]: "كان أجود الناس كفاً وأجرأ الناس صدراً وأصدق الناس لهجة وأوفاهم بذمة وألينهم عريكة[68] وأكرمهم عشرة، من رآه بديهة هابه ومن خالطه فعرفه أحبه، لم أرى قبله و لا بعده مثله صلى الله عليه وسلم".[69]

والنبى- صلى الله عليه وسلم- لما كان كذلك، كان لدعوته النجاح والفلاح، وكانت الاستجابة والإنابة، ونجد أن القرآن الكريم يشير إلى أن السبب اقبال الناس عليه وسرعة استجابتهم له هو اتصافه بالصفات اللازمة للدعاة قال تعالى في كتابه العزيز: • فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ • [70]

65- بن باز، الدعوة الى الله وأخلاق الدعاة، مرجع سابق، ص41.

66- سورة القلم، الآية [4].

67- تم التعريف به.

68- العريكة: الطبيعة، يقال: فلان لين العريكة إذا كان سلساً مطاوعاً منقاداً قليل الخلاف والنفور، وتطلق أيضاً على النفس يقال: إنه صعب العريكة وسهل العريكة أى النفس. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مج1، ص466.

69- أبى الشيخ، أبى محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهانى، أخلاق النبى وآدابه، تح: صالح بن محمد لونيان، المملكة العربية السعودية، الرياض، دار المسلم، ط1، 1418هـ ، 1998م، ج1، ص283، وأخرجه الترمذى في سننه، أبواب المناقب، باب ما جاء في صفة النبى صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث 3638، مج5، ص599.

70- سورة آل عمران، الآية [159].

وهكذا لما تعامل رسولنا الكريم- صلى الله عليه وسلم- مع الناس بأخلاق الإسلام وصفات الدعاة؛؛ كان له التأثير في نجاحه بالدعوة إلى الله ونشر تعاليم الإسلام. فعن أنس(71)- رضى الله عنه-: "أن رجلاً سأل النبي- صلى الله عليه وسلم- غنماً بين جلبين فأعطاهُ إياهُ فأتى قومه فقال: أي يا قوم أسلموا فو الله أن محمداً ليعطي عطاءً ما يخاف الفقر، فقال أنس: إن كان الرجل ليسلم ما يريد الاّ الدنيا فما يسلم حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما عليها".(72)

"إن اتصاف الدعاة بهذه الصفات له أبلغ الأثر في نشاطهم إلى الخير ومسابقتهم إلى الفضائل وبالتالي نجاحهم في دعوتهم، كما إن تحليهم بتلك الفضائل له الأثر في إقبال المدعوين عليهم ومحبتهم له،73 ولذا كانت وصية النبي صلى الله عليه و سلم لمعاذ (74) رضى الله عنه حينما قال معاذ: يا رسول الله أوصنى قال عليه الصلاة والسلام: ((اتق الله حيثما كنت أو اينما كنت)) قال: زدنى. قال: ((أتبع السيئة الحسنة تمحها)) قال: زدنى. قال: ((خالق الناس بخلق حسن)).(75)

فإن حسن الخلق للداعية المسلم يجلب محبة الناس له، فهو مكسباً عظيماً ونجاحاً كبيراً، لأن من طبيعة النفوس تطيع وتستجيب لمن تميل وتحب وقد قيل: أن المحب لمن يحب مطيع. إذن إن من أهم آثار الصفات التي يتحلى بها الدعاة بعد توفيق الله. النجاح في دعوته إلى الله تعالى"(76)

71- أنس:- هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدى بن البخار، الإمام، المفتى، المقرئ، المحدث رواية الإسلام، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتلميذه، وآخر أصحابه موتاً، روى عن النبى- صلى الله عليه وسلم- علماً جماً، ولد أنس رضى الله عنه قبل عام الهجرة بعشر سنين، أما موته فاختلفوا فيه قيل أنه مات سنة إحدى وتسعين، والأرجح أنه مات سنة ثلاث وتسعين روى عن النبى - صلى الله عليه وسلم- مئة وثمانين حديثاً. ينظر: الذهبى، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، مج3، ص1164.

72- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً قط فقال لا وكثرة عطائه، رقم الحديث 2312، مج4، ص1806.

73- الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص560.

74- هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصارى الخزرجى أبو عبد الرحمن، ولد سنة 603هـ، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام، وهو أحد السنة الذين جمعوا القرآن على عهد النبى صلى الله عليه وسلم، أسلم وهو فتى، شهد بدراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعثه رسول الله بعد غزوة تبوك قاضياً ومرشداً لأهل اليمن، بقى فيها إلى أن توفى النبى صلى الله عليه وسلم فعاد الى المدينة، وكان من أحسن الناس وجهاً ومن أسمحهم كفاً، له 157 حديثاً، توفى عقيماً بناحية الأردن ودفن بالقيصر المعينى (بالغور). سنة 639هـ، ينظر: الزركلى، الأعلام، مرجع سابق، مج7، ص258.

75- أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم الحديث 22409، مج5، ص236

76- الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص560.

المبحث الثالث: تأثير صفات الداعية في المدعو

المدعو "هو من توجه إليه الدعوة وهو الإنسان مطلقاً قريباً أو بعيداً أو مسلماً أو كافراً، ذكراً و أنثى"(77). فالمدعو هو المقصود في الدعوة، ويعتبر الجزء الأساسي فيها، ولهذا نجد الداعية يهتم به من جميع النواحي ويحرص على مساعدته والارتقاء به، وذلك بدعوته إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، وبنهيه عن سفاسف الأخلاق وعن سيء الأعمال(78).وبمساعدته على الالتزام بأوامر الشرع، فالداعية المتحلي بالصفات الدعوية اللازمة، له دوروه الفعال في التأثير على المدعو، ولعل من أهم آثار الصفات على المدعو ما يلى:-

المطلب الاول: القناعة بالدعوة وسرعة الإجابة للدعوة:

أولاً: القناعة بالدعوة: إن المدعو حينما يدعى إلى الإسلام وتعاليمه ومبادئه ويرى المدعو أثر الحياة المملؤة بالرفق واللين والصبر واللجوء إلى الله والتضرع إليه والخوف منه والتوكل عليه. يرى أثر الاستقامة في حياة الداعية؛ فإن ذلك يجدب المدعوين كما تجدب الأزهار النحلة، كما يجعل نفس من حولهُ تتساءل وتتعجب من الأثر الجلي نتيجة التحلي بالصفات من الرحمة والعطف والشفقة والعفو والتواضع والستر وغيرها من الآثار.(79)

"فإن التساؤلات والتعجب اللذان يجوبان في نفس المدعو يعتبران سبباً رئيسياً في إجابته وإنابته ودخوله في الإسلام والانقياد نحو تعاليمه وأخلاقه، وقد يكون سبباً في حدوث القناعة في نفسه بأحقية الإسلام وأهميته"(80)، فرسولنا الكريم – صلى الله عليه وسلم– عندما دعا قومه إلى الإسلام عند صعوده على جبل الصفاء وقال: ((أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادى تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقين)) قالو نعم ما جربنا عليك إلاَّ صدقاً. قال: ((فإني نذير لكم بين يدى عذاب شديد)) (81) ، وفي هذا إشارة إلى أهمية الصفة وأثرها في الاقناع، فالرسول– صلى الله عليه وسلم–بأخلاقه وصفاته استطاع أن يقنع من حوله بالدخول في الإسلام، كما أن صحابته صلى الله عليه وسلم، كانوا سباقين في نشر الدعوة الإسلامية بأخلاقهم وصفاتهم.

77– البيانونى، محمد أبو الفتح، المدخل الى علم الدعوة، مرجع سابق، ص169.

78– ابن باز، الدعوة الى الله وأخلاق الدعاة، مرجع سابق، ص32.

79– ينظر: الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص571.

80- الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، المرجع السابق، ص571 . تم اقتباس النص بتصرف بسيط.

81 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة الشعراء، رقم الحديث 4492، مج4، ص1787.

فكان دحية (82)– رضى الله– عنه أحد الدعاة الذين كلفهم النبي– صلى الله عليه وسلم– لإيصال الدعوة والقيام بها، نظراً لما يتمتع به دحية –رضى الله عنه– من صفات نبيلة، فقد اختارهُ النبي– صلى الله عليه وسلم– لأن يكون مبعوثه وداعيته إلى قيصر(83)، ولما ذهب دحية– رضى الله عنه– برسالة النبي– صلى الله عليه وسلم– أبذل ما بوسعه لإقناع قصير بإعطائه النصائح والإرشادات، وإقناعه بما بالرسالة المبعوثة له، فتأثر هرقل حتى كان أن يسلم لولا أن أثر عليه خوفه من قومه وخشية على ملكه، قال دحية– رضى الله– عنه لقيصر "يا قيصر أرسلني إليك من هو خير منك و الذى أرسله هو خير منه ومنك، فاسمع بذل، ثم أجب بنصح، فإنك إن لم تذلل لم تفهم، وإن لم تنصح لم تنصف" قال: "هات" قال: هل تعلم أكان المسيح يصلى، قال: "نعم" قال : فإني أدعوك إلى من كان المسيح يصلى له، وأدعوك إلى من دبر خلق السموات والأرض والمسيح في بطن أمه وأدعوك إلى هذا النبي الأمي الذى بشر به موسى و بشر به عيسى بن مريم بعده " (84) وما كان من قيصر أمام هذا الخطاب إلاَّ أن أخذ كتاب النبى– صلى الله عليه وسلم– ووضعه على عينيه ورأسه وقبله ثم قال: "أما والله ما تركت كتاباً إلاَّ وقرأته ولا عالماً إلاَّ سألته فما رأيت خيراً، فأمهلني حتى أنظر من كان المسيح يصلى له....." (85)

ثانياً: سرعة الإجابة للدعوة: إن تحلى الداعية بالصفات الدعوية اللازمة دليل على احساسه بعظم المسؤولية الملقاة على عاتقه في الدعوة إلى الله، نجدهُ حريصاً في اعطاء الصورة المشرفة المتأثرة في نفسها والمؤثرة على غيرها، فإن صفات الدعاة لها علاقة وصلة بصفات المدعوين وتصرفاتهم ومعاملاتهم وتغير حالهم. ومن المعلوم أن الناس يعجبهم من يتصف بالفضائل ويتحلى بالحكمة الحسنة، ولو تأملنا حال النبى– صلى الله عليه وسلم– لرأينا أن الصفات التي جمعها الله في رسوله– صلى الله عليه وسلم– وتحلى بها علماً وعملاً، سيرة وسلوكاً؛ فتحت له الطريق ويسرت له السبل للوصول إلى

82– هو دحية بن فروة بن زيد بن أمرئ القيس بن الخزرج، أسلم دحية بن خليفه قديماً، وهو من كبار الصحابة رضى الله عنهم، ولم يشهد بدراً وشهد أحداً وما بعدها، كان يضرب به المثل في حسن الصورة، بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قيصر ملك الروم ليدعوه الى الإسلام، ونزل دمشق وسكن المزة وهى قرية في دمشق، وعاش الى خلافة معاوية رضى الله عنه. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، مج4، ص189.

83– قيصر: هو ملك الروم ويطلق عليه اسم هرقل ومعنى قيصر: البقير وذلك أن أمه لما أتاها الطلق به ماتت فبقر بطنها عنه فخرج حياً وكان يفتخر بذلك؛ لأنه لم يخرج من فرج، واسم قيصر مشتق من لغتهم من القطع، لأن أحشاء أمه قطعت حتى خرج منها وكان شجاعاً حباراً مقداماً. ينظر: بن حديدة الأنصارى، أبو عبد الله محمد بن على بن أحمد، تح: محمد عظيم الدين، المصباح المضئ في كتاب النبى الأمى ورسله إلى ملوك الأرض من عربى وعجمى، لبنان، بيروت، عالم الكتب، 1405هـ، ج1، ص177. أما اسمه الكامل: فلافيوس أغسطس هرقل وهو أمبراطور الأمبراطورية البيزنطية، وصل الى الحكم سنة 608 قاد ثورة ناجحه ضد الأمبراطور قوقاس، ينظر: رستم، أسد. كنيسة مدينة الله أنطاكيه العظمى، لبنان، منشورات المكتبة البولسية، 1988م، ج1، ص419، ص423.

84– ينظر: السهيلى، أبوالقاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، الروض الأنف في شرح السيره النبوية لابن هشام، تح: عمر عبد السلام السلامى، لبنان، بيروت، دار إحياء الثرات العربى، ط1، 1421هـ ،2000م، ج7، ص، 513، 512. تم اقتباس النص بتصرف بسيط.

85– السهيلى، الروض الأنف في شرح السيره النبوية لابن هشام، مرجع سابق، مج7، ص513. تم اقتباس النص بتصرف بسيط.

قلوب مدعويه وإقناعهم بدعوته، فتغير حالهم من الانكار والتكبر إلى الاقتناع والتواضع، وبعد أن كانوا معارضين أصبحوا مساندين مناصرين له- صلى الله عليه وسلم-، وبعد إن كانوا يعبدون ما لا ينفع ولا يضر من أصنام متعددة، فأصبحوا يعبدو آله واحد لا شريك له. فاستطاع عليه الصلاة والسلام بصفاته النبيلة وأخلاقه الكريمة ومعاملته السامية أن يحقق التأثير الايجابي في نفوس مدعويه. (86)

كما تأثر صفوان بن أمية(87) بمعاملة الرسول- صلى الله عليه وسلم- له عندما أعطاه النعم فما كان منه إلاَّ أن أسلم وأجاب دعوته- صلى الله عليه وسلم-، فكان ذلك عند الانتهاء من غزوة الفتح فتح مكة، فخرج عليه الصلاة والسلام بمن معه من المسلمين فاقتتلوا بحنين فنصر الله دينه والمسلمين وأعطى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يومئذ صفوان بن أمية مائة من النعم ثم مائة ثم مائة؛ فقال صفوان رضي الله عنه: "والله لقد أعطاني رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما أعطاني وأنه لأبغض الناس إليَّ، فما برح يعطيني حتى إنه لأحب الناس إليَّ"(88)

فقد سار الصحابة- رضوان الله عليه- على نهج رسولهم- صلى الله عليه وسلم- فاتخذوه قدوة في معاملتهم وأخلاقهم لنشر تعاليم الشريعة الإسلامية. فهذا الطفيل(89)- رضى الله عنه- كان لدعوته في قومه أعظم الأثر فقد أرسله رسول الله- صلى الله عليه وسلم- بعد ما أدرك شدة غيرته وحرصه على دعوة قومه، فأرسلهُ لهم ووصاهُ بالرفق بهم، قال الطفيل- رضى الله عنه- قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: ((**أرجع إلى قومك فادعهم وارفق بهم**)) (90) فسمع الطفيل- رضى الله عنه- واستجاب لأمر رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ووصيته وخرج إلى قومه ودعاهم واستمر وأصر وثبت في دعوته حتى دخل عدد كبير من قومه إلى الإسلام قال رضى الله عنه: "فرجعت فلم أزل بأرض دوس أدعوهم إلى الإسلام حتى هاجر رسول الله- صلى الله عليه وسلم-إلى المدينة وقضى بدراً وأحداً والخندق. ثم

86- ينظر: الخليفي، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص569.

87- صفوان بن أمية بن خلف بن وهب بن حذافة بن جمح بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤى، ويكنى أبا وهب، أسلم صفوان- رضى الله عنه -بحنين، وأعطاه رسول الله- صلى الله عليه وسلم- من الغنائم خمسين بعيراً، مات بمكة عند خروج الناس منها إلى الجمل، وذلك في شوال سنة ست وثلاثين، وكان يحرض الناس على الخروج إلى الجمل. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، مج6، ص7.

88- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب ما سئل رسول الله- صلى الله عليه وسلم- شيئاً قط فقال لا وكثرة عطائه، رقم الحديث 2313، مج4، ص1806.

89- هو الطفيل بن عمرو بن طريف بن العاص بن ثعلبه بن سليم بن فهم بن غنم بن دوس بن عدثان بن عبد الله بن زهران بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزر، كان- رضى الله عنه- رجلاً شريفاً شاعراً مليئاً كثير الضيافة، فمات رضى الله عنه مقتولاً باليمامة عام اليرموك.ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، مج4، ص181.

90- ابن هشام، عبد الملك هشام بن أيوب الحميرى المعافرى، أبو محمد جمال الدين، السيرة النبوية لابن هشام، تح: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبيارى، وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1375هـ ، 1955م، مج1، ص384.

قدمت على رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بمن أسلم معي من قومي ورسول الله– صلى الله عليه وسلم– بخيبر حتى نزلت المدينة بسبعين أو ثمانين بيتاً من دوس"[91] فاستطاع الطفيل التأثير في قومه بصفاته المحمودة من رفق ولين وغيرهما ويدخلهم إلى الإسلام بفضل الله. وبذلك يتبين أن تحلى الدعاة بالصفات اللازمة يعدُ تأثير مباشر لما يرجونه ويأملونه من استجابة المدعوين للدعوة.

المطلب الثاني: عبادة على الوجه المشروع:

إن الداعية حينما يدعو الناس إلى الإسلام ومبادئه، ويكون متحلياً بالصفات العلمية والعملية، فإن ذلك يؤثر في المدعو بأن يحقق العبادة الدينية على الوجه المشروع، فإن من أفضل وأسرع الوسائل الدعوية هي القدوة العملية التي تهتم بتعليم المدعوين ورفع الجهل عنهم، فقد كان عثمان بن عفان[92]–رضي الله عنه– يعلم الناس تعليماً عملياً تطبيقياً؛ ليكون أبلغ في التأثير والتعليم؛ فجلس– رضى الله عنه– ودعا بماء في إناء فتوضأ ثم قال: "رأيت رسول الله– صلى الله عليه وسلم يتوضأ وضوئي هذا ثم قال: ((**ومن توضأ وضوئي ثم قام فصلى صلاة الظهر غفر له ما كان بينهما وبين الصبح ثم صلى العصر غفر له ما بينهما وبين الظهر ثم صلى المغرب غفر له ما بينهما وبين صلاة العصر ثم صلى العشاء غفر له ما بينهما وبين صلاة المغرب وهن الحسنات يذهبن السيئات**)) قالوا هذه الحسنات فما الباقيات يا عثمان قال هن : لا إله الا الله وسبحان الله و الحمد الله و الله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله".[93]

---

[91]– ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، مرجع سابق، مج1، ص385.

[92]– هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموى، أمير المؤمنين، أبو عبد الله وأبو عمر، ولد عام الفيل بست سنين وكان حسن الوجه، رقيق البشرة، عظيم اللحية، أسلم قديماً وكان يدعو إلى الإسلام وزوج النبي– صلى الله عليه وسلم– أبنته رقية من عثمان، وماتت عنده في أيام بدر؛ فزوجه بعدها أختها أم كلثوم؛ فلذلك كان يلقب ذا النورين، قتل يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذى الحجة بعد العصر، ودفن ليلة السبت بين المغرب والعشاء في شرقى البقيع. وهو ابن أثنين وثمانين سنة، وأن رسول الله– صلى الله عليه وسلم– بشره بالجنة وعده من أهلها، وشهد له بالشهادة. ينظر: ابن حجر العسقلانى، أبو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ، ج4، ص377.

[93]– أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم الحديث 513، مج1، ص71 .

الخاتمة :

هذا ما يسَّره الله تبارك وتعالى لي في جمع المعلومات الخاصة بهذا الموضوع، والهامة لكل داعي مسلم يسعى للوصول إلى تحقيق هدفه المنشود من الدعوة. ولا أزعم أن ما كتبته صواباً كله، بل إنما أنا بشرٌ أخطئ وأصيب، ودوّنتُ كل ما اطمأن إليه قلبي وأوصلتني إليه وسائلي وإمكانياتي وقدراتي، **فتوصلت بذلك إلى عدّة نتائج أهمها:**

1- من خلال العرض السابق نتوصل إلى أن مجال الدعوة إلى الله يتطلب وجود عدة صفات لابد توفرها في الداعي لكي يحقق هدفه من نشر دعوته على النحو الصحيح، وكذلك نتوصل إلى أن جميع الصفات المذكورة مرتبطة متظافرة مع بعضها في مجال الدعوة، لا ينجح الداعي باكتساب بعضها وترك الآخر، عليه أن يكتسبها جميعاً لتحقيق التأثير الإيجابي في النفس الإنسانية الذي يحقق لها الصلاح والاستقامة. فالدعاة لهم دور كبير ايجاد السعاة والاستقرار في حياة المسلم بما أودعه الله فيهم من مهارات وصفات وقدرات تجعلهم قادرون على ذلك.

إن الصفات الدعوية تعود على الداعي بالخير والانتفاع. فبها تقوى شخصيته، وتكسبه ثباتاً وإصراراً وصبراً على الاستمرار في دعوته. كذلك تزيد من قناعة المدعو مما يجعله سريع الاستجابة لما يدعو إليه الداعية.

2- إن التطبيق العلمي له تأثير عظيم في توجيه الناس للعبادة الصحيحة، فأخلاق التوجيه بالقول دون العمل، أثره محدود، ولهذا نرى إن كثير من الدعاة حريصين على هذا الجانب لما له من أثر محمود في مجال الدعوة، فإن الداعية يرشد ووضح ويرغّب الناس على عبادة الله على الوجه المشروع، وهذا ما نلمسه اليوم عبر شاشات التلفاز وقنوات التواصل من بذل بعض الدعاة لتوصيل تعليم العبادات وكيفيتها وبيان فضلها، لما في ذلك أثر على المدعو لقيامه بعبادة الله على الوجه المشروع.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب التفسير.

1- ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ ، 1998م.

2- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط1، 1420هـ،1999م.

3- أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لبنان، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

4- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ.

5- الطبري، أبي جعفر الطبري محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري"جامع البيان عن تأويل آى القرآن"، تح: عبد الله بن عبد الله التركي بالتعاون مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، مصر، القاهرة، دار هجر، ط1، 1322هـ، 2001م.

6- العلوي، محمد الأمين عبد الله الأرمى العلوى الهررى الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، بيروت، لبنان، دار طوق النجاة، ط1، 1421هـ ،2001.

7-القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، مصر، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط1، 1384هـ، 1964م.

8- قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، القاهرة، ط27، 1412هـ.

9- نخبة من العلماء، إشراف: صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، التفسير الميسر، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط2، 1430هـ، 2009م.

ثانيًا: كتب الأحاديث:

10- البخاري، محمد بن إسماعيل ابو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر"صحيح البخاري"، تح: مصطفى ديب البغا، بيروت، اليمامة، دار ابن كثير، ط3، 1407هـ، 1987م.

11- البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تح: عبد العلى عبد الحميد حامد، المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1423، 2003م.

12- البيهقي، أحمد بن الحسين بن على بن موسى الخراسانى أبوبكر، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1324هـ، 2003م.

13-الترمذي، المنسوب لأبي عبد الله محمد بن علي الحكيم، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، اعداد: يوسف وليد مرعي، الأردن، عمان، مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، 2009م.

14- الشيباني، أبو عبد الله أحمد محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، مسند الإمام أحمد، تح: السيد أبو المعاطي النوري، لبنان، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1419هـ، 1998م.

15- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ثالثاً :كتب السيرة.

16- ابن هشام، عبد الملك هشام بن أيوب الحميرى المعافرى، أبو محمد جمال الدين، السيرة النبوية لابن هشام، تح: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبيارى، وعبد الحفيظ الشلبى، مصر، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبى وأولاده، ط2، 1375هـ ، 1955م.

17- السهيلى، أبوالقاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، الروض الأنف في شرح السيره النبوية لابن هشام، تح: عمر عبد السلام السلامى، لبنان، بيروت، دار إحياء الثرات العربى، ط1، 1421هـ ،2000م.

رابعاً: كتب التراجم.

18- ابن سعد، أبوعبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمى بالولاء، البصيرى البغدادى، الطبقات الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1410،1هـ ، 1990م.

19- الذهبى، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم الغرقسوسى، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط11، 1417هـ ، 1996م.

20- الزركلي، خير الدبن، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين.

21- عبد البر، يوسف عبد الله محمد عبد البر أبو عمر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: محمد على البجاوى، دار الجيل، ط1، 1412، 1992م.

خامساً: المعاجم اللغوية.

22-بن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، لبنان، بيروت، دار صادر، ط3، 414هـ.

سادساً: الكتب الإسلامية.

23- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبى بكر الزرعى الدمشقى، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: ناصر بن سليمان السعوى وآخرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الصميعى للنشر، ط1، 1432هـ ،2011م.

24- بكار، عبد الكريم، مقدمات للنهوض بالعمل الدعوى، دمشق، دار القلم، ط4، 1432هـ، 2011م.

25-بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، الدعوة الى الله وأخلاق الدعاة، المملكة العربية السعودية، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ط4، 1423هـ، 2002م.

26-البيانونى، محمد أبو الفتح، المدخل إلى علم الدعوة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1415هـ، 1995م.

27- الخليفي، أحمد بن علي عبد الله، صفات الداعية في ضوء سير دعاة النبي صلى الله عليه وسلم، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير من قسم الدعوة والاحتساب، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بكلية الدعوة والإعلام في المملكة العربية السعودية، 1419هـ.

28- العنزى، عزيز بن فرحان، البصيرة في الدعوة الى الله، تقديم: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، أبوظبى، دار الإمام مالك، ط1، 1426هـ، 2005م.

29- القحطانى، سعيد بن على بن وهف، الحكمة في الدعوة الى الله تعالى المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1423هـ.

30-القحطاني، سعيد بن على بن وهف، مقومات الداعية الناجح في ضوء الكتاب والسنة، ط1، 1415هـ ، 1994م.

31-المجذوب، محمد، علماء ومفكرون عرفتهم، الرياض، دار الشواف، ط4، 1992.

دور المعلمين ووظائفهم ومسؤولياتهم في تربية المجتمع في الكتاب والسنة

أ.م.د.عز الدين حسن جميل الاتروش
جامعة زاخو / فاكولتي العلوم الإنسانية
قسم الدراسات الإسلامية
atroshya@yahoo.com

أ.م.د. فرست عبد الله يحي الورميلي
جامعة زاخو / فاكولتي العلوم الإنسانية
قسم الدراسات
dr.f.warmely@gmail.com

الملخص

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على دور المعلمين في تربية الأفراد وبيان وظيفتهم في المجتمع حيث يتبين من خلال البحث بأن لهم وظائف عدة منها:(التزكية):أي التنمية والتطهير و السمو بالنفس إلى بارئها و إبعادها عن الشر و المحافظة على فطرتها، وكذا (التعليم):أي نقل المعلومات والعقائد إلى عقول المؤمنين وقلوبهم ليطبقوها في سلوكهم و حياتهم.

كما يهدف البحث إلى بيان الصفات التي يجب توافرها في المعلمين من (القدوة والرحمة والعلم وسعة الصدر...) وذلك استنباطاً من القرآن الكريم والسنة النبوية.

وتوصل البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، فمن النتائج: إن مهنة المعلم هي مهنة جديرة بالاحترام والتقدير, لأنه مربي أجيال, وناقل لثقافة المجتمع , وإنه يمثل عدة ادوار تربوية واجتماعية تساير روح العصر, وإنه حجر الزاوية في العملية التربوية والتعليمية وعليه مسؤولية كبرى في بناء شخصية الأفراد وإعدادهم للحياة ، وهو عنصر فعال في المجتمع، ومن التوصيات: يجب الاهتمام بالمعلمين من قبل الدول وتوفير حاجياتهم الأساسية وتحسين معيشتهم حتى يتمكنوا من أداء دورهم التربوي على أكمل وجه، ولكي يكون المعلم فعالاً ومثمراً يجب افتتاح دورات تربوية خلال العطلة الصيفية لهم لتدريبهم وتطوير مهاراتهم العلمية والفنية والمعرفية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة و السلام على سيد المرسلين و آله و صحبه أجمعين.

وبعد: فقد أشار القرآن إلى دور المعلمين من الأنبياء وأتباعهم وإلى ان وظيفتهم الأساسية دراسة العلم الإلهي و تعليمه وذلك في سورة آل عمران بقوله تعالى{مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ}[1] وأشار جل جلاله إلى ان من أهم وظائف الرسول صلى الله عليه وسلم تعليم الكتاب و الحكمة وتزكية الناس أي تنمية نفوسهم وتطهيرها بقوله تعالى{رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}[2].

وإدراكاً منا لأهمية الموضوع وحيويته ، فقد قررنا أن نلقي الضوء على بعض الجوانب المتعلقة بـــ (دور المعلمين ووظائفهم و مسؤولياتهم في تربية المجتمع في الكتاب والسنة),حيث اشتملت هذه الدراسة على مقدمة وخمسة مباحث,تحدثنا في المبحث الأول: عن صفات المعلم في القرآن الكريم,أما المبحث الثاني: فكان خاصا لصفات المربي المسلم وشروطه,والمبحث الثالث: جاء لبيان الصفات الواجب توافرها في المعلم,وأما المبحث الرابع:فقد جعلناه خاصا لبيان الوظائف التي يقوم بها المعلم,أما المبحث الخامس والأخير: فكان عن مسؤوليات المعلم تجاه مجتمعه.

إن هذا البحث إسهام متواضع في بيان دور المعلمين ووظائفهم في تربية المجتمع، وهو عمل نسأل الله تعالى فيه الإخلاص والقبول، راجياً الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا آمين.

المبحث الأول

صفات المعلم في القران الكريم

من خلال قراءتنا للقرآن الكريم نجد ان هناك آيات كثيرة تتحدث عن الصـــفات التي يجب على المعلم ان يتحلى بها , وان هذه الآيات تخاطب الأنبياء وترشدهم الى الصفات التي عليهم ان يتحلوا بها كي يصبحوا معلمين ومن أهم هذه الصفات ما يلي :

1- القدوة الحسـنة:ان للقدوة الحسـنة دور كبير في جميع الأمور وخاصـة في التعليم, ومن اجل ذلك حرص الإسـلام عليها,فقال تعالى في القرآن الكريم: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ* كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ } [3] وفي هذا دليل على انه لا يجوز ان يخالف القول العمل وهو مالا يناسب القدوة .

والقدوة قد تكون مباشـرة,وقد تكون غير مباشـرة, ويكون التعليم بالقدوة في الأعمال الحركية أو المسـلكية,ومنها: عند فرض الصـلاة مثلاً: عن أبي بكر بن أبي موسـى عن أبيه: ((أَنَّ سَـائِلاً أَتَى النَّبِيَّ صـلى الله عليه وسـلم فَسَـأَلَهُ عَنْ مَوَاقِيتِ الصَّلاَةِ فَلَمْ يَرُدَّ شَيْئًا ، قَالَ : ثُمَّ أَمَرَ بِلاَلاً فَأَقَامَ حِينَ انْشَقَّ الْفَجْرُ فَصَلَّى ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَالْقَائِلُ يَقُولُ : قَدْ زَالَتِ الشَّـمْسُ ، أَوْ لَمْ تَزُلْ ، وَهُوَ كَانَ أَعْلَمَ مِنْهُمْ ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعَصْـرَ وَالشَّـمْسُ مُرْتَفِعَةٌ ، وَأَمَرَهُ فَأَقَامَ الْمَغْرِبَ حِينَ وَقَعَتِ الشَّـمْسُ ، وَأَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعِشَـاءَ عِنْدَ سُـقُوطِ الشَّـفَقِ ، ثُمَّ صَـلَّى الْفَجْرَ مِنَ الْغَدِ وَالْقَائِلُ يَقُولُ : قَدْ طَلَعَتِ الشَّـمْسُ ، أَوْ لَمْ تَطْلُعْ ، وَهُوَ كَانَ أَعْلَمَ مِنْهُمْ ، وَصَـلَّى الظُّهْرَ قَرِيبًا مِنْ وَقْتِ الْعَصْـرِ بِالأَمْسِ ، وَصَـلَّى الْعَصْـرَ وَالْقَائِلُ يَقُولُ : قَدَ احْمَرَّتِ الشَّـمْسُ ، وَصَـلَّى الْمَغْرِبَ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّـفَقُ ، وَصَـلَّى الْعِشَـاءَ ثُلُثَ اللَّيْلِ الأَوَّلَ ، ثُمَّ قَالَ : أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ الْوَقْتِ ؟ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ وَقْتٌ)) [4] .

وعن جابر قال: أفاض رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم وعليه السـكينة وأوضـع في واد محسـر وأمرهم ان يرموا الحجار مثل حصى الحذف وقال: ((خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ لَعَلِّي لاَ أَرَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا))[5]. أما القدوة غير المباشرة فتكون غالباً في السـلوك, فعن عائشـة رضـي الله عنها: انها سئلت: هَلْ كَانَ رَسُـولُ اللَّهِ صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ يَعْمَلُ فِي بَيْتِهِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، كَانَ رَسُـولُ اللَّهِ صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ ((يَخْصِـفُ نَعْلَهُ، وَيَخِيطُ ثَوْبَهُ، وَيَعْمَلُ فِي بَيْتِهِ كَمَا يَعْمَلُ أَحَدُكُمْ فِي

بَيْتِهِ)) [6]. والمقصود هنا هو التواضع وخدمة النفس وهذا التعلم غير مباشر وقد أشار القرآن الكريم {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} [7] . فنبينا محمد صلى الله عليه وسلم كان معلماً اقترنت أقواله بأفعاله فكان مثالاً حياً صادقاً للذين شاهدوه وتعلموا منه ولكل من اطلع على سيرته الكريمة [8].

2- الرحمة : ان المعلم الناجح هو الذي يستطيع ان يحوز على محبة طلابه لأن محبة الطلاب تعني الإقبال على الدرس ومن ثم تحقيق الأهداف التي يريدها المعلم, ولا تأتي محبة الطلاب إلاّ بالتودد والعطف عليهم والتعامل معهم بكل احترام والتجاوز عن أخطائهم, وقد لا حظنا هذا المعنى واضحاً في القرآن الكريم في قوله تعالى{فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } [9]. فالله سبحانه وتعالى يقرر أن الإنسان لا يصلح ان يكون معلماً, لذلك وجه الله سبحانه وتعالى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم ((الابتعاد عن القسوة والشدة والتمسك باللين والرحمة, ويبين الله عز وجل ان النبي الكريم صلى الله عليه وسلم لو لم يكن منصفاً باللين والرحمة لانفض الجميع من حوله)) [10]. وقد حثت السنة النبوية أيضا على ذلك, وقد وردت أحاديث كثيرة تدل على ذلك ومنها: عن أبي هريرة قال: قَبَّلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ وَعِنْدَهُ الأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ التَّمِيمِيُّ جَالِسًا، فَقَالَ الأَقْرَعُ: إِنَّ لِي عَشَرَةً مِنَ الوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا، فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ::(مَنْ لاَ يَرْحَمُ لاَ يُرْحَمُ) [11] .

3- العلم: العلم هو عدة المربي في عملية التربية, فلابد ان يكون لديه قدرة من العلم الشرعي, إضافة إلى فقه الواقع المعاصر[12]. ففاقد الشيء لا يعطيه, والتزود بالمعرفة يكون بالقراءة والاطلاع المستمر على الكتب باختلاف موضوعاتها, وقد وردت في القرآن الكريم آيات تحث النبي عليه السلام على القراءة, قال تعالى{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} [13]. وفي هذا دلالة كبيرة على طلب العلم والمعرفة, بالإنسان لا يولد عالماً بل عليه ان يجتهد ويسعى في طلب العلم وخاصة العلم الذي تقع عليه مسؤولية تعليم الأجيال قال تعالى{وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا } [14].

4- الحوار والمناقشة: يجب على المعلم ان يكون حكيماً في دعوته للآخرين إلى التعليم, وقد أكد القرآن الكريم عن هذا الأمر وأضاف إليه أبعادا عميقة قال تعالى {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَـــنُ } [15]. ان الحكمة تحمل معاني واســـعة عميقة, لأنها تعني التخطيط المدروس والتنظيم الواعي بطبيعة الأشـــخاص وبيئاتهم وعاداتهم وتقاليدهم ومراعاة كل ذلك اثناء التعليم والإرشـــاد, فالآية طلبت منا ان نقدم الموعظة الحسنة التي هي في حقيقتها النصح والإرشاد, ان المعلم الواعي يعلم من يقدم النصيحة مفيدة ومتى لا تكون, ونلاحظ ان الآية أشارت إلى المناقشة الحسنة الهادفة قال تعالى{وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} حيث يفهم من الآية ان المناقشة والمجادلة أمر مطلوب في إقناع الآخرين, ولكن الآية حددت المناقشة الحسنة التي نسعى من خلالها إلى الوصول إلى الحقيقة مبتعدين عن الجدل لغاية الجدل فقط . ان المناقشـــة الحســـنة من لا يحســـنه إلا القليل وقد لا يحتاج كثير من الناس إلى إتقانه, ولكن المعلم بالتأكيد هو احد الذين بأمس الحاجة إلى إتقانه, ومن هنا يتبين لنا ان القدرة على الإفصاح والمناقشة وإتقان هذا الفن من الركائز الرئيسية التي يجب على كل معلم ان يستند إليها[16].

5- توثيق المعرفة: قال تعالى {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [17]. هذه الآية تفيد بأن على الإنســـان ان لا يتبع آراء الآخرين ولا يقول بما لا يعرف بل عليه ان يســـلك الطريق الصحيح في المعرفة, كما ينبغي ان يكون المعلم واثقاً من معرفته متمكناً من علمه لا يتناقل آراء الآخرين دون تمحيص, بل وإنما عليه ان يحصـل على المعلومات بنفسـه ومن مصـادرها حتى يكون على بينة مما يقول وعلى ثقة من معلوماته [18].

المبحث الثاني

صفات المربي المسلم وشروطه وأهميته

أ- صفات المربي

1ـــ العدل والإنصاف: العدل هو القصد في الأمور, وهو الإنصاف والمساواة بين الناس, فقد أمر الرسول صلى الله عليه وســـلم وهو قدوة المعلمين بالعدل, قال تعالى مخاطباً نبيه { وَاسْـــتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ } [19]. وقال في آية أخرى {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا

هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ } [20]. فعلى المعلم ان يحترم آداب المهنة ويقوم بالعدل لا يرده عن ذلك صداقة أو عداوة, ولا يفضل أحدا على احد إلا بالحق[21].

2ـــ الصدق: ان فضيلة الصدق تقابلها رذيلة النفاق أيضا, ولعل هذا هو الذي جعل القرآن الكريم يقسم الناس إلى صادق ومنافعه, فيقول في سورة الأحزاب {لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا } [22]. فعلى المربي ان يكون صـــادقاً فيما يدعوا إليه, فيجب ان يطبقه على نفســـه, فإذا طابق علمه عمله اتبعه الطلاب وقلدوه في كل أقواله وأفعاله, أما إذا خالف عمله في ما يدعوا إليه, فان طلابه يشعرون بعدم إيحائه بما يقول : أو بعدم جدية أقواله[23].

3ـ النية الخالصة: ينبغي على المربي ان يكون مخلصاً في عمله ولا يقصد به إلا وخاف الله, وإحقاق الحق أي نشره في عقول الناشئين وجعلهم أتباعا له, عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال((لَا تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ لِتُبَاهُوا بِهِ الْعُلَمَاءَ، وَلَا لِتُمَارُوا بِهِ السُّفَهَاءَ، وَلَا تَخَيَّرُوا بِهِ الْمَجَالِسَ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَالنَّارُ النَّارُ)) [24].

4ـــ الصبر: هو حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع, وقد قرن الله تعالى الصبر في مواطن كثيرة بالأذى الذي يحتاج تحمله إلى عزيمة وإرادة, قال تعالى في سـورة الحج{الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّـابِرِينَ عَلَى مَا أَصَـابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّـــلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [25]. ووعد القرآن الكريم الصـــابرين بمضـــاعفة الأجر فقال في ســـورة القصـص{أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَـبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَـنَةِ السَّـيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [26]. ولذلك ينبغي على المربي ان يكون صابراً على معاناة التعليم وتقريب المعلومات إلى أذهان الطلاب[27].

5ـــ الضبط والسيطرة على الطلاب: يجب على المعلم ان يكون مسيطراً على الطلاب, يضع الأمور في مواضعها, فلا يشتد حيث ينبغي التساهل ولا يتساهل حيث تجب الشدة.

6ـــ دراسة نفسية الطلاب: فعلى المعلم او المربي دراسة نفسية الطلاب في المرحلة التي يدرسها كي يعاملهم على قدر عقولهم واستعداداتهم النفسية[28] .

7ـ تزوده بالعلم والمعرفة والمدارسة له, حيث أمر الله تعالى أتباع الرسل بأن يكونوا ربانيين بتحقيق دراسة الكتاب, قال تعالى{ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ} [29].

8ـــ الرفعة واللين: عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ وَيُعْطِي عَلَى الرِّفْقِ مَا لَا يعطي على العنف)) [30]. فعلى المربي ان يكون متصفاً بالرفعة واللين وان يستعمل ذلك مع طلابه .

9ـ الابتعاد عن الغضب: من صفات المربي الناجح البعد عن الغضب لما له من آثار سلبية في العملية التربوية, فعن أبي هريرة رضـي الله عنه أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَـلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ: أَوْصِـنِي، قَالَ: «لاَ تَغْضَـبْ» فَرَدَّدَ مِرَارًا، قَالَ: «لاَ تَغْضَبْ» [31] .

10. الحكمة: وهي وضع كل شيء في موضعه, أو بمعنى تحكم العقل وضبط الانفعال, ولا يكفي ان يكون المعلم قادراً على ضبط الانفعال وإتباع الأساليب التربوية الناجحة فحسب, بل لابد من استقرار المنهج التربوي بين أفراد البيت وبين البيت والشارع والمدرسة, وغيرها من الأماكن التي يرتادها, لأن التناقض سيعرض الطالب لمشكلات نفسية[32].

ب– أهمية المربي

لقد أشـار القرآن الكريم إلى دور المعلمين من الأنبياء وأتباعهم, و إلى ان وظيفتهم الأسـاسـية دراسـة العلم الإلهي وتعليمه, قال تعالى{مَا كَانَ لِبَشَـرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُـونَ} [33]. أي ما ينبغي لبشـر أتاه الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول للناس اعبدوني من دون الله ولكن الرسـول يقول للناس: اعبدوا الله وكونوا أهل عبادة وتقوى (ربانيين)وكونوا فقهاء تفهمون شـرائع دينه, وتحفظوها وتدرسـون كتبه وتعلمون بها[34] . ولقد شـرف الله تعالى مهنة التعليم بأن جعلها من جملة المهام التي كلف بها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تعالى {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُـولًا مِنْ أَنْفُسِـهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَـلَالٍ مُبِينٍ}[35].ان من فضـل الله تعالى على المؤمنين ان بعث فيهم رسـولاً من جنسـهم من أهل بلدهم ولغتهم(من

أنفسهم)ليتمكنوا من مخاطبته ومجالسته والانتفاع بصحبته وسؤاله عما سيشكل عليه في أمور دينهم, ويتلوا عليهم القرآن (آيات الله)ويأمرهم بالمعروف, وينهاهم عن المنكر لتزكوا أنفسهم وتطهر من أرجس الجاهلية ويعلمهم القرآن(الكتاب)والسنة (الحكمة)فقد كانوا قبل هذا الرسول في غي وجهالة (ضلال) ظاهرين لكل احد[36] . ويتضح من هذه الآيات ان للمربي وظائف ومن أهمها :

أ. التزكية: أي التنمية والتطهير والسمو بالنفس إلى بارئها وإبعادها من الشر والمحافظة على فطرتها .

ب . التعليم: أي نقل المعلومات والعقائد إلى عقول المؤمنين وقلوبهم ليطبقوها في سلوكهم وحياتهم, ولم تعد وظيفة المعلم اليوم مقصورة على التعليم, أي توصيل العلم إلى المتعلم, كما يظن بعض الناس, ولكن وظيفته تعدت هذه الدائرة المحدودة إلى دائرة التربية, فالمعلم مرب أولا وقبل كل شيء والتعليم بمعناه الحدود جزء من العملية التربوية[37].

المبحث الثالث

صفات وخصائص المعلم

ينبغي ان تتوفر في المعلم خصائص متعددة من الناحية الجسمية والعقلية والانفعالية,والاجتماعية,والمهنية,والأخلاقية, لأنه هذه الخصائص تمكنه من أداء وظيفته ومهامه التربوية خير أداء وبأحسن وجه وهذه الصفات والخصائص هي كالآتي:

اولاً: خصائص المعلم من الناحية الجسمية:

أ. ان تكون حواسه وبصره, وذوقه, وشمه, كلها سليمة .

ب . ان تكون هيئته العامة سليمة كانسجام ألوان ثيابه, ونظافة بدنه, وشكله, وحديثه .

ج . ان يكون جسده سليماً,اي خالياُ من العاهات والعيوب كالصم وحبسة اللسان .

ثانياً: خصائص المعلم من الناحية العقلية:

أ . إيصاله المعلومات للطلاب بأساليب مختلفة .

ب ـ ان يكون ملماً بقواعد وطرق التدريس المناسبة للطالب .

ج ـ ان يكون محباً لمهنته التربوية .

ثالثاً: صفات وخصائص المعلم من الناحية المعرضية:

أ ـ عرضه لمادته الدراسية بصورة جيدة, خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية والتعبيرية.

ب ـــ فهمه واستيعابه لنفسية الطالب من الناحية الاجتماعية والنفسية والعقلية وعرضه لمادته بأسلوب يناسب قدرات الطلاب على الاستيعاب. (38).

رابعاً: صفات وخصائص المعلم الانفعالية:

أ ـ تجنب الانفعال بسرعة, وهذا دليل على نجاحه في عمله.

ب ـ إقامته لعلاقات جيدة و حسنة بينه وبين طلابه من خلال إيصال المعلومات إليهم.

ج ـ استخدامه التعبير الجميل والكلمات الطيبة من خلال عرضه لمادته .

خامساً : صفات وخصائص المعلم الاجتماعية :

أ ـ ان يكون مشاركاً في النشاطات المدرسية وأنشطة المجتمع .

ب ـــ ان يقوي شخصيته الاجتماعية من خلال اتصاله بالحياة الاجتماعية اتصالاً قوياً, ويبني علاقات إنسانية في تعامله مع طلبته ويتعامل معهم كأبنائه .

سادساً: صفات وخصائص المعلم المهنية :

أ ـ تمكنه لمادة تخصصه, وتقديمها لطلبته بصورة واضحة.

ب ـ استخدامه الوسائل التعليمية كاللوح, والطبشورة والخارطة, والصور وغير ذلك .

ج ـ قدرته واستخدامه طرق التدريس المناسبة لتوصيل المعلومات إلى الطلبة .

سابعاً: صفات المعلم وخصائصه الأخلاقية :

أ ـ ان يطبق العدل بين التلاميذ, ويحسبهم سواسية كأسنان المشط .

ب ـ ان يحافظ على النظام .

ج ـ ان يعامل طلبته معاملة حسنة .

د ـ ان يتحلى بالأمانة والصدق .

هـ ـ ان يكون ملتزماً بالقيم الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية [39].

المبحث الرابع

الوظائف التي يقوم بها المعلم

للمعلم وظائف كثيرة ومنها :

1 ـــ المعلم يتجدد دائماً: المعلم الناجح لا ينقطع عن العلم والسؤال عنه مهما بلغ الغاية فيه إذ لا غاية في العلم ولا شبع منه قال تعالى {وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا} [40] , فالعلم يتطور ويتقدم فيحتاج الرصد والمتابعة, ولا حياء في طلب العلم فقيل((إِذَا عَلَّمْتَ عَاقِلًا عِلْمًا حَمِدَكَ , وَإِنْ عَلَّمْتَ الْجَاهِلَ ذَمَّكَ وَمَقَتَكَ وَمَا يُعَلَّمُ مُسْتَحٍ وَلَا مُتَكَبِّرٌ قَطْ)) [41] .

2ـــ المعلم قدوة لطلابه: ان المعلم يعتبر قدوة لطلابه في عملية التعليم, فهو صورة ينعكس فيها ما قد علمه لطلابه, يقرؤون فيها أقواله وتوجيهاته, وإشاراته,فالعلم عنده للعمل لا للترف الذهني, فهو يشعر بمسؤولية نحو هذا العلم تتعلق بشخصه, فكلما اتسعت دائرة علمه كلما عظمت درجة المسئولية فعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((لَا تَزُولُ قَدَمُ ابْنِ آدَمَ يَوْمَ القِيَامَةِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ، عَنْ عُمُرِهِ فِيمَ أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَ أَبْلَاهُ، وَمَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَمَاذَا عَمِلَ فِيمَا عَلِمَ)) [42] ,وقد أشار القرآن الكريم أيضا إلى القدوة الحسنة في

قوله تعالى {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} [43],والأسوة بمعنى القدوة[44] .

3ـــ المعلم ناصح أمين: المعلم أمين على كيان الوطن ووحدته وتعاون أبنائه. يعمل من اجل نشر المحبة المثمرة والاحترام الصادق بين المواطنين جميعاً, تحقيقاً لأمن الوطن واستقراره, وحرصاً على سمعته ومكانته بين المجتمعات الإنسانية الراقية.

4ـــ المعلم عضو مؤثر في مجتمعه: فهو مسؤول أكثر من غيره عن بناء المجتمع والمعلم أداة للمجتمع, تعلق عليه الآمال في التقدم المعرفي والإسهام الحضاري ونشر هذه الشمائل الحميدة بين طلابه.فينبغي على المعلم تنظيم المسابقات الثقافية والفنية والرياضية التي لا تتقيد بأعمار أو قواعد إنما كون الهدف منها ربط أبناء الحي وتوثيق عرى المحبة والترابط بينهم, كما وعليه عقد الاجتماعات مع الآباء لتعريفهم بعمل المدرسة وعرض مشكلات أبنائهم عليهم, ويجب عليه أيضا زيارة بيوت التلاميذ وتشجيع الآباء على زيارة المدرسة ، ومن مسؤولياته أيضا تعريف الآباء ببرامج المدرسة وأوجه نشاطها .

5ـــ المعلم ناقل لثقافة المجتمع: المعلم في المفهوم التربوي ناقل لثقافة المجتمع, فكيف يكون ذلك إذا لم يساهم المعلم في خدمة هذا المجتمع في مناسباته الدينية والوطنية, هذا إضافة فعالياته الاجتماعية الأخرى عن طريق مجال الآباء والمدرسين والانضمام إلى الجمعيات الخيرية الموجهة لخدمة المجتمع والتعاون مع المؤسسات التربوية والمتخصصين الآخرين في المجتمع. [45] .

6ـــ **المعلم مرب وموجه:** المعلم هو الذي يساعد الطالب على تعلم وفهم الأشياء التي لا يوفها, وهو كالأب لطلابه وذلك بحكم خبرته,ويرى الغزالي:ان على المعلم ان يجري المتعلم منه مجرى بنيه, وان المعلم موضع تقدير المجتمع واحترامه وثقته وهو لذلك حريص على ان يكون في مستوى هذه الثقة وذلك التقدير والاحترام, يعمل في المجتمع على ان يكون له دائماً في مجال معرفته وخبرته, والمرشد والوجه ويمتنع عن كل ما يمكنه ان يؤخذ عليه من قول أو فعل ويحرص ان لا يؤثر عنه إلا ما يؤكد ثقة المجتمع به واحترامه له, وان المعلم صاحب رأي وموقف من قضايا المجتمع ومشكلاته بأنواعها كافة, ويفرض ذلك عليه توسيع نطاق ثقافته وتنويع مصادرها والمنابع الدائمة للمتغيرات الاقتصادية

والاجتماعية ليكون قادراً على تكوين رأي ناجح مبني على العلم والمعرفة والخبرة الواسعة بحيث يعزز مكانته الاجتماعية ويؤكد دوره الرائد في المدرسة وخارجها [46] .

المبحث الخامس

مسؤوليات المعلم تجاه مجتمعه

ان للمعلم مسؤوليات كثيرة تجاه مجتمعه, ومنها:

1ـــ أثبتت الدراسات والأطروحات ان المعلم هو قدوة لمجتمعه بصورة عامة, وهو حريص على ان يكون أثره في الناس حميداً, فهو مستمسك بالقيم الخلقية والمثل العليا ,وهو موضع ثقة المجتمع وتقديره, يدعو إليها ويبثها بين مجتمعه والناس كافة, والمعلم والمجتمع عنوان مترابطان ولذلك فان المعلم حريص على ان يكون في مستوى هذه الثقة. ولذلك يجب عليه ان يتمسك بمبادئ دينه ويحترم تراث وطنه .

2ـ ان المعلم يمثل دعامة أساسية من دعامات الحضارة فهو صانع أجيال وناشر علم ومؤسس نهضة, وإذا كانت الأمم تقاس برجالها, فالمعلم هو باني الرجال وصانع المستقبل .

3. ان المجتمع يتكون من مؤسسات وعلاقات اجتماعية مختلفة لكل منها دوره ووظيفة ولها علاقة بالعمل التربوي الذي يقوم به المعلم وعلى ذلك فان دراسة المعلم للمجتمع تزوده بالبصيرة وبعد النظر, خلال عمله التربوي في هذه المؤسسات الاجتماعية المختلفة.

4ـــ ان الاهتمام بمهنة التعليم في أي مجتمع من المجتمعات, إنما يشير إلى مدى مسؤولية ذلك المجتمع تجاه مستقبل أجياله ومدى حرصه على توفير الخدمات التربوية لأبنائه, لأن إصلاح أي مجتمع, إنما ينطلق من البصمات التي يتركها المعلم على سلوكيات طلابه وأخلاقهم وشعورهم وعقولهم .

5ـــ ان المعلم هو المسؤول الأول عن ادعاء مهنة التعليم على أسس فنية وعلمية, وهو المسؤول الأول عن نجاحها أو فشلها, لأنه يحمل رسالة مقدسة وأمانة علمية .

6ـــ نظراً للمسؤوليات الجسام الملقاة على عاتق المعلم, فان منطلق نجاحه في القيام بهذه المسؤوليات إنما يتوقف على معلم كفء يتمتع بشـــخصـــية منقحة, قادرة على البذل والعطاء والابتكار والتجدد, يتصـــف بثقافة عامة, متفهم لحاجات التلاميذ والمجتمع, مهيئاً لاكتشـاف مشـكلاتهم ونقاط ضـعفهم, قادراً على توجيههم وإرشـادهم , وتيسـير التعليم لهم [47] .

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث , ومن خلال دراسـة الموضـوع , نود أنن نلخص أهم النتائج التي توصـلنا إليها منها ما يلي :

1 . ان مهنة المعلم هي مهنة جديرة بالاحترام والتقدير , لأنه مربي أجيال , وناقل لثقافة المجتمع , وانه وظيفة سامية .

2 ـــ يمثل المعلم في العصـر التربوي الحديث عدة ادوار تربوية . واجتماعية تسـاير روح العصـر, وهو عنصـر فعال في المجتمع .

3 ـــ يعتبر المعلم حجر الزاوية في العملية التربوية والتعليمية وعليه مسؤولية كبرى في بناء شـخصـية الأفراد وإعدادهم للحياة وانه محل تقدير واحترام من المجتمعات في كل بقاع العالم .

4 ـــ المعلم عضـو مؤثر في مجتمعه , تعلق عليه الآمال في التقدم المعرفي والارتقاء العلمي والإبداع الفكري والإسـهام الحضاري ونشر هذه الشمائل الحميدة بين طلابه .

5 . المعلم أمين على كيان الوطن ووحدته , يعمل جاهداً لنشر المحبة والاحترام الصادق بين المواطنين جميعاً وبينهم وبين ولي الأمر منهم , تحقيقاً لأمن الوطن واستقراره , وحرصاً على سمعته ومكانته بين المجتمعات الإنسانية الراقية .

6 . المعلم صاحب رأي وموقف من قضايا المجتمع ومشكلاته بأنواعها كافة .

7 ـ يعزز المعلم لدى الطلاب الأحاسيس بالانتماء لدينه ووطنه , كما ينمي لديهم أهمية التفاعل الايجابي مع الثقافات الأخرى .

8 ـ ان المعلم هو قدوة لطلابه خاصة , وللمجتمع عامة , وهو حريص على ان يكون أثره في الناس حميداً لذلك فهو مستمسك بالقيم الخلقية حيث ينشر بين طلابه والناس كافة .

التوصيات

توصل البحث إلى عدة توصيات أهمها:

1- الاهتمام بالمعلمين من قبل الدول وتوفير حاجياتهم الأساسية وتحسين معيشتهم حتى يتمكنوا من أداء دورهم التربوي على أكمل وجه.

2- افتتاح دورات تربوية خلال العطلة الصيفية لتدريب المعلمين وتطوير مهاراتهم العلمية والفنية والمعرفية.

3- على المعلم أن يعد نفسه إعداداً جيداً من خلال تلقيه القدر الكافي من العلوم الشرعية إضافة إلى العلوم الحديثة .

4- على المعلم أن يعي بأنه حامل علم الذي هو ميراث الأنبياء و مهنته مهنة الأنبياء لذا عليه أن يتحلى بالأخلاق الحميدة وأخلاق الأنبياء لأنه سيكون قدوة لطلابه.

5- على المعلم تحديد ما يتوخاه من أهداف تربوية وأخلاقية وتعليمية من الطلبة خلال بداية العام الدراسي.

الهوامش

(1) سورة آل عمران، الآية: 79 .

(2) سورة البقرة، الآية: 129.

(3) سورة الصف، الآية : 2، 3 .

(4) مصنف ابن أبي شيبة: 1 / 281 , برقم 3221، مسند الإمام أحمد بن حنبل:51/38 برقم22955 .

(5) السنن الكبرى للبيهقي : 5 / 204 , برقم 9524 .

(6) صحيح ابن حبان : 14 / 352 , برقم 6440 .

(7) سورة الأحزاب , الآية : 21 .

(8) ينظر : صفات المعلم الرسالي المنشود : 1 / 4 - 6 .

(9) سورة آل عمران : الآية : 159 .

(10) ينظر : المدخل إلى أصول التربية الإسلامية : 170 .

(11) صحيح البخاري:7/8برقم 5997، صحيح مسلم:77/7 برقم 6097 .

(12) كتاب العلم للشيخ محمد بن عثيمين : 21 .

(13) سورة العلق , الآية : 1 .

(14) سورة النحل, الآية : 78 .

(15) سورة النحل, الآية : 125.

(16) ينظر : المدخل إلى أصول التربية الإسلامية : 171، 173، أصول التربية, عبد الرحمن النحلاوي: 185 , 209 .

(17) سورة الإسراء, الآية : 36 .

(18) ينظر : المدخل إلى أصول التربية الإسلامية : 169 .

(19) سورة الشورى, الآية : 15 .

(20) سورة المائدة, الآية : 8 .

(21) ينظر: موسوعة أخلاق القرآن : 1 / 22, و صفات المعلم الرسالي المنشود : 1 / 3 .

(22) سورة الأحزاب، الآية:24 .

(23) ينظر : موسوعة أخلاق القرآن : 1 / 50 .

(24) سنن ابن ماجه: 1 / 93 برقم 254 .

(25) سورة الحج، الآية:35.

(26) سورة القصص، الآية: 54 .

(27) ينظر : المدخل إلى أصول التربية الإسلامية , موسوعة أخلاق : 191 , 198 .

(28) ينظر : المدخل إلى أصول التربية الإسلامية : 176 , 177 .

(29) سورة آل عمران، الآية: 79.

(30) صحيح ابن حبان : 2 / 312 , برقم 552 .

(31) صحيح البخاري : 8 / 28 برقم 6116 .

(32) ينظر : المشكلات النفسية عند الأطفال , لزكريا الشربيني ص 14 و: الخلاصة في صفات المربي الصالح : 1 / 31 .

(33) سورة آل عمران، الآية: 79.

(34) ينظر : أيسر التفاسير لأسعد حومد : 1 / 373 .

(35) سورة آل عمران ، الآية: 164

(36) ينظر : أيسر التفاسير لأسعد حومد : 1 / 457 .

(37) ينظر : أصول التربية الإسلامية : عبد الرحمن النحلاوي : ص 171 .

(38) ينظر صفات الرسالي المنشود: 1 / 46 ،51 ، والمدخل إلى أصول التربية الإسلامية : ص 179 - 182 .

(39) ينظر : المدخل إلى أصول التربية الإسلامية : 180, 182 ، و منهاج العلم والإدارة التربوية : 8، 12 .

(39) جامع بيان العلم : 1/ 534 .

(40) سورة طه، الآية: 114.

(41) جامع بيان العلم : 1/ 534 .

(42) سنن الترمذي:4/ 612 برقم 2416 .

(43) سورة الأحزاب, الآية : 21 .

(44) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري : 6 / 519 .

(45) ينظر: المعلم: أنماطه وأدواره في التراث والتربية الحديثة : 51 , ونحو ميادين وفعاليات تربوية معاصرة : 98 , و: الخلاصة في صفات المربي الصالح : 1 / 14 ـــ 15 , و أهداف التربية الإسلامية وغاياتها : 1 / 14 .

(46) ينظر: المعلم والمناهج وطرق التدريس :ص2 , و إحياء علوم الدين للغزالي: 1/ 54 , و: تربية الطفل في الإسلام: 1 / 14 , ومقدمة في التربية الإسلامية : 1/ 15 .

(47) ينظر أسس التربية الحديثة: 106, و: أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة :1 / 15 , والتربية الإسلامية للأولاد منهجاً وهدفاً وأسلوبا : 1 / 14.

المصادر والمراجع

– بعد القرآن الكريم

1. إحياء علوم الدين, لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ,(ت : 505 هـ) , بيروت ,دار المعرفة , بدون سنة الطبع .
2. أسس التربية الحديثة , سعد عبدالسلام حميد , القاهرة , مكتبة النهضة المصرية , 1972 م .
3. أصول التربية الإسلامية, عبد الرحمن النحلاوي , دار الفكر, دمشق, الطبعة الثانية, 1983 م .
4. أهداف التربية الإسلامية وغاياتها , مقداد الجن , دار الهدى للنشر والتوزيع , الرياض , الطبعة الثانية , 1409 هـ .
5. أيسر التفاسير لأسعد حومد ،(موقع المكتبة الشاملة) .
6. التربية الإسلامية للأولاد : منهجاً وهدفاً واسلوباً , عبدالحميد الجلي , دار المعرفة , بيروت , لبنان , الطبعة الاولى, 1422 هـ / 2001 م .
7. تربية الطفل في الإسلام : النظرية والتطبيق , دكتور محمد عبدالسلام العجمي , وآخرون , مكتبة الرشد , المملكة العربية السعودية, الرياض, الطبعة الاولى, 1425 هـ / 2004 م .
8. جامع البيان عن تأويل القرآن لأبي جعفر بن جرير الطبري ,(ت : 310 هـ), بيروت , مؤسسة الرسالة , الطبعة الاولى , 1420 هـ / 2000 م .

9. جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
10. الخلاصة في صفات المربي الصالح , علي بن نايف الشحود , الباحث في القرآن والسنة , الطبعة الاولى , 1403 هـ / 2009 م , بهانج , دار المعمور
11. سنن ابن ماجه: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
12. سنن الترمذي :ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة, تحقيق وشرح احمد شاكر, دار الكتب العلمية , لبنان , بيروت .
13. السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن ، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
14. صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان ، أبو حاتم، البُستي (المتوفى: 354هـ) ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.
15. صحيح البخاري:: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ،الطبعة: الأولى، 1422هـ
16. صحيح مسلم : أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى : 261 هـ، تحقيق : مجموعة من المحققين، دار الجيل - بيروت .
17. صفات المعلم الرسالي المنشود : علي بن نايف الشحود، الطبعة الأولى، 1430هـ -2009 م ماليزيا.
18. المدخل إلى أصول التربية الإسلامية, للدكتور عبدالعزيز المعايطة , دار الثقافة للنشر والطبع , الطبعة الأولى, 2006 م .

19. مسند الإمام أحمد بن حنبل:: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (المتوفى: 241هـ)،تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ – 2001 م.
20. المشكلات النفسية عند الأطفال , لزكريا الشربيني .
21. مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم (المتوفى: 235هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، 1409.
22. المعلم: أنماطه وأدواره في التراث والتربية الحديثة, مجلة الدراسات التربوية , العدد الثاني 1986 . 1987 م , منطقة العين التعليمية .
23. مقدمة في التربية الإسلامية , د: صالح بن علي ابو عراد , الدار الصولتية للنشر والتوزيع , الطبعة الاولى , 1421 هـ / 2003 م .
24. منهاج المعلم والإدارة التربوية: سمير محمد كبريت، دار النهضة العربية.
25. موسوعة أخلاق القرآن, للدكتور احمد الشرباصي , دار الرائد العربي , بيروت , لبنان , الطبعة الاولى , 1401 هـ / 1981 م .
26. نحو ميادين وفعاليات تربوية معاصرة , الطبعة الاولى , 1408 هـ / 1988 م , مكتبة العلا , الشارقة, دار العودة , دبي .

واقع المسؤولية الإجتماعية للشركات وعوامل الإفصاح عنها في الدول الإسلامية :أدلّة من ليبيا

أ.معمر أحمد الدراوي
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

د. عبدالله محمد عايض
محاضر بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية

الملخص

إنّ معظم الدراسات التي أجريت حول المسؤولية الإجتماعية للشركات كانت ولا زالت في سياق الدول المتقدمة مثل أوروبا الغربية، الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا (Belal, 2001)،(El Ghoul, Guedhami, Kwok, & Mishra, 2011) . بخلاف ما هو قائم في الدول النامية وبالأخص ليبيا (Abouzkeh & Kamla, 2012). تهدف الورقة إلى إلقاء الضوء على الجهود المبذولة من قبل الباحثين في البيئة الليبية حول موضوع المسؤولية الإجتماعية للشركات ومدى الإفصاح عنها في تقاريرها السنوية ، فعلى الرغم من أنها أصل من أصول الدين الإسلامي الحنيف الذي يقوم على التعاون والتكافل والذي يهتم بالجانب الروحي والأخلاقي دون أن يهمل الجانب المادي ، وعلى الرغم من إصدار قوانين تلزم الشركات العاملة في ليبيا تطبيق المسؤولية الإجتماعية ، إلّا أن تطبيق الشركات العاملة في ليبيا يظلّ ضعيفاً من حيث الكم والكيف مقارنةً بالشركات في الدول المتقدمة غير المسلمة (Al-Drugi & Abdo, 2012) ،الأمر الذي يدعو إلى التساؤل لماذا ؟ ويدعو إلى مزيد من البحث خصوصاً أن معظم الدراسات اقتصر تركيزها على محاولة توصيف ممّارسات الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات دون التّطرق إلى الأسباب التي لها دور في قبول مفهوم المسؤولية الإجتماعية للشركات والإفصاح عنها في الشركات العاملة في ليبيا.

1- مقدمة:

إن تخلّي الحكومات في كثير من دول العالم بدورها المجتمعي وتبنّي سياسة خصخصة الشركات ، زاد من أهمية قيام الشركات بدورها الإجتماعي والأخلاقي للمسؤولية الإجتماعية واعتباره إستثماراً كباقي الإستثمارت الأخرى و الإفصاح عن هذه المسؤولية في تقاريرها . فانخراط الشركات في المسؤولية الإجتماعية سيساهم في تحسين الأداء ، وتعزيز صورة علامتها التجارية و سمعتها وتميّز الشركة عن منافسيها (Deegan, 2002). وبالتالي قبولها في المجتمع ومنح "رخصة لعمل" الشركة، و سيفضّل أفراد المجتمع منتجاتها و خدماتها ، وإذا ما فشلت الشركات في ضمان التزامها بالمسؤولية الإجتماعية فسوف يؤثر ذلك على سمعتها ، و سيقاطع المستهلك منتجاتها، الأمر الذي سيقود إلى إغلاق الشركة وبالتالي فقدان "رخصة للعمل" داخل المجتمع (Nasir, Halim, Sallem, Jasni, & Aziz, 2015). ووفقا للمنظور الإسلامي , فإن الشركات يجب أن يكون لها دور متميّز على المستوى المجتمعي، وأن تتبنى الإهتمام بالمسؤولية الإجتماعية، وعدم تركيز اهتمامها فقط بتحقيق معدلات ربح مرتفعة وإهمال المجتمع التي تعمل فيه، وذلك انطلاقاً من التزامها بتعاليم ديننا الحنيف ، ويأتي الإفصاح عمّا تقوم به هذه الشركات في مجال المسؤولية الإجتماعية وإسهاماتها الحالية والمستقبلية أحد أساليب التواصل التي تستخدمها الشركات بينها وبين المجتمع الذي تعمل فيه لإقناع أفراده بأنها تلتزم بمسؤولياتها تجاههم , وللإسف فإنّ معظم الدراسات التي أجريت حول المسؤولية الإجتماعية للشركات كانت ولا زالت في سياق الدول الغربية مثل أوروبا الغربية، الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا (Belal, 2001)،(El Ghoul et al., 2011) . بخلاف ما هو قائم في الدول الإسلامية والنامية وبالأخص ليبيا (Abouzkeh & Kamla, 2012).وسنحاول في هذه الورقة أن نسلط الضوء على مفهوم المسؤولية الإجتماعية للشركات وفقاً للمنظور الغربي والمنظور الإسلامي والتعرف على واقع المسؤولية الإجتماعية للشركات والعوامل المحركة

للإفصاح عنها في البيئة الإسلامية الليبية ، وذلك من خلال مراجعة وتحليل لأحدث الدراسات التي أجريت حول موضوع المسؤولية الإجتماعية للشركات في هذا البلد و عرض ومناقشة ما توصلت إليه من نتائج و وضع المقترحات والتوصيات.

2- مفهوم المسؤولية الإجتماعية للشركات:

تعتبر المسؤولية الإجتماعية للشركة ذات طبيعة متغيرة باستمرار وفقا للمستجدات الإقتصادية و الإجتماعية و السياسيّة ووفقا لما تملكه الشركة من موارد، وحسب ما تؤمن به الشركة ووحسب قدرتها على المساهمة في التنمية المستدامة لها وللمجتمع الذي تعمل فيه، ممّا عقّد من مهمة تحديد مفهوم دقيق و شامل للمسؤولية الإجتماعية للشركات . فالصعوبة تكمن في وجود العديد من أصحاب المصالح ذوي الأهداف المتباينة و المتناقضة أحياناً، إضافة إلى وجود فجوة بين ما يتوقعه المجتمع من الشركة وبين ما تقدّره الشركة لما يجب عليها تقديمه للمجتمع وفقاً لإمكانيّاتها.

وعلى الرغم من الجهود المبذولة حول هذا الموضوع، فلا يزال مفهوم المسؤولية الإجتماعية للشركات في طور النمو وفقاً لمجموعة متنوعة من الأفكار والممّارسات فقد وصفه البعض بأنه مفهوم مبهم (Fischer, 2004) وغامض (Williamson, Lynch-Wood, & Ramsay, 2006) ، وغير موضوعي (Frederick, 1986) وغير واضح (McWilliams & Siegel, 2001)، وغير متبلور (Margolis & Walsh, 2001)، وحدوده غير واضحة المعالم ومسألة الإلتزام بها لا تزال محل جدل (Lantos, 2001). وعلى هذا النحو لا يوجد تعريف موحّد ليكون أساساً لإجراءات صارمة (Van Marrewijk & Werre, 2003).بل إنّ المصطلح نفسه لم يتم الإتفاق عليه على الرغم من أن العديد منها يدور في فلك المسؤولية الإجتماعية للشركات . ومن المصطلحات الأكثر شعبية التي أصبحت مرادفاً لمفهوم المسؤولية الإجتماعية للشركات هي: أخلاقيات الأعمال التجارية، مواطنة

الشركات، والإستدامة أو التنمية المستدامة والإدارة البيئية للشركات، والأعمال التجارية والمجتمع، والأعمال التجارية والإدارة، الأعمال التجارية والعولمة وإدارة أصحاب المصلحة (Carroll, 1999)، Garriga & Melé,) 2004)، كما أنّ جهود الأكاديميين والممارسين للوصول إلى تعريف موحّد فشلت وليس هناك تعريف متفقٌ عليه حتى الآن . فمن المستحيل وجود حل واحد يناسب الجميع" لتعريف المسؤولية الإجتماعية للشركات CSR " لذلك تتبنى كل شركة على حدة تعريفاً مختلفاً بناءً على التنمية ومستويات الوعي لديها وطموح الشركة (Van Marrewijk, 2003).

.وفيما يلي بعض الإجتهادات لتقديم مفهوم للمسؤولية الإجتماعية ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- تعريف مجلس الأعمال العالمي للتنمية المستدامة على أنها الإلتزام المستمر من قبل مؤسسات الأعمال بالتصرف أخلاقياً والمساهمة في تحقيق التنمية الإقتصادية والعمل على تحسين نوعية الظروف المعيشيّة للقوى العاملة وعائلاتهم إضافة إلى المجتمع المحلي والمجتمع ككل (Van Marrewijk, 2003).
- تعريف البنك الدولي للمسؤولية الإجتماعية على أنها إلتزام أصحاب النشاطات التجارية بالمساهمة في التنمية المستدامة من خلال العمل مع موظفيهم وعائلاتهم والمجتمع المحلي والمجتمع ككل لتحسين مستوى معيشة الناس بأسلوب يخدم التجارة ويخدم التنمية في آن واحد (Mazurkiewicz & Crown, 2005).

وعرفها الإتحاد الأوروبي 2002 على أنها الإندماج الإجتماعي للشركات و الإهتمامات البيئيّة في عملياتها التجارية وتفاعلها مع أصحاب المصلحة على أساس طوعي (Silberhorn & Warren, 2007).

ويضيف (**Robbins**) أنها الأنشطة التي تقوم الشركة بتنفيذها اختيارياً دون ضغوط خارجية والتي تحقق منافع للمجتمع ، وهي بذلك تستند إلى اعتبارات أخلاقية مركزة على الأهداف بشكل التزامات بعيدة الأمد و آخذة

في الاعتبار مبادرات منظمة الأعمال الحقيقية للوفاء بهذه الإلتزامات وبما يعزز صورتها في المجتمع(Kahreh, Babania, Tive, & Mirmehdi, 2014).

ويضيف**Freeman (1984)**" أن الشركة ليست مسؤولة عن مساهميها فقط لذا ينبغي أيضا تحقيق التوازن بين مصالح أصحاب المصلحة وأهداف الشركة (van Marrewijk, 2002).

من التعريفات السابقة، نلاحظ وجود اتفاق بين التعريفات يمكن أن يقودنا إلى أن المسؤولية الإجتماعية للشركات هي عملية تواصل بين الشركة والمجتمع الذي تعمل فيه ، لضمان تطورهما معاً ، بواسطة أدوات عديدة لإثبات المواطنة الصالحة للشركة. إلّا أنّ على كل شركة أن تختار بنفسها نهجاً ملائماً بشأن ممّارسات المسؤولية الإجتماعية للشركات، يتماشى مع أهداف و استراتيجية الشركة، واستجابة للظروف التي تعمل فيها.

3- الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات:

ويقصد بالإفصاح على وجه العموم هو العلانيّة الكاملة بحيث يكون الشيئ المفصَح عنه واضحاً ومعلوماً ،أمّا في المحاسبة فيقصد به أن تُظهر القوائم المالية جميع المعلومات الرئيسة التي تهم مستخدمي المعلومات والتي تساعدهم على اتخاذ القرارات بطريقة سليمة (الجعبري, 2014). ويقول (Hendrickson،1992)"إن الإفصاح بالمعنى العام يعني انعكاس للمعلومات لذلك فإن المحاسبين في الشركات ومنظمات الأعمال تبنّوا التقارير المالية والتي غالباً ما تكون سنوية" ، ويضيف أن الإفصاح يمكن أن يكون كاملاً(Full disclosure) وإفصاحاً عادلاً (Fair disclosure) أو إفصاحاً ملائماً (Adequate disclosure) أو افصاحاً وقائياً (Protective Disclosure) ، ومهما تتعدد أنواعه وتقسيماته يبقى هدفه وهو تقديم معلومات مفيدة للمستخدم ، واختلاف هذه المسميات يرجع الى الأبعاد والزوايا التي يُرى من خلالها موضوع الإفصاح (Deegan, 2002).

ونظراً لتزايد أصحاب المصالح في مشاريع الشركات المعاصرة والمتمثلين في الملّاك والمستثمرين، والموردين، والمستهلكين، والعاملين ، ونقابات العمال، والجهات الحكومية، والمنظمات الدولية، وجمعيات حماية المستهلك، والدائنون، والبورصات المالية، ومنظمات حماية البيئة ، ومنظمات حقوق الإنسان، وجمعيات ذوي الاحتياجات الخاصة وغيرها ، الأمر الذي أدى الى اتساع حجم ونوعية التقرير عن المعلومات المحاسبيّة لتشمل التقارير عن الأداء البيئي والإجتماعي للمشروع ومدى الإلتزام بالتشريعات واللوائح القانونية والمساهمات الطوعية الإختيارية التي تحقق الرفاه في المجتمع المحلي والدولي ، أدّى ذلك صعوبة الإتفاق على تعريف واحد للإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات وفيما يلي بعض الجهود :

عرّف **Gray(1987)** الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات على النحو التالي: "عملية اجراء توصيل أثر نشاطات الشركة على المجتمع والبيئة لمجموعات معينة ذات مصلحة داخل المجتمع والمجتمع ككل(Gray, Owen, & Maunders, 1987).

ويرى **Mathews(1993)** "الإفصاح الطوعي للمعلومات ، سواء كانت نوعية أو كمية تقدم من قبل المنظمات لغرض الإعلام أو التأثير على مجموعة من الجماهير، وقد تكون الإفصاحات الكمية مالية أو غير مالية "(Mathews, 1993).

من التعريفات السابقة، نلاحظ وجود اتفاق بين التعريفات يمكن أن يقودنا إلى أن الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات هي عملية توصيل للمعلومات تقوم بها الشركة باستخدام وسائل متاحة للمجتمع الذي تعمل فيه ، لإثبات المواطنة الصالحة للشركة.

4- المسؤولية الإجتماعية من المنظور الإسلامي:

المسؤولية الإجتماعية تشكلت مع نشأة المجتمعات وتطور الحضارات ؛ وقد عززت من مكانتها الديانات السماوية منذ أكثر من أربعة عشر قرناً وهي أصل من أصول الدين الإسلامي الحنيف الذي يدين به كل سكان ليبيا ، هذا الدين الذي يقوم على التعاون والتكافل والذي يهتم بالجانب الروحي والأخلاقي دون أن يهمل الجانب المادي مصداقاً لقوله تعالى: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} ،الآية 71 سورة الحجرات. إضافة إلى ما تحمله السنة المشرّفة من موروث يحثُّ على ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" (رواه البخاري ومسلم وزاد البخاري "وشبك بين أصابعه") وقوله : {مثلُ المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منهُ عضوٌ تداعى لهُ سائرُ الجسد بالسهر والحُمّى }(رواه البخاري ومسلم واللفظ له).كما قال {لا ضرر ولا ضرار} رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ، ورواه مالك في " الموطّأ ". فعند التأمل في مظاهر المسؤولية الإجتماعية المختلفة نجد أنها ممّا ورد في التشريع الإسلامي تحت مسميات مختلفة وتخضع لأكثر من تكييف فقهي ،كما لا يمكن حصر الأعمال الداخلة في نطاق المسؤولية الاجتماعية وإن أمكن فرزها في مجالات ، إذ كل المصالح التي حث عليها الشرع (إيجابا أو استحبابا) داخلة في نطاق هذه الشركات وقدراتها وأحوالها (Elasrag, 2012) .

5- خلفية عن ليبيا بلد الدراسة:

أولاً: الموقع والإقتصاد :

ليبيا تستفيد من الموقع الإستراتيجي المتمثّل في منتصف الحافّة الشمالية لأفريقيا، وهذه البقعة من الأرض شهدت نمواً سكانياً كبيراً ، فمن 1000000 في عام 1950 إلى 5 ملايين نسمة في عام 2000، وارتفع حالياً إلى 6000000، ومن المتوقع أن يصل حجم السكان إلى 8.5 ملايين بحلول عام 2030 (Sousa, 2011).

إن قرب ليبيا من الدول الأوروبية الكبرى وارتباطها الوثيق مع دول شمال أفريقيا وجنوبها ودول الشرق الأوسط ، هذا من شأنه أن يعزز كثيرًا امكانيات النفوذ والتجارة في البلاد من حيث تعزيز التكامل الإقليمي و تعزيز التحول الإقتصادي من خلال زيادة فرص الحصول على التمويل واستثمار الموارد والسماح لتقديم أفضل الخدمات بفضل زيادة النشاط الإقتصادي والوصول إلى المعرفة والموارد من الاقتصادات الإقليمية (Ellabbar & Havard, 1970). فقد نمى الاقتصاد الليبي بشكل سريع وقد أصبح البلد أكثر ثراء، ممّا جذب العديد من الشركات العالمية للعمل في مختلف القطاعات في ليبيا ، وبالأخص في قطاع النفط (Bait-El-Mal, Smith, & Taylor, 1973) وغيرها من الشركات العالمية العاملة في قطاعات مختلفة مثل قطاع الخدمات المصرفية (Buzied, 1998). وبامتلاك ليبيا لأحد أكبر احتياطيات مؤكدة من النفط في أفريقيا نحو 46400000000 برميل وعلى مقربة من 55 تريليون قدم مكعب من احتياطيات الغاز الطبيعي ، يجعلها من بين أكبر عشرة منتجين عالمياً على الرغم من أن 25٪ فقط من الأراضي الليبية تم استكشافها حتى الآنّ(El Kailani, 2012). وتوفر هذه الموارد في البلاد اضافة إلى المال نفوذاً إقليمياً مع توقعات إيجابية حول تمويل طويلة الأجل ، الأمر الذي ساهم في خفض الديون الليبية إلى حوالي 2٪

من الناتج المحلي الإجمالي، وإذا ما استخدمت بشكل فعّال يمكن لهذه الموارد أن تكون المحرك في التنوع الإقتصادي وتوفير فرص العمل، من خلال دعم إستراتيجية تنوع الإستثمار وتوفير الخدمات العامة الفعّالة (Aljifri, 2008).

ثانياً : المسؤولية الإجتماعية في البيئة التشريعية والقانونية الليبية:

نظراً لاعتماد الإقتصاد الليبي على الصناعات الإستخراجية والصناعات التحويلية كصناعة الحديد والصلب والإسمنت والتي لها تأثير كبير على البيئة فقد اهتمت الدولة الليبية بالحفاظ على البيئة ومنع التلوث بأشكاله المختلفة من خلال إصدار عدد من القوانين ، وأحد أهم الخطوات التي اتخذتها اللجنة الشعبية العامة (مجلس الوزراء) للحد من التلوث وتحديد المسؤولية الإجتماعية للشركات كانت إصدار القرار رقم (263)لسنة 1999 القاضي بإنشاء الهيئة العامة للبيئة كهيئة مستقلة تتمتع بالشخصية الإعتبارية والوضع المالي المستقل (تحت رعاية اللجنة الشعبية العامة (مجلس الوزراء). وقد منحت لها سلطة وصلاحيات واسعة النطاق لأداء مهمتها وهي حماية البيئة من التلوث حيث يجوز إجراء تحقيقات مع الأفراد والهيئات العامة والخاصة، سواء كانت محلية أو أجنبية، ومتابعة تنفيذها للقوانين والتشريعات والضوابط التى تضعها الدولة ،ويتم ذلك بواسطة الشرطة القضائية، وفقا لقانون الإجراءات الجنائية ، وفيما يلي أهم التشريعات التي تستخدمها السلطة في ليبيا لحماية البيئة من التلوث وتحديد المسؤولية الإجتماعية للشركات (اللجنة الشعبية العامة (مجلس الوزراء)، 1999).

1- القانون رقم 8 لسنة 1973 ، بشأن منع تسرب النفط في البحر (البرلمان، 1973):

يعد هذا القانون واحداً من أولى القوانين الصادرة لحماية البيئة في ليبيا وجاء نتيجة للتطور الكبير في صناعة النفط والتي صاحبتها مخاوف العبث بالبيئة الليبية وكان قد صُمِّمَ لمنع تسرب النفط في البحر ومع ذلك، فإنه كان محدود التأثير والنطاق ولا يواكب تقدم التكنولوجيا الصناعية في ذلك الوقت مع ارتفاع نسبة التلوث البيئي.

2- القانون رقم (93) لسنة 1976م بشأن الأمن الصناعي والسلامة العمالية (وزارة العدل 1976).

يهتم هذا القانون بحماية الموارد البشرية المستخدمة من قبل أرباب العمل أفراداً أو شركات وقد حدد المسؤولية الملقاة على عاتقهم وكذلك العقوبات التي قد تتعرض لها هذه الشركات إذا ما أخلّت بما نصّ عليه هذا التشريع، (وزارة العدل- ليبيا (1976).

3- القانون رقم 1982/7 بشأن حماية البيئة (وزارة العدل الليبية ،1982).

يعد هذا القانون من أهم القوانين الصادرة من أجل حماية البيئة في ليبيا والهدف من هذا القانون هو حماية البيئة التي يعيش فيها البشر، جنبا إلى جنب مع جميع الكائنات الحية الأخرى، ويهدف إلى تشجيع الأفراد والمؤسسات والشركات الوطنية والأجنبية لتبذل قصارى جهدها للحد من التلوث، وإجبارهم على الإبلاغ عن أي حادثة تلوث.

4- قانون رقم 1984/13 يتعلق مخصصات النظافة العامة (البرلمان، 1984).

يحدد هذا القانون الإجراءات لجمع والتخلص من النفايات ويحدد من هو المسؤول عن تنفيذ هذه المهام.

5- قانون رقم (22) لسنة 1989 بشأن التنظيم الصناعي. (البرلمان،1990).

في هذا القانون تم تعريف الشركة الصناعية حسب نوعها ، والعقوبة في حالة تغيرت طاقتها الإنتاجية أو تغيرت مواصفات المنتج بدون موافقة مسبقة من الجهة التي منحت الترخيص أو مخالفة المعايير المعتمدة لجودة الإنتاج وإذا قدم معلومات غير صحيحة في الإقرارات الضريبية .

6- القانون رقم 2003/15 بشأن حماية وتحسين البيئة (البرلمان،2003).

يتكون هذا القانون من أحد عشر فصلاً، كل فصل يتعلق بنوع معين من التلوث ، وينقسم كل فصل إلى عدة أحكام. ويغطي العقوبات على الشركات المخالفة لهذه القوانين ، من فرض الغرامات إلى مصادرة الآلات والمعدات المسببة للتلوث.

الدراسات السابقة التي أجريت في ليبيا:

من أجل فهم ممارسات المسؤولية الإجتماعية للشركات والإفصاح عنها في البيئة الليبية ، أجريت عدد من الدراسات حول هذا الموضوع إلّا أنّ عدداً كبيراً من الشركات وفي مختلف الصناعات تحتاج منّا إلى دراسة (Pratten & Mashat, 2009)، وفيما يلي أهم هذه الدراسات:

تسلسل	البـاحث	عنـــوان الدراسة	سنة الدراسة و فترة الدراسة	هـــــــدف الدراسة	النتـــــــــائج
1	**Ahmad 2004**	الإفصاح البيئي للشركات في ليبيا:الأدلة ونظرية الحتمية البيئية	**(1998–2001)**	دراسة جوانب مختلفة للافصاح البيئي في الشركات الليبية بهدف اختبار تطبيق نظرية الحتمية البيئية	ضعف الإفصاح البيئي كماً ونوعاً ,ويرى معظم المديرين أن ندرة المعايير والمبادئ التوجيهية القانونية والمهنية، إلى جانب افتقارها إلى الخبرة والتأهيل والتدريب في مجال الإفصاح البيئي له دور في ذلك كما أن العوامل السياسيّة والإقتصادية والإجتماعية لها تأثير غير مباشر في الإفصاح البيئي. في حين، أن (التصور والإدراك) له تأثير مباشر في عملية الإفصاح.
2	**Elmogla 2009**	التقارير الإجتماعية للشركات في فترة تحول الاقتصاد : حالة ليبيا	**(2001–2005)**	معرفة علاقة التغييرات الإقتصادية بمستوى الإفصاح والمحاسبة عن الممّارسات الإجتماعية	التغييرات الإقتصادية **(–)**
3	**Saleh and Ramadan Mousa 2011**	الإفصاح البيئي للشركات في ليبيا :تحسن طفيف	**(2007)**	فحص مدى التحسن في الممّارسات الحالية في الإفصاح البيئي للشركات في ليبيا	أن الإفصاح البيئي للشركات في ليبيا، سواء الكمي أوالنوعي لا يزال منخفضا إلا أنه قد تطور وتحسن في **2007** عمّا هو عليه في **2001**.
4	**البهلول 2011**	الإفصاح المحاسبي عن الآداء البيئي في الشركة الأهلية للإسمنت بليبيا :دراسة استطلاعية.	**(2011)**	معرفة ما إذا كانت الشركة الأهلية للإسمنت تفصح عن أدائها البيئي ومعرفة المعوقات التي قد تحول دون قيام الشركة بالإفصاح وتقديم بعض الاقتراحات لتجاوزها	الشركة غير ملتزمة بالإفصاح عن الاداء البيئي لوجود عدة معوقات أهمها قلة البرامج التعليمية للتعريف بمتطلبات الإفصاح عن الأداء البيئي عدم وجود قوانين ملزمة وصعوبة قياس التكلفة البيئية وعدم وجود معايير محاسبية تتعلق بالإفصاح البيئي.
5	**Bayoud, Kavanagh et al 2012**	العوامل المؤثرة على مستويات الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية في الشركات الليبية	**(2007–2009)**	معرفة علاقة نوع الصناعة وحجم الشركة بمستوى الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية في الشركات الصناعية العامة.	نوع الصناعة **(+)** حجم الشركة **(+)**
6	**Abouzkeh and Kamla 2012**	وجهة نظر انتقادية على المحاسبة الإجتماعية في الصّيرفة : حالة من المحاسبة الإجتماعية في القطاع المصرفي التجاري الليبي	**(2005–2008)**	معرفة واقع المحاسبة الإجتماعية في القطاع المصرفي و المساهمة في شرح الممّارسات الإجتماعية والإفصاحات عنها في البنوك سعيا لوضع رؤية للمحاسبة الإجتماعية التي تنسجم مع خصوصية البيئة الثقافية والإجتماعية في ليبيا	انخفاض مستوى ممّارسات المحاسبة الإجتماعية و الإفصاح عنهاوالغموض في الإفصاح المحاسبي الإجتماعي لأسباب عديدة مثل العولمة، الإمبريالية الغربية والصراعات والتناقضات بين القوانين الليبية واللوائح والأيديولوجية من جهة والممّارسة من جهة أخرى، وغياب منظمات المجتمع المدني، الديمقراطية والنقابات الحرة و وسائل الإعلام

ICIC 2016
حول الإسلام والقضايا المعاصرة في العالم الإسلامي: آفاق وتحديات المستقبل

7	I. Ibrahim 2012	التحقيق في أسباب عدم الإفصاح عن المعلومات البيئية في التقارير السنوية لشركات المقاولات الليبية	2012	تحديد أسباب غياب الإفصاح البيئي في شركات المقاولات	سبب عدم الإفصاح يرجع إلى قلة الطلب على المعلومات البيئة ، وعدم وجود البحوث الأكاديمية، و غياب المتطلبات القانونية وعدم الوعي البيئي بين الجمهور وعدم وجود منظمات للمجتمع المدني،المدراء يرون بسرية المعلومات البيئية، و لتجنب أي انتقادات .
8	Saleh Mohamad Ahmad and Abd Al-Salam Mohmes 2012	استجابة مدققي الحسابات المالية النظامية في ليبيا لقضايا البيئة: دراسة استكشافية	2012	الحصول على نظرة ثاقبة عن مدى استعداد المراجعين الماليين في ليبيا للتعامل مع المراجعة البيئية في إطار المراجعة التقليدية من خلال استكشاف آراء الخبراء	غياب و بشكل واضح المراجعة البيئية وعللت ذلك لعدم اختصاص مكاتب المراجعة في مثل هذا المجال؛ وعدم وجود معايير وتوجيهات مهنية؛و قلة البحوث في هذا المجال؛ وعدم وجود القوانين التي تطالب بالمراجعة البيئية. كما أنّ الطلب العام محدود على التقارير البيئية؛ وانخفاض مستوى الإفصاح البيئي من قبل الشركات الليبية.
9	Bayoud, Kavanagh et al 2012	دراسة تطبيقية للعلاقة بين الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية وأداء المنظمة: أدلة من ليبيا	(2007– 2009)	معرفة العلاقة بين الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات و الأداء التنظيمي من حيث الأداء المالي، والتزام الموظف وسمعة الشركة.	العلاقة بين الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات والعوامل المقترحة كانت كالتالي: الأداء المالي (+) سمعة الشركة(+) التزام الموظف(–)
10	Aldrugi 2013	الإفصاح البيئي في قطاع النفط والغاز الليبي.	(2002 – 2009)	معرفة علاقة عمر الشركة وحجم الشركة وخصخصة الشركة وجنسية الشركة بمستوى الإفصاح البيئ	عمر الشركة (–) حجم الشركة (+) خصخصة الشركة (+) جنسية الشركة (+)
11	الشريف 2013	مدى إمكانية تطبيق نظام المحاسبة عن الموارد البشرية في الشركات الصناعية " دراسة ميدانية على الشركات الصناعية العامة في مدينة بنغازي	(2009)	معرفة مدى إدراك أهمية المحاسبة عن الموارد البشرية في الشركات الصناعية العامة و مدى الإهتمام بالقياس المحاسبي للموارد البشرية في الشركات الصناعية العامة.	إن متخذو القرارات في الشركات العامة بمدينة بنغازي يتمتعون بقدر جيد من الإدراك والإهتمام بأهمية المحاسبة عن الموارد البشرية إلا أن معظم مفردات مجتمع الدراسة لا تطبق نظام المحاسبة عن الموارد البشرية.
12	Hawashe and Ruddock 2014	تقييم الإفصاح الطوعي في التقارير السنوية للبنوك التجارية: أدلّة من التجربة الليبية	(2006– 2011)	التعرف على ممّارسات الإفصاح الطوعي في التقارير السنوية للبنوك التجارية واختبار أهمية العلاقة بين ستة خصائص للبنوك الخاصة التجارية، وهي العمر، الحجم، والسيولة، وملكية	أن الإفصاح الطوعي في التقارير السنوية الصادرة عن البنوك التجارية الليبية منخفض جداً , ووجدت العلاقة بين سمات الشركات والإفصاح الطوعي كما يلي: حجم البنك (+), وضع التسجيل (+) , عمر البنك (-)،

				الحكومة، الربحية، ووضع الإدراج ومدى الإفصاح الطوعي	الربحية والسيولة المصرفية(+) وملكية الحكومة(=)، الملكية الأجنبية (-)
13	**Aldrugi and Abdo 2014**	تحديد الدوافع و الأسباب التي تجعل من الشركات تفصح عن المعلومات البيئية	(**2002-2009**)	استكشاف الدوافع الرئيسة لإفصاح شركات النفط والغاز العاملة في ليبيا عن المعلومات البيئية في تقاريرها السنوية .	إن الشركات الأجنبية تأخذ في الإعتبار عند الإفصاح عن المعلومات البيئية في التقارير السنوية لتوقعات المجتمع، والمتطلبات القانونية، وضغوطات المجتمع و العوامل الإقتصادية وهي دوافع تشجعهم على االإفصاح عن المعلومات البيئية. من ناحية أخرى إن الشركات المحلية تأخذ في الإعتبار عند الإفصاح السمعة و ضغوطات المجتمع هما فقط الدوافع التي تشجعهم على الإفصاح عن المعلومات البيئية.
14	**اشميلة 2014**	إدراك وتطبيق المراجع الخارجي في ليبيا لأسلوب المراجعة الإجتماعية :دراسة استطلاعية للمراجعين الخارجيين في المنطقة الشرقية لليبيا	(**2014**)	التعرف على مدى إدراك وتطبيق المراجع الخارجي في ليبيا لمفهوم المراجعة الإجتماعية، وكذلك دراسة علاقة بعض العوامل على إدراك المراجع لمفهوم المراجعة الإجتماعية وهي:وهي المؤهل العلمي ومدة الخبرة ونوعية الشهادات المهنية، وعدد مساعدي المراجع، وجنسية الشركاء من المراجعين الآخرين	أن المحاسبين القانونيين يدركون مفهوم المراجعة الإجتماعية ولا يطبقونها. أمّا العلاقة بين إدراك المراجع الخارجي في ليبيا لمفهوم المراجعة الإجتماعية وبين عدد من العوامل فهي : المؤهل العلمي(+) ومدة الخبرة (+) ونوعية الشهادات المهنية(+)وعدد مساعدي المراجع(-)وجنسية الشركاء من المراجعين الآخرين(-)
15	**Eljayash 2015**	توثيق ممّارسات الإفصاح البيئي في شركات النفط لبلدان الربيع العربي – بعض الأدلة من مصر وليبيا وتونس	(**2008 – 2010**)	توثيق ممّارسات الإفصاح البيئي في شركات النفط على مدى السنوات الثلاث التي سبقت ثورات الربيع العربي	هناك فجوة كبيرة في مستوى الإفصاح البيئي عبر شركات العينة. كما أن مستوى الإفصاح البيئي في شركات النفط والغاز في مصر، وليبيا، وتونس لا يزال منخفض مقارنة مع الشركات الأخرى العاملة في نفس المنطقة
16	**العمّاري 2015**	مدى إدراك طلبة قسم المحاسبة في فصل التخرج بكلية الاقتصاد في جامعة سرت, لمفهوم المحاسبة عن المسؤولية الإجتماعية والبيئية و أهميتها, وما هي المعلومات المتوفرة لديهم عنها, ومدى قدرتهم على القيام بالأعمال التي تتعلق بالمحاسبة الإجتماعية والبيئية بعد تخرجهم و انخراطهم في الحياة الوظيفية	(**2015**)	معرفة مدى إدراك طلبة قسم المحاسبة في فصل التخرج بكلية الاقتصاد في جامعة سرت, لمفهوم المحاسبة عن المسؤولية الإجتماعية والبيئية و أهميتها, وما هي المعلومات المتوفرة لديهم عنها, ومدى قدرتهم على القيام بالأعمال التي تتعلق بالمحاسبة الإجتماعية والبيئية بعد تخرجهم و انخراطهم في الحياة الوظيفية	الطلاب المشاركون في الدراسة غير مدركين لمفهوم المحاسبة عن المسؤولية الإجتماعية والبيئية و أهميتها كما يفتقرون إلى المعرفة و القدرة على ممّارسة تطبيقات المحاسبة الإجتماعية والمحاسبة البيئية, وترجع المسؤولية في ذلك من وجهة نظرهم على عاتق كلية الاقتصاد بصفة عامة وقسم المحاسبة بصفة خاصة

17	**Benomran , Haat et al 2015**	أنواع و دوافع الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية والبيئية في الشركات الليبية	**(2006 –2012)**	التحقيق فيما إذا كانت أنواع ودوافع الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات الليبية قد تأثرت بالبيئة الإسلامية التي تعمل فيها.	ضعف الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية والبيئية للشركات ،الخلفية الإسلامية للناس كان لها دور في زيادة الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية والبيئية للشركات الليبية .وتشير النتائج أيضاً أن المديرين يعتقدون أن دوافع أخرى مثل ملكية الحكومة وخصائص الشركة(الحجم والنوع) أيضا لها تأثير على هذا النوع من الإفصاح في الشركات الليبية.
18	**Benomran 2015**	تأثير حوكمة الشركات على حجم الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية والبيئة للشركات	**(2006 –2012)**	معرفة تأثير حوكمة الشركات على حجم الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية والبيئية للشركات (CSER) في الشركات الليبية والمتغيرات المستخدمة في هذه الدراسة هي ملكية الحكومة، ازدواجية الرئيس التنفيذي ، استقلال المجلس، وحجم المجلس	حوكمة الشركات في العموم ليس لها تأثير في حجم الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية والبيئية للشركات باستثناء حجم مجلس الإدارة

مناقشة الدراسات التي أجريت في ليبيا:

أجمعت الدراسات التي أجريت في ليبيا على أن هناك ضعف في مستوى الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية للشركات فعلى سبيل المثال :(Elmogla, 2009), (Abouzkeh & Kamla, 2012), (Hawashe & Ruddock, 2014)،(Eljayash, 2015)؛(Benomran, Haat, Hashim, & Mohamad, 2015). وبشكل عام أخذ الإفصاح في مجال البيئة المرتبة الأولى في الإهتمام من قبل الباحثين في الشأن الليبي اذ ركزت دراساتهم وبشكل كبير على الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية في مجال البيئة في الشركات الليبية والتي اتفقت على أن هذا النوع من الإفصاح لا يزال ضعيفا (Nassr Saleh Mohamed Ahmad, 2004), (Nassr Saleh Mohamad Ahmad & Mousa, 2011)،(Eljayash, 2015). ويضيف آخر, على الرغم من وجود بعض القواعد والأنظمة البيئية إلا أنها لاتطبق بشكل كامل وأن الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية في مجال البيئة لا يزال ضعيف (Al-Drugi & Abdo, 2012). ويأتي في المرتبة الثانية الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية في مجال الموارد البشرية ، على سبيل المثال: (Zubek, 2008)،(الشريف,

2013) .وأكدت هذه الدراسات أيضا على ضعف الإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية في مجال الموارد البشرية في التقارير السنوية للشركات الليبية ، كما لاحظ الباحث عدم اهتمام الدراسات التي أجريت في البيئة الليبية بالمجالات الأخرى للمسؤولية الإجتماعية للشركات ،كمجال المساهمة في تحسين الوضع المجتمعي والمسؤولية تجاهُ المنتَج و المستهلِك.

الخاتمة :

من خلال النقاش أعلاه يمكن القول أن مستوى الافصاح عن المسؤولية الإجتماعية في البيئة الليبية ضعيف على الرغم من وجود بيئة قانونية وتشريعية داعمة ومشجعة لذلك . ويمكن القول أن هناك عوامل أخرى تؤثر على مستوى الافصاح عن المسؤولية الإجتماعية قد يكون من بينها العامل الديني . حيث أنه وعلى الرغم من دراسة العديد من العوامل المؤثرة في مستوى الإفصاح عن المسؤلية الإجتماعية للشركات في البيئة الليبية إلّا أنّ مستوى الوعي بالتعاليم الدينية لم يحضى بالقدر المناسب من الدراسة والبحث ، على اعتبار أن أداء المسؤولية الإجتماعية في الإسلام واجب ديني وفضيلة إسلامية كم سبق التطرق إليه في هذه الدراسة ، وعلى المسلمين أداء هذه المسؤولية استجابة لأمر الله عز وجل ولأمر رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأن الإفصاح عنها ليس مجرد أمر اختياري وإنما نابع من تعاليم وقواعد دينية ,وأن عدم الإلتزام بها قد يكون سببه الجهل بها أو عدم فهمها (طشطوش, 2013).

لذا تقترح الدراسة الحالية إلى تضمين عوامل أخرى مثل الوعي والمستوى الاخلاقي والقيم الإسلامية فهي من شأنها أن تؤثر على مستوى الافصاح عن المسؤولية الإجتماعية .

المراجع والمصادر:

الجعبري, مجدي أحمد. (2014). الإفصاح المحاسبي في ضوء المعايير المحاسبية الدولية: دراسة ميدانية على الشركة السعودية للصناعات الأساسية (سابك) شركة مساهمة سعودية. مجلة الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك.

الشريف, طارق عبد الحفيظ. (2013). مدى إمكانية تطبيق نظام المحاسبة عن الموارد البشرية في الشركات الصناعية: دراسة ميدانية على الشركات الصناعية العاملة في مدينة بنغازي. مجلة المختار للعلوم الاقتصادية.

طشطوش, هايل عبد المولى إبراهيم. (2013). الدور الاجتماعي للمؤسسة من منظور اقتصاد إسلامي.

وزارة العدل – ليبيا , (1976). قانون رقم (93) لسنة 1976م بشأن الأمن الصناعي والسلامة العمالية. Retrieved from http://aladel.gov.ly/home/?p=1128.

Abouzkeh, Abdalnasr, & Kamla, Rania. (2012). A critical perspective on social accounting in banking .

Ahmad ,Nassr Saleh Mohamad, & Mousa, Fathi Ramadan. (2011). Corporate environmental disclosure in Libya: A little improvement. *World Journal of Entrepreneurship, Management and Sustainable Development, 6*(1/2), 149-159 .

Ahmad, Nassr Saleh Mohamed. (2004). *Corporate Environmental Disclosure in Libya: Evidence and Environmental Determinism Theory*. Napier University .

Al-Drugi, Ali, & Abdo, Hafez. (2012). Investigating the development of environmental disclosures by oil and gas companies operating in Libya: a comparative study .

Aljifri, Khaled. (2008). Annual report disclosure in a developing country: The case of the UAE. *Advances in Accounting, 24*(1), 93-100 .

Bait-El-Mal, M, Smith, Charles H, & Taylor, Martin E. (1973). The development of accounting in Libya .*The International Journal of Accounting, Education and Research, 8*(2), 83-101 .

Belal, Ataur Rahman. (2001). A study of corporate social disclosures in Bangladesh. *Managerial Auditing Journal, 16*(5), 274-289 .

Benomran, Naser, Haat, Mohd Hassan Che, Hashim, Hafiza Binti, & Mohamad, Nor Raihan Binti. (2015). Types and Motives of Corporate Social Responsibility and Environmental Reporting in Libyan Companies. *International Journal of Finance and Accounting Studies, 3*(1), 1-11 .

Buzied, M. M. (1998). *Enterprise accounting and its context of operation: the case of Libya.* (PhD thesis), University of Durham, UK .

Carroll, Archie B. (1999). Corporate social responsibility evolution of a definitional construct. *Business & society, 38*(3), 268-295 .

Deegan, Craig .(2002) .Introduction: the legitimising effect of social and environmental disclosures-a theoretical foundation. *Accounting, Auditing & Accountability Journal, 15*(3), 282-311 .

El Ghoul, Sadok, Guedhami, Omrane, Kwok, Chuck CY, & Mishra, Dev R. (2011). Does corporate social responsibility affect the cost of capital? *Journal of Banking & Finance, 35*(9), 2388-2406 .

El Kailani, Ebtissam. (2012). Extractive Industry and Conflict Risk in Libya .

Elasrag, Hussein. (2012). Islamic Waqf as a tools of corporate social responsibility. *Available at SSRN 2054699* .

Eljayash, Kamal Mehemed. (2015). Documentation of Environmental Disclosure Practices in the Oil Companies in the Countries of the Arab Spring–Some Evidences from Egypt, Libya and Tunisia. *Journal ofEconomics, Business and Management, 3*(10 .(

Ellabbar, K, & Havard, T. (1970). The effects of absence of capital market on libyan privatisation programmes. *Population (In Thousand), 1975*(1980), 1990-1995 .

Elmogla, Mahmoud. (2009). *Corporate social reporting in a transition economy: the case of Libya.* University of Huddersfield .

Fischer, Josie. (2004). Social responsibility and ethics: clarifying the concepts. *Journal of Business Ethics, 52*(4), 381-390 .

Frederick, William C. (1986). Toward CSR [sub3]: Why Ethical Analysis is Indispensable and Unavoidable in Corporate Affairs. *California Management Review, 28*(2 .(

Garriga, Elisabet, & Melé, Domènec. (2004). Corporate social responsibility theories: Mapping the territory. *Journal of business ethics, 53*(1-2), 5 .71-1

Gray, Rob, Owen, Dave, & Maunders, Keith. (1987). *Corporate social reporting: Accounting and accountability*: Prentice-Hall International.

Hawashe, Abdallah, & Ruddock, Les. (2014). *An evaluation of voluntary disclosure in the annual reports of commercial banks: empirical evidence from Libya.* Paper presented at the Salford Postgraduate Annual Research Conference.

Kahreh, Mohammad Safari, Babania, Asghar, Tive, Mohammad, & Mirmehdi, Seyed Mehdi. (2014). An examination to effects of Gender Differences on the Corporate Social Responsibility (CSR). *Procedia-Social and Behavioral Sciences, 109,* 664-668 .

Lantos, Geoffrey P. (2001). The boundaries of strategic corporate social responsibility. *Journal of consumer marketing, 18*(7), 595-632 .

Margolis, Joshua Daniel, & Walsh, James P. (2001). *People and profits?: The search for a link between a company's social and financial performance*: Psychology Press.

Mathews, M Reg. (1993). *Socially responsible accounting*: CRC Press.

Mazurkiewicz, Piotr, & Crown, Robert .(2005) .Opportunities and options for governments to promote corporate social responsibility in Europe and Central Asia. Evidence from Bulgaria, Croatia and Romania. *World Bank Working Paper* .

McWilliams, Abagail, & Siegel, Donald. (2001). Corporate social responsibility: A theory of the firm perspective. *Academy of management review, 26*(1), 117-127 .

Nasir, Noor Emilina Mohd, Halim, Nurul Akmal Abdul, Sallem, Nur Raihana Mohd, Jasni, Nur Syuhada, & Aziz, Nurul Fatma. (2015). Corporate Social Responsibility: An Overview from Malaysia. *J. Appl. Environ. Biol. Sci, 4*(10S), 82-87 .

Pratten, John D, & Mashat, Adel Abdulhamid. (2009). Corporate social disclosure in Libya. *Social Responsibility Journal, 5*(3), 311-327 .

Silberhorn, Daniel, & Warren, Richard C .(2007) .Defining corporate social responsibility: A view from big companies in Germany and the UK. *European Business Review, 19*(5), 352-372 .

Sousa, Luis de. (2011). Libya and World Oil Exports. from http://www.theoildrum.com/node/7528

van Marrewijk, Marcel. (2002). Concepts and definitions of CSR and corporate sustainability. *European Union Draft Paper* .

Van Marrewijk, Marcel. (2003). Concepts and definitions of CSR and corporate sustainability: Between agency and communion. *Journal of business ethics* .105-95 ,(3-2)44 ,

Van Marrewijk, Marcel, & Werre, Marco. (2003). Multiple levels of corporate sustainability. *Journal of Business Ethics, 44*(2-3), 107-119 .

Williamson, David, Lynch-Wood, Gary, & Ramsay, John. (2006). Drivers of environmental behaviour in manufacturing SMEs and the implications for CSR. *Journal of Business Ethics, 67*(3), 317-330 .

Zubek, Fathi F. (2008). *An investigation into human resource disclosure, with specific reference to corporate social responsibility in the Libyan oil industry* .Liverpool John Moores University .

التربية الإسلامية ودورها في تعزيز الأمن الفكري

الباحث الدكتور إبراهيم عبد الله ثاني،

محاضر بقسم الدراسات الإسلامية والشريعة جامعة بايروا بكانو نيجيريا

ملخص البحث

يعد حصانة الفكر والحفاظ عليه من كل ما يكدر صفوه وينغص من دوره الإيجابي من أولويات التربية الإسلامية منذ بزوغ فجر الدعوة الإسلامية، فالتربية الإسلامية أعطت هذا العنصر أهمية بالغة إنماءاً ووقايةً وعلاجاً، لما له من تأثير إيجابي نحو استقرار الأمة أجمع، وتتأكد أهمية هذا البحث في تعلقه بركيزة أساسية في العنصر البشري وهو الفكر والعقل، كما أنه يهتم بمصدر من مصادر فخرنا وعزّنا وهو التربية الإسلامية، وله علاقة وطيدة بالأمن والاستقرار في ربوع المجتمع، ويعالج مشكلة آنية وهي الانحراف الفكري وتلوثه جرّاء ما أفرزته التحديات والحملات المضادة نحو الإسلام وتعاليمه السمحة.

كما يرجوا الباحث أن يتوصل إلى نتيجة مفادها: أن الأمن الفكري حاجة ضرورية لا تستقيم الحياة بدون توفره؛ بل هو أهمها وأسماها وأساس وجودها واستمرارها. وجوب الرجوع إلى تعاليم التربية الإسلامية وتوظيفها في جميع مجالات الحياة حصانة للفكر من التلوث والانحراف. توجيه الأمة إلى العناية بالفكر عن طريق توفير كل أسباب حمايته واستقامته والمحافظة عليه.

المقدمة :

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ، يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلا سَدِيدًا{70}يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا .

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشرّ الأمور محدثاتها، وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار.

أما بعد:

إن من أولى ما صُرِفت إليه الجهود، وعُنيت به العقول، واشتغل به أولو العلم والقلم، هو موضوع الأمن الفكري؛ لعظم أهميته، وحسن عاقبته عند توفره، وشدة خطر فقدانه أو الإخلال به.

لذا يعد حصانة الفكر والحفاظ عليه من كل ما يكدر صفوه وينغص من دوره الإيجابي من أولويات التربية الإسلامية منذ بزوغ فجر الدعوة الإسلامية، فالتربية الإسلامية أعطت هذا العنصر أهمية بالغة إنماءاً ووقايةً وعلاجاً، لما له من تأثير إيجابي نحو استقرار الأمة أجمع، وتتأكد أهمية هذا البحث في تعلقه بركيزة أساسية في العنصر البشري وهو الفكر والعقل، كما أنه يهتم بمصدر من مصادر فخرنا وعزّنا وهو التربية الإسلامية، وله علاقة وطيدة بالأمن والاستقرار في ربوع المجتمع، ويعالج مشكلة آنية وهي الانحراف الفكري وتلوثه جرّاء ما أفرزته التحديات والحملات المضادة نحو الإسلام وتعاليمه السمحة.

وانطلاقًا من هذا كلّه أحببت الكتابة في موضوع بعنوانه « **التربية الإسلامية ودورها في تعزيز الأمن الفكري** »، وسأسير في كتابته وفق خطة؛ قوامها: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

فالمقدمة: سأذكر فيها اسم البحث وخطته، وشيء عن أهمية الموضوع.

المبحث الأول: إطلالة عن التربية الإسلامية .

المبحث الثاني: مفهوم الأمن الفكري.

المبحث الثالث: دور التربية الإسلامية في تعزيز الأمن الفكري.

اعتمدت الدراسة على **المنهج الوصفي** وهو المنهج القائم على جمع المعلومات حول قضية معينة لتحليلها والوقوف على جوانبها المختلفة.

كما أن الباحث استخدم هذا المنهج للتعرف على دور التربية الإسلامية ودورها في تعزيز الأمن الفكري، وإبراز الدور المطلوب من المؤسسات التربوية حيالها للعمل على تعزيزه.

كما يرجوا الباحث أن يتوصل إلى نتيجة مفادها: أن الأمن الفكري حاجة ضرورية لا تستقيم الحياة بدون توفره؛ بل هو أهمها وأسماها وأساس وجودها واستمرارها. وجوب الرجوع إلى تعاليم التربية الإسلامية وتوظيفها في جميع مجالات الحياة حصانة للفكر من التلوث والانحراف. توجيه الأمة إلى العناية بالفكر عن طريق توفير كل أسباب حمايته واستقامته والمحافظة عليه.

المبحث الأول: إطلالة عن التربية الإسلامية

التربية لغة :

إذا رجعنا إلى معاجم اللغة العربية وجدنا لكلمة التربية أصولاً لغوية ثلاثة:

الأصل الأول: رَبا يربو بمعنى زادَ ونما ،فتكون التربية هنا بمعنى النمو والزيادة ، كما في قوله تعالى : يَمْحَقُ اللهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ .[1] وقوله: وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ . [2] ، وقوله: وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ .[3]

[1]) سورة البقرة، الآية: 276.(

[2]) سورة الحج ، الآية: 5.(

[3]) سورة الروم ، الآية: 39 .(

الأصل الثاني: رَبى يربي على وزن خفى يخفي، وتكون التربية بمعنى التنشئة والرعاية، كما في قوله تعالى : قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ .[4] وقوله: وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً .[5]

وعليه قول الأعرابي :

فمن يكُ سائلاً عني فإني *** بمكة منزلي وبها ربيتُ.

الأصل الثالث: رب يرب بوزن مدّ يمدّ بمعنى أصلحه، وتولى أمره، وساسه وقام عليه ورعاه، كما في قوله تعالى : وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ [6] وقوله: چ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ.[7] وقوله: يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ [8]. وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ .[9]

تعريف التربية الإسلامية اصطلاحاً:

هناك بعض الاصطلاحات التي أطلقها رواد ومتخصصي التربية الإسلامية في العالم العربي، نورد جانبًا منها:

يرى الدكتور عبد الرحمن النقيب أن المقصود بالتربية الإسلامية: " ذلك النظام التربوي والتعليمي الذي يستهدف إيجاد إنسان القرآن والسُنة أخلاقًا وسلوكًا مهما كانت حرفته أو مهنته"[10].

في حين يرى الدكتور عبد الرحمن النحلاوي، أن " التربية الإسلامية هي التنظيم النفسي والاجتماعي

---

[4]) سورة الشعراء ، الآية: 18.
[5]) سورة الإسراء ، الآية: 24.
[6]) سورة البقرة، الآية: 32.
[7]) سورة المائدة، الآية: 110 .
[8]) سورة البقرة، الآية: 276.
[9]) سورة آل عمران ، الآية: 48.
[10]) عبد الرحمن النقيب، التربية الإسلامية المعاصرة في مواجهة النظام العالمي الجديد، القاهرة، دار الفكر العربي، 1996م، ص17.

الذي يؤدي إلى اعتناق الإسلام وتطبيقه كُليًا في حياة الفرد والجماعة "[11].

ويرى صالح هندي: أن "التربية الإسلامية هي العملية المقصودة التي تستهدف المحافظة على فطرة الإنسان وإعداد شخصيته بجميع أبعادها منذ ولادته وحتى وفاته وفقًا لأحكام الإسلام وتوجيهاته"[12].

وهنا يمكن القول بأن التعريفات السابقة تؤكد جميعًا على أن التربية الإسلامية نظامٌ تربويٌ شاملٌ يهتم بإعداد الإنسان الصالح إعدادًا متكاملاً دينيًا ودُنيويًا في ضوء مصادر الشريعة الإسلامية.

وقد أورد الدكتور على الألمعي (المشرف العام لموقع؛ منبر التربية) تعريفًا أكثر شمولاً وهو:

"نظام من الحقائق والمعايير والقيم الإلهية الثابتة، والمعارف والخبرات والمهارات الإنسانية المتغيرة، نابع من التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، يهدف إلى تربية الإنسان وإيصاله إلى درجة الكمال التي تمكنه من القيام بواجبات الخلافة في الأرض،عن طريق إعمارها، وترقية الحياة على ظهرها، وفق منهج الله"[13].

وقيل هي: "النظام التربوي المنبثق من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والهادف إلى تنشئة المسلم وتوجيهه، ورعاية جوانب نموه، لبناء سلوكه، وإعداده لحياتي الدنيا والآخرة، والذي افترض الله على المربين من آباء ومسئولين أن يأخذوا به وحده دون غيره من الأنظمة الأخرى"[14].

الفرق بين التربية الإسلامية والتربية الدينية الإسلامية:

هناك فرق بين التربية الإسلامية والتربية الدينية الإسلامية، فالتربية الإسلامية تشمل جميع المقررات التي وضعت وفق منهج الله، كما تشمل المباني والمدرسين وكل ما يتصل بالعملية التعليمية، التي صممت وفق المنهج الإسلامي.

---

[11]) عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، دمشق، دار الفكر، 2004م، ص 23.(

[12]) صالح ذياب هندي، طرائق تدريس التربية الإسلامية، أصول نظرية ونماذج وتطبيقات عملية، عمان، دار الفكر ناشرون وموزعون، 2009م، ص 20.(

[13]) على بن عبده الألمعي، مفهوم التربية في الإسلام، بحث منشور في موقع (http://www.minbr.com/mfhomaltrbia.php.

[14]) المرجع السابق نفسه.(

أما التربية الدينية فهي تعني المقررات التي تتضمن المعارف الدينية فحسب كالقرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والتوحيد والسلوك وغيرها من المعارف التي تهدف إلى تنمية المفاهيم الدينية.

وعلى هذا فالتربية الإسلامية "... أوسع وأشمل من التربية الدينية لأنها تضم نظامًا تربويًا متكاملاً، أما التربية الدينية تعد أحد جوانب التربية الإسلامية"[15].

ويرى الدكتور على أحمد مدكور رأياً مغايراً للذي ذكر حيث يقول: "... لا فرق بين مفهوم (الإسلام) ومفهوم (الدين) – ويستدل بآيات منها – قوله تعالى: " ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ [16]. يقول: فالدين هو الإسلام والإسلام هو الدين وإضافة لفظ (التربية) إلى أي منهما لابد أن يعني نفس الشيء"[17]. ويتابع النقاش منطلقًا من تعريف كل من المودودي وسيد قطب للدين، حيث عرفا: أن الدين هو المنهج العام الذي يحكم حركة الحياة قال تعالى: ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾[18]. "فلا داعي إذن للقول إن مفهوم (الإسلام) أوسع من مفهوم (الدين)، لأن هذا هو المفهوم الغربي لكلمة (الدين)، حيث إنهم حاصروا (الدين) هناك – منذ الفصام النكد بين الكنيسة والحياة – وجعلوه علاقة خاصة، وجانبًا قصيًا شخصيًا من جوانب الحياة الإنسانية، أما التصور الإسلامي، فالدين هو المنهج العام الذي يحكم حركة الحياة.. كل الحياة... (فالتربية الدينية) ليست مجرد شعبة واحدة من (التربية الإسلامية) بل إنها هي بعينها، فالتربية الدينية هي التربية الإسلامية، والتربية الإسلامية هي التربية الدينية، غاية ما في الأمر أن هناك علومًا للتربية الإسلامية تسمى (العلوم الشرعية) وهي علوم القرآن والسنة، (علوم المقاصد) وهناك علوم تتصل بجوانب الحياة المتجددة، وكل المعارف الإنسانية المتطورة (علوم الوسائل) وهذه الثانية من علوم التربية الإسلامية، طالما أننا نصمم مناهجها، وندرسها انطلاقًا من النصوص الشرعية وتوجيهاتها في القرآن والسنة، وطالما أننا نهدف من ورائها إلى إعداد الإنسان المسلم،

---

[15]) مؤتمر تطوير مناهج التربية الدينية الإسلامية في التعليم العام بالوطن العربي، المحور الثالث والرابع. جامعة الأزهر بالقاهرة، 29-31 مايو 1996م، ص 428.

[16]) سورة آل عمران: الآية: 19.

[17]) على أحمد مدكور، منهجية تدريس المواد الشرعية، مرجع سابق،1999م.ص 59- 60.

[18]) سورة المائدة: الآية: 48.

العابد لله، القائم بمقتضى الخلافة عن الله في الأرض"[19].

ويرى الدكتور سعيد إسماعيل علي، أن التربية الدينية الإسلامية هي التي تدرس في المدارس، وهي التي تتصل بالعقيدة، والعبادات والتاريخ، أي: التعليم الديني، لكن التربية الإسلامية، كما نتعامل معها في كليات التربية هي: البحث عن موقف الإسلام من جملة من القضايا والمشكلات التربوية، مثل: ما موقف الإسلام من مجانية التعليم؟ التعليم المختلط، ما موقف الإسلام منه؟ هذه هي التربية الإسلامية، لكن كيف تصلي؟ كيف تحج؟ هذه هي مهمة المدارس، وليست وظيفة كليات التربية[20]، إذاً فهو يرى أن التربية الدينية هي التي تدرس في المدارس الأساسية والثانوية، في حين يرى أن التربية الإسلامية هي التي تدرس في كليات التربية.

يضيف الدكتور محمود عبده فرج أن هناك ثلاث مصطلحات ينبغي تفرقتها وهي:

التربية الدينية، وهو مصطلح عام يشمل جميع النحل والأديان سواء كانت باطلة أو صحيحة، قال تعالى: چ لكم دينكم ولي دين[21]. حيث عبر القرآن الكريم نحل المشركين ومعتقداتهم الباطلة ديناً.

التربية الإسلامية، وهو مفهوم خاص يعني النظام الكامل والشامل الذي يحكم سلوك الإنسان المسلم في جميع الجوانب الإجتماعية والسياسية والخلقية ... إلخ.

التربية الدينية الإسلامية، هو منهج الإسلام ونظامه في مجال التربية والتعليم، والذي يقصد بتبصير التلاميذ أمور دينهم من عبادات ومعاملات وأخلاق...إلخ، وهذا الرأي يتوافق إلى حد كبير رأي الدكتور سعيد إسماعيل على، ومغاير بطبيعة الحال رأي الدكتور على أحمد مدكور، والله أعلم.

---

[19]) على أحمد مدكور، منهجية تدريس المواد الشرعية، نفس المرجع السابق.

[20]) سعيد إسماعيل بعنوان "إسلامية التربية" في مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، 2010/01/19م.

[21]) سورة الكافرون: الآية: ٦.

المبحث الثاني: مفهوم الأمن الفكري

الأمن الفكري مركب من كلمتين هما: الأمن، والفكر، ويستحسن قبل التعريف بمفهوم الأمن الفكري، عن أعرج ببيان جزئي المركب، وعليه سأعرف بمصطلح الأمن، والفكر كما يلي:

المطلب الأول: تعريف الأمن في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: في بيان مصطلح الفكر، والأمن الفكري.

المطلب الأول: تعريف الأمن في اللغة والاصطلاح

أ – الأمن في اللغة: سكون القلب واطمئنانه. قال ابن فارس: «الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما: الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سُكون القلب. والآخر: التصديق. قال الخليل: الأَمَنَةُ مِن الأمْن. والأمان إعطاء الأَمَنَة. والأمانة ضدُّ الخيانة.

يقال أَمِنْتُ الرّجُلَ أَمْنًا وأَمَنَةً وأَمانًا، وآمنني يُؤْمنني إيمانًا. والعرب تقول: رجل أُمَّانٌ، إذا كان أمينًا[22].

وعلى هذا، فالأمن في اللغة: هو سكون القلب واطمئنانه بعدم وجود مكروه وتوقعه.

قال الراغب: «أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف. والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر. ويجعل الأمان تارة اسمًا للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسمًا لما يُؤْمَنُ عليه الإنسان »[23].

ب – الأمن في الاصطلاح:

تعددت التعريفات الاصطلاحية للأمن باختلاف المنظور الذي ينظر إليه الباحثون عند تعريفهم للأمن، ومن تلك التعريفات:

تعريف الجرجاني، حيث عرَّفه بأنه: «عدم توقع مكروه في الزمان الآتي »[24].

---

[22]) أبو الحسين، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة (مصر: مكتبة الخانجي 1402 ه 1981 م) 1/ 13 ، وانظر: الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد العظيم محمود، (مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة) 1/ 510 وما بعدها، أبو الفضل محمد بن مكرَّم بن منظور، لسان العرب بدون طبعة، تحقيق:عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف) 1/ 140 .

[23]) أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، بدون طبعة، تحقيق: نديم مرعشلي (بيروت: دار الفكر بدون تاريخ) ص 21.وانظر: تهذيب اللغة 15 / 510 ، لسان العرب 1/ 140 .

[24]) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، بدون طبعة (بيروت: مكتبة لبنان 1985 م) 38 .

ويمكن تعريف الأمن بالنظر إلى مقاصد الشرع بأنه[25]: "الحال التي يكون فيها الإنسان مطمئنًا في نفسه، مستقرًا في وطنه، سالمًا من كل ما ينتقص دينه، أو عقله، أو عرضه، أو ماله".

فالتعريف قد أبان أن الأمن لا يتحقق ما لم يكن هناك حفظ للضروريات الخمس التي جاءت الشريعة الإسلامية بحفظها.

المطلب الثاني: في بيان مصطلح الفكر، والأمن الفكري

أ – تعريف الفكر في اللغة والاصطلاح

1 – الفكر في اللغة: هو تردد القلب، وتأمله. قال ابن فارس: «الفاء والكاف والراء تردد القلب في الشيء. يقال: تفكَّر إذا ردد قلبه معتبرًا. ورجل فِكِّير: كثير الفكر »[26].

وقال العلامة الراغب –رحمه الله–: «الفكرة قوةٌ مُطرِقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان... قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفرك، لكن يستعمل الفكر في المعاني؛ وهو فرك الأمور وبحثها طلبًا للوصول إلى حقيقتها »[27].

2 – الفكر في الاصطلاح:

قال الفيومي: «ويقال: الْفِكْرُ تَرْتِيبُ أُمُورٍ فِي الذِّهْنِ يُتَوَصَّلُ بِهَا إلَى مَطْلُوبٍ؛ يَكُونُ عِلْمًا، أَوْ ظَنًّا »[28].

يقول جميل صليبا: «وجملة القول: إن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها. فإذا أطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس »[29].

---

[25]) الأمن الفكري في مواجهة المؤثرات الفكرية ص 310 – 313 ، جبير بن سليمان الحربي، دور منهج العلوم الشرعية في تعزيز الأمن الفكري لدى طلاب الصف الثالث الثانوي، بحث تكميلي مقدم إلى قسم المناهج في كلية التربية بجامعة أم القرى لنيل درجة الدكتوراه، 1428 ه، – 2008 م (ص 25 – 27).

[26]) معجم مقاييس اللغة 4/ 446 وانظر: الصحاح 2/ 783 ، ولسان العرب ص 3451 .

[27]) مفردات ألفاظ القرآن ص 398 .

[28]) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بدون طبعة (دار الفكر بدون تاريخ) 2/ 479 .

[29]) جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982 م) 2/ 156 .

وعرّفه الزنيدي بقوله: «الفكر في المصطلح الفكري –والفلسفي خاصة– هو: الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات؛ أي النظر والتأمل والتدبر والاستنباط والحكم، ونحو ذلك. وهو كذلك المعقولات نفسها؛ أي الموضوعات التي أنتجها العقل البشري »[30].

وبناءً على هذا، فمفهوم الفكر يشمل النظر العقلي، وما ينتج عن ذلك النظر والتأمل من علوم ومعارف.

ب – المراد بالأمن الفكري:

نظرًا لحداثة مصطلح الأمن الفكري فقد اختلفت عبارات الباحثين ووجهات نظرهم في ضبط مفهومه وتحديده[31] على النحو التالي:

1 – « الأمن الفكري هو أن يعيش الناس في بلدانهم وأوطانهم وبين مجتمعاتهم آمنين مطمئنين على مكونات أصالتهم، وثقافتهم النوعية ومنظومتهم الفكرية »[32] .

2 – « أن يعيش المسلمون في بلادهم آمنين على مكونات أصالتهم وثقافتهم النوعية ومنظومتهم الفكرية المنبثقة من الكتاب والسنَّة »[33].

3– « إنه سلامة فكر الإنسان وعقله وفهمه من الانحراف والخروج عن الوسطية، والاعتدال، في فهمه للأمور الدينية، والسياسية، وتصوره للكون بما يؤول به إلى الغلو والتنطع، أو إلى الإلحاد والعلمنة

[30]) د.عبد الرحمن الزنيدي، حقيقة الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية (الرياض: دار المسلم 1422 ه – 2002 م) 10 .

[31]) د.عبد الحفيظ المالكي – نحو مجتمع آمن فكريًا – الطبعة الأولى (1431 ه – 2010 م) 101 – 104 ، دور منهج العلوم الشرعية في تعزيز الأمن الفكري لدى طلاب الصف الثالث الثانوي 29 – 31 .

[32]) عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمن الفكري وعناية المملكة العربية السعودية به (مكة المكرمة مطابع رابطة العالم الإسلامي 1423 ه) 66 .

[33]) عبد الرحمن السديس، الأمن الفكري، ضمن كتاب الأمن الفكري، الطبعة الأولى (الرياض:جامعة نايف العربية، مركز الدراسات والبحوث 1426 ه – 2005 م) 16 .

الشاملة »[34].

4 – « الاطمئنان إلى سلامة الفكر من الانحراف الذي يشكل تهديدًا للأمن الوطني أو أحد مقوماته الفكرية، والعقدية، والثقافية، والأخلاقية، والأمنية»[35].

وإذا أخذنا في الحسبان مفهوم الفكر من حيث شموله لنظر العقل، ومعقولاته، فإنه يمكننا أن نعرِّف الأمن الفكري بأنه:

الحال التي يكون فيها العقل سالمًا من الميل عن الاستقامة عند تأمله، وأن تكون ثمرة ذلك التأمل متفقة مع منهج الإسلام على وفق فهم السلف الصالح، وأن يكون المجتمع المسلم آمنًا على مكونات أصالته، وثقافته المنبثقة من الكتاب والسنَّة.

فبهذا التعريف يكون الأمن الفكري شامل للفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، والموضوعات التي أنتجها العقل البشري، وكذلك شامل لفكر الفرد ومكونات فكر المجتمع، وأن الأمن الفكري لا يتحقق إلا بالالتزام بمنهج الإسلام على وفق فهم السلف الصالح.

---

[34]) ابن مسفر الوادعي، الأمن الفكري الإسلامي، مجلة الأمن والحياة الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والبحوث ع 187 ، 1418 ه) ص 50 .

[35]) مجتمع آمن فكريا 103 .

المبحث الثالث: دور التربية الإسلامية في تعزيز الأمن الفكري

للتربية الإسلامية دور فاعل وبارز في تعزيز الأمن الفكري على تعدد قنواتها، والذي يظهر من خلال ما يلي:

1- دور الأسرة

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ [36] تعتبر الأسرة المسلمة أعظم مدرسة إيمانية وأقوى حصن تربوي منيع بتم فيه إعداد الأود ذكورا و إناثا على التحلي بالاستقامة الفاضلة والسلامة من الزيغ والانحراف، كما تعتبر الذرية الطيبة المؤمنين من أعظم نعم الله على عباده ومبعث السرور والطمأنينة لعلومهم، لذا إن المؤمنين يتطلعون دوما غلى أن يمنحهم الله المنعم الكريم جل و علا هذه الذرية الطيبة المباركة التي يسعدون بصلاحها واستقامتها، و منافعها في الدنيا و الآخرة.

ولهذا امتن الله على عباده بهذه النعمة العظيمة، فقال جل و علا : قُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعۡضُ ٱلَّذِي تَسۡتَعۡجِلُونَ [37]. وانطلاق فآمن مسؤولية الزوجين المشتركة في تربية أولادهما على تقوى الله وبر الوالدين ولاستقامة الخلفية ووقايتهم من الضلال الفكري و الفكري والانحراف السلوكي والفساد الاجتماعي التي تعاني من أخطارها للمجتمعات في القديم والحديث، فقد جاءت وصية الهادي البشير صلى الله عليه وسلم للو الدين بواجب حمل المسؤولية الكاملة والرعاية الشاملة لأولادهما، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤول عن رعيته"[38] .

ويؤكد الرسول المربي صلى الله عليه وسلم على أهمية رعاية الأبوين لأولادهما منذ نعومة أظفارهم، وعظيم تأثير هما في حمايتهم من الضلال والانحراف، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه و يمجسانه، كما

---

[36]) سورة التحريم، الآية : ٦.(

[37]) سورة النحل، الآية : 72.(

[38]) رواه الإمام البخاري كتاب النكاح، وباب المرأة راعية في بيت زوجها رقم: 5200.(

تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"[39]. ومن أعظم الجوانب في مسؤولية الزوجين المشتركة التي تحقق الأمن الأسري والذرية الصالحة هو الرعاية الإيمانية في غرس العقيدة الصافية والشعور بخشية الله تعالى، ومراقبته والاستعانة به وحده ثم تعويدهم على أداء العبادات، ثم واجب الرعاية الفكرية والثقافة والاهتمام بالتربية السلوكية والنفسية[40].

2- المسجد

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ (٣٦) رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوۡمٗا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلۡقُلُوبُ وَٱلۡأَبۡصَٰرُ (٣٧) [41].

للمسجد دور بناء في تنشئة الفرد ورسم خطوط المعرفة والإيمانية، التي تحميه من الشطط و من الانحراف، وعبادة الله وحده دون سواه على أسس تينة قوية تدر أعنه كيد الشيطان وأعوانه وما ينتهي به كيده إلى الإرهاب والترويع.

فالمسجد في الحقيقة مركز تربوي، يربّي، فيه الناس على الفضيلة، وحب العلم وعلى الوعي الاجتماعي، ومعرفة حقوقهم وواجباتهم في الدولة الإسلامية، التي أقيمت لتحقيق طاعة الله وشريعته ورحمته بين البشرية، فيكون بذلك من أعظم المؤثرات التربوية في نفوس الناشئين.

ومن خلاله يحصلون على أمن فكري يجنبهم الوقوع في أوحال الأهواء المنحرفة والأفكار الهدامة، وينمي في نفوسهم الشعور بالمجتمع المسلم، والاعتزاز بالجماعة الإسلامية، ويبدؤون بوعي العقيدة الإسلامية وفهم هدفهم من الحياة، وما أعد الله لهم في الدنيا والآخرة[42].

3- المدرسة

إن الوظيفة الأساسية للمدرسة في نظر الإسلام هي تحقيق التربية الإسلامية بأسسها الفكرية والعقدية والتشريعية وبأهدافها، وعلى رأسها هدف عبادة الله وتوحيده والخضوع لأوامر وشريعته، وتنمية كل مواهب النشء وقدراته على الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، أي صون هذه الفطرة من الزلل والانحراف،

---

[39]) أخرجه الإمام مسلم كتاب القدر، باب ومعنى كل مولود يولد على الفطرة رقم الحديث: 2658.

[40]) أحمد حسن كرزوي، الضوابط الأمنية في أحكام الأسرية: ص: 142.

[41]) سورة النور، الآيات : 36-37.

[42]) عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ص: 132.

حذرا مما حذرنا منه رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ما قال: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، وأراد بذلك أن يحذَر المربين من انحراف الناشئ عن فطرته ومن التردي في ضلالات العقائد والأفكار المنحرفة.

فهدف المدرسة هو بناء شخصية سوية جادة مستقيمة، تسير على ما ارتضاه المجتمع من دين وعادات وتقاليد وأعراف لا تخالف الشرع، وترمي إلى الذود عن البلد ومكتسباته، وحماية عقول ناشئته من أي تلوث فكري، وإن تسمى باسم الإسلام[43].

المكتبات ودور النشر

المكتبات ودور النشر حصون مهمة في حفظ ثقافة الأمة وثغر مهم من ثغورها الفكرية، وكان لها أثر فاعل في تعزيز الأمن الفكري، وكم كانت على ضد ذلك حينما يساء استخدامها قراصنة الفكر المنحرف و سماسرة الثقافة المستورة.

فالكتب وللمجلات والنشرات وغيرها مما تدفع عجلة الطباعة المعاصرة مجال خصب يجب أن يستثمر في الأمن الفكري، وحفظ تراث الأمة وثقافتها وأدبها وموروثها الحضاري من كل اللوثات المنحرفة، وتلك مسؤولية المثقفين والمفكرين والقائمين على هذه المكتبات ودور النشر للاضطلاع بحفظ الأمن الفكري للأمة.

والمتابع لحركة النشر تهوله تلك الإعداد والإحصاءات والأرقام التي وصلت إلى خانة الآلاف المؤلفة وكثير منها غثاء بل يدس السم في الدسم مما يبين مدى حجم وخطورة الغزو الثقافي المركز ضد أبناء المسلمين وأجيالهم، والدعوة موجهة إلى وضع البديل الصحيح وتنمية وتيسير تسويقه في متناول الجميع، والله من وراء القصد.

وسائل الإعلام

مما لاشك فيه أن الإعلام في هذا العصر سلاحه الفاعل وقوته المؤثرة، فالإعلام بوسائله السمعية والبصرية والمقروءة قد وصل إلى ما وصل إليه من انتشار مذهل، حتى أصبح يحسب حسابه على آراء

[43]) أخرجه الإمام مسلم في كتاب القدر، رقم الحديث: 2658، والإمام أحمد في المسند: ج 2، ص: 244.(

الناس، وفي تنشئة الأفراد أطفالا وشبابا وشيوخا مما كان له الأثر الواضح القوي المستر في العلمية الاجتماعية، خاصة بعد أن تغلغل داخل البيوت والنوادي والمدارس والمكاتب، بل الشارع ووسائل النقل المختلفة، فقد أضحى ذا أثر فقال في وضع الدعائم الأساسية في شخصية الناشئة، وفي غرس بذورها في تربيته وتربية أسرته، فهو مكمل لمشوار المدرسة والبيت والرفاق في تنمية خبراته واتجاهاته، وتزيده بالثقافات السائدة في المجتمعات البعيدة بشكل محبب مثير، لذا وجب أن تقوم أجهزة الإعلام بإعداد برامجها بدقة وأمانة وإخلاص من المتخصصين المهرة، الذين يستطيعون سبر أغوار النفس البشرية ويمكنهم أن يسوقوا برامجهم في إطار الثقافة السائدة في مجتمعاتنا الإسلامية، وأن يتخيروا الصالح منها، مما يتناسب عقيدتنا وشريعتنا وعاداتنا وتقاليدنا.

كما يجب عليهم أن يهيؤا المناخ المناسب لتحقيق الأمن الفكري الذي هو نشيد ضالتنا، والسلام الاجتماعي الذي آمنا به، وبضرورة تحقيق أمن المجتمع من مغبة شرور التعصب والتحزب وآفة التطرف بجميع أنواعه وأشكاله.

وعليهم أن يستخدموا جميع الطرق والأساليب المتاحة لتقويض ثقافات الإباحية والعلمانية ومنع الأفكار المنحرفة، وإيجاد بث إعلامي إسلامي مضاد لإزالة فساد الفكر القادم من الغرب أو الشرق.

ولكي تؤتي شجرة الإعلام ثمار ها لابد لأصحاب الأقلام الإسلامية الذين وهبهم الله القدرة على الكتابة أو الخطابة أو التأليف أن يتعاونوا مع هذه الجهات بأن يمدوها بإنتاجهم الفكري وأن يشاركوا حين تطلب منهم المشاركة بل عليهم أن يسعوا إلى هذه الوسائل لأنها أمانة في أعناقهم، تجاه دينهم وأمتهم.

فإذا تهيأت هذه الأمور وتضافرت هذه الجهود أسهم الإعلام في توفير الأمن الفكري للشباب وإحاطتهم بسياج قوي من الثقافات الرشيدة المنبثقة من ديننا الحنيف ومعتقداتنا الراسخة التي تكون درعا ووقاية لهم، فلا يكونوا دعاة إرهاب وتطرف وعنف وغلو.

ومما يتصدر هذه الوسائل، الوسائل الإعلام المرئية لاسيما الفضائيات وشبكات المعلومات "الإنترنت" فكم كانت سببا في الانحرافات الفكرية والخلفية، وكم كانت عاملا في تقويض الأمن الفكري، مما يوجب الدعوة وبإلحاح إلى أن تولى العناية التامة بهذه القنوات بميثاق شرف إعلامي، يحافظ على تعزيز الأمن الفكري في الأمة أمام هذا السيل الجرار من الإعلام المضاد.

إن الغيورين على دينهم وأمتهم ليتطلعون إلى مزيد القنوات الفضائية والمواقع المعلوماتية في توضيح الفكر الصحيح وحراسة الأمن الفكري، والرد على كل ما يخالفه بأسلوب علمي موضوعي رصين، بعيدا عن التلاسن واللجاج والتراشق والاتهامات المجردة في الوقت الذي علت فيه هذه الصيحات والحوارات والمنتديات التي تقوض دعائم فكرنا المؤصل وتجعل المتلقي في حيرة فكرية وبلبلة واضطراب وإثارة ثقافية تسهم بلا شك في خلخلة البنى الفكرية الصحيحة، وتخرق السياج الثقافي المتميز لأمتنا وتعكر المنظومة الفكرية السليمة الإسلامية[44].

فتح قنوات الحوار:

يعد الحوار من حيث الأصل منهجا شرعيا ومسلكا نبويا عنى به القرآن والسنة، ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ [45] ، وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ [46]، وما ذاك إلاّ لأن الحوار "الجدال" طرق الدعوة إلى الخير وإيصال الحق للناس، لأن منهم من عنده شبهة أو تأويل فمقارعة الحجة بالحجة خير سبيل لبيان الحق والمحافظة على الفكر السليم وتنقيته من شوائب الانحراف.

و المستقرئ لمنهج الأنبياء مع أقوامهم يجد أن راية الحوار مرفوعة، فهذا نوح وإبراهيم وهود وصالح وشعيب وموسى وعيسى عليهم السلام وغيرهم ممن قص الله علينا أخبارهم مع أقوامهم حواراً صرحاً وجدلاً صحيحاً يرمي إلى الدعوة إلى الحق بأحسن أسلوب وأقوى تأثير وإقناع.

وهكذا سار نبينا صلى الله عليه وسلم مع قومه بما تزخر به كتب السنة قولاً وفعلاً وتطبيقاً ممن كان له الأثر البالغ في دخول الناس في دين الله أفواجا.

لكن لابد من ضوابط الحوار الشرعية وآدابه المرعية حتى يؤتي أكله، فينبغي أن يكون رائد المتحاورين الوصول إلى الحق بأسلوب علمي هادئ رصين بعيدا عن التشنجات والانفعالات، فضلاً عن المزايدات والمساومات.

) أ.د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمن الفكري، ص: 101.[44]

) سورة النحل، الآية : 125.[45]

) سورة العنكبوت، الآية : 46.[46]

واليوم تشهد المرحلة الحاجة الماسة إلى حوار الشفافية والوضوح لنصل إلى المحافظة على أمننا الفكري المنشود[47].

الحزام وتطبيق العقوبات والتعزيزات

جاءت هذه الشريعة بالمحافظة على حياة الناس وأمنهم، لكن تظل فئة من الناس نشاز الفكر والسلوك خبيثة الطبع والدخيلة، قد تأصل الإجرام في نفوسهم وضعفت ذممهم ونشروا فسادهم وسعوا في الأرض فساد، والله لا يحب المفسدين.

لذلك جاءت هذه الشريعة بالعقوبات الرادعة والتعزيزات الزاجرة لكل من تسول له نفسه العبث بأمن الناس وتعريض استقرارهم وطمأنينتهم للخطر، فحد القصاص والقتل والرجم والقطع والحرابة والبغي والإفساد في الأرض كلها زواجر للحفاظ على أمن المجتمع الشامل، وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [48].إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي ٱلْأَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ [49] . وقال : وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ [50].

ويأتي الأمن الفكري في مقدمة ما حافظت عليه الشريعة التي حفظت عقول الناس وأفكارهم من كل ما يغيرّها ويفسدها ويحيد بها عن الفطرة السليمة والطريقة المستقيمة، فحد الردة وقتال البغاة والخوارج والمحاربين والمفسدين في الأرض، ومروجي المخدرات وغير ذلك، كل تلك نماذج من الزواجر حفاظا على أمن العقدي والفكري [51].

---

[47]) وقد كتب في هذا الموضوع جملة من العلماء والبحثين، منهم ؛ صالح ابن حميد في كتابه: الحوار أدابة وضوابطه، خالد بن عبد الله القاسم في كتابه : الحوار مع أهل الكتاب، وآخرون.

[48]) سورة البقرة، الآية : 179.

[49]) سورة المائدة، الآية : 33.

[50]) سورة الأعراف، الآية : 56.

[51]) صالح بن ناصر الخزيم، أثر تطبيق الشريعة الإسلامية في منع وقوع الجريمة، ص: 20.

العلم النافع:

وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُواْ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُ ۥ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ [52]. إن من أهم روافد الأمن الفكري التزود بالعلوم الإيمانية، التي ترشد إلى طريق الهداية والصلاح الذي جاء به القرآن الكريم، وهو الحق المبين، الذي لا يأتيه الباطل، وتدعو إلى الوعي الفكري الناضج، وسلوك الطريق القويم، وأداء الطاعات، وفعل الخيرات، واجتناب المحرمات، تقرباً إلى الله الخالق جلّ وعلا، وطمعاً في رحمته وعفوه، وخوفا من حسابه وعذابه، ولهذا فقد أشاد القرآن العظيم بفضائل العلوم الإيمانية وشرف مكانتها، وعظيم منافعها، وثمراتها التربوية الآمنة، فقال جل وعلا: أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ [53].

ويحقق العلم الإيماني الذي يدعو إليه القرآن الكريم فضيلة الجمع بين التقوى والعلم، ليؤدي العلم النافع أغراضه التربوية في بناء المجتمع الآمن، والاستقامة السلوكية، وإقامة العدل، وأداء الحقوق؛ ابتغاء مرضاة الله، بعيدا عن الأطماع المادية، والدوافع العدوانية الغاشمة.

ولهذا فقد أثنى الرسول الكريم، والهادي البشير صلى الله عليه وسلم بفضائل العلوم الإيمانية ومقاصدها الخالصة، فعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر"[54].

ومما سبق من أهمية العلم ومكانته وآثاره يتجلى الارتباط الوثيق بينه وبين تحقيق الأمن الفكري، ومن القضايا المنهجية المهمة في هذا المجال ضرورة أخذ العلم من العلماء الربانيين لأنهم صمام الأمن الفكري فبحسن توجيههم وبيانهم يتحقق الفهم الصحيح للنصوص وقواعد الاستدلال، لاسيما في النوازل والمستجدات، قال تعالى: وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى

---

[52]) سورة الحج، الآية : 54.

[53]) سورة الزمر، الآية : 9.

[54]) رواه الإمام أحمد في المسند،رقم الحديث: 21715. والإمام أبو داود في السنن، رقم الحديث: 3637، وابن حبان في الصحيح، رقم الحديث: 88.

ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ , مِنۡهُمۡ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ , لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلاً[55].

وهنا يبين خطورة التعالم والمتعالمين والقائلين على الله بغير علم، والخائضين في أمور الشريعة إفتاءاً وتحليلاً وتحريماً، وهم ليسوا منها في ورد ولا صدر، مما كان سبباً في تقويض بناء الأمن الفكري وحلول الفوضى الفكرية.

أهم النتائج والتوصيات:

النتائج والتوصيات

أولًا: النتائج:

لقد تبيّن لي من خلال البحث في موضوع « **التربية الإسلامية ودورها في تعزيز الأمن الفكري** » النتائج التالية:

1- أن الأمن الحقيقي هو: الحال التي يكون فيها الإنسان مطمئنًا في نفسه، مستقرًا في وطنه، سالمًا من كل ما ينتقص دينه، أو عقله، أو عرضه، أو ماله.

2- أن الأمن الفكري لا يتحقق إلا بالالتزام بمنهج الإسلام على وفق فهم السلف الصالح.

3- أن الأمن الفكري هو: الحال التي يكون فيها العقل سالمًا من الميل عن الاستقامة عند تأمله، وأن تكون ثمرة ذلك التأمل متفقةً مع منهج الإسلام على وفق فهم السلف الصالح، وأن يكون المجتمع المسلم آمنًا على مكونات أصالته، وثقافته المنبثقة من الكتاب والسنَّة.

5- أن الأمن الفكري حاجة ضرورية لا تستقيم الحياة بدون توفره؛ لأنه أحد مكونات الأمن بصفة عامة، بل هو أهمها وأسماها وأساس وجودها واستمرارها.

6- أن الإخلال بالأمن الفكري يؤدي إلى تفرق الأمة وتشرذمها شيعًا وأحزابًا، وتنافر قلوب أبنائها، ويجعل بأسهم بينهم، فتذهب ريح الأمة، ويتشتت شملها، وتختلف كلمتها.

7- وجود الأمن الفكري لا يعني التقوقع والانغلاق وعدم محاكاة الآخر فكريًا وثقافيًا، فإن ذلك يعيق التطور والتقدم المنشود؛ فالمعيار هنا هو الاعتدال والوسطية والقدرة على وزن الأمور بموازين النقد

[55]) سورة النساء، الآية : 83.(

والتحليل السليم.

8- التربية الصحيحة هي أحد الأسباب المهمة التي تعزز الأمن الفكري في نفوس الناشئة من خلال عناصرها المختلفة الفعالة.

9- الدور الفاعل والمهم الذي يقع على عاتق المربي في تعزيز الأمن الفكري لدى المتربي يكون منبثق من الكتاب والسنة وفق فهم السلف الصالح.

10- يتحمل المربي الجزء الأكبر في تعزيز الأمن الفكري من خلال تنشئة إسلامية صحيحة، والمساعدة على استيعاب المفاهيم والأفكار البعيدة عن الأفكار المنحرفة والمتطرفة، وتمثل القدوة الحسنة، وكذلك ترسيخ مبدأ الحوار الهادف والاستماع واحترام الآخرين وصولاً إلى الحق، وتشجيع التعاون مع الأسرة.

11- تلعب المدرسة دورًا مهمًا وأساسيًا في تحقيق الأمن الفكري، التي تسعى لترسيخ المنهج الإسلامي المبني على الاستقامة والاعتدال والوسطية.

12- أن الناشئة قد يتعرض للانحراف الفكري بسبب سوء مناخ البيئة التربوية.

13- أن الأمن الفكري لا يتحقق إلا بالتزام منهج الإسلام في التفكير، وما ينتج عن ذلك التفكير من علوم ومعارف.

ثانيًا: التوصيات

1- العناية بتدريس العقيدة الإسلامية وفق منهج السلف الصالح.

2- نشر العلم الشرعي المستقى من الكتاب والسنَّة بفهم السلف الصالح في المجتمع، مع البعد عن كثرة الاختلاف وأسبابه.

3- تعزيز التربية الإسلامية وتفعيل دورها كمسلك من مسالك القضاء على ظاهرة الغلو والتطرف.

4- ضرورة اهتمام المؤسسات التربوية والتعليمية بالتنسيق مع مؤسسات المجتمع المدني لطرح مثل هذه القضايا ووضع الخطط والبرامج للوقاية من الانحراف والتطور لدى الناشئة ومعالجتها.

5- تضمين المقررات الدراسية بعض الموضوعات ذات الصِّلة لتحقيق الأمن الفكري، والنظر إلى تطويرها تطويرًا مستمرًا لمكافحة شتى أشكال الانحراف الفكري.

6- الاهتمام بالبحوث العلمية في دراسة أسباب هذه الظاهرة ووضع الحلول والسبل الوقائية للحد منها.

7- تشجيع أهل العلم الشرعي الصحيح، والمنهج الحق على القيام بالدور المنشود منهم.

قائمة المراجع والمصادر:

- القرآن الكريم

- أبو الحسين، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة (مصر: مكتبة الخانجي 1402 هـ 1981 م).

- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد العظيم محمود، (مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة).

- أبو الفضل محمد بن مكرَّم بن منظور، لسان العرب بدون طبعة، تحقيق:عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف).

- أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، بدون طبعة، تحقيق: نديم مرعشلي (بيروت: دار الفكر بدون تاريخ).

- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، بدون طبعة (بيروت: مكتبة لبنان 1985 م) .

- جبير بن سليمان الحربي، الأمن الفكري في مواجهة المؤثرات الفكرية.

- دور منهج العلوم الشرعية في تعزيز الأمن الفكري لدى طلاب الصف الثالث الثانوي، بحث تكميلي مقدم إلى قسم المناهج في كلية التربية بجامعة أم القرى لنيل درجة الدكتوراه، 1428 هـ، – 2008 م.

- أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بدون طبعة (دار الفكر بدون تاريخ).

- د.عبد الرحمن الزنيدي، حقيقة الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية (الرياض: دار المسلم 1422 هـ – 2002 م) .

- د.عبد الحفيظ المالكي – نحو مجتمع آمن فكريًا – الطبعة الأولى (1431 هـ – 2010 م).

- عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمن الفكري وعناية المملكة العربية السعودية به (مكة المكرمة مطابع رابطة العالم الإسلامي 1423 هـ).

- عبد الرحمن السديس، الأمن الفكري، ضمن كتاب الأمن الفكري، الطبعة الأولى (الرياض:جامعة نايف العربية، مركز الدراسات والبحوث 1426 هـ – 2005 م) .

- ابن مسفر الوادعي، الأمن الفكري الإسلامي، مجلة الأمن والحياة الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والبحوث ع 187 ، 1418 هـ) .

- عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، دمشق، دار الفكر، 2004م.

- عبد الرحمن النقيب، التربية الإسلامية المعاصرة في مواجهة النظام العالمي الجديد، القاهرة، دار الفكر

العربي، 1996م.

- صالح ذياب هندي، طرائق تدريس التربية الإسلامية، أصول نظرية ونماذج وتطبيقات عملية، عمان، دار الفكر ناشرون وموزعون، 2009م.

- على بن عبده الألمعي، مفهوم التربية في الإسلام، بحث منشور في موقع .http://www.minbr.com/mfhomaltrbia.php

- مؤتمر تطوير مناهج التربية الدينية الإسلامية في التعليم العام بالوطن العربي، المحور الثالث والرابع. جامعة الأزهر بالقاهرة، 29-31 مايو 1996م.

- على أحمد مدكور، منهجية تدريس المواد الشرعية، مرجع سابق،1999م.

- سعيد إسماعيل بعنوان ‘‘إسلامية التربية" في مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، 2010/01/19م.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982 م) .

- الإمام البخاري ، صحيح البخاري.

- الإمام مسلم، صحيح مسلم.

- أحمد حسن كرزوي، الضوابط الأمنية في أحكام الأسرية.

- الإمام أحمد، المسند.

- صالح بن ناصر الخزيم، أثر تطبيق الشريعة الإسلامية في منع وقوع الجريمة.

- الإمام أبو داود السجستاني، سنن ابن حبان.

- ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان.

لاجئووا اليـوم قــادة الغــد

إبراهيم محمد عبده موسى

Rawabi.alhejaz@gmail.com

طالب دكتوراه في قسم العقيدة والفكر الإسلامي – أكاديمية الدراسات الإسلامية

الملخص

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، أمابعد:

العالم الإسـلامي يمر بأزمات ونكبات مؤلمة، وما هذا إلا نتيجة للفقر الذي اجتاح امتنا الإسـلامية، وما هذا الفقر إلا نتيجة الحروب الظالمة القائمة عليها، وما الحروب المسـتمرة على الأمة إلا نتيجة التآمر المسـلط من قبل اعدائها، وهذا التآمر في حقيقته هو تآمر على الإسلام والمسلمين، ومن لم يكتوي بناره اليوم فسوف يصطلي بناره غدا، ومن لم تناله الحرب ناله من لهبها.

وفي ظل التحديات المحدقة بالأمة، فإنني سـوف أورد في هذه الورقة المتقدم بها للمؤتمر دراسـة تسـتفيد منها المنظمات الإنسانية، والجمعيات الخيرية، والمؤسسات التعليمية، المهتمة بالنشء المسلم بل ممن لحقت بديارهم الحروب والكوارث، نسعى من خلالها إلى إبدال النقمة الحاصلة من تلك الحروب إلى نعمة، والمحنة إلى منحة.

- **وتكمن مشكلة الدراسة في الاتي:**

1- الحروب التي تعاني منها كثير من بلدان العالم الإسلامي.

2- حالة الجهل وغياب الوعي التي اصيب به أبناء المسلمين ونقص الرعاية التعليمية.

3- تفشي الفقر التي يعد العائق الأساسي التعليم، التي سبب تأخر النمو والنهضة للأمة.

➢ **لذا أثيرت الأسئلة التالية:**

1- من هم أطفال الحروب؟

2- ما هي الوسائل والأفكار التي تعين للتخلص من هذه الإشكالات؟

3- ماهي البرامج المقترحة للتحويل تلك الأضرار والخسائر إلى فوائد ومكاسب تعود بالنفع على الأمة الإسلامية بصفة خاصة وعلى العالم بصفة عامة؟

➢ **وكان الهدف من عمل هذه الدراسة هو:**

1- الإسهام في اكتشاف النوابغ والكوادر والمواهب من أطفال الحروب والعناية بهم.

2- الإسهام في إخراج قادة ومبدعين ومفكرين تكون لهم بصمة في الرقي والتقدم بالأمة الإسلامية.

3- العناية بأطفال الحروب وإيجاد المحضن التربوي اللائق بهم قبل أن تتخطفهم آياد المنصِّرين والمفسدين.

حدود المقال:

الحدود المكانية: المناطق والدول الإسلامية التي ابتليت بالحروب والدمار وعلى سبيل المثال (اليمن – العراق – سوريا – فلسطين – أفغانستان – ليبيا – بورما– الخ)

الحدود الزمانية: القرن العشرين

➢ **منهج المقال:**

لقد اتبعت في هذا المقال:

أ- المنهج الاستقرائي: وذلك بجمع النصوص من الآيات القرآنية والسنة المطهرة على

صاحبها أفضل الصلاة والتسليم التي تحدثت عن الموضوع.

كما أنني جمعت المعلومات من المصادر المتقدمة والمتأخرة وغيرها كالمجلات والمواقع الإلكترونية التي تناولت هذا الموضوع. ثم قمت بإيضاح النصوص ومراعاة ارتباطها بالموضوع.

ب- المنهج التحليلي من خلال تحليل المعلومات الخاصة بهذا المقال من خلال الواقع الذي تمر به الأمة الإسلامية.

وقد قسمت المقال إلى مقدمة وفصلين كل فصل يتكون من مبحثين ثم ختمته بخاتمة ذكرت فيها أهم التوصيات والنتائج، مع ذكر المراجع التي اعتمدت عليها في هذا المقال بعد الاعتماد على الله سبحانه وتعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

أولا: المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحد لَا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ[1]} . {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً}[2] . {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً}[3] أما بعد

فإن من علو شأن الإسلام وعذوبة ينابيعه الفياضة، أن جعل التراحم والتعاطف سمة يتصف بها المنتسبون إليه، ووسام يعتز ويفتخر به كل من نسجت في قلبة شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، كيف لا يكون ذلك ونحن أمة واحدة، ربها واحد، وكتابها واحد، ورسولها واحد، وهذا مصداق لقوله صلى الله عليه وسلم: " مثل المؤمنين في

[1] سورة آل عمران الآية (102)

[2] سورة النساء آية (1)

[3] سورة الأحزاب آية (70)

توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمي والسهر"([4]) وفي رواية لمسلم: " المسلمون كرجل واحد، إن اشتكى عينُهُ اشتكى كُلُّه، وإن اشتكى رأسُهُ اشتكى كُلُّه "([5]) لذا نجد التواصي بالحق والتواصي بالرحمة من عقيدة هذه الأمة السمحة، التي تمتاز بها عن سائر الأمم والمجتمعات، فكل مجتمع من مجتمعات المسلمين إذا أخذ بالدين القيم عبادة ومنهجا وسلوكا وتربية وأخلاقا، عامل بما جاء في كتاب الله وسنة رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم مطبقِّاً لحدودهما، ممتثل لأوامرهما، منزجر عن نواهيهما، فلزاماً سوف نجد التراحم والتعاطف بين أبناء ذلك المجتمع، وحتماً سيتفقد منهم الغنيُ الفقيرَ ، وسينعم اليتيم بينهم كما لو كان والداه على قيد الحياة، وتُكفى الأرملة، ويعال المسكين، لأن المجتمع الذي يعمل بمقتضى الشرع ويستمسك به منهجا وخلقاً، فلسوف تتحقق فيه كل مضامين الحياة: "الأخوة، التكافل، المودة، الرحمة" وإن من تأمل النصوص من الكتاب والسنة لسوف يجد الاهتمام الكبير الواضح لمفهوم التكافل والتراحم، ولسوف تتجلى له الصور الرائعة التي تجسد ذلك المعنى، وتنقش في نفسه ذلك المنظر الراقي لسماحة وعظم هذا الدين ومعانيه الراقية.

وأرجو ألا يفهم من ذلك التعاطف والتراحم المفهوم المادي فقط، لا، وإنما لمفهوم الجسد الواحد مفاهيم عظيمة وجليلة عدة، وإنما من احدى تلك المفاهيم والمعاني هو التراحم المادي، ولكن إلى جانب ذلك هناك التراحم المعنوي من توجيه وتربية، وهناك التراحم الفكري، والتراحم السلوكي، والتراحم الشعوري والحسي، وغير ذلك من أنواع التراحم، التي تجسد التصور العام لمفهوم التراحم وترسم الصورة الحقيقية له، والذي يحض عليها ديننا العظيم الشامل.

وسواء كان ذلك التراحم والتواد فرديا، أو جماعيا، لأن المقصود هو حصول الغاية ولكل غاية وسائلها. وقد يتعدى التراحمُ المجتمعَ المسلم ليشمل كذلك غير ملة الإسلام وليصبح شاملا للإنسانية أجمعين، وهذا يعتبر قمة الخلق والكرم والإنسانية، بعد أن تسد حاجة المسلمين أولا.

وإن كل ذي لب لو تأمل لماذا حرص الإسلام على هذا التراحم والتعاطف؟ وأخذ المال من الغني ليعطيه للفقير؟ وجعل قانونا للحياة تسير عليه البشرية، سياسيا كان أو اقتصاديا أو ثقافيا أو حتى عسكريا، إنما كان ذلك لكي يسود الأمن والاستقرار، وتتحقق المصلحة العامة، والخاصة، على السواء، وتندفع المضار والمفاسد عن الأمة بكل صورها ومعانيها، حسية كانت أو معنوية، فلا يلجأ محتاج إلى السرقة، ولا يكون هناك مناخ للقتل والجريمة، كما توصد أبواب البغي والرذيلة، ويتم ذلك عندما يعلم الغني ماله وما عليه، ويعرف الفقير حقوقه، ومن خالف ينال جزاءه، عندها فقط تتكون معاني" الجسد الواحد " ويكون قد نقش بأسمى وأرقى المفاهيم. ولا شك أن الإنسان إذا عمل بمسئولية واستشعر أنه هو المسئول عن نفسه، وأنه مطالب بتزكية هذه النفس وتربيتها وأَطرها على الحق والخير، وأن يعلم أنْ كما أن في

---

[4] مسلم (2586/ 67)

[5] رواه البخاري 10 / 366 في الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ومسلم رقم (2586) في البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم، عن النعمان بن بشير.

شريعتنا تكافل وتراحم، فإن هناك حفظ لحقوق الناس وصون لأعراضهم، وحدود تقام لمن يخالف هذا الشرع ويفسد.

ثم إن الدين انتقل بذلك الفرد من المسئولية الفردية إلى المسئولية الجماعية فحثه على العناية والاهتمام بأهله واسرته، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ }[6] وقال النبي صلى الله عليه وسلم:" الَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَامْرَأَةُ الرَّجُلِ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ مَسْئُولٌ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"([7])، وهذا هو البرنامج العام للحياة، فاليوم أنت طفل تُكفل وتُرعى من والديك وأسرتك، وغدا أنت شاب لا تحمل إلا همّ نفسك تحاول الاعتماد على ذاتك لتكوّن لنفسك أسرة، بعد ذلك أنت أب وربّ لأسرة تحمل همها وكفايتها، بل ومطالب شرعا بالمحافظة عليها، وهكذا تسير الحياة، ومن ثم فإن الحديث فيه تقسيم لدرجات المسئولية وصفاتها فلا يخرج من المسئولية أحد، من العامل إلى الأمير، وكل حسب ما ولي من المسئولية، فهو مسئول عن تلك الأمانة وتلك الرعية. والمقصد من ذلك أن هناك تشارك من الجميع في المسئولية وهذا التناغم هو المؤدي الى التعاطف والتراحم، وهذا هو الشمول الرائع الذي أتى به الإسلام وهو مصداق لقوله تعالى {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}[8] . وهذا هو الإطار العام لمفهوم الولاية التي بها تتم الرحمة والمودة والتعاطف. هذا إذا نحن تكلمنا عن التكافل بين المجتمع المسلم في حال وجود السِّلم والأمان ولكن قد يوجد بعض من حالات الجهل والفقر أو وجود أرملة ومسكين ويتيم، لظروف عادية قد تسري على كل البشرية. ثم كيف يكون كذلك الحال إذا نحن سلطنا الضوء ووجهنا الأنظار إلى من هم أسوء حالا من أولئك بل ولا يوجد مقارنة بينهم وبين من ذكرنا سابقا الا وهم ضحايا الحروب والدمار الحاصل على المجتمع المسلم وقد سرى هذا السرطان واستشرى في كثير من بلاد المسلمين ولا حول ولا قوة إلا بالله، وكيف لو كان الضوء مسلط بأخص الخصوص من ذلك، وهم أطفالنا الذين فقدوا والديهما أو أحدهما بسبب ذلك الظلم الجائر الحاصل من تلك الحروب القائمة والتي لا ترحم صغيرا ولا توقر كبيرا، ولم تبقي على حرث ولا نسل، بل هو دمار شامل بكل معانيه وصوره. فلا شك أن الأمر أعظم والتعاطف أوجب والتراحم آكد، فهؤلاء حقيقة لم يعد لهم وطن ولا مأوى، ولهذه الصورة المؤلمة يجب أن ترسم أسمى معاني الإخاء، وأزكى عبير الرحمة، ولهذا أقام الإسلام روابط الأخوة وجسدها بروح واحد بقوله: "كالجسد الواحد" فأوجب المسئولية على الجميع كل حسب قدرته وطاقته

---

[6] سورة التحريم : (6)

[7]. البخاري (2554)، ومسلم (1829).

[8] سورة التوبة (71)

حتى تكون مجموعتها تشكل معاني رائعة تشرق شمس الأمل من خلالها على كل متألم وكسير. ويكون بذلك مزج بين المصلحة الخاصة مع العامة، وكلاهما يكمل بعضهما البعض، وكلٌ مأمور أن يتقن دورة وأن يؤدي وظيفته على أكمل وجه ويكون له دور فاعل في مجتمعه، وبهذا يتحقق قوله تعالى" وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان "[9] وقول المصطفى صلى الله عليه وسلم " المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا"[10] وكذلك ضمن الإسلام للفرد والجماعة تكافلا وتعاطفا سلوكيا كما بين ذلك في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}[11] وهذا إنما هو نموذج بسيط لتحقيق التراحم والمودة والتعاطف بين المجتمع المسلم.

ثانيا: تمهيد

إن عالمنا الإسلامي يمر بمرحلة من أسوأ مراحل التاريخ الإسلامي، وإن الصراعات المسلطة عليه من الشرق والغرب لهو دليل على مطامع فيما يمتلك من خيرات وثروات بالدرجة الأولى، وما هذه الأزمات المفتعلة والمختلفة على عالمنا الإسلامي إلا لخوفهم من يقظة ذلك المارد الذي لو استيقظ حق اليقظة لأتى على كل ما لديهم وسخرها لخدمته. وما هذه الأزمات المصطنعة برأيي إلا هي نتيجة لذلك الفقر الممنهج، الذي يراد به شغل المسلم بمعاشه ولقمته، ولا يتم ذلك الفقر على الأمة الإسلامية إلا نتيجة لتلك الحروب المسلطة عليها من اعداءها وخصومها المسيطرون بشكل أو بأخر على الأمة الإسلامية ثقافيا وفكريا واقتصاديا وعسكريا. وما ذاك وذاك إلا بسبب التآمر الحقير الذي أصبح جليا جهارا على هذه الأمة العظيمة، وهذا التآمر بلا شك ولا ريب سوف يطال الكل، فمن لم يكتوي بناره فلا بد أنه أصابه من دخانه ومن أصيب من دخانه حتما سيكتوي بناره، إلا أن يشاء الله. وما أردت التحدث عنه في هذا الموضوع الذي أتقدم به للمؤتمر هو عبارة عن مشروع إنساني قصدت به المنظمات أو الجمعيات أو المؤسسات التي تعتني بالجوانب الإنسانية والتعليمية المتعلقة بالنشء المسلم، بل حتى غير المسلم لعله أن يكون نافعا للإسلام والمسلمين، وهذه الورقة تخدم أطفال الحروب بالدرجة الأولى، ثم الأطفال الذين لحق بهم الأذى والضرر بسبب الكوارث التي تسمى (طبيعة) . وإنما هي في الغالب عقوبة من الله .

[9] سورة سورة المائدة (2)
[10] رواه البخاري في الصحيح (467) مسلم (2589)
[11] الحجرات (13)

ثالثا: مشكلة هذه الدراسة

في آثار الحروب والدمار، وهي كما ذكرت تختص وتهتم بأطفال الحروب. فتكمن المشكلة في الآتي:

1- الحروب والدمار:

من هم أطفال الحروب؟ وما أهمية الاعتناء بهم؟

إنه لا يخفى على كل ذي بصيرة ما يعصف بالأمة الإسلامية من تآمر ومكيدة أحاطت بها من كل جانب وأجلبت عليهم من كل حدب وصوب، بالأمس القريب كان كل ما يشغل العلماء والمفكرين هو التصدي للأفكار الهدامة والعقائد المنحرفة التي توافدت على مجتمعاتنا الإسلامية بل وعلى البشرية جمعاء، بما فيها من هدم لمعاني الإنسانية وكسر للقيم السامية، فإذا بنا نجد إلى جوار هذا الغزو الموجه للأفكار والمعتقدات، نجد الغزو العسكري والتسلط الوحشي على أبناء العالم الإسلامي، في كثير من الدول الإسلامية، ولا يعني أن الحرب على الإسلام والمسلمين ستتوقف إلى هذا الحد، كلا بل لا تزال هذه الحملة الهمجية التي تستهدف المسلمين قائمة ومستمرة نحو بقية الدول التي لم تصب إلى يومنا هذا بإحدى السهام الموجه لنحر الجسد المسلم من هنا وهناك. قد يقول البعض أننا لا زلنا بهذا التفكير العدائي؟ نقول للأسف هذا ليس بالتفكير العدائي وإنما هو الواقع المرير الذي نتذوق غصصه ليلا ونهارا. أليس بالأمس كان ما يشغل بال كل مسلم، ويستحوذ على تفكيره هو معاناة إخواننا في فلسطين، فلم يكن هناك جرح ظاهر للمسلمين غير جرح المسجدالأقصى وهيمنة الصهيونية اليهود عليه، وعلى الرغم من هذا الجرح كان جرحا واحدا، إلا أننا نجد أن جميع المسلمين كانوا يصوبون أنظارهم تجاهه ويتألمون لألمه، ويحزنون لحزنه، كان لون ذلك الجرح أسود وأبيض، بلون الشاشة التلفزيونية أنداك، بل من قبل كان السماع بذلك الجرح قبل رؤيته من خلال المذياع، ومن ثمّ تضاعف ذلك الجرح وازداد ألمه واستفحل قليلا وتغير لونه فإذا بنا نرى ذلك الجرح بألوان شتى، قصف وانتهاك وسيطرة وحشية على مسرى الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم غير أن تلك الألوان لم تكن فائقة الوضوح، لأن الشاشة كذلك لم تكن عالية الوضوح، ومع ذلك كان المسلمون يبكون لبكاء المسجد الأقصى، ولم يكد ينقطع الدعاء لإخواننا في فلسطين أبدا، سواء من خطيب الجمعة أو من إمام التراويح في رمضان، لأن الجرح كان جرحا واحدا والألم كان ألما واحدا، وكانت الأمة أمة واحدة، حقا إذا اشتكى منها عضو في الشام تداعى له سائر الجسد في العالم الإسلامي. استيقن اليهود أنه إذا استمر الوضع على ذلك النحو فلن يكون لهم مكانة في قلب الأمة الإسلامية، ولن تقوم لهم دولة، ولن ينعموا بالأمن والاستقرار، فجاء المخطط اليهودي الصهيوني بمباركة من النصارى الصليبين لانتشار ذلك الجرح في الجسد، وتفشّيه في بقية الأعضاء، فحاكوا المؤامرات والمخططات لاستشراء الجرح في الأمة الإسلامية كي يتشتت التركيز وتتبعثر الجهود، فأخذوا يوسعون دائرة الألم، ولا يألون جهدا في حياكة المكائد ودس السم في العسل، تارة بالفكر، وتارة بالقوة. كما أنهم حاولوا صرف الاهتمام الكامل عن فلسطين إلى تقسيم الاهتمام بينها وبين أفغانستان، وكان ذلك مع بداية

الشاشة الملونة، كي يتسنى للمشاهد التمتع برؤية الدماء بلونها الحقيقي، ويزيد متعةً بمشاهدة الدمار والخراب بألوان مختلفة، وكأنها رسالة إلى الأمة الإسلامية أن شاهدوا ما سوف يحل بكم قريبا وتهيئوا لذلك اليوم، ظنا منهم أن الشاشة السوداء والبيضاء لا تفي بالغرض، ولا تؤدي الدور المرعب المطلوب بثه في نفوس المسلمين، ولا تكاد الأمة على وشك أن تتعافى من جرح أفغانستان حتى نكأوا لها جرحا أخر في البوسنة والهرسك، لكن هذه المرة لم يكتفوا بالألوان الباهتة على الشاشة بل زادوا من جودة هذه الألوان مع عدم الاكتفاء بما يشاهده المسلم من البث الوحيد الذي يحصل عليه من بلد إقامته، لا بل على العكس من ذلك فكما أنهم بدأوا بتوسعة الجراح, كذلك بدأوا بتوسعة العرض والبث من خلال شاشاتهم المشؤومة, فجاء ما يعرف بالبث المباشر، والبث عن طريق الأقمار الصناعية بسيطة الانتشار، إذ كان ليس بمقدور أي شركة أو منظمة البث من خلالها بسبب الأسعار الباهظة، وكان عندها لا يزال دم المسلم باهظ الثمن، وجراحات المسلمين ليست بالرخيصة، ولا زال يتداعى لعضو المسلم المكلوم سائر الجسد المعافى القوي، ثم توالت الجراح وتزايدت الدماء وتعاظم الدمار فتارة في الشيشان، وأخرى في كوسوفا، وحينا في الصومال، وكلما ازداد الألم وتوالت الجراحات ازدادت الشاشة المشؤومة بالبثّ الحي والنقاوة، حتى يتمكن المشاهد المسلم أن يرى بوضوح أكثر ما يحل بإخوانه وسائر أعضائه من هنا وهناك، وما ينخر في جسد الأمة ويزيد من وهنها، وكلما ازداد الوضوح والنقاء للشاشة، كلما قل ثمن العرض عليها وازدادت انتشارا وتوسعا، وبالمقابل قل ثمن الدم المسلم وازداد بخسا وزهدا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وحاصل المعادلة أنه كلما ازداد الاطلاع والمشاهدة بعد تلك القنوات التي أصبح بمقدور العائلة الثرية أن تشتري قناة وتبث ما تشاء، ليشاهد ذلك البث الملايين من البشري، ازداد سعير الحرب وتفشى الظلم والدمار في خاصرة الأمة المسلمة. ولا زالت نار الحرب تأكل في الأمة عضوا عضوا إلى أن يقضي الله الأمر من لدنه.

كان الماضي فلسطين وأقل منه زمنا أفغانستان، والبوسنة، والصومال، والشيشان، ثم ها نحن اليوم نعيش حاضرا أشد مرارة وظلما في قلب الأمة، فلم تعد ليبيا، وسوريا، واليمن، والعراق، بمنأى عن مرمى السهم الناري، الذي أحرق الحرث والنسل في تلك البلاد، ولم تكن كذلك مصر، وتونس، معزولة عن اللعبة العالمية، إلا أن الدائرة كبرت وتعاظمت على من يدير تلك المؤامرات فأرجأوا، بعضا من تلك الدول والمناطق حتى يستفحل الفساد، ويتعالى الدمار وتتشرب الأرض وترتوي من دماء المسلمين، في دائرتهم المرسومة، وسوف يرون أنهم حققوا شيئا مما أرادوا، فعندها سوف يتوجهون إلى غيرها من الديار وسوف يوسعون دائرة الحرب والدمار، وتبثّ شاشاتهم العالية الوضوح ما هو أسوأ على نفوس المسلمين، وكلما ازدادت نقاوة الشاشة ازدادت نفوس المسلمين وأرواحهم رخصا وبخسا. لا شك أن هذه المؤامرة الصهيوصليبية تدار بعناية فائقة، ويراد من ذلك هو القضاء على الإسلام بالدرجة الأولى، إلا أن ذلك لا يمكن أن يكون ولن يحصل لهم ذلك أبدا، كما أنهم هم أيضا يعلموا ذلك ابتداء، ولكن هي محاولة وقد تحتمل النجاح في ظنهم. غير أنهم وضعوا ولا زالوا خططا بديلة لمؤامرتهم, فعندما لم يستطيعوا القضاء على الإسلام، فلا بد من القضاء على

المسلمين، وهذا ما نراه ونشاهده من توسعة دائرة الحرب الخبيثة القبيحة، التي يدير رحاها من يُسمون بالمسلمين وهم بالأصل خنجرا في نحر المسلمين كـ الرافضة ـ الشيعة ـ برأس حربتهم إيران التي تلقت العناية والدعم الكامل من الصهيوصليبية العالمية لتصبح هي المهيمنة على العالم الإسلامي، فبينما يعيش الشعب الإيراني حالة من الفقر والجوع، إذ بثروات إيران والدعم المبطّن الصهيوصليبي المتوارد اليهم يصدّر لنشر الثورة الخمينية والمد الرافضي في شتى ديار المسلمين، والمسلمون في نوم وغياب، خاصة دعاة الدين الحق، المنبثق من كتاب الله وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، والذي نقل إلى المسلمين على أيد الثقات العدول الأطهار صحابة الرسول الكريم رضوان الله عليهم اجمعين، فكان ما نشاهد من إبادة جماعية شرسة للمسلمين الموحدين على أيد أولئك المجوس الفرس بتنفيذٍ عربي مشين، ومع ذلك يعلم المتآمرون أنه لا يكون لهم ولن يحصل لهم القضاء لا على الإسلام ولا على المسلمين. فعندها لا يألون جهدا في الانتفال إلى مخططهم البديل وهو إضعاف المسلمين، وبث روح العداوة والبغضاء فيهم، حتى لم يعد أحدهم يثق في الأخر فهذا يشك في ذاك، وذلك يطعن في الآخر، مع قيام شاشتهم الشيطانية بتوسعة الفجوة بين المسلمين حتى صار لكل قناة منهم مشجعين ومؤيدين، بل وأصبح الولاء والعداء ينشب من خلال سمومهم المعسولة وهذا ما أرادوا وهو ما يصبون إليه، فحصل لهم نصيبا مما حاكوا. نعم لعبت تلك الشاشة دورا بارزا في هذه الحروب وهي من أقوى السهام الموجهة نحو المجتمع المسلم كيف لا يكون ذلك وما عرف المسلمون النزاع المنهج المتمثل في الحزبية والطائفية والمناطقية، إلا من خلال الشاشة الشيطانية، فأصبح لكل حزب شاشته بعد أن كانت الأمة تتلقى الأخبار الموحدة من مصدر الإشاعة، من خلال الشاشة السوداء والبيضاء، إذا بها تتشتت مع تزايد الشاشات، وتختلف مع اختلاف ألوانها. وهذه هي المؤامرة المنهجة والمدروسة المراد تحقيقها في قلب الأمة الإسلامية، وبكل أسف ومرارة أقول نعم تحقق لهم نصيب كبير من تلك المؤامرة، فهذا الأخ يقتل أخاه لمجرد أنه خالف حزبه، وابن العم يقتل ابن عمه لمجرد أن خط (سايس بيكو) فصل بين البيتين، وذلك المسلم يقتل أخاه المسلم لمخالفة مذهبه لمذهبه، وإنا لله وإنا إليه راجعون. أما الأعظم والأدهى من ذلك هو إبادة شعب على يد حاكمهم !! لماذا لأنهم لم يعودوا يرتضونه حكما بينهم، ولم يعد هو قادر على تقديم الأفضل لهم، فكان جزاء ذلك الشعب المسكين القتل والنفي، فمن لم يستطع الهرب واللجوء إلى إحدى الدول فإن مآله القتل بأبشع الصور، وأفظع الطرق، وكان جزاء البلاد التي أنعمت على ذلك الحاكم وسرق كل ثرواتها واستنزف كل خيراتها لمصلحته الشخصية كان جزاؤها الدمار الشامل بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معاني "وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان"؟ لا لم يكن ذلك بل على العكس فكان جزاؤها أن تحرق مصانعها، وتدمر خيراتها وتنسف مؤسساتها ومدارسها ومصانعها ومعسكراتها بل وحتى مستشفياتها، حتى لا يتمكن من جاء بعده أن يكمل المسيرة ويسير بالمركب حيث وصلت، وإنما يبدأ حيث بدأ الأولون، بل وربما أسوأ من ذلك. وإن الناظر لما نشر في دراسةٍ لشركة

(ميرسر)[12] العالمية استطلاع لجودة الحياة 2016 التي ترتّب فيها دول العالم بحسب مستوى المعيشة الاقتصادي والاجتماعي وذلك لتحديد أفضل المدن في العالم للعيش، وقد خرجت بدراستها على حصيلة ل230 مدينة مرتبة من الأفضل إلى الأسواء، وجاء في هرم القائمة وأعلاها مدينة (فيننا) عاصمة (النمسا) في المرتبة الأولى عالميا، كأفضل مدينة للعيش إنسانيا اقتصاديا واجتماعيا، ثم (زيورخ) عاصمة سويسرا، ثم (أوكلا ندا) النيوزلندية ثالثة، وليس مستغربا أن يكون ذلك، فهذا هو الذي يريده الغرب، نموا، واقتصادا لدولهم ومجتمعاتهم، ودمارا وفسادا وخرابا للدول الإسلامية، وللشعوب المسلمة، وهذا ما أثبته التقرير ذاته، حيث أنه جاء في ذيل القائمة (الخرطوم تليها صعودا بغداد ثم دمشق ثم صنعاء) لكي يتحقق لهم ما أرادوا وحاكوا، نجد أن بغداد ودمشق وصنعاء كل هذه المدن، مدن لها حضارة تاريخية ليست بالهيّنة، فعوقبت بطمس تلك الحضارات. وصدق القائل: " أينما وجد الأمن، وجد الاستقرار ورخاء العيش "، وهذا بالطبع محرم على الشعوب المسلمة، وحلال على البلاد الأوربية و الغربية، ومن خلال ذلك كله وحصيلة لتلك الحروب المستفعلة في بلاد المسلمين شرقا وغربا وما تبع تلك الحروب من قتل وتهجير، أنشئت مخيمات ومعسكرات لمن فروا من لظى الحرب وهم من المستضعفين غالبا، هذا ما يطلق عليهم، وهم الذين سعوا لإيجاد مأوى يظلهم وملاذا يأويهم. قال الله تعالى:{ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا}[13] من خرج من رحم تلك المعاناة (الولدان) وهم اطفال المسلمين ذكورا واناثا، وهم الذي أقصد من عبارة (أطفال الحروب) لاشك أن الحرب أتت على كل شيء فأبادته، وأقلت سحاب الظلم على نبتة الخير في تلك الديار فأوشك اعصارها أن يحرق تلك الزرعة المباركة فامتلأت مخيمات اللاجئين بأطفال تلك الحروب، الفارون بأجسادهم من تلك النار، والهاربون بأرواحهم من طغيان الظلال والهلاك. فهؤلاء هم أطفال الحروب وبعبارة أدق هم "الأطفال الناجون من الحروب" المقامة على بلادهم فتمكنوا من الخروج من تلك البلاد بأي وسيلة كانت، وقد يكون البعض منهم فقد والديه جميعا أو فقد أحدهما، و البعض منهم نجا بصحبتهما، غير أن المعاناة مستمرة معه بسبب تركه لموطنه، تركه لمدرسته، تركه لأصحابه، و تركه لأشياء كانت تملأ نفسه وفكره، بل وحتى فراغه و من ثم انتقل الى مخيم للاجئين، يتأذى من شدة البرودة حيث لا يجد ما يقيه من الطقس البارد، ولا يستظل من شدة الشمس المحرقة، يعاني من شح المياه، وهو يترقب صباحا ومساء ما يأتي من الجمعيات و المنظمات، وما يمن به عليه أحد المحسنين من الطعام والكساء والدواء. أليست هذه معاناة؟! بل وأي معاناة أعظم من أن يشعر المرء أن لا مأوى له! وأي حرمان أشد من حرمان الطفولة بلهوها، وبراءتها، والتعلم بمدارسها ورياضها!

[12] شركة "ميرسر" لأبحاث الموارد البشرية (ومقرها بريطانيا) – أنظر موقع "مينا هيرالد" الالكتروني.
[13] سورة النساء الآية (75)

2- حالة الجهل وغياب العلم والوعي:

الذي أصيب به أبناء المناطق المشتعلة بالحروب، عندما يحرم الطفل من التعليم، ولا يعد بمقدوره الذهاب إلى المدرسة كسائر الأطفال في العالم، لم يعد يحمل حقيبته المدرسية ، بل لم يعد يمسك القلم بيده، يمضي عليه النهار بحثا عن الماء والطعام، ويجن عليه الليل فيفتش عن المأوى الذي يرقد فيه، وعن الغطاء الذي يتقي به البرد، أنّى لذلك الطفل أن يقلب الكتب بحثا عن إجابة للواجبات المنزلية ليضعها في كراسة الواجبات، فهذا الطفل لم يعد لديه أي شعور باللذة تجاه ذلك لأن نار الحرب لازلت تتأجج في نفسه، يظل يذكر أمه أو اخوانه أو أحد أقاربه أو صديقه وهو مدفون تحت الركام، وأهل الحي يبحثون عن جثته المحترقة بين تلك الأكوام من الدمار وهو يشاهد هذه المناظر المروعة ويرى من يحب تنتشل جثته وقد كساه الدمار، فهل يا ترى سيغيب عن ناظرة تلك المشاهد ؟ ترى هل سوف ينسى تلك اللحظات المؤلمة التي أوجعت طفولته وشوهتها؟ هل عندما يكبر سيزول ذلك الطيف من مخزون عقله؟! أم أن تلك المشاهد سوف تغرس في نفسه البحث عن الانتقام؟ أولئك الأطفال إن لم يجدوا الصدر الحنون الذي يحفظهم ويخفف من آلامهم ماذا ستصنع منه تلك الحروب؟ إن الطفل في مرحلة الطفولة المبكرة والمتأخرة من اهم أولوياته في الحياة هي المدرسة، تجده عندما يقترب موعد الدراسة يستعد لها باختيار الحقيبة التي تناسبه وبانتقاء الأقلام والأدوات الدراسية التي تناسب مزاجه، ويحرص على اختيار الكراس التي يباهي بشكله زملائه، فهذه هي متعته ولذته، يريد أن يختار زملاء جدد مع كل عام دراسي ينسجم معهم وتتآلف نفوسهم مع بعضهم، هذه هي المدرسة بالنسبة للطفل أشبه بالنزهة، وإن كان يجد صعوبة وصراع مع الاستيقاظ المبكر، والسؤال هنا أين ستذهب هذه الطفولة إن لم تجد المدرسة؟ أين ستصرف هذه الطاقات إن لم تجد الفصل الدراسي، والدروس والواجبات المدرسية؟ ما هو مصير تلك القُدرات إن لم تستغل في مصلحة الأمة؟ وإنما تنهض الأمم بشبابها، إن العلم له مكانة عظيمة في ديننا، ولعظم العلم والتعلم في شريعتنا جاءت أول أية تعلن عن الدين الجديد الذي لم يُسمع به من قبل. تأمر بالقراءة، وتحث على القراءة وتشجع على حمل القلم وأهميته ومكانته قال تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)}[14] ولقد كان من وصية النبي صلى الله عليه وسلم قوله (تعلموا العلم، وعلموا الناس)[15] . وكان علي رضي الله عنه يقول "العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال"[16] والعلم قرين لصاحبه

[14] سورة العلق
[15] الدار قطني – كتاب الفرائض مسند

[16] أخرجه أبو نعيم في الحلية (80/1)، والخطيبُ البغدادي في الفقيه والمتفقه (182/1 - 183 رقم 176)، والمزي في تهذيب الكمال (220/24). وفي جامع الأحاديث (29/ 276) للسيوطي عزاه لابن الأنباري في المصاحف، والمرهبي في العلم، ونصر في الحجة، وأبو نعيم في الحلية، وابن عساكر. انظر: تاريخ بغداد (379/6) الخطيب البغدادي، تاريخ دمشق (18/14) لابن عساكر، تهذيب الكمال

في الرخاء ومنجاة له في الشدة، وإن حياة الشيطان ومرحه و سعادته في أن يترك الإنسان العلم، وترتوي روحه وينمو جسده بالجهل، والجهلاء هم صفوة الشيطان وجلسائه، ولعل مما هو من دواعي فرح ذلك الشيطان هي هذه الحروب الحاصلة في العالم الإسلامي، وما نتج عنها من تشريد للأطفال وتهجير للعقول والمفكرين، فلا ينبغي أن يهمل أولئك الأطفال بحال من الأحوال، ولا يمكن أن تترك هذه الثروة وتستغل الاستغلال السيئ في حال إن وقعت في أيدٍ غير أمينة، كأن تقع في أيد تجار البشر الذين لا يعرفون للإنسانية قدرا، ولا يمثلون البشرية أصلا. ولذلك يجب الحفاظ على هذه الثروة وألا تهدر مهما كانت الأسباب، ولابد من احتضانهم في المجتمعات المسلمة، وتسليمهم للأيد الامنية التي تراعي لهم الحرمة الشرعية، وتصنع منهم الجيل الواعد الناهض بمستقبل الأمة العربية الإسلامية، ولاجئو اليوم هم قادة المستقبل بإذن الله تعالى. ولاشك ولا غرابة أن تؤتى الامم من قبل الجهل، وهو الداء الذي ينخر في عضد المجتمع حتى يوصله الى الهاوية، فبسبب الجهل يرى الحق باطلا والباطل حقا، وبالجهل يفقد العلم أسمى معانيه، والجهل ذريعة إلى الظلم وعدم الإنصاف وإننا لنجد ذلك جليا في الحوارات والمناظرات، وأن أساس الأخلاق وعلو الفضيلة وسمو الريادة إنما تكون بالعلم، لأن العلم منبع كل الحضارات الحميدة، كلما ازداد الإنسان علما كلما ازداد تواضعا ورفعة، وبالمقابل تتقلص الخصال السيئة حتى تكاد أن تنعدم.

إن الناظر في أحوال الأطفال في المناطق الموبوءة بالحروب والدمار ليعلم علم اليقين أن أحوال الثلة المكلومة من الأطفال في تلك المناطق لا يخلوا من أمرين: إما الفقر –أو اليتم، وغالبا ما تكون الحالتين معا.

إذا فهم (لاجئون وأيتام) فماذا واجبنا تجاه ذلك الطفل اليتيم؟ لذا لابد أن نعلم ما هو الفقر؟ الفقر: هو عدم القدرة على تحقيق الحد الأدنى من مستوى المعيشة)[17] . كما أنه يعرف كذلك: (بأنه عدم القدرة على الحصول على الخدمات الأساسية) وإذا أطلق الفقر فأنه يراد به: (حالة من الحياة محدودة بالجهل وسوء التغذية والمرض وارتفاع مستوى الوفيات عند الأطفال وانخفاض فترة الحياة، وأي تعريف مضاد للكفاف)[18] ولذا نجد ان هذه المعاني تنطبق على ما يعيشه قلب العالم الإسلامي من حروب ودمار أدت إلى الفقر والجهل بكل معانيه وصوره، فإن التشرد الذي يعانيه كثير من المسلمين ممن ترك ديارهم وبيوتهم بسبب الحرب القائمة عليهم ولعدم شعورهم بالأمن فكم هم أولئك الذي فقدو أوطانهم وتشردوا شذر مدر في شتى بقاع العالم، وكم هم أولئك الذين يعيشون في مخيمات اللاجئين في الدول المجاورة لهم، فرارا من الحروب والاضطراب، وتدني الوضع السياسي في بلدانهم التي استهلكت كثير من الطاقات

477/10) (220/24) للمزي، تذكرة الحفاظ (1/ 11) للذهبي، صفة الصفوة (329/1) لابن الجوزي، وكنز العمال

[17] البنك الدولي للإنشاء والتعمير تقرير التنمية في العالم (1990م) الطبعة العربية – مؤسسة الأهرام القاهرة- 1990م ص41

[18] نبيل صبحي الطويل – الحرمان والتخلف في ديار المسلمين- كتاب الأمة (7) مؤسسة الرسالة بيروت1405هـ

والكوادر لأغراض شخصية، ونهبت ثروات أوطانهم لحساباتهم الخاصة، حتى غابت الثقة وانعدمت بين الراعي والرعية، فلم يعد الراعي والحاكم يحرص على رعيته وشعبه، ولم يعد الشعب والمواطن يثق في العصابة الحاكمة، لما يرى من تدني في مستوى المعيشة وتوقف في مركب التنمية والاقتصاد، بل والأعظم من ذلك أن الحاكم والحكومة كلما تسلطوا على الشعب ولم يأبهوا به وزادهم في فقره وجهله، كلما ازدادت نفرة الدول المجاورة والغير مجاورة لأبناء ذلك الشعب وعدم قبولهم لهم، بل وقد يصل إلى عدم احترامهم و الاهتمام بهم ، وما كان ذلك إلا بسبب الرؤية المتدنية تجاه تلك الشعوب المظلومة. وهذا من أهم أسباب ضعف التعاون الاقتصادي والمادي القائم بين المجتمع المسلم مع أن الكل بحاجة إلى الأخر، ولو اجتمعت الطاقات والإمكانيات لحصل الاكتفاء للعالم الاسلامي أجمعين، لِما تنعم به ديارنا من ثروات عظيمة ومنابع قيمة. ولكي نقترب أكثر من موضوعنا وهو أطفال الحروب، وتأثير الفقر عليهم حاضرا ومستقبلا فهم اليوم صغار ويعانون من الفقر، وهم في الاغلب لا يملكون مقومات الحياة الاساسية التي يحتاج اليها الانسان في الاستهلاك الشخصي من غذاء وكساء ودواء، فضلا عن إمكانية استخدام الاحتياجات العامة التي ينبغي أن توفرها له حكومة بلده، مثل: "التعليم، المياه، الكهرباء" ناهيك على أنه يعيش في المخيمات والملاجئ. والمراد من هذا الموضوع ان من واجبات الدولة والحكومة تجاه المواطن هو التعليم للصغار والكبار، هذا لمن كان له دولة أو حكومة يأوي إليها بعد الله عز وجل فكيف بمن ليس له دولة أو حكومة فإلى من يأوي من الحكومات والدول؟! فإن لم تكن له حكومة ولا دولة لابد أن يشعر بأن له أخوة من المسلمين يؤازرونه ويرحمونه ويحرصون عليه كما يحرصون على أولادهم ويهتمون بهم كما يهتمون بصبيانهم. ومن هنا جاء التكافل مع اليتيم والحث على كفالته ورعايته وهو ثابت في ديننا وعقيدتنا، قال الله تعالى:{ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (8) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (9)}[19] ومن هذه الآية تتكرس لدينا مفاهيم التكافل، والتعاطف بين المجتمع المسلم، فإطعام الطعام على حبه وشهواته له إلا إنهم يؤثرون ذلك للمسكين واليتيم والأسير، فما أجمله من تراحم وما أعذبه من تعاطف، فها هم يطعم بعضهم بعضا ويسقى بعضهم بعضا، ويكسي بعضهم بعضا، وكون ذلك كذلك لا يتم إلا وهم في غاية البشاشة والسرور، لإن دينهم علمهم أن لا يتم ذلك وهو مشوب بالقهر والنهر لأنهم يقرأون قوله تعالى: {فأما اليتيم فلا تقهر}[20] ومعلوم كيف هو محبة المال في النفس البشرية، لذلك كلما ازداد المال زاد الحرص عليه والتمسك به، وهذه طبيعة الفطرة الإنسانية ولكن في الصور المشرقة لتآخي المسلمين، وتفقد أحوال بعضهم البعض، يأتي الحث على الانفاق من هذا المحبوب ابتغاء الأجر من الله عز وجل، بل وقد جعل الله عز وجل هذا الانفاق من أصول الايمان كما قال الله تعالى:{لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى

[19] الأنسان أية: 8-9
[20] سورة الضحى أية:9

الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ} والقران الكريم ملئ بالآيات التي تحث على الانفاق عموما وعلى اليتيم بوجه الخصوص قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ}[21] فلقد خصص الله عز وجل اليتيم بالذكر في مواضع كثيره من القرآن الكريم ووجه للعناية به وكفالته والإنفاق عليه، وقد جاء في الحديث الصحيح عن سهل بن سعد الساعدي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (انا وكافل اليتيم في الجنة هكذا واشار بالسبابة والوسطى وفرج بينهما شيئا) ومن هذا الحديث يتبين لنا كيف حث النبي صلى الله عليه وسلم على كفالة اليتيم بل وجعله في منزلةٍ مثل منزلته صلى الله عليه وسلم في الجنة، وما ذلك إلا لعظم شأن اليتيم والحث على رعايته، وكل ما ذكر من آيات إنما هي في حق اليتيم بالعموم، فما بال اليتيم الذي فقد والديه في الحروب والدمار، فلا بيت له ولا مأوى، وهو شريد في الشوارع وبين المخيمات المخصصة للاجئين فهذا في حقه اكد بلا شك ولاريب، وهو أولى من الايتام الذين اشتركوا معه في الاسم العام غير انهم اختلفوا في الحال كثيرا، فقد يكون هناك يتيم وله الحق الشرعي في الكفالة والرعاية، غير أنه بفضل الله لم يتركه والده إلا وقد أمّن له منزلا يعيش فيه ويأوي إليه إذا حان عليه النوم، أما يتيم الحرب فلم يجد ظل يظله ولا منزل يأويه فهذا هو فرق الحال، ناهيك لو تعمقنا بالتفاصيل أكثر كرعاية الأطفال في بلده سواء كانت رسمية، او خيرية، أو غير ذلك من السبل المتاحة المتوفرة لليتيم العادي في وطنه، وإنما يتيم الحرب أو أطفال الحروب فهم بالكاد يحصلون على لقمة تقييهم من الجوع، وغطاء يتقون به بأس البرد، وشجرة تقييهم لهيب الشمس، فمن هو أولى بالاهتمام، وأرجو أن لا يُفهم من كلامي عدم الاهتمام بيتيم الموطن، والتوجه بالكلية ليتيم الحرب، وإنما المراد تقديم الأولويات.

3- الجمعيات والمنظمات الإغاثية:

عند الكلام عن الأيتام بالعموم أو الأيتام من ضحايا الحروب من لاجئين وغيرهم غالبا ما تتوجه الأنظار وتسترسل الأفكار حول الحالة الإنسانية لهؤلاء الأيتام وأقصد بالحالة الإنسانية هنا هي: "الطعام والشراب والكساء والدواء" لاشك أن هذه تعد من أساسيات الحياة ومقوماتها، ولكن الذي أقصده من البحث، هو النظر والاهتمام بالجانب التعليمي، والنواحي الثقافية لهؤلاء الأيتام، فإن التعليم لا يقل شأنا عن الطعام والشراب، ففي العلم غذاء للروح والفكر، وفي الطعام غذاء للجسد والأبدان، وإن كنا مطالبين بالغذاء الروحي قبل الغذاء الجسدي، إلا أن الأنسان بطبعه إذا لم يغذي جسمه فيصعب عليه غذاء روحه. لذا نجد الجمعيات الخيرية والهيئات الإغاثية والمنظمات الإنسانية غالبا ما تهتم بالنواحي الإنسانية الإغاثية، المهتمة بالطعام والكساء، وتهمل اهمالا كبيرا الجوانب التعليمية والثقافية لهؤلاء الأيتام واللاجئين بصفة

[21] البقرة اية 177

خاصة، ولو وجد من البعض منهم برنامج ثقافي أو تعليمي فإنها تكون كسحابة غيم قد يأتي منها الغيث أو تمرّ بلا مطر، وأقصد أن هذه البرامج على الاغلب إنما تكون عابرة ليست بالمنهجية الصحيحة التي يستفيد منها الطلاب الايتام او حتى غير الايتام، لذا فإن هذه البرامج قد تكون لعدة ايام او عدة اسابيع لا تتجاوز الشهر، والاكثر من ذلك قد تكون برامج صيفية، والذي يقوم بها البعض من المعلمين المتطوعين الذين لا يجدون غير إجازة الصيف فرصة للعمل التطوعي، بالرغم من أن هذه الجمعيات باستطاعتها ان تقدم برنامجا متكاملا لتعليم اللاجئين عموما والأيتام بالخصوص، غير أن الهالة الإعلامية التي تسعى من ورائها كثير من تلك الجمعيات والمنظمات أصبحت هي الأهم لدى الكثير من تلك الجمعيات والمنظمات، ونرى ذلك من خلا الصور الملتقطة لبعض أعمالهم، مما يجعل المرء يستاء من هذه التصرفات الغير مسئولة، وما ضياع الأموال في النفقات العامة والسفريات بمنأى عما يعمل هؤلاء وما يسعون وراءه من الشهرة إلا من رحم الله وقليل منهم.

4- الدول الإسلامية:

إن من المؤسف والمؤلم هو عدم قيام حكومات الدول الإسلامية بالدور الفاعل الذي يعد واجب عليهم حيال الأمة الإسلامية بالوجه العام وتجاه أبناء المسلمين " أطفال الحروب" على الوجه الخاص، فمن من الدول الإسلامية قامت باحتواء واحتضان أولئك الأطفال وكفالتهم، وعمل البرامج والأنشطة لهم داخل بلدهم. أين تلك الدول التي فتحت لهم الباب وعاملتهم معاملة أبناءهم؟ بل على العكس من ذلك أغلقت الأبواب في وجوههم، بل وزيادة على ذلك تراهم يشاهدون الأفواج المهاجرة والهاربة من نيران الحروب ومع ذلك يمنعون دخولهم إلى أراضيهم لسبب أو لأخر، وكلها أسباب واهية لا ترقى لمرتبة العذر بأقل مستوياته، لذلك لم نجد من تلك الدول من كلف نفسه بإرسال وفد يتفقد أحوال الأطفال المتضررين من الحروب وقام بنقلهم إلى دولهم وقام برعايتهم والاعتناء بهم.

رابعا: تساؤلات الموضوع:

أ- من هم أطفال الحروب؟

ب-كيف يمكننا المحافظة على أطفال الحروب؟

ج-من هم المخاطبون بهذه الدراسة؟

من خلال ما قد مر معنا من الكلام حول احوال العالم الاسلامي وما يمر به من صراعات ونكبات، وما قد استعرضناه من حال المجتمع المسلم من التضرر من هذه الحروب والصراعات، وما نبهنا عليه من توجيه النظر الى الفقراء عموما والأيتام خصوصا، ومن خلال طرق الباب في هذه الدراسة على أخص الخصوص من ذلك كله وهم أيتام الحروب أو أطفال الحروب، ووجوب الرعاية التامة لهم والاهتمام بهم الاهتمام الاكبر وكفالتهم كفاله شاملة كافية، تشمل طعامهم وشرابهم وكسائهم ودراستهم، وتكفي ثقافتهم وتعليمهم، الكفاية التامة، وهنا تبين لنا مَن هي الفئة المقصودة والمتضررة

من هذه الحروب الضرر الأعظم والذي أعنيهم بهذه الدراسة، وسلطت الضوء عليهم في هذا البحث جليا، إنني أقصد من ذلك هم" أطفال الحروب الذين فقدوا والديهم أو أحدهما "سواء بسواء فهذه الفئة هي المستهدفة من هذا البحث وهي المقصودة من هذه الدراسة، وهذه الفئة إن لم ينتبه لها ويحافظ عليها ويتم رعايتها الرعاية الصحيحة وتستثمر الاستثمار الصحيح فإنها سوف تستغل وتوجه من قبل الفئات المنحرفة استغلالا سيئا، وأعني بالفئات المنحرفة سواء كان هذا الانحراف فكريا أو عقائديا أو أخلاقيا أو سلوكيا فإن الحاجة تبرر الوسيلة لهؤلاء المضطهدين من اللاجئين والأيتام، فإن لم تمد لهم أيد الخير وتنتشلهم من هذه المستنقعات فحتما سوف يقعون في ذلك المستقنع، الذي يصعب انقاذهم منه مستقبلا إلا أن يشاء الله تعالى، والكل يعلم أن المخيمات والملاجئ إذا لم تستثمر للخير فهي إلى الشر و العياذ بالله أقرب، ومعلوم أن الفقير اللاجئ بحاجه الى المال فإن وجد من يوفر له هذا المال ويطلب منه بالمقابل أن يقوم بفعل سيئ فإنه لا يتردد في ذلك إلا من رحم ربي، لذا نجد أن الانحلال والفساد الخلقي يوجد في هذه الملاجئ والمخيمات بصورة واضحة، وبالمقابل نجد استقطاب الشباب للأفكار الإلحادية والماسونية وغيرها من الأفكار أمر شائع ، وكذلك الانجراف وراء التيارات التكفيرية والاجرامية من الخوارج فكل ذلك متاح وميسر في تلك المخيمات والملاجئ، لذلك الأولى للجمعيات الخيرية والمنظمات الإنسانية التي يقوم عليها من عرفوا بالخير والصلاح أن تهتم بالجانب الفكري والتعليمي أكثر من اهتمامها بالغذاء والكساء، لأن جميع المنظمات في العالم، الاسلامية منها و غير الإسلامية تسعى لهذا الجانب الإنساني، أما الجوانب الفكرية والعقائدية فهي في خطر سواء من المنظمات التنصيرية أو من العصابات الاجرامية أو من الجماعات الإلحادية والتفكيرية وغيرها من الجماعات .

خامسا: الإجابة على التساؤلات.

إن من اهم الوسائل للتخلص من المشكلات المطروحة الآنفة الذكر هي كالتالي:

1-التخلص من الحروب في المجتمعات المسلمة:

التخلص من الحروب تخلصا مباشرا وسريعا فإن هذا من أهم الوسائل المعينة على الحفاظ على عقائد الناس وأفكارهم ومعاشهم، وفي هذا دعوة لجميع الفصائل المتناحرة في المجتمعات المسلمة إلى نبذ العنف والسعي الجاد الى وضع السلاح جانبا والنظر إلى احوال الناس في مجتمعاتنا المسلمة نظرة إنسانية، نظرة فيها المفهوم السامي لقول المصطفى صلى الله عليه وسلم (مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر)[22] والمراد هو تحقيق الجسد الواحد، أن يكون الألم يشعر به الراعي على رعيته، والهم الذي يعلو وجوه الناس يسري إلى مشاعر الراعي المسؤول عن هذه الحروب، فيكفّ عنها ويتق الله فيمن استرعاه الله عليهم، ولعل

[22] مسلم (2586/ 67)

كلامي هذا يكون في نظر الكثير إن لم يكن الكل أنه من المستحيلات، إلا أنه ليس على الله بعزيز، فإذا توقفت تلك الحروب فإننا نكون قد تخلصنا من جزء كبير من تلك المشكلة وأصبح لاوجود للاجئين ولا مخيمات للأيتام، عند ذلك يتم توجيه الاهتمام وصرف الطاقات إلى التوعية والتربية والتعليم بحيث تتكاتف جهود الامة وتتوحد القدرات في إعانة كل مجتمع للمجتمع الآخر. كل ذلك في محاولة للحد من الجهل، بل والقضاء عليه لان أمة الجهل هي الأمة المدمرة للشعوب، والمهلكة للأوطان، وإذا زال الجهل وعمم العلم فإن الخير يعم والصلاح يسود وتصبح الريادة في الأمة العالمة الواعية، وكل ذلك يتم وضع السلاح بأذن الله تعالى.

2-الجمعيات الخيرية والمنظمات الإنسانية:

كذلك من الوسائل المعنية على التخلص من إشكالات الحروب المؤدية إلى ضحايا بمختلف الحالات، من هذه الحالات كما ذكرنا وقصدتهم في هذه الدراسة هم "أطفال الحروب" هي الجمعيات الخيرية والمنظمات الإنسانية، والهيئات الإغاثية، وهذه هي الوسيلة المهمة والأكيدة في هذه الدراسة، بل ولا أزعم غير ذلك فإن الدراسة معدة لهم بالدرجة الأولى، وإنما قصدت الجمعيات والمؤسسات الخيرية لأنهم هم من نصّبوا أنفسهم لهذا العمل الإنساني وهم الراعي الإنساني الرسمي لهذه الفئات من الناس، فأغلب الجمعيات والمنظمات لديها قسم يعني بالأيتام (كفالة – ورعاية) وذلك فإن على عاتقهم أمانة عظيمة، مطالبون بأدائها على أكمل وجه، وأجمل صورة، وأي تقصير متعمد فذلك التقصير يحاسبون عليه ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

وإنني أريد أن ألفت انتباه تلك الجمعيات والهيئات إلى زيادة الجهد والتركيز على أطفال الحروب فهم الطبقة الأَولى بالرعاية والاهتمام، ولا يُخفى أن العمل المركّز والمنصبّ على فكرة معينة أو مشروع محدد فهو أحرى بالنجاح وتحقيق الثمار المرجوة منه، بخلاف ذلك الجهد المتشتت والمتبعثر هنا وهنا فإنه "كالمنبتّ[23] لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى"[24] لذا لو صبت تلك الجمعيات مجهودها على مشروع بعينه لكان أنفع وأجدى" بل لو خُصصت جمعيات بذاتها لرعاية أطفال الحروب لوجدنا نفعا عظيما وعملا مثمرا متميزا بإذن الله عز وجل.

3-الدول الإسلامية:

ومن الوسائل المعينة على التخلص من هذه المشكلة هي قيام الدول الإسلامية بالواجب الشرعي تجاه هؤلاء الأطفال، وتحملهم للمسئولية المطلوبة والمرجوة حيالهم، لأن مفهوم الجسد الواحد لا يبرر أن هؤلاء ليسوا من بلدي

---

[23] المنبت: هو الذي يواصل السير مواصلة مستمرة

[24] مسند الشهاب:ج2/ص184 حديث رقم1147 عن محمد بن سوقة عن بن المنكدر عن جابر بن عبد الله مرسلا وقيل عنه غير ذلك وروي عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم سنن البيهقي الكبرى:ج3/ص18 ح4520 الحكم على المتن: حسن لغيره
الحكم على الاسناد: ضعيف

ولست مسئولا عنهم، لا بالعكس من ذلك فإن الكل مطالب بالاهتمام بهم والعناية بهم هذا إذا كانوا أفرادا فكيف بالحكومات والدول؟! بل وإنني أرى أنهم هم المشكلة الكبرى لعدم وقوفهم الوقوف المطلوب شرعا وعرفا، كما أنهم هم الحل الأمثل لهذه المعضلة، فلو سهلت السبل في طريق ذلك الطفل لكان قد أزيلت نسبة كبيرة من هذه المشكلة.

4-تحويل الأضرار إلى مكاسب:

إذا ما هي البرامج المقترحة لتحويل أضرار الحروب إلى فوائد تعود على المجتمع بالنفع والخير؟ البرامج عبارة عن عدة مراحل لكل مرحلة معايير وخطوات مخصصة لها.

- **المرحلة الأولى وهي مرحلة التمهيد كالتالي:**

الخطوة الأولى: إقامة دورات لاكتشاف المواهب والقدرات من أطفال الحروب وذلك بوضع برنامج مكثف أو ورشة عمل يوضع من خلالها معايير وفق دراسات ومناهج تعدّ من أهل الاختصاص بالجوانب النفسية والاجتماعية والتربوية، والتي على ضوئها نستطيع أن نميز بين القدرات والمواهب المصقولة في اولئك الأطفال، ولا يتسع المجال لذكرها.

الخطوة الثانية: بعد أن يتم تمييز أولئك الأطفال ومعرفة مستوياتهم التعليمية والمعرفية، عندها يوضع كل مستوى ببرنامج يعد خصيصا لهذه المستويات، مع العلم أن كل هذه البرامج تقدم ابتداء في تلك المخيمات والملاجئ.

الخطوة الثالثة: وبعد أن انتهينا من مرحلة الدورات والمهارات، ومن ثم انتقلت إلى المرحلة الثانية وهي عمل اختبار لتحديد مستويات تلك المواهب والقدرات ننتقل إلى المرحلة الثالثة وهي لا تزال في المخيمات وهي اختيار المكان والبيئة الأنسب لانتقال هؤلاء المواهب والطاقات المستقبلية، وذلك حسب الدول التي تسمح باستقبال وإقامة تلك البرامج التعليمية والتربوية لأولئك الأطفال مع مراعاة أن كل مستوى ومواهب له بيئة خاصة فلا يشترط إقامة جميع البرامج في دولة بعينها أو بلد واحد مع مراعاة الوضع لمن لديه أحد الوالدين، وكيف هي وسائل الاقناع وطرق الترغيب لغرض رعايته وتعليمه، وتحديد الفئات العمرية والتفريق فيمن يستلزم تواجد أحد الوالدين أو لا يستلزم ذلك، مع العلم أن الفئات العمرية المستهدفة في هذاالمشروع هي من سن التاسعة إلى سن الثامنة عشر فقط وهم الذي سوف اطلق عليهم فيما بعد لقب (القائد).

وبد أن اكتملت معنا المرحلة الأولى "التمهيد" وهي باختصار:

أ – اختيار المستوى.

ب – دورات لكل مستوى بحد ذاته.

ج – اختيار الوجهة والتمهيد للرحيل.

- **المرحلة الثانية: وهي مرحلة الاختيار.**

الخطوة الأولى: لا شك أن اختيار الوجهة لإقامة المشروع التربوي والتعليمي (للقائد) لهو من الأهمية بمكان كما

أنه من الصعوبة بمكان، فهو مهم جدا لتحقيق البرنامج ونجاحه، بحيث يتم انتقال أولئك الأطفال ويتم التوجيه والتعليم عن قرب وملازمتهم، كما أنه بالصعوبة بمكان لأنه يصعب في هذه الفترة من الزمن أن تجد دولة تقبل باستقبال مثل هذه البرامج لأمر أو لأخر، ولكن يظل إيجاد المكان ليس بالعائق القوي.

الخطوة الثانية: معايير ومواصفات المقر أو المكان الذي سوف يقام فيه المشروع.

إن أفضل مقر لإقامة هذا المشروع هو توفير مكان يتواجد فيه سبل الراحة والترفيه مثل ما هو معمول به في الفنادق العالمية والمجمعات السكنية الراقية، ويكون ذلك إما بشراء أو بناء مقر لذلك أو حتى بالاستئجار ابتداءً، بحيث يتم وضع الفئات السِّنية حسب تقاربها مع مراعاة أن من سن (9 – 12) سنة في حال وجود أحد الوالدين يكون برفقة طفلة فهو أفضل وأسلم.

وأقصد باختيار المكان ذو الوسائل المريحة بحيث تكون الغرفة التي سيمكث فيها القائد متوفر فيها جميع ما يحتاج إليه بصورة راقية يشعر فيها القائد بالراحة التامة، ثم ما يصاحب ذلك من الوسائل الترفيهية في المقر وهي (النادي الرياضي والمسبح والحديقة والملاعب الرياضية لكرة القدم والطائرة والسلة .....الخ) وكذلك وجود المكتبة التي تتوفر فيها جميع الكتب التي تناسب مستواه التعليمي الذي تم اختياره له في الملجأ، وهي الأهم في الموضوع والمحور الأساسي في ذلك، وكذلك توفير المطعم والبوفيه بصورة دائمة.

الخطوة الثالثة: وبعد أن يتم اختيار القائد، واختيار الوجهة، واختيار المقر، واختيار المستوى، وتأمين الطعام يتعين كذلك منح مبلغ شهري تعطى (للقائد) لشراء الاحتياجات الخاصة به، وهذا مما يجعله يشعر بالمسئولية وهو في بداية الطريق، وهذا فيه من الاعتماد على النفس بعد الله عز وجل اعتمادا إيجابيا بإذن الله تعالى، وفيه معرفة كيفية شخصية ذلك (القائد) اقتصاديا وسلوكيا، مع الملاحظة والمتابعة الغير مبالغ فيها.

الخطوة الرابعة: مما هو معلوم أن العلم رسالة قيمة وهي من خصائص الأنبياء والمرسلين فمن حمل هذه الرسالة فقد نال شرفا عظيما، وهو أهم ما في هذه المرحلة ألا وهي اختيار وانتقاء المربين والموجهين الذين سوف يقومون على الاعتناء بهؤلاء القادة، ولا شك أن هذا الانتقاء لا بد أن يكون ضمن ضوابط ومعايير معلومة ومميزة ضمن الشروط المقترحة لانتقاء المربي والمعلم كالتالي:

أ – أن يكون ممن عرف عنه الصلاح والتقوى ومعروف بالسيرة المشرقة والسلوك الحسن.

ب – القدوة: بحيث ينطبق علي الموجه والمربي صفة القدوة الحسنة في تعاملاته وأداءه.

ج – الخبرة: وهي أن يكون هذا الموجه والمربي له خبرة ملموسة في المجالات التربوية والتوجيهية.

د – العلم: وهي العدة التي يمتلكها المربي والموجه وأقصد بالعلم هنا هو العلم الشرعي بالدرجة الأولى وقراءة هدي النبي صلى الله عليه وسلم في تعامله وتربيته، ثم العلم بالمجال المخصص له، فإن المراد بهذا البرنامج بالرجة الأولى هو

إخراج القادة الصالحين النافعين للامة.

هـ – الأمانة: أن يكون المربي والموجه على قدر كافي من الأمانة بحيث يعلم أن هؤلاء أمانة لديه وأنه محاسب عن أداء هذه الأمانة، وليس المقصد أنها وظيفة يقتاد منها فحسب.

و – روح العطاء: كذلك لابد أن يحمل النية الصادقة في المجالات التربوية وأن يكون كذلك يتميز هذا المربي والموجه، بروح العطاء واستشعار أنه يقدم عملا عظيما يرجو منه الثواب عند الله عز وجل أولا، ثم النفع للأمة الإسلامية، وللإنسانية أجمعين، لذا ينبغي أن يعرف هذا المربي بأن لديه هذا الحس وهذا الشعور، وهو يسعى لتحقيقه حتى لو كان بمفرده، فهو يشتغل بمجال الدعوة والتربية فردا كان أو مؤسسة.

ز – التخطيط: ومن الصفات التي لا بد أن يتميز بها المربي كذلك أن يكون لديه القدرة على التخطيط كذلك، بحيث تجد فيه أنه دائما يسعى لتطوير العمل الذي يشارك فيه بكل جدية وتفاني وإخلاص، وأهم أهدافه هي صناعة القائد السامي النافع لأمته،

ح –القيادة: كذلك لابد للمربي أن يكون متصفا بصفات القيادة وقد عرف عنه الحزم في الأمور والعدل فيما تواجهه من قضايا ومشكلات، كذلك لديه القدرة في اتخاذ القرار والقدرة على تنفيذه والحرص على من هم معه والمحافظة عليهم، لأن ذلك من الصفات التي يحتاج اليها المربي في مثل هذه البرامج.

ط – المعرفة: كذلك لا بد أن يكون من صفات المربي المنتقى معرفته بالخصائص الاجتماعية والسلوكية المتعلقة بمراحل النمو وهذا مما يعنيه على تفهم خصائص وسلوكيات تلاميذه وهي في الغالب تكون مشتركة بين اكثر بني الإنسان، فلا يمكن أن يعامل المراهق كما يعامل الطفل مثلا، ولا العكس، ولا يصح أن يعامل القائد الرشيد مثلا معاملة القائد المتهور، وقس على ذلك، وهذه السلوكيات والخصائص المتعلقة بالتربية هي أكثر ما تحيّر المربي وتشكل عليه، كما لا بد أن يكون على معرفة بالمتغيرات التي تطرأ بين الحين والأخر والتي يُستهدف فيها أبناء المسلمين حتى يتسنى له الوقاية منها ومعالجتها.

ي – كذلك من الصفات التي لا بد من المربي والموجه الاهتمام بها هي حسن المظهر. وقد كان من هديه صلى الله عليه وسلم أن يُرى في أحسن هيئة وأجمل مظهر، ولهذه الصفة تأثير كبير من حيث الألفة أو النفرة. فإن المربي إذا كان حسن المظهر فأنه بلا شك يكون من دواعي الاقتراب منه، والأخذ عنه، واعتباره قدوة لهم، أما المنظر الغير لائق، والروائح الكريهة، فإنها مدعاة للنفرة والاشمئزاز.

- المرحلة الثالثة: وهي الأهم الا وهي البرامج والمنهج المقترح لذلك.

وبعد أن انتهينا من المرحلتين الأوليتين، ننتقل بعدها إلى المرحلة الأخيرة وهي المرحلة الأهم والمراد بها من هذا البحث وهذه الدراسة وهي مرحلة تنفيذ البرنامج بعد التمهيد والتهيئة.

أولا: التفريغ: والمراد بها هو تفريغ القائد ذهنيا ونفسيا، بحيث يتم انتشال الماضي المرّوع الذي مرّ به والذي قد يكون له الأثر البالغ في حالته النفسية والذهنية ويأتي الدور هنا على الموجهين والمربيين المتواجدون

في البرنامج ولاشك أن أي إنسان يقوم على أمر ما، فإنه يحتاج إلى التفريغ النفسي وذلك لأنه لا يوجد شخص إلا وتعترضه بعض الأزمات النفسية سواء في بيته أو عمله أو غير ذلك من ضغوط الحياة اليومية، وهذه الضغوط تؤثر بشكل سلبي على التفكير، وتكون من الأسباب المعوقة المتعلقة بالتركيز أولا، ثم على أداء العمل المناط على الفرد أو على الجماعة، فإن ظلت هذه الضغوط في النفس ولم يسمح لها بالخروج إلى الهواء الطلق فإن تأثيرها سوف يكون سلبيا بلا شك، وإن وجدت متنفسا فإن ذلك يخفف منها بل وربما يمحوها تماما، ولذلك هنا نقول أن لا بد من معالجة هذا الأمر نفسيا بالنسبة للقائد، واخراج المكنون الداخلي من الألآم والإضرابات النفسية التي قد عانى منها في فترة الحروب ووجد منها صورة لا تزال في ذهنه، فهنا لا بد من تفريغ هذه النفس ونقل الذهن من حال البؤس والعناء الى حال العلم والعطاء، وذلك من خلال التهيئة والتفريغ النفسي والذهني للماضي المؤلم والصيرورة إلى حالة الاستقرار النفسي .

ثانيا: التهيئة: وذلك بعد أن يتم التفريغ النفسي والذهني للقائد ونقله ذهنيا ونفسيا من الصراع الداخلي المؤلم إلى "حالة الاسترخاء التام نفسيا وذهنيا"[25]. ننتقل به إلى سد ذلك الفراغ وتهيئته التهيئة الإيمانية أولا قبل كل شيء، وهذه من المراحل الحساسة والمهمة، بحيث يبدأ سد الفراغ إيمانيا و ذلك يربط القائد بالله عز وجل وحسن التعامل مع خالقه وزرع المراقبة الذاتية في نفس ذلك القائد، وحثهم على العبادات الخفية والتنافس في ذلك مع تعلميهم العلم الشرعية التي لا بد على كل مسلم تعلمه والذي يسد به الكفاية في العبادات والمعاملات وإلى جانب التعبئة الإيمانية ننتقل به إلى العلوم التي رأينا فيها تميزه وموهبته، وتوفير الكتب والمجلات المناسبة لذلك التخصص وحثه على القراءة وحضور الندوات والمحاضرات المتعلقة بهذا الشأن، مع الاهتمام به صحيا ورياضيا وتسهيل كل السبل لذلك.

ثالثا: التشجيع: والمراد بذلك هو بعد إذا رأينا اقبالا واستجابة من ذلك القائد في الخطوتين السابقة من التفريغ والتعبئة، عندها نبدأ مرحلة التشجيع، وتعتبر هذه الخطوة مهمة بالنسبة للقائد وهي التي يرى فيها نفسه أنه أصبح قائدا فعلا، حيث يشجع على إلقاء الخطابات والمشاركة في الندوات والمؤتمرات، وكتابة المقالات النافعة، وتسهيل السبل المتاحة له من إعلام مرئي ومسموع ومقروء، وكذلك يطلب منه إعداد مشروع تنموي للأمة، واختراعات مفيدة تساعد في التنمية وخطط للنهوض بالمجتمعات المسلمة....الخ.

كل ذلك يتم بعناية ودقة وحرص بحيث لا يكون في ذلك إفراط ولا تفريض وإنما "القصد القصد تبلغوا"[26]

---

[25] نقلا عن موقع الألوكة الاجتماعي - بتصرف29/8/2007 الاسترخاء علاج للتوتر والقلق – خالد العشماوي -

[26] حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه البخاري في الرقاق (6098) ومسلم في صفة القيامة والجنة والنار(2816) النسائي في الإيمان (5034) وابن ماجة في الزهد (4201) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

سادسا: الخاتمة

أولا: النتائج

ومن خلال ما فد طرحت في هذه الدراسة وهذه المشاركة أستطيع القول بأنني قد خلصت إلى نتائج قد تكون مهمة في شأن هذا الموضوع الذي أرى أنه موضوعا يستحق العناية به والقيام بما فيه، ومن هذه النتائج ما يلي:

1-عناية الدين الإسلامي عناية كاملة بأمر التراحم والتكافل بين أبناء الأمة على مختلف الطبقات والأحوال، وأن اليتيم قد حاز على مقدمتها.

2-شمولية الإسلام في مختلف القضايا، سواء كانت تلك القصايا دينية أو اجتماعيه أو ثقافية أو اقتصادية، وأعطى لكل فرد في المجتمع المسلم مسئولية مناطة عليه يؤديها حسب قدرته،

3-الحالة المأساوية التي تمر بها الأمة، وكيف أنها صارت هينة في نظر الأمم الأخرى، وكل ذلك ناتج عن تلك الحروب المفتعلة والموجة عليها والتي هي نتيجة للتآمر العالمي، والتواطؤ الداخلي.

4-افتعال الحروب واختلاق الأزمات وإشاعة الفتنه والتعصب المذهبي والعرقي بين أبناء الدول الغربية متمثلة في التآمر الصهيوصليبي الموجه إلى الدول الإسلامية بتواطؤ من أبناء المسلمين أنفسهم من أصحاب النفوس المريضة.

ثانيا: التوصيات

1-ضرورة التركيز على أطفال الحروب في المخيمات والملاجئ وذلك للأسباب التالية:

أ- كونهم فعلا بحاجة إلى المساعدة المادية والمعنوية بسبب الوضع القائم عليهم.

ب-كونهم هم ثروة الأمة ومستقبلها بإذن الله تعالى فلا يجوز التفريط فيهم.

ج-المسارعة إلى احتضانهم وتوجيههم التوجيه السليم الرشيد قبل أن تتلقفهم أيد الفساد.

د-اكتشاف المواهب والقدرات منهم والحرص على تنمية هذه المواهب.

و-السعي لتعليم هؤلاء الأطفال وتهيئتهم لقيادة المستقبل، وبالعلم تنهض الأمم وتسود.

ز-اعداد برنامج خاص ومتكامل في كيفية مساعدة أطفال الحروب والنهوض بهم نحو المستقبل.

2-التنبه على المد الرافضي الذي يسعى للهيمنة على بلاد المسلمين وتجهيلهم بل وإبادتهم.

3-نبذ العنصرية والطائفية والحزبية التي لم تأت لبلاد المسلمين إلا بالشر والفتنة.

4-وضع السلاح وطي صفحة الخلاف والعداء، والسعي الحثيث الجاد لتطوير المجتمعات المسلمة في جميع مناحي الحياة، والنهوض بالأمة نحو المعالي، وإعطاء الحرية للشعوب لما فيه مصالحها العامة العائدة على الوطن والمجتمع لمنافسة غيرهم من أبناء الدول الغربية.

5-المحاولة للحد من حالات التشرد والضياع التي انتابت أبناء الدول المنكوبة في الدول الإسلامية الذين يسعون

وراء لقمة العيش بحثا عن الأمن والاستقرار والعيش الرغيد من خلال الهجرة إلى البلدان الغربية أفرادا وجماعات، ومدى الخطورة التي وقعوا فيها ولايزالون.

6-رسالة إلى الجمعيات الخيرية والمنظمات الإنسانية إلى الاهتمام والعناية الشاملة، والرعاية الكاملة لأطفال الحروب" قادة المستقبل" والمحافظة عليهم من الضياع والانحراف، وإقامة البرامج التعليمية الهادفة لهم والأنشطة الثقافية والدورات التنموية التي تعينهم في صراع الحياة ومعركة الكفاح، لا براز مواهبهم وقدراتهم في سباق "الوجود و الأنا" في ميادين المجتمع المسلم.

وفي الختام اسأل الله عز وجل أن أكون قد وفقت في هذه الدراسة، وأن تكون خالصة لوجه سبحانه وتعالى، كما إنني أتوجه بالشكر والتقدير للقائمين على هذا المؤتمر المبارك الذي يعد لبنة من اللبنات المهتمة لأحوال وقضايا الأمة الإسلامية.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمدلله رب العالمين

مراجع المقال

1- القرآن الكريم
2- صحيح البخاري
3- صحيح مسلم
4- سنن النسائي
5- سنن ابن ماجة
6- مسند الشهاب
7- السنن الكبرى - البيهقي
8- موقع الألوكة الاجتماعي – خالد العشماوي
9- مسند الدارقطني
10- أخرجه أبو نعيم
11- الخطيبُ البغدادي الفقيه والمتفقه
12- المزي تهذيب الكمال

13- جامع الأحاديث للسيوطي

14- والمرهبي العلم،

15- نصر الحجة

16- أبو نعيم في الحلية

17- تاريخ بغداد الخطيب البغدادي

18- تاريخ دمشق ابن عساكر

19- تهذيب الكمال المزي

20- تذكرة الحفاظ للذهبي

21- صفة الصفوة ابن الجوزي

22- شركة "ميرسر" لأبحاث الموارد البشرية (ومقرها بريطانيا) – أنظر موقع "مينا هيرالد" الالكتروني.

23- البنك الدولي للإنشاء والتعمير تقرير التنمية في العالم (1990م) الطبعة العربية – مؤسسة الأهرام القاهرة- 1990

24- نبيل صبحي الطويل – الحرمان والتخلف في ديار المسلمين- كتاب الأمة (7) مؤسسة الرسالة بيروت1405هـ

الذّات والغيري: نحو تأسيس لنموذج إنسانوي حضاري

آمنة عطوط

أستاذة مساعدة صنف " أ "

جامعة محمد لمين دباغين . سطيف 2 .

ملخص البحث

إن الباحث إذ يروم التوقف عند مسألة حوار الحضارات ، لزام عليه الحديث عن الدين كأهم مكون حضاري يربط السماوي بالأرضي / المتعالي بالإنساني ، إذ لطالما قامت الصراعات والحروب باسم الدين . والإسلام بعدّه شريعة ختامية ، قد شهد تحولا ملفتا ، من إسلام أول يحتفي بالآخر دمجا ومماهاة إلى إسلام عصور وسطى يمعن في رسم الحدود والحواجز بين الذات وما يغايرها .

تأسيسا على هذه الشرفة سيكون من همّ هذه المداخلة العود إلى ما بعد العصر التأسيسي أين ساد براديغم الدوغمائية وإقصاء كل ما يخالف الأنا فكريا وعقائديا، ذلك أنّ هذا البراديغم لم يغادر الذات العربية الإسلامية حد اللحظة الراهنة، ثم إن الأنا نفسها قد انشطرت، وها هو تراثها يشكل آخر بالنسبة لها يعسر التواصل وإياه، وما الاستشراق إلا وصاية فكرية فرضها الغرب إذ عجز العرب المسلمون عن معرفة ذواتهم.

1-الإشكـــالية :

فكيف يمكن للأنا أن تتصالح مع نفسها أولا لتتصالح مع الآخر تاليا؟ ولماذا أفلت الثقافة الدينية المنفتحة؟ وما هي الأسباب القابعة وراء الإقصاء المتكرر للآخر في تاريخ البشرية والدخول معه في قطائع وصراعات لامتناهية؟ وكيف السبيل إلى الحديث عن نموذج إنسانوي كفيل بأن يخرجنا من الانغلاقات العقائدية، وفي ظل أي الشروط يغدو التعدد باعثا على الإبداع؟ أليس التمسك بهوية صافية قذفا بالآخر إلى مفهوم التوحش؟

2-الهدف من الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن سبل تحقيق سلام كوني وحوار حضاري في ظل التعدد والاختلاف العقائدي / الطائفي والمذهبي.

3-منهـج الـدراسة:

المداخلة **قراءة** في بعض الخطابات المعاصرة، التي فككت البنى الفكرية المسؤولة عن إشاعة العنف والصراع بين الحضارات والأديان عند كلا الطرفين (الأنا والغيري). حيث شغلت، أي الدراسة، آلية الحفر والتعرية لنقد التمركزات والتأويلات القابعة وراء حبس عملية التواصل والانفتاح على الآخر.

4-النتائـج المتوصل إليهـا:

- ليست هناك أبدا هوية صافية، فالأنا تتعرف ذاتها من خلال آخرها، إذ المغاير جوهري لكينونتي، لذا فالتشبث بالغيرية من شأنه أن يغذي الصراع والعنف.

- من بين أهم أسباب حبس التواصل: الفهوم / التأويلات البشرية المنتجة حول النصوص المقدسة والمتعالية على شروط الزمان.

ـ إنّ التحول الذي شهدته الثقافة العربية الإسلامية في التعامل مع الآخر، من التقبل والاحتواء إلى النبذ والإقصاء يجد مبرره في خروج المسلمين من حركة التاريخ وتمسكهم ببعض التأويلات الدوغمائية.

ـ الصورة النمطية المتخيّلة عن الغيري تلعب دورا مهما في بتر سبل الحوار، فالدعوة إلى إعادة اكتشافه باتت مطلبا ملّحا.

ـ تزداد إمكانية التعايش بين الأديان كلّما رسخ المشترك بينها، وكما أن هناك تأثيرا للأديان على الشعوب هناك بالمقابل تأثير للشعوب على الأديان.

ـ العودة إلى الإنسان فينا كفيلة بنبذ التطرف وإشاعة ديانة الحب الكوني.

ـ التسامح، الحوار، العقلانية والانخراط في حركة الحداثة تبقى أهم القيم للخروج من حالة التصنيفات الاستبعادية وتحقيق نموذج إنسانوي حضاري، خصوصا في ظل فشل معظم العقائد التحريرية.

الكلمات المفتاحية: الأنا، الآخر، التّعايش، الانفتاح، حوار الأديان، الإسلام، الحضارة، العالم، التّواصل...

المقال:

لا يُجانب المرءُ الحقيقة إذ يشير إلى الاختلاف الّذي يؤثّث الكون بأجمعه فاللّيل خلاف النّهار، والسّماء غير الأرض، والشّروق خلاف الغروب، وليس الذّكر كالأنثى.. ورغم ذلك يسير الكون في تناغم خلّاقٍ. أمّا البشر أصحاب الأصل الواحد، فيشهد تاريخهم الطّويل على كمّ الصّراعات والتّناحرات الّتي جمعتهم، فكلّ ذاتٍ تسعى لإحلال نموذجها وإجبار المغاير على الخضوع لها وتقبل سيطرتها، متناسيةً أنّ ذاتها لم تتحدّد إلّا به.

ويكاد التّراث الفلسفي أن يُجمع على أنّ الأنا/الهوية ليست أبدا معطىً قبلياً يتعيّن بذاته، إذ لا بدّ له من آخر يُعرِّفُه، حيث الجنوسة نفسها تأتي من الآخر، كما يعبّر "دريدا Derrida" «وهكذا لا يكون الآخر آخر لأنّ الأنا تراه كذلك (آخر) ينبّهها إلى نفسها وإلى إنيّتها» (1)

إنّ الفرد لا يعرف ذاته إلّا في مرآة الغيري، غيريٌّ يتيح للأنا فرصة تفحّص كينونتها وتشكيل صورة أوضح عنها، هو الآخر –إذا– الّذي «يستفزّني في عقر هويّتي»(2) فليست الذّات تفهم ذاتها إلّا عبر الآخر وسيطاً، بل إنّ الذّات تنطوي على ما يغايرها، وهو ما يطالعنا به "بول ريكور" Paul Ricoeur من خلال مؤلّفِه: «الذّات عينها كآخر» وفيه يتحدّث عن الآخر الّذي يتجلّى كأنّه الذّات قائلاً: «الآخرية يمكن أن تكون مكوّنة للذّاتية نفسها، الذّات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذّات عينها تحتوي ضمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتّى إنّه لا يعود من الممكن التّفكير في الواحدة دون الأخرى أو لنقل في لغة هيجل إنّ الواحدة تدخل في الأخرى، ولقد أردنا حين استعمالنا الكاف في كآخر للتّأكيد على الدّلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة –الذّات عينها شبيهة بآخر– بل أردنا التّضمين: الذّات عينها، بما هي... آخر»(3)

أمّا إذا عدنا قليلاً إلى الوراء للبحث عن أصل هذا التّقابل (الأنا/الآخر، أو الغرب/الإسلام) فسنجد أنّها «تدين بوجودها في الخطاب العربي المعاصر للتّرجمة، إذ هي غير مألوفة، بل ولا موجودة، في الخطاب العربي، القديم منه والحديث»(4) وبناءً على هذا يغدو تعرّف الذّات على نفسها عبر الآخر، طرحاً أوروبياً، غربيًّا عن النّظام المعرفي العربي، هذا ما يقرّه المفكّر "محمّد عابد الجابري" حين ينتبه إلى غياب الذّات أو الأنا كطرف في الحقل البياني المتحكّم في العقل العربي «فالذّات مجرّد ملاحظ وليس طرفاً في هذه العلاقة: فالاختلاف ليس بينها وبين الأشياء بل بين الأشياء بعضها

مع بعض. ومن هنا لم يكن يُنظر إلى الذّات على أنّها إنّما تتعرّف على نفسها من خلال الآخر، كما في الفكر الأوروبي، بل يُنظر إليها على أنّها قائمة بنفسها وتتعرّف على الأشياء من خلال مقارنة بعضها ببعض. والمثل العربي القائل: بضدّها تتميّز الأشياء يلخّص بكامل الدّقة والوضوح الرّؤية البيانية للاختلاف، فالأشياء هي الّتي تتميّز بعضها عن بعض ولا تدخل مع الذّات في علاقة من هذا النّوع إلّا إذا اعتبرت الذّات نفسها من جملة الأشياء، وبعبارة أخرى إنّ ما كان يشغل الحقل البياني العربي ليس مسألة الذّات والموضوع أو الذّات والعالم أو الأنا والآخر، بل إنّ ما يشغل البيانيين حقبة طويلة هو مسألة الذّات والصّفات»[5]

وبالمقابل تحضر "الأنا" بكثافة في الفلسفة الغربية متمركزة حول ذاتها منذ أفلاطون وحتّى هيجل، الأمر الّذي استفزّ فلاسفة الاختلاف وعلى رأسهم "دريدا" لتفكيك هذا التّمركز وإعادة الاعتبار للآخر/الهامشي/المبعد/المنفي. ف «الأصل يحيل إلى لاحقه دائماً، والهوية إلى آخرها الّذي يؤسّسها هي نفسها كهوية بذا يكون الاختلاف La différence في حقيقته، إحالة إلى الآخر وإرجاءً لتحقّق الهويّة في انغلاقها الذّاتي»[6] فمن يتمسّك بهوية صافية يلقي بالآخر إلى مفهوم الغيرية المتوحش.

لم يعد الهامشي موجوداً هناك على مسافة من المركز، بل إنّه يُشكّله، وجوهري لكينونته فلا انفكاك لنا عن الآخر، خصوصاً إذا علمنا أنّ مفهوم الغيرية تأسّس قبل أن يُخلق العالم، حيث –والرّأي ليوسف الصّديق– «تدخّل الإله في أن يُخرج من ذاته نقيضه، إنّه أخرج من ذاته نقيضه وخلق العالم، يعني أنّ العالم انبنى على الغيرية. ومن هو غير الإله؟ هو إبليس.وهنا تأسّست الغيرية بقوله ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِين﴾ [الحجر:15/39]»[7] ثمّ إنّ القرآن –يضيف يوسف الصّديق– «يؤسّس للغيرية على أنّها مقوّم من مقوّمات البعد

الاجتماعي للخلق»[8] وهو ما تصدح به –ربّما– سورة المائدة ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة:5/27]، إنّها أوّل حادثة مغايرة يظهر فيها الآخر معادياً ومُناقضاً، قتل هابيل قابيل، وقتل الغراب غراباً مثله فـ «أظهرت السّوأة عن الآخر هو المرشّح للقتل»[9]

هكذا، وبعد هذا العود الأركيولوجي الّذي أبان عن استحالة المطابقة وأنّ الغيرية هي قدر البشر، بات من المشروع التّساؤل عن الأسباب القابعة وراء الإقصاء المتكرّر للآخر في تاريخ البشرية، والدّخول معه في قطائع وصراعات لا متناهية بغية تفكيكها –أي الأسباب– والتّأسيس لعالم تتحقّق فيه وعود الإنسانية فإذا شُخّصت الأسباب تراءت الحلول.

ولنركّز البحث –بادئاً– على العقل الدّيني السّائد في الإسلام، وذلك لإجبار الذّات على النّزول من طوباويتها نقداً ومراجعة، خصوصاً في ظلّ تزايد الاتّهامات الموجّهة للإسلام بكونه المغذّي الأساس للإرهاب والدّموية.

وفي هذا الإطار يلوم "محمّد أركون" التّراث الإسلامي لأنّه «ساهم في دفع الآخرين إلى نبذه، وذلك عن طريق التّشبث بالمواقع الفكرية التّقليدية واعتقاده بإمكانية المحافظة على فرادته اللّاهوتية والحضارية القديمة، لقد انغلق على ذاته أو سجن نفسه داخل قلعة عقائدية قروسطية. وكان هذا الانغلاق من القوّة بحيث أنّه حرم نفسه من جميع فتوحات الحداثة والتّحديث»[10] وكأنّ الأنّا العربية الإسلامية لم تتقبّل حقيقة تراجع حضارتها، الّتي قادت العالم قروناً عديدةً، فراوحت مكانها وبقيت أسيرة نظرة لا تاريخية دوغمائية، فيما كان الآخر يتجاوزها منخرطا في ركب الحداثة وحركة التّاريخ، حيث إنّ أهمّ عائق عثَّر عملية الحوار بين المسلمين والغرب. تمثّل في نكوص المسلمين إلى الماضي وتحديداً إلى ما أسموه بالعصر

الذّهبي للرّسول والصّحابة –رضوان الله عليهم– آملين في استرجاع لحظة ذاك العصر، الّذي يصفه "أركون" بالمثالي والأسطوري قائلا: «فكرة الإسلام الصّحيح هي بحدّ ذاتها وهم وأسطورة تعمر وعي الملايين، ثمّ لأنّ هذا الخطّ في التّفكير يمثّل التّيار السّلفي المدعو بـ "الإصلاحي" والّذي يُدافع عن الفكرة ذات الجوهر المثالي الأسطوري العذب الّتي تقول بوجود إسلام واحد صحيح أو إنّه وُجِد يوماً ثمّ انحرفنا عنه وابتعدنا»[11]، بناءً على هذا وحسب أركون، تقلّصت كلّ سبل التّواصل كون الذّات قد سيّجت نفسها داخل لحظة وهمية بعيداً عن مقتضيات الشّرط الحضاري. وهو ما عبّر عنه فتحي المسكيني بقوله: «إنّ الخطر المحدّق بالفكر الّذي يخصّنا هو اليوم الفشل في بناء مفهوم موجب عن الزّمان، وذلك بالطّمع في القفز ما وراء الغرب أي في إمكانية إعفاء النّحن من محنة المعاصرة. هذا النّحو من إعفاء النّحن من محنة المعاصرة هو التّقنية النّموذجية لكلّ أصولية قائمة أو قادمة»[12]

على أنّ أخطر تداعيات الانوجاد في الماضي والانغلاق على الذّات، كما يشير إليها أصحاب الاختصاص، الاستقالة من العقلانية والتّمسك بحرفية النّصوص أو بمصطلح "طرابيشي": تصنيم النّص*، رغم أنّ النّص ذاته قد حثّ في عديد مواضعه على التّفكر والتّدبر: "أفلا يعقلون" "أفلا يدّبرون" "أفلا يتفكّرون"، فكثير من أعمال العنف والقتل الّتي تطال الآخر المختلف تجد مبرّرها في النّصوص الشّرعية وفي حالة الإسلام غالباً ما يُستند إلى آية السّيف وآيات الجهاد كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيم﴾[التوبة:05] وإلى أقوال المفسّرين الّذين جعلوا هذه الآية ناسخة لآيات الرّحمة والتّسامح، حيث ينقل الزّركشي عن ابن العربي أنّ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ ناسخة لمائة وأربع عشرة آية، أمّا الزّركشي فيردّ هذه التّفاسير معتبراً آية السّيف من المنسأ، يكتب: «وبهذا التّحقيق تبيّن ضعف ما لهج به كثير من المفسّرين في الآيات الآمرة بالتّخفيف أنّها منسوخة بآية السّيف، وليست كذلك بل هي من

المنسأ، بمعنى أنّ كلّ أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلّة توجب ذلك الحكم، ثمّ ينتقل بانتقال تلك العلّة إلى حكم آخر وليس بنسخ إنّما النّسخ الإزالة للحكم حتّى لا يجوز امتثاله أبدا»[14]

فآية السّيف ارتبطت بظرف تاريخي معيّن تمثّل في نقض المشركين لعهد رسول الله • فكيف تكون مشرّعة للقتل في جميع الظّروف؟

وأيّاً يكن من أمر، فإنّ المسألة تبقى مرهونة بطريقة فهم النّصوص المتعالية ذلك أنّ الأديان في جوهرها ليست تحمل إلّا السّلام لعالم النّاسوت، فكيف تستحيل إلى أصلٍ للعنف والصّراع؟

يذهب أحد الباحثين التّونسيين إلى الإقرار بأنّه «لو حاورنا بمنطق الحجّة، قلنا إنّ في الإسلام كما في الأديان الأخرى، سماوية كانت أو أرضية، بل في الأديان التّوحيدية بالذّات ما يبيح القتل، كما يوجد ما يمنعه، كما أنّه عند المسلمين تماماً كما عند غيرهم، سلّم أخلاقي يرفض القتل كما يبرّره تبقى المسألة في النّهاية كما في خصوص اللّغة والواقع والقيم، مسألة تأويل»[15] فما دام أنّ الأمر متعلّقٌ بالتّأويل، فإنّ هناك تلاعباً لا يخفى بالمفهوم اللّاهوتي/السّياسي المدعو بـ "الجهاد"[16].

لأجل ذلك وُجد بين المفكّرين المعاصرين من يدعو إلى إعادة قراءة آيات محاربةاليهود والنّصارى وربطها بسياقها الظّرفي الخاصّ، إذ يرى "عبد الوهّاب المؤدّب" أنّ الإسلام قبل أن يُؤكّد حقيقته كان مضطرّاً لاستخدام لهجة هجومية، فأنت لا تستطيع أن تأخذ مكانتك إلّا من خلال المواقف الضّدية تجاه من يحتلّونها قبلك[17].

تأسيساً على هذه الشّرفة ـ إذا ـ ، أضحت ممارسات المسلمين شاهداً على دينهم، فالإسلام في نظر غير معتنقيه دين الانغلاق، دين الرّجعية، دين اللّاحوار/التّعصب...وبات من العسير أن يقتنع الآخر بأنّ الإسلام براء من كثير الأعمال

الّتي تُمارَس باسمه اليوم، وأنّ في الإسلام تيّارات فكرية تدعو إلى الحوار والتّنوير ولا علاقة لها بالعنف والأفكار الرّجعية، يقول المرء ذلك وهو يقرأ لأحد علماء الأنثربولوجيا المعاصرين "ليفي ستروس Levis-Strauss" ـ الّذي أكّد تكراراً على أنّ الثّقافات البشرية لا تتفاضل بل تتعادل ـ قوله عن الإسلام: «لا يتأسّس [أي الإسلام] على مسلمة رسالة سماوية، بقدر ما يتأسّس على عجزه عن ربط علاقات خارجية». ويضيف واصفاً المسلمين: «إنّهم عاجزون عن تحمّل وجود الآخر كآخر، والحلّ الوحيد لديهم للاحتماء من الشّك والذّل، يكمن في إلغاء/إعدام هذا الآخر الشّاهد على دين مخالف وسلوك مغاير»[18]

لكنّ السّؤال المُلِحّ هنا: كيف تُختصر الأنا العربية الإسلامية في هذه الصّورة المقيتة (معقل التّعصب) ولا يُلتفت إلى الصّفحات المشرقة من التّعايش والانفتاح على الآخر الّتي قدّمتها هذه الأنا عبر التّاريخ؟

فمن مظاهر الانفتاح على الآخر في العصر العبّاسي مثلا المناظرات المختلفة بين المسلمين وأهل الذّمة والملحدين، وقد ذكر التّوحيدي مشاهد منها في الإمتاع والمؤانسة، فالوزير ابن عبّاد كان كثيراً ما يناظر اليهود حول إعجاز القرآن[19]، كما كان معظم أطبّاء الخلفاء والوزراء من النّصارى ، ووصل الانفتاح «بالخليفة الأموي عبد الرّحمن الثّالث إلى حدّ أنّه اتّخذ مطران قرطبة المسيحي "ريسموندو" صديقاً ومستشاراً. وأمّا طبيبه وسفيره أيضا فكان اليهودي هسّادي بن شاتبروت. وهكذا اجتمعت الأديان التّوحيدية الثّلاثة في ظلّ الخلافة العربية الإسلامية وشهدت فترة من التّعايش والتّسامح»[20].

وقد انعكس هذا الانفتاح والتّواصل مع الغيري في المؤلّفات الأدبية والفلسفية ، فالجاحظ بعدّه واحداً من أهمّ الكتّاب العرب تعمّد في مصنّفاته «ترسيخ رؤية موضوعية للذّات والآخر، تقصي التّعصب جانباً وتؤسّس لمجتمع تسوده المحبّة والتّسامح، وهذا ما صرّح به في مقدّمة رسائله: وكتابنا هذا إنّما تكلّفناه لنؤلّف بين قلوب البشر الّتي كانت مختلفة ولنزيد

الألفة إن كانت مؤتلفة ولنخبر عن اتّفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم، ولتسلم صدورهم»[21] وتابع الجاحظ في هذه الرّؤية أغلبية الأدباء والفلاسفة المسلمين، ذلك أنّ النّص معهم، أي النّص القرآني، كان مرناً وكانت فهومهم له تتجاوز النّظرة الدّوغمائية المحدودة. ويعترف "أمين معلوف" المسيحي المنشأ، بقدرة الإسلام الهائلة على احتواء الآخر والتّعايش معه في القرون الماضية، حتّى إنّه يقول: «لو كان أجدادي مسلمين في بلد فتحته الجيوش المسيحية بدلاً من كونهم مسيحيين في بلد فتحته الجيوش المسلمة، لا أظنّ أنّهم كانوا استطاعوا الاستمرار في العيش لمدّة أربعة عشر قرناً في مدنهم وقراهم محتفظين بعقيدتهم ماذا حدث فعليّاً لمسلمي إسبانيا وصقلّية؟ لقد اختفوا حتّى آخرهم، ذُبحوا أو هجروا أو تمّ تعميدهم»[24]

وبعيداً عن الطّوباوية وتمجيد الذّات هذه هي الصّورة المشرقة للإسلام الّذي احتفى بالآخر دمجاً وتعايشاً قبل عصور الانحطاط، ناهيك عمّا يحتفظ لنا به التّاريخ وكتب السِّير من مواقف الرّسول • وصحابته مع أهل الملل الأخرى من تقبّل وتعايش، بيد أنّ غاية البحث من المسح السّريع لبعض لحظات التّعايش من التّراث الإسلامي، هي التّساؤل عن سبب هذا التّحول الرّهيب من إسلام أوّل صنّع أنموذجاً فريداً للتّسامح والحوار إلى إسلام أخير يُمعن في الانغلاق ونبذ المختلف وقتله باسم الدّين؟ أليس الإسلام هو هو؟ أليس القرآن هو هو؟

إنّه وبالإضافة إلى مسألة الفهوم المغلوطة المنتجة حول النّص أو التّأويلات المفارقة للتّاريخ الّتي أشرنا لها سابقاً، يتحدّث صاحب "الهويات القاتلة" عن تأثير المجتمع أو ما أسماه بتأثير الشّعوب على الأديان، يقول: «يبدو لي أنّنا نبالغ غالباً بتأثير الأديان على الشّعوب في حين نهمل، على العكس، تأثير الشّعوب على الأديان»[23] يكون ذلك بأنّ المنتصر دائماً يؤول عقيدته بروح التّسامح والتّواصل، فالمسلمون إذ تعاملوا مع الآخر قديماً تعاملوا معه من موقع المركز/القوّة والرّيادة خلاف الموقع الحالي، موقع الهامشي والمهزوم، و«المجتمعات الواثقة من نفسها تنعكس في ديانة واثقة ومطمئنّة

ومنفتحة، وتنعكس المجتمعات القلقة في ديانة خائفة ومتّزمتة وغاضبة، وتنعكس المجتمعات الدّيناميكية في إسلام ديناميكي مبدع خلّاق، وتنعكس المجتمعات الجامدة في إسلام جامد يثور لأقلّ تغيير»[24]. نعم، الإسلام هو هو، والمجتمعات هي الّتي تتغيّر، لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المخيال العربي الإسلامي ما فتئ ينتج ويعيد إنتاج صورة نمطية عن الغرب تصوره معادياً منذ لحظة العدوان الصّليبي على الأندلس، ولعلّ أوّل خطوة في اتّجاه الحوار هي تفكيك الصّور النّمطية في كلا العالمين العربي والغربي وإعادة تعرّف الآخر؛ حيث إنّ التّأسيس لنموذج إنسانوي يقتضي الخروج من أسر وخطر الصّورة المشَكَّلَة في الوعي عن الآخر، والتّقرب منه لاكتشافه من جديد بعيداً عن الأحكام المسبقة واستعانة بأدوات تحليلية ومناهج بحث حديثة.

وإن كانت الصّفحات السّابقة قد ألقت باللّوم على الأنا العربية الإسلامية في حبس عملية الحوار، فهذا لا يعني البتّة أنّ الغرب مبرّأ من المسؤولية بل إنّ مسؤوليته أكبر، على ما يقول أركون، «لأنّه الأقوى والأكثر استنارة ومعرفة وإمكانات»[25] ومشكلته الأساس تتمثّل في عدم قدرته على معاملة الآخرين كذات لهم نفس الكرامة والحقوق[25] ومع وجود عائق كهذا يبدو من العسير الحديث عن نزعة إنسانية وحوار حضاري، حيث إنّ «العلاقة القائمة الآن بين الغرب من جهة والعرب والمسلمين والعالم الثّالث كلّه من جهة أخرى، هي من جنس علاقة السّيد بالعبد» لذلك فإنّ "حوار الحضارات"، يضيف الجابري، «شعار يمكن أن يكون غير بريء، وهو في جميع الأحوال مُفعم بالغموض والالتباس، وفيما يخصّني شخصياً أعتقد أنّه من الواجب تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية. إنّ جوهر القضية المطروحة هو المصالح، مصالح الغرب، وفي مقدّمتها النّفط والسّوق العربية»[27]

ولئن كانت الذّات ترى في الآخر السّيد الباحث عن مصالحه، فإنّه لا يتصوّرها، بدوره، إلّا داخل نموذج الحركات الأصولية الإسلامية الّتي تبغي تحرير العالم من سيطرته الإمبريالية، هذا النّموذج الّذي يغذّيه متخيّل أكثر قدماً «هو

التّنافس المستمرّ الّذي لم يتمّ تجاوزه أبداً بين الطّوائف الكبرى الثّلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية. وهدف الصّراع هو السّيطرة على الرّأسمال الرّمزي المرتبط بما تدعوه هذه التّراثات الدّينية الثّلاثة بالوحي»[20] فكلٌّ يرى أنّ دينه هو الحقّ المطلق، اليهودي ينظر إلى انتمائه على أنّه الحقيقة الأبدية وأنّه الشّعب المصطفى، والمسيحي يرى في ديانته، ديانة الحقّ والإسلام، والمسلم ينظر إلى دينه الختامي على أنّه الصّراط المستقيم الّذي لا دين بعده وبذا يحصل النّبذ ويستحيل الآخر إلى غربة مطلقة وغيبة لا حضور عندها –حسب تعبير يوسف الصّديق–، فإلى متى سيعيش العالم تحت وطأة التّصنيفات الاستبعادية الّتي تُخرج الإنسان عن إنسانيته؟ إذ إنّ التّشبث بالغيرية، عقائدية كانت أو مذهبية أو جهوية لا يبعث إلّا على التّصادم ومزيد من العنف ألا يكفي أن يكون الآخر إنساناً مثلي لأتواصل معه، يكتب المفكّر رسول محمّد رسول داعياً إلى الإنسانية شرعة تذوب فيها كامل الغيريات: «يبدو لي أنّ العقلانية الإنسانية الّتي لا بدّ أن ننهجها، تهدف إلى تحرير الإنسان من وعي جهويّ لفَّ كينونته ووجوده، حتّى أخرجه من (الإنسان) فيه، وبذلك فهي تعني العودة إلى (إنسان) الإنسان الّذي ضاع في متاهات التّعبير عن ذاته بأنظمة تفكير تستند إلى هويّات جهوية، جعلته مغترباً عن حقيقته كونه (الإنسان)، إنّما ذلك الكائن المذعن بعماء لكلّ ما يُخرجه عن ذاته الأصل نحو غيرية متطرّفة زائفة أمست مخرجاتها دموية الوجود والحضور»[29] بناءً على هذا الطّرح، ما أحوج إنسان اليوم إلى العودة إلى إنسانيته، حيث يبدو أنّها الأقدر على إشاعة ديانة الحبّ الكوني لأنّ لا أحد يحتكر ما هو إنساني. فعن طريق الإنسانية تُستثمر قيمة التّسامح ويُنظر للتّعدد على أنّه باعث إبداع لا باعث حقد وكره.

إنّه، ونتيجة ثقافة اللاانفتاح الّتي باتت تطبع علاقة كلّ ذات مع ما يغايرها اختلفت الحلول المقترحة من لدن المفكّرين العرب خصوصاً بين داعٍ إلى تبنّي الفكر التّاريخي وبين منادٍ بالحداثة، وبين رافع لشعار العلمانية... المهمّ أن تؤدّي هذه السّبل لتحقيق السّلام ونشر الإنسانية، وكما أركون، ينقد "عبد الله العروي" التّقليد والركون إلى ضمانة الماضي ويدعو

إلى الانفتاح من خلال الانخراط في حركة التّطور التّاريخي. وهنا يميّز بين الأصالة مفهوماً متحجّراً والخصوصية مفهوماً تواصلياً، يقول: «إنّ التّشبث بمقولة الأصالة نِكاية في الغرب الإمبريالي يعني في الظّروف القائمة تعامياً عن الواقع وتنكّراً للمستقبل الّذي سيطرح فعلاً مسألة الخصوصية، لكن في إطار جديد وبوسائل ذهنية ومادّية جديدة»[30]

على هذه الشّاكلة يحبس مفهوم الأصالة –حسب العروي– التّمثل الفكري للحاضر ومنجزاته ولا تخفى تأثيراته في إيقاف عملية التّواصل والمثاقفة بين الشّعوب والأمم، ومن الباحثين –إضافة– من يرى الحلّ في ضرورة دخول الشّعوب المغلوبة في حركة الحداثة، الحداثة الّتي حقّقت الاستنارة والانفتاح للمجتمعات الغربية عن طريق ثالوثها «المقدّس المتمثّل بالحرّية والإخاء والمساواة بين البشر»[31] ذلك أنّ الحداثة، وبقيامها على العقلانية رسّخت مبادئ كالموضوعية والإنسية يحتاجها البشر من أجل الخروج من حالة الانسداد الدّوغمائي. أمّا "جورج طرابيشي" أحد أكثر المتحمّسين للعلمانية، فلا يرى الحلّ إلّا في العلمنة لأنّها تمكّن المجتمع

«من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التّعدد في الأديان وبشرعية تعدّد الطّوائف في الدّين الواحد، وليعيد تأسيس جميع الأطراف بما فيهم اللّادينيون، في علاقة حوارية تقوم من جهة أولى على الاعتراف المتبادل من موقع المساواة، بحقّ الاختلاف والتّغاير، ومن جهة ثانية على الاستبعاد الجذري للاهوت نفي الآخر والمختلف»[32]

وتأسيساً على هذا المقول، يبدو النّظام العلماني –والرّأي لطرابيشي– مخرجاً من الصّراعات الدّينية والطّائفية، وحمايةً للحرّيات الفردية، فكلٌّ يعتقد ما يريد وليس لأحد أن يمنع أحداً من أفكاره. بيد أنّ ما يجدر التّساؤل حوله، آخراً، هو كيفية إحلال التّسامح ثقافة كونية تشرّع باب الحوار بين الأديان وبين الطّوائف المتناحرة؟

خصوصاً في ظلّ فشل "العقائد التّحريرية"، فكلّها أيديها ملطّخة بالدّماء، حتّى العلمانية[33].

وإذا كان من البديهي ألّا يكون الآخر على الصّورة الّتي نرغبها دائماً، فلِم لا تبحث الأديان التّوحيدية عن المشترك بينها لعلّها تصل إلى تحقيق السّلام والتّعايش؟ أليس الإنسان في نهاية المطاف أكثر قداسة من كلّ أرض مقدّسة كما يعبّر فيلسوف الغيرية ليفيناس Lévinas؟

وفي تأويل منه لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُون}[البقرة:62] يذهب "يوسف الصّديق" إلى أنّ القرآن يعطي مفهوماً أساسياً للدّين لا يمكن لأيّ إنسان أن يقدّم مفهوماً غيره وهو أنّ الدّين هو توحيد الإله فقط، هو الإيمان بأنّ مدبّر الكون وخالق الكون هو واحد لذا اشترك فيه اليهود والنّصارى، وهذا هو الإسلام، الإسلام هو أن تعتقد وأن تؤمن بأن لا وجود لمعبود يستحقّ الطّاعة إلّا الخالق الوحيد الأوحد، وما بقي ما هو إلّا تفصيل لممارساتك لهذا الاعتقاد بأنّ الله واحد ويطلق القرآن على هذا التّفصيل مصطلح "الملّة"[34]

الدّين، وفق هذا الفهم، هو التّوحيد، هو الإسلام، أمّا الممارسات المختلفة لهذا الدّين المتجسّدة في مناسك مختلفة فهي لا تعدو كونها مِلَلاً. لذا فـ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ وكلّ الأنبياء كانوا مسلمين {وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِين}[الأعراف:126]

هكذا يقرّر خطاب يوسف الصّديق في قراءة تبغي البحث عن هوية حوارية يصنعها المشترك بين الأديان بله بين المِلل.

صحيح سيكولوجيا أنّ الذّات –أبداً– مهووسة بِهمّ الوحدوية، وتزداد رهاباً كلّما أُجبرت على التّعامل مع الغيري/المختلف إذ إنّها، والقول لإدوارد سعيد، «تقطن مسرورة داخل شذرة واحدة من شذرات ذاتها طلباً للبقاء بعيداً عن الاضطراب الّذي تسبّبه بقية أجزاء اللّوحة الكلّية»[35] لكن متى عرفت –أي الذّات– أنّها دائماً مع الآخرين إلّا في لحظتي الولادة

والموت، وجب عليها التّوقف عميقاً عند سبل التّلاقح والتّعايش بينها وبين آخريها، ذلك أنّ الانغلاق في عصر كعصر العولمة بات أمراً متعذّراً.

فما أحوج العالم اليوم إلى حوار فعّال يؤسّس لحبّ كونيّ بعيداً عن الإساءة للعقلانية والإنسانوية، فالحضارة، أيّ حضارة، لا تقاس بالابتكارات التّقنية، وإنّما بمدى قدرتها على التّعايش مع باقي الحضارات، كما يبرهن علماء الأنثربولوجيا.

المراجع:

1. عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1 2007، ص 45.
2. جاك آلان ميللر، جاك لاكان، مقال منشور ضمن كتاب الفلسفة، نصوص مختارة تر: محمّد سبيلا وعبد السّلام بن عبد العال، إفريقيا الشّرق، المغرب، ط2 2010، ص 124.
3. بول ريكور، الذّات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظّمة العربية للتّرجمة، بيروت، ط1 2005، ص 72.
4. محمّد عابد الجابري، الغرب والإسلام: الأنا والآخر... أو مسألة الغيرية، مقال منشور بمجلّة فكرية ونقد، مجلّة ثقافية فكرية شهرية، المغرب، العدد 2. www.aljabriabed.net/FiKrwanakd/index/html
5. المقال نفسه.
6. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توقبال للنّشر، المغرب، ط1 1988، ص 31 (مقدّمة المترجم).
7. يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، دار التّنوير، تونس، ط1 2015، ص 50.
8. المرجع نفسه، ص 42.
9. المرجع نفسه، ص 43.
10. محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت/لندن، ط1 2011، ص 330.
11. محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر:هاشم صالح ، دار الطّليعة، ص 247.
12. فتحي المسكيني، الهوية والزّمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النّحن"، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2001، ص 42.

* تصنيم النّص: مصطلح يستعمله طرابيشي للدّلالة على استتباع العقل استتباعاً مطلقاً للمرجعية النّصية [ينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النّشأة المستأنفة، دار السّاقي، بيروت، ط2 2011، ص 366].

13. الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص 354.

14. المصدر نفسه، ص 355.

15. أنس الطّريقي، الإسلام والإرهاب، حقيقة لغوية لا واقعة موضوعية، مجلّة ذوات، مجلّة ثقافية إلكترونية نصف شهرية تصدر عن مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الرّباط/المغرب ملفّ العدد: الإسلام والمستقبل، ص 34.

16. ينظر، محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، ص 322.

17. هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللّاهوتي، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2010، ص 147.

18. لطفي بوشنتوف وآخرون، الأنثربولوجيا من البنيوية إلى التّأويلية إفريقيا الشّرق، المغرب، ط 2014، ص 70، نقلا عن : Lévis-Strauss Tristes. P 484.

19. ينظر: ماجدة حمّود، صورة الآخر في التّراث العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2010، ص 163.

20. هاشم صالح، الانسداد التّاريخي، لماذا فشل مشروع التّنوير في العالم العربي؟ دار السّاقي، بيروت، ط2 2010، ص 133.

21. ماجدة حمّود، صورة الآخر في التّراث العربي، ص 81.

22. أمين معلوف، الهويّات القاتلة، تر: نبيل محسن، دار ورد للطّباعة والنّشر، ط1 1999، ص 52.

23. المرجع نفسه، ص 55.

24. المرجع نفسه، ص 58.

25. محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، ص 322.

26. ينظر: المرجع نفسه، ص 340.

27. محمّد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1 1997، ص ص 131-132.

28. محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت/لبنان، ط2 2012، ص 45.

29. رسول محمّد رسول، أيّة غيرية نريد؟، مجلّة ذوات -إلكترونية: العدد 15، أيار/مايو 2016، ص 62.

30. عبد الله العروي، العرب والفكر التّاريخي، المركز الثّقافي العربي، المغرب/لبنان، ط5 2006، ص 22.

31. ينظر: هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللّاهوتي، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2010، ص 148.

32. جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية -إسلامية، دار السّاقي، ط2 2011، ص 34.

33. ينظر: أمين معلوف، الهويّات القاتلة، ص 48.

34. يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 29.

إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، دار الآداب، بيروت، ط1 2004، ص 16.

القرآن والحضارة والإنسان

أنور ياسين محمد

الملخص

يمر العالم كما هو مشاهد بأزمات متكررة، وبات المحللين والمفسرين للأحداث في حيرة من أمرهم. فعالم اليوم وأحداثه الراهنة مشاكله سياسية نزاعية اقتصادية متشابكة كما سيتضح في بداية هذه الورقة بعضاً من صور اللامساواة البينة، ثم تعطي الورقة ملخصاً لرؤية كلاً من الحضارة الغربية والقرآن للإنسان. وبعد ذلك نبين عالمية الرحمة في القرآن مقارنة مع شراسة العولمة في حضارة اليوم، والرؤى المتجذرة في كليهما. وثم يأتي بعدها محاولة للدخول في عمق المحاولات القرآنية لإيجاد تفاسير قرآنية حضارية تفتح آفاق إجتهادية جديدة تتوافق ورسالة القرآن العالمية، ومعها ننظر للتجربة اللسانية النصية.

الكلمات المفتاحية: العالمية – الحضارة– اللسانيات– التناص

أهداف الدراسة:

1) تبيان طبيعة الرؤية القرآنية للإنسان مقارنة مع العولمة في الواقع الراهن.
2) بيان بعض النظريات الجديدة التي تعين على تفسير القرآن تفسيراً كلياً يواجه تحديات العصر.

منهج الدراسة:

اعتمدت الورقة على المنهج الوصفي والتحليلي في قراءة أهم الدراسات القرآنية التي تبحث القضايا اللسانية الحديثة، بالإضافة للنظر إلى المؤلفات التي عُنيت بتطبيق منهج القراءة اللسانية على القرآن مستعرضة بجدية القيم القرآنية المتصلة بالعصر الحاضر. كما نظرت الدراسة لآراء أهم مؤلفي الحضارة والسياسة الامريكية الخارجية وهم فوكوياما

وهانتغتون. وكذلك ألقينا نظرة على تقرير أوضاع العالم الصادر عن مؤسسة الفكر العربي لعام 2016م، والذي ترجمت فيه دراسات مهمة كتبها أساتذة أوروبيين عن وصف أسباب التردي بأنواعه في عالم اليوم.

مقدمة

لم يخلو أي عصر من العصور من صراعات حضارية تتجلى فيه قوى إمبراطورية تتدافع بسنن الله في خلقه. إلا أن ما تميز به حاضرنا كما هو معلوم أنه ثمة قطب واحد بات هو المهيمن على ثقافة جل شعوب العالم. وتنوعت أساليب الهيمنة من ناعمة وأخرى مباشرة، هدف كل منها في نهاية المطاف هو فرض معايير قيمية مستنبطة من فسلفة المنتصر، تعيد تعريف كل شيء في الاقتصاد والسياسة وحتى الجمال. واختبئت خلف تلك المعايير القيمية مكاسب اقتصادية وسياسية لا تخفى على الناس اليوم، ولكنهم لم يستطيعوا مقاومتها باستثمار ما بين أيديهم من موارد قيمية كالقرآن ليمدهم بقيم كلية ومعايير جمالية تنشر الرحمة والعدل في العالم اليوم. وهذه محاولة لقراءة القيم العالمية في القرآن، بعد استعراض بعض حقائق عالمنا الراهن، ثم تقديم استراتيجية في القراءة والإستنباط من القرآن الكريم.

العالم الراهن والإنسان

يُرجع الكاتب السياسي الشهير (صاموئيل هانتنغتون) أسباب النزاعات وعدم الاستقرار في كثير من دول العالم إلى بطء نمو المؤسسات السياسية وتخلفها عن التغيرات الإجتماعية والإقتصادية السريعة في العالم. ويقول أن هناك فرضية خاطئة وهي الإعتقاد أن التطور الإقتصادي يؤدي طبيعياً إلى الإستقرار السياسي. فقد حققت الهند استقراراً سياسياً منذ الخمسينات ولكن ظل دخل الفرد لفترة طويلة ضئيل جداً، والعكس في الأرجنتين وفنزويلا حيث عانت كلا البلدين تقلبات سياسية، مع ارتفاع دخل الفرد[1].

ثم يدلف هانتغتون إلى قضية مهمة أخرى بقوله أن المشكلة الرئيسية ليست في إيجاد الحرية، بل في توافر نظام عام شرعي. وقد يجني الناس النظام بدون حرية، لكنهم لن يتمكنوا من جلب الحرية دون نظام. إذاً من شروط الإستقرار

[1] هانتنغتون، صموئيل. "النظام السياسي لمجتمعات متغيرة". دار الساقي. بيروت. الطبعة الثانية. 2015م.

وجود سلطة ترعى وتحمي عملية النمو والتطور السياسي والإقتصادي[2]. ونتيجة أن المجتمعات في تغير وتطور مستمر، كان على السلطة والحكومات مواكبة هذه المتغيرات لتصير أكثر تنظيماً وتعقيداً، وإلا ارتبكت الموازين وكثرة فجوات القوانين وظهرت الفوضى في شتى مجالات الدولة لتجد نفسها عاجزة عن خدمة حاجات هذه المجتمعات المتغيرة باستمرار. وهو مايحدث الآن في عدد كبير من دول العالم[3].

ويتفق فوكوياما بشكل كبير مع ماسبق ويذكر أنه عندما تتخلف أي مؤسسة عن التطور الذي يحيط بها – تماماً كما هو في البيولوجيا– فإنها تغدو غير قادرة على التأقلم مع المتغيرات، وتنقرض تدريجياً. ويضرب مثالاً بالثورات التي حدثت في كثير من الدول قديماً وحديثاً، وبالتغير الإجتماعي الكبير الذي يحدث في الصين حيث تحول في فترة وجيزة من مجتمع زراعي إلى صناعي، ومازالت المؤسسة السياسية في الصين تُعدِل في كثير من استراتيجياتها التي قد لا تتوافق مع فكرها وعقيدتها الحزبية، بغية البقاء على قيد الحياة[4].

والسؤال الأهم والأكبر هو ماهي الأسباب الجذرية التي أدت للوضع غير العادل لعالم اليوم؟ لماذا عمت اللامساواة والنزاعات في العالم شمالاً وجنوباً؟ ولماذا غدت اللامساواة بينة للعيان اليوم داخل البلد الواحد وحتى في سياج المدينة الواحدة؟.

يشير (برتران بادي) إلى أنه في العصر الراهن ساعدت وسائل الإعلام في إبراز أقوى صور اللامساواة بين البشر. وفي كثير من البلدان سنجد صوراً من اللامساواة، كما هو داخل مجتمعات أوروبا أو آسيا، حيث نرى طبقات تنعم برفاهية اقتصادية وأخرى محرومة تماماً. فتقرير الأمم الممتحدة عام 2001م أشار إلى أن هناك مليار نسمة في العالم لا يملكون سكن مقبول. ولذلك كانت العديد من الإضطرابات السياسية تبدأ من المدن وأحد الأسباب هو الإحتكاك

[2] السابق. يؤمن هانتغتون بأن الولايات المتحدة تقدم دعم اقتصادي متطور لكثير من الدول، ولكنها تفشل سياسياً. فيما تنجح الدول الشيوعية في تثبيت أنظمة استقرار سياسي، دون دعم اقتصادي.

[3] السابق.

[4] Fukuyama, Francis. 'Political Order and Political Decay'. Profile Books. 1st Edition, 2014. USA.

اليومي بين المدقعين وأصحاب الثروة وأفرز إحساساً قاهراً باللامساواة لا يمكن تجاهله بشكل يومي بل وعدة مرات في اليوم برؤية السيارات الفارهة والمساكن الفخمة، بجوار بيوت الصفيح والمواصلات المكتظة[5].

هذا وإن أردنا إيجاد حلول لهذه المآسي فلابد من نظرة شاملة تنفذ للجغرافيا والتاريخ والسياسة والمناخ والغذاء والبيئة والصحة والإقتصاد، وتتعاون فيها الأقاليم والمنظمات الدولية كاملة فنجاح دولة بمفردها نادر وعسير. فمثلاً قضية التلوث البيئي تعتبر كارثة عالمية ومسؤولية دولية، فهناك مدن فقيرة تستقبل نفايات من دول صناعية بثمن بخس لتُعيل سكانها. وعلى كل حال فإن صور اللامساواة لا تنتهي، وتفسير أسبابها يتفاوت بين قائل بحتمية التاريخ والطبيعة وضعف البيولوجيا، ومن يقول أنها قوانين الدورة الإقتصادية وضمور الإنتاج. والخلاصة أنه بخلاف حروب الماضي للسيطرة على الأراضي، فإن جغرافية النزاعات العنيفة اليوم مثلاً تتفق مع مؤشر التنمية البشرية (IDH)[6]، ومترابطة مع نسب التهميش وضعف سياسات الدمج المجتمعي، ومنها ماهو راجع إلى مخلفات السياسة الطبقية مابعد الاستعمارية فينبغي ألا يُعامل المهمَش كعدو، بل يعاد تأهيله ليكون عضواً إجتماعياً فاعلاً – محلياً وعالمياً–[7].

القرآن وعالم الإنسان

يمر عالم اليوم بوضع لم يسبق له مثيل في التاريخ، بدخول العالم عصر الاتصالات بأنواعها وكسر الحواجز الجغرافية والثقافية بشتى أشكالها. وصارت الأديان والثقافات في وضع حذر من التغيرات الجديدة، وتأهبت لتطوير استراتيجياتها لمواكبة المتغيرات الجديدة. وفي عصر التسارع والعولمة تطرح أسئلة مصيرية تتعلق بمصير البشرية ودور الدين فيها. فكيف يمكن للدين والأخلاق استيعاب الواقع الجديد دون تهاون في بالمبادئ. وكانت أول خطوة ضرورية هي تطوير الرؤية الكونية الواعية بالخلفيات الفلسفية لما تتجلى صوره عبر تقارير وإعلام اليوم. وهذه الرؤية مبنية على أسس الوحي الديني الذي يتفاعل مع كل مكونات المجتمع والعقل والحضارة ليتجسد في الثقافة الإنسانية[8].

---

[5] بادي، برتران. فيدال، دومينيك. "عالم اللامساواة– أوضاع العالم 2016م". مؤسسة الفكر العربي. بيروت. الطبعة الأولى بالعربية 2015م/1437هـ. ص11– 28.

[6] IDH هو مؤشر التنمية البشرية لقياس متوسط التفاوتات أو اللامساواة في بلد ما، وذلك بحسب ثلاثة مؤشرات (الدخل، الصحة، التعليم) ويأخذ بعين الاعتبار التفاوت الديمغرافي. انظر المصدر السابق ص223 ومابعدها.

[7] السابق.

[8] برغوث، عبدالعزيز. الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد. دار التجديد للطباعة والنشر. ماليزيا. الطبعة الأولى، 2006م.

يقول الدكتور طه جابر العلواني رحمه الله أن الحضارتان الهيلينية والرومانية تكونت في سياق زمني يسمح باستعباد الإنسان وتحويله إلى طاقة عمل دون أجرة. وأفضل المسخرين في تلك الحضارتين مقاتل يصرع أقرانه في حلبة القتال، ثم يستدير ويركع للأسياد. واليوم يُسخر الإنسان في المناجم والمصانع بأبخس الأثمان ودون حقوق كافية. وقد قامت فلسفة الإسلام منذ ظهوره وتجليه في حضاراته التاريخية بنسخ ركائز الحضارة الرومانية واليونانية وتقرير أن إله الناس واحد وهم مرتبطين به لا لأحد من البشر. وهذه الحقيقة التوحيدية حرص الإسلام على ترسيخها في نفوس المؤمنين به على مر التاريخ. وبعد هيمنة الحضارة الغربية بجذورها التاريخية مرة أخرى تحت مايسمى بالنظام العالمي الجديد، دخل العالم في ثقافة تستهدف عولمة مفاهيم مركزها الغرب. وإذا ماعدنا لصورة الرجل المقاتل في الحضارة الرمانية قديماً، علمنا جوهر المفاهيم المعولمة، إنها ثقافة الصراع والبقاء للأقوى[9].

ويُوضح الدكتور عبدالحميد أبوسليمان طبيعة الرؤية القرآنية للإنسان ودوره في العدل والإحسان كقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا)[10]. وقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدلِ وَالإِحسانِ وَإيتاءِ ذِي القُربى وَيَنهى عَنِ الفَحشاءِ وَالمنكَرِ وَالبَغيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُم تَذَكَّرونَ)[11]. والمساواة بين الجنسين في قوله تعالى (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)[12]. فرؤية القرآن رؤية خيرية إيجابية إعمارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية. والقرآن يؤكد على وحدة العنصر الإنساني (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)[13]. فكل هذه الآيات وغيرها ترشد الإنسان ليسعى في إعمار الكون والعدل فيه وتنميته إيجابياً[14].

---

9 العلواني، طه جابر. الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي. الطبعة الأولى، 2003م/1424هـ. دار الهادي، بيروت.

10 النساء، آية 135.

11 النحل. آية 90.

12 سورة النحل، آية 97.

13 سورة النساء، آية -1.

14 أبوسليمان، عبدالحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية. 2008م. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية.

والإنسانية اليوم تتمزق إلى شمال وجنوب وجائع ومتخم ومُستعمِر ومُستعَمر. ويتسابق الجميع لإمتلاك أسلحة الدمار الشامل، ومازالت لحظات الجنون الإنساني تتكرر وتترك مزيد من الخراب. والقرآن يصف لنا المجتمع الإنساني الواحد صاحب المصالح المشتركة، بدلاً عن مجتمع الصراع والنزاع[15].

أما الفاروقي فيرى أن جوهر الإنسانية في الإسلام هو التكليف، فالله عزوجل كلف البشر من دون سائر المخلوقات– كما وضح ذلك القرآن. فالتكليف بمسؤولية الكون أُنيِطت بالإنسان، وهذا من دلالات إنسانية الإسلام. فالإنسان في الإسلام مُكرّم ومُكلف، وليس مطالباً بالإستقالة من الحياة، ولا بتأليهها. فقد خلق الله البشر ليعمروا الأرض بأخلاقهم ومن ثم يحاسبون على أعمالهم. وبذلك هم مأمورون بتطوير قدراتهم وتحويل طاقاتهم إلى قوة بناء وتفاعل حضاري تجعل الأرض رخاءً سلاماً وكلمة الله فيها هي العليا. بعكس الرؤية الإغريقية القديمة التي استقت الحضارة الغربية المعاصرة رؤيتها منها وتعددت فيها الآلهة التي كان تُصور دون حرج في حالات مُخِلّة أخلاقياً، واعتقدوا أن تلك الحالات المنحرفة طبيعية تستحق المحاكاة والعبادة لأن الآلهة انعكاس لصورة الإنسان السامية. وقامت الحركة الرومانية المسيحية بردة فعل معاكسة وطلت الإنسان بالخطيئة الكبرى المطلقة الشاملة الفطرية التي لا مجال للتخلص منها إلا بتضحية الإله بنفسه صلباً. وفي الهندوسية قُسِم الناس إلى طبقات حتمية لا سبيل للإرتقاء لهم في الدنيا إلا بعد الموت بتناسخ الأرواح. والبوذية آمنت أن الوجود في هذه الحياة بحد ذاته شر وعذاب وضنّك والسبيل الوحيد هو سلب النفس ملذاتها وتجنب الدنيا وطيباتها[16].

عالمية الرحمة وعولمة القسوة

"بتطور العلم ومنعكساته على الفلسفة، بدأ الإنسان يستشعر حرية أكبر في تعامله مع الكون وسيطرته التدريجية على موضوعاته ومجهولاته. وبدأت تتقلص تدريجياً في وعي الإنسان تلك التطلعات إلى القوى ما فوق الطبيعية التي تتحكم في القدر والتصريف في كل شيء. لم تعد مسؤولة عن الكوارث والزلازل والأعاصير والجفاف والحروب والزرع والضرع.

---

[15] أبوسليمان، عبدالحميد. أزمة العقل المسلم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. د.ت.

[16] جيدل، عمار. "أساس تجديد النظر في الإسلام: مسوغاته وأبعاده وتجلياته في فكر الفاروقي"، ضمن كتاب: (إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر). تحرير: د. فتحي حسن ملكاوي. د. رائد عكاشة. د. عبدالرحمن أبوصعيليك. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 2014م/1435هـ، ص693- 736.

أصبح الإنسان يشعر تدريجياً أنه سيد مصيره ومالك قدره. وأصبحت مراكز البحث والتخطيط ومختبرات العلم هي دور العبادة الجديدة. أما الكهنة فقد أفسحوا المجال للعلماء المتخصصين. وهذا ما يسمى بـ (ثورة العصر العلمية) التي تكونت أوروبا ضمنها منذ بداية القرن السابع عشر"[17]. هذه الثورة كانت نتيجتها الطبيعية هي ظهور الماركسية وتعزيز رسالة القطيعة بين الدين والعلم في الغرب[18].

يقول الحاج حمد: "والآن ماذا بعد قرون من الجهد الحضاري والاكتشافات العلمية؟ لقد تحول العالم – ضمن التطور– إلى ساحة صراع كبيرة، ولم تعد الأخلاق الإنسانية الطبيعية بالمفهوم الوضعي – حتى ضمن حدودها المثالية– تضبط الإنسان... هذا الكائن الطبيعي الذي تحول إلى وحش قاتل بأنياب فتاكة..."[19]. وكانت تلك نتيجة التجربة الأوروبية التي تسود عالم اليوم. فنظرة الإنسان للطبيعة والكون تهدف للسيطرة والاستغلال، وليس التعايش والوئام. وتحول جوهر العلاقات عموماً إلى عقيدة صراع بين الإنسان والطبيعة، والإنسان والإنسان، وبات الصراع هو الأساس في المذاهب والأيديولوجيات. وعلى ضوء تلك العقيدة شُرعت كل الأساليب المبررة للإنتصار (الحرب– التجويع– الإحتكار...)، فلا خيار في عالم شرس تحكمه هذه العقيدة. وهكذا هوى العالم في حروب ونيران يأكل بعضها بعضاً. وجاءت الديموقراطية كآلية تأطير لهذا الصراع ومنحه شرعية الإستمرار في صورة أحزاب المحافظين والعمال وحلفاءهما، يتربص كل فريق بالآخر متأهباً لفرصة القضاء عليه. ويظهر من فلسفات أوروبا أنها نسبة لعقيدة الصراع تحمل في داخلها عوامل الفناء والبقاء في آن. ومن آثار هذه العقيدة ماحدث في المستعمرات من تدمير لوسائل الإنتاج التقليدية –كالساقية– عبر التحديث الصناعي، ومن ثم فرض المنتج الصناعي الغربي ومايتبعه من شركات صيانة وقطع غيار أوروبي لهذا المنتج. وكذلك سرقة للمواد الخام من هذه الدول، ثم تطوير بدائل للمواد الأولية وآخرها النفط. وحركة الإسترقاق البشري في كل صوره القديمة والحديثة، والابتزاز عبر تصدير الأسلحة والإتفاقيات الدفاعية والقروض النقدية والمعونات الإنسانية[20].

---

17 الحاج حمد، محمد أبوالقاسم. العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. دار الساقي. بيروت. الطبعة الثالثة، 2012م. ص153.

18 السابق.

19 السابق. ص241.

20 السابق.

واليوم تتدخل هيئات الإغاثة الغربية وتتخذ من مناطق المتضررين من آلة التوحش الغربي سوقاً للتهرب الضريبي والتنافس الإعلامي. والبديل الحضاري اليوم إن لم يكن عالمي الإطار والمحتوى فهو بديل قاصر (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)[21]. وعالم اليوم لا تخلو أي من دوله من أحزاب ذات طرح شيوعي أو اشتراكي أو رأسمالي، وتراجع أهل الرؤية القرآنية عن الأطروحات العالمية. والقرآن كما في قصة موسى والعبد الصالح ينفي ما يُعرف بالمصادفة والعبثية، ويؤكد أنه ما من حركة في الكون إلا ولها حكمة زمانية ومكانية منضبطة. ويحث القرآن على الجمع بين قراءة الكون ومعالم القدرة الإلهية في الخلق بإسمه تعالى وتقدس. وقراءة ثانية بالقلم تفتح آفاق العلم والحضارة. (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾)[22]. وكلا القراءتين متوازيتان لا صراع بينهما، وعلاقة العلم الإلهي بالعلم الإنساني علاقة إمداد وتحفيز، لا تحقير وتعجيز. وعند الجمع بين القراءتين (قراءة قدرة الخالق في الخلق) و (قراءة قدرة الإنسان بالعلم) تنتج حضارة الإنسان على قاعدة تسخير الكون والاستخلاف المبنية على سلام ورحمة الخالق بالخلق، والتي تحكم سلوك الإنسان في التعامل مع الطبيعة، وأنه – الإنسان- ليس إلا كائن ضمن مخلوقات الكون ليس له حق الطغيان والإفساد[23].

التفسير الحضاري للقرآن

كما رأينا أن مبادئ القرآن كانت وثيقة الصلة بالحضارة ومقوماتها، والاجتهاد في تفسير القرآن وربطه بالحضارة يعد أحد أهم ركائز الفكر الإسلامي الذي ينشد تقويم الحضارة الإنسانية. فرؤية المسلم للكون مصدرها الأساسي هو كتاب الله العزيز وتطبيقاته الحضارية المتجددة عبر التاريخ. فالقرآن يخاطب الإنسان بأسلوب فكري يتسق مع ما حوله من طبيعة مخلوقة، فتتوافق آيات الكتاب المنثور مع آيات الكتاب المنشور. وبتمدد الإسلام ودخول سائر الشعوب والثقافات في الإيمان، شهدت لغة القرآن توسعاً في علومها، وكشفاً لإعجاز بيانها. وبدأ البحث عن سياقات المعاني

---

[21] الأعراف: 158.

[22] العلق: 1- 5.

[23] الحاج حمد، محمد أبوالقاسم. العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. دار الساقي. بيروت. الطبعة الثالثة، 2012م.

للآيات القرآنية، ودراسة المجتمعات والبيئات الأولى في عهد التنزيل. ولغة القرآن كغيرها من اللغات تتجدد وتحيا بنهضة الحضارات المتكررة، وقد تتطور معاني بعض الكلمات بتبدل موضع الكلمة من الجملة، أو بتبدل السياق المكاني والزماني والبيئي. وقد اهتم علماء العلوم الإسلامية بالاصطلاحات اللغوية وكثيراً ما كانوا يُفرقون بين الكلمات لغة واصطلاحاً في ثنايا مقدماتهم المنهجية[24].

وتفسير القرآن لا يُغفل دلالات المعاني وقت التنزيل، ويحرِص على ملائمة تفسيره القيم والمقاصد التي من أجلها نزل هذا الكتاب هدايةً لمسيرة البشرية. ومن أهم علامات قوة التفسير، توحيد سياقه كتوحيد نظمه. والسائد في كثير من التفاسير الاهتمام بمعاني الكلمات المفردة بعيداً عن ربطها بالمقاصد الكبرى للآية أو السورة. والقرآن بأكمله متحد السياق، منسوب الآي والسور. وكان للفلسفة الإغريقية الهيلينية يداً في تلك النزعة التجزيئية المغفِلة للكُليات، فأخذ التفسير منحىً فقهياً بعيداً عن مقاصد القرآن الحضارية وآثاره النفسية. فكلام الله عزوجل يتكرر فيه ربط الآيات الكونية بالإيمان، ويصل تكاليف الإنسان وأعماله الصالحة بمرضاته سبحانه. ويُفصِّل القرآن في ذكر مخلوقات الله المختلفة من رياح وجبال ودواب، وقوى الطبيعة كلها مسخرة لبني آدم المكرم ليتخذها وسيلة لبناء دنيا توصله بنعيم الآخرة[25].

ومن مزالق التفاسير القديمة الدخول في جدال حول ذات الله وصفاته والقضاء والقدر وغيرها من قضايا فلسفة التجريد والتجسيد. ومن مقاصد القرآن توجيه الإصلاح نحو الشورى والأسرة وإقامة البر والعدل والإحسان للناس، وكل ذلك نزل منجماً عبر سنوات التنزيل ليتعلم الناس أنه كتاب هدى ومنهاج للبشر غير مخصوص بأسباب نزول. وهكذا تفرقت السبل بالتفاسير بين ظاهري وباطني، وعقائدي وفقهي ولُغوي، ابتعدت كلها عن الحياة والإنسان الذي من أجله نزل القرآن منيراً لعقله هادياً لأخلاقه ومشاعره. وخطاب تفاسير القرآن اليوم ينبغي أن يكون خطاباً للعالم أجمع دون استثناء. إذاً لابد من تفسير توحيدي لكل مناحي الحياة وشعابها وصعابها، تفسيراً "لا يجمد تفسير

[24] الترابي، حسن. التفسير التوحيدي- الجزء الأول. دار الساقي. بيروت. الطبعة الأولى، 2004م. ص30 وماقبلها.
[25] السابق.

القرآن بكلمة بيان حاسمة بل يتصوب للوفاء بمقتضى تجدد العلم والبلاء لتلاوة التجلي القرآني عبر الزمان السائر. وذلك لبعث دورة أخرى من بسط القرآن والإسلام ضوءاً منتشراً في الأرض..."[26].

وضوء القرآن لا ينتشر إلا بتحقيق كلياته ومقاصده، حفاظاً لثقافة أمة كادت تنطمس معالم هديها. ولذا كان واجباً الإنتقال من النظر الجزئي اللفظي للقرآن إلى الرؤية القرآنية الحضارية الكلية. وهنا تكمن أهمية البحث في المقاصد القرآنية العليا بمحاوره المتعددة التشريعية، والمعرفية، والعلمية، والتربوية، وغير ذلك من المحاور الحضارية الناتجة عن الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقراءة الكون)[27]. ولن تبنى حضارة مالم تكتمل التقوى ويُبتعد عن الفساد بأشكاله، تقوى الأفراد خشيةً وعبادةً، وتقوى الجماعات تكاتفاً وبناءً[28].

التجربة اللسانية النصية

لاشك أن تجديد النظر في القرآن يعد أحد أهم ركائز النهوض الحضاري الإسلامي. وكما اتضح أن المسلمين الأوائل كانوا على مقربة من مبادئ القرآن دراسةً وتطبيقاً ودعوةً ونشراً. وسنستعرض في عجالة هنا أحد أهم النظريات الجديدة التي تخدم قراءة النص القرآني قراءة حضارية شاملة، وهي نظرية لسانيات النص وتحليل الخطاب. وقد عمد الباحثون إلى هذا الإتجاه لاستنطاق النص القرآني على مستوى البنية العامة للنص، وليس الجملة والأصوات والمفردات المعجمية والتراكيب فحسب. وميزة هذا المنهج أنه منهج نصي، أي أن النص يُقرأ بمنهج يتحاكم للنص ذاته وليس من خارجه، ويجمع في نفس الوقت بين الدراسات اللغوية والنحوية والبلاغية التي تُوظف المبنى والمعنى. والهدف من كل ذلك هو عدم تجزئة الخطاب وقراءته قراءة كلية شاملة متفاعلة مع واقع النص ذاته[29].

---

[26] الترابي، حسن. التفسير التوحيدي- الجزء الأول. دار الساقي. بيروت. الطبعة الأولى، 2004م. ص30 وماقبلها.

[27] العلواني، طه جابر. نحو التجديد والاجتهاد – أولاً الفقه وأصوله-. دار تنوير للنشر والتوزيع. جمهورية مصر العربية. الطبعة الأولى. 1429هـ/2008م.

[28] العلي، فيصل محسن. القلم. أكاديمية العلم والسلم. ألمانيا. الطبعة الأولى. 2015م.

[29] بودرع، عبدالرحمن. في لسانيات النص وتحليل الخطاب. نحو قراءة لسانية في البناء النصي للقرآن الكريم. بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية. تنظيم كرسي القرآن الكريم وعلومه- جامعة الملك سعود. الرياض. المملكة العربية السعودية. 1434/4/6هـ- 2013/2/16م.

ومع استصحاب أن معايير علم اللسانيات الحديث قد نشأت قواعده وتطبيقاته الأساسية على نصوص بشرية محدودة ولا يتوقع منها أن تقرأ النص القرآني قراءة مطلقة. وإنما تجمع معايير علوم النص الحديثة مع تفاسير علماء البلاغة والتفسير والنحو العربي، لنحصل على تحليل أدق لمقاصد النص القرآني. ولا شك أن ألصق علم بعلوم النص الحديثة هو البلاغة، حيث يعمل على استخراج المعاني والجماليات في الآيات القرآنية. ويجدر بنا التعريف بمصطلحي النص والخطاب قبل مواصلة التفرع في الحديث:

- النص: عند الأصوليين هو الدلالة الظاهرة في لفظ الحكم من الكتاب والسنة. وعند المحدثين هو مجموعة الجُمل التي تتصف بالإتساق. وفي اللسانيات يراد بالنص تارة الخطاب عموماً جملة وسياقاً وظرفاً، وتارة يُراد به الجملة معزولة عن الظروف. وتعريفات النص الحديثة كثيرة بين التي تعرفه بالملفوظ أو المكتوب. أو تلك التي تتعرف عليه بحكم وظيفته التواصلية، أو وظيفته الدلالية، أو تتابع ألفاظ النص.
- الخطاب: يراد به الكيان اللغوي متجاوزاً الجملة إلى معانٍ غير لغوية ودلالية وسياقية. فالخطاب يهتم ببيئة التنزيل وصفة الكلام والمتكلم والأساليب، وهو مقابل للسانيات الجملة. وخطاب القرآن وحي رباني يهدف لتغيير الحال والمآل عبر الإقناع وتكوين وعي متجدد[30].

ومعايير الإنسجام والتماسك في النصوص عموماً هي:

1) الإتساق (Coherence) فالإتساق يخص التركيب النحوي بين الجمل والعبارات واستخدام حروف الوصل والفصل والعطف وغيرها من الأدوات.
2) الإنسجام (Cohesion) هو الترابط الدلالي الموضوعي للنص، الذي يؤدي لتسلسل الأفكار بداخله تسلسلاً منطقياً وينفي عنه العشوائية[31].

فيتضح أن النصوص عموماً تتكون من مستويات لفظية وأخرى مفهومية. ومظاهر الإتساق والإنسجام في القرآن كثيرة فصلها علماء القرآن تحت أبواب عديدة مثل: الموصول لفظاً والمفصول معناً، والمطابقة والمقابلة، والمشاكلة،

[30] بودرع، عبدالرحمن. في لسانيات النص وتحليل الخطاب. نحو قراءة لسانية في البناء النصي للقرآن الكريم. بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية. تنظيم كرسي القرآن الكريم وعلومه- جامعة الملك سعود. الرياض. المملكة العربية السعودية. 1434/4/6هـ- 2013/2/16م.

[31] السابق.

واللف والنشر، وحسن النسق، والملاءمة والائتلاف، والجمع بين غرضين، والتناسب، وتفسير القرآن بالقرآن، وارتباط الجملة بالسورة وارتباطها الموضوعي بما تفرق في القرآن، وبلاغة التنويع والتلوين، وغير ذلك من البدائع التي أفردوها بالتأليف متفرقة. غير أن الإهتمام بهذه المظاهر جاء متفرقاً في شتى المصنفات بين علوم القرآن واللغة، ولم يظهر إلى اليوم تفسيراً يبرزها ويطبقها ويوظفها توظيفاً شاملاً كاملاً، وهو التحدي الكبير الذي يتحتم على المؤسسات التصدي له[32].

لقد فتح التحول من نحو اللغة إلى لسانيات النص مجالاً رحباً للتحليل الكلي الشامل للنصوص المكتوبة والملفوظة والخطابات بشتى أنواعها. وقد أدى ذلك الإنفتاح للتعرف على أنساق معرفية إنسانية مختلفة لأن النص والخطاب يتفاعل مع البشر بإستمرار بإختلاف ثقافاتهم. والتفكير في الأنساق المعرفية عبر العلوم اللغوية التي تحلل النص بدل الجملة والعبارة كان متداولاً لدى علماء المسلمين في عهود النهوض الحضاري والتقدم الفكري، وألف فيه أمثال ابن جني سر صناعة الإعراب، وأسرار البلاغة للجرجاني، وغيرهم. وكانت كذلك علوم القرآن التي اهتمت بدراسة النص القرآني في سياقه الزماني والمكاني، وخصوصه وعمومه، وحاذاها من مواضيع تفوق بناء الجملة المجرد[33].

وقد تعرض القرآن قديماً وحديثاً لحملات تأويل مختلفة، وصل بعضها حد التضارب بسبب الإختلاف في مناهج التأويل وأدواته. وفي العصر الحديث كانت هناك محاولات لتطبيقات غير موفقة لإسقاط أدوات التأويل الناشئة من كنف قراءات أدبية غربية على القرآن الكريم، أدت بمستعمليها للقول بنسبية الأحكام وتاريخية النص، وغير ذلك من مقولات أفرغت النص القرآني من معانيه ومقاصده. والناظر في نص القرآن يعلم يقيناً أنه نص متماسك ليس فيه حرف يُستغنى عنه، أو حرف موضوع في غير موضعه. وهذا ما اشتغل عليه علماء الآلة من بلاغة ونحو وأصول وعلوم قرآن لتبيان إعجاز القرآن[34].

[32] السابق.
[33] السابق.
[34] السابق.

"والقرآن المجيد منفصل عن سائر الكتب المنزلة وغير المنزلة متفوق عليها جميعاً بخصائصه ومزاياه ونظمه وبلاغته وفصاحته وهو في الوقت ذاته واحد في داخله بهذه المزايا والخصائص تنتظم حروفه وكلماته وآياته وسوره في سلك واحد"[35]. فهو متماسك بنائياً ومعنوياً يحمل أنباء التاريخ وأسرار نهضة المستقبل ويرسم معالم النهوض ويبين عوامل الإنحطاط، ففيه نبأ من قبلنا وخبر ما بعدنا. وفصل القرآن السنن الإلهية، والنواميس الكونية، والقوانين المنظمة لتاريخ ومستقبل حركة البشرية[36].

التناص

ظهر مصطلح التناص مع انتشار حركة الترجمة من اللغات الغربية إلى العربية، ومع انفتاح الثقافة العربية دخل فيها مما يدل على عدم انغلاقها كما يُتصور. وقد ارتبط التناص بغرضه الأصلي في تحديد المعنى، ذلك أن معاني النصوص عادة ما تكون متعددة وعصية على الحصر. وكثيراً ما نوقش التناص إلى جانب ما يُعرف بالتعالق والتداخل النصي وحضور نص في صلب نص آخر، ونفي حضور المؤلف الواحد للنص الواحد، وهو أمر اشتهر قديماً كذلك في بعض قصائد الشعر العربي التي كانت تنسب لعدة مؤلفين. وفكرة إرجاع النص لذات تركيب اللغة وتأثيراتها وافتراض موت المؤلف الواحد، لا تعود بكثير جدوى لأنه لولا المؤلف لما ظهر النص ابتداءً، وإنما هي صورة من صور التمرد الغربي خصوصاً على الدين كما هو واضح. والمصطلح الأصلي الذي ترجم منه التناص هو Intertextuality وجاءت مرادفة للتعالق والتفاعل والتحاور، وكلها تشير إلى وجود نصوص مركزية وأخرى فرعية تكونت شعبياً ثم تجاذبت مع منظومة النص الأصلي تأثيراً وتأثراً دلالياً. ومفهوم التناص يكاد يتطابق ومفهوم الاقتصاص الذي قال به ابن فارس من حيث أن معناه تعدد العلاقات النصية والدلالية والسياقية اللامحدودة بين نص ونصوص أخرى، مما يؤدي لتوجيه التأويل. ومثال ذلك قوله تعالى في سورة غافر (يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۗ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ)[37]، وقوله تعالى في سورة عبس (يَوْمَ يَفِرُّ

35. العلواني، طه جابر. الوحدة البنائية للقرآن المجيد. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة. الطبعة الأولى. 1427هـ/2006م. ص11.
36. السابق.
37. غافر: 33.

الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ)[38]. مع أن كلاً من الآيتين نزلتا بمكانين وزمانين مختلفين، إحداهما مكية والأخرى مدنية، إلا أننا نجد أن هناك تعالق وترابط وتلاحم دلالي من دون سيطرة للنص السابق – المكي- على اللاحق – المدني-، مع بُعد المسافة في زمان ومكان النزول. ومن ذلك أيضاً العلاقة بين قوله تعالى (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ) [39]، وقوله تعالى (لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)[40]. وهاتان الآيتان تأمر الأولى منهما – والأسبق زمناً- بالوفاء بالعهد، ولكن ماهية العهد وتفصيله يأتي في الآية الثانية من المائدة وهي من أواخر ما نزل من حيث ترتيب النزول. وهناك الكثير من الأمثلة المختلفة في القرآن المتعالقة مما يدل على أنه كله كتلة واحدة موحدة لا تناقض بينها[41].

وهكذا أُعتبِر القرآن الكريم نصاً واحداً مع أنه نزل منجماً عبر سنوات متعددة وفي أماكن مختلفة. ومن المعلوم كذلك أن آياته وسوره لم ترتب بحسب توقيت النزول، مما أدى لظهور علم المناسبات لإظهار الترابط بين أجزاءه وسوره وآياته. وكلاً من عِلمي المناسبة وأسباب النزول يُعتبران من أهم علوم القرآن ارتباطاً بموضوع لسانيات النص. فالمناسبات علم يدرس علل ترتيب سور وآيات القرآن ليكون متلاحم ومحكم البناء. وتتنوع علاقات التناسب بين الآيات والسور كما بين ذلك علماء القرآن والباحثين المعاصرين. فمن تلك العلاقات بين الآيات ما هو علاقة عام وخاص، أو منطوق ومفهوم، أو عقلي وحسي وخيالي، أو سبب ومسبب، أو علة ومعلول، أو أشباه ونظائر وتضاد، أو ترتيب سياقي خبري خارجي يُعرف من سبب النزول وربط مجموعة من الآيات به، وغير ذلك من الأشكال العلائقية. وكان السيوطي رحمه الله قد أسس في كتابه (معترك الأقران في إعجاز القرآن) منهجاً لتحليل الخطاب القرآني، بتتبع غرض السورة أولاً ثم اكتشاف مقدمات ذاك الغرض، والأحكام التابعة لذلك، ليُنظر في القرآن كله على أنه آية واحدة متحدة اللغة والمعنى. فآيات القرآن يشد بعضها بعضاً وإن لم

---

[38] عبس: 34.

[39] البقرة: 40.

[40] المائدة: 12.

[41] رضوان، ياسر. التناص القرآني- دراسة في أشكال العلاقة بين الآيات القرآنية الكريمة. دار أفريقيا الشرق. الدار البيضاء، المغرب. الطبعة الأولى، 2013م.

تكن متجاورة، فالآية المنفردة لها تأثير أفقي لما يليها من الآيات، وآخر عمودي يربط مقتضى موضوع القرآن الكلي. هذا النوع من التفسير كان ممارسةً معتادة لدى علماء تفسير القرآن بالقرآن، ولكن كثيراً من المفسرين في الوقت ذاته انصب تركيزهم على المستوى النحوي الحرفي المعجمي للمفردة واغفلوا بيان العلاقة العضوية المتكاملة لنص القرآن[42]. حتى أن ابن العربي المالكي أشار إلى أن وحيد التأليف من المتقدمين في علم المناسبات هو أبي بكر النيسابوري[43].

وبالنسبة لمكان النزول (المكي والمدني) في علوم القرآن فقد تباينت فيه التعاريف بين من ربطه بزمان الهجرة، ومن ناطه بالمخاطبين أي ما كان خطابه لأهل مكة أو أهل المدينة. وحين الالتباس في تحديد مكان النزول يلجأ العلماء للنص ذاته، مثل قولهم أن كل سورة غلب فيها نداء (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) مثلاً فهي مكية، وغير ذلك من المعايير الداخلية التي وضعوها[44].

أما بالنسبة لأسباب النزول فإنه يمكن القول أن علاقة النص بمُنتِجه علاقة ثابتة، وبالمتلقي هي علاقة متغيرة متعددة التأويلات بحسب الثقافة وعلاقة المنتِج بالمتلقي وغير ذلك من المؤثرات الداخلية والخارجية. والمكي والمدني يبين شبكة من المؤثرات الثقافية والإجتماعية والإقتصادية التي تتحكم في سياق المتلقي للنص. ولا يعني أن النص مغلق في تلك التجربة لسياق سبب النزول، وقاعدة المفسرين المعروفة في ذلك أن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". وبذلك تتجدد عملية التفسير والتأويل، فإن التفسير يكون بوضع النص في سياق إنتاجه، أما التأويل فيكون بوضعه في سياق المتلقي. فمن خلال سبب النزول يمكن التعرف على الدلالة الأساسية للنص، ومن ثم الانطلاق لصياغة معنى عام يشمل كل زمان ومكان. وهذا المعنى العام هو الدائم المتجدد، أما الدلالة الأساسية المرتبطة بحادثة النزول ثابتة مستقرة. فسبب النزول سلاح ذي حدين، فإما أن يستخدم لتجميد النص في تأريخ معين، أو أن تُكتشف العلة من وراء نزوله وتعمم على سائر الأماكن والأزمان. ولا يخفى كذلك صعوبة تحديد

[42] رضوان، ياسر. التناص القرآني– دراسة في أشكال العلاقة بين الآيات القرآنية الكريمة. دار أفريقيا الشرق. الدار البيضاء، المغرب. الطبعة الأولى، 2013م.

[43] الشهراني، سعد بن محمد بن سعد. السياق القرآني– وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة–. كرسي القرآن الكريم وعلومه– جامعة الملك سعود. الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، 1436هـ.

[44] السابق.

سبب النزول لاختلاف الرواة وتعدد مذاهبهم في الرواية، ولذا بقي هذا المجال معقداً للباحثين. وأخيراً مع أن الدراسات القرآنية كانت سباقة في بعض مقاربات اللسانيات النصية، إلا أنها لما تؤسس مجالاً معرفياً مستقلاً لهذا المجال الحيوي في دراسة النصوص وتفاعلاتها[45].

نتائج الدراسة:

1/ الدول الكبرى اليوم تُعدِل في كثير من استراتيجياتها وفكرها بل وعقائدها السياسية، بغية البقاء على قيد الحياة.

2/ العديد من الإضطرابات السياسية تبدأ من المدن وأحد أهم الأسباب هو الإحتكاك اليومي بين المدقعين وأصحاب الثروة مما يفرز إحساساً قاهراً باللامساواة لا يمكن تجاهله.

3/ جغرافية النزاعات العنيفة اليوم تتفق مع مؤشر التنمية البشرية (IDH)، ومترابطة مع نسب التهميش وضعف سياسات الدمج المجتمعي.

4/ الإنسان في الإسلام مُكرّم ومُكلف، وليس مطالباً بالإستقالة من الحياة، ولا بتأليهها.

5/ أهمية استنطاق النص القرآني على مستوى البنية العامة للنص، وليس الجملة والأصوات والمفردات المعجمية والتراكيب فحسب، وهو مدار اللسانيات النصية.

6/ أُعتبِر القرآن الكريم نصاً واحداً مع أنه نزل منجماً عبر سنوات متعددة وفي أماكن مختلفة.

7/ مفهوم التناص يكاد يتطابق ومفهوم الاقتصاص الذي قال به ابن فارس من حيث أن معناه تعدد العلاقات النصية والدلالية والسياقية اللامحدودة بين نص ونصوص أخرى.

[45] صبري، خالد حميد. اللسانيات النصية في الدراسات العربية الحديثة– بحث في الأطر المنهجية والنظرية. منشورات ضفاف، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى، 2015م/ 1436هـ.

8/ التناص يختلف عن التفسير السياقي المعروف حيث أنه يبحث في العلائق بين معاني الآيات، وإن لم تكن متجاورة نصاً.

9/ الدراسات القرآنية كانت سباقة في بعض مقاربات اللسانيات النصية، إلا أنها لم تؤسس مجالاً معرفياً مستقلاً لهذا المجال الحيوي في دراسة النصوص وتفاعلاتها.

خاتمة

هكذا يظهر جلياً الفرق بين رؤية الصراع والتضاد الغربية، ورؤية التناسق والإنسجام القرآنية للكون والإنسان، الأولى تجزيئية تبعيضية قاسية، والثانية متماهية مع قيم تكريم بني آدم. ونؤكد في خاتمة هذه الورقة على ضرورة توجه الباحثين إلى الإعتناء بدراسة مؤشر التنمية البشرية (IDH) للتعرف على أوضاع الناس التعليمية والصحية الإقتصادية العائدة طبيعياً لسياسات التهميش العالمي على شعوب فقدت السيطرة على مقومات نهوضها. وضروري كذلك استخراج قيم القرآن العالمية عبر ما توفر من أدوات معاصرة كاللسانيات وتحليل الخطاب، لتوحيد القرآن والحياة، وليسهل التواصل مع العالم المعاصر ودعوته لكتاب الرحمة بين البشر، وليُعاد تفعيل مقومات الحضارة الإنسانية التي اندثرت منذ قرون لصالح عولمة شرسة نرى آثارها اليوم.

والحمدلله رب العالمين.

المراجع

- أبوسليمان، عبدالحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية. 2008م. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية.

- أبوسليمان، عبدالحميد. أزمة العقل المسلم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. د.ت.

- بادي، برتران. فيدال، دومينيك. "عالم اللامساواة- أوضاع العالم 2016م". مؤسسة الفكر العربي. بيروت. الطبعة الأولى بالعربية 2015م/1437هـ. ص11- 28.

- برغوث، عبدالعزيز. الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد. دار التجديد للطباعة والنشر. ماليزيا. الطبعة الأولى، 2006م.

- بودرع، عبدالرحمن. في لسانيات النص وتحليل الخطاب. نحو قراءة لسانية في البناء النصي للقرآن الكريم. بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية. تنظيم كرسي القرآن الكريم وعلومه- جامعة الملك سعود. الرياض. المملكة العربية السعودية. 1434/4/6هـ- 2013/2/16م.

- الترابي، حسن. التفسير التوحيدي- الجزء الأول. دار الساقي. بيروت. الطبعة الأولى، 2004م.

- جيدل، عمار. "أساس تجديد النظر في الإسلام: مسوغاته وأبعاده وتجلياته في فكر الفاروقي"، ضمن كتاب: **(إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر)**. تحرير: د. فتحي حسن ملكاوي. د. رائد عكاشة. د. عبدالرحمن أبوصعيليك. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 2014م/1435هـ، ص693- 736.

- الحاج حمد، محمد أبوالقاسم. العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. دار الساقي. بيروت. الطبعة الثالثة، 2012م.

- الشهراني، سعد بن محمد بن سعد. السياق القرآني- وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة-. كرسي القرآن الكريم وعلومه- جامعة الملك سعود. الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، 1436هـ.

- صبري، خالد حميد. اللسانيات النصية في الدراسات العربية الحديثة- بحث في الأطر المنهجية والنظرية. منشورات ضفاف، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى، 2015م/ 1436هـ.

- رضوان، ياسر. التناص القرآني- دراسة في أشكال العلاقة بين الآيات القرآنية الكريمة. دار أفريقيا الشرق. الدار البيضاء، المغرب. الطبعة الأولى، 2013م.

- العلواني، طه جابر. نحو التجديد والاجتهاد – أولاً الفقه وأصوله-. دار تنوير للنشر والتوزيع. جمهورية مصر العربية. الطبعة الأولى. 1429هـ/2008م.

- العلواني، طه جابر. الوحدة البنائية للقرآن المجيد. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة. الطبعة الأولى. 1427هـ/2006م. ص11.

- العلواني، طه جابر. الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي. الطبعة الأولى، 2003م/1424هـ. دار الهادي، بيروت.

- العلي، فيصل محسن. القلم. أكاديمية العلم والسلم. ألمانيا. الطبعة الأولى. 2015م.

- المرزوقي، أبويعرب. الجلي في التفسير – استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية-. الدار المتوسطية للنشر. تونس. الطبعة الأولى. 2010م/1431هـ. انظر الكتاب الأول/الجزء الأول- ص12.

- هانتنغتون، صموئيل. "النظام السياسي لمجتمعات متغيرة". دار الساقي. بيروت. الطبعة الثانية. 2015م.

- Fukuyama, Francis. 'Political Order and Political Decay'. Profile Books. 1st Edition, 2014. USA.

الكفاءات المتخلقة كآلية لضمان نجاح المسؤولية المجتمعية للمنظمات: دراسة مقارنة وفقا لمقاربة الكفاءات في الفكرين الوضعي والإسلامي

أنيس كشاط

أستاذ باحث، كلية العلوم الإقتصادية وعلوم التسيير ، جامعة سطيف1، الجزائر ،

طالب دكتوراه بالجامعة العالمية الإسلامية، ماليزيا

kechatanis@yahoo.fr

ملخص الورقة:

منذ بداية الألفية الثالثة زاد الحديث عن رهان التنمية المستدامة بكل ابعادها الاقتصادية والإجتماعية والبيئية، إذ اصبح يعرف على المستوى الجزئي (المنظمات) تحت اسم المسؤولية المجتمعية (الاجتماعية) للمنظمات، حيث اسال حبر عدد كبير من الباحثين الأكاديميين والمهنيين على حد سواء. ولعل من أهم محاور هذا الموضوع هو الخوض في موضوع الكيف how، أي كيف يمكن ضمان نجاح المسؤولية المجتمعية على مستوى المنظمات؟ وما هي انجع السبل والطرق الكفيلة بذلك؟

نسعى من خلال هذه الورقة البحثية إلى دراسة متطلبات نجاح التنمية المستدامة على مستوى المنظمات، من خلال البحث في أهم متطلبات نجاحه، اعتمادا على منهجية نظرية الموارد والكفاءات في الفكر الإستراتيجي الحديث؛ وعليه تكون موضوع

مقدمة

قال صلى الله عليه وسلم:"كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير على الناس راع وهو مسؤول عنهم، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده، وهو مسؤول عنه، الا وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" (رواه البخاري)؛ ويؤصل صلى الله عليه وسلم عن موضوع المسؤولية المجتمعية في قوله:" مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (متفق عليه).

حديثين شريفين للرسول صلى الله عليه وسلم، يشيران إلى ضرورة الأخذ بمبدأ المسؤولية تجاه المجتمع، كان هذا منذ فجر الإسلام، ميز الحضارة الإسلامية لعدة قرون، وها هي اليوم الحضارة الغربية تنادي به بقوة، فلماذا يا ترى هذه العودة المتأخرة للمسؤولية المجتمعية للمنظمات، حكومية كانت أم خاصة؟

لعله من المهم الإشارة بانه أمام تجاوزات النظام الرأسمالي الحالي، التي لم يعد بالإمكان إخفاؤها ولا السكوت عنها، انه قد اتجه بعض المفكرين إلى ربط الأخلاقيات بالآثار السلبية لنشاطات ومخرجات المنظمات على المجتمع والبيئة على حد سواء (أثر الأخرجة)، وهو ما نتج عنه بروز المسؤولية المجتمعية (الاجتماعية والبيئية) للمنظمات التي ينطوي عليها سلوكها الإقتصادي. فقد زاد الإهتمام بالجانب الخلقي/ الأخلاقي إلى درجة أنه أصبحت بعض الأنظمة الغربية تنادي إلى ضرورة توظيف القيم الدينية، خوفا من التحول المستتر/ غير المكشوف من إقتصاد السوق إلى مجتمع السوق حيث يتم تهميش العلاقات الإجتماعية التي ليس لها قيمة سوقية أو مادية بصفة تدريجية إلى أن تنحصر في نطاق ضيق أو تندثر نهائيا بتلاشي تداولها. ومن جهة أخرى فقد اهتدى عدد لابأس به من منظري الاقتصاد الرأسمالي إلى سمو النظرية الاقتصادية الإسلامية في هذا الباب، فنجد على سبيل المثال الاقتصادية الفرنسية شابلبير (Chapellière, 2010)، في مقال لها تحت عنوان :" من الأخلاقيات الإقتصادية الإسلامية إلى التمويل الإسلامي: نحو تجديد لمفهوم الرشادة" قد أكدت بضرورة الرجوع إلى الأخلاق الإسلامية في الحياة الاقتصادية من خلال إقرارها بالتالي:" إن مفهوم الإقتصاد الإسلامي يفترض وجود نموذج مجرد مبني على قيم تجسد أخلاقيات اقتصادية مستوحاة من الإسلام وتعمل وفق تعاليم الشريعة الإسلامية؛ وبالاستناد إلى قيم وتعاليم مستنبطة من الكتاب والسنة، بنى الفقهاء فلسفة اقتصادية توجه السلوك الفردي في الإستهلاك والإنتاج والإستثمار والإدخار، وتطرح على غرار "ماكس فيبر" Max Weber نموذجا معياريا للرجل الإقتصادي المسلم الذي له رشد خاص به.[1] وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن الرجل الاقتصادي المسلم الذي له سلوكيات وأداءات متخلقة ومسؤولة، ما هي إلا نتاج لكفاءات متخلقة ذات ميزات خاصة.

وعليه يكون من الأهمية بمكان طرح التساؤلات التالية: أي كفاءات تمكن منظماتنا ومنه اقتصادياتنا العاملة في بيئة إسلامية من أن تكون مسؤولة إجتماعيا؟ وإذا كان بنعم، فما الميزات الواجب توافرها لبلوغ ذلك؟ وهل السبيل الى ذلك يستلزم الأخذ بمقاربة الأخلاق أم الأخلاقيات؟ وما أوجه التشابه والإختلاف في كل ما سبق بين الفكر الإقتصادي الإسلامي والفكر الرأسمالي (الوضعي)؟

[1] Chapellière, Isabelle (2010). De l'éthique économique musulmane à la finance islamique : vers un renouvellement du concept de rationalité, La revue du financier, n°182-183, mars-juin.

فرضيات الدراسة:

بقصد الوصل إلى إجابة منطقية للتساؤلات السابقة، نفترض مبدئيا ما يلي:

1. **الفرضية الأولى**: هنالك فرق بين الأخلاق والأخلاقيات لغة واصطلاحا، وعليه يمكن طرح فرضيتين جزئيتن:
1.1 تتضمن الأخلاق (moral values) مفهوم الأخلاقيات (Ethics)؛
2.1. مفهوم الأخلاقيات المرتبطة بالمواطنة والسلوك الفردي المسؤول يتعدى مفهوم الأخلاق.
2. **الفرضية الثانية**: ليست هناك فروقات دلالية وسيميائية بين الكفاءة الأخلاقية والكفاءة المتخلقة، ومنه يكون لكليهما نفس الأثر على ممارسات المسؤولية المجتمعية الضرورية للمنظمات، وعليه يكون على الأرجح استعمال المفهوم الأكثر تداولا في الأدبيات الغربية وهو "الكفاءة الأخلاقية".
3. **الفرضية الثالثة:** هنالك فروقات دلالية وسيميائية بين مفهومي الكفاءة الأخلاقية والكفاءة المتخلقة، ومنه يختلف دور كل منهما على جدوى ممارسات المسؤولية المجتمعية للمنظمات، وعليه يكون لكليهما آثار متباينة على المسؤولية المجتمعية للمنظمة.

أهمية الدراسة:

يجد البحث أهميته كونه يتناول النقاط التالية:

1. مفهوم الكفاءة والأخلاق والكفاءة المتخلقة/ الأخلاقية، ومجالات استعمال كل منها، الأمر الذي سيمكننا من الإستخدام الصحيح لها في موضوع البحث؛
2. مفهوم المسؤولية المجتمعية/ الاجتماعية، في الفكر الغربي والفكر الإسلامي، بقصد الوصول إلى تفرقة بين دلالات المفهوم في الفكرين؛
3. مراعاة التفرقة في دلالات المفاهيم من خلال اعتماد مقاربة ما هو إسلامي وما هو وضعي (الفكر الرأسمالي بالخصوص).

أهداف الدراسة:

يهدف البحث إلى ما يلي:

- توضيح الغموض الذي يكتنف مفهوم الكفاءة المتخلقة/ الأخلاقية، والأخلاق والأخلاقيات في الفكرين الغربي والإسلامي مع بيان اهم الفروق بينها؛
- التأكيد على مفهوم المورد البشري الكفء والمسؤول في الفكر الإسلامي مقارنة بما يوازيه في الفكر الغربي؛
- مد جسور الصلة فيما يرتبط بسبل ممارسة المسؤولية الاجتماعية على مستوى المنظمات اعتمادا على كفاءاتها بين الفكرين الغربي والإسلامي.

منهجية الدراسة:

في اعداد البحث، إعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي الذي مكننا من طرح خلفيات المفاهيم المرتبطة بالموضوع بأبعاده المعرفية وبقصد الوصول لتفسير سبب الرجوع إلى الأخلاق والقيم والكفاءات البشرية المتخلقة في مجال إدارة الأعمال وممارساتها، خصوصا ونحن نعيش حقبة ميكافيللية

(Michaevelli)، وسلعنت (من السلعة) فيه كل المفاهيم والقيم بما في ذلك الأخلاق والقيم والأخلاقيات، فيأخذ ما يدر عوائد مادية حينية (القيم الوسيلية Valeurs instrumentales)، ويترك ما دون ذلك. ومن جهة موازية نجد ان اخلاقيات المسؤولية المجتمعية في الإسلام، التي ترفض هذه الفلسفة الميكافيللية، تؤكد على ضرورة توفر الغاية الشريفة والوسيلة الشريفة في آن واحد.

تمت دراسة الموضوع وفقا للخطة التالية:

أولا: المسؤولية الاجتماعية بين الفكرين الغربي والفكر الإسلامي

ثانيا: الأخلاقيات بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي

ثالثا: الكفاءة والكفاءة المتخلقة بين الفكرين الغربي والوضعي

رابعا: أي باراديغم لممارسة المسؤولية الاجتماعية اعتمادا على الكفاءات المتخلقة بين الفكرين الغربي والإسلامي؟

أولا: مفهوم المسؤولية المجتمعية للمنظمات

1. المسؤولية المجتمعية للمنظمات: عند الغرب وفي الإسلام

في العشرية الأخيرة من القرن الماضي اتسع مفهوم المسؤولية المجتمعية/ الإجتماعية استعمالا وانتشارا، كترجمة لرهان التنمية المستدامة على مستوى المنظمات بما تحمله من أبعاد إقتصادية وإجتماعية وبيئية. كما ضاع صوت الأطراف ذات المصلحة أمام ملاك ومسيري المنظمات في الإقتصاديات الغربية (كونها اكثر تطورا ومعايشة للتجارب والخبرات)، واتسع حيز تطلعاتهم لدرجة أنه اصبحت جزءا من قيمهم الجوهرية ونشاطاتهم اليومية. وزاد الكلام عن أهمية الرجوع لأخلاقيات الأعمال والإدارة والقيم الأخلاقية كمحدد لممارسة المسؤولية الاجتماعية داخل الأعمال، ومنه الدخول في نسق سوسيو اقتصادي لتبنيها وتنفيذها داخل المنظمات من خلال ممارسة ما يطلق عليه اليوم بالإدارة بالقيم.

1.1. المسؤولية الاجتماعية للمنظمات عند الغرب*

في حقيقة الأمر، عايش موضوع المسؤولية الإجتماعية تضارب اتجاهين فكريين في الأدبيات الأكاديمية، الإتجاه الأول الذي كان بقيادة "ميلتون فريدمان" (Milton Friedman) والذي يرى بأن مسؤولية المنظمات تنحصر أمام المساهمين فقط وبالتالي فمسؤوليتها تكمن في ضمان عوائد أسهم ترضي حملتها، وعزز هذا الرأي بما اطلق عليه "التوجه بالربح Profit driven" الذي كان يأخذ بالتوجه الرأسمالي الليبرالي؛ أما الإتجاه الثاني فكان يتواجد فيما يطلق عليه اسم "الإقتصاد الاجتماعي" والذي يرى أصحابه أن المنظمة لا تتوقف مسؤوليتها عند تعظيم الأرباح بل يجب عليها ضمان حدود دنيا من المسؤولية الإجتماعية تجاه الأطراف ذات المصلحة (كنموذج للتعامل مع الأطراف التي تستحق جزءا من

* هناك العديد من المقاربات التي درست المسؤولية الاجتماعية في الفكر الغربي، ولعل من أهمها " **المسؤولية الإجتماعية وأخلاقيات الإدارة: التوجه نحو النموذج السوسيو اقتصادي للمسؤولية الاجتماعية ونموذج التحول .**"

مسؤولية المؤسسة) وكان من ابرز اصحاب هذا الإتجاه "بول ساموبلسن" (Paul Samuelson) ، وعليه يكون للمنظمة موارد والتزامات أخلاقية، وعليها أن تتصرف بمسؤولية تجاههم[2].

على الرغم من أن المسؤولية الإجتماعية تحمل شقا أخلاقيا، على اعتبار أن الأخلاق والأخلاقيات يعد موضوعا يأخذ مكانة منذ القدم في الديانات السماوية** أو في الإهتمامات الفلسفية (ارسطو وأفلاطون، وغيرهم)، إلا أن ممارسة المنظمات لمسؤولياتها الاجتماعية يحد من إمكانية جعل هذه الأخيرة (المسؤولية الاجتماعية) قديمة قدم الأخلاقيات فيما يتعلق بعمل الأفراد. يشير المتبصرون من مفكري الغرب في هذا الجانب[3] (Carroll, 1999) بأن المسؤولية الإجتماعية هي وليدة المصلحة الذاتية المستنيرة[4] (Enlightened Self-Interest) وليس نتاجا مباشرا لرؤية أخلاقية-إجتماعية في الأصل[5]، فهي في حقيقة الأمر وليدة النموذج الإقتصادي الغربي القائم على الرشد الاقتصادي والكفاءة (تعظيم الربح).

سرعان ما ظهر في هذا النموذج أن البعد الواحد (الكفاءة) بأبعاده السلبية على الأطراف الأخرى وعلى المجتمع سيكون أكثر تكلفة وتضحية للشركة من النموذج السوسيو_إقتصادي الذي يقوم على الرؤية المتعددة الأبعاد والمتوازنة ما بين الإعتبارات الإقتصادية والإعتبارات الإجتماعية. لهذا يمكن القول ان ظهور المسؤولية الإجتماعية لدى الغرب يكمن في النموذج الإقتصادي نفسه وبالمصلحة الذاتية الصرفة التي لم تعد قادرة، بأشكالها القديمة، على مجاراة التطور في المفاهيم والممارسات الجديدة، فتحولت إلى نمط المصلحة الذاتية المستنيرة الأكثر توازنا، ويمكن الإستدلال على ذلك كما يلي:

- أصبح من البديهي أن الإخلال بالمسؤولية الإجتماعية والإلتزامات في المجتمع يكلف المنظمة الغالي والنفيس نتيجة اتساع وزيادة قوة الإعلام والصحافة وما يتولد بعده من متابعات قضائية في المحاكم؛
- جاء القانون الحديدي للمسؤولية في الولايات المتحدة الأمريكية للإشارة، مستعينا بالتشريعات، إلى ضرورة التزام المنظمات بمسؤولياتها الإجتماعية وفي حالة عدم طواعيتها لذلك يتم امتثالها إجباريا للقانون، حيث ساهم ذلك في نقل المنظمات في الإقتصاديات الغربية من مرحلة كانت السيطرة لمصالحها الاقتصادية البحتة إلى مرحلة أصبحت المسؤولية الإجتماعية تلازم تلك المصالح لإعادة النظر في ذلك سواء لتجنب قوانين جديدة أو الإلتزام بقوانين سارية المفعول؛
- تشير دراسات إقتصادية عديدة أنه من الممكن أن يكون للمسؤولية الإجتماعية عوائد مقابل تكلفتها، فهي على الأقل وسيلة لتحسين سمعة الشركة والشعور الودي والصورة الذهنية الملائمة لها في أعين الأطراف ذات المصلحة (خصوصا الزبائن والمساهمين). هذه التحاليل تتناغم ورأي "دراكر" (Drucker) الذي مفاده" أن الزبون (خارج المنظمة) وحده هو الذي يخلق الربح داخل المنظمة،

[2] Keith Davis, (1973), "The Case for and Against Business Assumption of social responsibility", Academy of Management Journal, June 1973, pp. 312- 322.

** تجدر بنا الإشارة إلى أنه على الرغم من الصلة القوية لهذا الموضوع مع الدين إلا أن الفحول من الباحثين يفصمون بينه وبين الدين (الكنيسة) نتيجة أسباب سوسيو تاريخية عرفتها أروبا منذ انقلابها على الكنيسة الكاثوليكية ابان النهضة الأوروبية، وما حملته من احقاد وعقد تجاه كل ما له صلة بالدين. وتقل حدة هذه العلاقة في أمريكا نتيجة أسباب تاريخية بطبيعية الحال.

[3] Carroll A. D. (1999), Corporate Social Responsibility : Evolution of a Definitional Construct , Business & society, vol. 38, N° 3, pp. 268- 295.

[4] Nick Tolhutan al., (2010), The A to Z Corporate Social Responsibility, Ed. John Wiley & Sons, UK, p. 274.

[5] Rosé Jean Jacques, (2006), La responsabilité sociale de l'entreprise : pour un nouveau contrat social, collection Méthodes & Recherches, Edition DeBoek, p. 16.

وهذه الأخيرة التي لا يمكن اعتبارها إلا كمركز للتكلفة"، ومنه فالمسؤولية الإجتماعية هي باختصار مفاضلة للربح على المدى القصير بالربح والنمو والإستمرارية على المدى الطويل.

كما نجد ان أنجع المقاربات التي تتناول موضوع كيفية ممارسة المسؤولية الاجتماعية للمنظمات تأخذ بالمدخل الأخلاقي[6] على اعتبار أن تطبيقها وفقا للمقاربات القديمة كان يقترن بالمنظمات الإقتصادية وبلغة الوحدات الإقتصادية[7]، في حين الأخلاقيات[8] (Bowen, 1953) هي أبعد مما هو مجسد في الحسابات الإقتصادية والارقام المحاسبية والمالية للمنظمات، لأنها تقترن بالنزوع الأخلاقي للإنسان (ملاك ومدراء وموظفين). ولأن ما هو صحيح وجيد مطلوب ليس لأنه يمثل مصلحة المدير و/ أو الشركة (هذا المستوى تحققه المسؤولية الإجتماعية) وإنما هو مطلوب لذاته لأنه صحيح وجيد، وهو ما يتطلب ضرورة الأخذ بأخلاقيات الأعمال[⊗].

ان التأمل في مفهومي أخلاقيات الأعمال والمسؤولية الإجتماعية في الادبيات الغربية، يقودنا للقول بأن الأخلاقيات هي معياريةNormativisme ومطلقة[•] Absolutisme، أي أنها هي أولى حتى لو تضاربت مع الاستراتيجيات والمصالح الكلاسيكية للمنظمة، في حين أن المسؤولية الإجتماعية هي من صنف الحالات النسبية Relativisme أي بالمقارنة مع المصالح والأطراف الأخرى ذات العلاقة بالمنظمة. وعلى الرغم من ذلك تعتبر المسؤولية الإجتماعية، أكثر انسجاما مع الأخلاقيات وتعبيرا عنها مقارنة بالفاعلية، بمفهومها الضيق، الذي كان سائدا في النموذج الإقتصادي القائم على تعظيم الربح (الربح فقط)، كونها تعبر عن المفهوم الواسع للفاعلية في المدى الطويل.

ومنه يمكن الجزم بأنه قد تم الإنتقال من مرحلة كان ينظر فيها للمسؤولية الإجتماعية كمجموعة اعتبارات إقتصادية وقانونية بالتركيز على الأطراف ذات المصلحة المتعاقدة مع المنظمة، إلى مرحلة استراتيجية أصبحت فيها الإعتبارات على المستوى الإقتصادي والقانوني والأخلاقي والخيري بالتركيز على كل الأطراف ذات المصلحة لهذا يمكن القول بان الفاعلية هي هدف النموذج الإقتصادي، والمسؤولية الإجتماعية تخص النموذج السويو-اقتصادي، أما أخلاقيات الإدارة فنجدها في نموذج التحول، وعلى هذا الأساس س/تكون الكفاءات البشرية المشبعة بالأخلاق الإيجابية هي المحدد الأساسي لأخلاقيات الإدارة ومنه نجاح النموذج السوسيو اقتصادي للمسؤولية الاجتماعية.

وخير دليل هو التفاف دول العالم لعقد مؤتمرات وإتفاقيات عالمية عملت على تبني القيم الخضراء وإلى إعادة النظر في علاقة الإنسان بالبيئة، كما زاد نشاط المنظمات غير الحكومية المساندة للبيئة، وزاد التأكيد على ضرورة الرجوع للأخلاقيات والقيم الأخلاقية، والربط بين البيئة والتنمية

[6] Acquier A. & Aggeri F., Une généalogie de la pensée Managériale sur la RSE, revue Française de Gestion, N° 253, 2015,p. 5.

[7] نجم عبود نجم، (2006)، أخلاقيات الإدارة ومسؤوليات الأعمال في شركات الأعمال، الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، ص. 218.

[8] Bowen R. H., (1953), The social responsibilities of the businessman, New York, Harper& Brothers.

[⊗] تجدر الإشارة إلى أن استخدام بعض الإقتصاديين لمفهوم الأخلاقيات لا يعني استنادهم إلى فلسفة اقتصادية قائمة على مبادئ دينية، وإنما تنبيههم إلى استحالة الفصل بين الخيارات الإقتصادية والمشاعر الخلقية مثل العدالة، وكذلك إلى الشروط التي يجب أن يفي بها المجتمع لكي تؤخذ حاجات أعضائه الأكثر تهميشا بعين الإعتبار، وبهذا فإن النظريات الحديثة للعدالة تحث على صياغة مبادئ لمجتمع عادل دون فرض تصور محدد للحياة الفاضلة ومن أهم رواد هذا الإتجاه الاقتصادي "امارتيا سان"

[•] على الرغم من أن المطلق في هذا السياق هو "الأخلاق الحميدة" وفقا لما يتماشى والشريعة الإسلامية كما سنبين في الجزء الخاص بالأخلاق والمسؤولية الاجتماعية في الإسلام.

المستدامة، كما بادرت الكثير من الوكالات والجمعيات إلى تبني القيم الدينية (أو ما يطلق عليه الغرب توظيف القيم الدينية) التي تخدم البيئة لتفعيل برامجها الخاصة بتحقيق التنمية المستدامة والمسؤولية المجتمعية للمنظمات، ومن أهم هذه المؤتمرات:

1.1.1. اهم المؤتمرات التي تناولت موضوع التنمية المستدامة والمسؤولية المجتمعية للمنظمات عند الغرب

1. مؤتمر ستوكهولم (بالسويد، 1972) شاركت فيه ما يزيد عن 115 دولة، من أهمه الولايات المتحدة الأمريكية، والإتحاد السوفياتي آنذاك حيثا كانتا يتعايشان أجواء الحرب الباردة و سباق نحو التسلح، وهو ما أدى إلى الخروج بنتائج غير مشرفة نتيجة انعدام الثقة ما بين الطرفين وخوف كل طرف من الآخر. ولكن على الرغم من ذلك أثمر المؤتمر عن نتائج في الحفاظ على البيئة من التلوث، حيث انتهى المؤتمر بالخروج بضرورة التشدد على حماية البيئة والإهتمام بها وضرورة التعاضد فيما بين الدول المشاركة لإيجاد سياسات موحدة للتعامل مع البيئة.
2. مؤتمر قمة الأرض ب:" ري ودي جانيرو" (البرازيل، 1992) تحت تنظيم الأمم المتحدة، وشاركت فيه 185 دولة، نتيجة زيادة التحديات الناتجة عن التلوث البيئي (خصوصا ما ارتبط بزيادة حجم انبعاثات الكربون الذي بلغ ما يقارب 20 مليون طن في الهواء) . وعلى هذا الأساس تم تبني مفهوم التنمية المستدامة باعتباره "قيمة حضارية"، مرفوقة ب 27 مبدأ كخطة عمل تتماشى معها الدول للحد من التلوث البيئي؛ كما صدرت عن تلك القمة دليل عملي مكون أطلق عليه جدول الأعمال للقرن الواحد والعشرين، وتخص مجال التنمية الإقتصادية والبيئية كي تستمر في اتجاهها السليم وهي تعم جميع ميادين الأنشطة الإقتصادية ومطابقتها مع البيئة. وتم الإتفاق فيه على مقترحات عديدة، نذكر أهمها فيما يلي:

- التوقيع على اتفاقية حماية التنوع البيئي؛
- التوقيع على اتفاقية حماية الأرض من التقلبات المحكمة والحفاظ على طبقة الأوزون والحيلولة دون ظاهرة الإحتباس الحراري؛
- التوقيع على جدول أعمال القرن 21 من قبل كل الدول تقريبا (139دولة) (هل الجزائر موقعة عليها؟)؛
- تقديم المساعدات المالية من قبل الدول الغنية إلى الدول النامية والفقيرة للمساهمة في حماية البيئة .

3. مؤتمر / معاهدة كيوتو(اليابان، 1997) : حيث وقع اتفاق ينص على تقليص انبعاثات ثاني أكسيد الكربون والتي يتوقع أنها السبب في ظاهرة الإحتباس الحراري والتي تسبب تغير المناخ الذي يشهده العالم وتدخل الإتفاقية حيز التنفيذ، حيث صادقت عنها 55 دولة مسؤولة عن انبعاث ما نسبته 55 % من الغازات الملوثة، مع العلم بأن الولايات المتحدة الأمريكية رفضت التوقيع على هذه المعاهدة على الرغم من أنها أكثر الدول توليدا لتلك الإنبعاثات .

4. مؤتمر ريو دي جانيرو +20 (البرازيل، 2012): التي خصصت لبحث كيفية المحافظة على كوكب الأرض في ظل المخاطر التي تهدد البيئة جراء آثار التغيرات المناخية، ومن أبرزها ارتفاع منسوب مياه البحر والمحيطات بالإضافة إلى الإحتباس الحراري.

5. مؤتمر " نيويورك" 2014 : الخاص ببدء الإعلان عن تبرعات من دول INDC للحد من غازات الإحتباس الحراري.

2.1. المسؤولية الإجتماعية للمنظمات من منظور إسلامي

يتطلب بناء وتبني نموذج للمسؤولية الإجتماعية في المنظمات التي تتفاعل ضمن بيئة إسلامية، الأخذ بالجانب القيمي والأخلاقي السائد في المجتمع، ولعل من أولى الأولويات ضبط المفاهيم المرتبطة بذلك، وبالخصوص التمييز بين كل من " الأخلاقيات Ethics" و"الأخلاق Moral" والتي يمكن تسميتها أيضا بالقيم الأخلاقية valeurs morales، أو بعبارة أخرى بين الأخلاقيات والقواعد والضوابط المقننة.

1.2.1. أصالة المسؤولية الاجتماعية في النظام الإسلامي:

المسؤولية الاجتماعية ليست دخيلة على النظام الإسلامي كما هو الحال في النظام الرأسمالي، وليست بديلا وحيدا كما في النظام الشيوعي وإهمالا للمصلحة الذاتية لمالك المال، وتستند هذه الأصالة إلى أن ملكية المال في المنظور الإسلامي هي لله عز وجل، حيث استخلف الإنسان فيه، وبالتالي فإن لله سبحانه حقاً في المال، وحق الله في التصور الإسلامي هو حق المجتمع، وفي ذلك يقول الله تعالى: {وَآتُوهُم من مالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ} (النور: 33).

المسؤولية المجتمعية هي ممارسة للأداء الاجتماعي وهي إما واجبة وإما مستحبة[9]؛ تكون واجبة على كل مسلم ومسلمة كونها أداء لحق الله تعالى، استنادا لقوله عز وجل: {أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} (التوبة: 104)، أما في الاستحباب والتطوع، فتكون المسؤولية المجتمعية أداء اجتماعيا يستند إلى قيم الأخوة الإنسانية والرحمة والتعاون، مصداقا لقوله تعالى: {وَتَعَاوَنُواْ على الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ على الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} (المائدة: 2).

كما نجد عددا لا بأس به من **الأدلة في السنة النبوية الشريفة**، نوجز بعضها في التالي:

يقول صلى الله عليه وسلم :" لا ضرر ولا ضرار" (رواه ابن ماجة والدراقطني)، كما قال أيضا:"كل سلامي من الناس عليه صدقة، او ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة" (متفق عليه)

وكل فرد مطلوب منه أن يراعي مصالح الجماعة كأنه حارس لها. يقول صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». ويشير إلى الأخوة والعدالة الاجتماعية، في قوله صلى الله عليه وسلم:" المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة" (متفق عليه). كما يؤصل صلى الله عليه وسلم المسؤولية المجتمعية في قوله:" مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (متفق عليه).

نجد في ظل مبادئ الشريعة الإسلامية، تنظم العلاقات بين العبد وربه، وعلاقة الإنسان مع غيره من الناس، وعلاقة الإنسان مع البيئة والمحيط، فعلاقة المسلم مع الله سبحانه وتعالى يسودها الحب والطاعة والامتثال لأوامره، وسعي في نيل مرضاته واجتناب غضبه وسخطه. أما فيما يخص علاقة المسلم مع غيره، فينبغي أن تكون مبنية على القيم الأخلاقية الإسلامية وحسن الخلق، كالثقة والصدق والحزم والعدل واحترام القانون، والعطف والتسامح. فينبغي على كل فرد مسلم أن يكون واعيا من الزاوية الإجتماعية، ويوفر لمن هم تحت مسؤوليته ما يحتاجونه بلا إسراف،

[9] Jawed Akhtar Mohammed (2007), Corporate Social Responsibility in Islam, PhD dissertation, New zeland. & Ruhaya Atan, Corporate Social Responsibility: the perception of Muslim Consumers

وفيما يتعلق بمنظمات الأعمال فإنه ينبغي أن تحترم الحق الشرعي لجميع الأطراف المعنية المتعاملة معها، كالملاك والموظفين والموردين، فضلا عن البيئة[10]

مما سبق نستنتج بان المسؤولية الإجتماعية في الإسلام تستقرأ من خلال أربعة جوانب هامة، اين يكون مرتكزها هو الفرد لتكبر الدائرة إلى الجماعات ثم التنظيمات ثم إلى مستوى الدولة، وهي كالتالي:

- مسؤولية الفرد تجاه نفسه؛
- مسؤولية الفرد تجاه غيره من الناس؛
- مسؤولية المجتمع عن بعضه بعضا؛
- مسؤولية الدولة تجاه كل من الفرد والمجتمع.

2 لماذا يقرن الإنسان بالمسؤولية؟

مسؤولية الإنسان في الشريعة الإسلامية مقرونة بإستخلافه وتمكينه في الأرض من طرف الخالق. وعلى اعتبار أن الإستخلاف يعني: "تمكين الله للبشر عامة ولبعضهم خاصة في إحلالهم محل من قبلهم في ملكية الأرض والمال" أي أن الخفة تحدد مكانة المسلم ودوره وتتحدد بالتالي من خلالها مسؤولياته، والتكليف يدل على أن كل فرد مسؤول عما يقوم به، ذلك أن الفرد المسلم ينظر إلى المال على أنه مستخلف فيه من قبل مالكه الحقيقي الله عز وجل، فهو مستخلف فيه كما استخلف فيه من قبله ومن سيكون بعد، لحكمة ارتضاه الله عز وجل، وبالتالي فالإستخلاف هو أمانة يجب أداؤها ويجب إدارة هذه الأمانة بما يحقق المنفعة للأمة كلها (المجتمع) ومن هذا المنطلق يتعين على القائمين على الأعمال، أفرادا وجماعات، ممارسة المسؤولية المجتمعية على مستوى منظماتهم القائمين عليها (كملاك، و مديرين أو عمال)؛ ذلك أن المنظمات هي كيانات إجتماعية وهي جزء من المجتمع والأمة الإسلامية.

إن عمل الخير ونشره وتثبيته يعد من مقاصد الشرعية، التي تم حصرها في خمس محاور، هي: المحافظة على الدين، المحافظة على النفس وعلى النسل والعقل والمال؛ وزاد بعضهم المحافظة على العرض. فحقوق المسلم كلها مسؤوليات اجتماعية، وإن كان الفرد كمواطن مطالبا بمسؤولية اجتماعية، فمسؤوليته كعون اقتصادي على مستوى المنظمات تكون أكبر.

2. بعض أهم القواعد الدينية في الإسلام التي تنادي بالمسؤولية المجتمعية:

التمحيص والتمعن في كتاب الله وفي السيرة النبوية، يمكننا من استخلاص جملة من القواعد التي تخدم مفهومي التنمية المستدامة والمسؤولية المجتمعية على مستوى المنظمات، ومنها:

- قاعدة "الضرر يزال": لا ضرر ولا ضرار؛
- قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح؛

[10] Rusnah Muhamad, (2007), Corporate social responsibility, an Islamic perspective, international conference on global research in Business and Economics, Bangkok, Thailand, pp. 5-6.

- قاعدة الضرر يزال بقدر الإمكان (ولا سيما الضرر الفاحش)؛
- قاعدة الضرر لا يزال بضرر مثله (بل بما هو أكبر منه)؛
- قاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف: ونجد ضمنها قاعدتين: تحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام، وإختيار أهون الشرين وأخف الضررين؛
- قاعدة الموازنة بين المصالح؛
- ما جاز بعذر بطل بزواله؛
- ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام؛
- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛
- ولي الأمر في خدمة الرعية؛
- تدخل ولي الأمر منوط بالمصلحة.

3. أسس المسؤولية الإجتماعية في الإسلام:

ترتكز المسؤولية الإجتماعية في الإسلام على ثلاثة أسس، تظهر فيها فلسفة التشريع الإسلامي لهذا البعد، وهي:

1. **الإيمان**: فالإيمان يثير الضمير الإنساني ويوحد وجدانه ويحيي شعوره بالواجب، فيكون هو الدافع الأصلي الذي يدفع إلى القيام بالمسؤولية الإجتماعية، ثم يأتي التشريع والنظام ليؤكد الدور المطلوب. إن الشريعة الإسلامية يفتح الباب لفعل الخيرات، فكلما زاد الإنسان في فعل الخيرات زاده ذلك قربا من الله تعالى ويعوضه عنه في الدنيا والآخرة، مصداقا لقوله تعالى:" وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين" (سبأ، 93) ومنه يكون تبني المسؤولية الإجتماعية من طرف الفرد مرتبطا بسعادة الإنسان في أنه يقوم بعبادة يثاب عليها ويحقق بها رضا الخالق (وهو مصدر دافعية، لم تتناوله نظريات التحفيز والدافعية لدى الغرب كما سنرى في الجزء الخاص بالكفاءة الأخلاقية، انظر الجدول 2).

إن العبادة في الإسلام ذات مفهوم واسع، فهي لا تقتصر على أداء شعائر معينة، بل كل عمل يقوم به الإنسان يقصد به وجه الله يعتبر عبادة. فقد رأى بعض الصحابة رجلاً قوياً يعمل، فقالوا: لو كان هذا في سبيل الله، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن كان يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على ولده فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه فهو في سبيل الله». نفهم من هذا الحديث أن الجزاء مقرون بالنية الحسنة العفيفة، فممارسة عمل صالح للطرف الآخر يندرج ضمن منطلقات التنمية المستدامة والمسؤولية الإجتماعية وهو يجعل صاحبه ينال الجزاء الحسن. فكل عمل يترتب عليه مصلحة وأراد به صانعه وجه الله تعالى كان عبادة يثاب عليها ويؤجر، وهذا المعنى هو أول الأسس التي تقوم عليها المسؤولية الإجتماعية.

2. **القسط والاعتدال**: للقسط أشكالا عديدة؛ فالإسلام يبني تكليفه على الواقع، لكنه يصعد بالإنسان إلى الدرجات العلى، ويوزّع هذه الواقعية والمثالية؛ بحيث يقوم المكلَّف بما يستطيع ويمكّن الراغب في الازدياد من الخير؛ فالقاعدة الأصلية {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا

اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: ٦١]. ويقول للمتطلعين للمعالي: {وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} [آل عمران: ٣٣١]؛ فقد فرض الزكاة - مثلاً - كحد أدنى، مع أنَّه ليس كل شيء وإنما هو الحد الواقعي الذي يفعله الإنسان، ثم يبقى الباب واسعاً أمام الإنسان للإنفاق الذي يجازى عليه بأضعاف مضاعفة.

وهو أيضاً راعى الجوانب المادية والروحية؛ فلم يغفل عن أيهما، بل أخذ بميزان القسط فيهما؛ فلم يغلِّب المادة، والتي تؤدي غلبتها إلى تفكُّك الروابط الاجتماعية وتطرد معاني التعاطف والتراحم من القلوب، ولم يغلِّب الروحانية المهمِلة للحس والجسد المؤدية لضعف النمو في بناء الحضارة.

3. **التكامل:** المسؤولية الاجتماعية قامت طلباً لرضى الله، وأُدخل في نطاقها كل ما يحقق مصالح الناس، مراعية حاجات الجسد والروح، موازنة بين طلباتها، متنبهةً لاختلاف القدرات وتنوُّع الرغبات، لتعمل كل ذلك في تكامل عجيب. فالمسؤولية الاجتماعية يُنظر لها أحياناً نظرة مادية تتناول الاحتياجات الجسديَّة؛ بينما تقوم في الإسلام بأبعد من ذلك لتشمل الحاجات النفسية والإحساس بكل ما يصيب الفرد والمجتمع مع الاهتمام بالسلوك، والبيئة. إن المسؤولية الاجتماعية في الإسلام تولي كل الإهتمام للحاجات النفسية: من الحاجة للتقدير والتعليم والإرشاد والتطوير والتعاطف، والتواصل الجيد مع الآخرين؛ بالقيام بزيارة المريض وحضور الدعوات والاجتماعات ونحوها وسائر أنواع التعامل الحَسَن، تولي كلَّ ذلك اهتمامها بحيث يصبح جزءاً منها. وفي هذا الباب يقول صلى الله عليه وسلم : «إن أبواب الخير لكثيرة: التسبيح والتحميد والتكبير والتهليل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتميط الأذى عن الطريق، وتُسمع الأصم، وتهدي الأعمى، وتدل المستدل على حاجته، وتحمل مع الضعيف؛ فهذا كله صدقةٌ منك على نفسك» (رواه ابن حبان في صحيحه)، وقال أيضاً: «لا تحقرن من المعروف شيئاً ولو أن تلقى أخاك ووجهك منبسِط إليه، ولو أن تؤنس الوحُشان بنفسك» (رواه.

3.1. وجه المقارنة في المسؤولية الإجتماعية بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي:

يمكن تمييز أهم الاختلافات فيما يتعلق بمعنى وفلسفة وممارسات مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكر الوضعي (الغربي) المعاصر وتلك المنصوص عليها في ارثنا الإسلامي كالتالي:

1. **اختلاف باعث القيام بالمسؤولية الاجتماعية:**

باعث القيام بالمسؤولية الاجتماعية في ظل الفلسفة الغربية المادية، هو معالجة فشل الرأسمالية في تحقيق العدالة الاجتماعية، وضمان استمرار المنظمات في مجال عملها، كما أنها تساعد في تعزيز مصداقية المنشأة والثقة في أعمالها، أي أنه باعث مادي بحت . وكذلك الأمر بالنسبة للفكر الشيوعي، الذي يرى فيها المنفذ الوحيد لبلوغ العدالة الاجتماعية. أما في المنظور الشرعي الإسلامي، فباعث هذا الدور هو روحي يتمثل في التكليف الشرعي الرباني الذي يقوم به الإنسان طلبا لثواب الله، و مناطه الأخلاقيات الإسلامية التي تأخذ بزمام كل فضيلة، فتجعلها مطلوبة، فبعضها على سبيل الاستحباب، وبعضها على سبيل الوجوب، بحسب المصالح المترتبة عليها في الدنيا والآخرة، فالزكاة والحقوق الواجبة للأقارب

والجيران و الكفارات ملزمة شرعاً، والوقف والصدقات التطوعية الأخرى تدخل في مجال الالتزام الذاتي من المسلم**(الكفاءة المؤمنة المتخلقة بأخلاق الدين الإسلامي) التي يقوم بها لنيل الثواب الذي هو جزاء محقق.

2. شمولية المسؤولية الاجتماعية في الإسلام للجوانب الروحية إضافة إلى الجوانب المادية:

إن المسؤولية الاجتماعية التي حث عليها الإسلام كتنظيم اجتماعي يؤسس لبناء مجتمع مستقر ومتماسك تكتمل فيه جميع العناصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وهي لا تتوقف عند حد المساهمات المادية أو العينية كما هو حاصل في المنظور الوضعي، إنما تتعداه إلى غرس روح المحبة والألفة والرحمة كلبنة لخلق المجتمع المسلم المستقر والمستمر عبر العصور من خلال الحقوق والواجبات والأوامر والنواهي في شتى مجالات الحياة الاجتماعية.

3. تنظيم التشريع الإسلامي لقواعد تطبيق الالتزامات الاجتماعية: (محدودة ومضبوطة)

لم يتوقف التشريع الإسلامي عند حد الأمر والحث على ممارسة المسؤولية الاجتماعية وإنما نظم كيفية ممارستها وفقا لآليات محددة بدقة، يتضح هذا في فقه الزكاة وفقه الوقف والحقوق الواجبة للعمال والإحسان والسماحة مع العمال كمكون وطرف فاعل داخل المنظمات، إضافة إلى الزبائن والموردين ونحو ذلك من الأحكام الرشيدة للمعاملات الإقتصادية والتجارية والمالية. ففي النظام الإسلامي، نطاق المسؤولية الاجتماعية في الجوانب الملزم شرعا محدد بدقة في: معدلات زكاة كل مال، بالإضافة إلى مراعاة العدل في الحقوق المالية والمحافظة على الموارد المشتركة، مثل: الطرق والجسور والغابات والمياه والهواء وكف الأذى عنها وعن الناس كافة. كما تمثل الصدقات أحد أساليب الأداء الاجتماعي، ولا تقتصر على الإعانة بالمال وإنما تمتد لاستخدام كل الإمكانيات لإفادة المجتمع. معلى العكس من ذلك نجد واقع ممارسات المسؤولية لإجتماعية يغلب عليه طابع الطوعية بالإضافة إلى بعض الحدود الدنيا التي تسعى لضمان حقوق الفئات الضعيفة كالعمال والبيئة (ومثال ذلك: القانون الحديدي في الولايات المتحدة و التنظيم الاقتصادي الجديدNRE في فرنسا).

4. سمو الدوافع الإسلامية لأداء المسؤولية الاجتماعية

ظهور المسؤولية الاجتماعية في النظم الغربية كان كردة فعل على بعض الممارسات إما لمعالجة سلبيات مثل ما قامت عليه الدول والمنظمات الشيوعية، وإما لرد انتقادات وتدارك الغلطات مثل ما قامت عليه نظيرتها الرأسمالية؛ أما في النظام الإسلامي فممارسة المسؤولية الاجتماعية يعد جزءا عضويا من الدين، وهو بيان صحة العقيدة والشريعة الإسلامية وسموها. وعليه فالمدير والمالك المسلم يمارس المسؤولية الاجتماعية داخل منظمته من باب اعتقاد وقناعة تامتين، الأمر الذي يؤدي به الى استفاء كل مستويات المسؤولية الاجتماعية وفقا لتصنيف الأمريكي Carroll.

5. المسؤولية الاجتماعية في الإسلام تستمد إلزاميتها من قوة الاعتقاد الديني

تعتبر قوة اعتقاد الفرد المسلم، بوجوب أدائه لالتزاماته تجاه أطراف المجتمع الذي يعيش فيه، نابعة من قوة إيمانه و اعتقاده الراسخ بوجوب تسخير و توجيه طاقاته وامكاناته وموارده ونشاطاته الاقتصادية سعيا وطلبا لمرضاة الله عز وجل، و لا شك في أن الدافع الديني أقوى من أي دافع مادي آخر عند كل فرد معتقد ومؤمن (الرجل العابد#)، حيث يكون له بالغ الأثر على مبادئ الفرد وقيمه وأخلاقياته ومن ثم ممارساته،

** ونقصد بالمسلم هنا تلك الكفاءة البشرية المؤمنة والمتخلقة بأخلاق حميدة، مرجعيتها هي القرآن والسنة.
# الرجل العابد هو مفهوم غربي حديث يطلقه الغربيون على الرجل الاقتصادي الملتزم بمبادئه الدينية. أي أنه يبتعد عن تيارات اللائكية والعلمانية.

وهو ما يغيب (الدافع) في فلسفة الاقتصاديات الوضعية القائمة على مرتكز الرجل الإقتصادي الراشد الذي تقوم سلوكياته وممارساته على مبدأ الحساب الإقتصادي المادي البحت والذي يبتعد عن كل ما هو اجتماعي واعتقادي. بينما يحضر بقوة في الممارسات الاقتصادية التي تقوم على الشريعة الإسلامية في كل توجهاتها.

فالفرد المسلم يوجه كل طاقاته وأعماله ونواياه سعيا لمرضاة الله عز وجل على اعتبار أنه ألزمه بذلك، وهذا الرضا هو المصدر الفعلي لسعادته في الدارين، فمرضاة الله هي الغاية والنية التي يبتغيها كل مسلم من وراء كل نشاط يؤديه فهي المتغير الأساسي في حسابه الإقتصادي، حيث أنها تمثل الربح الحقيقي مقارنة بأي نتيجة إقتصادية كانت (ربحا كانت أم خسارة)، أما إذا خسره (رضا الله عز وجل) وكسب كل شيء فقد خسر الدنيا والآخرة.

ثانيا: في مفهوم الكفاءة المتخلقة: دراسة مقارنة للكفاءة المتخلقة بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي

1. الأخلاق والأخلاقيات بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي

1.1. الأخلاقيات عند الغرب

اهتم الباحثون، منذ العشرية الأولى من القرن الماضي، بمختلف مشاربهم بدراسة موضوع الأخلاقيات واوجه علاقته بالإقتصاد والإدارة، وتولد نتيجة لذلك مبادرات عديدة على مستوى المنظمات، خصوصا من طرف الجمعيات والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، إذ تنادي بأهمية الأخلاقيات وضرورة ربطها بالحياة الإقتصادية سواء على المستوى الكلي أو الجزئي، كونها هي المصدر القوي للسلوك الأخلاقي للأفراد والمنظمات، وقد زاد من أهمية ذلك إرتفاع رهانات التلوث البيئي والتنمية المستدامة. ك:"كرسي اليونسكو للأخلاقيات الإقتصادية وحقوق الإنسان والديموقراطي سويسرا، المجلة الكندية "الأخلاقيات والإقتصاد"، الصادرة عن جامعة Toronto بكندا. ولعل من أهم المؤلفات والأعمال الأكاديمية ما كتبه المفكرون والفلاسفة التالين:

- الفيلسوف "ماكس فيبر" سنة 1905 تحت عنوان:" أخلاقيات البروستانت وروح الرأسمالية"[11]؛
- المفكر الألماني "أرنست ترولتش (Ernst Troeltch, 1902): الذي كتب كتاب عالج فيه موضوع إصلاح الديانة البروتستانتية، نجده قد قدم وسبق فعلا لأخلاقيات مواتية لتطور الرأسمالية، ولكن لم يحصل هذا إلا تحت تأثير الإقتصاد الحديث؛
- الإقتصادي الألماني " سومبارت" (Sombart, 2005) الذي ربط بين أخلاقيات الديانة اليهودية والرأسمالية في كتابه "اليهود والحياة الإقتصادية" حيث سار بعضهم في مسار "فيبر" في ربط الأديان بالرأسمالية؛
- الصيني "اون شونغ شان" (Huan-chang Chen, 1911) في كتابه "المباديء الإقتصادية لكنفوشيوش ومدرسته"[12]؛
- المستشرق الفرنسي "ماكسيم رودينسون"(Rodinson Maxime, 1966) الذي تطرق إلى العلاقة بين الإسلام والرأسمالية؛

[11] Weber, Max (2004). Ethique protestante et esprit du capitalisme, Paris, Editions Gallimard.

[12] هيوان شانغ شان، المبادئ الإقتصادية الكنفوشيوش، رسالة دكتوراه، جامعة كولمبيا ، نيويورك، 1911 .

- الياباني ميشيو موريشيما (Morishima, 1987) الذي ربط بين أخلاقيات الكنفوشية والرأسمالية في كتابه الموسوم:" الرأسمالية والكنفوشية: الأخلاقيات اليابانية والتكنولوجيا الغربية".28042015
- الاقتصادي الهندي " أمارتيا سان" (Amartya Sen Kumar, 1998)الحائز على جائزة نوبل للإقتصاد نتيجة أعماله المتميزة في مجال الاقتصاد الاجتماعي والخيري والأخلاق.

على الرغم من كون أهم الإسهامات الأكاديمية الغربية الحديثة هو ما قدمه "امارتيا سان" (Amartya sen)، إلا أنه فيه من الدراسات النقدية الفاحصة لكتاباته في الأخلاقيات، خصوصا ما جاء به (Vinoukour, 1999, p.933) والتي بينت عدم تجاوزها للتقاليد الليبرالية التي تسعى لمراعاة قاعدة " الوحدات الثلاث" كما يلي:

- الأخلاقيات القائمة على الإيديولوجية الفردية، بحيث أن الأخلاقيات تستند إلى الفرد بوصفه فاعلا (حر لتحقيق أغراضه الخاصة) وبوصفه قيمة (مقياس ومبرر لوجود المؤسسات) في آن واحد؛
- السياسة القائمة على الإيديولوجية الفردية: أين يقوم التنظيم الإجتماعي على أساس فردي يتولد ويتقن ذاتيا من خلال العقود والسوق وليس للدولة فيه إلا مكانة فرعية؛
- المنهجية القائمة على الإيديولوجية الفردية methodological individualism، وهو براديغم إرشادي يستخدم في العلوم الاجتماعية، مؤداه أن الظاهرة الجماعية يمكن ان توصف وتفسر من خلال مكونات وأفعال الأفراد وتفاعلاتهم المتبادلة.

وبالتالي يقول البعض بأن مواقف "سان" القائمة على الأخلاقيات ليست أصيلة بالحجم الذي تبدو فيه للكثيرين، سواء من الناحية النظرية أو من حيث بعدها التطبيقي[13]. وهذا يطرح مسألة تبعية الفكر الإقتصادي الخلقي (الغربي) للنموذج النيوليبرالي والبديل الحقيقي الذي يطرحه، عدا الترقيع المعرفي الذي يجد شيئا[14]. ونخلص بجدول مقارنة بين مفهومي الأخلاق والأخلاقيات في الجدول الموالي:

جدول (1): مقارنة بين مفهومي الأخلاق والأخلاقيات لدى الغرب

الأخلاق Morals	الأخلاقيات Ethics
لها بعد مطلق	لها بعد نسبي
تحمل دلالة دينية	تحمل دلالة غير دينية
ترتبط بالإيمان	تخاطب الضمير
تصدر من مصدر سامي (أعلى)	تنبع من الذات الفردية
تقيّد ؟؟؟	تدفع إلى المسؤولية
تأمر وتلزم (ما يجب فعله)	تقترح (ما ينبغي فعله)
تتعلق بتعارض الخير والشر	تتعلق بالتمييز بين الحسن والسيئ

[13] Bénicourt, Emmanuelle (2007). "Amartya Sen: un bilan critique", Cahiers d'économie politique, n°52, pp. 57-81.

[14] بلعباس عبد الرزاق (2012)، "التمويل الإسلامي بين الأخلاق والأخلاقيات"، دراسات إقتصادية إسلامية، المجلد 18، العدد 2، المملكة العربية السعودية، ص ص. 71-127 .

تحكم وتقضي	توجه وتشعر بالمسؤولية
أحكام وواجبات	توجيهات وإرشادات

المصدر: بلعباس عبد الرزاق (2012)، التمويل بين الأخلاق والأخلاقيات

ويمكن شرح الفروق بين المفهومين وفقا للتالي:

- الأخلاق لها دلالة دينية في حين للأخلاقيات طابع غير ديني، على الرغم من صعوبة الفصل بينهما أحيانا، .... ففي هذا الباب يمكن القول بأن الناس يستوحون أخلاقياتهم من معتقداتهم، بالإضافة لما هو سائد من قوانين وتشريعات وتقاليد تخص النظام العام لدى الدولة (وهو الأمر الذي يفسر الإستعمال الكبير لمفردة الأخلاقيات في الأدبيات الإدارية الحديثة مقارنة بمفردة الأخلاق)؛
- للأخلاق مصدر سماوي على عكس الأخلاقيات فهي من صنع الإنسان، وعلى الرغم من ذلك ما يمكن قوله هو أن الوحي السماوي نجده في الجهتين، إذ يأتي الوحي بالأخلاق وقد/ يستقي الإنسان أخلاقياته من مصادر عديدة منها الوحي سواء كان ذلك بإدراك أو دونه؛
- الأخلاق أمر مطلق وغير قابل للنقد والتغيير، أما الأخلاقيات فلها بعد نسبي قابل للتعديل والتكييف، ..... والتعدد الثقافي في المنظمات مثلما يجعل الأخلاقيات محل نقاش، يجعل من الأخلاق موضوع مناقشة من باب التحاور والتواصل مع الآخر (ذا الثقافة المختلفة)؛
- الأخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بالإعتقاد والإيمان، في حين الأخلاقيات تخاطب الضمير وتحاور العقل. وبما أن الضمير لا يمكن فصله عن الإيمان بشيء معين، ... فالسؤال الذي يطرح هو مصدر الإيمان: هل هو رباني أم إنساني ؟؛
- من وراء الأخلاق أمرا وإلزاما فاصلا لا يمكن العدول عنه، أما الأخلاقيات فما ورائها الزام افتراضي ينحصر فيما ينبغي فعله لتحقيق هدف معين، وهو بالتالي إلزام يخص الوسائل التي تحقق هذا الهدف المحدد.

انطلاقا من التفرقة بين مفهومي الأخلاق والأخلاقيات لدى الغربيين (غير المسلمين) فإننا نجد الجواب الكافي لعملية نعت الكفاءة بالأخلاقية وليس المتخلقة/ الخلقية لدى الأكاديميين والمهنيين على حد سواء.

2.1. الأخلاقيات في الإسلام (الأخلاق):

للأخلاق مكانة سامية في الدين الإسلامي، فهي منهج عملي وليس مجرد نظرية فلسفية كما هو عند الغرب، فيقول صلى الله عليه وسلم:" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (رواه احمد ومالك). كما جاء أناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا:" من احب عباد الله إلى الله تعالى؟ قال :" احسنهم خلقا" (رواه الطبراني) وفي رواية ما خير ما أعطي الإنسان؟ قال:" خلق حسن" (رواه بن حيان). كما قال:" أن الفحش والتفحش ليسا من الإسلام في شيء، وإن احسن الناس اسلاما، أحسنهم أخلاق" (رواه الترميذي)

معنى الأخلاق في الإصطلاح الشرعي:

يعرف أبو بكر الجزائري الخلق (مفردة: أخلاق) :"انه هيئة راسخة في النفس، تصدر عنها الأفعال الإرادية والاختيارية من حسنة وسيئة، وجميلة وقبيحة، وهذه الهيئة قابلة بطبعها لتأثير التربية الحسنة والسيئة فيها"[15]. وأنه هيئة راسخة في النفس، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية[16]. نفهم ان لها بصمة واضحة الأثر على خصوصيات الفرد وكفاءاته وما يميزها من ميولات واتجاهات ومواقف، وعلى العموم تلتقي التعريفات السابقة على الحقائق التالية[17]:

- الاخلاق هيئة راسخة أو ثابتة في النفس: فإذا ما ربيت على الفضيلة والحق وكراهية القبيح، وتجسدت في سلوكيات الفرد وكانت نمطا لحياته، قيل هذا خلق حسن، والعكس بالعكس؛
- الإكراه على الخلق الحسن لا يصنع الإنسان الفاضل، بل ينبغي ان تصدر عنها الأقوال والافعال عن قناعة بيسر وسهولة، فأنها تعد تخلقا، لا اخلاقا، وهنا نستذكر قول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه:" من تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه، شانه الله"[18]؛
- هذه الأخلاق قابلة بطبعها لتأثير التربية الحسنة والسيئة، كما ان بقائها ونمائها مرهون بتكرار الأعمال ودوامها، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم:" خير الأعمال أدومها وإن قلت".

وبشكل عام ما يمكن تلخيصه عن الأخلاق وفقا للشريعة الإسلامية هو كالتالي:

- الأخلاق حالة او صفة او معان مستقرة في النفس وتظهر في السلوك، وتتم عن قدرة على القيام بها ومعرفة بها؛
- الاخلاق على صنفين: الحميدة والذميمة (الشنيعة)، وأن نطاقها واسع يشمل الفرد ومتطلباته وعلاقته مع الآخرين أفراد وجماعات وتنظيمات؛
- النظام الأخلاقي في الإسلام يتميز بطابعين، احدهما إلهي (رباني) واجب على المسلم اتباعه والثاني انساني بشري يتصف بالعمومية (يقترب في معناه بالأخلاقيات وفقا للفكر الغربي).

2. الكفاءة والكفاءة الأخلاقية في الفكر الغربي

1.2. الكفاءة

أعطيت للكفاءة كمفهوم تعريفات عديدة نتيجة تعدد الحقول العلمية المهتمة بها على غرار علم النفس وإدارة الموارد البشرية والتنمية البشرية والعلوم السلوكية بشكل عام، ومن تلك التعريفات ما يلي:

[15] أبو بكر الجزائري (1990)، منهاج المسلم: كتاب عقائد وآداب وأخلاق وعبادات ومعاملات، ص.140.
[16] محمد عقله (1986)، النظام الأخلاقي في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ص.13.
[17] محمد عبد الفتاح ياغي (2012)، الأخلاقيات في الإدارة ، دار وائل، عمان، ص. 11.
[18] ابن الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ص.889 .

من أقدم هذه التعاريف، ذلك الذي قدمه عالم اللسانيات "شومسكي" (N. Chomsky) للكفاءة بأنها "دراية المؤلف بلغته"[19]، بمعنى ان الدراية هي أساس للكفاءة حيث تمثل مزيجا تطوريا من التجارب والقيم والمعلومات والخبرات التي تشكل بدورها إطارا لتقييم وإدماج تجارب ومعلومات جديدة. كما عرفها (Meignant, 2000) كالتالي: "هي مزيج للمعارف النظرية والمعرفة العملية والخبرة الممارسة، حيث أن الوضعية المهنية هي الإطار أو الوسط الذي يسمح بملاحظتها والاعتراف بها ..."[20] اما (Gilbert et Thionville, 1990) فقد عرفاها ك:"مجموعة معارف وقدرات إجرائية (قدرات على التنفيذ) وسلوكيات مهيكلة في إطار تحقيق هدف لوضعية ما[21].

إن التمعن في مفهوم الكفاءة يمكننا من استنتاج ثلاثة أبعاد، الدراية والدراية الفنية والدراية السلوكية:

- الدراية (المعرفة) Knowledge/Savoir: هي مجموعة من المعلومات المستوعبة والمهيكلة والمدمجة في إطار مرجعي، تسمح للمؤسسة بقيادة أنشطتها والعمل في إطار خاص؛
- الدراية الفنية Savoir-faire /Know-how: هي القدرة على التصرف بصفة ملموسة وفعالة تجاه موقف معين يخص نشاطا محددا، إذ يكون للتجربة العملية تأثيرا جليا في تحديد مستواها، وهذا حسب الأهداف المحددة، حيث يرى (M.Joras) أن هذا النوع من المعرفة غير قابل للتحويل، إذ يتم بناؤه فرديا باعتباره مميزا لصورة الذات كطريقة حل المشكلات، والاستغلال الأمثل للموارد ...الخ؛
- الدراية الذاتية (السلوكية) Savoir-être: تسمى أيضا "الدراية العلاقاتية"، تتمثل في مجموع السلوكيات والمواقف والخصائص الشخصية المرتبطة بالفرد، والتي يتطلبها ممارسة نشاط محدد.

1.2. **الكفاءة الأخلاقية عند الغرب** Ethical competency

تعد الدراسات والكتابات التي تناولت معنى الكفاءة المتخلقة/ الأخلاقية محدودة لدى الأكاديميين الغربيين، أو أي دراسة أدبية تربط الأخلاقيات بالكفاءة، ولعل أهمها (Cheetham & Chivers, 1996, 1998)، إذ يعرفان من خلالها الكفاءة الأخلاقية على أنها "تلك الحيازة لقيم شخصية ومهنية والتي تحدد قدرة الفرد على ممارسة أحكام جريئة وموثوقة valides مقارنة بمختلف وضعيات العمل."[22] ويعتبرانها كمكون منفصل من مكونات الكفاءة (زيادة عن المكونات الأربعة للكفاءة: الجزء المعرفي، الوظيفي، السلوكي، والكفاءة الخلفية Méta-compétences (Delamare Le Deist & winterton, 2005)) حيث يشكل في حد ذاته البعد الخامس، في حين يعتبرها[23] (Corinne Van Y., et al., 2013) كجزء منفصل يرتبط بعلاقات مع كل المكونات الأربعة حسب نموذج (Delamare Le Deist & winterton, 2005).

[19] Dubois J., et al. (1994), ***Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage***, Larousse, pp. 100-101.
[20] Meignant A., (2000), ***Ressources humaines : déployer la stratégie*** , Editions Liaison, p.110.
[21] Gilbert P., Thionville R. (1990), ***Gestion de l'emploi et évaluation des compétences***, ESF, Paris, p.25.
[22] Cheetham G. & Chivers G. (1996), **Towards a holistic model of professional competence**, Journal of European Industrial Training, Vol. 20, N° 5, pp. 20-30. & Cheetham G. & Chivers G. (1998), **The reflexive (and competent) pratitioner :** a model of professional competence which seeks to harmonise the reflective practitioner and competence-based approaches, Journal of European Industrial Training, Vol. 22, N° 7, pp. 267-276.
[23] Corinne Van Der Yeught et al., (2012), Les compétences éthiques, créent- elles de la valeur ?, colloque de « Gouvernance et création de la valeur(s) », Université de Toulon, France, 17 avril.

من الممكن معرفة أثر الكفاءة الأخلاقية على مستوى المسؤولية المجتمعية للمؤسسة من ثلاث مداخل: خلق القيمة، التكاليف الضمنية، أثر القيمة المنشاة على بقية حاملي الأسهم. حيث تبين الدراسات الميدانية ل "كورين" (Corinne V. D. Y. et al., 2012) مساهمة الكفاءة العلوية في توضيح الرؤية فيما يخص التعبير عن المستوى الفردي للكفاءات (على مستوى إدارة الموارد البشرية) والمستوى التنظيمي / الاستراتيجي (على مستوى الإدارة الاستراتيجية).

3. الكفاءة والكفاءة المتخلقة في الفكر الإسلامي:

1.3. الكفاءة في الإسلام:

إذا ما تكلمنا عن الكفاءة الاخلاقية في الإسلام، يجدر بنا التذكير حديث عائشة رضي الله عنها في وصفي لخير خلق الله في قولها:" كان خلقة القرآن"، فهم من هذا ان الكفاءة البشرية المتخلقة، تكون في عقيدتها وعملها وسلوكياتها على منهج الله تعالى (الصراط المستقيم)، وهو الأمر الذي يتطلب من متخصصي إدارة الموراد البشرية والإدارة الإستراتيجية اليوم بناء مرجعيات كفاءات وفقا لمبادئ ديننا الحنيف تكون القبلة فيها هو الثبات على منهج الله، ولنا في رسول الله –صلى الله عليه وسلم-الأسوة الحسنة في هذا الأمر، فهو خير خلق الله وسيد المرسلين، ولم يكن ذلك إلا لتوافره على سمات وخصوصيات وهبها الله عليه مصداقا لقوله تعالى:" وإنك لعلى خلق عظيم" (القلم: 4). كما أن التمعن في السيرة النبوية الشريفة، وبالخصوص في معايشة الصحابة رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم، ومختلف المواقف والأحداث التي جرت بينهم سواء في مواضيع التفويض والقيادة والخلافة، نجدها كانت تعطي الأولوية لسمات شخصية الفرد وقيمه وأخلاقياته وسيرته ثم لمقوماته الفكرية والعقلية؛ لتربط في الأخير كل ما سبق بالمهام والمسؤوليات المنوطة، مع مراعاة طبيعة البيئة والسياق والأحداث.

1.1.3. مرجعية الكفاءة في الإسلام

في الإسلام، لا يرقى الفرد إلى مستوى الكفاءة إلا إذا كان متخلقا بقيم وأخلاق حميدة مسبقا، فلا يمكن لفرد فاسد ان ننعته بالكفء لأن عكس ذلك يكون محتوما بنتائج وخيمة على الفرد والمجتمع (نتائج الأداء)؛ فقد سئل صلى الله عليه وسلم:" أي المؤمنين أكمل إيمانا ؟ قال "احسنهم خلقا" (رواه احمد)، كما كان صلى الله عليه وسلم يقول:" إن خياركم احاسنكم اخلاقا" (رواه البخاري)، وقال:" إن من احبكم إلي احسنكم أخلاقا"(رواه البخاري).

وعليه فنحن نرى ان مرجعية الكفاءة في الإسلام تحوي مجموعة عناصر مرتبة وفقا للأولوية وهي متداخلة ومترابطة فيما بينها، نسردها على النحو التالي:

1. القيم والأخلاق الحسنة (النبيلة) (Moral values): فالقيم الحميدة والأخلاق الحميدة التي تميز الفرد التقي والصالح والمهتدي تعد المكون الأول والأولى لبناء فرد كفء وإيجابي على المستوى الاجتماعي والأسري والمهني، ومنه تكون قيم الفرد وأخلاقه صانعة لضميره و محددة وضابطته لسلوكياته وممارساته وأدائه كي تكون أخلاقية ومسؤولة مجتمعيا؛

2. السلوك الحسن والقويم (Good behavior): حيازة قيم وأخلاق لوحدها غير كافية بل ينبغي ان يكون الفرد على دراية بطريقة اعتمادها لتوليد سلوكيات مناسبة لمختلف المواقف التي يعيشها سواء كان الأمر على المستوى الاجتماعي او المهني؛

3. المعرفة (الدراية) (Knowledge) : حيث يستلزم على الفرد الإلمام بقاعدة عريضة من المعارف العامة وكذلك معارف مرتبط بمجال العمل ورهاناته، بمختلف أنواع المعرفة كما ينادي به المتخصصين (انظر الى هرم المعرفة ل" بلوم" Bloom)، مع ضرورة الإستثمار في الفرد من خلال مداخل التعلم وإدارة المعارف سعيا لإيصاله إلى مستوى البصيرة والحكمة ، اللتان تعتبران في قمة هرم المعرفة (Durand, 2000)؛

4. المهارة(Skill & know-how) : لا يخلو مجال عمل من مهارات مطلوبة وخاصة بطبيعة منصب العمل والمهام الواجب القيام بها، فهي التي تستلزم معرفة كيفية أداء المهام وبأي الطرق والمفاضلة فيما بينها بما يتوافق والسياق والوضعية والأهداف، وفقا لما يقره السوسيو بنائيون في مجال تطوير الكفاءات (Le Boterf, 1994 ; Tardif, 2006).

4. أي فروقات لمفهومي الكفاءة والكفاءة المتخلقة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي

1.4. الكفاءة بين الفكرين الغربي والإسلامي

بعد تطرقنا لمفهوم الكفاءة في كل من الفكرين الغربي والإسلامي، وبهدف توضيح نقاط الإختلاف والتشابه فيما بينهما، سنحاول التطرق لأهم تلك الفروقات من خلال الجدول التالي(2)

جدول(2): مقارنة في مفهوم الكفاءة بين الفكر الغربي المعاصر والإسلام

	الكفاءة عند الغرب	الكفاءة في الإسلام
مفهوم الكفاءة الفردية	"مجموعة معارف وقدرات إجرائية (قدرات على التنفيذ) وسلوكيات، مهيكلة في إطار تحقيق هدف لوضعية ما".(Gilbert, 1990) هي القدرة على التصرف المناسب في الوضعية المعاشة (Tardif, 2006) مزيج لمعارف ومعارف عملية وسلوكيات جيدة، بالإضافة إلى القدرات الجسمانية والفيزيولوجية الضرورية.	الكفاءة تتطلب عقلا سويا (المعارف والسلوكيات) وجسدا قويما (القدرات الجسمانية والفيزيولوجية) وروحا مطمئنة (العقيدة والإيمان الصحيحين)، لكن يبقى المحدد الأول والأساس هو صحة العقيدة وقوة الإيمان
مفهوم الكفاءة جماعية	الكفاءة الجماعية: هي مجموعة من الكفاءات الفردية للمشاركين في الجماعة بالإضافة إلى مكون غير قابل للتحديد خاص بكل فريق، نتيجة التآزر وديناميه هذا الأخير Déjoux 24)	هي مجموع الكفاءات الفردية لأعضاء الجماعة بالإضافة إلى مكونات لا نجدها إلا في الكفاءات المتخلقة كالإيثار والتآزر والتآخي والعقيدة المشتركة. الإقتداء

[24] Dejoux C. (2001) ***La compétence au cœur de l'entreprise : essai sur un attracteur étrange***, Edition d'Organisations, Paris.

	(C., 1998مع ضرورة تقاسم اتجاهات ومعايير مشتركة (Robbins S., 2012	بقائد الجماعة سلوكا وعملا (ممارسة النمذجة السلوكية بشكل كبير)
ميزات الكفاءة	ترتبط بنشاط ما، لها عناصر متداخلة ومتفاعلة (الدراية والدراية العملية والدراية السلوكية)، ذات طبيعة موقفية، تركيبة إنسانية إجتماعية، قابلة للتحويل، مكتسبة وقابلة للتعلم، تتولد بشكل أكبر حالات التفاعل الجماعي (Durand T., 2001)	الصلاح (الدي يستلزم صحة العقيدة)، الإستقامة على الصراط المستقيم (سلوكيات قويمة)، ترتبط بمجالات العمل في الشقين العلمي (الدراية) والعملي (الدراية العملية) أما السلوكي فيفوق مجال العمل ليتعداه إلى سياقات عديدة
بناء الكفاءة	التعلم، المرافقة، التدريب والتطوير (Durand T., 2001)	النمذجة والإقتداء (الإقتداء بالمثل الأعلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بالإضافة إلى الصحابة والشخصيات البارزة في تاريخ الأمة)، التعلم المستمر، التدريب والتطوير[25] (السويدان ط.، 2006)
شروط الكفاءة	الموارد) والسياق والوضعية (Le Boterf, 2006)	الإنتماء لدائرة التأثير[26] (حيث تتطلب مسبقا طاعة الله عز وجل والإخلاص، وبعدها الخوض في الكيف)
قيمة الكفاءة	قيمة الكفاءة تستمد من نتائج عملية التقييم وتثمين المكتسبتن VAE.	تستقرأ من مستوى تأثير الفرد على الاخرين، حيث تجعل صاحبها مضوع إقتداء (المحدد هنا: السلوكيات والأداء) (النابلسي م.، 2001)
قيمة الفرد	قيمة الإنسان بقدر قيمته المضافة (بمفهومها المادي) في المنظمة ثم المجتمع، وما يمتلكه (ماديات+ لا ماديات)	قيمة الإنسان عند الله تقاس بمستوى أخلاقه، ثم علمه ثم عمله وأدائه. ولكل درجات مما عملوا" (الأنعام 132)
الكفاءة والأداء	النجاح في مجال العمل (الأداء) هو المعيار الوحيد للحكم على كفاءة الفرد.	الأداء يلخص في العمل الصالح ممنيا مع ضرورة موازاته بالإلتزامات الاجتماعية والروحية والربانية، ويستلزم هذا مسبقا معرفة يقينية لمنهج الله بحيث يصبح واقعا معاشا.
الأداء / التحفيز	الأداء يتطلب تحفيزا ودافعية عالية مسبقا، كما أنه يولد شعورا بالإنجاز ومنه دافعية مرتفعة للعمل مرة أخرى،	الأداء يستلزم الموازنة بين الإنجاز والنجاح والإلتزامات المهنية والشخصية والروحية معا، كي يخلص بتحفيز ودافعية حقيقية لدى الفرد. الأداء هو العمل الصالح الذي يلقى صاحبه اجرين وسعادتين في الدنيا والآخرة

[25] السويدان طارق محمد (2006)، **صناعة القائد**: فنون ومهارات وسلوكيات إدارية وتربوية وتاريخية لمنهجية صنع القادة برؤية إسلامية مستفيدة من النظريات الحديثة، الطبعة الرابعة، معتبة العبيكان، الرياض، ص. 240.

[26] محمد راتب النابلسي (2001)، صفات المؤمن المأثر، من الموقع:
http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=8515&id=44&sid=46&ssid=48&sssid=49/، 2016/08/20 .

المرجع: من إعداد الباحث

2.4. الكفاءة المتخلقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي

بنفس الطريقة نوجز اهم الفروقات الخاصة بالكفاءة الخلقية بين الفكرين الغربي والفكر الإسلامي، في الجدول التالي (3)

جدول(3): مقارنة للكفاءة المتخلقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي الوضعي:

	في الفكر الغربي الكفاءة الأخلاقية مرتبطة بالأخلاقيات)	في الفكر الإسلامي الكفاءة المتخلقة (مرتبطة بالأخلاق)
المرجعية	النظام التعليمي والممارسات والخبرات وقيم المجتمع (غياب الدين)	القرآن والسنة النبوية الشريفة
طبيعة الفرد المتخلق	انسان مادي وغائي (الرجل الاقتصادي الراشد) وفعال	انسان عابد ومؤمن وصالح وفعال
صفات الفرد الكفء المتخلق	التحفيز، الذاتية، المصداقية، الثقة بالنفس، الذكاء، المعرفة بالمجال، الرقابة الذاتية[27] (Mcshane, 1997) هشاشة العقيدة إلى درجة غيابها، الميكافيللية، الثبات وعدم المساومة، مآثرة النتيجة الآنية الملموسة، التعظيم والأمثلية Optimisation	صحة العقيدة، الضمير الحي، النية والإخلاص الثبات وعدم المساومة، مآثرة ما يبقى على ما يفنى، الموازنة بين الإلتزامات المهنية والشخصية والإجتماعية والروحية الربانية.
متطلبات الكفاءة المتخلقة	الإلمام بالمعارف والمهارات والسلوكيات والإتجاهات الإيجابية (مصدرها القيم والأخلاق المتعارف عليها في المجتمع وليس الدين)	يجمع بين القيم الأخلاقية الحميدة (مصدرها ديني) و الطاقات الفكرية والجسمانية والنفسية والمعرفية والمعتقدات***.
النهاية théologie	مشتة الجهود والطاقات بين متطلبات الحياة المهنية والدنيوية والعبادات (إن كان انسان معتقدا)	يلم بالإمكانات والطاقات اللازمة في سبيل مرضاة الله عملا وعبادة.
الغاية	العائد المادي والمعنوي (دنيوي) ، مع حصر الرشد في تعظيم الربح من جراء	مرضاة وجه الله، ومنه الإلمام بين العوائد الدنيوية والآخروية. (لا تخضع للتحليل النفعي الحيني).

[27] Mcshne S., (1997), Organizational Behaviour, Mc Graw Hill, USA.

*** على اعتبار أن المعتقدات هي التي تحكم وتصبغ وتحدد القيم، والقيم هي التي تحدد مسارات السلوك وتضبطه

	سيادة النظرية الإقتصادية النيوكلاسيكية.	
التحفيز	اعتماد النظريات العلمية الحديثة في التحفيز والتعبئة والتمكين.	وحدة العقيدة (التوحيد) تجعل مرضاة الله هي المصدر الأول للدافعية والتحفيز، ومنه تكون من اهم الاستراتيجيات التحفيزية هي الإستحواذ على القلوب والعواطف(Emotions)، الإلتزام والتلاحم (Engagement)، المشاركة، تعزيز مداخل التعلم والتدريب المستمرين وكذلك التمكين.
القيادة	شحن للطاقات والهمم من خلال اعتماد النظريات الحديثة للقيادة (التحولية، الموقفية، ...)	النية الصالحة الصادقة، الربط بين العمل الدنيوي والهدف الآخروي، الإلتزام بقيم وتعاليم الدين وكذلك قواعد الحلال والحرام (السويدان ط.، 2006)

المصدر: من إعداد الباحث.

ثالثا. **أي (براديغم) كفاءة متخلقة الضرورية لنجاح المسؤولية المجتمعية للمنظمات في الفكرين الغربي والفكر الإسلامي؟**

1. الكفاءة المتخلقة الضرورية لنجاح المسؤولية المجتمعية للمنظمات في الفكر الغربي: "الكفاءة الأخلاقية"

على اعتبار ان تبني مشروع المسؤولية المجتمعية يعد من الرهانات الصعبة لمديري المنظمات، فيرى منظري الغرب (Weber, 1905 ; Maxime R., 1966 ; Marishima, 1987 ; Sombart, 2005 ; Sun A., 1997)؛ أنه ينبغي على القائمين على تلك المنظمات من عمال وفنيين ومهندسين ومدراء (كفاءات إدارية) حيازة كفاءات قيادية مشبعة بالأخلاقيات (وعدم مناداتهم بالقيم الأخلاقية على اعتبارها ذات بعد ديني) الضرورية لممارسة أعمال مسؤولة اجتماعيا بالقيم الأخلاقية؛ إلا اننا نرى في الكفاءات الإدارية التي تمارس أدوارا قيادية هي الأكثر تأثيرا كونها صاحبة سلطة وقوة وحتى نفوذ داخل المنظمة، حيث يعالجها الكثير من ذوي التخصص من منظور القائد الناجح، ونجد من أهمها مقترح ماشان (Mcshane S., 1997) للصفات السبع الواجب توافرها في القائد الناجح، التي يشترط ملاحظتها في الممارسة الميدانية الصالحة (وليس مجرد انطباعات في شخص المدير)، ونوجزها في التالي:

الجدول (4): الصفات السبع للقائد الناجح

السمة	التفسير القيادي
التحفيز	أن يكون للمدير الرغبة الداخلية لاستعمال قواه قصد شحن وتحريك الأفراد للوصول الى اهداف المنظمة، اعتمادا على العلاقات الاجتماعية والإنسانية

الذاتية	المحرك الداخلي الذي يدفع المدير المسؤول اجتماعيا نحو الهدف
المصداقية	الصدق والقوة وتطابق القول مع الفعل، كي تتولد روح الثقة لدى المشرف عليهم
الثقة بالنفس	إيمان المدير بقدراته وكفاءاته، مع دراية تصرفه بطريقة مقنعة امام المشرف عليهم
الذكاء	قدرة فوق المتوسط العام للناس في التعامل مع حجم كبير من المتغيرات والمعلومات وتحليلها للوصول الى حلول بديلة واستغلال الفرص المحتملة.
معرفة بالمجال	حيازته على الدرايات اللازمة لمجال عمله وللمتغيرات البيئية ذات الصلة.
الرقابة الذاتية	توافره على رقابة ذاتية تمكنه من استشعار أي تغيرات حوله ولو كانت دقيقة وتعديل تصرفاته لتناسب الوضعية والسياق المعاش.

Source : Mcshane Steven & Von Glinow, (1997), Organizational behavior, McGraw Hill. USA.

2. الكفاءة المتخلقة الضرورية لنجاح المسؤولية المجتمعية وفقا للرؤوية الإسلامية: "الكفاءة المتخلقة"

على اعتبار أن المفكرين والكتاب في الفكر الإداري الإسلامي يعتمدون مفاهيم بديلة لمفهوم الكفاءة والكفاءة المتخلقة كمفهوم الرجل الناجح (النابلسي، 2011)، الرجل الصالح (النابلسي، 2011)، القائد الناجح (السويدان، 2006)، فيكون بمقدورنا الأخذ بالمفاهيم القريبة منه؛ فبالنسبة لطارق السويدان نجده يجسد الكفاءة الأخلاقية في شخصية القائد الناجح، من خلال صلاح سلوكياته وأعماله[ه] كونه يكتسب مهارات وكفاءات وقبل هذا قيما وأخلاقا تجعل من ممارساته وادائه مسؤولا مجتمعيا سواء على المستوى الشخصي أو التنظيمي والمجتمعي (قيم الفرد وأخلاقه تساهم في صناعة ضميره و تحدد وتضبط سلوكياته وممارساته وأدائه كي تكون أخلاقية ومسؤولة مجتمعيا)، ومن اهم الكفاءات التي تميزه، هي كالتالي[28]:

1. **الرؤية الواضحة والرشيدة لمستقبل المنظمة والأفراد**: وهو ما يسهل من رسم رسالة المنظمة وتحديد الأهداف والإستراتيجية والعمل على تنفيذها وهو ما يؤكده العالم الألماني (Fred Polak) في قوله " أن العامل الأول في تحقيق النجاح في كل الحضارات كانت تلك الرؤية الجماعية للشعوب للمستقبل الذي كان ينتظرها"؛
2. **التوازن الداخلي**: بين العقل والجسد والعاطفة والروح حتى يصبح الفرد قويما متزنا مشحونا بالقوى والطاقة اللازمة لبلوغ أهدافه؛
3. **مهارات التعامل مع الإنسان (الكفاءة العاطفية)**: وهي مهارات الفهم والتواصل (الإستماع، الإحساس بمشاعر الآخرين، فهم النفسية الإنسانية)، مهارات التأثير (التحريك العاطفي، الاهتمام بالإنسان، الإقناع، الوفاء، سحر الألفة)، مهارة التحفيز (اشعاع الطاقة الإيجابية في لحظات الضعف، اشعارهم بالأمن، إعطاء الصلاحيات والتشجيع) ومهارة بناء العلاقات (الإبتسامة الساحرة، الإعتراف بالخطأ ومعرفة القصور، السيطرة على السلوك، وبنك العواطف)؛ وهو ما يسهل من بناء كفاءات جماعية قوية بشكل أسرع وأنجع وكذلك الأمر للكفاءات التنظيمية فيما بعد؛

[ه] حيث يقول الفيلسوف المعاصر دافيد قوتيي (David Gauthier et al., Ethique et rationalité, 1992) لا تنحصر العلاقة بين الرشد الناتج عن الكفاءة والأخلاقيات المتعارف عليها في المجتمع في ظروف التفاعل الاجتماعي فقط، كي نتفادى المفارقة التي يعيشها الغرب، المتمثلة في أن الأخلاق والكفاءات الأخلاقية التي لا تلقى التفافا من قبل المجتمع ليس لها الحق في البقاء، بل يكون من المهم أن نجدها في شتى اشكال حياة الفرد.

[28] السويدان محمد طارق (2006)، مرجع سابق، ص ص. 128-166.

4. **التحكم** : من خلال الحضور والمعرفة (الحضور المستمر ومعرفة التفاصيل وشمولية المعلومات، المعرفة بالموضوع والفهم العميق)، الإدارة (قدرة القائد على الثواب والعقاب العادل، التذكير بالهدف، الشجاعة القدرة على إصدار القرارات في الوقت الحاسم، الجرأة و الثبات عند تزعزع الآخرين، التخطيط والإبداع)، التوجيه (المشاورة، ثقة الإتباع بالقائد، الحزم والشدة، العدل، التدرج في الإصلاح، التثبت والتبين)، النفوذ والقوة (بشرط عد الخروج عن الحدود وبما يتوافق بالعقيدة وأداء الفروض وعدم ظلم الآخرين)، معرفة الموظفين حق المعرفة في اتجاهاتهم وطاقاتهم المخزنة،... ، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وممارسة الإدارة بتكامل (تكوين فرق العمل وتعيين قاداتهم ومديريهم coaches كي يبلغوا مستوى الكفاءات الجماعية[29]، البناء بالإرتكاز على نقاط القوة وتعويض نقاط الضعف، مراعاة معادلات التكامل (أن تشعر أن عند الآخرين شيئا لا تملكه، البدء من حيث انتهى الآخرون، البدء والإنطلاق من نقاط القوة)، إدارة الأزمات.

خاتمة:

إن مفهوم الأخلاق يرتبط اليوم في نظر الغربيين ارتباطا وثيقا بالدين، ونتيجة لفصلهم للدين عن العلم والممارسة بما في ذلك الإقتصاد (كواقع ممارسة وعلم أيضا)، فقد استمالوا إلى استراتيجية أخرى مفادها" انه إذا كانت فيه حاجة لفكر أخلاقي، فليكن رجوعا إلى أخلاقيات وضعية ونسبية وتوجيهية خارج إطار الإعتقاد الديني"[30] وهذه القطيعة والفصل لا تتماشى ومبادئ الإسلام كدين وفكر[31]؛ فالأخلاق تحت مسمى الأخلاقيات تتعرض لسياسة تخفيف وتدنية تحت وطأة الضغوط المتزايدة والمتراكمة التي يفرضها الرأي العام على الشركات الدولية بغية مراعاة بعض المعايير الإنسانية والإجتماعية والبيئية[32] بما في ذلك رهانات التنمية المستديمة ومسؤولية المنظمات تجاه المجتمع. هذا الإتجاه يدعمه المفكر العربي "رفيق المصري" بقوله إن الإعتماد على الأخلاق وحدها لا يكفي لمحاربة الفساد، كما يشيع الآن الغربيون، ولعل حديثهم عن الأخلاق من باب ذر الرماد في العيون؛ فلابد من دعم الأخلاق بالدساتير والتشريعات والقوانين واللوائح المتعلقة بالمساءلة والمحاسبة والثواب والعقاب[33] أي ان الحل يتطلب الوصول إلى قناعة كل من المنظمات (ملاك ومدراء) و كفاءاتها البشرية بضرورة التمسك بالأخلاق ودمجها الفعال في تنظيمات وقوانين عملها وكذلك رسم وتنفيذ إستراتيجيتها، أي الوصول إلى كفاءات تنظيمية استراتيجية متخلقة (مشبعة بالأخلاق)، لا الأخلاقيات النسبية والظرفية الوسيلية.

ومنه يمكن الإجابة على إشكالية البحث على النحو التالي:

---

[29] يقول الرياضي الأمريكي الشهير "كيسي ستنجل" Casey Stengel:" إن الحصول على لاعبين جيدين هو أمر في غاية السهولة، إلا أن الجزء الصعب يتمثل في جعلهم يلعبون سويا"، وهو قول، لممارس كبير في مجال الرياضات الجماعية، يأكد أهمية وصعوبة بناء الكفاءة الجماعية.

[30] Shumacher; Günter (2007). Pour une (pensée) éthique européenne de l'économique (I), Analyse comparative des termes, notions et concepts français, allemand et anglais, Revue du MAUSS permanente. In: http://www.journaldumauss.net/?Pour-une-pensee-ethique-europeenne. Consulté le: 23.3.2016.

[31] بلعباس عبد الرزاق، مرجع سابق، ص. 96.

[32] Salmon, Anne (2007). La tentation éthique du capitalisme, Paris, La Découverte, p.

[33] رفيق يونس المصري، (2012)، الفساد لماذا لا نحاربه؟، دار المكتبي، دمشق، الطبعة الأولى، ص. 6.

- هنالك فروقات دلالية بين مفهومي الأخلاق والأخلاقيات لغة واصطلاحا، حيث نجد في الإسلام مفهوم الأخلاق (moral values) يتضمن مفهوم الأخلاقيات (Ethics)، في الوقت الذي ينادي الغربيون بالتفرقة بين الإثنين وتأكيدهم على ضرورة العمل بالأخلاقيات لتفادي الإختلافات في الإعتقادات الدينية، الناجمة عن عولمة النشاطات على مستوى المنظمات؛
- على الرغم من ربط الغربيين لمفهوم الأخلاقيات بقيمة المواطنة والسلوك الأخلاقي المسؤول سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، إلا أنهم يبقون يستندون إلى مرجعيات تقر بأهمية الأخذ بالأخلاق؛
- نتيجة للفروقات بين مفهوم الأخلاق والأخلاقيات، ونتيجة إحتواء الأولى للثانية، أي وجود فروقات دلالية وسيميائية بين الكفاءة الأخلاقية (Ethical Competence)والكفاءة المتخلقة(Morale Competence)، فالأولوية تكون للأخذ بالكفاءات المتخلقة كآلية موائمة للتحديات المعاصرة التي تعيشها المنظمات؛ وهو ما يدل على أن المسؤولية المجتمعية للمنظمات ونوعية الممارسات المرتبطة بها تتأثر بشكل أكبر بالكفاءات المتخلقة مقارنة بالكفاءة الأخلاقية. حيث كثيرا ما نجدها في أدبيات الفكر الإسلامي تحت مسميات أخرى كالقائد الصالح، الرجل الصالح، الفرد المؤثر،....
- يكون على الأرجح استبدال المفهوم الأكثر تداولا في الأدبيات الغربية الحالية "الكفاءة الأخلاقية" بمفهوم "الكفاءة المتخلقة" (Morale competence)، وعلى المسلمين دعم ذلك من خلال دعم الكتابات الأكاديمية المرتبط بهذا الأخير وبيان وتوكيد أهميته على الحياة الميدانية.

قائمة المراجع:

باللغة العربية:

• السويدان طارق محمد (2006)، صناعة القائد: فنون ومهارات وسلوكيات إدارية وتربوية وتاريخية لمنهجية صنع القادة برؤية إسلامية مستفيدة من النظريات الحديثة، الطبعة الرابعة، معتبة العبيكان، الرياض.

- ابن الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت،.
- أبو بكر الجزائري (1990)، منهاج المسلم: كتاب عقائد وآداب وأخلاق وعبادات ومعاملات.
- السنة النبوية الشريف.
- القرآن الكريم.
- بلعباس عبد الرزاق (2012)، "التمويل الإسلامي بين الأخلاق والأخلاقيات"، دراسات إقتصادية إسلامية، المجلد 18، العدد 2، المملكة العربية السعودية، ص ص. 71-127
- رفيق يونس المصري، (2012)، الفساد لماذا لا نحاربه؟، دار المكتبي، دمشق، الطبعة الأولى.

- محمد راتب النابلسي (2001)، صفات المؤمن المأثر، من الموقع:
http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=8515&id=44&sid=46&ssid=48&sssid=49/،
- محمد عقله (1986)، النظام الأخلاقي في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان.
- نجم عبود نجم، (2006)، أخلاقيات الإدارة ومسؤوليات الأعمال في شركات الأعمال، الوراق للنشر والتوزيع، الأردن.
- محمد عبد الفتاح ياغي (2012)، الأخلاقيات في الإدارة، دار وائل، عمان.

باللغات الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية):

- Acquier A. & Aggeri F., « Une généalogie de la pensée Managériale sur la RSE », revue Française de Gestion, N° 253, 2015, pp. 387-413.
- Bénicourt, Emmanuelle (2007). "Amartya Sen: un bilan critique", Cahiers d'économie politique, n°52.
- Bowen R. H., (1953), The social responsibilities of the businessman, New York, Harper& Brothers.
- Carroll A. D. (1999), « Corporate Social Responsibility : Evolution of a Definitional Construct » , Business & society, vol. 38, N° 3, pp. 268- 295.
- Chapellière, Isabelle (2010). « De l'éthique économique musulmane à la finance islamique : vers un renouvellement du concept de rationalité », La revue du financier, n°182-183, mars-juin.
- Cheetham G. & Chivers G. (1996), « Towards a holistic model of professional competence », Journal of European Industrial Training, Vol. 20, N° 5, pp. 20-30.
- Corinne Van Der Yeught et al., (2012), « Les compétences éthiques, créent- elles de la valeur ? », colloque de « Gouvernance et création de la valeur(s) », Université de Toulon, France, 17 avril.
- Dejoux C. (2001), La compétence au cœur de l'entreprise: essai sur un attracteur étrange, Edition d'Organisations, Paris.
- Dubois J., et al.(1994) , Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse, Paris.
- Gilbert P., Thionville R. (1990), Gestion de l'emploi et évaluation des compétences, ESF, Paris

- Heetham G. & Chivers G. (1998), « The reflexive (and competent) pratitioner : a model of professional competence which seeks to harmonise the reflective practitioner and competence-based approaches », Journal of European Industrial Training, Vol. 22, N° 7, pp. 267-276.
- Jawed Akhtar Mohammed (2007), Corporate Social Responsibility in Islam, PhD dissertation, New zeland. & Ruhaya Atan, Corporate Social Responsibility: the perception of Muslim Consumers
- Keith Davis, (1973), "The Case for and Against Business Assumption of social responsibility", Academy of Management Journal, June 1973, pp. 312- 322.
- Meignant A., (2000), Ressources humaines : déployer la stratégie , Editions Liaison, Paris.
- Nick Tolhutan al., (2010), The A to Z Corporate Social Responsibility, Ed. John Wiley & Sons, UK.
- Rosé Jean Jacques, La responsabilité sociale de l'entreprise, Ed. Méthodes & Recherches, DeBoeck .
- Rusnah Muhamad, (2007), Corporate social responsibility, an Islamic perspective, international conference on global research in Business and Economics, Bangkok, Thailand.
- Weber, Max (2004). Ethique protestante et esprit du capitalisme, Paris, Editions Gallimard.

التمويل الإسلامي ودوره في إدارة

بلعيدي عبدالله جامعة الحاج لخضر باتنة – الجزائر*

محمد روسلان محمد نور جامعة ملايا كوالالمبور– ماليزيا **

ملخص البحث

إن الأساس الفكري الذي يقوم عليه التمويل الإسلامي هو حظر الربا أو الفائدة، واستبعادها من جميع المعاملات المالية، وما يستتبع ذلك من إيجاد واستحداث صيغ وأدوات تمويلية تقوم على أساس المشاركة، ويعتمد على معدلات المشاركة المتنوعة المرتبطة بالحركية الاقتصادية الحقيقية، في حين يعتمد التمويل التقليدي على آلية الفوائد الربوية المسبقة التي تنمي الاقتصاد الرمزي المضاربي والوهمي الذي لا يرتبط في كثير من الحالات بالاقتصاد الحقيقي، ومن هنا كان السبب الرئيس للأزمات المالية هو الإفراط في الاقتراض وفي المشتقات المالية، وكلها تعتبر معاملات وهمية لا فرق بينها وبين القمار والغرر، وهي سبب الأزمات المالية بمختلف أنواعها وتصنيفاتها، والتمويل الإسلامي له دور كبير وفعال في إدارة الأزمات المالية ومواجهة تبعاتها، وذلك نتيجة عدم تعامله بسعر الفائدة، الذي يعتبر أهم أسباب الانهيارات المالية، فالتعامل إذن بالمشتقات المالية وكبر حجم الاقتصاد الافتراضي مقارنة بالاقتصاد الحقيقي والممارسات غير الأخلاقية في أسواق المال كانت لها أضرار كبيرة على الاقتصاد العالمي، مما جعل الكثير من رجال الاقتصاد في الدول الغربية يفكرون في الصناعة المصرفية الإسلامية عن طريق صيغ التمويل الإسلامي التي تعتمد على مبدأ المشاركة في الربح والخسارة، وبالتالي تحقيق العائد الاقتصادي. ويعمل التمويل الإسلامي أيضا على التصدي للتضخم وتقلبات الأسعار عن طريق منع التعامل بالفائدة وكذلك منع تمويل المبادلات الوهمية أو الصورية

* بلعيدي عبد الله ، جامعة الحاج لخضر– باتنة / الجزائر، أستاذ بجامعة عباس لغرور، خنشلة / الجزائر،كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ، متفرغ للبحث بجامعة ملايا مخبر: مركز البحوث والتطوير ،كوالالمبور/ماليزيا ، البريد الالكتروني : belaidi.abdellah@gmail.com

** Dr. Mohd Roslan Mohd Nor , Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam , Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya , Kuala Lumpur, Malaysia , E-mail Address : m_roslan@um.edu.my

خاصة المضاربة في المشتقات المالية، بالإضافة إلى تعزيز الثقة في النظام المالي ككل عن طريق التقسيم العادل للمخاطر والتقليل منها قدر الإمكان بتجنب المجازفات التي تنطوي على الغرر والميسر المحرمان شرعا. وهذا ما جعل الكثير من الخبراء وعلماء الاقتصاد يرون في التمويل الإسلامي الحل الأمثل في تفادي الأزمات المالية.

مقدمة :

يتعرض العالم بين فينة وأخرى لأزمات مالية وهزات اقتصادية تكاد تعصف بكثير من الأنظمة السياسية في كثير من دول العالم، وصارت هذه الأزمات تهدد كيان النظام الرأسمالي السائد والمتحكم في العالم، فقد عصفت بهذا النظام من خلال أكبر قوة اقتصادية وسياسية في العالم وهي الولايات المتحدة الأمريكية التي يمثل اقتصادها 30 % من اقتصاد العالم، فانزلقت به إلى هاوية الكساد والإفلاس. وشكل تكرار الأزمات المالية ظاهرة مثيرة للقلق والاهتمام لدى مختلف خبراء الاقتصاد والمال، ذلك أنها تؤدي إلى نتائج سلبية واضحة على مستوى الاقتصاد الجزئي والاقتصاد الكلي، وتؤدي إلى اضطرابات حادة في التوازنات الاقتصادية، وخسائر في الموارد المالية والموارد المادية والموارد البشرية. ولقد أثبتت الأزمات المالية الحاجة إلى إصلاح للنظام المالي التقليدي، ويعتبر النظام الإسلامي بأدواته التمويلية إحدى البدائل الذي يمكن أن يكون أساسا لهذا الإصلاح، وذلك بما يتوفر عليه من صيغ وأساليب متنوعة، ومجموعة من المبادئ والقواعد التي يتميز بها، والتي تدعم الاستقرار المالي وتجنب الأزمات المالية. ويعتمد التمويل الإسلامي على معدلات المشاركة المتنوعة المرتبطة بالحركية الاقتصادية الحقيقية، وله القدرة على مواجهة تبعات الأزمات، وذلك نتيجة عدم تعامله بسعر الفائدة، الذي يعتبر أهم أسباب الانهيارات المالية، واعتماده على مبدأ المشاركة في الربح والخسارة، الذي يؤدي إلى تحقيق العائد الاقتصادي.

مشكلة البحث : يمكن اعتبار التمويل الإسلامي الحل الأمثل في تفادي مشكلة الأزمات المالية، لذلك جاء هذا البحث كمحاولة لإيجاد حلا لهذه المشكلة، من خلال إشكاليته المرتبطة بالتمويل الإسلامي والأزمات المالية، والتي تمت صياغتها في السؤال التالي: ما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه التمويل الإسلامي في إدارة الأزمات المالية ؟

أهمية البحث: يكتسب البحث أهميته من موضوعه الأساسي، الذي ينصب على تقديم إطار مفاهيمي، يركز على تقييم أداء التمويل الإسلامي والمبادئ الذي يقوم عليه في إدارة الأزمات المالية واحتوائها، بالإضافة إلى مجموعة المبادئ

والقواعد التي يتميز بها التمويل الإسلامي والتي تدعم الاستقرار المالي وتجنب الأزمات المالية، واعتماده على معدلات المشاركة المتنوعة المرتبطة بالحركية الاقتصادية الحقيقية.

أهداف البحث: يتمثل الهدف الرئيس من هذا البحث في محاولة التعرف على حقيقة وأبعاد الأزمة المالية العالمية وأسبابها، والتعرف على أدوات التمويل الإسلامي، وكيف يمكن اعتبار هذا الأخير أحد الملاجئ لإدارة هذه الأزمات لقيامه على مبدأ المشاركة .

فرضية البحث: ينطلق البحث من فرضية مفادها: أن وجود أسعار الفوائد المتمثلة في التوريق وفي الإقراض أخذا وعطاء، والتعامل بالمشتقات المالية، وكبر حجم الاقتصاد الافتراضي مقارنة بالاقتصاد الحقيقي، والممارسات غير الأخلاقية في معظم أسواق المال، تعتبر من أهم أسباب الأزمات المالية التي كانت لها أضرار كبيرة على الاقتصاد العالمي، أما عن فرضية الحل فتكمن في أدوات التمويل الإسلامي، التي تعتبر أحد البدائل الممكنة لإصلاح النظام المالي وتفادي الأزمات المالية، وفقا لقواعده المتمثلة في الملكية، وكون المال مما ينمو بالعمل، والمشاركة الحقيقية في الإنتاج، ويتم اختبار هذه الفرضية عن طريق السياق العام لموضوع البحث.

منهجية البحث: من أجل الإجابة عن إشكالية البحث تم الاعتماد على كل من المنهج التاريخي من أجل التعرف على الأزمات المالية السابقة التي واجهت العالم، وتم استخدام المنهج الوصفي لإيضاح وتفصيل الجوانب المتعلقة بالأزمات المالية التي يتعرض لها الاقتصاد العالمي برمته من حيث أسبابها وجذورها، والبحث عن الأساليب والتقنيات التي تستخدمها مختلف أدوات التمويل الإسلامي لتحديد أسباب هذه الأزمات وقياسها والتنبؤ بها، وتحديد الخطوات الواجب اتخاذها لمواجهتها، وذلك أثناء تطبيقها عبر مختلف المؤسسات المالية الإسلامية، وتم أيضا استخدام المنهج المقارن للمقارنة بين أدوات التمويل الإسلامي وأدوات التمويل التقليدي، لمواجهة آثار الأزمات المالية وتداعياتها على الاقتصاد العالمي، وطرق الحد منها وإدارتها.

الخطة العامة للبحث: بهدف الإلمام بمختلف جوانب موضوع البحث، وبغية الوصول إلى أهدافه، تم اعتماد الخطة الآتية:

- ماهية الأزمة المالية .

- عوامل وأسباب الأزمة المالية .
- مؤشرات الأزمة المالية وآثارها الاقتصادية .
- مساهمة التمويل الإسلامي في علاج الأزمة المالية .

أولا: ماهية الأزمة المالية :

1- تعريف الأزمة: تنحدر الكلمة الانجليزية أزمة : crisis من اللاتينية crisis التي تنحدر بدورها من اليونانية وتكتب عادة krisis وفق الحروف اللاتينية، وتعني في اللغة: الشدة والقحط[1]. وهي متعلقة في علم الاقتصاد بالدرجة الأولى بالمال. وتعني الأزمة في الاصطلاح: الانخفاض الكبير المفاجئ في أسعار نوع أو أكثر من الأصول المالية، أو حالة توتر ونقطة تحول تتطلب قرارا ينتج عنه مواقف جديدة سلبية كانت أو إيجابية تؤثر على مختلف الكيانات ذات العلاقة[2].

2- تعريف الأزمة المالية: الأزمة المالية هي وقوع خلل خطير ومفاجئ نسبيا يضرب السلوك المعتاد للمنظومة المالية، مثل أسعار الأسهم والسندات وإجمالي القروض والودائع المصرفية ومعدل الصرف، ويتضمن أخطارا وتهديدات مباشرة وكبيرة للدولة والمنظمات والأفراد وجميع أصحاب المصالح، ويتسبب فيها التوسع المفرط في الإقراض دون التأكد من الملاءة الائتمانية للمقترضين، أو هي اضطراب حاد ومفاجئ في بعض التوازنات الاقتصادية يتبعه انهيار في بعض المؤسسات المالية تمتد آثاره إلى القطاعات الأخرى، وينجم عنها آثار سلبية في قطاع الإنتاج والعمالة، حيث يزيد من عدد العاطلين عن العمل، ويؤثر في إعادة توزيع الدخول والثروات فيما بين الأسواق المالية الدولية، ويتطلب هذا الخلل تدخلات سريعة وفاعلة من جميع الأطراف[3].

---

[1] أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، المكتبة العلمية – بيروت ، د.ط ، د.ت ، ج1 ، ص13.

[2] فهد أحمد الشعلان ، إدارة الأزمات : الأسس ، المراحل، والآليات ، أكاديمية نايف العربية ، الرياض ، 2002 ، ص 26 .

[3] Rajan, Ramkishen, "Financial Crisis, Capital Outflows, and Policy Responses: Examples from East Asia", Journal of Economic Education , 2007, Vol. 38 , No1, pp 92-109.

- عريقات تقي الحسيني، التمويل الدولي، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، 1999 ، ص201 .
- عبد الحكيم الشرقاوي، العولمة المالية وإمكانات التحكم (عدوى الأزمات المالية)، دار الفكر الجامعي ، مصر، 2003 ، ص 33 .

3- كرونولوجيا أهم الأزمات المالية: لقد شهد العالم موجات متتالية من الأزمات المالية، والتي يمكن تقسيمها على الفترة الممتدة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الواحد والعشرين، والكثير من هذه الأزمات مرتبط بالدورات الاقتصادية، التي تتميز بعدة مراحل: البداية ← التقدم ← التوتر ← الأزمة ← الجمود ← دورة جديدة، وفيما يلي أهم الأزمات التي شهدها العالم [4]:

أ- **أزمة سنة 1866** : وتسمى أيضا بأزمة الجمعة الأسود، وهي من أقدم الأزمات التي عرفها العالم نتج عنها إفلاس الكثير من البنوك البريطانية، فأفلس بنكOverend & Gurneymaison d'escompte ثم تلاها بنك Mid-Wales Railway Company وتوالت بعدها إفلاس الكثير من البنوك تسببت في انهيار البورصة يوم 11 ماي 1866 حيث أطلق على هذا اليوم بيوم الجمعة الأسود، وانتقلت آثار هذه الأزمة إلى كافة أنحاء الدول الأوروبية.

ب- **أزمة الكساد العظيم 1929 – 1933** : إن الارتفاع المستمر في أسعار الأسهم، والمضاربات الوهمية وعدم انتظام التسعير في البورصة، واتساع تدهور الأسعار نتيجة فشل محاولات تنظيم السوق، وبعض الممارسات غير الأخلاقية، كالشراء بغرض الاحتكار، والبيع على المكشوف، واستغلال ثقة العملاء، والتلاعب في الأسعار، والبيع الصوري، أدى إلى أسوأ كارثة اقتصادية واجهت الاقتصاد العالمي، وتسمى أزمة الكساد الكبير، حيث كانت الولايات المتحدة أكبر المتضررين منها، فقد بدأت الأزمة بتاريخ 24 سبتمبر 1929 في بورصة نيويورك بعد طرح 19 مليون سهم في السوق دفعة واحدة, فكان العرض أكبر بكثير من الطلب مما أدى إلى هبوط أسعار الأسهم بنسبة 13 %، فقل المشترون وتسارع المستثمرون إلى البورصة لبيع ما لديهم من أسهم، وظلت الأسعار في تدني، وخسر مؤشر داو جونز 22.6 % من قيمته،

[4] Le groupe wikipedia, Crise financière,[Online], dans : wikipedia : the free encyclopedia, disponible sur http://fr.wikipedia.org/wiki/Crise_financiÃ¨re#Typologie_des_m.C3.A9canismes_de_crise_financi.C3.A8re,(27/07/2016).

- رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة ، مكتبة الأسرة ، القاهرة – مصر ، 2007 ، ص86 .
- زياد رمضان ، مبادئ الاستثمار المالي والحقيقي ، دار وائل للنشر، عمان ، الأردن ، 2002 ، ص20 .
- محمد حافظ عبده الرهوان ، النقود والبنوك والأسواق المالية ، كلية الشرطة ، مصر ، 1999 ، ص ص 145 - 147.

وفي نفس اليوم وجد آلاف المساهمين أنفسهم مفلسين، وانهارت البورصة خاسرة 30 مليار دولار، و50% من قيمتها في تشرين الثاني نوفمبر، وبلغ إجمالي الخسائر 30 مليار دولار خلال الفترة الممتدة مابين 22 أكتوبر 1929 و13 نوفمبر 1929 إلى أن فقد مؤشر داو جونز 98% من قيمته في عام 1932 ، وهذا المبلغ في حينه يمثل عشرة أضعاف الميزانية الفدرالية، ويفوق الإنفاق الأمريكي خلال الحرب العالمية الأولى. واستكملت الأزمة تأثيراتها في يوم الثلاثاء الأسود 29 أكتوبر 1929 حيث أعلنت عشرات المؤسسات المالية إفلاسها، وأغلقت العديد من المصانع أبوابها، وسرحت أعداد هائلة من العاملين، وتوقف الإنتاج وانتقلت الأزمة إلى بقية الأسواق العالمية خصوصا في إنكلترا وفرنسا وألمانيا، لقد أفلست مئات البنوك وشركات التأمين في الولايات المتحدة الأمريكية وتوقفت عجلة الإنتاج في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وتدهور النظام الاقتصادي برمته، واستغرقت هذه الأزمة أكثر من أربع سنوات وتسببت في زعزعة الاستقرار في النظام الرأسمالي بكامله بحيث انخفضت الودائع وأفلست الآلاف من البنوك، ففي الولايات المتحدة الأمريكية لوحدها أفلست 10.000 بنك أي حوالي 40 % من إجمالي عدد البنوك الأمريكية، كما أدت إلى انهيار أسعار الأوراق المالية وانخفاض مستويات أسعار الفائدة إلى أدنى مستويات لها وتقلبات حادة في أسعار صرف العملات مما نتج عنه انهيار نظام الذهب، كما نتج عن هذه الأزمة إفلاس الكثير من الشركات وتدنت الأسعار وانخفاض الطلب على السلع والخدمات، وارتفاع معدلات البطالة لتصل إلى حوالي 40 % من قوة العمل الأمريكية سنة 1932، وتقليص حجم الاستثمار بشكل كبير.

ت- **أزمة الدولار سنة 1971** : تعرف هذه الأزمة بأزمة الدولار بسبب فقدانه لقيمته كعملة احتياط عالمية، وتم الاستغناء عن الذهب كأداة تسوية في المعاملات الدولية، فتأثر بشكل كبير النظام النقدي والمالي جراء ذلك، وزاد نظام تعويم العملة خاصة في بدايته لا سيما عملة الدولار من حدة الأزمة، كما أثرت هذه الأزمة على مكونات السوق المالي من سوق الودائع، سوق القروض وسوق الأوراق المالية. ولا تكاد تتوقف هذه الأزمة حتى تلتها الأزمة النفطية في أكتوبر1973، والتي أفرزتها نتائج حرب الشرق الأوسط، فارتفعت الأسعار لاسيما أسعار المواد الأولية والنفط بشكل سريع خلال الفترة 1973 و 1974، ودخل النشاط

الاقتصـــادي في حالة ركود بســـبب هذه الأزمة ما أدى إلى انخفاض الطلب على المنتجات، وأثر ذلك على الموازين التجارية .

ث- **أزمة الديون العالمية** : برزت هذه الأزمة بسـبب المديونية، فقد شـهدت المؤسـسـات المالية الدولية والبنوك التجارية توسـعا كبيرا في الإقراض للدول النامية، في ظل تحرير القطاع المالي والمصـرفي وإلغاء القيود المفروضة على حركة رؤوس الأموال، فتوقفت كثير من الدول عن دفع ديونهم كالمكسيك والأرجنتين والشيلي، فكان ذلك إعلانا ومؤشرا خطيرا لانهيار النظام المصرفي، وحدث إفلاس حاد لعدد كثير من البنوك .

ج-**الأزمة المالية الأمريكية الخاصة ببنوك الادخار والقروض سنة 1985**: حدثت هذه الأزمة نتيجة لجذب أكبر عدد من العملاء المقترضـين، فأدى ذلك إلى التوسـع في الاقتراض العقاري، فارتفعت أسـعار الفائدة المدينة، وتعثر السداد من جانب أصحاب القروض العقارية، فزاد ذلك من فتيل الأزمة، وظهرت آثاره السيئة خاصة على الجانب الاجتماعي .

ح-**أزمة سنة 1987** : حدثت هذه الأزمة في الولايات المتحدة الأمريكية يوم الاثنين19أكتوبر 1987 والذي أطلق عليه يوم الاثنين الأسود، وتعرف بأزمة البورصات المالية في نيويورك، حيث انهارت فيها أسعار الأسهم في بورصـة وول سـتريت في نيويورك، وبلغ مجموع الخسـائر 500 مليار دولار، فتأثرت جراء ذلك معظم البورصات العالمية كبورصة لندن وطوكيو، وفيها هبطت أسعار العقارات وتلاشى مؤشر البورصة في استراليا، وانهار مؤشر نيكاي بأكثر من النصف، ثم عادت بعد هذه السنة المؤسسات المالية والإنتاجية إلى العمل من جديد، واستمرت هذه الأزمة ما يقارب سنة من الزمن .

خ-**أزمة سـنة 1994** : ظهرت هذه الأزمة في المكسـيك ثم انتقلت إلى الأرجنتين بسـبب الارتباط الكبير بين عملتي البلدين، ونتجت هذه الأزمة عن انخفاض سعر صرف العملتين بـ 39.7 % ومما زاد من حدة تفاقم الأزمة التوسع في الاقتراض وارتفاع سعر الفائدة، وتسببت في عجز ميزان المدفوعات لكلا الدولتين .

د- أزمة سنة 1997 : ظهرت هذه الأزمة في جنوب شرق آسيا، حيث بدأت بانهيار سعر عملة تايلاند بسبب المضاربات القوية التي تعرضت لها، أين عجزت الحكومة عن دعم عملتها بعد أن قامت بتعويمها، وانتقلت هذه الأزمة إلى اندونيسيا، الفلبين، ماليزيا، وكوريا الجنوبية فتسببت في الانخفاض الكبير في أسعار صرف العملات الأجنبية، فأدى ذلك إلى انخفاض معدلات الفائدة، ومما زاد في تعميق الأزمة انخفاض مؤشرات البورصات.

ذ- أزمة سنة 1999 : وتدعى بالأزمة الروسية بسبب تراكم مديونيات الحكومات الآسيوية والروسية نتيجة لتوسعها في عملية الإقراض، فقد نزحت كثير من الاستثمارات قصيرة الأجل من السندات والأوراق الحكومية الضعيفة إلى السندات الأمريكية بسبب ارتفاع أسعار الفائدة، فأدى انتقال رؤوس أموال هذه الدول إلى انخفاض عملاتها مسببة في أزمة مالية حادة .

ر- أزمة سنة 2000 : وتدعى بأزمة الفقاعة التكنولوجية أو فقاعة الانترنت، وتسببت هذه الأزمة في كساد اقتصادي كبير، بحيث قلت أرباح الشركات ذات النشاط الاقتصادي الحقيقي بالمقابل زادت أرباح أسعار أسهم الشركات ذات النشاط الصوري الوهمي، ونتيجة لذلك تأثر مؤشر ناسداك فانخفضت الأسعار إلى أدنى مستوياتها، وبحلول أحداث 11 سبتمبر زادت هذه الأزمة تعقيدا بحيث توقفت الأسواق المالية عن التداول في ظل انخفاض حاد في مؤشر ناسداك، فما كان على الدول المتضررة من جراء هذه الأزمة إلا أن تخفض من أسعار الفوائد لعودة انتعاش اقتصادياتها من جديد.

4-الأزمة المالية العالمية 2008 : ظهرت هذه الأزمة في سبتمبر 2008 بالولايات المتحدة الأمريكية واعتبرت الأسوأ من نوعها منذ أزمة الكساد الكبير سنة 1929، وبدأت بإفلاس مؤسسة الإخوة ليمان، وهي مؤسسة مالية عملاقة، وانهار19 بنكا أمريكيا في فترة وجيزة، وارتفع حجم المديونية إلى 32 تريليون دولار أمريكي، منها 10 تريليون دولار ديون الأفراد المتعلقة بقروض السكن والعقارات، ومن مظاهرها السيئة أيضا زيادة تباطأ معدلات النمو وارتفاع معدلات التضخم، وانخفاض الطاقة الإنتاجية إلى أدنى مستوى له، وانخفاض قيمة الدولار الأمريكي مقابل العملات الرئيسية الأخرى في العالم، حيث قدرت إجمالي الخسائر

التي أصابت الاقتصاد الأمريكي حسب صندوق النقد الدولي حوالي 945 مليار دولار، وساهمت الأزمة المالية كذلك في توسيع نطاق الخطر المالي بسبب أزمة الرهان العقاري لتتطور من أزمة محلية مست الاقتصاد الأمريكي إلى أزمة محلية عالمية، شملت أوروبا وآسيا والدول الخليجية والنامية، وتم غلق ما يقارب 110 بنك بأصول تقدر بحوالي 850 مليار دولار، وتراجعت القيم السوقية لثمانية مؤسسات عالمية بحوالي 574 مليار دولار، وأبدى الكثير من المستثمرين عدم رغبتهم في تحمل المخاطر العالية، وتراجعت أسعار النفط لدول منظمة الدول المصدرة للبترول "أوبك" إلى ما دون 55 دولار للبرميل، وانخفضت أسعار العقارات، وتراجعت صادرات الشركات نتيجة انخفاض قيمة الدولار، وانخفض الإنتاج الصناعي بمعدل 3.1 %، ونشأت هذه الأزمة بسبب مشكلة الائتمان في مجال الرهن العقاري(فشل ملايين المقترضين لشراء مساكن وعقارات في تسديد ديونهم للبنوك) والذي يشكل السواد الأعظم في القطاع التمويلي الأمريكي، لتنتقل بسرعة كبيرة إلى بقية الأنظمة التمويلية من خلال أدوات مالية معقدة ومتطورة من الصعب تحديد مستوى المخاطرة فيها، مما أدى إلى غموض كبير وحالة من عدم التأكد في اتخاذ القرارات، كما أدت هذه الأزمة إلى خسائر كبيرة في الأموال وفقدان آلاف من مناصب الشغل. وانتقل خطر هذه الأزمة بين مختلف الأسواق المالية في شكل انهيارات متتالية لعدة مؤسسات مالية وشركات تأمين، وانطلقت الأزمة من القطاع المالي ومرت عبر المؤسسات البنكية لتنتهي بالاقتصاد الحقيقي، فانخفض الاستثمار وقلت حركة نشاط القطاع التجاري. ومست هذه الأزمة حتى أذواق المستهلكين وسرح بسببها العمال وانتشرت البطالة بين صفوف الشباب، وأصابت هذه الأزمة أصحاب الأموال بالهلع والذعر، فهرولوا إلى سحب إيداعاتهم من البنوك، وجمدت العديد من البنوك والمؤسسات المالية منح القروض، فأدى إلى نقص السيولة وبالتالي انكماش حاد في النشاط الاقتصادي، وانخفضت مستوى التداولات في أسواق النقد والمال، كما انخفضت مردودية الشركات والمبيعات ومعدلات الاستهلاك والادخار والإنفاق والاستثمار، وهذا أدى بدوره إلى مزيد من الإفلاس والتوقف والتعثر والتصفية والكساد وازدياد معدل البطالة [5].

[5] منير إبراهيم هندي ، الأوراق المالية وأسواق المال ، منشأة المعارف ، الإسكندرية – مصر ، 2006 ، ص 174 .

5- أزمة سنة 2010 : مست هذه الأزمة اليونان وانتقلت إلى معظم الدول الأوروبية، ولم تسلم حتى الولايات المتحدة منها، نتجت بسبب التهرب الضريبي وعدم فعالية أجهزة الدولة في الميدان الاقتصادي والمالي، وعدم إتباع اليونان سياسة شفافة تجاه شركائها الأوروبيين فيما يخص بيانات موازنتها المصرح بها، أين تراجعت عوائد السندات الحكومية ومنه العجز الكبير في تمويل القطاع العام، وما حدث في هذه الأزمة عبارة عن افتعال فقاعة مالية جديدة بسبب الإفراط في إقراض البنوك التي وسعت من مضارباتها بشكل كبير، ما أدى إلى إفلاس دول ومؤسسات مالية، مما جعل هذه الدول غير قادرة على مواجهة الاضطرابات المحتملة في الأسواق المالية، وهذا كون الاقتصاد الحقيقي مهدد منذ عقد من الزمن بسبب التوسع في الإقراض والمضاربات المالية، وهو ما يهدد الدول المتقدمة التي تقوم على أنظمة مالية متطورة. وتخوفت معظم البنوك الأوروبية خلال هذه الأزمة من خسائر محتملة من قروض قدمتها إلى حكومات أوروبية تواجه أزمة اقتصادية كاليونان جراء إمكانية مواجهة خطر عجز السداد، وقد أدى تهديد ما يسمى عدوى الديون السيادية إلى تراجع الإقراض بين البنوك، وقدر صندوق النقد الدولي إجمال المخاطر الائتمانية بـــ 300 مليار أورو، وهي قيمة سندات أصدرت إلى كل من اليونان وإيطاليا والبرتغال وايرلندا وبلجيكا وإسبانيا، ومن الطبيعي أن تتأثر البنوك بتلك الأحداث، حيث أن القطاع البنكي يعبر عن الخط الفاصل الذي يكشف عن حقيقة الاستقرار الاقتصادي والمالي في أي اقتصاد من عدمه. كل هذه التداعيات على الأنظمة البنكية أثرت على أسواق الصرف، حيث تراجع الدولار الأمريكي بسبب تدني الطلب عليه، باعتباره من العملات التي لا تنطوي على نسبة عالية من المخاطر. هذا ما أدى بدوره إلى ارتفاع المعادن النفيسة حيث استفاد الذهب من الأداء الضعيف للدولار. وأيضا خلال هذه الأزمة اليونانية ارتفع معدل التضخم في المنطقة الأوروبية بشكل غير متوقع ما تسبب في المزيد من التعقيدات في مواجهة أزمة الديون في المنطقة الأوروبية، كما زادت المخاطر المالية بدرجة حادة، ما

- مروان عطون ، الأسواق النقدية والمالية ، البورصة ومشكلاتها في عالم النقد والمال ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط3 ، 2005 ، ج2 ، ص ص 100- 103 .

- وليد أحمد صافي، الأزمة المالية العالمية 2008 طبيعتها، أسبابها، وتأثيراتها المستقبلية على الاقتصاد العالمي والعربي، الملتقى الدولي الثاني حول الأزمة المالية الراهنة والبدائل المالية والمصرفية، المركز الجامعي بخميس مليانة- الجزائر، يومي5 و 6 ماي 2009 ، ص ص 10 - 11 .

أدى إلى تحول هذه الأزمة إلى أزمة ثقة في النظام المالي العالمي، كما أثرت أزمة الديون الأوروبية على استقرار الاقتصاد العالمي خاصة الولايات المتحدة، بسبب تباطأ اقتصادياتها. وقد تحولت أزمة الديون السيادية الأوروبية أو أزمة اليونان2010 إلى أزمة بنكية ومنها إلى أزمة لعملة الأورو، لتصبح أزمة مالية وذلك بسبب انعدام التناسب بين الكتلة السلعية والكتلة النقدية، وأيضا تحول الاقتصاد العالمي في ظل الرأسمالية المعولمة من اقتصاد حقيقي قائم على الإنتاج والاستثمار إلى اقتصاد رمزي وهمي قائم على المضاربات المالية [6].

6- أنواع الأزمات المالية وخصائصها :

أ- أنواع الأزمات المالية: للأزمة المالية عدة أنواع نذكر منها [7] :

- ✓ **أزمة النقد الأجنبي** : يسبب الهبوط الحاد في قيمة العملة لدولة ما مقابل العملات الأجنبية حدوث الأزمة، وهذا يؤدي إلى حدوث مضاربات كبيرة في هذه العملة، مما يدفع بالبنك المركزي إلى استخدام احتياطاته من العملة الصعبة للدفاع عن عملته، إن هذا النوع من أزمة العملة يختلف عن النمط القديم الذي كان سببه الإفراط في الإصدار النقدي الذي يؤدي بدوره إلى ارتفاع الأسعار وبالتالي انخفاض القيمة الحقيقية للعملة، ومن أمثلة ذلك تايلاند الذي كانت وراء تفجير الأزمة المالية في شرق آسيا عام1997 بسبب انهيار عملتها.

[6] حمداني زهرة ، إشكالية تمويل الخطر المالي وأثره على الأسواق المالية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة وهران – الجزائر ، 2012 ، ص ص 204 – 207 .

[7] Peter, Rosenblum , " The World's Banker: A Story of Failed States ,Financial Crises, and the Wealth and Poverty of Nations", Ethics & International Affairs, 2005. Vol. 19 , No. 2 , pp126-133.

– فريد كورتل، جامعة سكيكدة ، وكمال رزيق، جامعة البليدة، الأزمة المالية ، مفهومها ، أسبابها وانعكاساتها على البلدان العربية ، المؤتمر العلمي الثالث بكلية العلوم الإدارية والمالية جامعة الإسراء – الأردن ، أفريل 2009 ، ص 4 .

– بول هيلبرز، راسل كروجر، ماريتا موريتي، مؤشرات الحيطة الكلية وأدوات جديدة لتقييم سلامة النظام المالي ، مجلة التمويل والتنمية ، صندوق النقد الدولي، سبتمبر 2002 ، ص6 .

- ✓ **الأزمة المصرفية** : تحدث هذه الأزمة بسبب عدم قدرة المصرف على الوفاء بالتزاماته أمام مودعيه، فتحدث الأزمة في صورة أزمة سيولة، وعندما تتفاقم هذه الأزمة وتمتد إلى المصارف الأخرى فإن هذه الأزمة تصبح أزمة مصرفية في تلك الدولة أو مجموعة دول، ويمكن أن تحدث هذه الأزمة أيضا عندما تمتنع المصارف عن إعطاء القروض ومنحها للزبائن تخوفا من عدم القدرة على تلبية طلبات السحب، مما يحتم تدخل الحكومة، وتقديم الحماية الكافية بما يضمن عدم انهيار النظام المصرفي بشكل تام.
- ✓ **أزمة أسواق المال** : يؤدي الهبوط الحاد في أسعار الأوراق المالية المتداولة في الأسواق كالأسهم والسندات، إلى حدوث العديد من الأزمات في أسواق المال وهذه الانهيارات هي نتيجة حتمية لظاهرة الفقاعات Bubble حيث تؤدي حدة المضاربات إلى زيادة سعر الأصول المالية بأشكال مبالغ فيها، بحيث يكون الربح هو الهدف الوحيد من شراء الأصل المالي وليس القدرة على توليد الدخل، وبالتالي عند حدوث أي طارئ نجد أن هذه الفقاعات تنفجر مسببة حدوث انهيارات في أسعار هذه الأصول المالية، مخلفة حالة من الذعر والتخوف لدي بقية المستثمرين في الأصول المالية الأخرى انطلاقا من مبدأ الرأسمال جبان، فتؤدي هذه الحالة إلى انهيار أسعار بقية الأصول المالية في أسواق المال، وبفعل الترابط الكبير بين الأسواق المالية العالمية تنتقل هذه الأزمة إلى بقية هذه الأسواق.
- ✓ **أزمة الدين الخارجي** : تحدث هذه الأزمة عندما يتوقف المقترض عن السداد، وتعد من الأزمات الكبيرة التي تؤثر في القطاع الاقتصادي وعلى وجه الخصوص القطاع المصرفي، ولقد ارتبط هذا النوع من الأزمات كثيرا بعدم قدرة الدول خاصة الدول النامية على الوفاء بأعباء الديون وخدمتها، ومثال على ذلك إعادة جدولة ديون الجزائر خلال العشرية السوداء ثلاث مرات، وقد يحدث نفس المصير لجمهورية مصر العربية، رغم المساعدات الكبيرة التي قدمتها لها دول الخليج العربي.

ب- **خصائص الأزمة المالية** : تشترك مختلف أنواع الأزمات في عدة خصائص نذكر منها ما يلي[8]:

- ✓ المفاجأة والتعقيد والتشابك في عناصرها وأسبابها واستحواذها على بؤرة الاهتمام لدى المؤسسات والأفراد، وتداخل قوى المصالح التي تؤيدها أو تعارضها، وحدوثها بشكل عنيف .
- ✓ نقص المعلومات الكافية عنها، وسيادة حالة من الخوف من آثارها وتداعياتها .
- ✓ التصاعد المستمر لها يؤدي حتما إلى درجات عالية من الشك في طرح البدائل والحلول الناجعة لتصدي لها في مهدها لقصر الزمن.
- ✓ التوتر والإحساس بالخطر والإرباك في صناعة القرار.

ثانيا: عوامل وأسباب الأزمة المالية: كما أن لكل شيء سبب، فإن هناك عوامل تسبب الأزمة، وهي كثيرة منها عدم توزيع الثروة بشكل عادل، عدم استقرار السوق، تذبذب الاقتصاد، انخفاض مستوى دخل الفرد، الفقر، البطالة، وغلاء المعيشة، ولعل أولى أسباب الأزمة يعود إلى هيمنة الأسواق على القرارات الاقتصادية، وغياب تدخل الدولة في المجال الاقتصادي، أي غياب شبه كلي للرقابة ولآليات الضبط الحكومي، فالزيادة الهائلة في توريق الديون العقارية والتي مكن عن طريقها توليد موجات متتالية من الأصول المالية بناء على أصل واحد كانت من بين أهم أسباب تفجير الأزمات المالية، وكذلك إنفاق الحكومات بما يفوق إنتاجها وبالتالي الاستمرار في العيش على حساب مدخرات الدول الأخرى، ووفرة التسليف وسهولته أدى إلى إطالة الأزمة وساهم في نفخ فقاعة الديون وتضخيمه بشكل غير مسبوق. وأيضا من أسباب الأزمة الإنفاق العسكري والحروب والصراعات المسلحة، والظلم الاجتماعي، والتوترات الطائفية والعرقية والأمنية والصراع السياسي، والفشل السلمي في تداول السلطة، والصراع بين مراكز القوى، والنفوذ، والتوترات الحدودية، والصراعات المسلحة، والمتغيرات الإقليمية والدولية، وتعارض المصالح والأهداف، والشائعات وانتشارها، والرغبة في السيطرة على متخذي القرار. زيادة على هذه الأسباب هناك أسباب أخرى للأزمة

[8] فريد كورتل، الأزمة المالية العالمية وأثرها على الاقتصاديات العربية ، مؤتمر دولي بعنوان: الأزمة المالية العالمية وكيفية علاجها من منظور النظام الاقتصادي الغربي والإسلامي، جامعة الجنان ، طرابلس- لبنان ، مارس2009 ، ص 8 .

المالية تتمثل في هشاشة القطاع المالي الذي يؤثر على الاقتصاد ككل، وانتقال الأزمات المالية من دولة وانتشارها في دول أخرى كالتغير في أسعار العملة أو انهيار أسواق الأسهم، وعدم الموائمة ين حجم الأصول وحجم الالتزامات للمؤسسات المالية أي عدم تناسب المخاطر التي تتحملها المؤسسات مع أصولها، وتعرضها لإمكانية التعثر والإفلاس .[9]

إضافة إلى ما سبق يمكن إضافة عوامل أساسية أخرى تؤدي إلى نشوء الأزمات المالية، الأمر الذي يتسبب في انهيارات على المستوى الاقتصادي على النحو الآتي [10]:

1- الزيادة في معدلات الفائدة، التي تؤثر كثيرا على الاستثمار من خلال العرض المنخفض للنقود.

2- ارتفاع عدم التأكد على مستوى السوق المالي، ما ينتج عنه عجز المؤسسات المالية، ومنه انهيار الأسواق المالية بسبب عجز المقترضين عن السداد، فتنخفض قيمة القروض المقدمة، فتؤثر على الاستثمار.

---

[9] الجوزي جميلة، أسباب الأزمة المالية وجذورها، ملتقى دولي: الأزمة العالمية وكيفية علاجها من منظور النظام الاقتصاد الغربي والإسلامي، بجامعة جنان، لبنان، مارس2009 ، http//www.jinan.edu.lb ، تاريخ الزيارة : 02 / 08 / 2016 .

[10] صباح جاسم، أزمة النظام النقدي العالمي، من النشوء حتى المعالجة ، www.annabaa.org/nbanews/71/926.htm ، تاريخ زيارة الموقع : 02 /08/ 2016 .

- عبد الرحيم حمدي ، الأزمة المالية العالمية وأثرها على الفكر الاقتصادي الإسلامي ، www.isegs.com / forum/login.php ، تاريخ الزيارة : 04/ 08 / 2016 .

- Olivier Lacoste , Comprendre les crises financière , éd^{0} Groupe Eyrolles , Paris, 2009, pp92-98.

- Frédric Mishkin , Monnaie banque et marchés financiers , 8eme éd^{0} Pearson , Paris , 2007, p234 .

- إلياس سابا، الأزمة المالية العالمية :أسبابها وانعكاساتها، مجلة المستقبل العربي، العدد 360 ، فيفري 2009 ، ص12 .

- شحاتة حسين, أزمة النظام المالي العالمي في ميزان الاقتصاد الإسلامي, سلسلة بحوث ودراسات في الفكر الاقتصادي الإسلامي, جامعة الأزهر, ص ص 3 – 5 .

- حسين شحاتة، الأخلاقية للأزمة المالية، http://isegs.com/forum/showthread.php?t=2562&page=3 ، تاريخ الزيارة: 05 / 08 / 2016 .

- جميعي مقبل ، الأسواق والبورصات ، مدنية النشر والطباعة ، الإسكندرية – مصر، د.ت ، ص ص120 – 123.

- مجلة صوت الأمة ، العدد 12 ، 30 أكتوبر 2008 ، ص ص 11 – 20 .

3– اختلال توازن ميزانية الدولة، والعجز في الميزان التجاري، وعجز القطاع البنكي الذي يؤثر على الأسواق المالية نظرا للدور الأساسي الذي تلعبه البنوك في الاقتصاد.

4– ضعف الرقابة العامة على مبادرات القطاع الخاص، وضعف الشفافية لدى القطاع الخاص من خلال تضخيم وهمي لإيرادات الشركات.

5– أزمة الرهن العقاري، التي تعتبر أول مرحلة من مراحل الأزمة، حيث بدأت في الولايات المتحدة الأمريكية وأدت إلى زلزال اقتصادي نتج عنه إفلاس شركات الرهن العقاري وفقدان الملايين من الأسر لمنازلهم وممتلكاتهم، ولأن العالم يعيش عصر العولمة فإن تلك الأزمة امتدت لتطال أوروبا ثم دول العالم الأخرى بما فيها الدول العربية، وهذه الأزمة أدت إلى تدهور القطاع العقاري وزيادة العرض على الطلب ثم انخفاض أسعار العقارات وأسعار الأراضي، وتوقف المطورين العقاريين عن تنفيذ مشاريعهم أو تأجيلها.

6– أزمة الائتمان، وأزمة الأسواق المالية، وأزمة البترول الذي فقد حوالي ثلثي قيمته ،وبالتالي بدأت أزمة جديدة لدى الدول المصدرة للبترول، مما انعكست آثارها السلبية على كل العالم.

7– التضخم الشديد والمتواصل في القطاع المالي، ونظام أسعار صرف معومة، واشتداد الانفصال والتناقض بين القطاع المالي والحقيقي، وضعف وعدم كفاية إجراءات الرقابة في القطاع المالي ، وهشاشة التطبيق، واختلال العولمة، والاختلال بين الادخار والاستثمار، والاختلال في توزيع الدخل داخل دول العالم و فيما بينها.

8– الانحراف عن المقاييس المعمول بها في منح القروض العقارية، والتوسع في منح بطاقات الائتمان بدون رصيد، وتعميم المضاربة، واللجوء إلى أوراق مالية جد متطورة .

9– الزيادة الهائلة في توريق الديون العقارية، بحيث يولد العقار حلقات متتابعة من الإقراض بأسماء المؤسسات المالية واحدة بعد الأخرى، مما أدى ذلك إلى تفاقم هذا الخطر بزيادة أحجام الإقراض موجة تلو الأخرى.

10- نمو نشاط المضاربات في أسواق البورصات العالمية بصورة غير منضبطة وغير مستندة إلى أسس اقتصادية سليمة، مما تسبب لاحقاً في عرقلة التسديد وحصول أزمة، ونقص أو انعدام الرقابة أو الإشراف الكافي على المؤسسات المالية الوسيطة من قبل البنوك المركزية.

11- فخ شركات الائتمان المصرفي العقاري، وتحول الأموال إلى الأسواق المالية العالمية، وحجم المضاربات والمراهنات في الأسهم والسندات، وعدم تناسب الإنتاج مع حجم الاستهلاك .

12- نقص السيولة بالمصارف، وانخفاض قيمة العقارات, ناهيك عن بيع العديد من المنازل بالمزاد العلني بسبب إخفاق المالكين عن تسديد القروض، وانخفاض الناتج المحلي.

13- نظام جدولة الديون بسعر فائدة أعلى، أو استبدال قرض واجب السداد بقرض جديد بسعر فائدة مرتفع، وإضافة أعباء أخرى على المقترض المدين العاجز عن دفع القرض الأول بسبب سعر الفائدة الأعلى.

14- سحب عدد كبير من أصحاب الودائع أرصدتهم من البنوك، ونظرا لأن أموالهم استخدمت أصلا في الأسواق المالية وبسبب الخسارة المتتالية، ظهرت مشكلة عسر مالي حقيقي لدى هذه البنوك، مما عجزت عن الإيفاء بالتزاماتها .

15- انتشار الفساد الأخلاقي، مثل الاستغلال والكذب والغش والتدليس والاحتكار والطغيان والجشع في استحواذ المال بكافة السبل والوسائل وغياب العدالة، والإشاعات المغرضة، وغياب الصدق وعدم الوضوح، وغياب الشفافية، والاحتيال، وغياب الحقائق والموضوعية والخداع والتضليل، وغياب الأمانة والعدل والرحمة، وكان من حصاد هذه الأخلاق الفاسدة إهدار الأموال وتشريد الموظفين والعمال، وزيادة معدلات البطالة، وطرد الناس من منازلهم، وإفلاس البنوك والشركات، وانهيار البورصات، وزيادة بؤس الفقراء والمساكين .

ثالثا: مؤشرات الأزمة المالية وآثارها: تكمن أهمية المؤشرات في البحث عن مكان وزمان احتمال وقوع الأزمة، ومن ثم إمكانية تجنبها ومعالجة الموقف بمجرد ظهوره، كما تركت هذه الأزمة مجموعة من الآثار على أكثر من مستوى، وسوف نتعرض فيما يلي لأهم مؤشرات الأزمة المالية وآثارها.

1- **مؤشرات الأزمة المالية:** هناك مجموعة من المناهج والمؤشرات الدالة على الأزمة المالية، منها منهج بناء نظم للإنذار المبكر الذي يعمل على اتخاذ ما يلزم من سياسات وإجراءات وقائية أو مانعة من وقوع الأزمات، كما يعمل هذا المنهج على التقييم المستمر لنظم المؤسسات المصرفية، والتصدي للمشاكل والاختلال التي يمكن أن تتعرض لها، والاهتمام والتوقيت السليم من قبل المشرفين على البنوك، وتحديد أولويات التخصيص والفحص، كما يعمل هذا المنهج على توجيه النظر لمخاطر أنشطة البنوك مثل مخاطر الائتمان والسيولة ومخاطر السوق ومخاطر التشغيل، ويساعد الاكتشاف المبكر لهذه المخاطر في اتخاذ إجراءات وقائية لإدارتها.عندما تختلف سلوك بعض المتغيرات الاقتصادية على سلوكها المعتاد فإن ذلك يعتبر مؤشرا لحدوث الأزمة، فعلى مستوى السياسة الاقتصادية الكلية تظهر مؤشرات الأزمة المالية عند[11] :

أ- عجز مالي متزايد وانخفاض حقيقي لمعدل نمو الصادرات .

ب- ارتفاع نسبة القروض غير المنتجة إلى إجمالي قيمة القروض المحلية .

ت- ارتفاع نسبة العجز في الحسابات الجارية .

ث- نمو الديون الخارجية وزيادة الديون في العملات الأجنبية وانخفاض قيمة الاحتياطي النقدي العالمي.

ج- ارتفاع معدل الأسعار والأرباح.

---

[11] إسماعيل الطوخي، التنبؤ المبكر بالأزمات المالية باستخدام المؤشرات المالية القائدة ، ص 6 و 7 .
www.kantakji.com/fiqh/Files/Manage/104.doc ، تاريخ الزيارة : 06 / 08 / 2016 .
- عبد الحكيم مصطفى الشرقاوي، العولمة المالية وإمكانات التحكم، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية ، 2005 ، ص ص 38 – 40 .
- زايدي عبد السلام ومقران يزيد، الأزمة المالية العالمية وانعكاساتها على الاقتصاديات العربية - دراسة حالة : الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا ، مصر، ملتقى دولي حول : الأزمة المالية الراهنة والبدائل المالية والمصرفية ، جامعة خميس مليانة – الجزائر ، يومي 5 و 6 ماي 2009 ، ص ص 6 – 9 .

ح- ارتفاع معدلات الفائدة المحلية وارتفاع معدل البطالة.

خ-عدم الاتساق بين أساسيات الاقتصاد الكلي وسعر الصرف، وانخفاض نسبة النمو الاقتصادي .

أما على مستوى البنيوية الاقتصادية والخصائص الهيكلية للسوق فتظهر مؤشرات الأزمة عند :

- ✓ ارتفاع حجم الديون الخارجية قصيرة الأجل، ومعدل التغيير للديون الخارجية.
- ✓ ارتفاع دور مؤشرات التوقعات في حصول الأزمات.
- ✓ سيطرة بعض المؤسسات على الأسواق المالية، وما ينجم عن ذلك من سهولة تحكمها في السوق، سيطرة بعض الصناعات على سوق الأوراق المالية .
- ✓ انخفاض معدلات التبادل، والاكتتاب في سوق الأسهم، والرقابة على دخول السوق والخروج منه .
- ✓ غلبة الأصول المالية عالية المخاطر على أسواق الائتمان .
- ✓ ضعف في إطار الجهاز الإداري للإشراف على أسواق المال وقطاعات البنوك .
- ✓ غياب الشفافية والإفصاح عند عرض القوائم المالية للمؤسسات الاقتصادية .

2- **آثار الأزمة المالية:** تسببت الأزمة المالية في الولايات المتحدة في دفع البلاد إلى هاوية الركود العميق، حيث برزت الضائقة الائتمانية في الأفق، وواصلت أسعار الأصول هبوطها، فضلا على انخفاض الإيرادات وتراجع المستهلكين إلى أدنى مستوياتهم، مما أدى إلى حدوث طفرة كبيرة في معدلات الادخار، ومع انخفاض معدلات الاستهلاك، تراجع إجمالي الناتج المحلي الحقيقي. وتشترك معظم دول العالم في هذه الأزمة، لأن النظام الأمريكي انفرد بالعملة الوحيدة العالمية التي تتحكم في الأسواق، وبالتالي فإن الولايات المتحدة كانت في الواقع تتحكم في اقتصاد العالم من حيث تحكمها في الدولار، وكان يساعدها على ذلك قبول العالم كله للدولار عملة عالمية، وكانت معظم ودائع الدول في المؤسسات المالية الأمريكية، فأدى ذلك إلى احتكار الدولار لاقتصاد العالم، ولم تتوقف الولايات المتحدة عن طبع المزيد من الدولارات مما رفع من مستويات

التضخم إلى أعلى مستوياته بسبب زيادة السيولة، وهو ما رفع أسعار العقارات إلى درجة عالية وأدى في النهاية إلى أزمة الرهن العقاري حيث وجد كثير من الأمريكيين أنفسهم غير قادرين على سداد مديونيتهم للمصارف، وقد أفلست العديد من البنوك الاستثمارية التي وضعت استثمارات مالية تقدر بالمليارات في المتاجرة في الأسواق المالية، كما أفلست شركات التأمين التي عجز زبائنها عن سداد القروض المستحقة وكذلك أقساط التأمين، وامتنعت البنوك عن إعطاء قروض جديدة. وانتقلت العدوى إلى قطاعات أخرى تجارية وصناعية، مما أدى إلى تسريح آلاف العمال مسببة الزيادة في نسبة البطالة، وهذا أثر سلبا على المؤسسات الاستهلاكية الأخرى الغذائية والخدماتية وتجارة السيارات وغيرها. وظهرت بوادر الكساد وتراجع النمو الاقتصادي، مما أدى إلى تراجع الاستهلاك والإنفاق [12].

لقد أصبحت الأزمات المالية التي تعصف بالولايات المتحدة الأمريكية، أزمات عالمية، ذلك أنها من أكبر بلد مستورد في العالم، حيث تبلغ وارداتها السلعية نحو 1919 مليار دولار أي ما نسبته 15.5 % من الواردات العالمية، وبالتالي فإن الأزمة الاقتصادية وظهور بوادر الكساد الاقتصادي في أمريكيا ينعكس على صادرات دول العالم الأخرى، وشهدت الاقتصاديات المتقدمة انخفاضا غير مسبوق في الناتج، وبالتالي أصيبت المصارف بانتكاسة كبيرة ونقص في السيولة، ورفضت المصارف أن تقرض بعضها بعضا، وهنا بدأت الأزمة المالية العالمية تحدث آثارها على المستوى الاقتصادي، خاصة بعد أن انهارت شركات إعادة التأمين الأمريكية المرتبطة بشركات التأمين في كل أنحاء العالم، وبذلك بدأ التخوف من فقد الناس ضمان معاشاتهم وتأمينات دفع فواتير مساكنهم[13].

لقد ساهمت أزمة الرهن العقاري في نقل أثار الأزمة المالية العالمية بسرعة لعديد من دول العالم وبالأخص في قطاع البنوك، وبالتالي فإن للأزمة تداعياتها على جميع دول العالم وعلى كافة المستويات، فآثار الأزمة لم تقتصر على القطاع المالي فحسب وإنما مست حتى القطاعات الأخرى، بسبب تراجع أسواق المال العالمية، حيث خلق حالة من الركود

[12] سعيد الحلاق، الأزمة المالية العالمية ومعالجتها من منظور إسلامي ، ص71 و 72 .

، wwwi.efpedia.com تاريخ الزيارة : 07 /08/ 2016 .

[13] نفس المرجع السابق ، ص 73 و 74 .

الاقتصـادي يصـعب التكهن بمدته إذا لم تتمكن الإجراءات من إيقاف التدهور الكبير في الأسـواق المالية، وأن أكثر التداعيات ستكون على مستقبل الثقة في المعاملات على مستوى الأسواق المالية[14].

ومن المتوقع أن ينتج عن هذه الأزمة المشكلات العالمية التالية[15]:

1- حدوث خسائر في أصول البنوك خاصة المتعلقة بالقروض والاستثمارات وسندات الرهن العقاري وانخفاض أسعار الأسهم .

2- انخفاض قيمة العملة المحلية بسبب ارتباطها بالدولار.

3- الركود الاقتصـادي، إضـافة إلى التركيز نحو إنقاذ الصـناعية المالية في العالم، مما يؤدى إلى خفض مسـتوى المساعدات الإنسانية للدول النامية .

4- ارتفاع معدلات البطالة، وانتقال الانهيار نحو أنشطة غير عقارية .

5- توقف العديد من الاستثمارات في قطاع العقارات .

6- تعثر العديد من المشاريع غير المكتملة، نتيجة إفلاس العديد من الشركات العالمية عن الاستثمار.

7- توقف العديد من المشـاريع الإنمائية في دول العالم الثالث، نتيجة عجز المسـاهمة من قبل الدول الصـناعية الكبرى المنهارة اقتصاديا.

8- انخفاض الطلب على الصـادرات بسـبب انخفاض الأسـعار العالمية، وبالتالي انخفاض الناتج القومي والمحلي، وتسريح العديد من العمال .

---

[14] مريم محمد ، الأزمة المالية وآثارها الاقتصادية على العالم ، ص ص 14 – 17 .
news.maktoob.com ، تاريخ الزيارة : 09 / 08 / 2016 .

[15] حمداني زهرة ، إشكالية تدويل الخطر المالي وأثره على الأسواق المالية ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران – الجزائر ، 2012 ، ص 88 و 208 .

9- تسجيل فروق العوائد على السندات السيادية ارتفاعا شاملا، وانخفاض أسعار الصرف انخفاضا حادا في البلدان التي تعتمد نظم الصرف المرنة، وهبوط مفاجئ في النشاط الاقتصادي، وانهيار أسعار العقارات وضعف إمكانية الحصول على الائتمان، وانخفاض أسعار العملة في سياق حالات عدم الاتساق البالغ بين أسعار العملات في الميزانيات العمومية.

10- معاناة الاقتصاديات النامية المعتمدة في نموها على الاستثمار الأجنبي المباشر، نتيجة سحب أو تراجع حجم الاستثمارات فيها.

11- تراجع تحويلات العاملين إلى الدول النامية، ذلك أن هذه التحويلات أصبحت أحد مصادر التمويل الخارجية في الدول النامية، حيث تشير بعض التقارير إلى أن إجمالي تحويلات العاملين في الخارج إلى الدول النامية انتقل من 96.5 مليار دولار سنة 2001 إلى188.5 مليار دولار سنة 2005 ، وذلك بسبب التطور الحاصل في عدد العمالة المهاجرة حول العالم، وانخفاض تكلفة خدمات التحويل، وتقف الولايات المتحدة على رأس عشرين دولة مرسلة لتحويلات العاملين في العالم، مما يعكس درجة التأثير الذي يمكن أن تمارسه الأزمة على هذه التدفقات.

12- خسائر الصناديق السيادية التابعة للدول النامية، والعاملة على مستوى الأسواق المالية للدول الصناعية المعنية بالأزمة.

13- إمكانية تراجع الدول الصناعية عن تعهداتها بخصوص زيادة المعونات إلى البلدان النامية المتضررة من آثار الأزمات المالية، بفعل تراجع النشاط الاقتصادي في الدول الصناعية، وهو ما يمكن أن يزيد من عدد الفقراء، ويعمق مستويات الفقر في الدول النامية.

14- تراجع الطلب على النفط الذي يعتبر أهم مكون لصادرات بعض الدول النامية أدى إلى تباطؤ معدلات النمو العالمي، مما دفع إلى انخفاض أسعاره.

رابعا: مساهمة التمويل الإسلامي في علاج الأزمة المالية :

بعد تحليلنا للأزمة المالية وتفسيراتها من منظور نظام التمويل التقليدي، نحاول طرح البديل الإسلامي لنظام التمويل التقليدي، والوقوف على مدى إمكانية تحقيق صيغ التمويل الإسلامي لهذه الغاية.

قدم الاقتصاد الوضعي حلولا للأزمة المالية، ومن هذه الحلول تخفيض أسعار الفائدة الأساسية إلى أدنى مستويات لها، إعادة تمويل قروض الرهون، تحقيق الحماية الكافية، إصدار المزيد من مليارات الدولارات في النظم المالية، التخلص من كل الآثار السلبية للأزمة المالية على المؤسسات المالية والمصرفية، تعظيم عائدات الاستثمارات إلى أفضل مستويات لها، وتشجيع النمو الاقتصادي، إلا أن هذه الحلول لم ترتق إلى المستوى المنتظر، ليأتي دور التمويل الإسلامي في علاج الأزمة المالية.

لقد استقر الرأي من طرف الخبراء وعلماء الاقتصاد أن المعاملات الآتية هي التي تقف وراء الأزمات المالية :

1- **الفائدة**: الفائدة تطابق الربا في المعنى والمقصد، وهي أحد أهم أسباب الأزمات المالية، لذا حرمت الشريعة الإسلامية كل أشكال منح القروض بفائدة، وهذا التحريم يشمل ربا النسيئة، كما يشمل ربا الفضل، وذلك لما له من أضرار ومساوئ اجتماعية، كانتشار البطالة والفقر والحرمان، وتكديس الثروة في أيدي فئة قليلة من أفراد المجتمع، وغلاء الأسعار خاصة أسعار السلع الاستهلاكية، وزيادة الأعباء اليومية على حياة الأفراد، كما يؤدي الربا إلى انحلال وتفكيك المجتمع، والقضاء على التعاون والتراحم والرفق بالضعفاء والمحتاجين، خاصة الذين يضطرون إلى الاقتراض لتلبية احتياجاتهم الاستهلاكية، لذا فإن هذا التحريم يعكس رغبة الإسلام في ألا يوجد في المجتمع الإسلامي طبقة تعيش من دخول ثروتها المادية دون أن تبذل أي جهد في العمل على تحقيق هذا الدخل أو دون أن تتعرض لاحتمالات المكسب أو الخسارة التي تتسم بها المشروعات الاقتصادية عموما، لأن المرابي لا يبذل عملا يستحق عليه الربح، لأن استحقاق الربح يكون بالعمل والجهد، مما يؤدي إلى حرمان المجتمع من الكفاءات والمهارات، ويعمل الربا على إعاقة الإنتاج بعدم استثمار المال في المشاريع الهامة في مجال الزراعة والصناعة والتجارة، ويتحمل المستهلك في النهاية دفع الفوائد الربوية، بدفعه ضريبة غير مباشرة للمرابي تتمثل في فروق الأسعار، يقول اللورد" **كينز** : " إن ارتفاع سعر الفائدة يعيق الإنتاج لأنه يغري صاحب المال بالادخار للحصول على عائد مضمون، دون تعريض أمواله للمخاطرة في حالة

الاستثمار في المشاريع الصناعية أو التجارية ". ويرى اللورد كينز أن كل نقص في سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة في الإنتاج، وبالتالي إلى زيادة في العمالة، وإيجاد الفرصة لتشغيل المزيد من الناس. ويقول الاقتصادي الألماني سيليفيو جيزل : "إن نمو رأس المال يعوقه معدل الفائدة، ولو أن هذه الفرملة أزيلت لتضاعف نمو رأس المال في العصر الحديث لدرجة تبرر خفض سعر الفائدة إلى صفر في فترة وجيزة "[16].

2-الرهن العقاري: معظم الأزمات المالية كان سببها الرهن العقاري لمروره عبر قنوات ملتوية، فعقد الرهن العقاري يتم بين من يملك العقار ومضاربين من جهة، وممول من مؤسسات مالية وبنوك من جهة أخرى، على أن يدفع المضارب جزء من الثمن ويدفع الممول الباقي الذي يصير قرضا في ذمة المضارب بفائدة. ولم تضع البنوك شروطا خاصة لسجل الائتماني للمقترضين، مما أدى إلى زيادة الطلب على القروض، فزاد الطلب على العقارات، فانخفضت أسعارها، فتوسعت البنوك في الائتمان ببيعها تلك القروض على شكل سندات طرحتها للاكتتاب العام، فترتب عن كل رهن متوالية من الديون ذات ارتباط وثيق بينها، ما لبث أن انهار بسرعة عندما توقف المدينين عن سداد ديونهم، خاصة بعد الزيادة المستمرة لسعر الفائدة، فقد بلغ حجم تلك القروض نحو 1.34 تريليون دولار، فأسعار الفوائد التي حملتها الرهون العقارية كانت عاملا أساسيا في حصول الأزمة، وذلك فضلا عن عمليات بيع الديون العقارية التي زادت من معدلات عدم الوفاء بالديون، إذ يتعرض العقار الواحد لعدة عمليات اقتراض مما يحمله التزامات أكبر من قيمته الحقيقية، أو يجعل العين الواحدة عرضة لرهون متعددة، وكل تلك الإجراءات تعارض الأسس والمبادئ العامة الذي بني عليه علم الاقتصاد[17].

[16] حسن سري، الاقتصاد الإسلامي: مبادئ، أهداف، وخصائص، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر،1999، ص ص 159 – 165 .
– فليح حسن خلف، النظم الاقتصادية :الرأسمالية، الاشتراكية، والإسلام، جدار للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1 ، 2008 ، ص ص 260 – 262 .

[17] مريم جحنيط، الأزمة المالية ومعالم البديل الإسلامي، مؤتمر الأزمة المالية و كيفية علاجها من منظور النظام الاقتصادي الغربي والإسلامي، جامعة الجنان، لبنان، 2009 ، ص ص6 – 8 .

3-المشـتقات المالية: أدى التوسـع في تجارة المشـتقات المالية إلى تفاقم الأزمات المالية وإطالة أمدها لأنها لا تتعلق ببيع حقيقي ولا شـراء حقيقي، لكنها تشـتق من أصـول مالية رمزية لا يمتلكها كلا الطرفين أثناء العقد، وتنطوي على وعد بالشراء أو البيع في المستقبل، وقد انتقلت من الأسواق الحقيقية إلى الأسواق المالية الأولية والثانوية، وقد زاد التعامل فيها ما يعادل عشرة أضعاف الناتج الإجمالي العالمي، فتسببت في أزمة مالية حقيقية نتيجة لتقلبات الأسـواق المالية. ويقوم نظام المشـتقات المالية على معاملات وهمية يسـودها الغرر والجهالة، إذ تعد من أشكال الاستثمارات الوهمية التي لا تجذب لاقتصاديات العالم سوى الهلاك والدمار[18].

4-التوريق أو التسـنيد: تعبر ظاهرة التوريق عن عملية تحويل الأصـول المصـرفية التقليدية، ولا سـيما قروض الرهونات إلى أوراق مالية بشـكل سـندات مالية قابلة للتداول في الأسـواق المالية. فعملية التوريق تشـير إلى تحويل الأصول كافة إلى سندات، لذا تعني ظاهرة التسنيد التحويل إلى سندات. وفي كلا المعنيين، تمثل هذه الظاهرة أبرز المستحدثات التي تضـمنتها أدوات السوق المالية لغرض توفير السيولة والتمويل، وذلك يتم من خلال ابتكار أصـول مالية جديدة قابلة للتداول مسـتندة إلى أصـول أخرى. وعلى هذا الأسـاس فالتوريق يتعامل بالديون، حيث يعمل بتقسـيم الدين الواحد إلى صـكوك أو سـندات كثيرة تطرح على الجمهور ليكتتبوا فيها، ثم يتم تجميعها في محفظة واحدة لتباع لممول جديد، لتتكرر هذه العملية في موجات متتالية، والتي بنيت في الأصـل على دين واحد، وفوائده تعد الوقود المحرك لكل موجات التوريق المتعاقبة عليه، والتي يتوافد المورقون والمسـتثمرون والمقرضـون من خلالها على اقتسـامها، ومن الواضـح أن يتسـبب التوريق بهذا الكيفية في وقوع الأزمات المالية، لأنه يفضي إلى سوق وهمية رمزية لا إنتاجية فيها، ولا يرتبط أصلا بسلعة أو خدمة [19].

[18] رمضان محمد أحمد الروبي، الأزمة المالية العالمية، حقائقها وسبل الخروج منها، مع رؤية الاقتصاد الإسلامي، المؤتمر الثالث عشر، الجوانب القانونية والاقتصادية للأزمة المالية العالمية، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، مصر، 2009، ص36.

[19] سعيد عبد الخالق، توريق الحقوق المالية، دليل المحاسبين، www.tashreaat.com ، تاريخ الزيارة :13 / 08 / 2016 .

لذا جاء التشريع الإسلامي ليضع حدا لمثل هذه المعاملات المعقدة والمدمرة، والتي تسير في الاتجاه المعاكس لأهدافه ومبادئه الربانية، فوضع ضوابط لبعض هذه المعاملات، وحرم بيع ما لا يملك، وبيع الغرر وبيع النجش وغيرها من البيوع، والتي تشابه إلى حد بعيد ما نراه من مضاربات وهمية في كثير من السندات العقارية والأوراق المالية، والتي أصبحت من خلالها النقود مجرد سلعة جامدة تباع وتشترى دون أن تدخل في العمليات الإنتاجية الملموسة بإحياء الأراضي الزراعية وإنشاء المصانع وغيرها. فالأساس الفكري الذي يقوم عليه التمويل الإسلامي هو حظر الربا أو الفائدة، واستبعادها من جميع المعاملات المالية، وما يستتبع ذلك من إيجاد واستحداث صيغ وأدوات تمويلية تقوم على أساس المشاركة، ويعتمد التمويل الإسلامي على معدلات المشاركة المتنوعة المرتبطة بالحركية الاقتصادية الحقيقية، في حين يعتمد التمويل التقليدي على آلية الفوائد الربوية المسبقة التي تنمي الاقتصاد الرمزي المضاربي والوهمي الذي لا يرتبط في كثير من الحالات بالاقتصاد الحقيقي. فالتمويل الإسلامي يقوم على عنصرين أساسين هما انتقال الموارد من فئات الفائض إلى فئات العجز، ووجود الأجل الذي يسمح للمستفيد بالانتفاع من التمويل، فالأموال لن تتاح مجانا في النظام الإسلامي بل تتاح بأقل تكلفة وأكبر عائدا بالمقارنة مع التمويل التقليدي، وهذه الكلفة هي الحصة في الربح الذي يرتبط في جميع أساليب التمويل الإسلامية بالملكية وظهور ربح حقيقي، أي زيادة حقيقية في الشيء المملوك وليس زيادة افتراضية لا تقوم على أساس واقعي، كما يرتبط استحقاقه بالضمان، وهذا استنادا إلى القاعدة الفقهية "الخراج بالضمان" والتي يعبر عنها أيضا بقاعدة" الغنم بالغرم"، فالخراج أي الربح المستحق يكون في مقابل الضمان المتحمل، أي التعرض للمخاطرة [20] .

إن تعدد وتنوع أدوات وصيغ التمويل الإسلامية أوجد عدة تقنيات وأساليب تناسب كل الظروف والأحوال، فمنها البيع بالأجل، البيع بالتقسيط، بيع السلم، الاستصناع، الإجارة، والإجارة المنتهية بالتمليك، ومنها أساليب قائمة على المشاركة كالمضاربة، المشاركة، المساقاة، المزارعة، المغارسة، ومنها أيضا أساليب قائمة على البر والإحسان كالقرض الحسن، الصدقات التطوعية، الزكاة، والوقف، بالإضافة إلى الأدوات المالية الإسلامية التي يمكن تداولها كصكوك الصناديق الاستثمارية، صكوك الإجارة، صكوك المقارضة (المضاربة)، صكوك المشاركة، وجميع هذه

[20] سامر مظهر قنطقجي ، ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية ، دار النهضة، سوريا ، ط1 ، 2008 ، ص ص 52- 55 .

الأساليب تضمن استخدام التمويل في الاقتصاد الحقيقي، بمعنى توجيهها لإنتاج وتوزيع السلع والخدمات بما يجعلها تنصب في التنمية، ولا يتسرب إلى الاستهلاك الترفي أو حتى الاحتفاظ بها في صورة نقدية كما يحدث في حالة الاقتراض بفوائد[21].

إن التمويل الإسلامي – الذي يقدم ثروة نقدية أو عينية بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية – له القدرة على مواجهة تبعات الأزمات، وذلك نتيجة عدم تعامله بسعر الفائدة، الذي يعتبر أهم أسباب الانهيارات المالية، كما أن التعامل بالمشتقات المالية وكبر حجم الاقتصاد الافتراضي مقارنة بالاقتصاد الحقيقي والممارسات غير الأخلاقية في أسواق المال كانت لها أضرار كبيرة على الاقتصاد العالمي، مما جعل الكثير من رجال الاقتصاد في الدول الغربية يفكرون في الصناعة المصرفية الإسلامية عن طريق صيغ التمويل الإسلامي التي تعتمد على مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر، وبالتالي تحقيق العائد الاقتصادي[22].

إن الذي يميز التمويل الإسلامي عن بقية التمويلات التقليدية مراعاته للقيم الأخلاقية، والموجهة لكل البشرية، ولكل من يريد أن يقتبس منها أو يعمل بها، فعلى خلاف المذاهب الاقتصادية الوضعية، يحظى الجانب الروحي والأخلاقي والاجتماعي بأهمية كبيرة في الاقتصاد الإسلامي الذي يعتمد الوحي الإلهي مرجعية أساسية. فقد ظهر في الغرب اليوم ما يعرف بالاقتصاد الأخلاقي، وحتى بعض البنوك تأسست على هذا المعنى، مثل البنك الأخلاقي في سويسرا، الذي يقوم على كل ما يراعي القيم ويحترم الأخلاق، فلا استثمار في الكحول والأسلحة والمخدرات والمشاريع التي لا تحترم البيئة وغيرها من الأعمال المضرة بالمجتمع ككل. ويعمل التمويل الإسلامي على التصدي للتضخم وتقلبات الأسعار، عن طريق منع التعامل بالفائدة وكذلك منع تمويل المبادلات الوهمية أو الصورية خاصة المضاربة في المشتقات المالية،

[21] أحمد العوضي، الأزمة الاقتصادية الراهنة ووجهة نظر الإسلام، مؤتمر دولي حول: الأزمة الاقتصادية المعاصرة، أسبابها وتداعياتها، وعلاجها، جامعة جرش، الأردن ، 14 – 16 ديسمبر 2010 ، ص21 .

[22] عبد الوهاب عثمان شيخ موسى ، الأزمة المالية العالمية – الحلول والبدائل – مجلة المصرفي ، العدد الخامس والخمسون ، مارس 2010 ، ص ص 9- 11.

بالإضافة إلى تعزيز الثقة في النظام المالي ككل عن طريق التقسيم العادل للمخاطر والتقليل منها قدر الإمكان بتجنب المجازفات التي تنطوي على الغرر والميسر المحرمان شرعا[23].

إن الأداء المتميز للبنوك الإسلامية التي تعتمد على التمويل الإسلامي، قبل وأثناء مختلف الأزمات المالية العالمية، أثبت صمودا في وجه هذه الأزمات، في حين تعرضت المؤسسات المالية التقليدية إلى ضربات موجعة خلال الأزمة، وهذا ما شد انتباه خبراء المال والاقتصاد إلى البديل الإسلامي، حيث يرى العديد منهم في التمويل الإسلامي الحل الأمثل في تفادي الأزمات المالية وأحد البدائل الممكنة لإصلاح النظام المالي، وفقا لقواعده المتمثلة في الملكية، وكون المال مما ينمو بالعمل، والمشاركة الحقيقية في الإنتاج[24].

يتميز الاقتصاد الإسلامي بعدة ضوابط، لا يمكن عزلها عن بقية الضوابط السابقة في التصور الدقيق لحلول الأزمة المالية ومن هذه الضوابط، ضبط الإنفاق الاستهلاكي، الاعتماد على أسلوب المشاركة في التمويل، ضبط قدرة المصارف في خلق الائتمان، وتوجيه الاستثمار والتمويل نحو دائرة المشاريع المباحة، الامتناع عن التمويل أو الاستثمار في أي من المشاريع المحرمة كإنتاج الخمور وتربية الخنازير وغيرها، والالتزام بالقيم الإسلامية الداعية للخير، إضافة إلى الالتزام بالأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي مثل التوظيف الكامل للموارد والاستقرار الاقتصادي والتوزيع العادل للدخل والثروة والنمو، والالتزام أيضا بالمبادئ العامة للاقتصاد الإسلامي كمبدأ الاستخلاف (أن المال هو مال الله وأن الإنسان مستخلف فيه)، احترام الملكية الخاصة، الحرية الاقتصادية المقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية، ترشيد الإنفاق والاستهلاك، وضمان حد الكفاية لكل فرد في المجتمع. كما يستوجب التقيد بضوابط التمويل الإسلامي المستنبطة من ضوابط المعاملات المبنية على القواعد الفقهية للمعاملات في الشريعة الإسلامية، ومن أهم الضوابط التي تميز التمويل الإسلامي عن نظام التمويل التقليدي، ضابط منع وتحريم الربا تحريما قطعيا، وضابط منع الغرر والميسر أو القمار، وضابط منع تمويل النشاطات المحرمة [25].

---

[23] سامر قنطقجي ، ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية، دار النهضة، دمشق، 2008، ص124.

[24] عبد الرحيم حمدي، الأزمة المالية العالمية وأثرها على الفكر الاقتصادي الإسلامي،
www.isegs.com / forum/login.php ، تاريخ الزيارة :21 / 08 /2016 .

[25] عبد الله شحاته، الأزمة المالية، المفهوم والأسباب.

وخلاصة ما سبق، فإذا كان الائتمان هو المحرك الأساسي للاقتصاد الرأسمالي(ويتم ذلك على شكل قروض، ففي حالة إعسار المدينين عن سداد ما عليهم من ديون والفوائد المترتبة عنها بسبب التوسع في الاستدانة، فإن ذلك يؤدي إلى ركود في الاقتصاد الحقيقي)، فإن الاقتصاد الإسلامي غير مبني على المديونية، ولا يعتمد على نظام الفوائد الربوية، لذلك فإن حالات عدم السداد تكون معزولة وضئيلة مقارنة بحجم النشاط الاقتصادي. ونشير هنا أن المؤسسات المالية الإسلامية تتعرض إلى مخاطر عدم السداد مما يخضع المعسر المفروض على الدائن في التمويل الإسلامي لمبدأ إنظار المعسر، لذا يتوجب على هذه المؤسسات إعطاء عناية كبيرة لتوجيه الائتمان نحو عملاء لهم القدرة على السداد.

إن الشريعة الإسلامية تنهى عن التبذير والترف، لذا نجد أن الائتمان في التمويل الإسلامي يوجه في الأساس إلى تمويل الحاجيات الاستهلاكية الأساسية، وبذلك فإن النهي يكون أشد عن الترف بالاستدانة، والتمويل الإسلامي القائم على أساس تقاسم الأرباح والخسائر يمول النشاط الاقتصادي تجاريا كان أو صناعيا أو زراعيا أو حتى خدميا، فلا توجد علاقة دائن ومدين في التمويل الإسلامي، بل توجد علاقة شراكة بين الممول وصاحب المشروع قائمة على أساس حصة الممول في الأرباح، مما يجنب مخاطر الديون نظرا لارتباط الالتزامات بالنتائج المحققة في الواقع، وفك الارتباط السلبي بين القطاع الاقتصادي والقطاع المالي، وإنشاء رابطا قويا بينهما من خلال الحرص على دعم الاستقرار المالي، الذي يتحقق بإتباع نظام التمويل الإسلامي من خلال ضبط نمو القطاع المالي بجعله تابعا للنمو في القطاع الاقتصادي. إن العالم اليوم انبهر بأسلوب التمويل الإسلامي كبديل من البدائل المتاحة لتمويل النشاط الاقتصادي بتحقيقه لنمو وتوسع كبيرين، فدعا إلى العمل به ميدانيا، وحقق أداء متميزا وصمد أمام الأزمات المالية التي عصفت بالنظم البنكية والمالية التقليدية في العالم، بشهادة خبراء في عمليات التمويل وعلماء في الاقتصاد، فهم يرون في التمويل الإسلامي حلا ناجعا وفعالا في تفادي الأزمات المالية[26].

www.pideggpt.org/arabic/azma.doc ، تاريخ الزيارة : 23 /08/ 2016 .

[26] موسى مبارك خالد، صيغ التمويل الإسلامي كبديل للتمويل التقليدي في ظل الأزمة المالية العالمية، رسالة ماجستير، جامعة سكيكيدة – الجزائر، 2013 ، ص ص156 – 159 .

– المرجع نفسه ، ص ص 179 .

الخـــاتمـــة :

لقد كشفت الأزمة المالية العالمية عن الكثير من الخلل والانحراف في المدارس الاقتصادية، وفي الأنظمة الاقتصادية المختلفة، وبقدر ما اتضح حجم الخلل بقدر ما تبين تميز الاقتصاد الإسلامي عن الأنظمة الاقتصادية الوضعية، وقدرته على تنظيم الأسواق وتوجيهها، والصمود أمام هذا الإعصار المالي والإسهام في إثراء النظرية الاقتصادية، حيث حقق العمل المصرفي الإسلامي بتطبيقه لمختلف صيغ التمويل الإسلامي اعترافا أكاديميا واسعا، لذا فإن الدعوة إلى الاقتصاد الإسلامي هي دعوة لمبادئ عالمية تهدف إلى تحقيق مصلحة الاقتصاد العالمي، ورخاء الأمم والشعوب على اختلافها وتنوعها، فالصناعة المالية الإسلامية اليوم تمتلك فرصة كبيرة لتقدم للاقتصاد العالمي صورة إيجابية عن الاقتصاد الإسلامي، وتساهم بشكل فعال في تحقيق الاستقرار والرفاهية وتعظيم الربح للاقتصاد العالمي. وفي ختام هذا البحث يمكن إدراج جملة من النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

❖ **النتائج:**

1. إن أهم سبب للأزمة المالية العالمية هو الإفراط في الإقراض ،كما أنه يمثل العامل المشترك بين معظم الأزمات المالية، وباقي العوامل الأخرى تعتبر مدعمة أو نتيجة له .
2. تعتبر إدارة المخاطر وتنويع المحافظ المالية على مستوى البنوك والمؤسسات المالية، وعدم التوسع في التعامل بالمشتقات، والتخصص في العمل المصرفي، الأدوات الأكثر فعالية لتجنب الأزمات أو الوقاية منها.
3. ساعدت العولمة المالية على نقل الأزمات إلى عدد أكبر من البلدان، بما يعرف بعدوى الأزمات المالية .
4. الفائدة في الإسلام هي الربا، وهي محرمة في الشريعة الإسلامية، وهي سبب انهيار كافة الاقتصاديات القائمة عليها .
5. توفر المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية تنوعا كبيرا في صيغ التمويل، والتي بإمكانها أن تشكل نظاما تمويليا متكاملا لمختلف قطاعات النشاط الاقتصادي .

6. تتميز صيغ التمويل الإسلامي بالارتباط الوثيق بين العملية التمويلية والنشاط الاقتصادي الحقيقي، وهذا خلافا لأساليب التمويل التقليدية خاصة القرض بفائدة التي غالبا ما تكون منفصلة عن الاقتصاد الحقيقي، ويحقق التمويل الإسلامي هذا الرابط بالاعتماد على قواعد التملك، الواقعية، والتمويل من خلال السلع والخدمات، والتمويل الإسلامي يدعم التكافل الاجتماعي وينبذ الأنانية ويهدف إلى تحقيق التوازن بين الجانب المادي والجانب الروحي، ويدعم الاستقرار المالي من خلال الحد من التضخم والتوزيع العادل للمخاطر بين أطراف العملية التمويلية والاعتماد على مبدأ تقاسم الأرباح والخسائر وعلى مبدأ إنظار المعسر .

❖ **التوصيات:**

I. ضرورة دعم الحكومات لتبني مبادئ الاقتصاد الإسلامي باعتباره الخيار الأمثل، والسعي إلى استخدام صيغ التمويل الإسلامية كبديل للمعاملات الربوية .

II. العمل على خلق بيئة تشريعية للمعاملات المصرفية تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية .

III. البحث عن حلول بديلة للسياسات النقدية التوسعية التي تؤدي إلى توسع كبير في منح الاقتراض وسوء تقدير للمخاطر، وبالتالي قد تتسبب في أزمات لاحقة.

IV. التركيز على الاستقرار المالي قبل التحرير المالي.

V. الاهتمام بالدراسات التطبيقية والكمية التي تبين فاعلية النظام المالي الإسلامي، وقدرته على تقليل حدة الأزمات وتكرارها، وكذلك تلك التي تكشف مواطن الخلل المتجذرة في النظام القائم.

VI. إنشاء معاهد تكوين متخصصة من أجل تطوير الموارد البشرية المتخصصة في العمل المصرفي الإسلامي والتقليل من الاعتماد على العاملين من البنوك التقليدية ذوي الخلفية التقليدية في مجال التمويل والتي لا تتناسب ومبادئ وأهداف التمويل الإسلامي .

قائمـــة المـراجـــع :

1- أحمد العوضي، الأزمة الاقتصادية الراهنة ووجهة نظر الإسلام، مؤتمر دولي حول: الأزمة الاقتصادية المعاصرة، أسبابها وتداعياتها، وعلاجها، جامعة جرش، الأردن ، 14 – 16 ديسمبر 2010 .

2- أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، المكتبة العلمية – بيروت ، د.ط ، د.ت.

3- إسماعيل الطوخى، التنبؤ المبكر بالأزمات المالية باستخدام المؤشرات المالية القائدة . www.kantakji.com/fiqh/Files/Manage/104.doc ، تاريخ الزيارة : 06 / 08 / 2016 .

4- إلياس سابا، الأزمة المالية العالمية :أسبابها وانعكاساتها، مجلة المستقبل العربي، العدد 360 ، فيفري 2009 ، ص12 .

5- بول هيلبرز، راسل كروجر، ماريتا موريتي، مؤشرات الحيطة الكلية وأدوات جديدة لتقييم سلامة النظام المالي ، مجلة التمويل والتنمية ، صندوق النقد الدولي، سبتمبر 2002 .

6- جميعي مقبل ، الأسواق والبورصات ، مدنية النشر والطباعة ، الإسكندرية – مصر، د.ت .

7- الجوزي جميلة، أسباب الأزمة المالية وجذورها، ملتقى دولي: الأزمة العالمية وكيفية علاجها من منظور النظام الاقتصاد الغربي والإسلامي، جامعة جنان، لبنان، مارس2009، http//www.jinan.edu.lb ، تاريخ الزيارة : 08/02/ 2016.

8- حسن سري، الاقتصاد الإسلامي: مبادئ، أهداف، وخصائص، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر،1999 .

9- حسين شحاتة، الأخلاقية للأزمة المالية، http://isegs.com/forum/showthread.php?t=2562&page=3 ، تاريخ الزيارة: 05 / 08 / 2016 .

10- حمداني زهرة ، إشكالية تدويل الخطر المالي وأثره على الأسواق المالية ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران – الجزائر ، 2012 .

11- حمداني زهرة ، إشكالية تمويل الخطر المالي وأثره على الأسواق المالية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة وهران – الجزائر ، 2012 .

12- رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة ، مكتبة الأسرة ، القاهرة – مصر ، 2007 .

13- رمضان محمد أحمد الروبي، الأزمة المالية العالمية، حقائقها وسبل الخروج منها، مع رؤية الاقتصاد الإسلامي، المؤتمر الثالث عشر، الجوانب القانونية والاقتصادية للأزمة المالية العالمية، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، مصر، 2009 .

14- زايدي عبد السلام ومقران يزيد، الأزمة المالية العالمية وانعكاساتها على الاقتصاديات العربية – دراسة حالة : الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا ، مصر، ملتقى دولي حول : الأزمة المالية الراهنة والبدائل المالية والمصرفية ، جامعة خميس مليانة – الجزائر ، يومي 5 و 6 ماي 2009 .

15- زياد رمضان ، مبادئ الاستثمار المالي والحقيقي ، دار وائل للنشر، عمان ، الأردن ، 2002 .

16- سامر قنطقجي ، ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية، دار النهضة، دمشق، 2008 .

17- سامر مظهر قنطقجي ، ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية ، دار النهضة، سوريا ، ط1 ، 2008 .

18- سعيد الحلاق، الأزمة المالية العالمية ومعالجتها من منظور إسلامي . wwwi.efpedia.com تاريخ الزيارة : 07 /08 / 2016 .

19- سعيد عبد الخالق، توريق الحقوق المالية، دليل المحاسبين، www.tashreaat.com ، تاريخ الزيارة :13 / 08 / 2016 .

20- شحاتة حسين, أزمة النظام المالي العالمي في ميزان الاقتصاد الإسلامي, سلسلة بحوث ودراسات في الفكر الاقتصادي الإسلامي, جامعة الأزهر .

21- صباح جاسم، أزمة النظام النقدي العالمي، من النشوء حتى المعالجة ، www.annabaa.org/nbanews/71/926.htm ، تاريخ زيارة الموقع : 02 /08/ 2016 .

22- عبد الحكيم الشرقاوي، العولمة المالية وإمكانات التحكم (عدوى الأزمات المالية)، دار الفكر الجامعي ، مصر، 2003 .

23- عبد الحكيم مصطفى الشرقاوي، العولمة المالية وإمكانات التحكم، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية ، 2005 .

24- عبد الرحيم حمدي ، الأزمة المالية العالمية وأثرها على الفكر الاقتصادي الإسلامي ، www.isegs.com / forum/login.php ، تاريخ الزيارة : 04/ 08 / 2016 .

25- عبد الرحيم حمدي، الأزمة المالية العالمية وأثرها على الفكر الاقتصادي الإسلامي، www.isegs.com / forum/login.php. ، تاريخ الزيارة :21 / 08/ 2016 .

26- عبد الله شحاته، الأزمة المالية، المفهوم والأسباب. www.pideggpt.org/arabic/azma.doc ، تاريخ الزيارة : 23 /08/ 2016 .

27- عبد الوهاب عثمان شيخ موسى ، الأزمة المالية العالمية – الحلول والبدائل – مجلة المصرفي ، العدد الخامس والخمسون ، مارس 2010 .

28- عريقات تقي الحسيني، التمويل الدولي، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، 1999 .

29- فريد كورتل، الأزمة المالية العالمية وأثرها على الاقتصاديات العربية ، مؤتمر دولي بعنوان: الأزمة المالية العالمية وكيفية علاجها من منظور النظام الاقتصادي الغربي والإسلامي، جامعة الجنان ، طرابلس- لبنان ، مارس2009 .

30- فريد كورتل، جامعة سكيكدة ، وكمال رزيق، جامعة البليدة، الأزمة المالية ، مفهومها ، أسبابها وانعكاساتها على البلدان العربية ، المؤتمر العلمي الثالث بكلية العلوم الإدارية والمالية جامعة الإسراء – الأردن ، أفريل 2009.

31- فليح حسن خلف، النظم الاقتصادية :الرأسمالية، الاشتراكية، والإسلام، جدار للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1 ، 2008 .

32- فهد أحمد الشعلان ، إدارة الأزمات : الأسس ، المراحل، والآليات ، أكاديمية نايف العربية ، الرياض ، 2002.

33- مجلة صوت الأمة ، العدد 12 ، 30 أكتوبر 2008 .

34- محمد حافظ عبده الرهوان ، النقود والبنوك والأسواق المالية ، كلية الشرطة ، مصر ، 1999 .

35- مروان عطون ، الأسواق النقدية والمالية ، البورصة ومشكلاتها في عالم النقد والمال ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط3 ، 2005 .

36- مريم جحنيط، الأزمة المالية ومعالم البديل الإسلامي، مؤتمر الأزمة المالية و كيفية علاجها من منظور النظام الاقتصادي الغربي والإسلامي، جامعة الجنان، لبنان، 2009 .

37- مريم محمد ، الأزمة المالية وآثارها الاقتصادية على العالم . news.maktoob.com ، تاريخ الزيارة : 09 / 08 / 2016 .

38- منير إبراهيم هندي ، الأوراق المالية وأسواق المال ، منشأة المعارف ، الإسكندرية – مصر ، 2006 .

39- موسى مبارك خالد، صيغ التمويل الإسلامي كبديل للتمويل التقليدي في ظل الأزمة المالية العالمية، رسالة ماجستير، جامعة سكيكيدة – الجزائر، 2013 .

40- وليد أحمد صافي، الأزمة المالية العالمية 2008 طبيعتها، أسبابها، و تأثيراتها المستقبلية على الاقتصاد العالمي والعربي، الملتقى الدولي الثاني حول الأزمة المالية الراهنة و البدائل المالية و المصرفية، المركز الجامعي بخميس مليانة- الجزائر، يومي5 و 6 ماي 2009 .

41- Frédric Mishkin , Monnaie banque et marchés financiers , 8eme éd0 Pearson , Paris , 2007.

42- Le groupe wikipedia, Crise financière,[Online], dans : wikipedia : the free encyclopedia, http://fr.wikipedia.org/wiki/Crise_financiÃ¨re#Typologie_des_m.C3.A9canismes_de_crise_financi.C3.A8re,(27/07/2016).

43- Olivier Lacoste , Comprendre les crises financière , éd0 Groupe Eyrolles , Paris, 2009

Peter, Rosenblum , " The World's Banker: A Story of Failed States -44 ,Financial Crises, and the Wealth and Poverty of Nations", Ethics & International Affairs, 2005. Vol. 19 , No. 2.

Rajan, Ramkishen, "Financial Crisis, Capital Outflows, and Policy Responses: Examples from East Asia", Journal of Economic Education , 2007, Vol. 38 , No1.

التوجه السوقي للمؤسسة من وجهة نظر اسلامية

الأستاذ: بن سالم فاروق

أستاذ التسويق كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير جامعة فرحات عباس سطيف -01- الجزائر.

طالب دكتوراه في التسويق الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

الملخص:

يعتبر التوجه نحو السوق من المفاهيم الإدارية والتسويقية الحديثة التي أسالت الكثير من الحبر في العديد من الأبحاث التي مست العديد من المؤسسات في العديد من دول العالم، وتعود أولى الدراسات التي تناولت هذا المفهوم إلى بداية التسعينات من خلال دراسات كل من جاوورسكي وكوهلي (Jaworski et Kohli 1990) ونارفر وسلا تر (Narver & Slater, 1990)، ليتم بعد ذلك تناول هذا المفهوم من طرف العديد من الكتاب والمختصين.

ولكن يبقى مفهوم التوجه السوقي أو التوجه نحو السوق كغيره من العديد من المفاهيم التي ظهرت في البيئة الرأسمالية والتي تحتاج الى دراسة من وجهة نظر إسلامية، لمعرفة ان كانت موائمة للبيئة الإسلامية وما تحتاجه من ضوابط شرعية أو العكس من ذلك أي عدم ملاءمتها للمؤسسة العاملة في البيئة الإسلامية. وهنا تتجلى أهمية الدراسة، فهذا البحث يهدف الى تسليط الضوء على مفهوم التوجه السوقي للمؤسسة من خلال الادبيات التي تناولت الموضوع وهو ما تم تناوله في المحور الأول للدراسة، ليتم بعدها تحليل عناصر التوجه السوقي من وجهة نظر إسلامية في المحور الثاني، وعلى ضوء ما سبق تم استخلاص النتائج.

المحور الأول: التوجه السوقي للمؤسسة:

منذ ظهور أولى البحوث التي تناولت مفهوم التوجه نحو الســـوق، تعددت التعاريف التي تناولت هذا المفهوم وأهم مركباته وعناصـــره، واختلاف هذه التعاريف هو ناجم عن الاختلاف بين مختلف المقاربات المقترحة وفيما يلي أهم التعاريف التي تناولت مفهوم التوجه نحو السوق:

أولا– تعريف التوجه نحو السوق:

1- تعريف (**Shapiro, B.P. 1988**): يعتبر شابيرو من بين أوائل الكتاب الذين تناولوا مفهوم التوجه نحو السوق ويرى ان المؤسسة المتوجهة نحو السوق هي مؤسسة لها خصائص ثلاث: معلومات حول كل المؤثرات حول عمليات الشـراء منتشـرة بين مختلف الوظائف، وعملية اتخاذ القرارات الاسـتراتيجية المبنية على التنسـيق بين مختلف الوظائف والاقسـام، والالتزام بتنفيذ هذه القرارات من قبل جميع الأقسـام، ويضـيف من خلال قوله "بعد سـنوات من البحث أنا واثق من أن مفهوم التوجه نحو السـوق يمثل مجموعة من العمليات التي تمس جميع جوانب المؤسسة، فهو أكثر بكثير من مجرد الاقتراب من الزبون" "[1].

من هذا التعريف يتبين أن التوجه نحو السوق أشمل من التسويق بحيث أنه يمس جميع جوانب المؤسسة، فهو أكثر من التوجه نحو الزبون والذي هو لب التوجه التســـويقي، إلا أن هذا التعريف يبقي على التوجه نحو الســـوق كمفهوم غير واضح المعالم، فهو عبارة عن حكم أكثر منه تعريف.

2- **تعريف جاوورســكي وكوهلي (Jaworski et Kohli1990)**: تعتبر الدراســة التي اعدها كل من (Jaworski and Kohli) والتي كانت بعنوان " Market orientation: The construct, research propositions, and managerial implications, Journal of Marketing, 54(2), 1990"، من أوائل الدراسـات التي تناولت التوجه نحو السـوق بنوع من التفصـــيل، وقد اعتبرا مفهوم التوجه نحو الســـوق على أنه تنفيذ لمفهوم التســـويق وبناء على ذلك عرفاه بأنه : "مجموعة من السـلوكيات التنظيمية المتخصـصـة بسـيرورة المعلومات (information-processing) بمعنى توليد وجمع المعلومات من طرف المؤسسة من خلال استخبارات السوق (Market Intelligence) حول احتياجات الزبائن الحالية والمستقبلية، ثم توزيعها على مختلف أقسام المؤسسة، ثم استجابة ورد المؤسسة على هذه المعلومات"[2].

ركز هذا التعريف على المعلومة وأهميتها بالنسبة للمؤسسة التي تسعى إلى تلبية احتياجات الزبائن الحالية والمستقبلية، لأنه مهما تطورت المفاهيم فالزبون يبقى الحلقة المشتركة أو العنصر الأساسي في العملية التسويقية، ولا يقتصر الأمر على جمع المعلومات فقط بل يجب على المؤسسة أن تحسن توظيف هذه المعلومات من خلال توزيعها توزيعا جيدا على مختلف المصالح والوظائف أو أقسامها، وخلق استجابة ورد فعل بناءا على هذه المعلومات، وقد أطلق على هذا المفهوم فيما بعد بالمقاربة السلوكية.

3- تعريف نارفر وسلاتر(Narver & Slater, 1990): يعتبر كل من نارفر وسلاتر من أوائل الكتاب الذين تناولوا مفهوم التوجه نحو السوق من خلال المقالة التي نشراها في المجلة المختصة (*Journal of Marketing, 54*(4), 20-35, 1990) والتي عنوناها بـ(The effect of a market orientation on business profitability.).

يقدم الباحثان تعريفا مختلفا عن سابقيهما (Jaworski et Kohli)، والذي اعتبرا فيه التوجه بالسوق على أنه " سمة ثقافية للمؤسسة بمعنى أن التوجه بالسوق هو الثقافة التنظيمية التي تعظم خلق الكفاءة والفعالية في السلوكيات الضرورية، لغرض خلق قيمة عليا للزبائن، وبالتالي استمرارية الأداء المرتفع في أعمال المؤسسة".[3]

كما بينا أن مفهوم التوجه بالسوق يتكون من ثلاثة أبعاد هي: إرضاء الحاجات المختلفة للزبائن أو ما يسمى بالتوجه نحو الزبون، التحليل والتجاوب مع جميع تحركات المنافسة وهو التوجه نحو المنافسين، والتنسيق والربط بين الوظائف أو الأقسام الإدارية في المؤسسة[4].

في هذا التعريف ربط كل من الباحثين مفهوم التوجه نحو السوق بالثقافة التنظيمية للمؤسسة والتي تهدف إلى الرفع وتحسين الأداء من أجل تقديم قيمة أفضل للزبائن، وقد قسما هذا المفهوم إلى ثلاث أبعاد، بعد يتعلق بالزبائن باعتبارهم الهدف الرئيسي لأي مؤسسة، وبعد متعلق بالمنافسة والتي تعتبر خصم المؤسسة الذي ينافسها على المعلومات، والبعد الأخير بالبيئة الداخلية للمؤسسة باعتبارها القاعدة الأساسية لعمل أي مؤسسة، وهذا المفهوم أصبح يعرف فيما بعد **بالمقاربة الثقافية**.

4- **تعريف (بيكر وهومبرج Becker et Homburg 1999)**: تعريف آخر أو مقاربة أخرى اقترحها كل من بيكر وهومبرج (Becker et Homburg) حيث عرفا التوجه نحو السوق على أنه "مجموعة من الأنظمة الإدارية المشكلة من أجل مساعدة وتسهيل توجه المؤسسة نحو زبائنها ومنافسيها".[5]

في هذا التعريف ركز الباحثان على أن التوجه نحو الســـوق ما هو إلا عبارة عن مجموعة من الأنظمة الإدارية التي وجدت من أجل مســـاعدة المؤســـســـة في توجهها نحو زبائنها من أجل تلبية حاجاتهم والتوجه نحو المنافســـة وجمع المعلومات حولها، وقد لخصـــا هذه الأنظمة في خمســـة أنظمة مختلفة، وقد سمح هذا التعريف بظهور مقاربة أو منظور جديد وهو **المقاربة النظامية**، ولكنها لم تلقى نفس الاهتمام التي لاقته المقاربة السلوكية والثقافية.

5- **تعريف** (**GEORGE S- DAY 1990**): عرف GEORGE S- DAY التوجه نحو الســـوق على أنه: "استعداد المؤسسة وتمتعها بالكفاءة العالية من أجل فهم وإرضاء حاجات الزبائن، وحسب DAY فإن المؤسسات التي تتبنى التوجه نحو السوق يجب عليها تطوير كفاءاتها وفق إمكانياتها في السوق، واستباق تطورات السوق والاستجابة للمتغيرات الحاصلة".[6]

ركز صاحب هذا التعريف على أهمية تمتع المؤسسة بالكفاءة العالية واستعدادها الجيد من أجل دراسة وفهم حاجات زبائنها وتلبيتها للفوز برضاهم، ولكي تتمكن من ذلك وجب عليها تطوير كفاءاتها ودراسة الأسواق التي تنشط بها من التنبؤ بالتغيرات والاستجابة لها بشكل سريع، والملاحظ في تعريف DAY أنه ركز على الزبون وأهمية دراسة السوق ولم يفصل أكثر في مركبات هذا السوق.

ثانيا– خصائص التوجه نحو السوق:

من خلال التعاريف الســابقة والتي تناولت مفهوم التوجه نحو الســوق يمكن تلخيص أهم خصــائص هدا المفهوم على النحو التالي:

- يعتبر التوجه نحو الســوق جزء من الفكر الاســتراتيجي للمؤســســة، فيمكن النظر إلى هذا المفهوم على أنه عملية صـياغة الاسـتراتيجية العامة للمؤسـسـة والتي تعكس احتياجات ورغبات الزبائن، ويتجلى ذلك في الأهمية الكبيرة التي يوليها هذا المفهوم للمعلومات وسـيرورتها في عملية التخطيط واتخاذ القرارات، لهذا يتطلب التوجه نحو السـوق نظم معلومات استراتيجية، يكون محورها الأساسي الزبون، ويستمد قوته الفعلية من كل العاملين بالمؤسسة، وليس من مسؤولي قسم التسويق فقط.
- التوجه نحو السوق هو فلسـفة شـاملة تتشـارك فيها مختلف مكونات المؤسـسـة من إدارات وموظفين، فالكل معني بعملية الاستجابة للمعلومات كل حسب موقعه وتأثيره في عملية صياغة الخطط واتخاذ القرارات، وهذا ما يسمح

بخلق جو من التعاون والتكافل بين مختلف موظفي المؤسسة مما يحسن العمل الجماعي وينمي روح المجموعة والانتماء للمؤسسة.

- المؤسسات التي تطبق مفهوم التوجه نحو السوق لها القدرة على الاستجابة السريعة لحاجات ورغبات الزبائن، فهذا المفهوم يركز على عملية جمع المعلومات من السوق من خلال التوجه نحو مركبات السوق وعلى رأسها الزبائن من خلال دراسة حاجاتهم ورغباتهم والمنافسة من خلال دراسة نقاط القوة والضعف لديهم ومحاولة الاستجابة السريعة لهذه المعلومات من خلال وضع خطط تتناسب مع هذه المعلومات.
- يرتكز التوجه نحو السوق على سلسلة المعلومات التي تقوم على السلوكيات، وثقافة الزبون واتجاهات المنافسة والتنسيق بين مختلف الوظائف الداخلي.
- من بين أهم أولويات التوجه نحو السوق خلق وتقديم قيمة عالية للزبائن.
- يتطلب التوجه نحو السوق مجموعة من القواعد السلوكية لجمع وتقاسم، والاستجابة للمعلومات حول السوق.
- يتطلب التوجه نحو السوق مجموعة من النظم التنظيمية والعمليات لتقييم احتياجات العملاء ونشر استخبارات السوق.
- التوجه نحو السوق يتطلب تكيف الهياكل التنظيمية.
- يتطلب التوجه نحو السوق التزام الإدارة العليا.

ثالثا– الفرق بين مفهوم التسويق والتوجه السوقي:

إن التطور الكبير الذي عرفته المؤسسات حتم عليها الانتقال من المفاهيم الإدارية التقليدية إلى مفاهيم أخرى مواكبة للتطور، ويعتبر مفهوم التوجه نحو السوق من بين هذه المفاهيم الحديثة التي يراد لها أن تكون كبديل لمفهوم التوجه التسويقي، ويمكن تلخيص الاختلافات الرئيسية بين المفهومين من خلال النقاط التالي:[7]

- يركز التسويق على التوجه نحو الزبون فقط، في حين يركز التوجه السوقي على العوامل الأساسية للسوق وهي الزبائن، المنافسون، الموزعون، والمتخصصون وأصحاب المصالح.

- التسويق يركز أساسا على نموذج الابتكار المستوحى من السوق، بينما التوجه بالسوق يركز أساسا على نموذج الابتكار التكنولوجي والتسويق الاستراتيجي، وهو ما يطلق عليه بالتوجه التكنولوجي.

- التسويق موجه أساسا للعمليات من خلال المزيج التسويقي، أما التوجه السوقي يركز على الثقافة–التحليل–العمليات.

- يدمج مفهوم التسويق عادة في وظيفة أو قسم التسويق، بينما نجد التوجه السوقي مترجم كثقافة تتقاسمها كل وظائف المؤسسة وعلى كل المستويات المتدرجة.

ويلخص (Jean-Jacques Lambin) تغير دور التسويق من خلال عناصر المنظور النظري والتطبيقي للتسويق في الجدول التالي:

جدول (01–01): تغير دور التسويق

المنظور التطبيقي للتسويق	المنظور النظري للتسويق			الدور الرئيسي
	الفعل	التحليل	الثقافة	
التسويق الكامن	–	–	–	المؤسسة تهتم بمنتجاتها ومشاكلها الداخلية
التسويق العملياتي	نعم	–	–	المؤسسة تهتم بالمبيعات والمهارات والتأهيل
التسويق الاستراتيجي	نعم	نعم	–	توجه المؤسسة نحو الزبائن، ونظرتها لمختلف أنشطتها تكون من زاوية الزبون.
إدارة القيادة بالسوق (التوجه نحو السوق)	نعم	نعم	نعم	المؤسسة تتوجه نحو السوق وتتحاور مع جميع المتعاملين النشطين في هذا السوق

Source: Jean-Jacques Lambin, Chantal de Moerloose, **LE MARKETING STRATÉGIQUE ET OPÉRATIONNEL: Du marketing à l'orientation-marché**, 7e édition, Dunod, Paris, 2008, p : 25.

من خلال الجدول السابق يلاحظ أن المؤسسات التي تهتم بمنتجاتها ومشاكلها الداخلية (المفهوم الإنتاجي) لا يمكن أن نجد مركبات المنظور النظري للتسويق فيها، فهي لا تقوم بأي نشاطات تسويقية، ولا تقوم بتحليل ودراسة بيئتها التسويقية، وبالتالي لا وجود للثقافة التسويقية لدى هذا النوع من المؤسسات، في حين أن المؤسسات التي تهتم

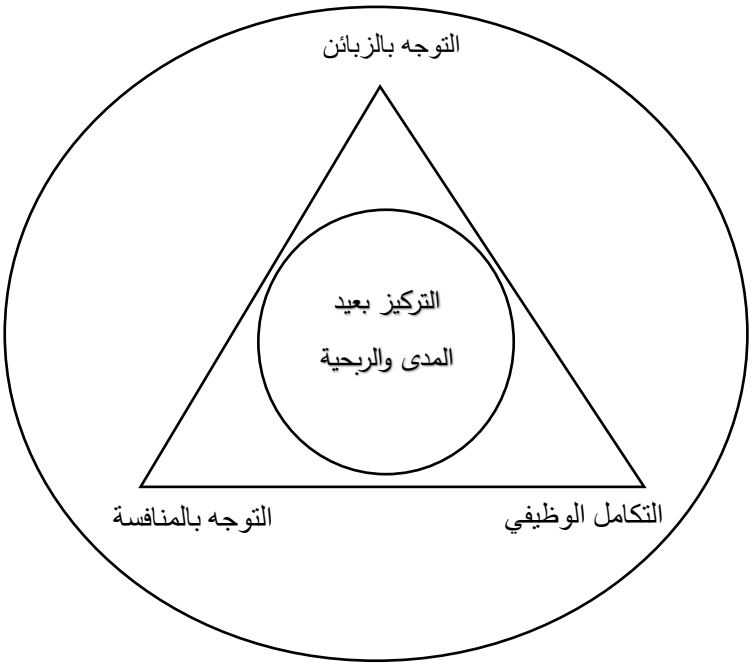
بالمبيعات ومهارات رجال البيع وتأهيلهم (المفهوم البيعي) فهذا النوع من المؤسسات يكتفي بالنشاطات التسويقية المباشرة والتي تدخل في اطار عملية البيع أما دراسة وتحليل البيئة التسويقية فلا تهتم به، ولا يمكن أن تجد ثقافة تسويقية عند هذا النوع، أما النوع الثالث فهي المؤسسات التي تكون نظرتها لمختلف أنشطتها من زاوية الزبائن (المفهوم التسويقي)، في هذا النوع من المؤسسات نجد أنها تبني جميع أنشطتها على حاجات ورغبات الزبائن والتي تقوم بدراستها من خلال تحليلها لبيئتها التسويقية، لكن حسب Lambin أن الثقافة التسويقية لدى هذه المؤسسات منعدمة لأنها لا تأخذ باقي المتعاملين في السوق بعين الاعتبار، أما النوع الرابع من المؤسسات هي المؤسسات التي تتوجه نحو السوق وتتحاور مع جميع المتعاملين النشطين في هذا السوق، في هذا النوع أن هناك تكامل بين مختلف الأنشطة التسويقية التي تقوم بها المؤسسة وبين تحليل ودراسة البيئة التسويقية بمختلف مكوناتها (لا تدرس حاجات ورغبات الزبائن فقط) فهذه المؤسسات تملك ثقافة تسويقية.

المحور الثاني: المقاربة الثقافية للتوجه السوقي للمؤسسة (نارفر وسلاتر، Narver & Slater, 1990):

كما سبق الإشارة من قبل هناك العديد من التعريف التي تناولت مفهوم التوجه نحو السوق وصحبت هذه التعاريف ظهور العديد من المقاربان لعل من أبرزها المقاربة السلوكية لكل من جاوورسكي وكوهلي (Jaworski and Kohli1990) والتي ترتكز على جمع المعلومات ونشر أو توزيع هذه المعلومات على مختلف مصالح المؤسسة والاستجابة لهذه المعلومات من خلال اتخاذ قرارات ذات أهمية، وتناول هذه المقاربة من وجهة نظر إسلامية سيقتصر على النظر الى طبيعة ومصدر المعلومات التي تجمعها المؤسسة، وهو ما يتم معالجته ضمنيا في المقاربة الثانية (المقاربة الثقافية لنارفر وسلاتر، Narver & Slater, 1990) التي اختارها الباحث لتكون أساسا لهذا البحث باعتبارها أكثر وضوحا وشمولا ويمكن معالجتها من الناحية الإسلامية، وفيما يلي شرح لأهم ما جاء في هذه المقاربة:

حيث قدم الباحثان نتائج مهمة من خلال دراسته التي شملت 400 مدير من 100 وحدة عمل وفق استبانة من 21 عبارة وفق سلم ليكرت ذو 07 درجات، إذ جرى تقديم مقياس للتوجه نحو السوق مكون من خمسة مكونات ثلاث منها ثقافية هي التوجه بالزبائن والتوجه بالمنافسة والتنسيق الداخلي بين مختلف الوظائف أو التكامل الوظيفي، إضافة إلى وجود معيارين لاتخاذ القرار هما: التركيز الطويل الأجل والربحية، حيث وجدا أن أكثر أبعاد المقياس ثباتا كانت تلك المتعلقة بالتوجه نحو الزبائن، والتوجه بالمنافسة والتكامل الوظيفي وهو ما يوضحه الشكل التالي:

شكل (08-01): مرتكزات التوجه نحو السوق وفق المقاربة الثقافية



Source : Narver, J.C. , Slater, S.F**, The effect of market orientation on business profitability**, Journal of Marketing, Vol. 54 N°. 4,1990, Chicago, p :23.

يشير نارفر وسلاتر إلى أن التوجه نحو السوق يقوم على قرارين رئيسيين هما هدف الربحية والتركيز على المدى البعيد وبالتالي فالتوجه نحو السوق مبني على 03 أنشطة رئيسية هي:

1- **التوجه بالزبائن:** يشير إلى قدرة المؤسسة على تفهم ومعرفة حاجات الزبائن المستهدفين ورغباتهم وكذلك خصائصهم والعوامل المؤثرة في قراراتهم وسلوكياتهم الشرائية. وقد شدد كل من نارفر وسلاتر على أهمية جمع المعلومات عن توقعات وتفضيلات الزبائن والتي تتأثر مع مرور الزمن من خلال عوامل السوق الخارجي، وهذا يتضمن ضرورة مراقبة التغييرات في سلوك المستهلكين واستجاباتهم، خاصة بالنسبة لتطوير المنتجات والخدمات الجديدة التي تنشد تحسين رضا الزبائن.[8]

كما تم تعريف المؤسسة الموجهة نحو الزبائن على أنها المؤسسة التي تفهم بدقة حاجات زبائنها بما يسمح لها بخلق قيمة عالية لهم من خلال خفض التكاليف، وزيادة المنافع في علاقاتها معهم، وهذا التوجه بالزبون يتطلب فهم كيفية خلق القيمة للزبون ليس اليوم فقط ولكن بصورة دائمة، ويتم ذلك بفهم حاجات ورغبات الزبون الحالية والمستقبلية.[9]

2- **التوجه بالمنافسة:** ويشير إلى قدرة المؤسسة على معرفة وتحديد الاستراتيجيات التسويقية للمنافسين الحاليين والمحتملين، بالإضافة إلى القدرة على التعرف على خطط المنافسين، المعلومات التي تحتاجها عن المنافسين. ويرى (Narver & Slater) أن التوجه نحو المنافس هو القدرة والرغبة في تحديد وتطوير ميزة تنافسية من حيث النوعية وانخفاض الكلفة والخصائص المميزة للمنتجات مما يساعد المؤسسة أن تمركز نفسها جيداً في السوق، هذا التوجه يتداخل إلى حد ما مع التوجه نحو المستهلك وذلك في نظرته إلى المستهلكين على أنهم قوة مناهضة للمنافسين لمواءمة المنتجات مع حاجات المستهلك، ويعتقد أن التوجه إلى المنافسين يسهم في زيادة المعرفة والذكاء بخصوص المنافسين من حيث إنتاجهم وأسعارهم وبرامجهم التسويقية واستراتيجياتهم، هذه المعلومات ستساعد المؤسسة في إنتاج عروض تسويقية أكثر فاعلية وكفاءة من عروض المنافسين. [10]

3- التنسيق الداخلي: التنسيق والاستغلال الأمثل للموارد المتاحة في المؤسسة لتوليد أعلى قيمة للزبائن المستهدفين، ويشترك في ذلك جميع العاملين بالمؤسسة، ولا يقتصر الأمر على موظفي مصلحة التسويق فحسب. [11]

بحيث أن أي نقطة في سلسلة القيمة لزبائن المؤسسات تمثل الفرصة لتلك المؤسسة لإيجاد قيمة للزبون، وعليه أي فرد في أي وظيفة في المؤسسة يمكنه أن يساهم في إيجاد قيمة للزبائن، ويتم الوصول إلى قياس التكامل والتنسيق بين الإدارات والوظائف في المؤسسات من خلال: تبادل المعلومات بين الوظائف داخل المؤسسة، تكامل الوظائف الاستراتيجية بين الإدارات في المؤسسة، والتوزيع العادل والمناسب للموارد بين جميع الإدارات في المؤسسة.[12]

المحور الثاني: التوجه السوقي للمؤسسة من المنظور الإسلامي

أولا– التوجه نحو الزبائن من منظور اسلامي:

1– حرمة الغش والتدليس: نهت الشريعة الإسلامية عن كل أنواع الغش واعتبرته خروج عن روح الإسلام، ويعرف الغش اصطلاحا على أنه الايهام بوجود مفقود مقصود في المبيع أو يكتم موجود مقصود فقده. فهو كافة أنواع وأساليب الخداع والكذب في عرض المواصفات والصفات وما في حكم ذلك بما يختلف عن الحقيقة والواقع، وبمعنى أخر عرض وتقديم الباطل في صورة الحق. وهو محرم بالكتاب والسنة.[13] فقد نهى الله في القرآن الكريم عن الغش، ففث قصة سيدنا شعيب عليه مع قومه، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾[14]. كما نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن كافة صور الغش، فقال صلى الله عليه وسلم: ﴿**من غشنا فليس منا** ﴾[15]،كما نهى عن المعاملات التي تقود إلى الغش وأكل أموال الناس بالباطل ومنها على سبيل المثال: بيع الكالىء، وبيع العينة، وبيع الرطب باليابس، وبيع ما لا يملك، وبيعتين في بيعة واحدة، وبيع وسلف وبيع النجش، والاحتكار، وتلاقى الركبان، وبيع الحاضر للبادى، وبيع غير المقدور على تسليمه، كما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل أنواع البيوع التي فيها غرراً وغبناً واستغلالاً وظلماً، وقد ورد تفصيل كل هذا في كتب الفقه تحت باب المعاملات المنهي عنها شرعا[16].

وعليه فالمؤسسة كمنتج او بائع فهي تأخذ حكم التاجر فهي في الشريعة الإسلامية مطالبة بعدم الغش والتدليس وخداع الزبائن، وعليها الابتعاد عن كل المعاملات الغير مشروعة والتي فيها أي نوع من أنواع الخداع.

2– النهي عن الجشع والمغالاة في الأسعار: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله تبارك وتعالى أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة)**[17]

3– **إيجاب تقديم البائع للبيانات الكافية عن المبيع** :بحيث يبين نوعه وصفاته المميزة وكميته، بما يخرجه من الجهالة، ويجعل التعاقد بناء على تراضٍ وبينةٍ تامة[18].

ثانيا– التوجه نحو المنافسة من منظور اسلامي:

لم تهمل الشـريعة الإسـلامية العلاقات بين التجار، بل ضـبطت العديد من المعاملات التجارية، وقد ورد في القران والسـنة النبوية العديد من الآيات والأحاديث النبوية التي تثبت ذلك، وفيما يلي سـرد لأهم المعاملات التي تم ضـبطها في الشريعة الإسلامية وفق ما يراه الباحث مناسب مع موضوع البحث:

1- **حرية المنافسة:** إن أول من وضع قواعد وضوابط تحكم مبدأ حرية المنافسة هو الدين الإسلامي، فأحكام الشريعة الإسلامية فيما يخص المعاملات التجارية تكرس حرية التجارة وتحارب ما يعرف بالاحتكار، فتعطي الحق لكل شخص لممارسة التجارة من دون غلو أو تعسف، عن طريق إطلاق المبادرة الخاصة وحرية سير السوق وفقا لقواعد العرض والطلب، غير أنها قيدتها بما يحقق التوازن بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، بواسطة ما يعرف بالتدخل في حركة السوق عند ظهور وضع غير طبيعي كرفع الاسعار أو احتكار سلع معينة. وتعرف المنافسة على أنها ممارسة كل شخص نشاط اقتصادي بكل حرية على أن تتم مراعاة أحكام وقواعد قوانين المنافسة.[19]

2- **حرية السوق:** وهو مجال لا تتدخل فيه الدولة إلا ضمن حالات الضرورة التي من شأنها أن تمس بالنظام العام للدولة وتكون عادة عندما يحدث خلل كالاحتكار أو التكتل. ومرجع ذلك يعود إلى حادثة غلاء الأسـعار التي حدثت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم – فطُلب منه أي من الرسول –صلى الله عليه وسلم– التدخل للتسـعير، فرفض وقال: (**إن الله هو القابض الباسـط الرازق المسـعر، واني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال**) أخرجه أبو داوود **و أحمد في مسنده–**[20].

3- **حرمة الاحتكار:** تلجأ العديد من المؤسسات الى أساليب غير أخلاقية في خضم اشتداد المنافسة، ومن هذه الأساليب الاحتكار، وقد عرف المالكية الاحتكار بقولهم: هو الادخار للمبيع وطلب الربح بتقلب الأسواق أمام الادخار للقوت فليس من باب الاحتكار، وعرفه الشافعية بقوله: أنه اشتراء القوت وقت الغلاء ليمسكه ويبيعه بعد ذلك بأكثر من ثمنه للتضـييق، والاحتكار محرم عند أغلب العلماء والفقهاء ودليلهم، قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاء الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ –الحج الآية 25–** قال الإمام القرطبي عند تفسـيره لهذه الآية: روى عن يعلى بن أمية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه**) وقد فهم من هذا

أن الآية أصل في إفادة تحريم الاحتكار. وفى إحياء علوم الدين للغزالي عند تفسيره لهذه الآية: إن الاحتكار من الظلم وداخل تحته في الوعيد. [21]

4- **تحريم التكتل لإحداث ضرر بالآخرين:** مثل تكتل المستهلكين ضد المنتجين، أو تكتل المنتجين ضد المستهلكين، لأن هذا يسبب ضررًا، ولقدد نهانا رسول الله عن ذلك فقال: (**لا ضرر ولا ضرارر)** -رواه الإمام أحمد في مسنده-.[22]

5- **اتساع السوق وسهولة الحصول عل المعلومات لتجنب الجهالة والغبن:** وأصل ذلك عندما بنى رسول الله السوق في المدينة بعد الهجرة قال: **(هذه سوقكم لا تتحجروا فيها ولا يفرض عليها الخراج)- رواه أحمد في المسند-.[23]**

6- **الاتقان:** جميع المؤسسات التي تعمل في البيئة التي تحكمها الضوابط الإسلامية هي مطالبة بإتقان أعمالها، وهذا اتباعا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: **(إن الله يحب من أحدكم إذا عمل عملا أن يتقنه)** رواه الطبرانى في (الأوسط)(891) و البيهقى في (شعب الإيمان)(4/ 334)[24].

ثالثا- التوجه الداخلي من منظور إسلامي:

التوجه الداخلي في المؤسسة يستدعي الحديث عن المستخدمين، بمختلف رتبهم، فالمستخدمون هم أساس أي تنسيق داخلي ونجاح سيرورة المعلومات داخل المؤسسة، لهذا وجب الحديث عن العلاقة بين المؤسسة ومستخدميها أو بعبارة أخر توجه المؤسسة نحو المستخدمين من وجهة النظر الإسلامية، ويمكن تلخيص أهم العناصر التي يجب أخذها بعين الاعتبار في علاقة المستخدم او العامل برب العمل في النقاط التالية:[25]

- بيان موضوع العمل، ومدته وأجره.
- عدم تكليف العامل فوق طاقته، فهذا أبو ذر الغفاري رضي الله عنه كان من أشد الناس تواضعًا، فكان يلبس ثوبًا كثوب خادمه، ويأكل مما يطعمه، فقيل له: يا أبا ذر، لو أخذت ثوبك والثوب الذي على عبدك وجعلتهما ثوبًا واحدًا لك، وكسوت عبدك ثوبًا آخر أقل منه جودة وقيمة، ما لامك أحد على ذلك، فأنت سيده، وهو عبد عندك، فقال أبو ذر: إني كنت سابت (شتمت) بلالاً، وعيرته بأمه؛ فقلت له: يا ابن السوداء، فشكاني إلى رسول الله ، فقال لي النبي -صلى الله عليه وسلم-: **(يا أبا ذر، أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية)**، فوضعت رأسي على الأرض، وقلت لبلال: ضع قدمك على رقبتي حتى يغفر الله لي، فقال لي بلال: إني سامحتك غفر الله

لك، وقال: (**إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبســه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم**) رواه البخاري في الأدب المفرد وصـححه الألباني. هذا كان في شـأن العبيد فما بالكم بالعمال الأحرار والمواطنين كاملي المواطنة والكرامة.

- المعاملة بالحسنى، واحترام كرامة العامل. وكانت عائشة –رضي الله عنها– تروي فتقول: (**مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ وَلاَ امْرَأَةً وَلاَ خَادِمًا...**) وعن أنس بن مالك خادم رسـول الله –صـلى الله عليه وسـلم– يقول: كان رسـول الله من أحسـن النَّاس خُلقًا، فأرسـلني يومًا لحاجةٍ، فقلت: والله لا أذهب –وفي نفسـي أن أذهب لما أمرني به نبيُّ الله — قال: فخرجت حتى أَمُرَّ على صبيانٍ وهم يلعبون في السُّوق، فإذا رسـول الله قابضٌ بقفاي من ورائي، فنظرت إليه وهو يضـحك، فقال: (**يَا أُنَيْسُ، اذْهَبْ حَيْثُ أَمَرْتُكَ**). قلت: نعم، أنا أذهب يا رسـول الله. قال أنس: وَاللهِ لَقَدْ خَدَمْتُهُ سَـبْعَ سِـنِينَ أَوْ تِسْـعَ سِـنِينَ مَا عَلِمْتُ قَالَ لِشَـيْءٍ صَـنَعْتُ: لِمَ فَعَلْتَ كَذَا وَكَذَا؟ وَلاَ لِشَـيْءٍ تَرَكْتُ: هَلاَّ فَعَلْتَ كَذَا وَكَذَا). وامتدَّت رحمة رسـول الله بخدمه لتشـمل غير المؤمنين به أصـلاً، وذلك كما فعل مع الغلام اليهودي الذي كان يعمل عنده خادمًا، فقد مرض الغلام مرضًا شديدًا، فظلَّ النبي يزوره ويتعهَّده، حتى إذا شارف على الموت عاده وجلس عند رأسه، ثم دعاه إلى الإسلام، فنظر الغلام إلى أبيه متسائلاً، فقال له أبوه: أَطِعْ أبا القاسـم. فأسـلم، ثم فاضـت رُوحه، فخرج النبي وهو يقول: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ) رواه البخاري.
- أن لا يبخسـه حقه، وأن يعطيه أجره على قدر عمله. وقد حذَّر رسـول الله من ظلمهم فقال : (**مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ**). فقال رجل: وإن كان شيئًا يسيرًا يا رسول الله؟ فقال: (**وَإِنْ قَضِيبًا مِنْ أَرَاكٍ**) رواه مسلم.
- عدم المماطلة في أداء حق العامل، روى الترمذي في سننه وصححه الألباني عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال الرسول –صلى الله عليه وسلم–: (**أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه**).
- أن يكون رحيما بالعمال حين الخطأ.

- يجب على صاحب العمل أن يمكن العامل من أداء ما افترضه الله عليه من طاعة كالصلاة والصيام، فالعامل المتدين أقرب الناس إلى الخير ويؤدى عمله في إخلاص ومراقبة وأداء للأمانة، وصيانة لما عهد إليه به.

الخاتمة:

يعتبر التوجه نحو السوق من المواضيع التي أسالت الكثير من الحبر، والتي تطرق لها العديد من الكتاب والباحثين، لكن التطرق قلت الكتابات فيها من الناحية الإسلامية، ومن خلال هذا العمل يهدف الباحث الى فتح الموضوع من الناحية الشرعية، ففي بداية البحث تم تناول التوجه نحو السوق من خلال الدراسات الغربية التي تناولته وأهم الباحثين فيه، وتم تناول الاختلافات في مختلف التعريفات والمقاربات التي تناولته، في المحور الثاني تم اختيار المقاربة الثقافية لكل من نارفر وسلاتر لانها المقاربة التي يرى الباحث أنها تناسب الموضوع، باعتبارها تركز على ثلاث عناصر هي توجه المؤسسة نحو الزبائن وتوجه المؤسسة نحو المنافسين والتوجه الداخلي أو التنسيق الداخلي، ومن هذا المنطلق تم وزن هذه العناصر الثلاث بميزان الشريعة الإسلامية والبحث عن الضوابط الشرعية التي تحكم المؤسسة أو التاجر أو صاحب العمل في علاقته مع الزبائن والمنافسين ومختلف عناصر البيئة الداخلية ونقص بهم المستخدمين، ومن خلال ما سبق يمكن استنساخ النتائج التالية:

- التوجه السوقي للمؤسسة من الناحية الإسلامية هو مفهوم سليم ويدخل ضمن حرية البيع والشراء والتعامل مع مختلف عناصر السوق.
- تحتاج المؤسسة العاملة في الأسواق الإسلامية الى مجموعة من الضوابط الشرعية في التعامل مع مختلف المتعاملين في هذه الأسواق.
- الشريعة الإسلامية غنية بالتشريعات التي تضبط عمل المؤسسات وعلاقتها مع محيطها بما يعود على المؤسسة وعلى محيطها بالنفع والاستقرار.
- الصدق مع الزبون وعدم الغش والتلاعب هو أكبر وسيلة اشهارية للمؤسسة والتي يمكن من خلالها بناء ولا زبون دائم.

- حرية المنافسة في الإسلام لا تعني بالضرورة استباحة المنافس وسرقة المعلومات بل هناك ضوابط أخلاقية تحكم العلاقة بين المنافسين وهو ما تم التطرق اليه.

العلاقات الداخلية بين مختلف المستخدمين وبين أرباب العمل ومستخدميهم هي الحافز الأساسي للتنسيق الداخلي العالي ونجاح تبادل المعلومات وخلق ولاء الموظف لمؤسسته والشريعة الإسلامية غنية بالتشريعات والضوابط التي تحكم هذه العلاقات.

ومن أجل الوصول إلى الأهداف التي تسعى هذه الدراسة إليها، وهي توصيف التوجه السوقي للمؤسسة في الفكرين الرأسمالي والاسلامي، فقد تم استخدام المنهج الوصفي التاريخي لتتبع الدراسات السابقة التي تناولت مفهوم التوجه السوقي للمؤسسة في الفكر الرأسمالي، والمنهج الاستنباطي للإجابة على تساؤلات البحث من وجهة نظر الفكر الاسلامي.

الكلمات المفتاحية: التوجه السوقي للمؤسسة، التوجه نحو الزبائن، التوجه نحو المنافسة، التنسيق الداخلي، التوجه السوقي للمؤسسة وجهة نظر إسلامية،

[1]- Robert W. Ruekert, **Developing a Market Orientation: An Organizational Strategy**, International Journal of Research in Marketing, Vol. 9, No. 3, 1992, p:

[2]: Kohli, Ajay K. & Jaworski, Bernard J. **Market Orientation: The Construct, Research Propositions, and Managerial Implications**, Journal of Marketing, Vol.54, April, 1990,p :03

3- Stanley F. Slater & John C. Narver, **Market Orientation and the Learning Organization** , Journal of Marketing,Vol. 59 (July 1995), p: 67.

4 - David Gotteland et al, **L'orientation marché affecte-t-elle la performance des produits nouveaux? une approche méta-analytique**, M@n@gement, vol. 12, 2009, p: 206.

[5]- **L'orientation marché : synthèse et nouvelles directions théoriques**, op.cit, p: 47. David Gotteland et al, ,

[6] - GEORGE S. Day, **The capabilities of market-Driven Organizations**, Journal of Marketing, vol.58 (October 1994), p: 37.

[7]- Jean Jacques Lambin, Ruben Chumpitaz Caceres : **" L'orientation-marché est-elle une stratégie rentable pour l'entreprise?** , Recherche et application en Marketing, Revue Française du Marketing, vol 21,PUG, N 2, 2006, p : 03.

[8] - Narver, J.C. , Slater, S.F, op.cit, pp: 20-22.

9 - Manfred Konigstein, Wieland Muller, **Why firms should care for customers,** Economics Letters vol 72, 2001, p42.

10 - Narver, J.C. , Slater, S.F, op.cit, pp: 20-22.

11- IBID pp: 20-22.

[12] – ليث الربيعي، ميثاق الربيعي، **أثر التوجه السوقي والتزام العاملين على الأداء**، مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، جامعة بغداد، العدد63، المجلد17، بغداد، 2011 ، ص: 105.

[13]– حسين حسين شحاتة، **المنهج الإسلامى للتصدى لجريمة الغش التجارى**، جامعة القاهرة، ص:2.

[14]– الأعراف آية: 85.

15– رواه مسلم.

16– حسين حسين شحاتة، مرجع سبق ذكره، ص: 03.

[17]– http://www.ahlalhdeeth.com/vb/archive/index.php/t-117691.html شوهد يوم 13 سبتمبر 2016 على الساعة 11:20.

[18]– سهيلة بوخميس، **مبدأ حرية المنافسة بين الشريعة والقانون**، الملتقى الوطني حول قانون المنافسة بين تحرير المبادرة وضبط السوق، جامعة 8 ماي 5491 قالمة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، يومي: 16 و 17 مارس 2015،

[19]– نفس المرجع السابق، بدون صفحة.

[20]– http://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=16612 ، شوهد يوم 13 سبتمبر 2016 على الساعة 9.12.

[21]– أحمد عرفة، **الاحتكار دراسة فقهية مقارنة**، http://www.saaid.net/bahoth/148.htm، شوهد يوم: 2016/09/13 على الساعة 09.27.

[22]– سهيلة بوخميس، مرجع سبق كره، ص: 08.

[23]– نفس المرجع السابق، ص: 08.

[24]– http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=3253

[25]– http://www.assakina.com/rights/workers-rights/27198.html شوهد يوم 13 سبتمبر 2016 على الساعة 9.12.

سياستي المنافسة وحماية المستهلك وأثرهما في تحقيق الرفاه

(التشريع الماليزي أنموذجاً)

بهاء الدين مقعاش
أكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة مالايا
–كوالا لمبور– ماليزيا.
mfbaha2000@gmail.com

أ. د. لقمان طيب
أكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة مالايا
–كوالا لمبور– ماليزيا.
cattring@yahoo.com

ملخص

تتناول هذه الدراسة سياستي المنافسة وحماية المستهلك في التشريع الماليزي وأثر ذلك في حياة المجتمع، في زمن العولمة الإقتصادية السياسية التي يشهدها العالم اليوم، ولهذه الأخيرة أثر كبير على السياسات الإقتصادية العالمية اليوم؛ الأمر الذي دفع ماليزيا وبعض دول العالم إلى مراجعة سياساتها وخططها الاقتصادية، وإعتماد استراتيجيات تسعى من خلالها مسايرة سياسة المنافسة التجارية التي تعمل على تعزيز مبدأ المنافسة والتشجيع على الممارسات التجارية البعيدة عن الإستغلال والاحتكار، وكل ما يتسبب في إلحاق الضرر بالمستهلك والنظام الإقتصادي للدولة.

وتبرز التجربة الماليزية في التحول الإقتصادي المتميز الذي ألفت انتباه الباحثين واهتماماتهم من خلال دراسة مختلف الإستراتيجيات والمراحل المنتهجة من طرف مستشاري وخبراء الإقتصاد الماليزي والعلاقة الوطيدة بين الكتلتين التنظيرية والتنفيذية وأثر ذلك في حياة المستهلكين.

مقدمة

الحمد لله الذي أكرمنا وطهّرنا بأوامر الإسلام ونواهيه وجعلنا خير أمّة أخرجت للناس تؤمن بالله وحده لا تشرك به أحداً، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ثم أما بعد:

إن للعولمة أثر كبير على السياسات الإقتصادية العالمية اليوم؛ إذ جعلت الممارسات التجارية المختلفة تسبح في نطاق واسع من المنافسة، وذلك نتيجة إنفتاح الأسواق العالمية على بعضها البعض، والذي تسبب في تدفق هائل للسلع والخدمات بشكل متنوع، حيث وفّر للمجتمع الدولي فرصة إمكانية إشباع حاجياته، وبالتالي هذا التغير الذي أحدثته العولمة الإقتصادية دفع بدول العالم مراجعة سياساتها وخططها الإقتصادية، واعتماد إستراتيجيات تسعى من خلالها مسايرة سياسة المنافسة التجارية، التي تعمل على تعزيز مبدأ المنافسة والتشجيع على الممارسات التجارية البعيدة عن الإستغلال والإحتكار، وكل ما يتسبب في إلحاق الضرر بالمستهلك والأنظمة الإقتصادية، وتبقى عملية تطبيق مبدأ هذه السياسة على أرض الواقع تعود إلى طبيعة نظام كل دولة وأهدافها، وكذلك الطريقة الملاءمة للتنفيذ حسب المعطيات والخطط المسطرة في سياسة الدولة ونظامها العام.

فإن الدولة الماليزية كباقي دول العالم إنتهجت سياسة المنافسة[1]؛ وذلك لضرورة مسايرة تطورات التجارة الدولية التي ظهرت على الساحة الإقتصادية العالمية، ولهذا السبب تم اصدار بالجريدة الرسمية الماليزية سنة 2010م قانون المنافسة والذي دخل حيز التنفيذ بصفة رسمية بتاريخ 1 جانفي 2012م وباعتباره خطوة جديدة في التشريع الماليزي، فهو جدير بالتنفيذ وذلك مسايرةً للإستراتيجيات والسياسات التنموية المسطرة في أجندات النظام الإقتصادي الماليزي كالخطة المعروفة بـــ: ـــرؤية 2020م. ولتجسيد معاني وأهداف المنافسة في الحياة الإستهلاكية في عصر الإنفتاح

[1] أحصى البنك الدولي في نهاية 2014م مائة وعشرون (120) دولة سنّت قانونا للمنافسة التجارية ضمن تشريعاتها وأدمجت شروط النهوض بالمنافسة في القوانين التي تحكم المعاملات التجارية. أنظر: محمد المرغدي، **المنافسة أبعادها الإقتصادية والقانونية**، (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2015)، ج2، ص21.

الإقتصادي تم إعتماد لجنة المنافسة (**MyCC**) وذلك بموجب القانون، والتي تعد وسيلة مستقلة يمكن من خلالها الوصول أكثر إلى الأهداف الواقعية المرجوة من قانون المنافسة.

- **إشكالية الدراسة.**

في إطار سيطرة النظام الليبرالي وبسط نفوذه وهيمنته على دول العالم، تأتي دراستنا محاولة منا لإبراز دور المشرع الماليزي في مواكبة هذه المستجدات ومدى موافقة ذلك للمبادئ العامة للإستراتيجيات المسطرة في أجندات النظام الإقتصادي الماليزي. الأمر الذي يدفعنا لطرح إشكالية الدراسة والمتمثلة في الآتي:

مدى فاعلية سياستي المنافسة وحماية المستهلك في التشريع الماليزي وأثرها في تحقيق الرفاه للمستهلك تحت هيمنة العولمة الإقتصادية؟

- **منهج الدراسة.**

إعتمدنا أثناء دراستنا لهذا الموضوع على المنهج الإستقرائي التحليلي، وذلك من خلال محاولة إستقراء وتحليل النصوص القانونية المتعلقة بسياسة المنافسة وحماية المستهلك في التشريع الماليزي، لهدف توضيح واقع مبدأ المنافسة التجارية وحماية المستهلك، ومدى بروز وتحقق معنى الرفاه الإجتماعي على أرض الواقع.

- **أسئلة الدراسة.**

في ظل العولمة والإنفتاح الإقتصادي العالمي الذي تعيشه المجتمعات الدولية اليوم، أدى بنا هذا الواقع إلى طرح مجموعة من التساؤلات والتي نسعى من خلالها وذلك بقدر من التحليل والمناقشة للوصول إلى أهم النتائج التي تحققت في واقع المجتمع الماليزي، ولعل ذلك يكمن في الإجابة عن الأسئلة التالية:

أولاً: ما هي أهم مقومات التنمية التي يعتمدها النظام الماليزي في تحقيق تنمية شاملة للبلد؟

ثانياً: ما هي أبرز السياسات والإستراتيجيات الإقتصادية التي ينتهجها التشريع الماليزي قصد تحقيق الرفاه الاجتماعي من خلال تفعيل مبدأ المنافسة وسياسة حماية المستهلك؟

ثالثاً: ماهي أبرز التحديات والعراقيل التي يواجهها التشريع الماليزي في ظل العولمة الاقتصادية؟

- **أهداف الدراسة.**

يسعى الباحث من خلال هذه الدراسة توضيح واقع مبدأ المنافسة وحماية المستهلك في التشريع الماليزي وأبعاده الإقتصادية، ومدى بروز وتحقق معنى الرفاه الاجتماعي على أرض الواقع من خلال تفعيل القوانين المنصوصة لأجل ذلك، ونسعى من خلال هذه الدراسة الوقوف على مجموعة من النقاط والتي تتلخص في مايلي:

أولاً: التعرف على النموذج الإقتصادي الماليزي وطريقة إعتماده مبدأ المنافسة وسياسة حماية المستهلك في ظل انفتاح السوق العالمية.

ثانياً: الإطلاع على أهم السياسات والإستراتيجيات الإقتصادية التي اعتمدتها الحكومة الماليزية في تحقيق اقتصاد تتولد عنه الرفاهية الاجتماعية للمستهلك.

المبحث التمهيدي: تحليل مصطلحات ومفاهيم الدراسة.

لمعالجة الإشكالية المطروحة في هذه الدراسة يستوجب منا التصدي لمفردات هذا الموضوع بالشرح والتوضيح؛ محاولة منا لإبراز مفاهيم ومصطلحات الدراسة حسب الآتي:

المطلب الأول: تعريف المنافسة التجارية.

إن لفظ المنافسة يرتبط عموماً بالتنافس على شيء معين، أو السباق من أجل بلوغ هدف معين، سواء كان بطريقة مشروعة أو العكس، وتعد من سنن الفطرة الكونية للبشر، غايتها التفوق في مجالات الأعمال والأنشطة أياً كانت

طبيعتها، وقد لازمت المنافسة النشاط الإقتصادي بشكل كبير جداً، حتى اتصفت بكونها أحد الشروط اللازمة لإحترافه[2].

الفرع الأول: تعريف المنافسة لغة

جاء في المعجم الوسيط تعريف للمنافسة على أنها نزعة فطرية تدعوا إلى بذل الجهد في سبيل التفوق والمنافسة حيث تقابل التنافس[3]. كما ورد في كتاب الله عز وجل لفظ التنافس والمتنافسون وهي مدعاة إلى التسابق والرغبة الملحّة في التسارع إلى طاعة الله عز وجل وفعل الخيرات إذ قال تعالى: ﴿ضم طحظم عج عم غج غم فج﴾[4].

الفرع الثاني: المنافسة المشروعة.

يعرف أحمد محمد محرز المنافسة المشروعة بأنها: المزاحمة بين عدد من الأشخاص، أو بين عدة قوى تتابع نفس الهدف، كما تعني أيضا العلاقة بين المنتجين والتجار في صراعهم على العملاء[5].

ويعرفها أيضا اسماعيل محمد هاشم بأنها: العملية المنظمة لآليات جهاز الأسعار، وهي التي تجعل كل من المنتجين والمستهلكين يتركون أسعار وكميات السلع المطروحة للتداول في السوق حتى تتحدد بشكل تلقائي من خلال؛ تفاعل قوى العرض والطلب بحرية تامة[6].

ومما سبق يمكن القول بأن المنافسة عبارة عن عنصر جوهري في المجال الإقتصادي، إذ تعبّر عن التسارع الذي يتم بين المنتجين والتجار من خلال عرض سلعهم في الأسواق بحثاً عن كسب عدد كبير من الزبائن. ونقول عنها أنها منافسة

---

[2] أحمد محمد محرز، **الحق في المنافسة المشروعة**، (الاسكندرية: منشأ المعارف، ط1، 2001)، ص 7.

[3] **المعجم الوجيز**، إصدار مجمع اللغة العربية، ط1، 1980م. ص

[4] **المطففين**، الآية: 26.

[5] أحمد محمد محرز، **الحق في المنافسة المشروعة في مجالات النشاط التجاري (الصناعة، التجارة، الخدمات)**، (بدون ناشر: د. ط، 1994م)، ص9.

[6] اسماعيل محمد هاشم، **مبادئ الاقتصاد التحليلي**، (بيروت: دار النهضة العربية، د. ط، 1998م)، ص31.

مشـــروعة عندما تتســـم بالمبادئ الأخلاقية البعيدة عن الظلم بمعناه العام، والتي تخدم مصـــالح جميع أطراف العملية التجارية.

الفرع الثالث: المنافسة غير المشروعة:

إن مبدأ المنافسة التجارية أمر لابد منه ومطلباً ضروري في العملية التجارية، شريطة أن تحافظ على مبادئها المشروعة، أما إذا خرجت عن ذلك فنقول أنها قد اكتسـت اللامشـروعية؛ فالقانون الإقتصـادي عبارة عن نصـوص تعمل على التحكم في العملية التجارية من مرحلة الانتاج إلى الإســـتهلاك، ويعاقب كل من يتجرأ بمخالفة مبادئ الســـياســـة الإقتصادية في الدولة أو حتى فيما بين الدول، ويعتبر آداة تشريعية تسعى من خلالها الدول إلى تنمية إقتصادها، وعليه فإن ضبط هذه الآلية وإعتمادها يمكّن الحماية لحقوق المستهلك وضمانها له.

فيمكن أن نبين المنافســـة غير المشـــروعة كما نص عليها قانون المنافســـة الماليزي على أنها كل مايخرج عن النطاق المنصوص عليه في القانون رقم (AC2010) والمحددة فيمايلي[7]:

- عدم الخضوع لأسعار السوق المحددة.
- الاشتراك في الأسواق وأماكن العرض.
- الإحتكار والتزوير.

المطلب الثاني: تعريف المستهلك.

لقد وردت عدة تعاريف مختلفة للمسـتهلك على حسـب المجال والاختصـاص، ولعل السـبب في هذا التباين يعود إلى التطور الإقتصـادي الذي يشـهده المسـتهلك، فالشـارع الماليزي يعرفه على أنه: "الشـخص الذي هو بحاجة لمنتوج أو خدمة معينة سواء تم استخدامها أو لم يتم بعد"[8].

[7] http://www.mrca.org.my تم تصفح الموقع بتاريخ: 2016/7/20، أنظر الموقع:

[8] http://www.law.com.my تم تصفح الموقع بتاريخ: 2016/7/20، أنظر الموقع:

وعرفه المجلس الإقتصادي والإجتماعي التابع للجمعية العامة للأمم المتحدة بأنه: "الشخص الذي يقوم بشراء السلع والخدمات من السوق لإستعمالها".[9]

وعندما وضع ميثاق حماية المستهلك بتاريخ 17 ماي من سنة 1973م عرف المجلس الأوروبي المستهلك بأنه: "كل شخص طبيعي أو معنوي تباع له أشياء أو خدمات لاستخدامه الخاص"[10].

المبحث الأول: حماية المستهلك وآلية المنافسة التجارية في التشريع الماليزي.

إن لسياسة حماية المستهلك في التشريع الماليزي رصيد قانوني ذات بعد تاريخي؛ شهد عدة تعديلات ولعل السبب الرئيس في ذلك يعود إلى التطورات التي تطرأ على كل مرحلة زمنية معينة.

المطلب الأول: تطور سياسة حماية المستهلك وظهور آلية المنافسة في التشريع الماليزي.

إن المتتبع لتاريخ التشريع الماليزي وما يَظمُّ من القوانين المتعلقة بحماية المستهلك يرى أن هناك مسار طويل خاص بسن القوانين المراد منها محاولة تحقيق الرفاه للمستهلك من خلال حماية حقوقه المشروعة، فعلى سبيل المثال من بين أقدم القوانين المتعلقة بحماية المستهلك القانون رقم 121 الصادر من قبل الحكومة الاستعمارية سنة 1946م، والمتعلق بمراقبة الأسعار، إذ خضع هذا القانون للتعديل أكثر من 40 مرة، ففي سنة 2011م تم إلغاءه وتبديله بالقانون رقم 723 المتعلق بمراقبة الأسعار وتحديد هامش الربح وما يترتب من العقوبات على المخالفين للنصوص القانونية[11].

وكما نجد ايضا القانون رقم 87 الصادر عام 1972م والمتعلق بحماية المستهلك من جهة ضرورة حصوله على مواصفات السلع والبضائع المقدمة إليه إذ يمنع المواصفات والبيانات الكاذبة، فهذا القانون يحظر المواصفات والبيانات

---

[9] خالد محمد السباتين، **تقرير حول الحماية القانونية للمستهلك** (رام الله، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، د. ط. م)، ص2000.12

[10] 1. خالد محمد السباتين، **المرجع نفسه**، ص

[11] *See: Mohamad Fazli Sabri, **The Development of Consumer Protection Policies in Malaysia,** University Putra Malaysia*, 2014, P101.

الكاذبة للبضائع المعروضة للبيع في مختلف الأماكن والمحلات التجارية، فهذه أمثلة من بين جملة القوانين المتعلقة بحماية حقوق المستهلك.

فيتضح من خلال السرد التاريخي لتطور قوانين حماية المستهلك أن قانون المنافسة في التشريع الماليزي وليد القرن الواحد والعشرين، حيث كان أول صدور لقانون المنافسة في الجريدة الرسمية الماليزية بتاريخ 10 جانفي 2010م، ودخل حيز التنفيذ يوم 1 جانفي 2012م[12]، إذ يعتبر سن قانون المنافسة في عام 2010م أمر يهدف إلى تعزيز التنمية الإقتصادية من خلال تفعيل مبدأ المنافسة، وحماية حقوق المستهلك وكل ما يتعلق بشؤونه[13].

المطلب الثاني: أسس ومقومات النظام الاقتصادي الماليزي.

بعد الإحتلال الياباني لماليزيا سنة 1942م وخضوعها للحكم البريطاني ونيلها للإستقلال سنة 1957م، فمن الطبيعي أن تغيب الآثار الإيجابية من خلال الغزو والإحتلال وتظهر هناك مظاهر الفقر والأمراض والتخلف وحرمان الشعوب من الحياة الكريمة، وينتج عن هذا كله الإنخفاض في معدلات النمو الاقتصادي، وارتفاع نسبة الفقر؛ إذ بلغت نسبة الفقر 52% وهذا عام 1970م، حيث كان الإعتماد الإقتصادي مبني أساساً على القطاع الزراعي والمعادن.

فلا يزال القطاع الزراعي هو القطاع السائد في البلاد والمكمل الإقتصادي؛ ففي عام 1992م ساهم بنسبة 16% من دخل مجموع الصادرات أي؛ من إجمالي الإنتاج المحلي والذي قدر بنسبة 26% من مجموع الإستخدام، حيث تتمتع ماليزيا بثروة خشبية هائلة وكذلك المطاط، كما نجدها تحتل المرتبة الثانية بعد الولايات المتحدة الأمريكية في إنتاج الزيوت النباتية حيث إرتفعت نسبة الإكتفاء الذاتي إلى حوالي عشرة أضعاف الإحتياجات المحلية، ناهيك عن الكاكاو

[12] *Percetakan Nasional Malaysia Berhad*, ***Laws Of Malaysia,*** Act 712, ***Competition*** Act 2010. P3. **See Also**: *Cheong May Fong*, ***Competition Law Enforcement in Malaysia: Some Recent Developments***, ERIA. January 2014. P3.

[13] *Dhaniah Binti Ahmad, Head Of Legal, Malaysian Cmpetition Commission,* ***Contant of*** **CA2010,** 2014. P5.

والأناناس، والفلفل وجوز الهند وغير ذلك، ففي هذا الجانب –الغذائي– نجد عجزها في تحقيق الإكتفاء في انخفاض نسبة بعض المواد الغذائية مثل: الحبوب والسكريات والخضر، وكذلك الحليب ومشتقاته بشكل ضئيل جداً.

وبالرغم من ذلك فإننا نراهم اليوم قد أحدثوا قفزة ايجابية غيرت الوضع الإقتصادي لبلد كان يعتمد بشكل أساسي على تصدير بعض المواد الأولية الزراعية إلى بلد مصدر للسلع الصناعية، في مجالات المعدات والآلات الكهربائية والإلكترونيات والسيارات، علماً أن ما لا يقل عن 70 % من السيارات في السوق الماليزي من الإنتاج الوطني والذي تنتجه كل من شركة بروتون و برودوا (***Proton , Perdoua***) المحليتين، كما تجد صادرات شركة ***Proton*** دخلت إلى أزيد من حوالي 25 بلد منها: بريطانيا واندونيسيا وتايلاند وسينغافورة وكذلك إلى جنوب افريقيا ومصر وبعض البلدان الخليجية إذ تجاوز عدد المبيعات أكثر من 3 ملايين وِحدة، كما تطورت صناعتها في السنوات الأخيرة لتخرج بمنتوج ذات جودة عالية وبخصائص تضاهي الشركات الكبرى في العالم، إذ ارتفعت صادرات ماليزيا بشكل عام من أقل 5 مليارات دولار عام 1980م لتصل إلى 100 مليار دولار عام 2002[14].

يطلق على ماليزيا إسم "آسيا المصغرة" وذلك بسبب التركيبة الإجتماعية التي يتشكل منها المجتمع الماليزي، فالمجتمع الماليزي متعدد الأديان والأجناس أي يتكون من السكان الأصليين للبلد وهم المالاويين وأيضا الهنود والصينيين، وليس أمام هذا الاختلاف العرقي عائق ومانع للنمو والإزدهار بل هناك تعايش وتعاون...لقد احتلّت ماليزيا عدة مراكز الأولى في العالم إذ إحتلت المركز العاشر في التنافس العالمي لعام 2010م للكتاب السنوي المعَد من معهد الإدارة والتطوير الدولي، كما احتلّت أيضا المركز الخامس والثلاثين في المؤشر K.O.F العالمي[15].

إن وراء هذه النقلة التنموية السريعة والناجحة أسرار وعوامل ساهمت في تطور وإزدهار الإقتصاد الماليزي وما جعلها تحقيق تنمية تُلحقها بركب الدول المتقدمة؛ وأهم هذه العوامل حسب ماتراه الدكتورة نعمت مشهور تتمثل فيما يلي:

---

14 تم زيارة الموقع بتاريخ 2015/4/8 http://corporate.proton.com

15 ، 1 أنظر: محمد صادق اسماعيل، **التجربة الماليزية مهاتير محمد..والصحوة الإقتصادية** (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ط14م)، ص2014.

أولاً: المناخ السياسي لدولة ماليزيا يمثل حالة خاصة بين جيرانها، بل بين الكثير من الدول النامية، حيث يتميز بتهيئة الظروف الملائمة للإسراع بالتنمية الإقتصادية. وذلك أن ماليزيا لم تتعرض لإستيلاء العسكري على السلطة.

ثانياً: يتم اتخاذ القرارات دائماً من خلال المفاوضات المستمرة بين الأحزاب السياسية القائمة على أسس عرقية، ما جعل سياسة ماليزيا توصف بأنها تتميز بأنها ديموقراطية في جميع الأحوال.

ثالثاً: تنتهج ماليزيا سياسة واضحة ضد التفجيرات النووية، وقد أظهرت ذلك في معارضتها الشديدة لتجارب فرنسا النووية، وحملتها التي أثمرت عن توقيع دول جنوب شرق آسيا العشر المشتركة[16] في "منظمة آسيان" في عام 1995م على وثيقة إعلان منطقة جنوب شرق آسيا منطقة خالية من السلاح النووي؛ إذ ساعد هذا الأمر على توجيه التمويل المتاح للتنمية بشكل أساسي بدلاً من الإنفاق على التسلح وأسلحة الدمار الشامل.

رابعاً: رفض الحكومة الماليزية تخفيض النفقات المخصصة لمشروعات البنية الأساسية، والتي هي سبيل الإقتصاد إلى نمو مستقر في السنوات المقبلة. لذا قد إرتفع ترتيب ماليزيا لتصبح ضمن دول الإقتصاد الخمس الأولى في العالم في مجال قوة الإقتصاد المحلي.

خامساً: انتهجت ماليزيا استراتيجية تعتمد على الذات بدرجة كبيرة من خلال الإعتماد على سكان البلاد الأصليين الذين يمثلون الأغلبية المسلمة للسكان.

سادساً: إهتمام ماليزيا بتحسين المؤشرات الإجتماعية لرأس المال البشري الإسلامي، من خلال تحسين الأحوال المعيشية والتعليمية والصحية للمواطنين.

[16] الدول العشر التي تتشكل منها منظمة آسيان هي: **ماليزيا، اندونيسيا، تايلاند، سنغافورة، كومبوديا، بورما، لاوس، فيتنام، بروناي، الفلبين.**

ســـابعاً: إعتماد ماليزيا بدرجة كبيرة على الموارد الداخلية في توفير رؤوس الأموال اللازمة لتمويل الإســـتثمارات حيث ارتفاع الإدخار المحلي الإجمالي بنسبة 40% بين سنة 1970م وسنة 1993م، كما زاد الإستثمار المحلي الإجمالي بنسبة 50 % خلال الفترة عينها[17].

كذلك الدكتور. محمود عبد الفضيل أستاذ بجامعة القاهرة بكلية الإقتصاد، يرى أن ما ساهم أكثر في نجاح التنمية في ماليزيا هو طريقة تعامل الحكومة مع الإستثمار الأجنبي في منتصف الثمانينات إذ سمحت له بالدخول بشروط تمثلت في إبعاد عامل المنافسة؛ أي بمعنى لا يمكن للمستثمر الأجنبي أن ينافس الصناعات الوطنية من خلال السلع التي ينتجها، وكذلك أن تصدر الشركة على الأقل 50% من مجمل ما تنتجه، والشرط الثالث والأخير فيتمثل في أن الشركات الأجنبية التي يصل رأاس مالها المدفوع نحو 2 مليون دولار يسمح لها باستقدام خمس موظفين أجانب فقط لشغل بعض الوظائف في الشركة.

ويرى أيضاً أنَّ من بين أسباب نجاح التجربة الماليزية إمتلاكها لرؤية مستقبلية للتنمية من خلال إعتمادها خطط خماسية متتابعة ومتكاملة منذ الإستقلال إلى الآن، بل إستعدادها المبكر للدخول في القرن الواحد والعشرين من خلال خطة 2020م والتي تعمل على تحقيق ما تم التخطيط له.

وكذلك وجود درجة عالية من التنوع في البنية الصناعية وتغطيتها لمعظم فروع النشاط الصناعي (الصناعات: الاستهلاكية، الوسيطة، الرأسمالية) وقد كان هذا الأمر كمحصلة لنجاح سياسات التنمية بماليزيا فيمكن اعتباره سبباً ونتيجة في الوقت عينه[18].

فلا يخلو أي إقتصاد في العالم من تحديات وعوائق؛ إذ يرى مستشاري وخبراء الإقتصاد الماليزي أن المشاكل والتحديات الأساسية التي تواجه الإقتصاد الماليزي اليوم تتمثل أساساً في تراجع الإستثمار الخاص، وانخفاض معدلات الإنتاجية،

---

[17] عبد الحافظ الصاوي، **قراءة في تجربة ماليزيا التنموية**، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 451، الشهر 62-63، السنة 5، 2003م، الكويت، 3

[18] أنظر: عبد الحافظ الصاوي، **المرجع نفسه**، ص 63.

وعدم الكفاءة في استخدام الموارد والمواهب البشرية، ومع هذا فيرون أنه على المجموعة المعروفة بـــ MP10 الوقوف أمام هذه العقبات وضرورة التغلب عليها[19].

المطلب الثالث: التنمية الماليزية والخطط الاستراتيجة

لقد اســـتفادت ماليزيا في تجربتها التنموية من التجربة اليابانية والكورية في عدة مجالات، كنطام التوأمة مع اليابان في السـنوات الأولى من بداية تصـنيعها للسـيارات وغير ذلك من الصـناعات الإلكترونية، ولم تعتمد ماليزيا في ذلك على الإسـتفادة من نقل التكنولوجيا فحسـب بل ذهبت إلى ماهو أعمق من ذلك كاسـتحضـار أخلاق وقيم إحترام العمل وإتقانه، وكذلك محاولتها الإستحواذ على قدر كبير من الإستثمارات الأجنبية لليابان وجذبها.

وبناءاً على التقرير الأول الذي صدر عن مجلس مستشاري الإقتصاد الوطني الماليزي (**NEAC**)، وفي إطار النموذج الإقتصـــادي الجديد (**NEM**) إتخذت الحكومة الماليزية مجموعة من التدابير والخطط ذات رؤية إســـتراتيجية طويلة المدى من أجل بلوغ أهداف معينة ومن بينها المشروع المعروف بـ 2020م والذي تهدف من خلاله تحقيق مجموعة من الأهداف كأن تصـبح دولة بدخل الفرد عال، وكذلك أن تصـبح من بين الدول المصـنعة، حيث هذا التطور السـريع للإقتصـاد الماليزي عاد بالنفع على حياة الفرد وبمسـتوى معيشـي عالٍ، حيث ازداد الدخل القومي ليصـل إلى نسـبة 13,8% سنة 1992م، وتطور الناتج المحلي الإجمالي ليصل في عام 2009م إلى 381 بليون دولار بمعدل نمو 7,2 % سـنويا، وكما بلغ نصـيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي إلى 14800 دولار سـنويا. مع إنخفاض كبير لنسـبة البطالة لتصل في عام 2009م إلى 5%[20].

إن رئيس الوزراء الحالي داتو نجيب تون رزاق وسـيراً على نهج سـابقيه من الرؤسـاء، وتكملة للمشـوار الذي يأملون من خلاله الوصول إلى تحقيق الأهداف المرجوة من خطة 2020م، والذي يحمل في مشروعه الجديد شعار الوحدة الماليزية

---

[19] 2015/3/31 تم زيارة الموقع بيتاريخ:
http://www.rsmi.com.my/WebLITE/Applications/productcatalog/uploaded

[20] أنظر: محمد صادق اسماعيل، **المرجع السابق**، ص9.

(1Malaysia) وذلك لما يراه من ضرورة تكثيف جهود الشعب الماليزي ذو التركيبة المتنوعة عرقياً ودينياً، والبعد عن كل ماهو عائق للمسار التنموي.

ومنذ أوائل العام 1960م والدولة تشرع في خطة الدولة الصناعية، وذلك بإعطاء الأولوية في الاهتمام بقطاع التصنيع لزيادة الدخل القومي، ولا يزال هذا المشروع الذي حمله معه رئيس الوزراء الحالي محاولين بذل قصار جهودهم لتفعيل مبادئه على مستوى جميع المؤسسات.

المبحث الثاني: آليات تطبيق مبدأ المنافسة في التشريع الماليزي وأثرها في حياة المستهلك.

إن الإقتصاد الليبرالي الحر يقوم أساساً على مبدأ المنافسة؛ إذ تعدُّ هذه الأخيرة الركيزة التي يرتكزها عليها، فوُجِدت آليات وصيغ قانونية تعمل على الحفاظ على مبدأ مشروعيتها والسهر على سيرها في الإطار الذي يمنحها المفعول الحقيقي على أرض الواقع.

المطلب الأول: آليات تطبيق مبدأ المنافسة في التشريع الماليزي

إن سياسة المنافسة التجارية تعمل على تعزيز الأسواق التنافسية والتشجيع على الممارسات التجارية البعيدة عن الإستغلال والاحتكار وما إلى ذلك، وفي نفس الوقت تقوم على عامل دعم الكفاءة الاقتصادية والتنمية الشاملة، والتحفيز من أجل تحسين تقنيات الإنتاج والحصول على منتوجات بمواصفات وجودة عالية تؤهل بالدخول في عالم المنافسة، وتبقى عملية تطبيق مبدأ هذه السياسة على أرض الواقع تعود إلى طبيعة نظام كل دولة وأهدافها، وكذلك الطريقة الملاءمة للتنفيذ حسب المعطيات والخطط المسطرة في سياسة الدولة ونظامها العام.

فإن الدولة الماليزية كباقي دول العالم، إنتهجت سياسة المنافسة كآلية لحماية المستهلك وإقتصاد الدولة بصفة عامة في ظل العولمة الإقتصادية السياسية؛ وذلك من خلال مسايرة تطورات التجارة الدولية التي ظهرت على الساحة الإقتصادية العالمية، ولهذا السبب تم إصدار بالجريدة الرسمية الماليزية سنة 2010م قانون المنافسة الذي دخل حيز التنفيذ بصفة رسمية بتاريخ 1 جانفي 2012م وباعتباره خطوة جديدة في التشريع الماليزي، فهو جدير بالتنفيذ وذلك مسايرةً للاستراتيجيات والسياسات التنموية المسطرة في أجندات النظام الإقتصادي الماليزي كالخطة المعروفة بـ: رؤية

2020م. ولتجسيد معاني واهداف المنافسة في الحياة الاستهلاكية في عصر الانفتاح الاقتصادي تم اعتماد لجنة المنافسة (**MyCC**) وذلك بموجب القانون، والتي تعد هيئة مستقلة تابعة لوزارة التجارة الداخلية وشؤون المستهلكين (**MDTCC**)، دورها الرئيسي هو السهر على حماية العملية التنافسية في الأنشطة التجارية، وكل ما يؤثر على المنافسة في السوق الماليزي، وهذا لصالح الشركات والمستهلكين والنظام الإقتصادي بصفة عامة، والتي يراد من خلالها الوصول أكثر إلى الأهداف الواقعية المرجوة من قانون المنافسة، والذي يهدف بالدرجة الأولى إلى حماية المستهلك.

ومن بين التدابير والتعزيزات التي انتهجتها اللجنة منذ تأسيسها هو تنظيم أزيد من 60 مؤتمر واستدعاء كل المنظمات والجهات المعنية بقانون المنافسة وذلك لتوضيح وشرح تفاصيل قانون المنافسة الصادر في عام 2010م وبالرغم من كل هذه الجهود المبذولة إلا أن هناك بعض التجار والشركات لاتزال تجهل هذا القانون ناهيك عن من يتجاهله. وإضافة إلى ذلك ومن خلال التقارير والإستطلاعات الميدانية التي أجرتها اللجنة وجدت أن التجار أو أصحاب المؤسسات الصغيرة يعتقدون بأن قانون المنافسة لا يعنيهم ولايشملهم. وبناءاً على هذا أعلنت لجنة المنافسة أن على المعنيين بقانون المنافسة تحمّل المسؤولية ومايترتب عن مخالفتهم وتجاهلهم للقانون[21].

وتسعى دوماً لجنة المنافسة من خلال الوسائل والأساليب المتاحة لمحاربة المخالفين لقانون المنافسة الذي يهدف بالدرجة الأولى حماية المستهلكين ومصالحهم، حيث أصدرت مؤخراً أربع دلائل توجيهية حول كيفية رفع الشكاوي، والتعريف بالسوق، والتصرفات المنافية للمنافسة، وإساءة إستعمال التوجيهات. إضافة إلى الحملات التحسيسية التي تقوم بها في أوساط المستهلكين كتوزيع كتب ومنشورات تحمل عنوانا عريضاً "**ساعدونا في الكشف عن الغش والتزوير**" وإعتمادها أيضاً على وسائل الإعلام بأنواعه، ونشر الفيديوهات التي توضح للمستهلك كيفية معرفة الأسعار الحقيقية والكشف عن الغش[22].

---

[21] تم زيارة الموقع بتاريخ: 2015/4/5 http://mycc.gov.my/wp-content/uploads

[22] Intergovernmental Group of Experts on Competition Law and Policy, ***Fourteenth Session, Roundtable on: Communication strategies of Competition authorities as a tool for agency effectiveness***, Contribution by Malaysia, Geneva, 8-10 July 2014, P3.

المطلب الثاني: أثر المنافسة في حياة المستهلك الماليزي.

تعتبر ماليزيا من بين الدول التي تحاول بعض البلدان المتخلفة الإقتداء بها وانتهاج الطرق والإستراتيجيات التي اعتمدتها في احداث التنمية والحداثة وبلوغها مصاف أكثر دول العالم النّامي تقدماً، ورغم هذا فإن التنمية والتطور الإقتصادي الماليزي لا يزال يواجه بعض التحديات والعراقيل ومن أبرزها والتي يراها كبار القادة الماليزيين وعلى رأسهم الدكتور محمد مهاتير[23]؛ حيث معارضته للعولمة[24] وكذلك نقده لجوهر التجارة الحرة وأسباب ظهورها وماذا يراد من ورائها، ومدى تأثير ذلك على إقتصاد الدولة من خلال القيود المفروضة على حرية التجارة والصناعة، حيث وصفها بأنها تهيئة لأرضية الملعب للاعبين وتوهم أنها تتمتع بمبدأ المنافسة، فيعتبر هذا ماهو إلا تحذير للشعوب الفقيرة من خلال الوعود الكاذبة، واغترار الدول المتخلفة وانسياقها إلى تهيئة المسرح لتحرير التجارة؛ متناسية أنها لا تملك قدرات وعوامل الدخول في عالم المنافسة كإمتلاك الشركات والمؤسسات الكبرى على سبيل المثال، وأيضا عوامل ومقومات الإنتاج ومدى توافقه مع معايير الجودة العالية المؤهلة للخوض في المنافسة، ويرى أن المستفيدين من الدرجة الأولى هم أولئك الذين يملكون المال والمنتجات وهم القادرين على التحكم في زمام السوق والسيطرة عليه[25].

---

[23] يونيو 20 شخصية من بين الشخصيات السياسية القيادية المميزة والبارزة في العالم المعاصر خلال القرن العشرين، ولد في م، بشمال ماليزيا وبالضبط في ولاية كداح، تلقى دراسته التعليمية بكلية السلطان عبد الحميد، ثم زاول الدراسة بكلية 1925 "المالاي" بسنغافورة والتي كانت تعرف بكلية الملك إدوارد السابع الطبية، ودرس أيضا الشؤون الدولية بجامعة هارفارد بأمريكا م. أنظر: محمد مهاتير، **مذكرات**، 2003م إلى غاية 1981م، تولى منصب رئاسة مجلس الوزراء الماليزي عام 1968سنة وما بعدها.15م)، ص2014، 1ترجمة: أمين الأيوبي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط

[24] الدكتور محمد مهاتير يعد من بين المعارضين للعولمة إذ قال عن العولمة في كلمة ألقاها أمام جمع من المثقفين المسلمين م بأنها: "اختراع من بنات أفكار دول شمال الأطلسي، ويمكننا أن نقول وبكل 2000 نوفمبر 11ورجال الأعمال بالدوحة في ثقة، إنها مصممة لزيادة ثروة أهل تلك البلدان، وتعزيز هيمنتهم التي فرضوها منذ زمن بعيد على الشعوب الأخرى في مختلف بقاع العالم، ومازالت تسعى في الوقت الحالي إلى إحكام سيطرتها وتعزيز قبضتها بما يكفل لها عدم بروز منافس حقيقي لها، سواء من البلدان الكبرى في شرق آسيا أو حتى من الدول الإسلامية التي لم تفق من غفوتها بعد". أنظر: محمد مهاتير، .17، ص1م) ، مج2004**موسوعة**، (كوالا لمبور: دار الفكر، د. ط،

[25] ومابعدها.20، ص1 محمد مهاتير، **موسوعة**، مج

وتأبى ماليزيا إلا وأن تدخل في نظام العولمة، ومحاولتها قدر الإمكان الإستفادة منها ومسايرة الواقع وفق استراتيجياتها السياسية والإقتصادية المسطرة، فكان إعتمادها لمبدأ المنافسة وإدخالها حيز التنفيذ، وتطبيق النصوص القانونية والإجراءات المتعلقة بها؛ من خلال تخصيص هيئات تتولى السهر على تطبيق ذلك على أرض الواقع، سعياً منها حماية مشروعيتها وتحقيق الأهداف التي شرّعت لأجلها؛ كحماية مصالح المستهلك وما إلى ذلك، فالتكريس لمبدأ المنافسة التي تعتمد على المبادئ والأخلاق الرفيعة، والبعيدة عن الجشع والغش والتضليل والإحتيال، وغير ذلك من أنواع التصرفات التي تُفقد المعنى الجوهري والحقيقي للمنافسة التجارية المشروعة.

فلقد حاولت ولا زالت لجنة المنافسة وهي التي تعتبر الأداة الرئيسية وهمزة وصل بين النص القانوني والواقع الإجتماعي (المستهلك) والذي يعد الطرف الأساسي الذي تسعى الحكومة الماليزية توفير له حياة ملؤها الرفاه من خلال السياسات والخطط والمبادئ التي إعتمدها النظام الماليزي كغيره من الأنظمة ودول العالم الأخرى في صناعة بيئة تظهر فيها معاني الرفاهية الإجتماعية والتوازن الإقتصادي، فنجد نظام المنافسة في القانون الماليزي أقرب من نظام الإتحاد الأوروبي اللذان يهتمان أكثر بالمستهلك مقارنة بالنظام الأمريكي الذي يهتم أكثر بالنتائج الإقتصادية.

فمن خلال التطبيقات والممارسات القانونية التي قامت بها لجنة المنافسة في أرض الواقع من أجل حماية المستهلك نجد هناك عدد كبير من الحالات تم ضبطها وفق قانون المنافسة (AC2010) فنقتصر هنا بذكر حالة أو حالتين كالحالة المتعلقة بمؤسسة انتاج الزهور والنباتات بمرتفعات كامرون التي تبعد عن العاصمة الماليزية كوالالمبور بحوالي 270 كلم، حيث تم اكتشاف مخالفة لقانون المنافسة وذلك بالزيادة في السعر المحدد بنسبة 10%.

وفي يوم 24 ديسمبر 2013، إتفقت 26 شركة إنتاج الكتل الجليدية التي تستعمل في تبريد المشروبات وغير ذلك، والكائنة في كل من ولاية كوالا لمبور، وسيلانجور وأيضاً بوتراجايا على رفع سعر الكتل الجليدية، حيث إتفقوا برفع[26] سعر الكتل الجليدية ذات الحجم الكبير إلى 2.50 رنجت ماليزي للكتلة الواحدة، وأما القطع ذات الحجم الصغير وهي على شكل أنابيب (**Edible Tube Ice**) إلى 1/2 رنجت ماليزي للكيس الواحد (1كلغ)، وذلك بداية من تاريخ 1 جانفي 2014م، حيث تم نشر ذلك في بعض الصحف الوطنية المشهورة وهي: جريدة ذسان The

[26] هذا ما يسمى بإحتكار القِلّة.

Sun، و هاريان مترو Harian Metro، Malaysia Nanban، وكذلك في جريدة Sin Chew Daily.

وبموجب المادة رقم 4 (2)(a) من قانون المنافسة شرعت لجنة المنافسة في إجراء تحقيق وإعطاء فرصة لهذه الشركات فرصة التعبير عن رأيها الإستماع وبعد أن تعطى الشركات فرصة للتعبير عن رأيها، تبين للجنة المنافسة أن 24 شركة من مجموع 26، قد تجاوزن نص المادة القانونية رقم 4 (2)(a) . حيث فرضت اللجنة العقوبات المالية على الشركات المخالفة وهي 24 شركة[27].

وهناك العديد من الحالات التي تم ضبطها والمتعلقة بمصلحة الإقتصاد الماليزي في الخارج، كإبرام بعض الإتفاقيات والعقود مع شركات الطيران وغير ذلك، فلجنة المنافسة تسعى دائماً القيام بالمهام الموكلة إليها.

خاتمة، نتائج وتوصيات.

في ظل تطور الوضع الإقتصادي العالمي الراهن وإنفتاح الأسواق على بعضها البعض، وتطور وسائل الإنتاج التي زادت من وفرة المنتوجات نوعاً وكمّاً، وظهور شركات متعددة الجنسيات التي سيطرت على سيادة بعض الدول في تقرير مصيرها الإقتصادي وسعيها في تحقيق الرفاهية الإجتماعية لشعوبها، وبالرغم من هذا كله سعت بعض الدول ومنها ماليزيا إلى مسايرة الوضع، بدون أن تهمل استراتيجياتها وخططها التنموية، واعتبار مبدأ المنافسة الذي تم تطبيقه في التشريع الماليزي بداية من 1 جانفي 2012م آلية توظف في حماية مصلحة المستهلك الماليزي وكذلك حماية برامجها التنموية.

فمن أهم النتائج التي توصلنا إليها أثناء دراستنا لهذا الموضوع مايلي:

[27] أنظر الموقع الإلكتروني: http://mycc.gov.my/case

أولاً: يستفاد من التجربة التنموية الإقتصادية الماليزية أن الإنفتاح على الخارج والإندماج في إقتصاديات العولمة مع الإهتمام بالتنمية الإقتصادية المحلية، ونرى مظاهر التقدم واضحة من خلال تحولها من بلد يعتمد بشكل أساس على الزراعة إلى بلد مصدر للسلع الصناعية والتقنية خاصة في مجال الصناعات الكهربائية والإلكترونية.

ثانياً: أن الإستقرار السياسي عامل أساسي ساهم بشكل كبير جداً في التنمية الإقتصادية الماليزية؛ وذلك من خلال استقطاب رأس المال الأجنبي الموجه للاستثمار وتهيئة ظروف النجاح للمستثمرين.

ثالثاً: لقد كان هناك تمثيل للمستهلك من قبل لجنة المنافسة على أرض الواقع، فتم ضبط عدة حالات متجاوزة لقانون المنافسة (AC2010).

رابعاً: إن مستوى معيشة أفراد دولة ما ينبنى بشكل كبير على مدى نجاح المؤسسات العاملة فيها، ومدى قدرتها على فرض نفسها في الأسواق العالمية وذلك من خلال التصدير والإستثمار الأجنبي.

خامساً: إن التنوع العرقي الذي يتكون منه المجتمع الماليزي يشكل تحدي كبير أمام فريق أو قسم الدعوة والإتصال التابع للجنة المنافسة، وذلك بتعدد اللغات التي يتخاطب بها المجتمع[28].

سادساً: إن سن القوانين وحده ليس بأمرٍ كافٍ لتحقيق مبادئ المنافسة على أرض الواقع، بل لابد من تكاثف جهود المستهلكين مع الجهات المتكفلة بحماية حقوقها المشروعة.

سابعاً: السيادة الوطنية تمنح المفعول الحقيقي للمنافسة التجارية على أرض الواقع.

ثامناً: ترشيد الاستهلاك وتوعية المستهلكين نقطة حساسة ومساهمة بشكل فعّال في نجاح وظهور الآثار الحقيقية للمنافسة في الوسط الاجتماعي.

[28] Intergovernmental Group of Experts on Competition Law and Policy, ***Fourteenth Session, Roundtable on: Communication strategies of Competition authorities as a tool for agency effectiveness***, Contribution by Malaysia, Geneva, 8-10 July 2014, P5.

تاسعاً: أن المنافسة أصبحت ضرورة بالنسبة للمؤسسات وللدول أيضاً، حيث أصبحت تسعى كليهما إلى تحسين وضعيتهما التنافسية، مركزين في ذلك على جميع مؤشرات المنافسة التي تعدها المنظمات والهيئات الدولية والمتمثلة أساساً في عنصرين وهما التطور التكنولوجي والإنفاق على البحث والتطوير، وتوظيف الوسائل التكنولوجية الحديثة، سواءً على مستوى المؤسسات أوعلى مستوى الدولة في حد ذاتها.

توصيات الدراسة

يوصي الباحث من خلال هذه الدراسة بما يلي:

أولاً: على الدول الإسلامية أن تشجّع الإنتاج المحلي وتدعمه وتركز على عامل الجودة والإتقان وهذا ما أوصى به ديننا الحنيف، لأن بالعمل المتقن تُرسم لنا معالم حياتنا وحضارتنا المنبنية على أسس من سنن الله وضوابط العمران والتنمية الصحيحة.

ثانياً: تشجيع حماية المستهلك من خلال المراقبة الجادّة للممارسات التعسفية كالإحتكار والغش والتدليس في السلع والخدمات وما إلى ذلك.

ثالثاً: على الحكومات أن تعمل على تنفيذ ماهو موجود في الدساتير من قواعد ونصوص متعلقة بحماية حقوق المستهلك، وأن تحرص على ذلك من خلال الأجهزة والهيئات الحكومية والجمعيات وغيرها من أجل إيصال الحقوق كاملة إلى أصحابها غير منقوصة.

رابعاً: ضرورة تفعيل دور جمعيات حماية المستهلك لممارسة نشاطها بكل حرية وبعيدةً عن كل الظروف السياسية، وتوفير لها غلاف مالي يغطي كافة أنشطتها.

قائمة المصادر والمراجع.

- خالد محمد السباتين، **تقرير حول الحماية القانونية للمستهلك** (رام الله: الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، د. ط. 2000م).

- محمد صـــادق اسماعيل، **التجربة الماليزية مهاتير محمد...والصـــحوة الاقتصـــادية** (القاهرة: العربي للنشـــر والتوزيع، ط1، 2014م).
- لقام حنان، **المنافسة البنكية**، رسالة ماجستير غير منشورة ،المركز الجامعي مصطفى إسطنبولي–معسكر–، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، الجزائر، 2004- 2005.
- محمد مهاتير، **موسوعة**، (كوالا لمبور: دار الفكر، د. ط، 2004م).
- محمد المرغدي، **المنافســـة أبعادها الإقتصـــادية والقانونية**، (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشـــر، ط1، 2015).

باللغة الانجليزية

- *Mohamad Fazli Sabri,* ***The Development of Consumer Protection Policies in Malaysia****, University Putra Malaysia*, 2014.
- *Cheong May Fong*, ***Competition Law Enforcement in Malaysia****:* ***Some Recent Developments***, ERIA. January 2014.
- *Dhaniah Binti Ahmad, Head Of Legal, Malaysian Cmpetition Commission,* ***Contant of*** **CA2010**, 2014.
- *Cassey LEE,* ***Competition Law Enforcement in Malaysia****:* ***Some Recent Developments***, ERIA. January 2014.

- *Percetakan Nasional Malaysia Berhad*, ***Laws Of Malaysia***, Act 712, ***Competition*** Act 2010. *Appointed Printer to the Government of Malaysia*.
- *National Economic Advisory Council*, ***New Economic Model For Malaysia*** :**Part 1**.

المجلات

- **مجلة الوعي الإسلامي**، العدد451، ص63-62، الشهر5، السنة 3، الكويت، 2003م.
- **الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية**، العدد 15، الفصـــل الثاني، المادة 3 (تعريفات)، 11 ربيع الأول 1430هـ الموافق لـ: 8 مارس 2009م.

المواقع الالكترونية

- http://www.rsmi.com.my/WebLITE/Applications/productcatalog.
- .http://www.rsmi.com.my/WebLITE/Applications
- http://corporate.proton.com
- http://mycc.gov.my/case.

حوار الأديان واجب ديني ومشروع إنساني حضاري

حنان ساري
طالبة دكتوراه بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان،
كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا،
hananejustice@gmail.com

د. فطمير شيخو
الأستاذ المساعد بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان،
كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
fatmir@iium.edu.my

ملخص البحث

إن التحديات التي يواجهها المجتمع الإنساني المعاصر وخاصة المجتمع المسلمي المعاصر من المجالات الشتَّى – الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية، جعل كثير من العلماء والحكماء وخاصة علماء الأديان أن يفكِّروا حول كيفية الخروج منها. فذهب بعض من علماء الأديان وخاصة علماء الإسلام إلى ضرورة تعزير فكرة الحوار مع الآخر، واعتبروها كـ"واجب ديني ومشروع إنساني حضاري". وانطلاقاً من هذا قد اهتم هذا البحث بدراسة فكرة "حوار الأديان" من المنظور الإسلامي بالرجوع الخاص إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال بعض علماء الإسلام المعاصرين. ووصلت هذه الدراسة إلى نتيجة أن الحوار وسيلة التي تساعد الإنسان مهما كانت هويته على بناء علاقته مع أفراد المجتمع متعدد الأجناس والأديان. واعترف هذا البحث أيضا أن فكرة الحوار ليست جديدة بل قديمةً – وذكرها الله في كثير من الآيات القرآنية بصورة مباشرة وغير مباشرة حيث جعل القرآن منهجاً خاصاً لتحاور المسلم مع غيره وخاصة مع أهل الكتاب – اليهود والنصارى. والمحاور المسلم الذي يشارك في الحوارات مع أصحاب الديانات الأخرى له أهداف سامية معلومة، وتحديد أهداف الحوار قبل الدخول فيه يدل على معرفة المحاور بأهداف هذا الحوار. فالقاعدة الشرعية تنص على أن الأمور بمقاصدها، وبدون تحديد هذه الأهداف يبقى الحوار ضياعاً للوقت، وهدراً للطاقات، وإشغالاً للأمّة بما لا يرتجى منه فائدة، بل قد يجر على الأمّة مفاسد كثيرة. وسعى هذا البحث إلى تحقيق

أهداف هذه الدراسة المتمثلة بالنقاط التالية: (1) الحوار الإسلامي أهميته وأثره على التغيير. (2) آليات القرآن في تعزيز الحوار الديني مع المسيحيين. (3) التطبيقات المعاصرة للحوار بين الأديان. (4) الأصول إلى التوصيات والمقترحات التي تضع الحوار الديني في سياقه الصحيح وأثره الإيجابي في بناء مجتمع التماسك والاحترام والسلم. وناقش هذه الدراسة موضوع الحوار بواسطة المنهجي الوصفي-التحليلي.

الكلمات المفتاحية: دين الإسلام، الحوار، تعدد الأديان، الاحترام المتبادل، المعتقدات، الحرية الدينية.

المقدمة:

تتسم العلاقات البشرية اليوم بحدة التوتر ووجود تحديات مشتركة تهدد الوجود الإنساني، ويمكن أن نلمس هذه التحديات وتلك التهديدات خلال المعضلات التي نجمت عن سلوك الإنسان غير السوي من تكديس السلاح ونهب الثروات وانتشار المخدرات والصراعات التي لا تهدأ حتى تشعل من جديد، مما أدى إلى طحن مصالح الإنسان، وهز الوجود الإنساني، والإخاء البشري، والتعاون الحقيقي. وأمام هذا الأفق المسدود يورد الحوار من منظور المنهج الإسلامي تصوراً متكاملاً وواقعياً لوضع الأسس الثابتة التي تشكل رؤية صحيحة ومنضبطة للعلائق الإنسانية السوية التي يحتل الإنسان في ظلها موقعه اللائق به. ولقد تناول القرآن الكريم قواعد هذا الحوار في نصوص كثيرة حيث قيَّد ضوابطه، وبيَّن آدابه، ووضع منهجه. وقد قام محمد • وأصحابه في فجر الإسلام بتطبيق الحوار حسب المنهج القرآني. وأثبت التاريخ الإسلامي أن محمد • كان خير أسوة للمتحاورين في حواراته مع أصحابه أو مع المشركين أو اليهود والنصارى، أو الملوك والأمراء. وهذا يتضح أن الحوار القرآني والنبوي له أهدافاً عظيمة ربانية، ترتقي وتترفع عن الأهداف الأرضية المادية التي يسعى لها بعض البراجماتيين والنفعيين.

ومن هنا فالحوار يُعبر عن حاجة وضرورة مُلحة، من دونها لا يمكن أن تقوم العلاقات على نحو يعزز التفاعل الحضاري الإيجابي، فالحوار يشكل اختياراً يؤدي الانحراف عنه إلى الصراع ومزالق العنف، لذا كان الحوار الإيجابي القائم على أسس علمية تضمن توازنه واستمراره، حاجة مُلحة ينبغي أن تجد فعاليتها ضمن هذا الإطار. واعتماداً على القواسم المشتركة التي تُقرّب بين الناس وتزيل سوء التفاهم الذي يُفرّق بينهم، حاول علماء الأديان من المسلمين والمسيحيين حديثاً أن يأتوا بطريقة جديدة تزيل النّزاعات والعداوات الصادرة عن الاختلافات الدينية، وهذه المحاولات الحديثة أدت إلى تعزيز فكرة الحوار بين الأديان السماوية وغيرها، ومن بينها الحوار الإسلامي-المسيحي، والذي يهدف إلى تعزيز منهج التعارف، والتقارب، والتعاون بانفتاح فكري متبادل وتجاوز الحوار الذاتي إلى الحوار مع الآخر. وتحققت أهداف الحوار من المنظور الإسلامي من خلال مناقش أهم القضايا المتعلقة بفكرة الحوار مع الآخر، وهي كالآتي:

الحوار الإسلامي أهميته وأثره على التغيير:

المنهج القرآني لتعزيز فكرة الحوار مع المسيحيين يؤدي إلى تحسين فهم غاية الرسالة الربّانية وتطوير الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، كما أنّه يدلّ على قِيَم ومبادئ هي جزء أساسي من الفكر والحضارة الإسلاميتين. فمن حيث الدلالة اللغوية، نجد أن كلمة "حوار" مشتقة من جذر "ح، و، ر" الذي يأتي بمعاني تؤكد على مفاهيم أصيلة في تراثنا الثقافي والحضاري.[1] فكلمة الحوار تعني الرجوع: وهُم يتحاورون، أي يتراجعون الكلاَم؛ والمحاورة هي المجاوبة، والتحاور هو التجاوب، والحَوْرُ هو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، والمحاورة هي مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة.[2] ويشكّل القرآن الكريم المصدر الأساس للحوار من خلال نَصّه المقدس الداعي إلى إدراك الصورة الحقيقية لفكرة الحوار مع أتباع الأديان عامّة، وأتباع المسيحية خاصّة، وقد ورد الاصطلاح القرآني لفكرة الحوار مرتين في سورة الكهف، ومرةً في سورة المجادلة. قال الله تعالى: ﴿**وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً**﴾ [الكهف: ٣٤]؛ وقال تعالى أيضاً: ﴿**قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً**﴾ [الكهف: ٣٧].

فقد استخدم القرآن الكريم لفظ (الحوار) في هاتين الآيتين مرتين حينما عَرض قصّة رجلين يختلفان في موقفيهما تجاه نعمة الله عليهما. ويُفهم من هاتين الآيتين أنّ هذين الرجلين ينحدران من بيئة دينية مختلفة، أحدهما المؤمن الذي لا يملك مالاً كثيراً والآخر الكافر الذي عنده حديقتان مُثمرتان. ويظهر الكافر من خلال تحاوره مع المؤمن تَكبّره وجهالته وتعلقه العقيم بنعيم العالم المادي الذي أنساه ربّه وخالقه. أمّا المؤمن فيُجيب الكافر بطريقة متواضعة عبر حديثٍ سِلميٍ. والملاحظ من الحوار الدائر مواجهة هذا الأخير باضطراب ذهن وحِيْرة عقل؛ وقد كان الغرض الأساسي من هذا الحوار إخراج هذا الكافر من حالته النفسية بأسلوب هَيّن لا قَسْوَة فيه ولا عُنْف، لذا يُحاوره المؤمن بالحكمة والموعظة الحسنة التي تُؤثّر فيه، وتجعله يندم على ما قال سابقاً[3]. ونفهم أنّ طريق الجدال، والتعامل، والتحادث بين المؤمن والكافر يهدف إلى نفس الغاية التي يسعى إليها موضوع الحوار مع الآخر المبني على الاحترام المتبادل وتقارب الأهداف والتفاهم المنصف على طريق الإيمان.

---

[1] انظر: عبد العزيز عثمان التويجري، **"الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي"، آفاق الإسلام**، السنة: 6، العدد: 24، ديسمبر 1998، ص65.

[2] انظر: جمال الدّين محمّد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، مج4، د.ط.، د.ت.)، ص217-218 (مادة: حور)؛ وانظر أيضاً: محمود بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة، ط2، مج2، 1952م)، ص16؛ ومحمّد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس** (د.م.: د.ن.، د.ط.، د.ت.)، مج3، ص162.

[3] د. فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، مجلة الإسلام في آسيا، ماليزيا، المجلد ٥، العدد ١، يوليو ٢٠٠٨م، ص59.

والآية الأخيرة التي تشير إلى موضوع الحوار الديني عبر الاصطلاح القرآني، هي: ﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ [المجادلة: ١]. وتَعْرِض هذه الآية الكريمة لفظ "الحوار" بمعنى الحوار السلمي مع الآخر من قبل النِّساء؛ إذ قد دار الحوار بين مُحَمَّد • وامرأة كانت تجادله في زوجها. ونلاحظ من استخدام الاصطلاح القرآني لكلمة "الحوار" الواردة في هذه الآيات الثلاث أنَّ الحوار مع الآخر هو رجوع الكلام بين جماعتين مختلفتين من خلال الاحترام المتبادل والتفاهم المنْصِف حيث إن الجماعة الأولى تُعبّر عن أفكارها وآرائها بينما الأخرى تستمع إليها وتَتَعلم منها وفي الوقت نفسه ترغب أن يُستمع إليها[4].

وقد جاء في القرآن الكريم ذكر اصطلاح "الجدال" الهادف إلى تعزيز الحوار مع الآخر عامّة، ومع المسيحيين خاصّة، والذي يناسب موضوع اصطلاح "الحوار" في كونه مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين إلاَّ أن "الجدال" يأخذ طابع القوة والغلبة والخصومة.[5] ويُرى أنَّ أصل "الجدال" هو المناقشة أو المنازعة مع الآخرين حول المسائل التي تتعلق بالصواب والخطأ، والانتصار على الآخر. فنجد الاصطلاح القرآني "الجدال" يشير إلى المناقشة والمنازعة من جهة، والحوار من جهة أخرى[6].

ومن الآيات التي ورد فيها المعنى المستفاد من اصطلاح "الجدال" وغايته الحوار مع الآخرين، هي: ﴿**وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ [فصلت: ٣٤]. إنَّ العبارة القرآنية ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ تدلّ على أهمية وسيلة التعامل مع الآخرين أثناء محاورتهم لأجل الوصول إلى المعلومات أو العلم المطلوب من جهة، وإنجاز الغرض النهائي للحقيقة من جهة أخرى. كما أنَّ كلمة ﴿الْحَسَنَةُ﴾ تُعبّر عن المنهج السلمي للحوار مع الآخر بينما تُعبّر كلمة ﴿السَّيِّئَةُ﴾ عن المنهج العنيف[7]. ونلاحظ أنَّ الاستعمال القرآني لمنهج اللاعنف وطريقة اللين أثناء المشاركة في الحوار مع الآخر، يشير إلى النتائج العملية التي تجنيها الرسالة الإلهية من خلال هذا المنهج، وهو تحوّل الأعداء إلى أصدقاء ينطلقون معك في ما تفكّر فيه وفيما تعمل له.[8]

إنَّ الأهمية الأساسية للحوار القرآني مع أتباع الأديان الأخرى عامّةً والمسيحية خاصّةً، هو تأسيس منهج ربّاني بِاتِّجاه وحدة وتعارف الجنس البشري وانتمائه لأب واحد وأم واحدة. والآيات القرآنية تُقرر وجوب التعاون بين المسلمين والمسيحيين لتحقيق الخير العام، ولذا قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ**

---

[4] **المصدر السابق**، ص59.

[5] انظر: خالد بن عبد الله القاسم، **الحوار مع أهل الكتاب: أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة** (الرياض: دار المسلم ، 1993م)، ص104.

[6] فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص60.

[7] **المصدر نفسه**، ص61.

[8] **المصدر نفسه**، ص61.

أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. ويُلاَحظُ من سياق هذه الآية الكريمة أنّ الخطاب الرَّبَانِي مُوجّه للناس جميعاً وليس للمسلمين فقط، ويذكر بالأصل الواحد، وأنَّ اختلاف الشعوب والقبائل هدفه التمايز والتعاون، ويلعب دوراً مهماً في تطوير الفكر الإسلامي من خلال دعوته إلى الانفتاح، والتعارف، والتعامل مع الآخر[9] كما هو. ويشير الحوار الديني الوارد في هذه الآية الكريمة إلى تعزيز التعايش السلمي، والاحترام المتبادل، والتفاهم المشترك بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى عامّة، وأتباع المسيحية خاصة. وفي مجتمع متعدِّد الأديان والأجناس والمذاهب قد يصبح الحوار الدائم المنفتح رُكناً من أركان وحدته واستقراره[10]. ويدلَّ سياق هذه الآية القرآنية أيضاً على بِيئة مناسبة للحوار مع الآخر لأنَّ الحوار لا يكون إلاَّ مع الآخر، وإلاَّ يصبح حواراً مع الذات أو النّفس هدفه العُزلة وليس الانفتاح.[11] وللحوار أهمية كبيرة عندما يَقبل بالتعدّد وبالاختلاف معاً.[12]

وتعامل النبي مع الآخرين يدلّ على بساطة دين الإسلام، كما يقرر أيضاً أنَّ المصلحة الاجتماعية تأتي قبل المصلحة الفردية.[13] وباختصار فإن الحوار مع الآخر والمسيحيين خاصّة له أهمية كبيرة من أجل إقرار المبادئ والتعاليم الدينية المشتركة التي تَحثّ على:[14] أولاً: احترام الحياة الإنسانية؛ ثانياً: مراعاة حرمة الإنسان؛ ثالثاً: السعي في الأرض من أجل الخير والأمن والسلام؛ رابعاً: محاربة الإلحاد والرذيلة والفساد والظلم والطغيان؛ خامساً: دعوة النَّاس إلى قِيم المحبة والتسامح والإخاء الإنساني.

والحوار الديني فن أو أسلوب بين الأساليب الحديثة، ويدلّ هذا الحوار على تحديد الفكرة أو الموضوع بين شخصين أو جماعة للوصول إلى نتيجة معينة.[15] ويشمل موضوع الحوار كلّ ما فيه مصلحة الفرد والمجتمع، وكلّ ما يحقق المنفعة للأمة الإسلامية. وينبغي للمشاركين في الحوار الديني أن يتناولوا الموضوعات أو القضايا ذات الصلة بحياة المجتمع في حاضره ومستقبله، وأن يُغَطي شتى الموضوعات التي ترتبط بجميع مناحي الحياة دينياً، وأخلاقياً، وسياسياً، واقتصادياً،

---

[9] انظر: كاَمِل الشريف، **"حوار الأديان...نظرة مستقبلية"، آفاق الإسلام** (العدد:26، السنة السابعة، يونيو 1999م)، ص88.

[10] فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص65.

[11] انظر: محمَّد السَّمَّاك، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي-المسيحي** (بيروت: دار النفائس، 1998م)، ص88.

[12] وقال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118].

[13] انظر: سعد إبراهيم لويبا، **"حوار أم صراع؟"، آفاق الإسلام** (العدد:27، السنة السابعة، سبتمبر 1999م)، ص161.

[14] انظر: التويجري، **"الحوار والتفاعل الحضاري..."**، ص71.

[15] انظر: محمد خير رمضان يوسف، **الدعوة الإسلامية: الوسائل والأساليب** (رياض: دار طريق، ط2، 1993م)، ص114.

وثقافياً، وعلمياً، وتربوياً، وفكرياً وغير ذلك.[16] حيث يُعَدُّ هذا الحوار وسيلة لتكوين الطابع العام عن القِيَم الإسلامية من خلال الأقوال، والأفعال، والأخلاق.[17]

ويَنظُر الإسلام إلى الحوار الديني كوسيلة مُهمة مبنية على أسس النص القرآني، ولذلك أصبح هذا الحوار أسلوباً ربّانياً أو جزءاً من عقيدة المسلم. ومن المعلوم أنَّ النبيّ • كان أول من ألزم نفسه بهذا الحوار بينما كان يتعامل ويتعاون مع الآخرين عموماً وأهل الكتاب خاصّةً. وأصبح الحوار مع الآخر "نهجاً ربانياً، أي جزءاً من عقيدة المسلم، ومن بين ثوابتها التي لا تقبل التغيير، وألزم به النبيّ • أولاً، ثُمّ من تبعه من المسلمين فيما بينهم،" ومؤسسة دينية فَرضها الله على النَّاسِ جميعاً "في شكل شعيرة مُقَدَّسة واجبة لا يجوز الإخلال بها ولا تعطيلها مما يعني إلزامية الحوار وشموليته لكلّ تعامل مع الآخر، و استمراريته في الزمان والمكان، وما يترتب على ذلك من تحريم فرض الرأي، وإملاء الإرادة في كلّ تعامل بشري".[18] وقال الله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ [النحل: ١٢٥].

ويمكننا أن نستنبط من هذه الآية الكريمة مسألتين مهمتين: الأولى أنَّ غاية الحوار الديني الدعوة إلى سبيل الله أو الدعوة إلى صراط يؤدي إلى تأسيس النظام الربَّانيّ في الأرض. والثانية أنَّ أسلوب أو منهج هذا الحوار لابدّ أن يكون بالحكمة التي تشير في اللغة العربية إلى معان ذات علاقة بالتعقّل، والاعتدال (العدالة في الحكْم أو التوازن في الأشياء)، وإحكام الأمور (إتقان الأشياء وتحويلها إلى أحكام يُلزم بها الجميع). وتشير الحكمة أيضاً إلى التعليم المتقن الدقيق المفيد لليقين من الكتاب والسنة[19]. وهذا ما يجعل الحوار ذا علاقة بالموضوعية والانفتاح على الآخر، يسعى إلى تحقيق الهدف نفسه حيث تلتقي الشؤون المشتركة بين المحاورين. وتُضيف هذه الآية الكريمة إلى موضوع الحوار بعداً آخر –الموعظة الحسنة– الذي يُحَرِّكُ القلب ويُوقظ الشعور، مرادها النصيحة والإرشاد[20] إلى البحث عن الحقيقة. وهذا البعد يتعلق بالظواهر التي تؤدي إلى تطوير العلاقة الحميمة بين المحاور والمستمعين بما تشتمل عليه من اللطف، واللين، والإثارة، والانفعال خلال عرض طريقة اعتقاده. وتدفع الموعظة الحسنة المحاورين إلى الابتعاد عن المغالطات والرَدّ على الأصوات الجائرة منادية إلى التعقّل والتفكّر بدلاً من المجادلة والمناظرة واستعمال الكلمات العدوانية.[21] ويرشد القرآن الكريم النبيّ •

---

[16] انظر التويجري، **"الحوار والتفاعل الحضاري..."**، ص70.

[17] See Mahmood Ahmed Ghazanfer (ed.), *The Call to Islam*, translated by Muhammad Saeed Siddiqi (Pakistan: Kazi Publications, n.d.), p. 11.

[18] انظر: عبد الهادي بوطالب، **حقيقة الإسلام** (بيروت: د.ن.، د.ط.، 1998م)، ص81-82.

[19] انظر: فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص66.

[20] انظر: محمد سعيد البارودي، **الدعوة والداعية في ضَوءِ سورة الفرقان** (السعودية: دار الوفاء، 1987م)، ص24.

[21] انظر: السيد رزق الطويل، **الدعوة في الإسلام: عقيدة ومنهج** (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1984م)، ص91؛ 96-97.

إلى كيفية الرَدّ على المسيء أو الشرير: ﴿**وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ [فصلت: ٣٤].

آليات القرآن في تعزيز الحوار الديني مع المسيحيين:

يُعد القرآن الكريم الكلمة الأزلية والنهائية لله تعالى والوحي الخاتم، وآخر الرسالات السماوية، والوحي الذي يُجسِّدُ إرادته للناس جميعاً وكلّ ما يتجاوز الزمان والمكان،[22] وهو كتاب إلهيّ لهداية النَّاس، والدستور المقدّس الملاَئِمٌ لكلَّ جِيْلٍ مع اختلاف الأزمنة وتباين الأمكنة.[23] والقرآن الكريم "دعوة وبيان وبلاغ وبصائر للجميع بلا تخصيص ومن غير استثناء، قال تعالى: ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقال تعالى: ﴿**هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ [الجاثية: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿**هَذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاسِ**﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً**﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وبهذه الخاصية التي تفرّد بها الإسلام، ضَمِنَ لدعوته مِيزتين مُهمتين، هما: العالمية (Universalism) والمساواة المطلقة (Egalitarianism)، اللتان أسقطتا من الاعتبار حواجز الجنس واللغة والأعراف".[24]

وهو أيضاً الكتاب الأوّل الذي يُدمجُ ويَعترف بالقضايا الأساسية المشتركة بين الأديان.[25] وهذا الكتاب المقدّس ليس قابلاً للتحريف أو التبديل، ولهذا ينبغي لجميع النَّاس عامّة والمسلمين خاصّة العودة إلى هذا الكتاب لإدراك فلسفته وأسلوبه وآلياته في تعزيز الحوار مع الآخر وخاصّة الحوار الإسلامي–المسيحي لكماله وقيامه على ثلاثة مرتكزات مترابطة لا فصل بينها، تعد آليات لإرساء الحوار وتعزيزه، فالدين الكامل يتكون من: **1–** وجهة نظر كلية عن العالم (Ethos)؛ **2–** ومن: منهج أخلاقي معين (Ethics)؛ **3–** ومن: هوية اجتماعية مشتركة (Ethnos).[26] وآليات القرآن في إرساء الحوار مع المسيحيين وتعزيزه هي:

---

[22]See 'Ismail Raji al-Faruqi, "Meta-Religion: Towards a Critical World Theology," *American Journal of Islamic Sciences,* vol. 3, no. 1, (1986): 40.

[23]See Abdulaziz Saddiq Jastaniah, *The Islamic State in Light of the Holy Qur'an and Sunnah* (Michigan: University Microfilms International & Howell Information company, 1982), Chap. 3, p. 53.

[24] عرفان عبد الحميد فتّاح، "المرتكزات الأساسية التي حفظت للأمة كيانها"، **التجديد** (السنة: 1، العدد: 2، 1997م)، ص32.

[25]See Kamar Oniah Kamaruzzaman, *Early Muslim Scholarship in Religionswissenschaft: The Works and Contribution of Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2003), p. 13.

[26] يشرح الأستاذ عرفان عبد الحميد فتّاح أنّ الدين الكامل يتكون من: أ- منظومة عقائدية (a system of beliefs)، تحدد وجهة نظر الإنسان الكلية في الوجود والحياة "World-view" أو "Ethos"؛ ب- مواقف مخصوصة ومعينة من الوجود والحياة، مما يُصطلح عليها بـ " a way of life) والإنسانية والعالم تتمثل في طريقة مخصوصة في الحياة (behavior) مما يصطلح) وتتجسد في نمط سلوكي له خصوصيته (

1. عالمية المساواة للبشرية (Universal Human Equality)

عزّز الإسلام المساواة بين النّاس الذين خلقهم الله من مادة واحدة. وفي الإسلام تنبني فكرة "عالمية المساواة للبشرية" التي هي جوهر الأديان عامَّةً وبلا استثناء، ومَطْمَح البشريَّة السَّويَّة على اختلاف أجناسها وألوانها ولغاتها ومواطنها على أساس أنَّ الله هو خالق الأرواح.[27] فلا يجوز للإنسان الخضوع للآخرين بسبب المال، أو الهوية الاجتماعية أو الوضع الاجتماعي،[28] قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**﴾ [النساء: ١]. ويُلاحظ من سياق هذه الآية الكريمة أنَّ الإسلام يُعزّز العدالة البشرية والأخوة الإنسانية، كما تشير إلى تحقيق فكرة الوحدة الإنسانية فيما يتصل بفكرة "عائلة العائلات"، ولهذا يكون تركيز الإسلام على عالمية العدالة البشرية. ولا يقف الإسلام في تعامله وعلاقته مع الآخر عند التسامح والقبول بمشروعية الآخر وحقه في الاختلاف فحسب، وإنّما يتعدّى ذلك إلى إشعار المسلمين بالقيام بواجباتهم إزاء الآخرين، فالنظرة إليهم مبنية على أساس المساواة بين الجميع وأن لا تفضيل ولا سيادة ولا سلطة لبشر على بشر وأن حرمة النفس والمال والفكر مطلقة للجميع.[29]

وهكذا يكون النَّاس في الإسلام متساوين، كلّ يُطبق دينه وعقيدته ولا يُجبره أحد أن يدخل في الإسلام إذا لم يرد ذلك، لأنَّ من حقه أن يعيش في سِلْمٍ وهدوء داخل دولة إسلامية أو بيئة إسلامية أغلبيتها مسلمون. ويُعتبر هذا الآخر في المجتمع الإسلامي مواطناً يستمتع بجميع الحقوق الإنسانية.[30] ويَعتبرُ الإسلام المساواة بين البشر قاعدة أساسية لتأسيس مجتمع متنوع الأديان، والأجناس، والألوان، والثقافات لأجل إنشاء تفاعل ديني سلمي ومُثمر بين أتباع الإسلام والمسيحية خاصة، وأتباع الأديان عامّة.

2. الأخوة العالميَّة للبشريَّة (Universal Human Brotherhood)

"؛ ج- ولأنَّ الدين لا يُشكل مرتكز الحياة الفردية فحسب، بل هو خطاب يتسم بالعالمية، وإلاَّ غاب الالتحام بين Ethicsعليه عادة بـ " a common social identityالمؤمنين به، وجب أن يتخذ الدين –فضلاً عمَّا سبق-"صيغة هوية اجتماعية مشتركة" أيضاً ( ). وبهذا الاعتبار فإنَّ الدين يحدد معلم وحدة اجتماعية تتشكل من أفرادها الذين أصبحوا أمَّة مخصوصة: لها "عقيدة نظرية"، وتسلك في الحياة ". انظر: عرفان عبد الحميد فتّاح، "الإطار Ethnos"منهجاً أخلاقيّاً واحداً"، ولها "هوية اجتماعية مشتركة" مما يُصطلح عليها بـ " الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن"، **إسلامية المعرفة** (السنة:4، العدد: 15، 1999م)، ص78.

[27]See Mahmoud Mustafa Ayoub, "Asian Spiritual and Human Rights," *Encounters* (vol. 2, no. 1, March 1996), p. 35.

[28]See Showkat Hussain, *Islam and Human Rights* (Malaysia: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., 1991), pp. 35-36.

[29] انظر: عبد المجيد الخوئي، "التعديات المعاصرة للإسلام في إطار العلاقة بين الدين والعلمانية"، **آفاق الإسلام**، العدد: 23، السنة السادسة – آذار (مارس)، 1998م، ص89.

[30]See ÑAbdur RaÍmÉn I. Doi, *Non-Muslims under SharÊÑah* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1990), p. 39.

إنَّ العالمية المطلقة للدين الإسلامي المشتقّة من التوحيد والمخصوصة لجميع البشر، تُعزّز فكرة القرابة العالميَّة للبشريَّة. وهذه الحقيقة تشير إلى التعامل البشري فرداً أو جماعةً أو دولة لكي يُطَوِّروا الوعي الإلهي بأنّ الله خلق البشر ليعيشوا معاً في تماسك وأمن، وقال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣] ويدلّ سياق هذه الآية الكريمة على أنّ دين الإسلام يُعزّز الوحدة، والعدالة، والصداقة بين البشر الذين ينحدرون من أصل واحد ولديهم غاية لأجلها هم يعيشون ويعملون في هذا العالم الراهن.[31] والخطاب الإلهي موجّه في هذه الآية الكريمة إلى النَّاس، وأية "كلمة أوسع شمولاً في مدلولها الإنساني من كلمة الناس التي تشمل البشر جميعاً على اختلاف ألوانهم وقومياتهم، وأديانهم وطبقاتهم".[32] وتُبين لنا هذه الآية القرآنية أنّ "معيار التفاضل بين النّاس أمام الله –أياً كانت انتماءاتهم الدينية والعرقية– هو درجة التقوى. والتقوى تجعل الإنسان قادراً على الدخول في حوار مع الآخرين. فهي التي تتيح له أن يكون إنساناً بمعنى الكلمة منفتحاً على الآخرين وساعياً إلى تحقيق الخير وإقامة العدل والسلام بين النّاس."[33] ولهذا ينبغي لكلّ مسلم أن يؤمن بفكرة الأخوَّة العالميَّة للبشريَّة لأنَّ الخلق كلّهم عيال الله. فالمسلم يعيش في أسرة كبيرة خلقها الله ليتعايش ويتعارف ويتعامل ويتحاور مع أفرادها. والفكرة الأساسية للدين الإسلامي وراء فكرة الأخوَّة العالميَّة للبشريَّة، تشير إلى تدمير سلاسل الانغلاق الذاتي وتقارب النّاس وانفتاحهم على بعضهم[34].

3. الوحدة الروحيّة للبشرية (Spiritual Unity of Mankind)

يخاطب النص القرآني من خلال الأوامر، والوصايا الإلهية الإنسان أو البشر عامّة مُفضلا على وجه التحديد المسلمين أو المؤمنين. والحكمة وراء هذا أنَّ النّاس كانوا أمّة واحدة، واختلفوا فيما بعد حسب وسائل اعتقادهم أو إيمانهم بطبيعة التوحيد المطلق. ويُقدّم القرآن الكريم فكرة الوحدة الروحيّة للبشر في الآيات: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ...**﴾ [البقرة: ٢١٣]؛ و﴿**وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**﴾ [يونس: ١٩]. ويَعرِض سياق هاتين الآيتين التركيز الكبير من الرسالة الإسلامية على التعددية البشرية، والحرية في الاعتقاد والوجدان، كما يشير أيضاً في دلالة صريحة أنَّ البشر جميعاً أمّة واحدة لكن الله قد أرسل الأنبياء والرسل لكي يُرْشِدُوا ويُنْذِرُوا البشرية.

---

[31] See Jamil Farooqui, "Ummatic Unity: Challenges and Strategies," *The Islamic Quarterly* (vol. 48, no. 2, June, 2004), p. 89.

[32] انظر: هاني المبارك، **الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1997م)، ص18.

[33] انظر: محمود حمدي زقزوق، **الإسلام وقضايا الحوار**، ترجمه من اللغة الألمانية إلى اللغة العربية: مصطفى ماهر (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1423هـ/ 2002م)، ص66-67.

[34] انظر: فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص71.

ولذلك انبثقت طرق مختلفة للحياة، حيث كانت العلاقة بين أهل النحل المختلفة تُعزّز العداوة والخصومة بدلاً من أن تُعزّز الاحترام المتبادل والتفاهم[35].

وتُركّز الرسالة الإسلامية على الوحدة الروحيّة للبشر لكي تُعزِز التماسك الروحي والسعادة بين الجنس البشري في العالم كلّه. ويكوّن هذا النوع من الوحدة المبدأ الأساسي والجزء الفطريّ للحفاظ على توازن الوحدة الروحيّة بين النَّاس من خلال الإقرار بأنَّ الله خالق كلّ شيء وهو ربّ العالمين.[36] والإيمان بالعالم الغيبي يجعل الإنسان واعياً لأهمية التماسك الروحي ويقوده إلى الوحدة الروحيّة والعلاقة الحميمة. ولا ينبغي أن نَفهم فكرة الوحدة الروحيّة الإسلامية من وجهة نظر سلبية كأنّها ضدّ الآخر، بل نَفهمها كالتأييد نحو الروحيّة لأنَّ الإنسان هو وحدة في نفسه، وخليفة الله في الأرض.[37] فيكون الإسلام بهذه الصورة خير تعبير عن الوحدة الروحيّة للبشر، وذلك من خلال المفاهيم الدينية الآتية: أولاً: التوحيد المطلق؛ ثانياً: الفطرة؛ ثالثاً: الحنيفيّة السمحاء؛ رابعاً: عالمية دين الإسلام[38].

أ– التوحيد المطلق (Absolute Unity of God)

تشير فكرة التوحيد المطلق إلى صورة وحيدة للدين تهدف إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور؛ أي من عبادة الشيطان، والطبيعة، والمخلوقات الأخرى إلى عبادة الله الواحد القهار. وإزاحة الصور الشركيّة للعبادة من قبيل الإحيائية (Animism) أي مذهب حيوية المادة: **1–** الاعتقاد بأنَّ لكلّ ما في الكون، وحتّى الكون ذاته، روحاً أو نفساً؛ **2–** والاعتقاد بأنّ الروح أو النفس هي المبدأ الحيوي المنظّم للكون.[39] وقد دعا إبراهيم عليه السلام من خلال حوار بناء قومه إلى التوحيد المطلق، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ ✷ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ✷ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ**

---

[35] **المصدر السابق**، ص71

[36] See Sayyid Ali Abbas Musawi, "The Relation among Justice, Unity and Security," *Message of Thaqalayn* (vol. 8, no. 4, Summer 2003), pp. 40-41.

[37] See Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions,* (U.S.A.: The Theosophical Publishing House, 1984), p. 110.

[38] انظر: فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص72.

[39] الاعتقاد بأنّ كلّ ظاهرة من المَظاَهِر الطبيعة نابعة من الرّوح المُحيي حيث كان الإنسان يُخصّص نفسه وعبادته ليقُوّى الطبيعة على صورة ظاهراتية (Phenomenal Representation). ويوضّح الإيمان بالتوحيد المطلق للناس أنَّ قُوّى الطبيعة التي كانوا يعبدونها سابقاً تابعةً لربّ واحد وهو الله سبحانه وتعالى. See Hakeem Abdul Hameed, "TauÍÊd and ÑAdl," *Studies in the Islamic Studies* (vol. 15, no. 3, July 1978), pp. 178-179.

﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٤-٧٩]. ويُظهِرُ سياق هذه الآيات الكريمة أنّ التوحيد المطلق يُقرّب النّاس إلى بعضهم البعض بحسب وحدتهم الروحيّة والأخوّة، كما يُقرّبهم إلى الاعتراف بدين الله[40] وإدراك الحكمة وراء الوحدة الروحيّة المعزّزة من الدين الإسلامي من خلال التوحيد المطلق، الذي يؤدي إلى تفاهم ديني أفضل.

ب- الفطرة (Human Disposition)

يَرجِع الإسلام نفسه إلى دين الفطرة كموهبة إلهية للبشرية، ولذلك تفتح هذه الحقيقة عدّة فرص للإنسان لإدراك الدين بوصفه جزءاً من طبيعة الإنسان، فطرياً ويحتاج إلى اليَقظة.[41] بكلمة أخرى يُولد كلّ إنسان في حالة واعية تُمكّنه أن يَرصُفُ طريقاً للوحدة الروحيّة وفقاً لاعترافه بوجودية خالقه كإله واحد يستحق العبادة والطاعة، قال الله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ [الروم: ٣٠]. ويشير سياق هذه الآية إلى حقيقة أنَّ كلمة "الفطرة" تساوي عبارة "الدين القيم"، وبما أنَّ الفطرة مرادها الدين أي دين الله وهو الإسلام، يَظهر أن الإسلام نفسه مرتبط بدين الفطرة.[42]

وقال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ [الأعراف: ١٧٢]. ونفهم من سياق هذه الآية أنَّ الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كلّ شيء موجود في أوّل زمان خلقه. وهي تعني اعتراف الأرواح البشرية وغير البشرية بكلمة -لا إله إلاَّ الله- في يوم الميثاق أو العهد.[43] وتُعبّرُ العلاقة القريبة بين الفطرة ودين الإسلام عن الإنسان كخلق يُفرض عليه عبادة الله من خلال مَؤكِب فعليّ لإرادة الله.[44] ويكون جوهر التوحيد مُتكاملاً في فطرة الإنسان، وتحققت هذه الحقيقة في مهمّة كلّ الأنبياء والرسل، انطلاقاً من آدم إلى محمّد صلى الله عليهم جميعاً.

---

[40] See Tazimuddin Siddiqui, "TauÍÊd – Oneness of God," *Studies in Islam* (vol. 16, no. 2, April, 1979), p. 92.

[41] See M. Mazahim Mohideen, "Islam, Nonviolence, and Interfaith Relations," in *Islam and Nonviolence*, edited by Glenn D. Paige et al., (U.S.A.: Centre for Global Nonviolence Planning Project, University of Hawaii, 1993), p. 132.

[42] انظر: ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ج5، د.ت.)، ص56 (مادة: فطر).

[43] انظر: سليمان الأعلمي، **دائرة المعارف** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج23، 1390هـ/ 1980م)، ص250 (مادة: الفطرة).

[44] See ´Ismail Raji al-Faruqi, "Islam and Other Faiths: The World's Need for Humane Universalism," in *The Challenge of Islam*, edited by Altaf Gauhar (London: Islamic Council of Europe, 1978), p. 92.

ج– الحنيفيّة السمحاء

الحقيقة أنَّ كلّ إنسان يُولد كعبد (يهب نفسه لطاعة الله)؛ ومسلم (يُسلّم إرادته إلى إرادة الله)؛ وحنيف (يبتعد عن كلّ شيء له علاقة بالطاغوت أو الضلالة، ويرجع إلى الله وحده).[45] كلمة "الحنيفيّة" مصطلح ديني يُعبِّرُ عن مَيْلٍ حقيقيٍ طوعي لنفس الإنسان إلى دين الله الأصيل. ويُفيد استعمال مصطلح "الحنيفيّة" في القرآن الكريم الإشارة إلى إخلاص إبراهيم عليه السلام في عبادته نحو خالقه، الله سبحانه وتعالى.[46] وورد في القرآن الكريم مصطلح "الحنيفيّة" مشيراً إلى أنَّ إبراهيم عليه السلام ما كان يهودياً ولا نصرانياً بل كان حنيفاً مسلماً.[47] وقد أوحى الله إلى النبيّ • أن يدعو الناس إلى نفس الطبيعة التوحيدية التي كانت تدعو إليها الرسالة الإبراهيمية، وهي ﴿**أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [النحل: ١٢٣]. وأمر الله أيضاً النبي وأتباعه أن يعبدوا الله كحنفاء مجتنبين الشرك (Polytheism)، ورافضين التوحيد المحرّف (Corrupted Monotheism) لدى اليهود والنصارى.

ويتضّح أنَّ الاستعمال القرآني لمصطلحي "الإبراهيمية" و"الحنيفيّة" ذو علاقة قوية بمصطلح "مسلم".[48] وهكذا يربِط الإسلام نفسه بمصطلحي "إبراهيمية" و"حنيفيّة" اللذين قَدَّماَ خدمة مهمة لتطوير فكرة الوحدة الروحيّة للبشرية من قِبل المسلمين وغيرهم، لأنَّها تساعد على فهم وتأسيس المبادئ الأساسية التي تعتمد عليها فكرة الحوار مع الآخر والمسيحيين خاصّة[49].

د– عالمية دين الإسلام (Universality of Islam)

تُشجّع طبيعة عالمية التوحيد لدين الإسلام ـ دين الفطرة، أتباع هذا الدين على أن يجتهدوا لتأسيس بيئة دينية مبنية على الوحدة الروحيّة وشعور ودِّي نحو الآخرين، حيثُ يتم تأسيس جذور قويّة لبناء الحوار الديني المثمر مع أتباع الأديان عامّة، وأتباع المسيحية خاصة. ولم تكن هناك أية محاولة من قِبل دين الإسلام لجعل الدين كجوهر لنزاعات دينية، ولا ينكفئ هذا الدين على نفسه داخل أسوار منيعة ، بل يسعى إلى بناء جسور للاحترام المتبادل والتفاهم الأفضل مع

---

[45] See Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn hazm's Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* (Islamabad: IIIT, 1999), 6.

[46] وقال تعالى: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [النحل: 120]؛ وقال تعالى أيضاً: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [البقرة: 131].

وقال تعالى: ﴿**مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَكِن كَانَ حَنِيفاً مُّسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [آل عمران: 67].

[47] Bernard Lewis, et al. (eds.), *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, vol. 3, 1986), p. 165 (subject – hanif).

[49] انظر: فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص75.

الآخرين. ولذا نستطيع أن نقول إن الإسلام دين يُعزّز القِيَم والفضائل التي دعا إليها جميع الأنبياء والرسل من خلال الرسائل المقدّسة المنزّلة إليهم من الله في أزمنة مختلفة،[50] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً ✷ وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً ✷ رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً ✷ لَّكِنِ اللّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلآئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيداً**﴾ [النساء: ١٦٣-١٦٦].

ويدلّ سياق[51] هذه الآيات القرآنية على أن لا تناقض ولا خلاف بين دعوة القرآن إلى الإيمان بالرسل وما أنزل إليهم وكون الإسلام تمام الشرائع السابقة وختامها، ومن هنا تظهر جهالة غلاة المستشرقين في محاولة بحثهم عن العناصر اليهودية أو المسيحية في الإسلام، مما تولد عنه انقسام اليهود والنصارى إلى مذاهب متعددة، كلٌّ يزعم بمكره السيئ صدور القرآن الكريم عن العهد القديم أو العهد الجديد.[52]

ويوضّح الإسلام أنَّ كلّ إنسان ينبغي أن يَتْبَع الحقيقة التي كان يدعو إليها جميع الأنبياء بدون استثناء لأجل تحقيق الوحدة الروحية بين النّاس. وتدلّ عالمية الإسلام على انفتاح الأمم على بعضها في إطار التواصل الحضاري، وتبادل المعارف والاكتشافات العلمية. وتقوم صياغة هذه العلاقات على أساس من الاحترام المتبادل والحريّة التعدديّة. ولقد كانت هذه هي السمة البارزة في الحضارة، والثقافة، والإيمان الإسلامي بشكل خاص نحو الاعتراف بالآخرين، واحترام خصوصياتهم.[53] وتؤدي هذه القِيَم الجيّدة المفيدة من عالمية الإسلام إلى تأسيس حوار مثمر بين المسلمين وغيرهم ضِمن مجتمع متنوع الأديان، والأجناس، والثقافات. وقد أبرز سمائل باليس (Smail Balic) في كتابه. :Ruf vom Minaret Weltislam heute-Resaissance oder Ruckfall? . الطبيعة العالمية لدين الإسلام بقوله: إنَّ الإسلام هو الاعتقاد الصالح

---

[50] See Mohideen, *Islam, Non-Violence, and Interfaith Relations*, pp. 132-133.

[51]). وقد Special) ووحي خاص (Generalويشير سياق هذه الآيات القرآنية إلى البصائر بأنّ الوحي الإلهي وحيان – عام (
حاول في النصف الثاني من القرن السابق عدد من علماء الأديان في الغرب صياغة هذا المبدأ القرآني الخالد بالقول: إنّ الوحيَ
)، The Whole Process of History) - يكتشف في الصيرورة الكلية العامّة (A General Revelationالإلهي وحيان: عام (
) - الرسول بعينه والرسالة بعينها، التي جاءت هذه الآيات بياناً لهما معاً، وليس بعد إعجاز A Special Revelationوخاص (
البيان القرآني من بيان، انظر: John Arthur Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1957), p. 12.

[52] انظر: فتّاح، **"المرتكزات الأساسية ...،"** ص36-37.

[53] انظر أسعد السحمراني، **صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية** (بيروت: دار النفائس، 2000م)، ص16-17.

لجميع الناس في مختلف العصور. وكان جميع أنبياء الله ورسله يُبَشّرون بنفس الرسالة. ولذلك هناك دين واحد يُرضي الله. وهذا لا يتحقق إلاّ بأن يكون الإنسان في سلم مع الله، ومع ذاته، ومع الآخرين.[54]

ويُلاحظ من العرض التحليلي للموضوعات التي سبق ذكرها أنَّ الطبيعة العالمية للإسلام كدين الفطرة تعتمد على عالمية رسالته للعالم ككلّ، وليس لفرد أو جماعة دينية مهما كانت. وتفتح الطبيعة التوحيدية للإسلام فُرصاً ضخمة لتأسيس حوار ديني مثمر بين الأفراد ذوي الخلفيات الدينية المختلفة، وعِلاَوةً على ذلك تساعد على إنجاز تفاعلات أو محاورات دينية منصفة بين المسلمين والمسيحيين على أساس الاحترام المتبادل والتفاهم الديني الأفضل[55].

عدم الإكراه

يَظهر أسلوب الانفتاح والتجانس للرسالة القرآنية التي اختارها الله كخاتمة الرسائل السماوية السابقة من خلال الدعوة إلى الإيمان بالله الواحد الأحد وعبادته، والتسليم بكلّ ما جاء في الرسالة القرآنية باعتبارها وحياً من الله، والإيمان بنبوّة محمّد • وأنّه خاتم الأنبياء والمرسلين، ورسالته إلى البشرية جمعاء إلى يوم الدين أي يوم الحساب. وتحقق روح هذه الرسالة بفعل النبيّ •، وقوله، وتقريره، كما أنَّ أمر الله إلى الناس يقوم على أساس الإيمان به والعمل الصالح من خلال التعامل، والتعايش السلمي مع الآخرين.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن روح رسالة الإسلام لا يقف عند التزام الفرد والجماعة بالحدود والشعائر، وإنّما المسلم مكلف بمهمة التعزيز والتبليغ برسالة القرآن وبالحوار، والبيان، والوعظ والإرشاد من دون جبر أو إكراه.[56] وتتحقّق طبيعة الانفتاح القرآني من خلال موضوع الحوار الديني مع المسيحيين حيث يقوم باستبدال المواقف السلبية كالبغضاء، ومشاعر الحقد، والكراهية، بمواقف إيجابية كالسماحة، والمودَّة، والتعاون المشترك، والاحترام المتبادل مع التزام كلّ صاحب دين بخصوصيته العقدية، من غير تبشير، ولا إكراه لأنّ الإسلام جاء لتأسيس نهج رباني على أساس الحوار حيث تتحقق صفاته: دعوة ربّانية، ورسالة سماوية، وحفظ للهوية الثقافية والحضارية.[57] وكذلك يريد الإسلام لكلّ قيمة من قيمه الأخلاقية، والدينية، والاجتماعية، ...الخ، من خلال الحوار الديني مع أتباع المسيحية، أن تأخذ مكانها الطبيعي في

---

[54] "Islam is a faith for the whole of mankind, and for all ages. All God's messengers preached the same message. There is, therefore, only one faith that is pleasing to God. This is none other than surrender to God, and being at peace with Him, with oneself and with other men." As cited by Karl-Wolfgang Troger, "Peace and Islam: In Theory and Practice," *Islam and Christian-Muslim Relations* (vol. 1, no. 1, 1990), p. 14.

[55] 7.7 انظر: فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص

[56] انظر: الخوئي، **"التعديات المعاصرة...."**، ص85.

[57] انظر: فتّاح، **"المُرتكزات الأساسية..."**، ص31.

حياة البشر، سواء بطريقة منفصلة أو متصلة بالحل الإسلامي الشامل.[58] ومن هنا جاءت الحكمة الربانية البالغة في رفض الرسالة القرآنية المطلقة للإكراه على الإيمان، قال تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ**﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ويُبين لنا سياق هذه الآية الكريمة أنّ الإكراه في الأمور الدينية أمر غير وارد،[59] ولم يقع الإكراه في تبليغ رسالة الإسلام، كما يعتقد بعض المستشرقين الغربيين، بل كان المسلمون عندما يفتحون بلداً يتركون أتباع الأديان الأخرى أحرارًا في تطبيق معتقداتهم.[60] ويقول ابن كثير في تفسير هذه الآية الكريمة: "أي لا تُكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح، جلي دلائله وبراهينه؛ لا يحتاج إلى أنَّ يُكره أحد على الدخول فيه؛ بل مَن هداه الله تعالى للإسلام، وشرح صدره، ونوَّر بصيرته، دخل فيه على بيّنة؛ ومَن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره؛ فإنه لا يفيده الدخول في الدِّين مكرهاً مقسوراً".[61] كما يقول سيد قطب مبيناً انفتاح وسماحة دين الإسلام: "والإسلام هو أرقى تصور للوجود والحياة وأقوم منهج للمجتمع الإسلامي بلا مراء هو الذي ينادي بأنَّه لا إكراه في الدين، وهو الذي بيّن لأصحابه قبل سواهم أنّهم ممنوعون من إكراه النّاس على هذا الدين، فكيف بالمذاهب والنظم الأرضية القاصرة المتعسفة وهي تفرض فرضاً بسلطان الدولة ولا يسمح لمن خالفها بالحياة".[62] وبعد هذا العرض المتواضع نستطيع أن نقول إن الإسلام يمنع الإكراه في الدين للأسباب الآتية[63]:

أوّلها: أنّ الإكراه يُهين كرَامَة الإنسان، ثمة عدد من الآيات القرآنية تشير بصورة صريحة إلى معنى التكريم والتفضيل الإلهي للنوع البشري في ذاته وجوهره، والتصور الإسلامي نحو هذه الكرَامَة التي منحها الله لبني آدم. والنصوص القرآنية التي تشير إلى تكريم بني آدم من الله بصورة مطلقة: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ وَحَمَلْنَاهُم فِي الْبَرِّ والْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلاً**﴾ [الإسراء: ٧٠]؛ وأنّ الله خلق الإنسان في أحسن تقويم: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [التين: ٤]؛ وأنّه خلق الإنسان بيده: ﴿**قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ**﴾ [ص: ٧٥]؛ ثُمّ قال للملائكة اسجدوا لآدم: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ**﴾ [الأعراف: ١١]؛ وأبلغهم أنّه سبحانه وتعالى قد استخلف الإنسان في

---

[58] انظر: الخوئي، **"التعديات المعاصرة..."**، ص88.

[59] انظر: محمّد الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ج3، 1997م)، ص25-26.

[60] See Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, p. 117.

[61] إسماعيل بن عمر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار يوسف، 1403هـ/ 1983م)، مج1، ص273.

[62] سيّد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، ط8، 1399هـ/ 1979م)، مج1، ص291.

[63] انظر: فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص79.

الأرض: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠]. وتُعد هذه النصوص القرآنية الأساس "الذي بنى عليه الفقهاء مختلف اجتهاداتهم التي كان إعلاء كرامة الإنسان محورها ومدارها."[64]

و**ثانيها**: أنّ الإكراه يشوه طبيعة الإيمان أو الاعتقاد، لأنّ الإيمان جوهر باطني يتصل بالشعور الوجداني، وهو شأن داخلي لنفس الإنسان. واستخدام القوّة أو الإكراه لتغيير الإيمان من حال إلى أخر سيؤدي إلى الارتداد عن الدين. ومع منع الإسلام الإكراه، "فإنّه قد ترك الباب مفتوحاً أمام النّاس جميعاً للدخول فيه بمجرد إعلان المهتدي إليه عن إسلامه طواعية، وعن نظر وتدبر، وقبوله بقواعد شريعته اختياراً..."[65] بدون عنف أو إكراه. ولذلك نقول أنّ الإيمان لا يتحقّق عن طريق الإكراه أو العنف،[66] لأنّ "الإيمان قضية باطنية (داخلية) خالصة، وأنّه لابدّ أن يكون عن اختيار مبني على الإدراك واليقين، وأن الإكراه عليه لا يؤدي إلاّ إلى سوءتين كلتاهما عار وشنار لا تليق بالإنسان الذي كرمه الله تعالى، وجعله أهلاً للخلافة في الأرض، وحمله أمانة السماء، وهاتان السوءتان هما: إما التظاهر الكذوب بالإيمان نفاقاً، وخوف المحنة، مما يسوق لزاماً إلى ألوان من (التقيّة والخداع) وذلك بإظهار الإنسان خلاف ما يعتقده داخلياً قناعة ويقيناً، مخافة الردع والقهر، أو تحيُّن الفرصة المواتية للارتداد الكامل عمّا أجبر عليه إكراهاً وجبراً."[67] وحذرنا القرآن الكريم من النفاق الذي ينطلق من الإكراه، وقرنه بالفسوق، في قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ [التوبة: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ**﴾ [النساء: ١٤٥]. ولذا ينبغي لمن أراد أن يدخل في دين الإسلام أن لا يدخل بطريق الإكراه، بل بطريقة سليمة حيث يفهم رسالة الإسلام فهماً حقيقياً حتّى يفتح الله قلبه ويوسّع صدره لقذف الإيمان الصحيح فيه كي لا يرتد، وإلاّ فلا خير في إسلامه ابتداءً[68].

و**آخرها**: أنَّ الإكراه سيُهمِل فكرة حريّة الاختيار، وقد خلق الله الإنسان بعقل سليم حتّى يُمكِنه من التفريق بين الخير والشرّ. وتُعتبر حرية الاختيار لدى الإنسان الجوهر الأساس لحياته. وإذا أهملت كرامة الإنسان تصبح حياته بلا معنى. والإكراه على حرية الاختيار يؤدي إلى سوء الفهم فيما يتصل بالإيمان، ويقول الله تعالى: ﴿**وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأَرْضِ جَمِيْعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِيْنَ**﴾ [يونس: ٩٩]، ويقول الله تعالى: ﴿**وَلَو شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظاً وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيْلٍ**﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ✷ لَسْتَ عَلَيْهِمْ**

---

[64] فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1993م)، ص27.

[65] فتّاح، **"المُرتكزات الأساسية..."**، ص31.

[66] انظر: محمّد سعيد رمضان البوطي، **"الإسلام وسنّة الاختلاف"**، في **الحوار سبيل التعايش مع التعدّد والاختلاف**، إعداد: محمّد نفيسة (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995م)، ص36.

[67] عرفان عبد الحميد فتّاح، **دارسات إسلامية** (كوالا لمبور: دار التجديد، 1425هـ/ 2004م)، ص215.

[68] انظر: فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، ص80.

﴿بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ١٢-٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ [ق: ٤٥] أي بقاهر لهم على الإيمان. ذلك أنَّ إهمال فكرة حريّة الاختيار من خلال الإكراه أو العنف يسوق الإنسان إلى النفاق والكذب والخداع[69].

التطبيقات المعاصرة للحوار بين الأديان:

لقد أصبحت الدعوة إلى الحوار مع الآخر في العقود الأخيرة من القرن العشرين من أهم القضايا والموضوعات التي يهتم بها كبار رجال الديانات الثلاثة الإسلام، والمسيحية، واليهودية. وإشارة علماء المسلمين إلى هذه الدعوة أدت إلى تحسين علاقتهم مع المسيحيين وتغيير فهمهم لفكرة الحوار، ولذلك فهموا أن إخلاص النية في تطبيق هذا النوع من الحوار يؤدي إلى بناء جسور إيجابية للتواصل والتراحم بين أتباع الإسلامية والمسيحية، كما يؤدي أيضا إلى احترام خصوصية كل دين. وهناك عددا من علماء المسلمين آمنوا بفكرة الحوار الديني، كما أنهم بذلوا جهدهم وشاركوا في هذا الحوار من خلال حضورهم المؤتمرات التي ينظمها العالم الإسلامي والمسيحي معا، وعاشوا في بيئتي الإسلام والمسيحية الغربية، وهم إسماعيل راجي الفاروقي، سيد حسين نصر، مراد هوفمان، وعرفان عبد الحميد فتاح[70].

ويعد المفكر **إسماعيل راجي الفاروقي** الأول في العالم الإسلامي الذي بذل جهده في استبدال المنهج الجدلي ذي البعد الأحادي المبني على النقض والتبرير، بمنهج هدفه الاحترام المتبادل وتقارب الأهداف والتفاهم المنصف تجاه طريقة الإيمان لدى النصارى، وأسلم نفسه إلى الحوار الديني، وأصبح قوة أساسية للحوار الإسلامي مع الحضارة المسيحية. وهو يشرح لنا أن الإسلام والمسيحية يناديان بدعوة الحوار الديني لأنهما ديانتا الغفران والرحمة والتعاطف والتسامح بين الخلق جميعا[71]. ويرى أن الحوار الديني شيء ضروري في عصرنا الحاضر، ولذلك يطلب من المسلم أن يشارك في هذا الحوار لكي يبلغ رسالة الإسلام إلى الآخرين. كما عليه أن يلزم نفسه بالاستماع إلى آراء الآخرين حول معتقداتهم، لذا يؤدي جوهر هذا الحوار إلى مشاركة ذات هدفين، الحرية في أن تقتنع وأن تُقنع بالحقيقة[72]. وينظر الفاروقي إلى دعوة الحوار كبعد لوعي إنساني لابد أن يُعرف من الآخرين، ويبحث عن وجوه التشابه والاختلاف مع معتقداتهم[73].

---

[69] انظر: **المصدر السابق**، ص81.

[70] انظر: **المصدر السابق**، ص86.

[71] انظر: إسماعيل راجي الفاروقي، **"الأسس المشتركة بين الديانتين في المعتقدات ومواطن الإلتقاء في ميادين الحياة"**، ندوة الحوار الإسلامي المسيحي(الليبية، 1-5 فبراير1976م)، ص280.

[72] Ismail Raji Al Faruqi, " Rights of non-Muslims under Islam: Social and Cultural Aspects", *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, vol.1, no.1, (Summer 1979), p.95.

[73] Al Faruqi, "Islam and Christianity", p. 9.

وصيّر تنقل الفاروقي في أرجاء العالم، بصفته أحد الناشطين الإسلاميين، مشاركاً فاعلاً ورائداً للإسلام المعاصر في الاجتماعات الدينية الدولية. وقد بيّن، منذ نشر كتابه المبكر (الأخلاق المسيحية) في عام ١٩٧٦، وإلى كتابه (ثلاثية الأديان الإبراهيمية)، عن اهتمامه الدائم والتزامه بالحوار بين الأديان. لقد كان قوة رئيسة في حوار الإسلام مع الديانات العالمية الأخرى. خلال السبعينات أسس نفسه على أنه المتحدث الأبرز عن الإسلام، إلى جانب عدد قليل من كبار علماء المسلمين، بمن فيهم (فضل الرحمن) و(سيد حسين نصر)، من بين المعروفين والمحترمين في الأوساط الأكاديمية الغربية والدوائر المسكونية. وقد جعلت كتاباته، وخطبه، ومشاركاته، ودوره القيادي في الاجتماعات والمنظمات عبر الأديان، التي رعتها منظمات من قبيل: (مجلس الكنائس العالمي)، و(المجلس الوطني للكنائس)، و(الفاتيكان)، و(ندوة السلام بين الأديان) (التي كان نائباً للرئيس فيها بين عامي (١٩٧٧-١٩٨٢) كلها جعلت منه المشارك المسلم الأكثر تألقاً، والأغزر إنتاجاً، في حوار الأديان العالمية[74].

وقد وضعت كتاباته، والمحاضرات التي قدمها، المبادئ والأسس الإسلامية للمشاركة في الحوار بين الأديان، وفي النشاط الاجتماعي. لقد انخرط الفاروقي في عملية التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان على المستوى الدولي، وذلك من خلال مشاركته مجموعة المؤسسين لعلم تاريخ الأديان في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد تولى إسماعيل الفاروقي رئاسة المحور الخاص بالإسلام في الجمعيات العلمية المتخصصة، مثل جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو، التي كان يرأسها مؤرخ الأديان الشهير مرسيا إلياده، وكذلك أكاديمية الدراسة العلمية للدين، وقد شارك في أعمال هاتين الجمعيتين العلميتين مشاركة كاملة جادة من خلال الأبحاث المنهجية، والإشراف على محور الإسلام في المؤتمرات، والندوات، والدوريات الخاصة بتاريخ الأديان، وكذلك المشاركة في جامعة تِمْبِل Temple University التي كان يعمل بها في تنمية علم تاريخ الأديان، وفي التدريس والإشراف على عدد من الطلاب المسلمين وغير المسلمين[75]. ومن أبرز طلابه غير المسلمين الدكتور جون اسبوزيتو، والدكتور جيمس زغبي. أما طلابه المسلمون فقد أسس من خلالهم مدرسة إسلامية جديدة في تاريخ الأديان أحيا بهم العلم الإسلامي القديم في هذا المجال[76]. وشارك الفاروقي عدداً من أهم علماء تاريخ الأديان في القرن العشرين، وذلك بالتأليف المشترك، والمؤتمرات، والندوات المشتركة، والعضوية المشتركة في الجمعيات العلمية. ونذكر من هؤلاء: مرسيا إلياده، وجوزيف كيتاجاوا، وولفرد كانتويل سميث، وليونارد سودلر، وتشارلز لونج،

---

[74] انظر: جون أسبوزيتو، ترجمة وتعليق: د.ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، **إسماعيل الفاروقي..الرائد في العلاقات الإسلامية– المسيحية**، مجلة الحوار، العراق، العدد ١٤٠، ٢٠١٤م.

[75] انظر: محمد خليفة حسن، **جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي– مكتب الأردن، العدد ٧٤، ٢٠١٣م.

[76] انظر: **المصدر السابق.**

وتشارلز آدمز، وسوفير، ويواكيم فاخ[77]. وخلال فترة عمله في جامعة تمبل في مدينة فيلادلفيا أسهم الفاروقي في تحويل قسم الدين إلى مركز لتاريخ الأديان، وقد كان الفاروقي مؤهلاً لأن يقوم بهذا الدور للأسباب الآتية[78]:

1) شمول قسم الدين في جامعة تِمْبِل على نخبة مميزة من مؤرخي الأديان على المستوى العالمي، وتغطية القسم لكل الأديان باعتماده على مجموعة من الأساتذة الدوليين المشهورين، وعدد من الطلاب الدوليين الممثلين لكل أديان العالم.
2) قيام الفاروقي بتدريس أديان العالم مع التركيز على الديانات التوحيدية، وعلى البعد المقارن بين اليهودية، والمسيحية، والإسلام.
3) المساهمة في جهود قسم الدين بجامعة تِمْبِل في إرساء قواعد الحوار بين الأديان، وبخاصة أن تِمْبِل كانت مركزاً مؤسساً لحوار الأديان وحوار المذاهب المسيحية، وتتولى إصدار مجلّة الدراسات المسْكُونِية التي كان يرأسها ليونارد سودلر، وقد ساعد المناخ الدولي من هيئة التدريس الدولية والطلاب الدوليين على إغناء حوار الأديان، وخلق جوّ من الموضوعية، والتسامح الديني المناسب لنشأة الحوار وتطوره.
4) مشاركته المنهجية مع كبار مؤرخي الأديان في وضع الأسس المنهجية لعلم تاريخ الأديان. ومن أهم هؤلاء المؤرخين مرسيا إليادة، وجوزيف كيتاجاوا، وولفرد كانتول سميث، وتشارلز لونج وغيرهم.
5) المساهمة في التأسيس لحوار الأديان، وبخاصة الحوار الإسلامي المسيحي، والحوار الإسلامي اليهودي، ومشاركته الفعلية في الحوارات الدينية بين أهل الأديان ممثلاً للدين الإسلامي، ولا سيما الحوار مع الفاتيكان وغيره من المؤسسات الدينية. وقد أسهم في وضع فقه حوار الأديان على المستوى الإسلامي والعالمي، ووضع الإسلام على خارطة الحوار في القرن العشرين.
6) تعمّق الفاروقي في العلوم الاجتماعية والإنسانية ومناهجها، وفي الفلسفة والمنطق، وهي أمور ساعدت في الفهم المنهجي لعلم تاريخ الأديان، وبخاصة الاتجاهات ذات الطابع الفلسفي، مثل فلسفة الدين، وفينومينولوجيا الدين، وكذلك الاتجاهات ذات الطابع الأدبي والفني مثل علاقة الدين بالأدب والفن. وقد ظهر هذا واضحاً في بعض أعمال الفاروقي مثل "أطلس الحضارة الإسلامية" و"جغرافية الدين" ودراساته عن الفن والموسيقى، وفي دراساته عن التجربة الدينية في الإسلام ومقارنتها بالتجارب الدينية الأخرى[79].

---

[77] انظر: **المصدر السابق.**

[78] انظر: **المصدر السابق.**

[79] انظر: محمد خليفة حسن، **جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مكتب الأردن، العدد ٧٤، ٢٠١٣م.

ولعل ما اقترحه في هذا الصدد إسماعيل راجي الفاروقي رحمه الله، أحد المفكرين المهتمين بقضية الحوار والمؤمنين بضرورته والمشاركين النشطين في ندواته ومؤتمراته، جدير بالالتفات إليه والاستفادة منه إذا ما أريد للحوار أن يؤدي دوره الهام ورسالته النبيلة ولا يكونَ مجالا لبيع وشراء العقيدة . وانطلاقًا من الإيمان بضرورة الحوار وبرسالته النبيلة، وهي التي أدناها بناء التفاهم بين مجتمع الأديان وأعلاها إقامة الحق وإذعان الناس جميعا له، قدم الفاروقي ستة أسس عقلية منطقية لمنهج الحوار ضمان لإصابته الهدف المنشود وعدم صيرورته وسيلة للدعاية وغسل الأدمغة والتمويه أو شراء الأرواح[80].

وأول تلك الأسس أن لا يتم أي اتصال حواري بأمر صادر من السلطة خارج عن النقد، أما الأساس الثاني فهو أن لا يتعارض الاتصال الحواري مع قوانين المنطق الرصين، التناسق الداخلي، والأساس الثالث أن لا يتعارض الاتصال الحواري مع قوانين التناسق الخارجي، والأساس الرابع أن لا يتعارض الاتصال الحواري مع قانون الموافقة مع الواقع، و أما الأساس الخامس فيفترض الحوار حرية الموقف إزاء المقررات الدينية الرسمية، والسادس في الحالات التي كان عليها المسلمون والمسيحيون اليوم، فالأولوية تكون للقضايا الأخلاقية، لا اللاهوتية[81].

ومن الملاحظ أن اهتمام الفاروقي البالغ بقضية الأسس المنهجية للحوار بين الأديان قد ظهر واضحاً منذ شرع في تأليف كتابه المعنون: الأخلاق المسيحية في بداية الستينيات من القرن العشرين، حيث نوه في مقدمة هذا الكتاب بضرورة الأخذ في الاعتبار بقوانين المنطق الرصين، يعني التناسق الداخلي والتناسق الخارجي والموافقة مع الواقع، في تناول دين من الأديان بالدراسة والبحث والتقييم[82] . وهذه القوانين هي عين ما أكده الفاروقي في الأسس المنهجية للحوار الآنفة الذكر . ولا غرابة في ذلك، إذ إن هذا الكتاب ذاته إنما ألفه الفاروقي كمقدمة منهجية للحوار مع المسيحية تجسيدا عمليا لتلك الأسس والضوابط [83]. فالدراسة العلمية الرصينة للأديان بوجه عام، والديانة التي يراد بالحوار عنها بوجه خاص، على ما يبدو من الإطار المنطقي الذي وضعه الفاروقي هي الخطوة الأولى الأساسية التي لابد أن يتخذها المرء قبل أن يجيز نفسه الدخول في مائدة الحوار . ذلك لأن الحوار، على حد تعبيره، هو عبارة عن التربية والتعليم في أوسع معناهما وأنبله، فهو يقول: " إنه تحقيق لأمر الحقيقة كي تكون معروفة، حتى تُقَارن مع الدعاوى الأخرى، فتُقبَل

[80] انظر: أنيس مالك طه، **حوار الأديان بين بناء جسور التفاهم وحفظ الهوية**، مجلة التجديد، المجلد ١٤، العدد ٢٧، ٢٠١٠م، ص156.

[81] al-Faruqi, Ismail Raji, *Islam and Other Faiths,* Ataullah Siddiqui (Ed.), (Herndon: The Islamic Foundation and International Institute of Islamic Thought, 1998), pp. 250-256.

[82] al-Faruqi, Ismail Raji, *Christian Ethics: A History and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas,* (Montreal: McGill University Press, 1967), pp. 11-14

[83] انظر: أنيس مالك طه، **حوار الأديان بين بناء جسور التفاهم وحفظ الهوية**، ص157.

إن كانت صحيحة، وتُعدَّل إن كانت قاصرة غير كافية، وترفَض إن كانت زائفة. فالحوار هو إزالة العوائق لتتداول الأفكار بين الناس بحرية في جو تكون القاعدة الحاكمة المطلقة فيه هو **ترك الدعوى الأقوم والأقرب إلى الحق فائزا**"[84].

فلذلك كان الحوار الديني هو الطريق لكشف كل الحقائق الدينية الصحيحة التي لا تناقض فيها، داخليا كان أم خارجي، في دين من الأديان التي يجري الحوار بشأنها بين أتباعها. فلا يسع الفاروقي، حينئذ، إلا أن يعترف بأن الحوار الديني لا بد أن يفضي في نهاية المطاف إلى ضرورة تحويل (conversion) غير أنه سرعان ما يستدرك بشأن مثل هذه النتيجة المحتملة بقوله:" ... ليس [تحويل] إلى ديني وثقافتي وأعرافي ونظامي السياسي، أو دينك وثقافتك وأعرافك ونظامك السياسي، أو دينه وثقافته وأعرافه و نظامه السياسي، وإنما إلى **الحق** . إن التحويل الممقوت عند الإسلام والمسيحية هو الذي تم بإكراه، أو شراء، أو خداع عن غير وعي الشخص المطلوب . فالتحويل بوصفه اقتناعا بالحق ليس فقط أمراً جائزاً بل أمر إلزامي – حقا، إنه البديل الوحيد الذي ينسجم مع سلامة العقل والجدية و الكرامة"[85].

والنقطة الرئيسية فيما قاله الفاروقي هنا هي أن الحوار بين الأديان ينبغي أن يكون أحد الطرق ليتفاهم كلٌّ من مجتمع من مجتمعات الديانات المختلفة معتقدات الآخر، ويمكن بعد ذلك أن يتعلم مما كان صحيحا وحقا في الديانات الأخرى فيأخذ به طوعيةً واختياراً دون إكراه . وهذا الوضع إنما يمكن تحقيقه فقط عندما تكون كل أطراف الحوار متكافئة تماما، لا أن يكون أحدها" مضيفًا" (host) والآخر" ضيوفًا مدعوين – invited guests).[86]

وقد سأل الفاروقي الطرف المسيحي خاصة عما إذا كان بإمكانهم قبول هذا الاقتراح الذي جاء من الطرف الآخر، وهو بأن يؤسسوا حوارهم مع أهل الأديان الأخرى على أسس عقلية منطقية رصينة صرفة، حتى يكون هذا الحوار الديني فعلاً طريقة لانكشاف الحق ولبناء الأخوة العالمية الحقيقية، وبالتالي حتى تكون كلمة الله وإرادته، لا كلمة رجال الدين منهم وإرادتهم، هي الحق وا لعليا [87]. ونفس السؤال والاقتراح يمكن أن نوجهه كذلك إلى رجال السياسة من أساطين العولمة التي تتحكم في مسيرة البلاد والعباد وصيرورتهم – بما فيها الدين – بالفعل في العصر الحديث، حتى

---

[84] "It is the fulfilment of the command of reality to become known, to be compared and contrasted with other claims, to be acquiesced in if true, amended if inadequate, and rejected if false. Dialogue is the removal of all barriers between men for a free intercourse of ideas where the categorical imperative is *to let the sounder claim to the truth win".* al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, p. 248.

[85] "…not to my, your or his religion, culture, mores or political regime, but to *the* truth. The conversion that is hateful to Islam and Christianity is a conversion forced, bought or cheated out of its unconscious subject. Conversion as conviction of the truth is not only legitimate but obligatory – indeed, the only alternative consistent with sanity, seriousness and dignity". al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, p 249.

[86] al-Faruqi, (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, p. x.

[87] al-Faruqi, *Christian Ethics*, p. 35.

لقد قال أحد كبار الباحثين الألمانيين، يوسف فان إس (Joseph van Ess): "وأما المسيحية فيمكن أن نقول بأنها قد غيرت علاقتها مع اليهودية [نحو الأحسن] بشكل ملحوظ للغاية . وهذا التغيير، مع ذلك، إنما كان بمبادرة ليست من اللاهوت بل من الأحداث التاريخية والسياسية" [88].

من هنا ندرك مدى قوة دور السلطات السياسية المعاصرة وتحكُّمها في تحديد العلاقات بين الأديان. فاشتغالها المباشر فى عقد الحوار الديني ومؤتمراته وندواته كان مظنة لسوء الاستخدام والاستغلال، بل ذلك هو الحاصل فعلاً في كثير من الأحيان. فلا بد للحوار الديني إذن من وجود أسس وشروط وضوابط واضحة المعالم، على نحو ما اقترحه الفاروقي آنفًا، تكون بمثابة المرجعية والسلطة الملزمة للجميع. و أحسب أن الحوار الديني بهذه الأسس والشروط والضوابط المقترحة هو الوحيد الذي يتفق وكرامة الإنسان وقداسة الدين معا، فيكون بذلك هو الوحيد الذي يمكن أن يخدم السلام الحقيقي للبشر جميعا[89].

أهم المقترحات والتوصيات التي توصلت إليها الدراسة:

١- تضمين المناهج الدراسية مادة الحوار الحضاري الإسلامي ومناهجه وممارساته.

٢- تدريب الطلاب بالمؤسسات التعليمية والتربوية على ممارسة الحوار تحت إشراف أساتذة مختصين.

٣- اكتشاف وتشجيع الدعاة الثقات للعمل الدعوي، وتدريبهم على ممارسة دورهم في ظل الحوار الحضاري الإسلامي لمواجهة تحديات الغرب.

٤- نشر ثقافة الحوار وضوابطه وآدابه بين الشباب والأسرة والمدرسة والمجتمع، ليكون أساسا في لقاءاتهم ومناقشتهم بالحوار المفيد؛ بغرس القيم والأخلاقيات الإسلامية، وتصحيح المفاهيم والاتجاهات السلبية.

٥- أن تقوم رابطة العالم الإسلامي بضرورة وضع منهج علمي رصين يهدف إلى تربية الداعية على الحوار الحضاري الإسلامي للعمل الدعوي وفق المعايير القرآنية والنبوية.

٦- محاربة " الإسلاموفوبيا "، وهي الخوف غير المبرر من الإسلام، وذلك من خلال تحسين صورة الإسلام لدى الآخر الذي نحاوره.

٧- تشجيع الحوار وحث مراكز البحث والمنظمات الحكومية وغير الحكومية الغربية على تطوير علاقات أوثق مع مثيلاتها في البلدان الإسلامية وعلى استمرار الحوار المنظم.

---

[88] "As for Christianity, we can say that it has most notably changed [better] its relation to Judaism. This change, though, was initiated not by theology but by historical and political events". Joseph van Ess, "Muhammad and the Qur'an: Prophecy and Revelation," in Küng, *et al.*, p. 6.

[89] انظر: أنيس مالك طه، **حوار الأديان بين بناء جسور التفاهم وحفظ الهوية**، ص159.

٩- استخدام الوسائط الإعلامية المختلفة مثل أجهزة الراديو والتلفزيون والسينما والإنترنت وغيرها من أجل حوار مفتوح تقارع فيه الحجة بالحجة ويعمل فيه على تحسين صورة الإسلام والمسلمين.

١٠- الاستفادة من خبرة المواطنين المسلمين الذين يعيشون في البلدان الغربية من أجل فتح حوار هادف وبناء مع أبناء مجتمعاتهم الغربية يخدم الإسلام والمسلمين ويسعون فيه بحكم الخبرة والمواطنة إلى إظهار مبادئ الإسلام في التعايش بين الأمم والأديان، ذلكم التعايش القائم على التفاهم والتسامح وتعزيز الاحترام بين الثقافات والأديان المختلفة.

قائمة المراجع:

ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ج5، د.ت.) (مادة: فطر).

أسعد السحمراني، **صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية** (بيروت: دار النفائس، 2000م).

إسماعيل بن عمر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار يوسف، 1403هـ/ 1983م)، مج1.

إسماعيل راجي الفاروقي، "**الأسس المشتركة بين الديانتين في المعتقدات ومواطن الإلتقاء في ميادين الحياة**"، ندوة الحوار الإسلامي المسيحي (الليبية، 1-5 فبراير1976م).

أنيس مالك طه، **حوار الأديان بين بناء جسور التفاهم وحفظ الهوية**، مجلة التجديد، المجلد ١٤، العدد ٢٧، ٢٠١٠م.

جمال الدّين محمّد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، مج4، د.ط.، د.ت.) (مادة: حور).

جون أسبوزيتو، ترجمة وتعليق: د.ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، **إسماعيل الفاروقي..الرائد في العلاقات الإسلامية-المسيحية**، مجلة الحوار، العراق، العدد ١٤٠، ٢٠١٤م.

خالد بن عبد الله القاسم، **الحوار مع أهل الكتاب: أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة** (الرياض: دار المسلم، 1993م).

سعد إبراهيم لويبا، "حوار أم صراع؟"، **آفاق الإسلام** (العدد:27، السنة السابعة، سبتمبر 1999م).

سليمان الأعلمي، **دائرة المعارف** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج23، 1390هـ/ 1980م) (مادة: الفطرة).

السيد رزق الطويل، **الدعوة في الإسلام: عقيدة ومنهج** (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1984م).

سيّد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، ط8، 1399هـ/ 1979م)، مج1.

عبد العزيز عثمان التويجري، "الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي"، **آفاق الإسلام**، السنة: 6، العدد: 24، ديسمبر 1998.

عبد المجيد الخوئي، "التعديات المعاصرة للإسلام في إطار العلاقة بين الدين والعلمانية"، **آفاق الإسلام**، العدد: 23، السنة السادسة – آذار (مارس)، 1998م.

عبد الهادي بوطالب، **حقيقة الإسلام** (بيروت: د.ن.، د.ط.، 1998م).

عرفان عبد الحميد فتّاح، "الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن"، **إسلامية المعرفة** (السنة:4، العدد: 15، 1999م).

عرفان عبد الحميد فتّاح، "المرتكزات الأساسية التي حفظت للأمة كيانها"، **التجديد** (السنة: 1، العدد: 2، 1997م).

عرفان عبد الحميد فتّاح، **دارسات إسلامية** (كوالا لمبور: دار التجديد، 1425هـ/ 2004م).

فطمير شيخو، **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**، مجلة الإسلام في آسيا، ماليزيا، مج٥، العدد: ١، يوليو ٢٠٠٨م.

فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1993م).

كاَمِل الشريف، "حوار الأديان...نظرة مستقبلية"، **آفاق الإسلام** (العدد:26، السنة السابعة، يونيو 1999م).

محمَّد السَّمَّاك، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي–المسيحي** (بيروت: دار النفائس، 1998م).

محمّد الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ج3، 1997م).

محمد خليفة حسن، **جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مكتب الأردن، العدد ٧٤، ٢٠١٣م.

محمد خير رمضان يوسف، **الدعوة الإسلامية: الوسائل والأساليب** (رياض: دار طريق، ط2، 1993م).

محمد سعيد البارودي، **الدعوة والداعية في ضَوءِ سورة الفرقان** (السعودية: دار الوفاء، 1987م).

محمّد سعيد رمضان البوطي، "الإسلام وسنّة الاختلاف"، في **الحوار سبيل التعايش مع التعدّد والاختلاف**، إعداد: محمّد نفيسة (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995م).

محمّد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس** (د.م.: د.ن.، د.ط.، د.ت.)، مج3.

محمود بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة، ط2، مج2، 1952م).

محمود حمدي زقزوق، **الإسلام وقضايا الحوار**، ترجمه من اللغة الألمانية إلى اللغة العربية: مصطفى ماهر (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1423هـ/ 2002م).

هاني المبارك، **الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1997م).

Abdulaziz Saddiq Jastaniah (1982). *The Islamic State in Light of the Holy Qur'an and Sunnah.* Michigan: University Microfilms International & Howell Information company.

Bernard Lewis, et al. (eds.) (1989). *The Encyclopedia of Islam.* Leiden: E. J. Brill, vol. 3.

Frithjof Schuon (1984). *The Transcendent Unity of Religions.* U.S.A.: The Theosophical Publishing House.

Ghulam Haider Aasi (1999). *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal.* Islamabad: IIIT.

Hakeem Abdul Hameed (1978). TauÍÊd and ÑAdl. *Studies in the Islamic Studies*, vol. 15, no.3.

Ismail Raji Al Faruqi. (1979) Rights of non-Muslims under Islam: Social and Cultural Aspects. *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol.1, no.1.

Ismail Raji al-Faruqi (1967). *Christian Ethics: A History and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas*. Montreal: McGill University Press.

Ismail Raji al-Faruqi (1978). Islam and Other Faiths: The World's Need for Humane Universalism. In *The Challenge of Islam*, edited by Altaf Gauhar. London: Islamic Council of Europe.

Ismail Raji al-Faruqi (1998). *Islam and Other Faiths.* Ataullah Siddiqui (Ed.). Herndon: The Islamic Foundation and International Institute of Islamic Thought.

Ismail Raji al-Faruqi, (1986). Meta-Religion: Towards a Critical World Theology. *American Journal of Islamic Sciences*, vol. 3, no. 1.

Jamil Farooqui (2004). Ummatic Unity: Challenges and Strategies. *The Islamic Quarterly*, vol. 48, no. 2.

John Arthur Arberry (1957). *Revelation and Reason in Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Kamar Oniah Kamaruzzaman (2003). *Early Muslim Scholarship in Religionswissenschaft: The Works and Contribution of Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Karl-Wolfgang Troger (1990). Peace and Islam: In Theory and Practice. *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 1, no. 1.

M. Mazahim Mohideen (1993). Islam, Nonviolence, and Interfaith Relations. In *Islam and Nonviolence*, edited by Glenn D. Paige et al. U.S.A.: Centre for Global Nonviolence Planning Project, University of Hawaii.

Mahmood Ahmed Ghazanfer (ed.). (n.d.) *The Call to Islam*. Muhammad Saeed Siddiqi (trans.) Pakistan: Kazi Publications.

Mahmoud Mustafa Ayoub (1996). Asian Spiritual and Human Rights. *Encounters*, vol. 2, no. 1.

ÑAbdur RaÍmÉn I. Doi (1990). *Non-Muslims under SharÊÑah.* Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

Sayyid Ali Abbas Musawi (2003). The Relation among Justice, Unity and Security. *Message of Thaqalayn*, vol. 8, no. 4.

Showkat Hussain (1991). *Islam and Human Rights.* Malaysia: Budaya Ilmu Sdn. Bhd.

Tazimuddin Siddiqui (1979). TauÍÊd – Oneness of God. *Studies in Islam*, vol. 16, no. 2.

إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية

حنان محمد أحمد[1]
باحثة في كلية الاقتصاد والمعاملات
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

د. محمد رضوان عبد العزيز[2]
محاضر في كلية الاقتصاد والمعاملات
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

د.عبدالله أحمد عائض[3]
محاضر في كلية الاقتصاد والمعاملات
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

نوال سعيد بركات[4]
باحثة في كلية الاقتصاد والمعاملات
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

سميرة منصور صميدة[5]
باحثة في كلية الاقتصاد والمعاملات
جامعة العلوم الإسلامية

الملخص

إن أي معاملة مالية في المؤسسات المصرفية لابد أن تنطوي على مخاطرة، لذا كان التعرف على المخاطر وكيفية إدارتها مطلباً مهما. تأتي أهمية هذه الورقة في تناول موضوع المخاطر التي تواجه صناعة المالية الإسلامية والوقوف على أنواع تلك المخاطر وكيفية إدارتها. ويتمثل الهدف الرئيسي من هذه الورقة في التعرف على المقصود بالمخاطرة وماهي المخاطر التي تواجه المؤسسات المالية بصفة عامة، ومخاطر البنوك الإسلامية بصفة خاصة، وكيفية إدارتها، والوصول بتوصيات عملية في كيفية التعامل مع تلك المخاطر وكيفية مواجهتها. حيث بدأت هذه الورقة بالتعرف على مفهوم المخاطر، ثم التعرف على أهم المخاطر التي تواجه المؤسسات المالية والبنوك الإسلامية وتسليط الضوء على صيغ التمويل الإسلامي. ومن ثم انتقلنا إلى التعرف على إدارة المخاطر ونشأتها وكيفية إدارتها، وأخيرا إلى التعرف على أهم تحديات إدارة المخاطر التي تواجه البنوك الإسلامية. **الكلمات المفتاحية:** البنوك الإسلامية، إدارة المخاطر، صيغ التمويل الإسلامي.

المقدمة

حققت البنوك الإسلامية نجاحا كبيرا خلال السنوات الماضية، وأصبح لها مكانة كبيرة في أوساط القطاع المصرفي، وبناء على بعض التقديرات فإن القطاع المصرفي الإسلامي يعتبر من أسرع القطاعات المالية نمواً حيث تتراوح نسبة نمو هذه الصناعة بين 15-20% سنوياً.و انتشر أكثر من 500 مؤسسة إسلامية في جميع أنحاء العالم، يقدر حجم اصولها 1تريليون دولار أمريكي، وقد انتشرت المؤسسات المالية التي تعمل وفق الضوابط الشرعية في 75 دولة. فعلى الرغم من النمو السريع و تطور العمل المصرفي الإسلامي؛ إلا أنها وكغيرها من الصناعات المالية التقليدية مازالت تواجه الكثير من التحديات والجهد لتطوير أنظمة عملها، ففي ظل التطورات التكنولوجية في مجال الاتصال والعولمة وتحرير الأسواق المالية، زادت شدة المنافسة بين المؤسسات المصرفية وازداد حجم المخاطر التي تهدد عملها واستمرارها، بذلك أضحت إدارة المخاطر محل اهتمام كثير من المصرفيين في السنوات القليلة الماضية، حيث بدأ الاهتمام الدولي بالتعرف على المصارف الإسلامية وطبيعة عملها وكيفية إدارة مخاطرها، وهنا يكمن التحدي العملي الذي تواجهه كل مؤسسة مصرفية، والذي يتطلب الوصول إلى مستوى مخاطرة مناسب دون تعرضها لاحتمالات تحمل الخسائر التي قد تخرجها من السوق وتبعدها عن تحقيق غاياتها (رياض أسعد، 2004).

من خلال هذا العرض تتضح إشكالية البحث والتي يمكن طرحها في السؤال التالي:

ماهي أهم المخاطر التي تتعرض لها البنوك الإسلامية وكيف يتم إدارتها ؟

من خلال ما سبق تتضح أهمية الورقة في التعرف على ماهية المخاطر التي تواجه البنوك الإسلامية، ويتمثل الهدف الرئيسي لهذه الورقة في التعرف على ماهية المخاطر التي تواجه البنوك الإسلامية، وكيفية إدارتها وتحديات إدارة المخاطر، والوصول إلى توصيات عملية في كيفية التعامل مع تلك المخاطر وتجنب وقوعها، وتم استخدام المنهج الوصفي الذي يقوم على جمع الحقائق والبيانات حول ظاهرة المخاطر لإيضاح وتفصيل الجوانب المتعلقة بماهية المخاطر التي تتعرض لها البنوك الإسلامية من حيث طبيعتها ومصادرها وكيفية إدارتها. فالمنهج الوصفي يساعد الباحث على تحديد طبيعة العلاقة بين العناصر المكونة للظاهرة المدروسة، والاعتماد على المصادر الثانوية من كتب ومقالات علمية ذات العلاقة بموضوع البحث.

المبحث الأول:

1.1 أساسيات حول إدارة المخاطر

إن مصطلح المخاطرة يستخدم في جميع المجالات، وكلمة "Risk " مشتقة من كلمة scass-re" اللاتينية وهي تدل على الربح أو الخسارة.

1- **التعريف اللغوي:** كلمة المخاطر هي كلمة مشتقة من الخطر ومنها الفعل يخاطر، ويقال رجل خطر أي: له قدر للدلالة على _القدر والشرف والمنزلة- ويقال أمر خطير، أي رفيع.

_ الرهن: يقال تخاطروا على الأمر، أي تراهنوا.

_الإشراف على الهلاك: يقال خاطر بنفسه أي أشفى بها على الهلاك.

2-**التعريف الاقتصادي:** هي احتمال التعرض لخسائر غير متوقعة أو مخطط لها، نتيجة لتذبذب العائد المتوقع على الاستثمار أي الانحراف عن القيم المتوقعة (Mark,Dorfman S, 2004,p7-8).

3- تعريف أهل الفقه: وردت معان متعددة من بينها المقامرة والغرر والضمان:

- المقامرة؛ فإن تعد على أمر قد يحدث أو لايحدث.
- الغرر؛ لأنها ترتبط بعوامل إلى عدم اليقين، التي يمكن أن تتولد عن العلاقة التعاقدية.
- الضمان حيث إن الفقهاء يستخدمون الضمان بمعنى يحمل الهلاك (المخاطرة).(القري،2002).

إن المخاطر التي ترتبط بالعمل المصرفي الإسلامي أكثر منه في البنوك التقليدية، وذلك لأن العمل المصرفي الإسلامي قائم على المشاركة في الربح والخسارة، بينما العمل في البنوك التقليدية يقوم الاستثمار على أساس الفائدة المضمونة بغض النظر عن نتائج عمل المشروع.

وقد حرص الرسول الكريم ﷺ على النهي عن ضمان الربح وحث على الخراج بالضمان[1].

ومما وضِّح آنفًا يُفهم أن عائد الاستثمار الإسلامي المباح بالمخاطر يعني عدم شرعية توخيه أو التحوط أو التقليل منه، مع الأخد بعين الاعتبار قاعدة (الغنم بالغرم) إذ لابد من اتباع سنة الرسول ﷺ في (اعقلها وتوكل) و (احرص على ماينفعك) و (استعن بالله ولا تعجز) (العجلوني، 2008) .

المبحث الثاني :

1.2 المخاطر التي تتعرض لها المؤسسات المصرفية

إن الوظيفة الأساسية للإدارة هي تحديد المخاطر التي قد تتعرض لها ومدى استعداد المؤسسة لمواجهتها، فأي عمل تجاري أو استثماري ينطوي على مجموعة من الوظائف التي لها مستويات مختلفة من المخاطر، ويجب [1]فيما أخرجه أبوداوود والترمذي والنسائي وابن ماجه.

على إدارة المؤسسة تحديد استراتيجية واضحة لمواجهة أي خطر محتمل.(الساعاتي،1999).

1.1.2 مخاطر السوق

تعد مخاطر الاسواق المالية من أهم التحديات التي تواجه النشاط الاستثماري للمصارف والمالية والأفراد على

حد سواء، إذ تعد الأدوات المالية والأصول التي يتم تداولها في السوق هي مصدر هذا النوع من المخاطر التي تأتي نتيجة للتغير في الاقتصاد الكلي، أو نتيجة للتغير في أحوال المنشآت الاقتصادية، فمخاطر السوق الخاصة تنشأ إذا كان هناك تغيير في أسعار الأصول والأدوات المتداولة بعينها؛ نتيجة لظروف خاصة بها وتندرج تحت هذا النوع مخاطر أسعار الأسهم وأسعار الصرف وأسعار الفائدة (خان وحبيب، 2003).

ذلك لأن التقلبات اليومية والشهرية في قيم الأصول والعائد تؤثر على تحقيق العائد الذي يسعى المستثمر للحصول عليه، وإن كانت في نفس الوقت تضمن له أرباحاً كبيرة، حيث ترتبط نسبة ارتفاع العائد بارتفاع نسبة المخاطرة (أي كلما زاد الربح زادت المخاطر)، مما يستوجب الحذر في هذه الاستثمارات وضرورة الإستعانة بالخبرات والتقنيات المناسبة؛ للتقليل من هذه المخاطر. حيث تتأثر البنوك بهذا النوع من المخاطر وذلك لعدم استقرار عوامل السوق،

الأمر الذي يضع البنوك أمام تحدي استغلال الفرص لتحقيق أرباح مجزية وليس تحقيق هامش ربح تقليدي، مما يؤدي إلى التأثير على المركز التنافسي للبنك ونتائج عملياته وتعظيم ثروة المساهمين وثقة العملاء فيه (رياض أسعد،2004).

2.1.2 مخاطر الائتمان:

هي المخاطر التي تتعلق بالطرف الأخر في العقد، أي مدى قدرته على سداد التزاماته كاملة في الوقت المتفق عليه والمنصوص عليه في العقد. (خان وحبيب، 2003)

ففي البنوك الإسلامية تختلف المخاطر الائتمانية من التمويل بصيغ الهامش المعلوم التي تنشأ المخاطر فيها؛ نتيجة لتعثر أداء الطرف الآخر في تجارته أو صناعته و التمويل بصيغ المشاركة في الربح والخسارة، حيث تأتي مخاطر الائتمان في صورة عدم قيام الشريك بسداد نصيب المصرف في الوقت المتفق عليه (المالقي،2000). على عكس البنوك التقليدية؛ حيث تنشأ المخاطر الائتمانية في القرض عندما يعجز الطرف الآخر عن السداد بشروط القرض كاملة في موعدها (طارق عبد العال،2003).

3.1.2 مخاطر السيولة

تعد إدارة السيولة في البنوك الإسلامية على درجة عالية من الأهمية نتيجة للظروف التي قد يتعرض لها؛ فهذه المخاطر تنشأ من عدم كفاية السيولة لمتطلبات التشغيل العادية، وتقلل من مقدرة المصرف على الوفاء بالتزاماته في أوقات محددة أو نتيجة صعوبة الحصول على السيولة بتكلفة معقولة عن طريق الاقتراض أو تعذر بيع الأصول أو مخاطر تسيير الأصول (خان، حبيب،2003)

إذ لاتزال السيولة تمثل مشكلة للبنوك الإسلامية التي تعمل في بيئة غير إسلامية؛ فعلى الرغم من النجاحات التي حققتها البنوك الإسلامية من خلال إصدارها للصكوك الإسلامية إلا أن سوقها مازال ضعيفا.

ففي ظل غياب منافذ يمكن من خلالها أن يحصل البنك الإسلامي على السيولة النقدية بسرعة وتحوطا لأي سحب مفاجئ للأوعية الادخارية، فإن البنوك الإسلامية مضطرة للاحتفاظ بجزء كبير من مواردها المتاحة على شكل نقد معطل أو ودائع مصرفية بدون مقابل، بنسبة سيولة تفوق المقرر من البنك المركزي، ومن أجل الحفاظ على سلامتها

ومصـــداقيتها تتنازل على عوائد توظيف هذه الأموال، وهذا بدوره يؤدي إلى تخفيض العائد على الأموال المســـتثمرة والعائد على حقوق المساهمين (الشنتير، 2004).

4.1.2 مخاطر التشغيل:

تنشأ هذه المخاطر نتيجة الأخطاء الفنية أو البشرية، وهي احتمال الخسارة الناتجة عن عوامل داخلية مثل عدم كفاءة التجهيزات أو الأفراد أو التقنيات المستخدمة، أو خارجية مثل الكوارث الطبيعية التي تؤدي إلى تحطم الأصـول المادية للمصـارف، إضـافة إلى ذلك يمكن أن تتعرض البنوك الإسـلامية لمخاطر أخرى كالمخاطر القانونية المرتبطة بالعقود، والاخفاق في تنفيذ المعاملات وإدارة العمليات والعلاقات مع العملاء، واستحداث أطر قانونية جديدة لتوثيق الأدوات المالية الإسلامية المتعددة، ومدى فهم العاملين لصيغ التمويل الإسلامي حيث تعد مسألة العاملين في البنوك الإسلامية تعد من أهم المشـاكل التي أثيرت حولها الانتقادات، ذلك لأن حسـن الإدارة يعتبر من أهم مقومات النجاح، غير أن البنوك الإسـلامية مازالت تعاني وإن كان بحدة أقل من السـابق من مشـكلة العاملين بها على مسـتوى الأطر القانونية والكفاءات البشـرية المؤهلة علمياً ومهنياً حتى تجمع الخبرة المصـرفية والمعرفة الشـرعية لتسـيير أعمالها بشـكل صـحيح (الحديدي،1988).

المحور الثالث:

1.3 المخاطر الخاصة بالبنوك الإسلامية.

إن طبيعة العمل في البنوك الإسلامية تختلف عنها في البنوك التقليدية، وذلك لأن أعمالها تقوم أساسا على المشاركة في الربح والخسـارة، فطبيعة العمل المصـرفي تتضـمن أن يكون البنك الإسـلامي شـريكاً في مجالات تمويل واسـتثمار كثيرة، وهذه الشـــراكة تكون في الربح والخســـارة، ونظرا لأن أي مشـــروع لابد أن تصـــاحبه مخاطر قد تنشـــأ عن القوانين والتشريعات الخاصة بالمشروع أو الإدارة أو السوق التي يعمل فيها المشروع أوطبيعة المشروع نفسه أو من مشاريع أخرى منافسة له، ومن بين هذه المخاطر :

1.1.3 مخاطر فقدان الثقة:

تنشأ مخاطر فقدان الثقة في حالة عدم الفهم الصحيح لرسالة البنوك الإسلامية من قبل العاملين فيها أو من قبل العملاء المتعاملين معها،وعدم فهم القاعدتين الأساسيتين وهما (الغنم بالغرم والخراج بالضمان)، ممايؤدي إلى اهتزاز الثقة في مكانة البنك الإسلامي، ومن ثم عدم التعامل معه مما يؤدي إلى الانخفاض في العائد أو زيادة الهامش كما هو الحال في صيغة المضاربة (صالح،2009).

2.1.3 مخاطر صيغ التمويل الإسلامي:

1-مخاطر عقود المشاركة

يضمن مبدأ المشاركة في الاستثمار توفير عنصر العدالة في المعاملات، وتعد عقود المشاركة من أهم البدائل الشرعية للمعاملات والقروض الربوية، وتتكون عقود المشاركة في الربح والخسارة من عقود المشاركة المتناقصة أو المنتهية بالتمليك: وهي التي يكون فيها البنك والعميل شريكين في رأس المال حسب نسبة متفق عليها ويتم توزيع الربح حسب نسبة متفق عليها، أما الخسارة حسب نسبة كل منهما في رأس المال، لذلك نلاحظ اختلاف نسبة الربح التي يحصل عليها البنك الإسلامي عن الخسارة التي يتحملها من المشروع نفسه، وهذا الاختلاف يعد مقياسا آخر للمخاطر يجب أن يأخذه البنك الإسلامي على محمل الجد عند تحديد معدل العائد الذي يتوقعه من الاستثمار في المشروعات بالمشاركة. العجلوني،2008).

أما بالنسبة لمخاطر المتعاملين فهي تختص بالصعوبات التي تواجهها البنوك الإسلامية في الإشراف ومتابعة تنفيذ المشروعات التي تمولها بالمشاركة، مما يؤدي إلى ارتفاع تكاليف انجاز عمليات التمويل، خاصة عندما يكون المشروع بعيد عن البنك (المالقي،2000).

2-مخاطر عقود المضاربة

المخاطر في عقود المضاربة تأتي من صاحب العمل الذي قد لا يمتلك الخبرة والكفاءة في إدارة المشروع، أو تأتي من المشروع نفسه أومن منتاجاته، فالمضاربة هي عقد على الشركة في الربح بنسبة متفق عليها مسبقاً بين صاحب المال

وبين المضـارب الذي يقوم بالعمل، ففي حالة عدم تحقق الربح ووقوع الخسـارة فلا شـيء للمضـارب، ويتحمل رب العمل خسارة المال. (محمود،2005)

حيث تعد صيغة التمويل بالمضاربة من أهم صيغ التمويل الإسلامي التي كان من المنتظر أن تحقق أرباحا عالية، غير أن ارتفاع نسـبة المخاطر المحيطة بها لم تدفع البنوك الإسـلامية للاعتماد عليها، مثل مخاطر عجز السـيولة ومخاطر سـعر الصرف ومخاطر النشاط التجاري (مفتاح صالح،2009).

3-مخاطر عقود المرابحة

تعد المرابحة من أهم صيغ التمويل الإسلامي، وتعرف حسب الاصطلاح الفقهي بأنها البيع برأسمال المبيع مع زيادة ربح معلوم، (المالقي،2009) ومن شـروط صـحة المرابحة أن يكون الثمن والربح معلومين، وألا يكون المعقود عليهما من الأموال الربوية، وأن يمتلك البنك البضـاعة قبل أن يبيعها، وأن لايكون الثمن من جنس البضـاعة المباعة، وأن يكون عقد شراء السلعة عقداً قائماً بذاته، وأن يتحمل البنك كافة الأضرار الجزئية أو الكلية، وللمشتري حق رد البضاعة إذا ظهر عيب فيها، فالمخاطر في عقود المرابحة تختلف عنها في عقود المضـاربة والمشـاركة، حيث إن مسـتوى واحتمال حدوثها يكون أقل (سحنون،2005).

4-مخاطر عقود السلَّم

تنشـأ أغلب مخاطر عقود السـلم من تغير الأسـعار في السـوق، وخاصـة في حالة انخفاض سـعر السـلعة المتفق على تسـليمها في الأجل المدفوع والمحدد سـعرها في العاجل. إضـافة إلى ذلك تنشـأ مخاطر عقود السـلم في حالة عدم قدرة البائع على تسـليم البضـاعة في الوقت المتفق عليه في عقد السـلم، لأسـباب خارجة عن إرادته بالنسـبة لنوع السـلعة وجودتها (العجلوني،2008).

ويرى (أبومحيميد،2008) ان مخاطر السلم تتجسد من خلال:

1 – أن يقوم البنك بتسـليم ثمن السـلعة المتفق عليها عند إبرام العقد وفي هذه الحالة قد يتعرض البنك لعدم تسـلم السلعة من قبل العميل وهذا يصنف ضمن مخاطر الائتمان.

2 – في حالة تسلم البنك للسلعة وعدم وجود عقد سلم موازٍ، فإن البنك سيتعرض لتقلبات سعر الشراء للسلعة، ويعد هذا من مخاطر السوق.

3 – أي أخطاء بشرية أو في الدراسة الائتمانية وهذا يقع ضمن مخاطر التشغيل بالنسبة للبنك.

5 – مخاطر عقود الاستصناع

يمكن تعريف عقد الاستصناع على أنه عقد بيع، حيث يتم بموجبه تسلم البضاعة في المستقبل مع دفع ثمنها مقدماً، بالإضافة إلى أنه عقد عمالة واستخدام خاص لإنتاج سلعة معينة، بأن يطلب شخص من شخص آخر صناعة شيء له على أن تكون المواد عند الصانع ، وذلك نظير ثمن معين. (أحمد الدنيا،1991).

وتكمن مخاطر عقود الاستصناع في السلعة المتفق على تصنيعها، من ناحية صلاحية المنتج، وبالتالي من حق العميل الرجوع إلى البنك، كذلك تظهر المخاطر في حالة تخلف أو تأخر المصنوع له عن تسديد باقي ثمن المنتج . وتشير دراسة العجلوني ،2008 أنه يمكن عرض مخاطر الاستصناع والاستصناع الموازي كما يأتي :

(أ) التقلب في الأسعار بعد تحديدها في عقد الإستصناع والتقلب في أسعار المواد الأولية للأستصناع..

(ب) التأخر في تسليم السلعة من قبل الصانع في حال كان البنك مستصنعا.

(ج) تأخر الصانع في تسليم الأصل المستصنع في حال كان البنك صانعا، مما يترتب عليه تأخير في موعد تسليم المنتج ودفع غرامة تأخير وتأخر العميل المستصنع عن السداد أو عدم تمكن البنك من زيادة السعر نتيجة التأخير.

6 – مخاطر عقد الإيجارة

يتم تطبيق عقد الإيجار في البنوك الإسلامية باعتبارها أحد صيغ الإستثمار الإسلامي التي تحقق مصالح مشتركة يتحصل من خلالها البنك وعملاؤه الراغبون في الحصول على منافع بعض الأصول الرأسمالية عالية التكلفة أو يرغبون في امتلاكها مع عدم قدرتهم على سداد ثمنها فور التعاقد عليها، (الشيخ،2009).

حيث تصنف مخاطر عقود الإيجارة ضمن مخاطر الملكية، على اعتبار أن الأصل المؤجز مازال ملميته تؤول للبنك، وتنشأ المخاطر نتيجة احتمال تلف أو تقادم أو انخفاض في قيمة الأصل، التي ليس بمقدور البنك تحويلها إلى

المستأجر،كذلك تنشأ مخاطر الإيجارة نتيجة تخلف المستأجر عن سداد باقي أقساط الأصل أو رفض المستأجر تملك الأصـــل بعد إنتهاء عقد الإيجارة، ومن تم إعادته للبنك الذي يجب عليه أن يبيعه في أقرب وقت تنفيذا لتعليمات السلطة النقدية التي تمنع البنك من إبقاء ملكية الأصول لدى البنوك إلا في حالة التمويل. (العجلوني،2008)

المبحث الرابع

1.4 إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية

1.1.4 نشأة وتطور إدارة المخاطر:

مع حداثة مصـطلح "إدارة المخاطر" إلا أن الممارسـة الفعلية لإدارة المخاطر قديمة عبر مر التاريخ نتيجة لمرور البشـرية بالعديد من المحن والظروف المعاكســة والجهود المبدولة للتعامل مع المخاطر، حيث ظهر في ســنة 3000 قبل الميلاد قطاع تجاري عالمي في الحضارة البابلية مع ظهور النقود ونظام قانوني،حيث كان له أثر مهم على إدارة المخاطر وتسهيل صور التبادل وتخزين الثروة (عبد العال، 2003).

ومع ظهور الإســلام فقد كان لأســلافنا طرق تتوافق وأحكام الشــريعة الإســلامية لمواجهة المخاطر، ومع تطور الحياة وتعقدها وتعدد أنواع الســلع والخدمات تزايدت المخاطر المحيطة بالعمل وجاء عصــر التخصــص، وتقســيم العمل مما استدعى ظهور أدوات جديدة لقياس المخاطر، حيث اكتشف الرياضي"باسكال" نظرية الاحتمالات لحل لغز المقامرة. غير أن الدراسـة الفعلية لإدارة المخاطر قد بدأت في أواخر القرن العشـرين على يد Markowitz التي أشـارت إلي أن اختيار المحفظة ماهي إلا معضـــلة تعظيم العائد المتوقع من هذه المحفظة وفي عام 1964 طور Sharpe نموذج تقييم الأصول الرأسمالية، وفي سنة 1976 قدم Ross نظرية الأسعار المرجحة التي تقضي بأن عدداً من العوامل التي تؤثر في العائد المتوقع للأصـول، وأثر هذا النموذج هو المخاطرة الاجمالية ومع أن هذه النظريات لاقت قبول واسـع إلا أنه لايتوفر اجماع على العوامل التي تؤثر في كل أصـل أو في الطريقة التي تقدر بها هذه المخاطرة، إذ أصـبحت السـيطرة على الخطر وتسـييره عاملاً رئيسـياً في إدارة الخطر، فوظيفة مدير المخاطر تنحصـر في اكتشـاف وتحليل المخاطر وقياس خطورتها،ثم اختيار الوسيلة الأنسب لإدارتها (أبوشهد2009) .

2.1.4 مفهوم إدارة المخاطر : هناك العديد من المفاهيم المتعلقة بإدارة المخاطر منها:

- عرفها (Behader,may2002,Carry) بأنها كافة الإجراءات التي تقوم بها الإدارة للحد من الاثار السلبية الناتجة عن المخاطر، وإبقائها في الحدود الدنيا".

-أما لجنة التنظيم المصرفي وإدارة المخاطر (FSP) المنبثقة عن هيئة قطاع المصارف في أمريكا "عرفتها بأنها احتمالية حصول الخسارة بشكل مباشر من خلال خسائر في رأس المال أو في الأعمال وبشكل غير مباشر من خلال وجود معوقات تحد من امكانية المصرف على الاستمرار في ممارسة نشاطه وتقديم عمله من جهة وتحد من قدرة المصرف على استغلال الفرص المتاحة في بيئة العمل المصرفي.

3.1.4 أدوات إدارة المخاطر

وأشار القري في دراسته 2004 إلى اجتهاد الفقهاء المعاصرين في تطوير صيغ المضاربة والمرابحة والإيجارة ولأن هذه الصيغ تحيط بها مجموعة من المخاطر، فقد حاولوا إيجاد أدوات لإدارة هذه المخاطر منها:

(1) تحديد المدة في عقد المضاربة

الصيغة الأولية لعقد المضاربة تتضمن مدة زمنية لإنهاء العقد، ولكن كانت تحدد بانتهاء العملية التجارية لبيع البضاعة وتصريفها. ولكي يكون عقد المضاربة صالحاً كأساس للحسابات الاستثمارية في البنوك الإسلامية يجب أن تكون مدة عقد المضاربة ملزمة للطرفين، ولذلك اجتهد الفقهاء المعاصرين وأجازوا جعل العقد لازم في مدته إذا نص عقده على ذلك ولايمكن لرب المال إنهاء العقد قبل التاريخ المحدد.

(2) الإلزام بالوعد:

قال الشافعي في سياق رفضه للوعد الملزم" وإن تبايعا به على أن ألزما نفسيهما (البائع والمشتري) الأمر الأول (إنفاذ البيع) فهو مفسوخ لسببين هما: أولاً تبيعا فيه قبل أن يملكه البائع، وثانيا أنه على مخاطرة (غرر). محمد القري، حيث كان رأي جمهور الفقهاء عدم الإلزام إلا المالكية الذين ذهبوا إلى الإلزام بالوعد إذا وقع الموعود في الخسارة بسبب الوعد، ففي عقد المرابحة وهو عقد على وعد، لايحق للبنك أن يبيع ما لا يملك، وبالتالي لايجوز إلزام العميل

بالشراء، وقد أصدرت منظمة المؤتمر الإسلامي التابعة لمجمع الفقهاء قراراً مفاده أن الإلزام بالوعد في المرابحة ليس إلزاماً بالشراء ولكن التزاما بتعويض الموعود عن الضرر الذي لحق به نتيجة عدم الوفاء بالوعد، وهذا يعني تعويض البنك عن الخسارة إذا حدثت، عن بيع سلع موعودة إلى طرف ثالث بأقل من السعر المشتراة به.WWW.elgari.com

(3) وعد البيع في عقد الإيجارة

عقد الإيجارة المنتهي بالتمليك يعتبر من العقود الشرعية التي سهلت على الناس امتلاك العقارات التي لا يمتلوكون ثمنها نقداً ولايرغبون في التعامل بالربا المحرم شرعاً، وعلى اعتبار البنك الإسلامي مؤسسة وساطة مالية، فإن المستأجر من البنك هو متمول منه بهدف إمتلاك محل الإيجار وليس الانتفاع به فقط ، ولذلك جاء الاجتهاد المعاصر بصيغة عقد الإيجار مع الوعد بالبيع، الذي يتضـــمن إيرادات الإيجار للبنك خلال مدة عقد الإيجار، إذ تؤول ملكية محل الإيجار للعميل في نهاية العقد بثمن رمزي، ومجموع إيرادات الإيجار تمثل قيمة محل الإيجار وتكلفة التمويل، وهذا يمثل مقدار ربح البنك من هذه العملية، ويؤخذ على هذا النوع من العقود أنه طويل الأمد، حيث أن العائد المطلوب تحقيقه للمودعين من البنك يختلف حسب ظروف السوق فبقاء الإيرادات التأجيرية التي تمثل عوائد البنوك الإسلامية ثابت لفترة طويلة لايجدي نفعاً، لذلك عالج المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإســـلامي بإصـــدار قرار أجاز فيه ربط الإيجارات طويلة الأجل بمؤشر السوق (LIBOR) وهذا يمثل سعر الفائدة بين البنوك في لندن لليلة واحدة.

(4) الاستصناع الموازي

إن استخدام عقود الاستصناع بصيغتها الحالية لا يمكن للبنوك الإسلامية استخدامها لأنها مؤسسات مالية وليست صناعية، ولكي يكون الاستصناع قابلاً للإستخدام في البنوك الإسلاميةوجب تصميمه بحيث ينحصر عمل البنك فيه على المخاطر الانتقائية، حيث جاء عقد الاســتصــناع الموازي الذي يعطي للبنك فرصــة أن يكون صــانعا في العقد الأول، ومستصنعا في العقد الثاني ويكون الثمن فيه مؤجلا، فيحصل العميل الأول على التمويل ويتم تنفيذ العقد من العميل الثاني أي المقاول أو الصـانع، بذلك ينقل البنك مخاطر التنفيذ إلى المقاول المنفذ ويقتصـر عمله على الوسـاطة المالية.

(5) غرامات التأخير

لايمكن للبنك الإسـلامي أن يعامل العملاء المتأخرين عن التسـديد مثل البنوك التقليدية، التي تعمل على زيادة تكلفة الدين من خلال غرامات التآخير، حيث إن أي زيادة في الدين تعد ربا محرمًا، حتى وإن كان أصل الدين حلالا، وحتى إن كانت الزيادة فيه جائزة مثل الزيادة في البيع الآجل.

فالبنوك الإسلامية عادة ماتواجه مشكلة عدم جدية التزام العميل بتسديد مستحقات البنك في موعدها ولتفادي وقوع هذه المشاكل عمدت البنوك الإسلامية إلى أخذ احتمال التأخير في التسديد من خلال زيادة الربح بما يقابل التأخير، مما أدى إلى زيادة كلفة التمويل على العملاء وجعل التمويل الإسـلامي غير منافسـا الأمر الذي حتم على البنك الإسـلامي البحث على وسـيلة ردع تمنع المماطلة ولاتقع في الربح المحرم، فجاء اجتهاد الفقهاء بإصـدار مايعرف ب"الغرامات للخيرات"، ويقصـد بها تغريم المدين المتأخر عن الدفع بقدر تخلفه عن السـداد في الموعد المحدد. وحتى تخرج هذه الغرامة من الربا المحرم، لا تعتبر الغرامة إيراداً للبنك وإنما تصرف في أوجه الخير، وعلى الرغم من عدم استفادة البنك الإسلامي من هذه الغرامة إلا أنها تعد وسيلة يستخدمها البنك الإسلامي لردع العميل المتأخر.

المبحث الخامس

1.5 التحديات التي تواجه إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية:

حسـب دراسـة مصـطفى،2012، ودراسـة العزاوي،2011، ودراسـةكلا من كمال وبورقبة،2005، ودراسـة فياض1999 ، تتمثل أهم التحديات التي تواجه البنوك الإسلامية في إدارة المخاطر مايلي:

ضعف نظم الرقابة الداخلية وقلة الكوادر المؤهلة والمتخصصة في إدارة المخاطر والاهتمام بتطوير المهارات اللازمة لإدارة مخاطر عقود "المضـاربة والمشـاركة" في مراحلها الأولى وذلك من خلال التركيز على الكفاءات والاعتماد على الطرق والمعايير والنماذج الإحصـائية الملائمة لإدارة المخاطر لها خصـوصـية في البنوك الإسـلامية، وهي من العوامل التي تؤكد على المصداقية والشفافية، وتساعد على رفع مستوى الأداء والإدارة، ومن ثم تشكل ضمان للمودع بالإضافة إلى مدى تطابق هذه المعايير مع المعايير الدولية الصـادرة من قبل اللجنة الدولية بازل، مع الأخذ في الاعتبار طبيعة نشـاط هذه

المصـــارف ومدى ملائمتها، ومجال كفاية رأس المال والمخاطر التي تواجهها و التعرف على أنواع المخاطر تبعا لطبيعة العمليات وإدارتها بشكل سليم فيما يخص إشكالية رأس المال، لأن نسب كفاية رأس المال تم استخلاصها بالاعتماد على تجربة البنوك في الدول الغربية حيث يكمن التحدي في مدى قدرة البنوك الإســـلامية على جذب الأموال العربية المستثمرة في العالم إذ ان عدم وجود بعض الأدوات مثل الأصول المالية قصير الأجل، والمشتقات المالية والسوق النقدية يعيق إدارة المخاطر في المؤسسات المالية الإسلامية.

2.5 استراتيجيات إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية:

على ضوء التحديات التي تواجه البنوك الإسلامية يمكن التعرف على سياسات إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية من خلال النقاط التالية:

- ترتيب المخاطر التي تتعرض لها البنوك الإســـلامية حســـب درجة خطورتها وإمكانية التعرض لها، وذلك من خلال توفر أدوات مناسبة لتوقع المخاطر وقياسها والكشف المبكر عن المخاطر حال وقوعها.
- اعتماد نظم ضـــبط ورقابة داخليةو تنويع الإســـتثمارات وأدوات التمويل لتقليل المخاطر وزيادة الأمان (مصطفى،2012).

التوصيات

أهم التوصـيات التي تنادي بها هذه الورقة هي ضـرورة نشـر الوعي بين إدارات المصـارف الإسـلامية لأهمية المخاطر والتحديات التي تتعرض لها البنوك الإســـلامية ومعالجتها، وتطوير التشـــريعات والســـياســـات التي تحكم عمل هذه المصـارف، وضـرورة عمل دورات تدريبية للمدراء والعاملين في إدارة المخاطر، ووضـع السـياسـات اللازمة لقياس تلك المخاطر والعمل على الحد منها، وتفعيل الدور الرقابي للهيئة الشـــرعية والحرص على تطبيق الأليات وفق الضـــوابط الشرعية.

الخاتمة

نظراً لخصوصية عمل البنوك الإسلامية التي تجعلها أكثر عرضة للمخاطر من البنوك التجارية، وذلك بسبب طبيعة التمويل الذي تتميز به، فالبنوك الإسلامية تعمل في ظروف عدم التأكد الأمر الذي يعرضها إلى احتمال وقوعها في مشاكل تعيق عملها أو تهدد بقاءها، مما يحتم عليها ضرورة معرفة أهم المخاطر التي تواجهها وكيفية العمل على إدارتها، حيث أشارت الدراسة إلى مفهوم المخاطر، وطبيعة المخاطر التي تتعرض لها البنوك الإسلامية، وخلصت الدراسة إلى تقسيم المخاطر إلى مخاطر مالية تشترك فيها البنوك الإسلامية والبنوك التجارية على حد سواء، مثل مخاطر السوق، ومخاطر الائتمان، ومخاطر السيولة، ونظرا لطبيعة العمل المصرفي الإسلامي فإن طبيعة هذه المخاطر تتغير مع البنوك الإسلامية، أما النوع الثاني من المخاطر تختص به البنوك الإسلامية؛ نظراً لتقيد عملها وفق الأحكام الشرعية، فاستخدام صيغ التمويل الإسلامي تجعل معاملاتها تتم وفق مبدأ المشاركة في الربح والخسارة مع المودعين، وبالتالي يتحمل المودع جزء من مخاطر عمل البنك الإسلامي، وفي بعض الأحيان قد تأتي صيغ التمويل الإسلامي بمخاطر أخرى، مما يفرض على البنك أن يتبع سياسات أكثر قوة وصرامة لتحديد إدارة المخاطر، حيث أوضحت العديد من الدراسات أن أغلب الأدوات التي يستخدمها المصرف المركزي وضعت بما يتماشى مع طبيعة البنوك التقليدية، وبالتالي فتخفيض المخاطر التي تتعرض لها البنوك الإسلامية يبقى مرهوناً بتوفير بعض الوسائل والشروط ومنها الاصلاحات القانونية التي يتعامل بها البنك المركزي معها.

المراجع

1-أسعد رياض، 2004 :استخدام الأدوات الحديثة في إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية، ورقة عمل مقدمة إلى الملتقى السنوي السابع للأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، حول إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية.

2-الشنتير، صالح موسى، 2004، مخاطر استثمارات البنوك الإسلامية المحلية والدولية، ورقة عمل مقدمة إلى الملتقى السنوي السابع للأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية.

3- سمير رضوان الشيخ، 2009 :مخاطر صيغ التمويل الإسلامي.

4- سحنون محمود، 2005: الاقتصاد النقدي والمصرفي، بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة.

5-صالح الحديدي، 1988: البنوك الإسلامية والتصحيح المطلوب، مجلة الأهرام الاقتصادي، مصر.

6-طارق خان، أحمد حبيب، 2003، إدارة المخاطر تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية،البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب جدة السعودية.

7- طارق عبد العال حماد، 2003، إدارة المخاطر: أفراد، إدارات،شركات، بنوك، الدار الجامعية الاسكندرية.

8- عائشة الشرقاوي المالقي، 2000، البنوك الإسلامية التجربة بين الفقه والقانون والتطبيق، المركز الثقافي العربي المغرب.

9- عطية فياض،1999، التطبيقات المصرفية لبيع المرابحة في ضوء الفقه الإسلامي، دار النشر مصر.

10- العزاوي عبد الكريم مهدي،2011 المخاطر والتحديات التي تواجه الصناعة المالية الإسلامية، ورقة عمل مقدمة للملتقى الدولي لمعهد العلوم الاقتصادية والتدارية وعلوم التسيير.

11- محمد علي القري، 2004: الإبداعات في عمليات وصيغ التمويل الإسلامي وانعكاسات ذلك على صورة مخاطرها، ورقة عمل مقدمة إلى الملتقى السنوي السابع للأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية حول إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية، عمان.

12- مفتاح صالح، 2009 : إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الدولي حول الأزمة المالية والاقتصادية الدولية والحوكمة العالمية.

13- مصطفى بدر الدين قرشي ،2012 التحوط وإدارة المخاطر في المؤسسات المالية الإسلامية، ورقة عمل مقدمة إلى ملتقى الخرطوم الرابع للمنتجات المالية الإسلامية.

14- موسى عمر مبارك أبومحيميد، 2008: مخاطر صيغ التمويل وعلاقتها بمعيار كفاية رأس المال للمصارف الإسلامية من خلال معيار بازل II ، أطروحة دكتوراة منشورة مقدمة لقسم المصارف الإسلامية الاكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية.

Report of the subcommittee and working Group on Risk management princiles 1999- 15

التماسك النصي قصيدة "مولاي عبدك بين اليأس والأمل" أنموذجاً

خالد رمضان محمد الجربوع

الملخص

إن التماسك النصي ؛ بهذا المصطلح ظهر في ستينيات القرن الماضي ، وهو منصب على دراسة الجملة، والرفع من مستواها، لكي تتناسب مع غيرها من الجمل في النص الواحد، وهو يندرج تحت علم البلاغة؛ الذي هو أحد علوم اللّغة العربيّة، المهمة في فهم الأساليب العربية ، ووظائفها ، والغاية منها، ومن وظائفه إيصال الأفكار، والمعاني بأبلغ وجه، مع إضافة الجماليّات اللفظية، والمعنوية عليها.

كما أن التماسك ضرورة حتمية لا مناص منها ولا غنى عنها في تطور الأدب والثقافة؛لأنه يكشف عن جماليات النص وبلاغته، في قوة المعنى وكثرة المترادفات ورصانة الحجج ووضوح الألفاظ وطريقة الإلقاء هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يربط بين الزمان والمكان، وقائل النص والمتلقي، فليس للنص المعزول عن العالم أهمية ،لأننا لا نفهم ما فيه وما يدور حوله، حتى وإن كان متشابك النصوص متنوع الصور البيانية فالنص المرتبط بالمكان يهيج كوامن النفوس، ويثير سواكن القلوب فكل الدراسات تؤكد على أهمية المكان كضرورة حتمية لا مناص منها فهو يعد ركيز من ركائز فهم النص ،وكذلك بالنص المتماسك الجيد السبك الرقيق المعنى اللطيف المدخل السهل المخرج المعرب عن صاحبه المدرك للحاجة نميز الشاعر أو الأديب من غيره ، وموضوع التماسك كثير المسائل، متعدد الجوانب، متنوع الأقسام، متناثر في الكتب ومراجع علم البلاغة القديمة، دون أن يضعوا له قواعد؛ لأنه معلوم عندهم بالضرورة، ولان أذواقهم سليمة، ولغتهم سمحة لا اعتلال فيها، ولهذا لم يحددوه بمصطلحات .

المقدمة

التماسك النصي الذي ظهر بهذا المصطلح في ستينيات القرن الماضي ، وهو منصب على دراسة الجملة، والرفع من مستواها، لكي تتناسب مع غيرها من الجمل في النص الواحد، وهو يندرج تحت علم البلاغة؛ الذي هو أحد علوم اللّغة العربيّة، المهمة في فهم الأساليب العربية ، ووظائفها ، والغاية منها ، ومن وظائفه إيصال الأفكار، والمعاني بأبلغ وجه، مع إضافة الجماليّات اللفظية، والمعنوية عليها، كالمحسنات البديعية، والبيانية لزيادة التأثير في النفس؛ وموضوع التماسك كثير المسائل، متعدد الجوانب، متنوع الأقسام، متناثر في كتب ومراجع علم البلاغة القديمة، دون أن يضعوا له قواعد؛ لأنه معلوم عندهم بالضرورة، ولأن أذواقهم سليمة، ولغتهم سمحة لا اعتلال فيها، ولهذا لم يحددوه بمصطلحات وعندما اختلط العرب بالعجم وفسدت أذواقهم بدأ العلماء بالحديث عنه وشغلتهم قضية اللفظ والمعنى، وأول الذين خاضوا في هذا القضية من القدماء: الجاحظ؛ حيث تكلم عن قضية اللفظ والمعني فقال : (المعاني مطروحة في الطريق ، يعرفها العجمي، والقروي، والبدوي، إنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وفي صحة الطبع ، وجودة السبك)[1] ، وقد دافع الجاحظ عن منهجه؛ فقال (وقد يعز المعنى فألحق الشكل بنظائره، وأعلق الأول بآخره، وتبقى منه بقية أفرقها في سائره، ليسلم من التطويل الممل، والتقصير المخل وتظهر في التجميع إفادة الاجتماع، وفي التفريق لدادة الإمتاع، فيكمل منه ما يونق القلوب والأسماع إذ كان الخروج من جد إلى هزل ومن، ومن حزن[2] إلى سهل، أنفى للكلل، وأبعد من الملل)[3]

مشكلة البحث

نلحظ في الاستعمال لعدد من الصيغ والألفاظ، كالأفعال والمصادر، مخالفا عما هو مرصود بالمعاجم العربية وهذا قمة الإبداع، فقد يقع هذا الاختلاف في البنية اللغوية، أو الاستعمال كالتعدي واللزوم مثلا، أو يكون اختلافا في دلالة الصيغة الصرفية ،وبهذا يستلزم إلقاء الضوء على هذه الظاهرة، ثم رصدها وتحليلها وبيان علاقتها بتماسك النص، وينطلق

---

1 – الحيوان للجاحظ 3 / 67

2 – الحزن ما غلظ من الأرض لسان العرب مادة حزن

3 – ينظر الحيوان 1 / 5 –15 . وزهر الآداب 1 / 35

البحث في تحليله للخطاب من البؤرة التي تصل النص وخطابه بتفاعلاته السياقية التي أنتجته وهذه التفاعلات السياقية تبدأ بما يصطلح عليه (الحدث المنشئ)، وهو ما يوازي مناسبة القصيدة في تراثنا النقدي4، وحديث الباحث سيكون حول النص الذي يجب أن يكون وحدة واحدة ،سهل المخارج ،متلاحم الأجزاء، فالنص الجيد ما كان عذب سلس ،لا انفصال بين أجزائه ، والتماسك النصي حضي بأهمية كبيرة في اللسانيات[5]، وكذلك علم اللغة الذي به يفهم معنى الكلام وبه يربط أول الكلام بآخره حتى لا يكون الكلام مفككا وغير مفهوم ويعتمد التماسك على محور الترابط بين الكلمة وجاراتها وبين الجملة وما يسبقها وما يليها وبين البيت وما يسبقه وما يليه وبين أول القصيدة وآخرها وبين القصيدة وما يليها وما يسبقها[6]

الهدف من دراسة التماسك النصي

1 – بيان دور أسلوب النداء في تماسك النص الشعري عند البغدادي

2 – الكشف عن دلالات الألفاظ , وأنواع الأساليب في القصيدة وعلاقتها بالتماسك

3 – الوصول إلى الأسلوب الذي استعان الشاعر به في التماسك بين الكلمة وجاراتها وبين الجملة وما يسبقها وما يليها في النص الواحد

سبب اختيار الموضوع :

1 – هذا الموضوع جزء من البحث الذي أنا بصدد الكتابة فيه وعندما تعمقت فيه شدني إليه فأحببت أن أشارك بهذا الجزء .

2 – تعريف بعض القارئين والباحثين والذين لهم علاقة باللغة بهذا الجانب حتى يأخذوه بعين الاعتبار

– الجمال في الوعي الشعري العربي، ط1 ،بيروت: ص4288

– رافائيل سالكي ص 511

– نحو النص ص 22 ـ 633

3 – تعريف الغير ناطقين باللغة العربية بجمال لغتنا وسعتها وغزارة ألفاظها وكثرة معانيها وأن اللفظ الواحد يحمل الكثير من المعاني المختلفة .

منهج الدراسة :

اعتمد الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم بوصف النصوص وتحديدها ثم تحليلها تحليلا علميا .

التماسك:

التماسك في اللغة عكس التفكك، وهو بمعنى الترابط التام، والقوة والصلابة.

ورد في اللسان: (المِسِيك (صيغة مبالغة) من الأَساقي التي تحبس الماء فلا يَنْضَحُ وأرض مَسِيكة لا تُنَشِّفُ الماءَ لصلابتها وأَرض مَساك أيضًا) «[7]».

وفي تاج العروس: (وفي صِفَتِه صَلّى اللهُ عليهِ وسَلّمَ بادِنٌ مُتَماسِكٌ أَرادَ أَنّه مَعَ بدانَتِه مُتَماسِكُ اللَّحْم ليس مُستَرخِيَه ولا مُنْفَضِجَه، أي أَنَّه مُعْتَدِلُ الخَلْقِ كأَن أَعْضاءهُ يمْسِكُ بعضُها بعضًا)«[8]».

وفي الأساس: (أمسك الحبل وغيره، وأمسك بالشيء ومسك وتمسك واستمسك وامتسك. و (أمسك عليك زوجك) أي احتبسها معك ؛ وأمسكتُ عليه ماله: حبسته، وأمسك عن الأمر: كفّ عنه. وأمسكت واستمسكت وتماسكت أن أقع عن الدابة وغيرها. وغشيني أمرٌ مقلق فتماسكت) «[9]».

- اللسان: (مسك) 14 / 74 7
- التاج : (مسك) 8
- أساس البلاغة : (مسك) 9

مما سبق يتضح أن كل المعاجم تتفق على لفظ التماسك فيها ؛ فهو يتوجه إلى الدلالة على القوة والصلابة والمتانة ، والترابط بين الأجزاء ، والتماسك يعني الترابط الذي يربط الجمل في النص ببعضها ، بحيث تكون وحدة واحدة وهذه الروابط وهذا يعتمد على المتحدث والموقف ، والربط قرينة لفظية تذل على اتصال أحد المترابطين بالآخر «[10]»

فهو إذن يتصل برصد وسائل الاستمرار الدلالي في علم النص ، أو العمل على إيجاد الترابط المفهومي«[11]»، كأن يستعمل التورية وهو إيراد معنى والمقصود معنى آخر ؛ أي أنه يهتم بالروابط الدلالية المتحققة في علم النص«[12]».

وهذا بخلاف الاتساق (أي التنسيق والترتيب)الذي يهتم بالروابط الشكلية المتجسدة في ظاهر النص ؛ فيكون الانسجام أعم وأعمق من الاتساق وهذا لارتباطه بالعلاقات الخفية التي تنظم النص وتولده«[13]».

التماسك في علم اللغة الحديث يعني التلاحم بين أجزاء النص الواحد، بحيث توجد علاقة بين كل مكون من مكونات النص وبقية أجزائه، فيصبح نسيجا واحدا، تتحقق فيه علاقات القصد والخلفية المعرفية بالمبدع والمتلقي«[14]».

وهذه العلاقات تحتاج من الدارس أو الباحث أو القارئ جهد في التفسير والتأويل ، وتوظيف ما في مخزونه من معارف ومعلومات وتجارب سابقة ؛للكشف وتحقيق عملية التواصل والتفاعل لإظهار النص في الصورة التي أرادها قائله

النص:

النص متعدد المعاني أهمها الوضوح والارتفاع والقوة ، والاشتهار بين الناس ، والرئاسة ،والثبات على الأمر .ففي لسان العرب (النص رفعك الشيء . نص الحديث ينصه رفعه والنص في السير هو أقصى ما تستطيعه الدابة من السير وقال

---

10 – ينظر اللغة العربية معناها ومبناها ، تمام حسان ـ عالم الكتب ـ القاهرة ط5 . 2006 ص 213 وكذلك ينظر علم لغة النص صبحي إبراهيم الفقي 1 / 95.

11 – ينظر نحو النص أحمد عفيفي ص 90

12 – علم لغة النص 1 / 95

13 – محمد خطابي لسانيات النص ص 5

14 – انظر: النص وتحليل الخطاب والتماسك في اللغة الانجليزية ص 11

الفقهاء نص القرآن ونص السنة أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام ... وانْتَصَّ الشيءُ وانتصب إذا استوى واستقام قال الراجز:

فبات مُنْتَصًّا وما تَكَرْدَسَا)«15»

ويقول الزمخشري: (الماشطة تنصّ العروس فتقعدها على المنصّة، وهي تتلص عليها، أي: ترفعها. وانتص السنام: ارتفع وانتصب. قال مسكين الدارمي:

حتى علاها تامك ... شبّهته وانتصّ فندا

ونصصت الرّجل إذا أحفيته في المسألة ورفعته إلى حدّ ما عنده من العلم حتى استخرجته.

وبلغ الشيء نصّه أي منتهاه)«16».

وهكذا اتفقت المعاجم اللغوية على عدة معان لكلمة (نص) منها الاستواء، والاستقامة، ودلالة الألفاظ على المعاني والأحكام.

والنص اصطلاحا :

للنص تعاريف كثيرة ، تعكس وجهات نظر معرفية ومنهجية مختلفة ، فكل يعرفه حسب نظرته ومعرفته للنص ومدى تأثيره في المتلقي .

فعند علماء النص الغربيين :

يقول براون : (النص مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة) «17»

15 – ينظر لسان العرب مادة نصص

16 – أساس البلاغة: (نصص)

17 – تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص ، د . محمد مفتاح. ط 1 ، 1985 م ، الدار البيضاء ص 120 .

يقول رولان بارت: (النص نسيج كلمات منسقة في تأليف معين)«18»

ويقول كريستيفا أنه : (جهاز عبر لساني يعيد تنظيم اللسان بالربط بين كلام تواصلي إلى الأخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه فالنص، إذن ؛إنتاجية)«19»

ويقول بول ريكور (لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة)«20»

وعند علماء النص العرب:

يرى نور الدين السيد : (عدم تقسيم الخطاب إلى نفعي وآخر فني بل صنف النص تصنيفا مخالفا وبذلك أصبح النص الأدبي لا يمثل إلا أحد الأنواع النصية العديدة والتي منها النص القرآني والنص النبوي والنص القضائي وغيرها)«21»

ويقول السيد أحمد : (النص الذي نجد فيه زيادة وضوح ؛إذ يفهم منه المعنى لم يفهم من الظاهر)«22»

ويقول الدكتور محمد مفتاح : (إن كل نص هو حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي)«23»

ولهذا يمكننا أن نستخلص من التعريفات السابقة الآتي :

1 – إن النص حدث كلامي أي أن كل كلام يطلق عليه نص فبذلك تخرج الصور الفوتوغرافية من هذا الحكم فلا يمكننا أن نطلق عليها نص ، وكذلك لغة الإشارة .

2 – أن النص حدث مرتبط بالزمان والمكان ، وعند دراسة النص لا يمكننا فصله عن مكانه وزمانه ؛ وذلك لكي نفهمه الفهم الجيد ،ونعرف مراد قائله، والظروف المحيطة به .

---

18 – النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق ، اتحاد الكتاب العرب ، عدنان بن زريل ط 2000م ، ص 54

19 – المرجع السابق ص 60

20 – النص والتأويل مجلة العرب والفكر العالمي ، عدد 3 . 1998 ص 37

21 – الأسلوبية وتحليل الخطاب دراسة في النقد العربي الحديث ، تحليل الخطاب الشعري والسردي ؛ دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر 1997 ص 68

22 – التصوير اللغوي عند الأصوليين ص 144

23 – تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص ص 120

3 – أن وضيفة النص التواصل ، والتفاعل بين المتناصين ، فالنص هو لغة التواصل بين أفراد المجتمع الواحد ، وكل مجتمع له مفردات نصية يتفاعل بها ، مختلفة عن المجتمع الآخر .

وعلى هذا فإن النص الأدبي ؛ ليس بناء لغويا فحسب ؛ بل هو لغة تخاطب وتواصل وتفاعل بين مجموعة من الناس ويتم عبر ألفاظ تجمعها وتحكمها قواعد نحوية وبلاغية وتحتل هذه القواعد مركزا مهما في صياغة النص .

والنصوص عندما تصاغ صياغة أدبية ترتدي وُشَحًا مختارة ، وتلبس أردية متنخلة ، وتطبع صورا من العبارات الموجزة ، التي تدل على معان وأحداث .

كيف يجب أن يكون النص ؟

1 – تحسين واختيار الالفاظ المناسبة لصياغة النص الجيد يزيد من الرقي بالعمل الأدبي

2 – ربط النصوص بالأحداث والمواقف التي قيلت فيها يعين على الفهم الجيد للنص

3 – النص لا يحتاج إلى تحليل بنيوي فقط لكي نفهم كل المعاني المتوارية خلف الالفاظ وذلك لان التحليل البنيوي ليس إلا تحليل لمستوى واحد وهنا ك مستويات أخرى متمثلة في الحالية والمقامية والزمنية ولهذه المستويات جوانب صوتية ونحوية وصرفية

4 – قبل أن يصل النص إلى مرحلته النهائية لابد أن يمر بثلاث مراحل وهي مرحلة التأليف ومرحلة النص ومرحلة القارئ والمثال على ذلك شعراء الحوليات في الشعر العربي القديم فالشاعر منهم يقوم بتأليف القصيد ثم يقوم بتنقيحها والحذف والزيادة عليها وعرضها على خاصته لإبداء رأيهم فيها بعدها تصل إلى مرحلة النص الذي يريده الشاعر ثم يعرضاها على عامة الناس وهذه مرحلة القارئ

يقول ابن جني (ليس جميع الشعر القديم مرتجلًا، بل قد كان يعرض لهم فيه من الصبر عليه، والملاطفة له، والتلوم على رياضته، وإحكام صنعته نحو مما يعرض لكثير من المولدين، ألا ترى إلى ما يُروى عن زهير، من أنه عمل سبع قصائد في سبع سنين، فكانت تسمى حوليات زهير؛ لأنه كان يحوك القصيدة في سنة؟..)«[24]».

معايير النص :

24 – الخصائص 1 / 324

1 – السبك : هو حسن التركيب ،أي صياغة ألفاظ النص صياغة سهلة الفهم، مترابطة الجمل واضح المعاني ، يفهمها المخاطب دون عناء، ويكون الكلام مساويا في المعنى مع أوله حتى يكون صحيحا مستقيما وبعد ذلك مقبولا ومثير للانتباه ، والسبك هو قوة ترابط الجمل يقول الجرجاني و (جودة السبك تشير إلى متانة النظم وإحكام العلاقات بين مكونات أدبية النص)«25» ويقول الحارث بن همام : (إنّ خُلاصَةَ الجوهَرِ تظهَرُ بالسّبْكِ. ويدَ الحقّ تصْدَعُ رِداءَ الشّكّ)«26».

2 – الحبك : الحسن والبهاء وشدة التماسك بين الالفاظ ، الحسنة الصنعة ، الجيدة الرصف والزينة (أي الموشحة بألوان البديع من سجع وجناس وطباق وغيره)، حتى كأنها من المنسوجات ، الجميلة الصنعة الجليلة الآثار ، الجامعة بين القطع والاختلاط والاتفاق والاختلاف ، وأصل الحبك الإحكام في امتداد واطراد

3 – القصد : ويقصد به أن النص وحدة لغوية أعد لها مسبقا وذلك باختيار ألفاظه بعناية فائقة وليس مجرد اجتماع ألفاظ فقط ويقصد به شيء معين .

4 – رعاية الموقف : هو العوامل الخارجية التي استدعت ظهور النص على هذا النحو

5 – القبول : هو درجة تفاعل القارئ مع النص وعدد المتابعين والمعجبين به

6 – التناص : هو درجة تتطابق النص مع نص أخر أو مجموعة من النصوص في نفس المجال بحيث يكون اللاحق مرتبط بالسابق؛ وكذلك ارتباط أول النص بآخره .

7 – الإعلام : كل نص يتضمن مجموعة من الأخبار وهذه الأخبار تختلف باختلاف نوع النص «27»

– نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني ـ محمود توفيق ومحمد سعد 1 / 16 25

– مقامات الحريري ، المقامة الحلوانية 1 / 46 26

– ينظر علم لغة النص نحو أفاق جديدة ؛ نقلها إلى العربية ، د. سعيد حسن بحيري ، كلية الألسن جامعة عين شمس مكتبة زهراء الشرق ط1 2007 م ص146 واتجاهات لغوية معاصرة 169. 170 27

أهمية التماسك

التماسك ضرورة حتمية لا مناص منها ولا غنى عنها في تطور الأدب والثقافة لأنه يكشف عن جماليات النص وبلاغته في قوة المعنى وكثرة المترادفات ورصانة الحجج ووضوح الالفاظ وطريقة الإلقاء بشكل عام وبشكل خاص فهو يربط بين الزمان والمكان والشاعر والمتلقي فليس للنص المعزول عن العالم أهمية لأننا لا نفهم ما فيه وما يدور حوله حتى وإن كان متشابك النصوص متنوع الصور البيانية فالنص المرتبط بالمكان يهيج كوامن النفوس، ويثير سواكن القلوب فكل الدراسات تؤكد على أهمية المكان كضرورة حتمية لا مناص منها فهو يعد ركيز من ركائز فهم النص ،وكذلك بالنص المتماسك الجيد السبك الرقيق المعنى اللطيف المدخل السهل المخرج المعرب عن صاحبه المدرك للحاجة نميز الشاعر أو الأديب من غيره يقول الحصري : (وكانت قريشٌ معجبةً بشعر زُهَيْر ، وقال النبي (صلى الله عليه وسلم) : إنَا قد سمعْنا كلامَ الخطباء والبلغاء ، وكلامَ ابن أبي سلمى ، فما سمعْنا مثلَ كلامه من أحد؛ فجعلوا ابنَ أبي سُلْمَى نهايةً في التجويد،كما ترى«28» فاستحسان النبي لشعر زهير راجع لجودة السبك ووضوح المعنى وهذا لا يصدر إلا عن خبير بهذه الصنعة، وذُكِرَ أن عمرَ بن الخطاب ، رضي الله عنه قال : (إن من أشعر شعرائكم زُهَيراً ، كان لا يُعاظل بين الكلام ، ولا يتبع حُوشيهُ ، ولا يمدح الرجلَ إلا بما يكون في الرجال)«29» ، وذلك لأن زهير لا يخرج النص حتى يراجعه وينقحه ويعرضه على خاصته لأخذ رأيهم ثم يخرجه لعامة الناس وهذه العملية تستمر سنة كاملة ولهذا سمي هذا النوع من الشعراء بشعراء الحوليات فكان شعرهم متميز قوي البنية رصينا معبرا عن واقع الحياة مأخوذا من تجربة مليء بالحكم

وهذا مثال تطبيقي على قصيدة الدكتور عبد المولى في مدح النبي صلى الله عليه وسلم والتي عارض بها البصيري في قصيدته الميمية المشهورة المسماة بالبردة وهي أيضا في مدح النبي والتي يقول في مطلعها:

أمن تذكر جيران بذي سلم مزجت دمعا جرى من مقلة بدم

أم هبت الريح من تلقاء كاظمة وأومض البرق في الظلماء من إضم

فما لعينيك إن قلت أكففا هتما وما لقلبك إن قلت استفق يهم

28 60 / 1 – زهر الآداب وثمر الألباب

29 60 / 1 – المرجع السابق

يقول شاعرنا في هذه القصيدة والتي بلغت مئتان وواحد وثلاثون بيتا وهي في كتيب صغير خاص بها :

مولاي عبدك بين اليأس والأمل يا خير مولا لعبد حائر السبل

وهي كما يصفها مقدم القصيدة: الأستاذ محمد بشير مروان، أمين اللجنة الشعبية للهيئة العامة للأوقاف وشؤون الزكاة، بأنها تعتبر:

(لونا جديدا من ألوان الشعر الديني يتمثل الواقع المحسوس ويترسم الجوانب الإيجابية بعيدا عن الاتكال إلى السلبيات والمبالغات التي لا لزوم لها ولا مصداقية لذكرها... وتتميز هذه القصيدة بأنها تتجه من بدايتها إلى نهايتها مباشرة إلى مناجاة الله والتضرع إليه ...) «30»

وتتصف هذه القصيدة ، باحتوائها على كثير من المعاني الدينية والصور البلاغية والأدبية الرائعة،وهي جيدة الحبك حسنة السبك،إضافة إلى ما توشحت به من ألوان البديع من سجع وجناس وموسيقى شعرية أضفت إليها رونقا جماليا متميزا.

وهذا عرض لبعض أبيات القصيدة وبيان التماسك فيها :

مولاي عبدك بين اليأس والأمل يا خير مولا لعبد حائر السبل

والحمد لله مولاي الذي شرفت به عبوديتي من سابق الأزل

مصليا بصلاة الله واصلة موصولة بشفيعي أشرف الرسل

واستمد الرضاء منه لأمنية لعلها خير آمالي ومحتفلي

والمستعين بعون الله محتميا به وبالرسل لا يخشى من الفشل

إني تباشرت واستبشرت وانبثقت من حالك اليأس أعراس من الأمل

30 5 ؛ 4 ص) مولاي عبدك (القصيدة كتيب -

إنّ للكلمة سحرها وهي خير ما يعجب به العربي إذا وقعت في موقعها ، فللكلمة البليغة أثرها في النفس والكلمة عندما تشدَّك دلالتها اللفظية وذلك من خلال تركيب حروفها وموسيقاها ودلالتها المعنوية تكون بليغة مؤدية للغرض الذي أراده قائلها.

وشعرنا العربيُّ هو قاموس بلاغتنا، ودليل سحرنا ولهذا حرص الشعراء على أن تكون مطالع قصائدهم مؤثرة تجذب الانتباه من أول لفظ فيها وهذا بالضبط ما عول عليه الشاعر في هذه القصيد حيث أبدع في اختيار ألفاظ المطلع وكذلك سائر القصيدة فانظر إلى البيت الأول فيها يقول :

مولاي عبدك بين اليأس والأمل يا خير مولا لعبد حائر السبل

فقوله (مولاي)تجعل القارئ والسامع يردد (مولاي .. مولاي ..) وكما هو معروف أن اللفظ يفسر حسب السياق الموجود به ؛ فكلمة (مولاي) هي اللفظ الرئيس في القصيدة حيث أن القصيدة كلها تدور حولها ، ولهذه اللفظة عدة معاني منها :

ووردت بمعنى المتصرف بالأمر في تفسير قوله تعالى : (وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ)[المؤمنون: 78]

قال الفخر الرازي في تفسيره

وردت بمعنى الأَوْلى بالشيء كما قال تعلب؛ أي أولى بكم كما في تفسير قوله تعالى: (مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاَكُمْ) [الحديد: 15]

المولى الولي والناصر كما قال الشاعر«31»

فَغَدَتْ كلا الفَرجَينِ تَحْسَبُ أَنَّه مَولى المخافة خلفُها وأمامُها

وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم (من كنت مولاه فعلي مولاه) «32» ، الولي والمولى في كلام العرب واحد وإنما يكون الولي ولياً ، إذا كان أولى من كل أحد في الأمر والنهي والطاعة من قبل الآخرين

وقوله: (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ) [الانفال : 40]

المعنى: فإن أقاموا على كفرهم وعَدَاوتهم فاعْلَمُوا أن الله مولاكم، أي هو المولى لكم، فلا تضركُم مُعَادَاتهم«33»

---

31 – شرح المعلقات السبع لأبي عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني ؛ لجنة التحقيق في الدار العالمية ص 102

32 – معاني القرآن؛ أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت: 338هـ) تحقق: محمد علي الصابوني،جامعة أم القرى،ط1، 1409

33 – معاني القرآن وإعرابه ؛إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ) ت: عبد الجليل عبده شلبي،عالم الكتب بيروت – ط1. 1408 هـ – 1988 م

وقوله (عبدك) العبودية في اللغة تعني: التعبيد تقول عبّدت الطريق أي ذللته وسهلته ؛ والعبادة مرحلة من مراحل الحب ، وتعني الطاعة بذل وخضوع خائف من اليأس وراجيا في الأمل ؛ والعبودية لله تتضمن المحبة والخوف والرجاء فالعبد يحبّ ربّه ويخاف عقابه ويرجو رحمته وثوابه ؛ والوصول إليه يتم عن طريق لا بد فيه من مرشد ورسول الله هو المرشد والموصل إلى الله فمن اتبع الطريق وصل بسلام

وقوله في البيت الثاني (والحمد لله مولاي الذي شرفت به عبوديتي من سابـــق الأزل)

إن العبودية لله عز وشرف إذا كانت لله وهذه العبودية تكون بتدلل واستسلام وطاعة ومحبة وخوف ورجاء والمحبة في العبودية تهون مصائب الحياة ومصاعبها فالعبد لن يكون مرتاحًا، ولا مستأنسًا، ولا مطمئنًا إلا إذا عبد الله، وتعبد لله، وصار عبدًا حقيقًا له وحده لا شريك له، وعند ذلك يتحرر من تسلط بقية الأشياء عليه

يقول القاضي عياض:

وَمِمَّـا زَادَنِي شَـرَفًـا وَتِـيـهًا وَكِدْتُ بِأَخْمُصِي أَطَأُ الثُّرَيَّا

دُخُولِي تَحْتَ قَوْلِكَ: يَا عِبَادِي وَأَنْ صَيَّرْتَ أَحْمَدَ لِي نَبِـيًّا

ومن مظاهر قوة الحبك تكرار لفظ (مولاي)حيث تكررت ثلاث مرات والمرة الرابعة بالضمير (به) في البيت الثاني وكذلك نسج كلامه على شروط الفصاحة والبلاغة، فهو صافي الديباجة، واضح المعاني، ليس في ألفاظه تكلُف فمن أول لفظ في القصيدة يتراء للقارئ مراد الشاعر ويعرف موضوع قصيدته عند الانتهاء من البيت الأول فيها فهو يتحدث عن موضوعها وهو مع البيت الثاني والثالث يمثلون المقدمة.

وهذه بقية القصيدة وهي من بحر [البسيط]

واهل فيض من البشرى يعانقني ما أجمل الوصل والقربى لمنفصل

هلت مع الفجر أنفاســا معطرة تنهال في هاجسي كا المنهل النهل

[يا مرشدي] لمديح أستقيل بـه دنوب عمر مضى في اللهو والغزل

جـازاك ربــك أغلــى ما تؤمله كما تأملت من بشرى بهديك لي

أبا الضياء بك الأضواء تــغمرني وأي ضوء وضئ مثل ضـوئك لي

فجَّرت في أحرفي نـورا وفي قلمي نورا وفي مـهجتي نـورا وفي مقلـي

مـبــارك كــل مـن لــبى وهيأ لي مدح الحبيب بهذا المحفل الحفل

(روى الجاحظ أن شبيب بن شيبة كان يقول: الناس موكلون بتفضيل جودة الابتداء وبمدح صاحبه، وأنا موكل بتفضيل جودة المقطع وبمدح صاحبه) «34»

أرأيت كيف يصاغ الكلام، وكيف ينفث السحر، وكيف يثور العاشق المهجور على قلبه لأنه يحب من يفي بوعده ولا يصفى الود إلا له ، ثم هل رأيت كيف اختار الشاعر ألفاظه في هذه الأبيات لتناسب ما يحس به

فقوله :(انهل) في البت الأول و(انهلت) في البيت الثاني ما هو إلا دليل على صدق مشاعره وأن الألفاظ تجري على لسانه دون عناء وتكلف وهذا راجع لأسلوبه الاحترافي في القدرة على صياغة الأشطر والأبيات في أسلوب الحكمة وهي قصيدة انتشرت بين الجمهور لما تحمله من عمق وفكر فهي تدفع القارئ والسامع إلى الدخول في أجواء تلك المشاعر المفعمة بالوجد الإلهي الرباني

وقوله في البيت الثالث (يا مرشدي) يقصد به صديقه الذي أشار عليه بهذه القصيد ليعارض بها قصيدة البصيري ولكن بأسلوب جديد وذا الصديق هو (عبد الحميد المجراب) وقد ذكره بكنيته (أبا الضياء) فقال :

أبا الضياء بك الأضواء تــغمرني وأي ضوء وضئ مثل ضـوئك لي

(أبو الضياء) هو أحد أصدقاء الشاعر حسب ما أفاد الشاعر نفسه«35».وهو الذي حثه وشجعه على إنشاء هذه القصيدة، فمدحه بهذا البيت المعبر لوحة فنية تدل على براعة الشاعر في اختيار الالفاظ المناسبة .

فالسياق في هذا البيت هو سياق يحفل بكل معاني الحياة معبرا عنه (بالضياء) هذا اللفظ يحمل في طياته كل معاني الحياة وقد تكرر خمس مرات ليدلل على شدة تمسكه به فالحركة كلها في الضوء بدونه يسكن ويقف كل شي ومن هنا نحن في سياق شعوري ومعنوي بما يحمله ويحفل به مفردات هذا البيت من القصيدة الإبداعية فالصبغة التي تبناها الشاعر وخاصة من خلال استخدام هذه المفردة التي تختزل في شكل بالغ التركيز شحنة من العاطفة والحب يصعب تحديدها أو وصفها وهذا نراه جليا في البيت الذي يليه مباشرة حيث يقتضي المقام اختيار لفظة تناسب وتذل على المعنى في البيت السابق فيقول في أوله (فجرت) وذلك أن السياق يتطلب هذا الاختيار

و (فجر) في المعاجم العربية تدل على التفتح والانبساط في الشيء، ومن ذلك سمي الفجر فجرا ؛ لانفجار الظلمة عن الصبح. ومنه كذلك انفجار الماء : وهو تفتحه وظهوره من حبسه بقوة ؛ والفُجْرَة: موضع تفتح الماء. وكذلك ، ثم تُوسِّع في هذه المادة حتى سمي الانبعاث والتفتح في المعاصي: فجوراً. وكثر هذا الاستعمال حتى سمي كل مائل عن الحق: فاجراً، والانفجار أبلغ؛ لأنه يعني انصباب الماء بكثرة «36»

---

34 – العمدة في محاسن الشعر وآدابه المؤلف : ابن رشيق القيرواني 1 / 71

35 – مقابلة بتاريخ 5 / 8 / 2016

وهنا انفجر بالكلام إذا خرج فجأة وبسرعة وأصبحت الكلمات تخرج دون عناء وتكلف وهذا راجع لقوة شاعريّته ونفاذ بصيرته فيما حوله دون تكلف وإسقاط. وكذلك صحة تذوقه وقوة حسه الأدبي ونفاذه في جوهر النص وفي علاقات مكوناته الأدبية وقد تفنن في اختيار الالفاظ .(العاطفة واللفظ والمرجع)

ومن البديهي أن سمو الجانب البلاغي في الشعر العربي غاية في الوضوح، حتى إن المتخصصين ببيان أوجهه ، اعتبروا هذا الجانب من جوانب الإعجاز وهو يدل على عظمة،موروثنا الشعري ، وعندما نتتبع أبيات هذه القصيدة، نجد أن الإيقاع الداخلي قد تحقق حسب معطيات معنوية ونفسية وبراعة فنية في اختيار الالفاظ، وذلك من خلاف تعدد الألوان البلاغية المستخدمة في النص ،والشاعر استعان بإيجاد تقفية داخلية أي في حشو البيت.

وهذا كله ناتج عن الصور الناعمة والألوان الزاهية والرسوم البهجة كانت إشعاعات من فيض عطاءاتك وانعكاسات من أنوارك المتألقة التي نعمت بها وارتشفت من كهفها رحيقا غدقا

ويستمر الشاعر في صوغ الأبيات وينسجها نسيجا محكما جذابا فبعد الحمد والثناء على مولاه الذي شرفه بمدح النبي صلى الله عليه وسلم والثناء على صديقه الذي أشار عليه بمعارضة البصيري يستمر الشاعر على النحو الآتي:

ففي البيت الرابع عشر يقول

ما كنت أحسب أني لا أزال عـلى عهد البصيري في ريعان مكتهلي

ففي هذا البيت يشير إلى قصيد البصيري المشهورة والتي نسج قصيدته على غرارها فأصبحت صدى لها فقد وافقه في موضوعها وبحرها ووزنها وحركة رويها وخالفه في قافيتها فقافية البصيري (الميم المكسورة) وقافية البغدادي (اللام المكسورة)

ولا تبعد هذه القصيدة في أسلوب التناول عن أسلوب البصيري فقد اعتمد على الأسلوب الوصفي الإخباري ولغته القريبة التناول وما حوته من عاطفة جياشة ومشاعر متدفقة مما زاد أحداثها تألقا وقبولا من القارئ

ويستمر في سرد أحداثها حتى يصل بنا إلى البيت الرابع والثلاثون الذي يقول فيه :

مولاي فرج لنا ما اشتد من كـرب مولاي وسع لنا ما ضاق من سبل

مولاي لفظ حُمل في بقية القصيدة على دلالته المعنوية الإيمانية في أول القصيدة ، فقد استحضر معه الشاعر في مستهل القصيدة ألفاظا فرعيةً تشي بالغاية المادية المحسوسة لمعنى المَوْلى المُتَوَلَى إليه في كل شي وهذه الالفاظ هي(مولاي – عبدك . مولا . عبوديتي . مصليا . اليأس . الأمل . الرضا . المستعين ...)

هذه الألفاظ كلها توحي بالتعلق بالمولى وهذا من دلالات ترابط أبيات القصيدة وتستمر أحداث القصيدة ففي البيت الثالث والأربعون يعود للحمد والثناء فيقول:

والحـمد لله أن حاولت لثم هوى منذ الطفولة لم يبرح ولم يَحُل

انظر لهذا النسق الدلالي في هذه القصيدة كأنه سلسلة من الألفاظ التي تتوالد من بعضِها البعض، من دون انتهاء، يمسك القارئُ بأولها ولا يستطيع إدراك آخرها. في تسلسل منطقي يقوم على تماسك الأبيات في القصيدة بعضها مع بعض لكي لا تخرج عن موضوعها الأصلي فالحمد في هذا البيت مرتبط بالحمد في بداية القصيدة الذي يقول فيه (والحمد لله مولاي الذي شرفت) وهذا يدل على وحدة تامة بين أجزاء القصيدة لفظا وموضوعا ومشاعر وصورا ، فالجو النفسي أو الشعوري واحد وقد هيمن هذا الشعور العاطفي فصبغ القصيدة موضوعها وألفاظها وصورها بصبغة واحدة وتستمر القصيدة عل هذا النسق حتى يصل إلى ختامها فيقول

يا هَدْيَ كـل نبي مـرسـل وولـــي	يا نور كل عم يا أنـس كـــل خلي
مولاي مولاي : لي فـأل بتـسميتي	وكيف لا وأنا عبـــد لخـــير ولـي
مولاي لطفك بي مولاي حلمك بي	مولاي رفقك بي مولاي عـــتقك لي
مولاي صفحك عني قبل بعثك لـي	مولاي عفوك عني قبل قبـــضـك لي
مولاي مولاي إني عـــائد حـــذر	إلى رحابك فاغـمـــرني بحـــبك لي
وهون الخطب عني إن دنا أجـــلي	مولاي واجعل جوار المصطفى نـــزلي
وباعد السوء والأهوال عن وطـــني	واختم بتحقيق ما في النفس مـن أمل
مولاي مولى رسول الله صـل عـــلى	نور الإله وسلم واستـجـــب وصـل
وآل بيت رسـول الله من صـــدقوا	وأنـزل الله فـيـهـم وحـيـه فـتلـــى
لا تحرموني عـباد الله دعوتـــــكم	فإنـني عبد مـولى خـاتـم الرســل

ختم الشاعر قصيدته بنفس الأسلوب والنغم الذي بدأها به، فهناك تناسق ظاهر في القصيدة وهذا التناسق يقوم على أساس الإيقاع الموسيقى الذي يتمثل في المقطوعات المتساوية الطول وحرف الروي والوزن.

ومن اللافت للنظر في هذا القسم الأخير من القصيدة نجده قد قسم النداء فيها إلى ثلاثة أقسام :

1 – نداء خص به نفسه الآثمة فأكثر من التضرع فجاء في ستة أبيات (يا هَدْيَ ـ يا نور ـ يا أنـس ـ مولاي مولاي) ففي النداءات الثلاثة الأولى نادى ربه بصفة (الهداية والنور والأنس) وفي الخمس أبيات الأخرى نادى ربه عشر مرات بصفة (المولى) الموكل بجميع أموره وهذا يدل على صدق الإحساس والرجوع إلى الله فقد أطال الحديث عن واقع

حاله ، بين الأسى واللوعة، والندم والألم، وهنا ، ينطلق اللسان بالحكمة التي تفجرها التجربة، ويشرق القلب بالدموع كما نراه واضحا من تكرار النداء

2 – نداء خص به بلده

وباعد السوء والأهوال عن وطـــني واختم بتحقيق ما في النفس مــن أمل

3 – نداء خص به الرسول الشفيع صلى الله عليه وسلم

مولاي مولى رسول الله صـل عــلى نور الإله وسلم واستجـــب وصــل
وآل بيت رسـول الله من صـــدقوا وأنـزل الله فـيـهـم وحـيـه فـتلـــى
لا تحرموني عـباد الله دعوتـــــكم فإنـني عبد مـولى خـاتـم الرســل

هذه الأبيات تنطق بالحكمة والموعظة والدعاء بطريقة تخدم غرض الشاعر يستخدم خبرته بشكل عفوي بعيد عن التكلف

البنية العامة للقصيدة

1 – نص عبد المولى البغدادي ونص البصيري يشتركان في الموضوع وفي البحر ويختلفان في العرض فكلا منهما عرض نصه بطريقة مختلفة، وذلك لاختلاف بئتهما، وهذا هو الإبداع الحقيقي عندما يكون للشاعر شخصية مختلفة يعرف من خلالها فالأفكار تشترك والروئى تختلف، فالقصيدة الجيدة هي القصيدة المبتكرة .

2– إن اختيار ألفاظ العنوان تعتبر (المدخل للنص) وتكون جذابة للمتلقي لكي يبحر في عالم النص ليصل لمضمونه وتكون هذه الالفاظ مفتاحا لفك رموزه وفهمها وهي نبده مختصرة عن النص حيث يتكون العنوان من حمس كلمات وهي (مولاي عبدك بين اليأس والأمل) هذه الكلمات الخمس عبرت عن النص بكامله فكل لفظ في النص يمكن إحالته على الكلمات فالنص كله ابتهال وطلب للقرب من الله عن طريق مدح خير البرية محمد صلى الله عليه وسلم والدليل على ذلك ما جاء في آخر القصيدة وهو قوله (يا هدي ـ يا نور ـ يأنس ـ مولاي ـ لطفك ـ حلمك ـ رفقك ـ عـتقك ـ صفحك ـ عفوك ـ فاغـمـــرني ـ هون الخطب ـ جوار المصطفى نـــزلي ـ باعد السوء والأهوال .

واختم بتحقيق ...) هذه الالفاظ كلها ترجع للعنوان فكما هو معروف هناك تناسق كبير بين كلمتي (مولاي وعبدك) يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (قولوا: الله مولانا ولا مولى لكم) [رواه ابن حبان وصححه الألباني]

3 – أسلوب القصيدة متنوع بين (الذكر والحذف ؛ والتقديم والتأخير ؛ والتكرار ؛والتخصيص؛ والالتفات)

4 – ضمن الشاعر في لغة النص دلالات عميقة أعطت هذه الدلالات الحرية الكاملة للألفاظ في الاستفادة من البناء اللغوي الشعري والتشكيل الإيقاعي ، فجاء النص لوحة فنية كثيرة الإيقاعات ذات مضمون يجمع مشاهدُهُ وأجزاءه خيط دلالي واحد، يمكن لنا أن نستشفه من خلاله دلالات شتى تتجسد هذه الدلالات في نداءات الشاعر المتكررة في مثل قوله (مولاي مولاي ـ يا هَدْيَ ـ يا نور ـ يا أنس) ففي هذا المقطع الأخير تكرر نداء مولاه أكثر من اثنتي عشرة مرة مما يدل على صدق التوسل والتوبة مطهرا نفسه من كل ما يشوبها من معاصي لكي يكون أهلا لمدح خير البرية جاعلا من حبه لسنة النبي وسيلة لطلب العفو والصفح من الله عز وجل

5 – إن الحركة في القصيدة تتجانس دائما مع الانفعالات العاطفية والصور التي تفرضها صيغتها العامة، فهناك قالب نغمي واحد يمكن أن نفرغ فيه القصيدة متمثلا في موسيقاها الداخلية والخارجية وتوحدهما مع بعض وهذا من الإبداع الفني الذي يتميز به الشاعر ونظرا لاستجابة هذه الأخيرة في عملية الإبداع (أي الموسيقى الخارجية)نراه قد أظهرها بكل دقة وبراعة

ومن أمثلة الموسيقى الداخلية

أ – الجناس في مثل قوله

من كل مرتزق يقتات ذمته مسوقا نفسه بالبَذْلِ والبدَلِ

جناس تام بين (بالبَذْلِ والبدَلِ)

أما الذين استطالوا فوق هامتها وطاولوها بلا حول ولا طول

جناس غير تام بين (حول وطول)

ب – السجع

فجرت في أحرفي نورا وفي قلمي نورا وفي مهجتي نورا وفي مقلي

السجع في (أحرفي ، قلمي ، مهجتي ، مقلي)

ج – التقطيع الصوتي من أساليب تقوية الموسيقى وتكثيف النغم كما في قوله :

سدوا مداركهم كي لا ترى قبسا للنور يمتد في الآفاق كالشعل

قسم الشاعر هذا البيت إلى

سدوا مداركهم ، كي لا ترى قبسا ، للنور يمتد ، في الآفاق كالشعل

د – التكرار

مولاي مولاي : لي فـأل بتـسميتي وكيف لا وأنا عبـــد لخـــير ولـي
مولاي لطفك بي مولاي حلمك بي مولاي رفقك بي مولاي عـــتقك لي

كرر لفظ (مولاي) ست مرات في هذين البيتين

هـ – التصريع وهو أن يكون المصراع الأول غير مستقل بنفسه، ولا يفهم معناه إلا بالثاني وهو كثير عند شاعرنا منه في أول القصيدة

والحمد لله مولاي الذي شرفت به عبوديتي من سابق الأزل
وأستمـــد الـــرضا منه لأمنيه لعلها خير آمالي ومحتفلي

6 – إن الإيقاع (الموسيقى الداخلية) والوزن(التفعيلات التي يتكون منها البيت) في القصيدة تبرزان بشكل واضح فكل منهما عنصرا دلاليا معبرا يتحد ويتفاعل مع الآخر ليشكلا المعنى بجسدانه ويعمقانه . وهذا الترابط بينهما يحتاج إلى قدرة شعرية عالية تعمل على تلاحم العلاقة بين الشكل والمضمون.

7 – هذه القصيدة تتحد مقاطعها بعضها مع بعض برباط منطقي، إذ تفضي كل كلمة وكل صورة وكل بيت إلى ما بعده، ويرتبط بما قبله برباط وثيق فيما يشبه الوحدة القصصية يتمثل في الآتي :

أ – الموضوع الواحد ، هو الثناء على الرسول صلى الله عليه وسلم

ب – القافية الموحدة

ج – الوزن الواحد

د – وحدة الشعور

وبهذا نرى أن في شعرنا العربي في العصر الحديث قصائد طويلة ذات بنية إيقاعية ووحدة عضوية ،وقد وظف الشاعر فيها الألفاظ والصور لخدمة فكرته، وهذا هو الإبداع الفني المعبر عن التجربة الشعرية

8 – اللفظة تؤدي وظيفتها في الدلالة والإيحاء إذا وقعت في موقعها،فالألفاظ تكتسب دلالتها من السياق وكذلك الصورة تعتبر طريقة من طرق التعبير فهي تدعم الفكرة وتعمق الإحساس وتكون عاملا من عوامل إقناع المتلقي والتأثير فيه عن طريق شرح المعنى وتوضيحه ومن خلال التركيب النفسي للتجربة الشعرية«37» .

9 – الشعور النفسي يسيطر على أجواء القصيدة فيشع بالعواطف والرؤى ويجعل القصيدة تنمو من داخلها وتتطور

37 – الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ت .جابر عصفور ط 3 1992 م ن. المركز الثقافي العربي ص 323 ، 343

10 – أسلوب الشاعر في النص كان متنوعا بين الخبر والإنشاء وهذا الأسلوب يطغى علي القصيدة

خاتمة

وبهذا نرى أن في شعرنا العربي في العصر الحديث قصائد طويلة ذات بنية إيقاعية ووحدة عضوية ،وقد وظف الشاعر فيها الألفاظ والصور لخدمة فكرته، وهذا هو الإبداع الفني المعبر عن التجربة الشعرية ، وهذا ما لمسناه في هذه القصيدة .

النتائج

1 – إن التماسك نشأ لصيقا بعلم اللسانيات فلولا اللسانيات لم يكن لهذا العلم وجود وذلك لأنه يهتم باللفظ والمعنى

2 – التماسك ضرورة حتمية لا مناص منها ولا غنى عنها في تطور الأدب والثقافة لأنه يكشف عن جماليات النص وبلاغته.

3 – ليس للنص المعزول عن العالم أهمية لأننا لا نفهم ما فيه وما يدور حوله حتى وإن كان متشابك الالفاظ مثين النص بليغ المحتوى .

4 – الالفاظ في اللغة العربية مختلفة الدلالة متعددة المعاني فأحيانا نعبر عن المعنى الواحد بأكثر من لفظ وأحيانا تكون للجملة الواحدة أكثر من دلالة .

3 – الدراسة منصبة على المعنى إذ أن اللفظ باق على حاله منذ وضعه في اللغة ولكن الذي اختلف معناه فهو يختلف بمرور الوقت أو يتغير مثل لفظ طبيب كانت تعني الحاذق الماهر وهي ألان تعني من يمارس مهنة الطب

4 – الاهتمام بالمباحث الدلالية يتطور بمرور الزمن وذلك لأن اللغة متطورة

5 –كل الدراسات تؤكد على أهمية المكان كضرورة حتمية لا مناص منها فهو يعد ركيز من ركائز فهم النص

6 – تنوع التراكيب اللغوية التي تؤدي وظائف دلالية معينة هي التي تثري اللغة إثراء يحفظ أصولها ولا يكون حاجزا أمام تطورها وتجددها

6 – النظام اللغوي نظام متجدد، الكلمات فيه لا تخضع لقانون ثابت يلزمها بمدلولاتها أو تراكيبها في الجمل

7 – من مظاهر الحيوية والحركة في النظام اللغوي قدرة اللغة على الاختزال في الطاقة التعبيرية ودون الإخلال بالوظيفة الإبلاغية

المصادر والمراجع

1 – أساس البلاغة ؛ المؤلف : أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله

2 – الأسلوبية وتحليل الخطاب دراسة في النقد العربي الحديث ، تحليل الخطاب الشعري والسردي ؛ دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر 1997

3 – تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص ، د . محمد مفتاح. ط 1 ، 1985 م ، الدار البيضاء

4 – الحيوان ؛أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ؛تحقيق عبد السلام محمد هارون الناشر دار الجيل سنة النشر 1416هـ – 1996م مكان النشر لبنان/ بيروت عدد الأجزاء 8

5 – الخصائص، المؤلف:أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق : محمد علي النجار، الناشر: عالم الكتب – بيروت

6 – زهر الآداب وثمر الألباب، المؤلف : أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، تحقيق : أ. د / يوسف على طويل، الطبعة : الأولى، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان – 1417 هـ – 1997م

7 – شرح المعلقات السبع لأبي عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني ؛ لجنة التحقيق في الدار العالمية

8 – الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ت .جابر عصفور ط3 ،1992م ن. المركز الثقافي العربي

9 – علم لغة النص نحو أفاق جديدة ؛ نقلها إلى العربية ، د. سعيد حسن بحيري ،كلية الألسن جامعة عين شمس مكتبة زهراء الشرق ط1 2007 م ص146

10 – العمدة في محاسن الشعر وآدابه، المؤلف :أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، تحقيق :محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر :دار الجيل، ط5، 1401 هـ – 1981

11– كتيب القصيدة (مولاي عبدك) عبد المولى البغدادي ،دار الخمس للطباعة 2005

12 – اللغة العربية معناها ومبناها ، تمام حسان ـ عالم الكتب ـ القاهرة ط5 . 2006

13 – معاني القرآن وإعرابه ؛إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ) ت: عبد الجليل عبده شلبي،عالم الكتب بيروت – ط1. 1408 هـ – 1988 م

14 – معاني القرآن؛ أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت: 338هـ) تحقق: محمد علي الصابوني،جامعة أم القرى،ط1، 1409

15 – النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق ، اتحاد الكتاب العرب ، عدنان بن زريل ط 2000م

16 – نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني ـ محمود توفيق ومحمد سعد

إشكالية حوار الحضارات في الفكر العربي والإسلامي: مفهوم الهوية أنموذجا

الدكتور الصادق دهاش

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

جامعة علي لونيسي (البليدة2) الجزائر.

ملخص الدراسة

يعيش العالم العربي والإسلامي في صراع دائم مع إشكالية عدم تبلور هوية جامعة مانعة واضحة ومحددة، مما جعله يفتقد إلى مشروع مجتمع كامل الأركان، مما أدى إلى حدوث منازعات داخلية تهدف إلى الإنفصال والإستقلال لإختلافهم على نوع وشكل الهوية الواحدة والوحيدة التي تحتوي جميع مكونات الدولة، لفقد الثقة بين مختلف الهويات غير المنسجمة في مشروع وطني يخدم الجميع لا تقصي أي أحد منهما، هذا الوضع الكارثي إستغلته الدول الغربية وخاصة في ظل العولمة ، فأصبحت تتدخل في شؤونها الداخلية بحجة حماية الأقليات وحقوق الإنسان وتتحاور بإسمها مع دولها وحكوماتها الشرعية. ولكن في النهاية الرابح الوحيد هو الدول الغربية ، فلا يهمها إلا إستنزاف ونهب ثروات هذه الدول الضعيفة التي تحاول محاورتها من موقع ضعف وتشتت لوجود إختلالات عميقة في نسيجها الإجتماعي والثقافي والإقتصادي ،مما جعل الغرب يستغل هذا الإنقسام والتعدد الهويتي ويرفض محاورة العرب والمسلمين رغم أنه يدعي بأن العرب والمسلمين غير مؤهلين للحوار وأنهم متعصبون ولا يقبلون التعايش مع الأخر المختلف عنهم في الدين واللغة والحضارة والثقافة وينعتونهم بأقبح النعوت، ولا يتركون لهم مجالا لتبيض وتصحيح صورتهم عبر وسائل الإعلام المختلفة والمؤتمرات والمحافل الدولية، وفي النهاية نقول على ما يبدو أنه ليس من مصلحة الغرب فتح حوار ونقاش حقيقي مع العرب والمسلمين لا لشيئ إلا أن الغرب صنف المسلمين في خانة النخر المعادي لهم و أن القضاء عليهم وإضعافهم هي قضية حياة أو موت،خاصة في عصر العولمة الإعلامية والثقافية والإقتصادية التي تقتضي سيد واحد و مسودين كثر.فالغرب لا يريد محاورة العرب والمسلمين مجتمعين لأنهم حنئذ يصبحون كتلة ضاغطة ومقلقة، ولذلك تراه يجهض أية محاولة للوحدة بإثارة النعرات العرقية والطائفية.

مقدمة:

إن موضوع الهوية والبحث فيه يعد من المسائل الرئيسية التي استفزت أقلام الباحثين والكتاب عامة من مختلف الأوطان والأجناس والقوميات، مما يدلل على أهمية الهوية بالنسبة إلى الشعوب والدول والأمم ، وهل يجب تحديد الهوية الوطنية باختزالها في العروبة والإسلام؟.وهذا ما جعل المغرب العربي المبتور من بعده الأمازيغي يعيش صراعا هوياتيا.وعليه هل يعاني العالم العربي والإسلامي أزمة هوية حادة ، مما جعل عرب اليوم يعشون أزمة هويات غير مضبوطة ولا تامة التشكل الواضح ، فلا توجد رؤية علمية واضحة للهوية الواحدة في الوطن الواحد، فهناك إختلاف المجتمع العربي الواحد في أحلامهم و تطلعاتهم وطموحاتهم، بل وفي مقومات شخصيتهم الوطنية والتاريخية والحضارية، ألا يعد هذا السبب عاملا كافيا لإختراق العولمة للدول العربية والإسلامية من أجل تشتيتها وتقسيمها وإضعافها بضرب بعضها لبعض، إلى درجة أننا نسمع من بعض الحكام العرب و ثلة من النخب العربية المغربة تردد ما سطره الغرب ونعت المسلمين بأوصاف قاسية جدا ومبالغ فيها: الإرهاب، التعصب والتحجر والجمود والجحود، التطرف،البدويون والفوضويون.

أما الإشكالية التي طرحناها في هذا البحث هو هل يعيش فعلا العرب الآن في ظلّ هوياتٍ غير واضحة وغير محسومة، و هل يرجع ذلك إلى غياب مشروع مجتمع عربي حضاري محدّد؟، وللإجابة على هذه الإشكالية دعمناها بمجموعة من الإسستفسارات وهي:هل مفهوم العرب والغرب للهوية واحد؟,وهل توجد نية صادقة للحوار بين العرب والمسلمين من جهة والغرب من جهة أخرى؟.و أما فيما يخص منهج الدراسة فقد إعتمدنا المنهج التاريخي التحليلي المقارن، لنجس به نبض مفهوم كل طرف للهوية وللحوار، وهل مسألة الحوار هي جزأ لا يتجزأ من متطلبات الهوية، وأما فيما يخص أهداف الدراسة، فقد أردنا بها تقريب وجهات النظر المتباعدة بين المسلمين والغرب ، لإذابة الجليد الموجود بينهما منذ ألاف السنيين، ولإشاعة ثقافة التفتح على الآخر والتسامح والحوار الفكري والثقافي والحضاري، وترك ثقافة الضغينة والكره والحقد والإنطلاق من الأحكام التاريخية المسبقة.

وأما الكلمات المفتاحية هي: الهوية الثقافية، الهوية العربية الجامعة، حوار الحضارات، التسامح الديني، الإنتماء الوطني والحضاري، الأنا والآخر.

I–الهوية وتداعياتها:

1- **مفهوم الهوية:**

وحتى لا نغرق في المفاهيم اللغوية والفلسفية والتاريخية والفكرية وحتى السياسية، فإنني لا أعرج عليها إلا من باب تقريب المعنى والفهوم المختلفة ، ولكن هل تملك الدول العربية والإسلامية هوية ثقافية في اطار تحديات العولمة والتدفق الفوري والسريع للمعلومات المختلفة، وللأسف فمع وضوح الضعف العربي الشامل إلا أننا نقولها بمرارة " ليس للعالم العربي قرارا أو سلطة على ما يتدفق عليه من معلومات رقمية ، فهو يستقبل فقط ما يفرض عليه،لأنه في الحقيقة مازال يعيش في مرحلة البحث عن الهوية الثقافية التي تحقق لها مضامينها الإديولوجية والقومية " [1]. في الحقيقة لا يوجد مفهوم واحد ومحدد للهوية كمصطلح، وكمدلول سياسي وثقافي للعالم العربي، وهذا شيئ طبيعي لأن الهوية فضاء مفتوح ومنفتح على الآخر المختلف في الإنتماء، وعليه فالهوية ليست ثابتة طول الدهر، فهي ثقافة متحركة ، وهي في تشكل دائم و مستدام، فتارة تتكامل وتتعاون وتنسق مع الهويات الأخرى، وتارة أخرى تنغلق على نفسها وذاتها وتتحفظ في مخالطة بقية الهويات المحيطة بها، ظنا منها أن سياسة الإنعزال هي الحل وخير لها من أن تضيع مكتسباتها السابقة، أوكما يحلو لها ، فهو الأسلوب والخيار الأنجع من إحتمالات الذوبان في الهويات الأخرى المهيمنة كالهوية الغربية مثلا.و أما لهوية العربية أو الإسلامية فنعني بها تلك الخصوصية الذاتية والمميزات التي تتميز بها هذه الأمة عن سائر الهويات التي تتعايش معها زمانا ومكانا، أي الوعي الجماعي بوجود كيان الأمة العربية والإسلامية، فكل قومية تنحاز مباشرة بوعي أو بدونه إلى ثوابت الأمة التي ضحت من أجلها الأجيال عبر التاريخ :كاللغة والدين والتاريخ و المصير المشترك، والعادات والتقاليد والحضارة الواحدة والثقافة المشتركة .

فالهوية هي التي تحدد نوع العلائق التي تربط هذا الفرد بذاك، أو هذه الهوية بتلك الهويات المتصارعة من أجل البقاء، وفي الحقيقة فإن البقاء للأصلح وللأقوى.وتنقسم الهوية مهما كان شكلها إلى نوعين رئيسيين هما: هوية فردية أو شخصية وتخص الذات الواحدة المتمثلة في الأنا وإنتماءاتها النفسية والجسمية والثقافية والإجتماعية، وهوية جماعية أو كلية أو عامة وهي المعبر عنها بالنحن، وإن كان أحيانا تصير الأنا أنات والنحن نحنات .المهم أن الإنسان العربي لازال إلى حد الساعة تائها في وسط أحلام نرجسية يبحث عن نفسه من يكون ويتساءل أيضا عن الآخر من يكون،هذا ما عبر عنه

الأستاذ عبدالله العروي[2].الذي يرى بأن الإنسان العربي منذ عصر النهضة وهو يطرح على نفسه سؤالا استفزازيا واحدا محيرا لم يجد له إجابة كافية وشافية وهو " من أنا ومن هوالآخر" ؟.

وإذا دققنا في مفهوم الإنسان العربي للهوية مشرقا ومغربا، فإننا نجده يتأثر سلبا وايجابا بمدى سخطه على الظاهرة الإستعمارية التي شهدها العالم العربي على مراحل مختلفة من القرنين التاسع عشر والعشرين، بل ويختلف من دولة عربية لأخرى ، فالجزائر مثلا تعرضت إلى أول إستعمار إستيطاني مباشر هلك الحرث والنسل، وبالتالي تعرضت عناصر هويته(الدين واللغة..)إلى ظربات موجعة لا يحس بخطورتها إلا الإنسان الجزائري ، أما الدول العربية الأخرى على إختلاف مواقعها الجغرافية عانت إما من الحماية[3](تونس ، مصر والسودان، المغرب)، أو الإنتداب[4] (بلاد الهلال الخصيب ودول الخليج)، وشتانا بين الإستيطان والحماية والإنتداب، ولذلك لا نستغرب إذا لمسنا وجود ثورة وحماسة وربما وطنية زائدة عند الجزائريين وهذا يعود لما تعرض له الجزائريين من طمس وتشويه لدينه ولغته وتاريخه وتراثه وحضارته ، ولذلك لا نتعجب إذا لاحضا نوعا من التشدد اللاّفت للنظر في تمسك ودفاع الإنسان عن هويته العربية والإسلامية الضائعة، فالهوية عند الإنسان العربي يكون منطلقه الآخر، بمعنى آخر فالهوية العربية تحدد وتعرف بدءا من الآخر (هو)وكيفية تعامله أو نظرته للإنسان العربي ، وكل ما يملك من فكر وتراث وثقافة وحضارة، وبما أن العلاقة بين العربي والآخر الغربي كانت في غالب الأحوال علاقة توتر وحروب وسوء تفاهم،فهي إذن علاقة تصادم عقدي وفكري وثقافي وحضاري، هذا ما جعل بعض الأصوات العربية والغربية تدعو إلى حوار الحضارات والأديان والثقافات منذ مطلع القرن الواحد والعشرون " الألفية الثالثة"، بعدما إحتدّت نبرة تصادم الحضارات وإلحاق تهمة الإرهاب بالمسلمين دون سواهم من بني البشر، وفي الأخير أقول ما يعاب على الإنسان العربي، هو أنه مازال متمسكا بالهوية البيولوجية، دون الهوية الثقافية والإجتماعية، لأن الصراع اليوم صار صراع اديولوجيات وثقافات ، هذا إن لم نختزلها في الثقافة العالمية ، وذلك فيما

أصبح يعرف بالعولمة الثقافية، بمعنى هل يملك العرب وعاء ثقافيا أو سياسة ثقافية تقف الند للند أمام غطرسة العولمة الثقافية.ومن التعاريف التي أعطيت لمصطلح الهوية ، هو أنها كينونة ووجود ومعطى تاريخي وحضاري للشعوب [5].

وفي سياق متصل يواصل الأستاذ عبد السلام المسدي تحليل مفهومه للهوية كهوية ، مِؤكدا على قيمة وجوهرية الهوية عند الإنسان ، فلا يمكن أن يعيش من دونها، بكل بساطة لأنها هي الحياة وضياعيها هو الضياع والفناء بعينه " لأن الإنسان يعد كائنا ثقافيا قبل أن يكون كائنا بيولوجيا ، وجوهر الهوية هو الإنتماء، به يرتقي الإنسان من غريزته البدائية إلى آدميته المتسامية " [6] ، وتتشابك حدود هوية الأنا مع الآخر، فعندما أعرف هويتي فإنني الضرورة أعرف هوية الآخر، " وستكون هويتي هي ما يكشف عن حقيقتي وتحدد طبيعتي بدلالات السيمات التي أعرف بها عن نفسي ومن هو على شاكلتي، ونفس الشيئ يقال على هوية الآخر " [7]، وبالرغم من محاولة اليهود الصهاية طمس معالم الهوية العربية الإسلامية لعرب الداخل ، إلى بعض معلمي ومديري المؤسسات التعلمية خاصة في الطورين الإبتدائي والثانوي ، ونظرا لقلة الوعي السياسي عند بعض الأسر الفلسطينية من جهة من وقوع المعلمون والمديرون العرب تحت طائلة القانون الذي يلزمهم بتطبيق البرنامج الدراسي الرسمي وعدم الخروج عنه، من أجل تكوين هوية يهودية موحدة، ومع ذلك يجد هؤلاء المسؤولون الفلسطينيون، طرقا خفية وغير مباشرة للولوج إلى موضوع الهوية الفلسطينية ، ولذلك عرّف محمد وهو مدير مدسة هويته بكل وضوح قائلا " أنا عربي فلسطيني، أعيش في دولة إسرائيل وأنا أتبع لهاتين الدائرتين، أنا أعيش في دولة إسرائيل وأحترم قوانينها ولكن في نفس الوقت أشعر بالإنتماء إلى الشعب العربي الفلسطيني، هذه هي هويتي" [8]،وفي نظر محمد الجابري[9] فإن مفهوم الهوية في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود ، وجود الذات والصفات،أما الغيرية فهي ليست ضرورية إلا من أجل إيضاح الفروق والإختلافات ، وليس من خلال النفي والسلب ،وتبنى العلاقة مع الآخر المختلف على التسامح، وعدم التعصب الديني أو العرقي أو الطائفي[10] .

2- **أبعاد أزمة الهوية العربية:**

تبدأ أزمة الهوية العربية بطرح عدة أسئلة مخيفة طرحها كثير ممن تطرقوا لموضوع الهوية، ومن هؤلاء الدكتور محمد أبو عنزة والذي تساءل عن حقيقة الهوية العربية، هل هي هوية إسلامية، محلية وطنية ، طائفية ، مذهبية،عالمية، وقد تسبب في هذه التقسيمات الفكرية والفلسفية والمنهجية العديد من التيارات الفكرية والسياسية الإسلامية،و يمكن إجمالها في بعض العوامل العامة " تصاعد الردة الدينية المحافظة عالميا ،مما أدى إلى تقسم العرب والمسلمين إلى عدة هويات دينية،و تأثير الهيمنة العولمية المتأثرة بمقولة "نهاية التاريخ وصراع الحضارات"، والمقاربة بين الإسلام والإرهاب منذ ضرب الولايات المتحدة الأمريكية بتاريخ 11سبتمبر 2001 ،مما أعطى دفعا قويا للهوية الدينية، فصعّد ذلك من دور الهوية الإسلامية "[11]. خاصة و أن مستوى ودرجة التشبع بقيم الهوية العربية ليست بنفس المقدار بين مختلف الأجيال العربية اليوم ، إذا حددنا الجيل الواحد ب33سنة، مما يؤكد قطعا بأن الهوية الثابتة مازالت تتعارك مع الهوية المتحركة والمتغيرة بتغير متطلبات العصر للجيل الجديد الذي أصبح لا يرضى بما إقتنع به آباؤه وأسلافه ، وطال إنتقاد الخلف للسلف حتى فيما بات يعرف بالهوية الثابتة كقضية نظرته للغرب وكيفية التعامل معه، كالإقتباس من أفكاره وثقافته وحضارته، بل الإختلاف طال حتى الجيل الواحد ، مثلا نظرة العرب ليست واحدة مع إسرائيل، فالبعض يطالب بالتطبيع معها تلميحا وتصريحا، والبعض الآخر يصر على تدمير إسرائيل وزلزلة الأرض من تحت أقدامها، والطرف الثالث غارق في موقفه السلبي فلا هو مسالم ولا هو مقاوم.

وقد أعطى محمد أبوعنزه ثلاثة أبعاد أساسية لهوية الإنسان العربي وهي : الولاء والإنتماء والإعتزاز بالأمة العربية دينيا، فكريا، وتراثيا وحضاريا[12] ، وللأسف إنتماء العرب اليوم ليس فعالا، لأنه شكليا وباردا، لا يتعدى أن يكون إنتماء بالجسد و بالهوية الشخصية المتمثلة في بطاقة التعريف الوطنية، بمعنى أكثر هو إنتماء وراثي ، أكثر منه إنتماء وجداني وثقافي وحضاري، مما يدفعنا إلى القول بأننا نسجل وبكل أسف و وضوح وشفافية تعطل الهوية العربية سواء الوطنية أو القومية أو الحضارية، مما يستدعي تظافر مجهودات الجميع بدءا بتوعية الأسرة والمدرسة والجامعة لإعادة ربط المواطنيين بهويتهم الثقافية والحضارية، وتقوم الدول المتقدمة بنشر ثقافة العولمة التي تهدف إلى طمس الهوية الثقافية والوطنية في

العالم كله، وذلك بجعل ثقافة العولمة هي الثقافة السائدة عالميا ، مما أصبح يؤثر على الخصوصية الثقافية لكل أمة [13].
ولكن الأستاذ محمود المنير ، قدم ثلاثة أركان لتوفر هوية ما وهي : العقيدة و اللغة ، والتراث الثقافي [14] . فللهوية العربية منعرجات خطيرة وأبعاد واضحة المعالم ، فلا تتحقق الهوية إلا بتوفر جملة من المسوغات الحضارية، وهو المناخ المناسب لنمو مشروع الهوية العربية نموا طبيعيا يقتضي عدم القفز على المراحل والمحطات الفكرية والتاريخية المطلوبة ،ولذلك " لا نتصور ثقافة بغير هوية حضارية، ولا هوية بغير إنتاج فكري" [15] ، ولا يمكن للهوية أن تنمو وتترعرع في بيئة فاقدة وطاردة للحرية ، فالشعوب التي تتحكم في هويتها هي الشعوب الحرة والمدافعة عن حرية واستقلال الآخرين، لأنها تعي جيدا معنى هوية بلا طعم الحرية وهذه الأخيرة تأخذ ولا تعطى، كذلك الهوية هي عمل مكتسب ناضل من أجلها أحرار العالم من عهود خلت، ولذلك فالحرية والهوية عملة لوجهين متكاملين لايلغي أحدها الآخرن، لأن " الهوية قائمة على الحرية، و الحرية قائمة على الهوية " [16] .ولكن أليس تفكك المشهد الهوياتي مغاربيا هو نتيجة صياغة أحادية الجانب للهوية من الأعلى دون حامل إجتماعي يحملها ويشرعنها؟ ثم أليست الهوية مسألة إجماع المجموعة الوطنية؟[17]

.

II– الإجماع العربي على الجنسية والهوية العربية الإسلامية:

1– العلاقة بين الجنسيات العربية والهوية العربية:

هل يوجد إجماع عربي على جنسية وهوية عربية واحدة موحدة؟ وهل وحدة الهوية العربية يناقض تعدد الجنسيات العربية؟ ،أي أن واحد هوية عربية مقابل 22 جنسية عربية،وهل هي علاقة تكامل وتعاون ، أم هي علاقة تفاضل وإنتقاء واختيار؟.ففي الدول الديقراطية ليس لديهم مشكل من هذا القبيل، فهم يعملون على توحيد هويتهم الثقافية والحضارية بنفس درجة أو تقترب من هويتها السياسية،في مقابل ذلك نجد " الحكومات العربية تعمل جاهدة على خلق هويات

بعدد الجنسيات العربية،بل وبعدد وسائل الإعلام والحكومات القائمة " [18]. فياله من واقع مضحك ومألم في نفس الوقت ، واقع يسخر منه حتى طبقة المجانيين ، أيعقل أن يكون هذا في أمة لها من مقومات الوحدة والتنوع والثراء ما يخصب فكرها وثقافتها وحضارتها،إن الأمم الأخرى تحسد هذه الأمة لما توفر لديها من عناصر الوحدة و التقدم والتطور والإرتقاء والبقاء ،أمة تسير بعقول إنسانية وقلوب ربانية، وأيد متوضأة وأحلام متوقدة. أهكذا يكون حال من يعول عليهم محروموا ومقهوروا العالم لكي ينقذونهم من توحش الليبرالية وجميع الهويات التي تفتقد إلى ما لا يوجد عندها من أمن روحي وأخلاقي و حضاري، ومع ذلك فالأمة الإسلامية تحتاج إلى علم وصناعة وتكنولوجية الغرب، كما يحتاج الغرب أيضا إلى فضائل الحضارة الإسلامية وقيمها السامية والنبيلة.و للأسف يقع العرب اليوم ضحايا أخطائهم التاريخية الخطيرة ، و من ذلك ترجمتهم خطأ لمصطلح nationality إلى nation والتي تعني الجنسية، ولذلك صار لدى بعض العرب مفهوم الهوية مساويا أو قريبا من مفهوم الجنسية، أي أن " الجنسية في المفهوم الغربي تتحدد بالقومية" [19].

2- هل هناك إجماع على الهوية العربية في البلدان العربية؟:

يعد لبنان نموذج الديموقراطية العربية،إن وجدت ديموقراطية عربية ،لقد خطى لبنان خطوات متقدمة في هذا الباب، رغم أن ديموقراطية لبنان مؤسسة على نظام المحاصصة بين الطوائف والمذاهب،"غير أن اللّبنانين لم يتفقوا بعد على هوية لبنان العربية، فهناك من يعتبر نفسه عربيا وجزء من الأمة العربية، وهناك من يعتبر نفسه غير معني بهذا الإنتماء نهائيا، فهناك إذن فريق مؤمن بعروبة لبنان، وفريق أخر غير مؤمن بعروبة لبنان"[20] .

3- الهوية والإغتراب:

هل الهوية الإسلاميَّة في خطر؟،في الحقيقة هناك نوعان من الهوية، هوية حرة ومتحررة(مستقلة)، وهوية متغربة (مسلوبة)، وما يهمنا في هذه اللّحضة هو هذه الأخيرة، حتى نحذر الشباب العرب والمسلمين من خطورتها ، لأنه كما أكدنا مرارا بأن الهوية ليست مسألة قارة وثابتة، من كان بالأمس ثابت على هويته، صار اليوم متغربا ، والعكس صحيح ،لذلك قد تتحول الهوية إلى إغتراب قاتل ومسموم،ويتحقق ذلك عندما يخضع هذا الشعب أوذاك إلى ظروف خارجية قاهرة " كأن يصاب الإنسان بالإحباط وضعف الإرادة ، وخيبة الأمل ، وشعور باليأس والشقاء ، في هذه الحالة تكون الهوية

خاوية بلا مضمون " [21].ولماذا أكدنا على التحديات الخارجية أكثر من التحديات الداخلية التي قد تضعف أو تقوي من درجة الوعي بالهوية ، فمثلا الهوية الأصلية عند الأقليات المسلمة في الخارج (المهاجرون) في غالبيتها تزداد إنغلاقا ودفاعا عن النفس كرد طبيعي للأقلية تجاه الأغلبية [22]. مما يعني أن الهويات الأصلية عندما تجد تحد صارخ من قبل الهويات الأخرى المهددة لها فإنها تنتفض وتثور وتتعصب لذاتها ولا تقبل المساومة و التدجين أو الإذلال والخنوع ، ولذلك كلتا التحديات الداخلية والخارجية تضمن بقاء الهوية الجامعة وتعطيها دفعا قويا لأن تصحح نفسها بنفسها وتراجع أوراقها وتصبغ ذاتها بلون من الحصانة الإجتماعية التي يفترض أن تدعم بالحصانة السياسية والثقافية والحضارية، و قد قال الفيلسوف الفرنسي ديكارت[23] كلمته المشهورة "أنا أفكر إذن أن موجود" إذن عندما يكون الإنسان العربي المسلم موجودا وحاضرا بعقله وجسده، ويكون العقل حاملا وحاميا للجسد ، ويكون الجسد حاملا وحاميا للعقل ، هنا فقط تتحقق الهوية الفاعلة لا الهوية المفعول فيها، أو المفعول لأجلها، و لأجل ذلك " فالهوية هي أصالة الوجود،تنعدم بإنعدامه، وبما أن الوجود باقيا ، فالهوية باقية أيضا"[24] .

ونعني بمفهوم الإغتراب مميزات خاصة بالذات البشرية : كالإنسلاخ عن المجتمع والعزلة والإنعزال والعجز عن التلاؤم والإخفاق في التكيف مع الأوضاع السائدة في المجتمع واللامبالاة وعدم الشعور بالإنتماء، بل و عدم الإحساس بالحياة، إلى جانب الإنطواء على الذات والتنكر للمشاعر والعواطف الذاتية و المعاناة من عذاب الوحدة والعجز عن التواصل مع الآخرين [25].ومع صعوبة الحياة وتعقدها في الألفية الثالثة، وتداخل المعلومات وتدفقها الهائل بسبب الإنفجار العلمي والمعرفي الذي حصل بفضل تطور وسائل الإعلام والإتصال الذي أحدث بدوره شرخا كبيرا صعب التحكم فيه في النسيج الإجتماعي وإنتاج المجتمعات المدنية، ومع كل هذا التطور الذي حدث بفعل العولمة الإعلامية و ما صاحبها من عولمة ثقافية أدى إلى "إنفصال الشخص أو إنعزاله وإنسلاخه عن مجتمعه المباشر الطبيعي وإلتحاقه وإنضمامه إلى

مجتمع إفتراضي لا ينتمي إليه فيزيقيا على المستوى الواقعي الملموس " [26]. ومن أهم مجالات الإغتراب على الإطلاق في رأي الخاص هو إغتراب الشخص في حياته اليومية، فصار يعيش في هذه الحياة كإنسان غريب ووحيد بعيد عن المؤانسة والمخالطة البشرية والبيئية وهذه أهم نتيجة سلبية لظاهرة العولمة وتداعياتها على الإنسان (فأصبح يعيش بمعايير مجتمع الإستهلاك، وليس بمعايير القيم الإجتماعية والأخلاقية والدينية(معايير الكرامة الإنسانية) " [27].

ومما يدل على ذلك فقد تجاوز الصهاية في فلسطين كل هذه المعايير الديمقراطية في نظرهم إلى عرب 1948، فقد جردوهم من هويتهم الوطنية الفلسطينية، ويحاولون دمجهم قسرا في هوية الدولة اليهودية، ولا يطلقون عليهم أبدا لقب عرب فلسطين ، وإنما مسميات أخرى قدرت بأكثر من 46 مسمى، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الوسيط العربي،عرب هذه البلاد،عرب الـ 48،عرب الخط الأخضر،عرب إسرائيل،السكان العرب في إسرائيل،الأقلية العربية في إسرائيل، و كلها مسميات تنفي الهوية الوطنية عن الفلسطينيين في إسرائيل، وتنفي ارتباطهم بالوطن، ومن هذا المنطلق سعت الدولة جاهدة إلى تفتيت الهوية الفلسطينية وتحويلها إلى طوائف وهويات مختلفة ومنها الهوّيات الدينية ،ولذلك اخترعت نظام الطوائف العربية [28] .

III- المحافظة على الهوية العربية الإسلامية:

لقد خضعت مسألة الهوية لتجاذبات متعارضة ومتضاربة وخاصة بين الهوية القومية والهوية الإسلامية،و الهوية الأممية والهوية الوطنية، ولم تجر محاولات جادة للتوفيق بين كل هذه الهويات [29].

ونظرا لعدم وجود رؤية عربية موحدة للهوية، ولحل إشكالية الفهم الغامض والهلامي للهوية العربية فقد إقترح كثير من الكتاب حلولا مؤقتة لجمع شمل العرب على تصور واحد ومتقارب للهوية، ومنها ما كان قد نبه إليه محمد أبوعنزة بضرورة توحيد الهوية الوطنية في الهوية القومية في إطار قومي عربي نهضوي موحد ، لأنه في نظره الشخصي هوالحل الأمثل للوقوف في وجه الهويات الطائفية [30].ومن بين بعض الحلول الترقيعية التي تقدمت بها أيضا بعض النخب العربية، هو

الدمج بين الجانب الثقافي والسياسي، والتي ينتج عنها للأسف الشديد الهوية الثقافية التي تتبع رأسا لأهواء المسؤول السياسي ، مما يؤدي في النهاية إلى ضياع الهوية بمجملها بسبب التهور والعبث السياسي[31] .

وفي الحقيقة فالشيء الذي يجب أن يلتفت إليه المهتمون بتتبع تطور مسألة الهوية عند العرب ، هو أن الأمة العربية تنفرد بخاصية فريدة من نوعها ولا نجدها عند القوميات الأخرى ، وهي عدم إمكانية الفصل بين العروبة والإسلام ، فحين نفصل العروبة الثقافية عن الإسلام الحضاري، يؤدي حتما إلى إضعاف الواحد منها إلى إضعاف الطرف الآخر، والعكس صحيح، لأن القومية شكلا ومنهجا وليس محتوى فقط، لذلك يمكن أن تكون قوميا عربيا علمانيا، ويمكن أن تكون قوميا عربيا إسلاميا، ويمكن أن تكون قوميا عربيا لبيراليا[32] . علما بأن تعدد الهوية العربية يكون بخير إذا وفقط إمتلك العرب مشروع الهوية الثقافية الذي يستند إلى مشروع مجتمع ، وتكون منطلقاته الفكرية والحضارية مبنية ثلاثة عناصر هي : الدولة و الوطن و الأمة [33]. إذن فإن تعدد وتنوع الثقافات في الحيز الجغرافي والحضاري الواحد يؤدي إلى تكوين الهوية الثقافية الواحدة والموحدة التي قد تقف في وجه خطر العولمة الكاسح، بشرط أن تتوفر هذه الثقافة على آليات التموقع و الصمود والمقاومة للمؤثرات الداخلية والخارجية وأن تكون منفتحة على الثقافات الغيرية ، فلا تهابها أو تخاف منها أو تعطي لها ظهرها، بل يجب أن تتعامل معها بأريحية وإيجابية كبيرة ، وسياسة تثاقف على النحو المطلوب ، لا على مبدأ غالب أو مغلوب ، بل على أساس تأثير وتأثر، ولكن هل شرط الثلاثية الثقافية(الدولة، الوطن، الأمة) متوفر كواقع عربي، أم هذا ماهو مأمول ومنتظر ، ومرجو ضرورة ، و شرعا ومنهجا ، و يعد فريضة ثقافية وحضارية . وبوضوح أكبر هناك معادلة متساوية النتائج ، وجود دولة ووطن وأمة قوية وقائمة حضاريا يؤدي حتما إلى هوية ثقافية قوية والعكس بالعكس، وإذا اتسعت دائرة الضعف في هذه الركائز الثلاث ، هنا وفقط يسهل من مهمة العولمة، لأن هذه الأخيرة جاءت لكي تدمر هذا الصرح الثلاثي أو تضعفه، فمن أهم أهداف العولمة هو إلغاء وإزاحة هذه المعوقات ، أو على الأقل جعلها تابعة لها تأتمر بأوامرها وترضخ لسياساتها وتنفذ مشروعها الثقافي والإعلامي والحضاري، فعلى العرب شعوبا وحكومات ودول أن تختار مع من تتخندق ، مع هويتها الثقافية والحضارية ، أم تختار الذوبان في الهوية

العولمية، وفي الحقيقة العرب بنوا القصور والدور، وقلدوا الغرب في كل شيئ إلا العلم والثقافة ،وعليه فالحل كل الحل في إيجاد إنسانا عربيا واعيا ومثقفا و حضاريا ومبدعا، فهلا حافظ الإنسان العربي على خصوصياته الثقافية والحضارية أمام عنجهية العولمة التي ترى في نفسها النموذج البديل للثقافات والحضارات الأخرى، وهل تسطيع الهوية العربية الإسلامية الجامعة ليّ ذراع العولمة وتكبح جماحها وتلجمها ، وتكون بذلك سببا مباشرا في ضعفها وتقهقرها، المستقبل القريب والمتوسط هو الكفيل الوحيد الإجابة على هذا السؤال الحضاري الخطير، ولكن في مقابل ذلك ماذا أعد العرب والمسلمون من خطط ليتقوا شر ضربات العولمة، وهل نعيش في السنوات القليلة القادمة إقلاع ثقافي وحضاري حقيقي عربي إسلامي، فينتقل التطرف من اليمين إلى اليسار ، من معسكر الغرب (أمريكا) إلى معسكر ماليزيا وإندونيسا وتركيا وإيران، فيقدم هؤلاء على تقديم نموذج إسلامي للعولمة ، نتمنى فقط ألا تتحول العولمة الإسلامية التي أتنبأ لها وبها، عاملا رئيسيا للتكتل العالمي ضدها ، ولن يتأتى ذلك إلا بالمزيد من الإنتاج والإبداع في كل المجالات، وعلى الدول العربية والإسلامية أن تتكتل في كارتل اسلامي ثقافي وحضاري ,وأن تستفيد من المظاهر الإيجابية للعولمة، وفي نفس الوقت عليها أن تفضح وتعري أخطاء العولمة وتبين زيفها وزيغها ، وذلك بتبني مبدأ حوار الثقافات والأديان والحضارات.ولكن لأجل أن يتحقق هذا الهدف النبيل الذي تنشده البشرية ، والذي " يجب أن يقوم على قاعدة حوار هادف و احترام متبادل، وليس في تنوّ ع الهويات وتعدد الخصوصيات ما يتعارض وقضاء المصالح المشتركة بين الشعوب والأمم، في إطار التعاون و التعارف والتعايش ، خاصة وأن العولمة مرحمةً ، وليست هيمنةَ "[34] .

غير أن الهوية التي يرتضيها حسن حنفي[35] هي الهوية الإنسانية التي تتجاوز الحدود الجغرافية والعرقية واللغوية، إنها الهوية الثقافية التي تنبع من الذات لا من الأعراض الخارجية ، فهي الهوية التي تصبح فيها الإنسانية هوية واحدة، لا تميز فيها بين أجناس أو لغات أو الأوطان[36] . وفي الحقيقة فإن صنع الهوية وإعادة تشكيلها، مسؤولية يشارك فيها الجميع ، وبخاصة المواقع الثلاثية التالية: الأسرة، المدرسة والمجتمع ، ولذلك يقول أحد مديري المدارس الإبتدائية في الداخل الصهيوني،" نحن نعرف أنّ الأكثرية هنا تهمشنا كأقلية ويتجاهلوننا، وهذا التعامل يحتم علينا إبراز قيمنا والعمل على صقل هويتنا القومية، وهذه المهمة تقع على عاتق العائلة، المدرسة ،والمجتمع ككل"[37].

IV – مفهوم حوار الحضارات:

كثر الحديث عن مصطلح حوار الحضارات منذ إنتهاء الحرب الباردة، لكن بصفة أخص منذ ظهور كتاب " نهاية التاريخ" لفوكوياما[38] ،وكتاب " صدام الحضارات" لصاحبه هنتنجتون [39]،وهو مفهوم جديد لحوار الحضارات ، ويعني هذا المصطلح عند هنتنجتون بأنه "ستحدد الإستراتيجية العالمية بناء على الحدود الثقافية، بحيث أن الصراع سوف لا يندلع لأسباب سياسية أو إقتصادية، وإنما سينفجر ذودا عن قيم ثقافية مختلفة عن قيم الآخر، وحدد الحضارة الإسلامية الخصم التي تستوجب مواجهتها ليس بالحوار وإنما بالصدام"[40].وبهذا المعني فإن فهم الغرب للحوار يساوي الصدام مع المسلمين ، ظنا منهم أن العدو الأول والأكبر للغرب هم المسلمون، أومايسمي بالخطر الأخضر، بمعنى آخر أن المسلمون هم الذين يريدون الحوار والغرب هم الذين يريدون الصدام ، من يتغلب على الآخر، الحوار أم الصدام، القوة أم الضعف، وهل العرب والمسلمون قادرون أن يحوّلوا الصدام إلى حوار، وهل هم مؤهلون فكريا وثقافيا وسياسيا وإقتصاديا لإقناع الغرب بالحوار الحقيقي الذي يسعد به الطرفين، بل البشرية جمعاء ، وهل يقدم الغرب تنازلات ملموسة لبدء حوار فعال ومثمر يساهم فيه المسلمون ، أم أن الغرب حسم أمره وهو في هذه الحالة يريد إقصاء أية محاولة جادة يكون فيها المسلمون طرفا فاعلا ولاعبا حقيقيا في عملية الحوار، وإلى متى يشهد العالم حوارا حضاريا بناء وفعالا بين المسلمين والمسحيين، وهل البداية ستكون من فلسطين، أي إرجاع الحق إلى أهله، وهل يمكن للغرب أن يعيش من دون إيجاد عدو وخصم له.وفي النهاية نخلص إلى نتيجة مفادها بأنه لا يوجد هناك إجماع أو مساواة في فهم الحوار بين المسلمين والغرب، ففهم الغرب هو استئصال وإجتثاث المسلمين من أراضيهم وأوطانهم وتقسيمهم وتشتيتهم وإضعافهم حتى يأمنوا شرهم، في حين أن المسلمين فهموا الحوار على أنه وسيلة لضبط سلسلة من التفاهمات والتسويات مع الغرب بشرط إعتراف الغرب وحترام الخصوصيات الإسلامية وجعلها كنقطة محورية وجوهرية في أي حوار قادم، أما عقد صفقات مشبوهة مع بعض الأنظمة العربية والإسلامية الخائنة لشعوبها، فلن يزيد إلا في التوجه نحو الصدام الفعلي ،وهذا ما يصبوا إليه الغرب، فهم يريدون أن يوقعوا بين الشعوب وأنظمتها ليحدث الإنفجار الذي يتخذه الغرب ذريعة ومبررا واهيا للتدخل في الشؤون الداخلية للعالم العربي والإسلامي ، وللوصول إلى عملية التقسيم والسيطرة على الكل سيطرة تامة،

وتجنيد هذا الكل في خدمة سياسة العولمة التي تجعل من العالم كله كقرية صغيرة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وفي هذه الحالة هل ترضي الصين وروسيا والدول الغربية وألمانيا وأنجلترا وفرنسا، أم أنهم كلهم متواطؤون ضد العالمين العربي والإسلامي، فالأيام المقبلة القادمة كفيلة بالإجابة على كل هذه التساؤلات التي شيبت المسلمين وحيّرت أحرار العالم.

وأخشى ما أخشاه أن الأصوات الداعية إلى الحوار من كلا الطرفين الإسلامي والغربي يكون تحرك ليس فعلا وإنما هو رد فعل غاضب لفكرة صدام الحضارات، فالحوار ينجح فقط عندما تصفى وتهدأ النفوس الهائجة، ويصير لديها عمل الحوار كمتنفس الهواء بدونه لا تحصل حياة طبيعية متعاونة بين الطرفين ، ويكفر كل طرف بالآخر، فيسود التهور والإرتجال والكره والإنتقام محل قيّم التحاور والتسامح والتعاون ، فيجب أن يعلو صوت العقل والمنطق على صوت الترصد و الإحتقان و المواجهة. غير أن حوار الحضارات عند الغرب تعني السيطرة على الموارد النفطية العربية والإسلامية، كمرحلة أولى، إنها أطماع الإمبريالية الجديدة. وفي الحقيقة لكي يتحقق حلم حوار الحضارات" لابد من ربط مفهوم حوار الحضارات بمفهوم المواطنة العالمية، وكذلك مفهوم حقوق الإنسان، بمعنى مكمل لا يكون حوار الحضارات ناجحا إلا إذا تحوّل الحوار بين أفراد الأسرة الكونية الواحدة" [41].و للوصول إلى حوار حقيقي بين الحضارات يجب أن تتحقق ثلاث شروط فرعية هي :حرية الإنسان أي إنسان، فلا نتصور حوارا ناجحا من دون أن نعطي للإنسان الذي نريد محاورته حريته: حرية التعبير والرأي والكلمة، أو ما يسميه خير الدين التونسي[42] بمفهوم العدل السياسي،أما اشرط الثاني فيتمثل في مفهوم التسامح في حد ذاته، الذي لا يتحقق بدوره إلا إذا توفر مفهوم السلم والتعايش، و أما الشرط الثالث والأخير فهو الذي ينص على مفهوم العنف السياسي وعلاقته بالحوار "[43] .

ولكن ماهي طرق وأساليب حماية مبادئ حوار الحضارات، وكيق يتم الدفاع عنها برؤية إستراتيجية واضحة؟، ويرى الدكتور الحبيب الجنحاني [44]أن الحل يكون بشيئ أساسي وهو أنه لابديل عن الحوار، فالحوار يجب أن يتواصل ولو يتعثر مرات ومرات، ويبدأ الحوار في رأيه الخاص بحوار النخب العربية والإسلامية مع مجتمعاتها المدنية كخطوة أولى، وعلى أحرار العالم وقوى السلام العالمي أن يدافعوا وبقوة عن فكرة حوار الحضارات،فلا بد من إبراز الإرث الإنساني فيما يخص

حوار الحضارات والوقوف في وجه الفكر المتطرف الداعي إلى صدام الحضارات [45]. ويؤكد الدكتور الحبيب الجنحاني على أن المعركة الحقيقية الملحة اليوم في العالم العربي ليست معركة الخصوصية والهوية ، بل هي معركة الحريات العامة والديمقراطية ، لأن من لا حق له لا هوية له [46] .

V – هل يقبل الآخر(الغرب) محاورة العرب والمسلمين ولماذا؟:

إذا استقرئنا الوضع العام الدولي و مثالاته السياسية والثقافية خاصة بعد حوادث 11 سبتمبر 2001 ،زالتي نصل من خلالها إلى النتيجة التالية: وهو أن الولايات المتحدة الأمريكية كشرت عن أنيابها، وألصقت التهمة بالمسلمين على أنهم مصدر كل إرهاب في العالم ، وبالتالي لم تعد فسحة للحوار مع العرب والمسلمين خاصة وأن " الطرف الذي يريد العرب محاورته ليس الآخر،فذاك الآخر لم يعد يتكتم أو يداري ، إنه يجاهرك بأنه يمارس استحقاقات الغلبة ومشروعية الإنتصار بحسب مكايله الجديدة التي نسف بها ارثه الإنساني، إن الطرف الذي تحاوره وتجادله هو "الأنا"، بل بعض الأنا ، هو ذاك البعض الذي يغيب عنه الوعي النقدي، هو الذي حين يتماهى مع الأحداث فتعجز عن مفارقتها، هو الأنا التي من فرط انغماسها في الزمن الفزيائي تغشى بصائرها عن رؤية الزمن الحضاري " [47] . وعليه هل يكون الحوار الداخل مع الداخل، أي حوار الأنا الجماعية في غالبيتها، أو مع بعض الأنا المتشددة و التي لا تحسن فن الحوار لإفتقادها لحاسة النقد الذاتي، فهي غير واعية بما يدور حولها وما يحاك ضدها في وضح النهار وجنح الليل، فأمريكا في إطار العولمة ترفض الحوار مع الأنا العربية والإسلامية، سواء أكانت معتدلة أو متشددة ، وإن وجد حوار فهو حوار غير متكافئ زمانا ومكانا، لأن تعصب العولمة أعمى بصر وبصيرة الولايات المتحدة الأمريكية ومن ورائها الغرب.

فالغرب اليوم يريدون توجيه بوصلة الهوية العربية الإسلامية، يريدون تفريغ هذه الهوية من محتواها الأصلي ، ويحاولون تدجين هذه الهوية الرافضة للإستسلام لدعوات الغرب في أن يغير المسلمون من نمط سلوكاتهم وتصرفاتهم ونظرتهم للآخر، بمعنى آخر على المسلمين أن يرتادوا عباءة العولمة والغرب معا وينزعون عباءة الإسلام ، وما مطالبة الغرب للمسلمين تغير محتوى المنظومات التربوية التعليمية (تغير البرامج التعليمية)، إلا خير دليل على هيمنة هوية العولمة على الهوية العربية الإسلامية، إن تدجين الإسلام والمسلمين لهو أكبر هدف يريد الغرب الوصول إليه، فالمسلمون هم مصدر رزق بالنسبة للغرب لما يتوفرون عليه من ثروات طبيعية وبشرية(اليد العاملة الرخيسة) ،وأسواق مربحة لإستهلاك السلع الغربية ، ولذلك

ليس من مصلحة الغرب الصدام مع المسلمين، ولكن البديل لذلك هو إلهاء المسلمين في صراعات طائفية ومذهبية وفكرية عقيمة، لكي يبقى المسلمون دائما وأبدا تحت السيطرة والمراقبة والإحتواء والترصد. ولتحقيق تلك الأهداف أعلنت الولايات المنحدة الأمريكية في شهر ديسمبر سنة 2002 عن مبادرة "إصلاح وضع الطفل العربي" وهو مشروع تعليمي يعيد تشكيل تصوره للوجود والكون و للآخر [48].إن التعدد الهوياتي لا يمكن التغلب عليه إلا بالإجماع الثقافي الذي لن يكون هو الأخر إلا بالتنوع الثقافي والحضاري ، ولذلك " لا تصنع الهوية الواحدة إلا بالثقافة المشتركة الواحدة "[49] .ومن جهة أخرى فقد أورد لنا الدكتورغسان سلامة [50]أربعة أصناف من الهويات منضويين تحت هوية عربية واحدة وهي: الهوية الإسلامية ، السياسية ، المحلية(القطرية)، الإقليمية [51]. فمع من من كل هذه الهويات يتحاور الغرب؟ ، هذا إن كان الغرب يريد فعلا الحوار ويقبله من منظور ثقافي وحضاري، لأنه ولا هوية من تلك الهويات السابق ذكرها" تتميز بإجماع شعبي محلي أو إقليمي أو عربي ،لأن حدودها تقررت بمواقف سياسية رسمية، وبالتالي فهي فقط مظاهر هويات سياسية لا تاريخية..، غير أنه في النهاية فإن هذه الهويات تضعف الهوية العربية الإسلامية، و أن هذه الهويات هي تكرار لهويا ت أخرى سبقتها، كالهوية الفرعونية والمتوسطية ،وهي نتيجة النزعة التي تبناها التيار الليبرالي " [52].

فالآخر الغربي لا يريد أن يتحاور مع العرب ككيان عربي موحد، من منطلق الهوية اللغوية والثقافية والتاريخية ، ولكنه يريد أن يستغل القوميات العرقية غير العربية بحكم ضعفها الشديد، ولأنها لا يهمها إلا التقوقع داخل هويتها العرقية ولا يهمها الهوية الجمعية ، فهي تقبل التحاور من موقع ضعف مع الغرب طمعا في تحقيق بعض المكاسب الظرفية كالإعتراف بوجودها وحمايتها من بطش الدولة التي تتبع لها، مقابل إمتيازات مغرية للهويات التي تغازلها و تتودد إليها و قد تتحالف معها في السر، تمهيدا لإعلان إستقلالها عن الوطن الأم. وبالتالي وإن وجد من العرب والمسلمين من ينفي وجود مؤامرة

غربية بقيادة أمريكا ضد العرب والمسلمين ،وهي ثابتة عليها وبإعترافها ، فلا يمكن لهذا البعض أن يبرأ على الأقل من عدم إنصاف الأمة العربية والإسلامية في كثير من قضاياهم العادلة، وما بقضية فلسطين بخافية على أحد ، فالغرب يكيل دائما الأموربمكيالين، فيتحاور ويتسامح مع أبناء هويته ، ويفعل غير ذلك مع الهويات الأخرى المختلفة معه في جوهر الحياة، إنها قمة اللاّتسامح واللاّعدل واللاّ ديمقراطية واللاّإنسانية. وعليه الحوار في أزمة، والثقافة والحضارة في أزمة أكبر، بل الإنسان العربي المسلم في أزمة وجود وحدود وهوية ، ومما لا شك فيه فإن العرب والمسلمين دعاة حوار وتسامح وتفاهم، ولكن هل الآخر(الغربي) مستعد على طرح القضايا المختلف حولها على الطاولة وبالشفافية المطلوبة؟، وهل العرب قادرون على أن يباشروا هذا الحوار مجتمعين مغلبين مصلحة أوطانهم وأمتهم العربية والإسلامية على كل المصالح الشخصية والفئوية؟، أم لا زال العرب يبحثون عن من يحاور باسمهم كروسيا أو الصين أو حتى تركيا، فإلى متى يختبأ العرب وراء زعامات سياسية ودينية،أوهيئات دولية ومنظمات دولية غير حكومية أو حكومية للظفر بفتات من حقوقهم المشروعة،

لماذا يثق العرب في الهيئات الدولية كهيئة الأمم المتحدة ومنظمة حقوق الإنسان وصندوق النقد الدولي والمحكمة الدولية ولا يثقون في مؤسساتهم الدستورية وغير الدستورية؟، أليس هذا إجحاف في حق المواطن العربي الذي صار حبيس قرارات دولية وإقليمية ومحلية مجحفة تهدده في وجوده وهويته.

أليس بعد كل هذا يحق لنا كعرب ومسلمين أن نخاف على أنفسنا من الضياع باسم الحوار المزيف وغير الصادق و المسؤول، صرنا نذبح أكثر من مرة ، باسم مصطلحات برّاقة ولكنها جوفاء كالحوار والتسامح وسياسة تقريب الأديان و المذاهب والطوائف والحضارات.ولا نذهب بعيدا في التحليل والتفلسف ، فالقضية الفلسطينية ليست ببعيدة عنا، إنه حوار الطرشان ، حوار العار والدمار، حوار الدبابات والطائرات والصواريخ العابرة للقارات ، حوار الحر مع عبده ، والضابط مع جنديه، والسيد بسيده.

وأولا يعلم الحكام العرب والمسؤولين الغربين معا بأننا سئمنا ومللنا من أنصاف الحوارات، وحوارات المعارضة، و حوارات الطعن في الظهر،كحوارات كامب ديفيد[53]، و أسلو [54]، و الحوار مع الأقليات والطوائف ، والحوار مع رموز النظام ، وفي الحقيقة فللحوار أصوله ومقدماته وأركانه، و هل إفتقد الحكام العرب لمثل هذه الأسس والأركان ، أم أنهم يحاورون من موقع ضعف ما بعده ضعف ،أم أن الغرب لا يعطيهم حتى فرصة الحوار؟ ، وإن شرفهم بالحوار، لم يك هدفه إلا ربح الوقت و تفويت الفرصة عن العرب والمسلمين عامة، وإلهائهم بحوارات وهمية غير متكافئة ، قد يكون من ورائها

إختراق منظومة العرب العسكرية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية، من أجل إجهاض أي مشروع عربي موّحد للحوار الجاد التاريخي والحضاري، لكن الذي نتمناه ونرتضيه هو أن يكون حوار هوية عربية إسلامية في مقابل هويات أخرى، وإلا ساعتها نكون كمن يشيد قصرا على الرمال ،أو كمن يكتب على الماء بأي لون شاء ، فإنه في النهاية لا يكسب أي شيء ،مقابل تضيع كل شيئ ، في الأخير نقول لا نريده حوارا حضاريا من منظور غارودي[55]، ولا نريده أيضا صدام الحضارات على طريقة وفهم (هنتنجتن) ، ولا العمل بنظرية نهاية التاريخ ل" فرانسيس فوكوياما "، وبالتبسيط المبسط نريده حوار هويات لبناء الحضارة الإنسانية التي تتسع لكل الهويات ولا تضطجر منها ولا تلغيها ولا تعاديها. فالواقع يقول بأن نشر حضارة أو ثقافة ما لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينجح من دون المرور عبر الحوار والحوار الحقيقي ،لأن الحوار هو السبيل الوحيد لتجنب الصدام الحضاري ،ولأن سياسة العصى الغليظة ليست صالحة لكل الأزمان والأمكان، فهناك أفق وفجرجديد لا بد التعامل معه بإحترافية كبيرة وبمنهج قويم، إنه التاريخ ولا شيئ بعده، لكن المصيبة أن العرب يحتاجون إلى حوار أفقي (عربي- عربي)، قبل البدء في الحوار الأفقي (عربي- غربي) ، ما عسانا أن نفعل، إنه التحدي الأكبر.

وإذا بحثنا جيدا عن الأسباب الحقيقية التي تعيق وتعرقل الحوار الحقيقي العربي – الغربي، فإننا نجده لا يخرج عن عاملين رئيسيين لكل طرف، فأما من ناحية الغرب فهي" ثقافة التفوق والإستعلاء و الغطرسة التي تحكم العقلية الغربية في علاقتها مع الآخر ، والتي كانت نتيجة تاريخ طويل من الهيمنة والتسلط، والإزدواجية التي يتعامل بها الغرب مع الآخر(المسلم)، مع أن هذا الحوار الذي يتم بشروط الغرب " [56].وعلى العموم ما هو أهم عاملين من عوامل معوقات الحوار العربي – الغربي ، ولكن المتسبب فيها العرب؟، فأما العامل الأول، هو المناخ غير الصحي وغير الطبيعي للحوار ، فالطرف العربي الإسلامي يشعر بأنه في موقف المتهم ، وأنه هو مصدر التهديد في العالم. وأما العامل الثاني، فيتمثل في إثبات حسن النوايا ، والدفاع عن النفس، وتقديم ما يثبت ذلك [57].

وفي الحقيقة ليست هذه هي المرة الأولى التي أعلن العرب قبولهم محاورة الغرب،بل شارك العرب والمسلمون في عشرات المؤتمرات والندوات الدولية التي كان شعارها " حوار الحضارات والأديان والثقافات"، وفي النهاية كانت النتيجة محتشمة

جدا، إن لم نقل أنها كانت فاشلة، فمن المتسبب في هذا الفشل؟ فقد حصر الدكتور الحبيب الجنحاني معوقات الحوار بين العرب المسلمين والغرب في عاملين أساسيين هما:أن الحوار بدأ إنطلاقا من هواجس سياسية ظرفية وليس من مشروع حضاري،بحيث تجاهل مسألة تصفية إرث الماضي الثقيل بين الكنيسة الغربية والعالم الإسلامي، قبل الشروع في حوار حقيقي وجريئ [58].بمعنى آخر لازال الغرب ينظر إلى العالم العربي الإسلامي بعيون الكتب الصفراء القديمة التي ألفت زمن الحروب الصلبية بين الغرب والمسلمين، والتي صورت الإختلاف بين الطرفين على أساس أنه صراع ديني محض، ولذلك فصورة المسلمين اليوم مقلوبة في فكر وذهن و مخيلة الغربيين، فعلى المسلمين قبل الغرب أن يغيروا صورتهم المهزوزة والمشوهة منذ ظهور الإسلام على وجه البسيطة ، وبدأ الفتوحات الإسلامية في أوربا وجنوب شرق أوربا.

ومع ذلك فقد فاجأ أحد المفكريين الألمان الدكتور الحبيب الجنحاني في حوار بمدينة فرانكفورت الألمانية بسؤال محرج للغاية ،والإجابة عليه أحرج، وهو"كيف يدعوا المسلمون إلى الحوار مع الآخر، ومعشر العرب لا يستطيعون التحوار في بيوتهم ؟"[59]، والذي يهمنا ها هنا ، هو حقيقة السؤال وواقعيته وموضوعية طرحه، ووجوب تقبل واقعنا المر ، المؤلم، والمقلق في آن واحد، أيعقل أن نقبل الحوار مع الخارج (الآخر)، ولا نقبل حتى التحدث مع المختلف معنا من داخل قوميتنا ووطنيتنا وعلى سبيل المثال (المعارضة السياسية بجميع أطيافها).ومهما أسهبنا وإسترسلنا في حيثيات الموضوع ، فإننا نجد نظرة الغرب للنحن (المسلمين) دائما وفي غالب الأحوال هي نظرة تحمل دلالات تاريخية قديمة، مبنية على الصراع الحضاري، فهي من مخلفات الحروب الصليبية، فالنحن في نظر الأنا الغربي تعني ذلك الآخر الذي نافسه على ماضيه،وبالتالي فهو خصم في وعيه ،وفيصل القول نكون نحن المخطئين إذا جردنا الغرب من ذاكرته الثقافية الدينية ، إن إستشراق اليوم يضع الإسلام والمسلمين في كفة والعالم في كفة أخرى، فلا بد إذن من منتصر ومنهزم" ،كأن الغرب هو العالم بمفرده، وأن الإسلام خارج من هذا العالم " [60]، إنه بحق وحقيقة التصادم بين الهويات الحضارية.فالعقل الأوربي دائما في خط متواز مع الإسلام، فهو لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي،وبالتالي لا يتعرف إلى الأنا، إلا من خلال الآخر، فهو لا يستطيع التفكير في مستقبله إلا من خلال سيناريوهات يرسمها لنفسه الآخر العدو المنتظر(الإسلام) [61]

. وفي النهاية نقول بأن الفكر الأوربي لا ينظر للأشياء إلا من خلال صراع الأضداد ، أو تقابل الأطراف،كتقابل الأنا والآخر،" فالإثبات لا يقوم إلا من خلال النفي ، والأنا لا تتحدد إلا عبر الآخر" [62].

الخاتمة و التوصيات:

وبعد معالجتنا للموضوع وإحاطتنا لأهم جوانبه الخفية ، فقد إهتدينا إلى الإستنتاجات التالية التي مزجناها ببعض التوصيات التي نراها هامة وهامة جدا وهي :

1- صارت الهوية العربية الإسلامية إشكال تاريخي خطير منذ أن وطأ الإستعمار الأوربي الحديث أرضه بطريقة مباشرة أو غير ذلك، فهو المتسبب الأكبر بمأساة الهوية العربية التي أخذت أبعاد جيوسياسية خطيرة خاصة عصرنا اليوم وهو عصر العولمة بإمتياز.الهوية شيئ مكتسب لا وراثي ، وبالتالي فالهوية في نمو وتطور وتحسن مستمر بتحسن أساليب وطرق المعيشة التي تتجدد بالتغلب على التحديات الكبرى التي تعترض الأمة الواحدة.

2- الهوية هي المحافظة على الجذور والأصول التي اكتسبها الإنسان بكدّه وجدّه من خلال مساره ومسيرته النضالية من المهد إلى اللحد، مع المحافظة على الرابط الذي يوحد الأجيال رغم إختلاف بصامات هذه القوافل من الأجيال الذاهبة والآتية ورغم القيمة المضافة لكل واحد منهم ،إلا أن الهوة الساحقة بين هذه الأجيال غير سحيقة وغير مضرة بالتوجه العام السليم للأمة الواحدة، فالأمة الإسلامية تكون بمشروعها الثقافي والحضاري أو لاتكون، فالحيادية في هكذا حالات غير مسموح بها، أما الإنحياز والميل إلى الهوية الجماعية فهو عين الصواب وبيت القصيد والهدف المنشود والمرجو والمنتظر.

3- فهلا برمج العرب والمسلمون هويتهم بأنفسهم وفق الأهداف التي سطروها، أم أنهم يسيرون بدون أهداف، أم برمجت لهم هوية غير هويتهم المعتادة وصارت هويتهم هوية معولمة ومأمركة ومأوربة.هناك تضارب وتعارض حتى لا أقول تناقض في الغالب العام بين هوية الشعوب العربية والإسلامية وبين هوية دولها وحكوماتها، وهذا تأكيد لغياب مشروع مجتمع يخص له الجميع رؤساء ومرؤسين، ولا يتحقق ذلك إلا بوجود نظام ديمقراطي حقيقي شفاف وحر ومسؤول، ولن يتأتى ذلك إلا بالمزيد من التضحيات والنضال من الطرفين لإعادة بوصلة الهوية إلى موقعها الحقيقي و وكرها وحضنها الطبيعي .

4- ماهي أولويات العمل الإصلاحي في البلاد العربية والإسلامية، أهو الإصلاح الإقتصادي والتعليمي أم الإصلاح الإجتماعي والثقافي والسياسي، المهم في نظري الخاص المتواضع أرى أن قضايا الهوية باتت فريضة عين ومن الأولويات القصوى في ظل التحديات الإعصارية التي تهدد الوجود الحقيقي للأمة العربية والإسلامية في وجود طوفان العولمة ولأنه لا مستقبل ولا قوة سياسية أو إقتصادية وثقافية للعرب والمسلمين إلا بوجود هوية قوية محاورة لنفسها وللهويات الأخرى، مهما كانت طبيعة الإختلاف إلا دولة واحدة ووحيدة وهي دولة آل صهيون المغتصبة للأرض الفلسطنية والرافضة لكل حوار حقيقي وعادل لأصحاب القضية الشرعية.و على الرغم من ضعف مسلمي اليوم بإجماع كل المحللين، إلا أن الغرب يكون أكثر إقتناعا من المسلمين ، بأن الإسلام مازال هوية جماعية قوية و قابلة للتوسع والإنتشار يوم بعد يوم ، بل لحظة بعد لحظة، خاصة وأن الغرب قديما و حديثا لايفرق بين العرب والمسلمين، فيضعهما في سلة واحدة ،لأن القاسم المشترك بينهما هو الإسلام وهو الخصم رقم واحد في الوعي الغربي، فهو إذن يلغي الذات الإسلامية ويعمل على إقصاؤها و إستئصالها من جذورها.

الهوامش والإحالات:

(1)أحمد يوسف حافظ أحمد، **النشر الإلكتروني ومشروعات المكتبة الرقمية العالمية والدور العربي في رقمنة وحفظ التراث الثقافي**، دار نهضة مصر للنشر، بدون تاريخ، ص 74.

(2) عبد الله العروي(1933-) مؤرخ وروائي وسياسي وناقد مغربي،فهو أشهر مثقف ومفكر عربي خلال القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة، مزدوج اللغة(العربية والفرنسية) كتابة ومشافهة، ومن أشهر تأليف مفهوم العقل، الإسلام والتاريخ.

(3) الحماية أسلوب إستعماري ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وتعني حماية دولة عضمى لدولة أخرى ضعيفة ، فهو نوع من الوصاية المقننة.

(4) الأنتداب هو أسلوب وآلية جديدة ابتدعتها الدول الكبرى المنتصرة في الحرب العالمية الأولى و صادقت عليه عصبة الأمم، و هوإستعمار بشكل غير مباشر، يعني تكليف دولة من الدول الكبرى المنتصرة لتسير دواليب الدول الضعيفة إلى إشعار لاحق.

(5) عبد السلام المسدي، الهوية والأمن اللغوي **دراسة وتوثيق**، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت 2014، ص 250.

(6) نفسه، ص 276.

(7) أحمد بعلبكي وأخرون ، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، تحرير وتقديم رياض زكي قاسم ،سلسلة كتب المستقبل العربي(68)،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت 2013 ، ص 297.

(8) خالد عرار و فادية إبراهيم ، " تعاطي المديريين والمعلمين مع قضية التر بية والتعليم العربي مع قضية التربية للهوية القومية " ، عدد5، **مجلة الحصاد** ، الكلية الأكاديمية بيت بيرل، 2015 ،ص61.

(9) محمد أحمد الجابري (1936- 2010)، مفكر وفيلسوف مغربي، كثير التأليف،إختص في موضوع نقد العقل العربي، ومن أهم كتبه : نحن والتراث، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب.

(10) محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية العروبة والإسلام..والغرب** ، ط4،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2012 ،ص 195.

(11) محمد همر أحمد أبوعنزه، **واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية " دراسة من منظور فكري "**، رسالة ماجيستير في العلوم السياسية ، إشراف الدكتور غازي الربابعة، كلية الآداب والعلوم السياسية ، جامعة الشرق الاوسط 2011 ص82.

(12) نفسه ، ص63.

(13) محارب فيصل، **الهوية العربية بين تعددية الإنتماء وحدودية التعدد**، 2016/8/15 سا10.12 20،www.ejtemay.com .

(14) محمود سمير المنير، العولمة **وعالم بلا هوية**،ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، 2000م، ص 146.

(15) عبد السلام المسدي ، المرجع السابق، ص 272.

(16) حسن حنفي حسنيين، **الهوية**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2012، ص 23.

(17) عبد النور بن عنتر،"الهوية الأمازيغية المغاربية "، عدد7، مجلة **مركز الدراسات المتوسطية والدولية**، جانفي 2012، ص 7.

(18) أحمد بعلبكي وأخرون ، المرجع السابق، ص 51.

(19) نفسه ، ص 53.

(20) نفسه، ص 367.

(21) حسن حنفي ، المرجع السابق، ص 24-25.

(22) نفسه، ص 29.

(23) رينيه ديكارت (1596 –1650)، فيلسوف فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة.له عدة مؤلفات نذكر منها: العالم أو كتاب النور، الفلسفة الأولى ،انفعالات النفس، قواعد لتوجيه الفكر .

(24) نفسه، ص 55.

(25) أحمد أبوزيد،"الإغتراب الجديد"، **مجلة العربي** ، عدد631، يونيو الكويت2011، ص 16.

(26) نفسه ، ص16-17.

(27) نفسه ، ص18.

(28) محمد أمارة وعبد الرحمن مرعي، "مسميات هوية العربي- الفلسطيني وتأطيرها في الواقع الإسرائيلي عدد1، **مجلة الحصاد**، الكلية الأكاديمية، بيت بيرل ، رام الله 2011 ،ص65- 67.

(29) محمد همر أحمد أبوعنزه، المرجع السابق ، ص134 .

(30) نفسه، ص91.

(31) نفسه ، ص 101.

(32) نفسه ، ص 103.

(33)محمد عابد الجابري: "العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات"، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 228 / 2، 1998،ص15-16.

(34) عبد العزيز بن عثمان التويجري، **الهوية والعولمة من منظور التنوع الثقافي**، ط2، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، إيسيسكو2015،ص 17- 25.

(35) حسن حنفي (1935 -) مفكر وفيلسوف مصري،. واحد من منظّري علم الاستغراب، كاتب كثير التأليف ومن أهم تآليفه:الدين والدولة في مصر 8أجزاء،الدين والتحرر الثقافي،حوار الأجيال، من النص إلى الواقع، من النقل إلى الإبداع.

(36) جسن حنفي ،المرجع السابق، ص 74.

(37) خالد عرار و فادية إبراهيم ، " تعاطي المديرين والمعلمين مع قضية التر بية والتعليم العربي مع قضية التربية للهوية القومية " ، عدد5، **مجلة الجصاد** ، الكلية الأكاديمية بيت بيرل، 2015 ، ص 62.

(38) فرانسيس فوكوياما (1952-)، عالم و سياسي أميركي،أستاذ جامعي متخصص في مجال الإقتصاد السياسي، له عدة كتب نكر منها: النظام السياسي والاضمحلال: من الثورة الصناعية إلى عولمة الديمقراطية ، ولكنه إشتهر بكتاب نهاية التاريخ والإنسان الأخير.

(39) صامويل هنتنجتون (1927 - 2008) ، مفكر وعالم سياسي أمريكي، أستاذ بجامعة هارفارد الأمريكية في مجال العلاقات السياسية الدولية، وقد إشتهر بتحليلاته الإقتصادية والسياسية وتداخا العسكري والسياسي في الدول النامية، ولكن أهم كتاب له على الإطلاق هو " صراع الحضارات"،يرى فيه أن العالم مقبل مابعد انتهاء الحرب الباردة على صراعات إيديولوجية بين الدول الضعيفة ذات البعد القومي والديني و الدول العالمية الكبرى.

(40) الحبيب الجنحاني، "حوار الحضارات ، لماذا؟ وكيف؟ ومع من؟"،**مجلة العربي**،557، أفريل 2005،ص 16.

(41) نفسه، ص 18.

(42) خير الدين التونسي (1820- 1890)، مصلح سياسي وإقتصادي وإجتماعي تونسي ،إشتهر بكتاب أقوم المسالك في معرفة الممالك الذي رسم فيه عصارة تجربته فيالحكم ونظرته الفاحصة كرجل دولة لمسألة إصلاح أركان الدولة والمجتمع، فكان يركز كثيرا على المبادئ الثلاثة : الحرية، المساواة، العدل، وهونفس شعار الثورة الفرنسية ، مما يدل تأثره الشديد بمبادئها السامية. (43) نفسه، ص 18.

(44) الحبيب الجنحاني (1934-) ، مؤرخ إقتصادي وإجتماعي تونسي،من أهم كتبه: القيروان عبر ازدهار الحضارة الإسلامية في المغرب العربي، العولمة والفكر العربي المعاصر.

(45) نفسه ، ص 20-21.

(46) نفسه ، ص 20.

(47) عبد السلام المسدّي، المرجع السابق،ص43.

(48) نفسه، ص 44.

(49) أحمد بعلبكي وأخرون ،المرجع السابق، ص 36.

(50) غسان سلامة (1951-)كاتب وسياسي لبناني شهير، له عدة مؤلفات منها: المجتمع والدولة في المشرق العربي، أمريكا والعالم إغراء القوة ومداها.

(51) نفسه ، ص 37-38 .

(52) نفسه، ص 38.

(53) كامب ديفيد ، هو عبارة عن منتجع سياحي في ضواحي واشنطن، تم التوقيع به اتفاقية 17 سبتمبر 1978 بين الرئيس المصري محمد أنور السادات ،ورئيس وزراء إسرائيل مناحيم بيغن، وكان تيجة ذلك مقاطعة العرب لمصر فتم تعليق عضويتها في جامعة الدول العربية من 1979 - 1989.

(54) أوسلو هي عاصمة النرويج ، عقدت بها معاهدة سلام بلا أرض عرفت بأوسلو1 بين إسرائيل (شمعون بيريز)، . ومنظمة التحرير الفلسطينية (محمود عباس) في 13 سبتمبر 1993، بحضور الرئيس الأمريكي بيل كلينتون.أما أوسلو2، فقد عقدت بين الطرفين في مدينة طابا المصرية، ولكن التوقيع الرسمي تم في واشنطن في 28 سبتمبر 1995.

(55) روجيه جارودي (1913 – 2012) ، فيلسوف وكاتب فرنسي، إعتنق الإسلام سنة 1982، ومن أهم كتبه: لماذا أسلمت، محاكمة الصهيونية العالمية، الولايات المتحدة طليعة الإنحطاط .

(56) كنزة باشوشي ، **المثقف الجزائري وجدل الحضارات في ظل الإعلام المعاصر دراسة على عينة من المثقفين الجزائريين** ، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عزة عجان ، كلية العلوم السياسية والإعلام ،قسم علوم الإعلام والاتصال ، جامعة الجزائر1 ،بن يوسف بن خدة 2008- 2009 ، ص101.

(57) نفسه، ص 102.

(58) الحبيب الجنحاني،المرجع السابق ،ص 16.

(59) نفسه، ص 19- 18.

(60) محمد عابد الجابري،المرجع السابق ، ص137.

(61) نفسه ، ص 183.

(62) نفسه ، ص 184 .

البيبليوغرافيا :

(1) أبوزيد أحمد ،"الإغتراب الجديد"، **مجلة العربي** ، عدد631، يونيو الكويت2011.

(2) أمارة محمد وعبد الرحمن مرعي، "مسميات هوية العربي- الفلسطيني وتأطيرها في الواقع الإسرائيلي " عدد1، **مجلة الحصاد**، الكلية الأكاديمية، بيت بيرل ، رام الله 2011.

(3) باشوشي كنزة ، **المثقف الجزائري وجدل الحضارات في ظل الإعلام المعاصر دراسة على عينة من المثقفين الجزائريين** ، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عزة عجان ، كلية العلوم السياسية والإعلام ،قسم علوم الإعلام والاتصال ، جامعة الجزائر1 ،بن يوسف بن خدة 2008-2009.

(4) بن عنتر عبد النور ،"الهوية الأمازيغية المغاربية "، عدد7، مجلة **مركز الدراسات المتوسطية والدولية**، جانفي 2012.

(5) بعلبكي أحمد وأخرون ، **الهوية وقضاياها في الوعي** العربي **المعاصر**، تحرير وتقديم رياض زكي قاسم ،سلسلة كتب المستقبل العربي(68)،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت 2013.

(6) الجابري محمد عابد: "العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات"، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 228 / 2، 1998.

(7) ---------- ، **مسألة الهوية العروبة والإسلام..والغرب** ، ط4،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2012.

(8) الجنحاني الحبيب ، "حوار الحضارات ، لماذا؟ وكيف؟ ومع من؟"،**مجلة العربي**،557، أفريل 2005.

(9) حسنيين حسن حنفي ، **الهوية**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2012.

(10) حافظ أحمد أحمد يوسف ، **النشر الإلكتروني ومشروعات المكتبة الرقمية العالمية والدور العربي في رقمنة وحفظ التراث الثقافي**، دار نهضة مصر للنشر، بدون تاريخ.

(11) خالد عرار و فادية إبراهيم ، " تعاطي المديرين والمعلمين مع قضية التر بية والتعليم العربي مع قضية التربية للهوية القومية " ، عدد5، **مجلة الجصاد** ، الكلية الأكاديمية بيت بيرل، 2015 .

(12) محارب فيصل، **الهوية العربية بين تعددية الإنتماء وحدودية التعدد**، 15-8- 2016 سا10.12 www.ejtemay.com،20.

(13) المسدي عبد السلام ، الهوية والأمن اللغوي **دراسة وتوثيق**، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2014.

(14) المنير محمود سمير ، العولمة **وعالم بلا هوية**،ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر.

نظرة الصينيين المعاصرين إلى الدين وفرضية دعوتهم إلى الإسلام

الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين الصيني
Dr. Yunus Abdullah Ma Zhengbin
yunusuia@yahoo.com
المحاضر بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

ملخص البحث

إن الصين تعد أكبر دولة في العالم من حيث عدد سكانها إذ وصل عددهم إلى ألف وثلاثمائة مليون نسمة، وهو يمثل ربع سكان العالم. وقد صارت هذه الدولة بعد الانفتاح السياسي والإصلاح الاقتصادي قوة عالمية تغزو العالم كله بمنتجاتها المتنوعة، الأمر الذي جعل العالم كله ينظر إليه بإعجاب وتقدير. ومع هذا التقدم الهائل في الجانب المادي أصبح الفراغ الروحي مشكلة كبيرة تقلق قادة الصين السياسيين، ومفكريها، وقد أدى هذا الفراغ الروحي مع توفير وسائل إشباع الرغبات الجسدية إلى انتشار الفساد الأخلاقي على جميع المستويات. ومن هنا يحاول هذا البحث على معرفة موقف الصينيين المعاصرين من الدين عامة، ومن الإسلام خاصة مستهدفا التعرف على كيفية توصيل نور الإسلام إلى قلوبهم. والبحث يتكون من مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة مع توصييات. وقد استطاع الباحث من خلال المنهج التحليلي والنقدي على بيان ضرورة القيام بدعوة الصينيين إلى الإسلام باعتباره المنقذ الوحيد من الضلال والفساد والهلاك. ومن أهم ما توصل إليه البحث إثبات فشل المبادئ الشيوعية في توجيه سلوك الإنسان، وتنمية القيم، وتأكيد عظمة الإيمان بالله واليوم الآخر في استقامة الإنسان، وتحسين صورته، وتحقيق السعادة الدائمة.

المقدمة

إن الصينيين المعاصرين الذين يعيشون في دولة الصين الحديثة، وفي خارجها سواء في تايوان أو سنغافورة أو ماليزيا وغيرها من الدول، لا تختلف طبيعة تفكيرهم العقلي، ولا نظرتهم إلى العالم المادي، والعالم الغيبي في الأيام المعاصرة مما كانوا عليه في الأيام القديمة. والباحث وإن كان يركز في هذا البحث على المجتمع الصيني في دولة الصين الأم؛ إلا أن ما يبديه من ملاحظات، وما يذكره من تحليلات، ينطبق على الصيني المعاصر أيما كان على وجه الأرض مع استثناء الصيني المسلم الذي يتميز أو يتوقع منه أن يكون متميزا في نظرته إلى العالم المشاهد والعالم الغيبي.

إن الصينيين من حيث العقيدة ينتمون إلى الكنفوشيوسية، أو الطاوية، أو البوذية، هذا لا يعني عدم وجود المسيحيين، والمسلمين بين الصينيين. والديانات القديمة المعروفة بالديانات الوضعية من كنفوشيوسية، وطاوية، وبوذية، وإن اختلفت في بعض مبادئها؛ إلا أنها جميعا تتركز حول طبيعة الإنسان وحده دون ربطه بالإله الخالق، والحياة الأخروية التي أقر بها الأنبياء والمرسلون. ومن أهم المبادئ المشتركة بين الصينيين المنتمين إلى هذه الديانات القديمة تقديسهم لأرواح الأموات من الآباء والأجداد والأبطال.[1] وهذا التقديس، وتقديم القرابين لهذه الأرواح ليس من أجل سعادة هؤلاء الأموات؛ بل لما يجلب هذا التقديس والعبادة من منافع مادية للأحياء في الأرض، وهكذا كان جل اعتقاد الصينيين مهما تنوعت معتقداتهم يدور حول سعادة الإنسان، وسلامته في الأرض، وفي الحياة قبل الموت وليس بعد الموت. والمؤرخ المشهور ول ديورانت كان محقا عندما أرجع عدم انتشار الإسلام والمسيحية بين الصينيين بالرغم من دخول الإسلام والمسيحية أرض الصين منذ عهد بعيد إلى طبيعة عقلية الصينيين حيث قال: "ولم يعرف التاريخ نفسا أشد دنيوية من نفسه، فأكبر ما يهتم به الصيني أن يعيش بخير في هذه الحياة الدنيا، وإذا صلّى، فإنه لا يطلب في صلاته أن ينال نعيم الجنة؛ بل يطلب الخير لنفسه في هذا العالم الأرضي. وإذا لم يستجب إلهه لدعائه يطلق فيه لسانه بالسباب، ثم يقذفه آخر الأمر في النهر، ومن أمثال الصينية المأثورة ليس من صانعي التماثيل، والصور من يعبد الآلهة، فهُمْ يعرفون من أية مادة تصنع."[2]ومن أجل هذا لم يقبل الصيني العادي بحماسة على الإسلام أو المسيحية، فذانك الدينان يمنيانه بجنة قد وعدته إياها البوذية من قبلهما ولكن الذي يريده بحق هو دين يضمن له السعادة في هذه الأرض. وإذا قيل إن في

[1]–الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين، **الإسلام والمسلمون في منظور الصينيين الماليزيين غير المسلمين** (كوالالمبور: دار التجديد، ط1، 2008م)، ص28.

[2] – ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمه إلى اللغة العربية محمد بدران (بيروت: دار الجيل، المجلد الأول من الجزء الرابع، 1998م)، ص256.

الصين مسلمين، فجوابنا إن معظم الخمسة عشر مليونا من المسلمين*[3] في الصين ليسوا في الحقيقة صينيين؛ بل هم من أصول أجنبية أو أبناء أجانب.[3]

المبحث الأول: الصينيون المعاصرون ورؤيتهم العامة للدين.

إن الدين كما عرّفه الدكتور محمد عبد الله دراز هو "الإعتقاد بوجود ذات– أو ذوات غيبية– علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجات تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد"، وبعبارة موجزة هو " الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة".[4]

بالرغم من هذا التعريف الذي يشمل معظم الديانات السماوية منها والوضعية، نستغرب عندما ننظر إلى طبيعة الصينيين وصلتهم بالدين. وفي ضوء ما أشار إليه الباحث في المقدمة، وأكد عليه المؤرخ ول ديورانت لم تتغير رؤية الصيني المعاصر للدين عما كان عليه سلفه في الماضي؛ بل أصبح لدى الصيني المعاصر كلمة الدين نفسه، وما يتعلق به من طقوس وعبادات أكثر نفورًا واستهزاءً بعد الثورة الثقافية. والثورة الثقافية التي كانت تعتمد على المباءئ الشيوعية الإلحادية المعادية للدين، استطاعت فرض سيطرتها، وهيمنتها على الشعب الصيني دون مقاومة أو مواجهة من قبل المعارضين؛[5] بل طبيعة الصين الاجتماعية والعلمية والاقتصادية كانت ممهدة لانتشار الفكر الشيوعي بين الشعب الصيني حيث أصبح الشعب الصيني نفسه تفقد الثقة في معتقداتهم الدينية القديمة؛ لكونها لم توفر لهم السعادة المرجوة في حياتهم اليومية بسبب ما عانى الشعب من التخلف الاقتصادي والعلمي، وبالتالي أصبح الباب مفتوحا لدخول الفكر الغربي المصطبع بالصبغة المادية، ويعيد الباحثون جذور دخول الفكر الغربي إلى حركة 4 مايو الواقعة عام 1919م. وهذه الحركة كانت عبارة عن الاحتجاج على مبادئ الكنفوشيوسية وسائر العقائد الدينية؛ لكونها عامل تخلّف المجتمع الصيني اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا على مدى قرون. وبهذه الحجّة دخل الفكر الشيوعي والنظام الاشتراكي كبديل لا بّد منه في الصين.[6]

*عدد المسلمين في الصين ليس بخمسة عشر مليونا في الوقت الحاضر؛ بل وصل إلى ثلاثين مليونا تقريبا حسب الإحصائيات الرسمية، وهذا العدد عندما يقارن بعدد السكان في الصين يعتبر هينا للغاية حيث وصل تعداد السكان في الصين إلى ألف وثلاثمائة مليون.

[3]– ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ص256.

[4]– الدكتور محمد عبد الله درّاز، **الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (الكويت: دار القلم، د.س)، ص52.

[5]– الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين الصيني، "الإسلام في الصين: رؤية موضوعية واقعية"، **الإسلام في آسيا** (ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، العدد الخاص الأول، مارس 2011م، ص41.

[6]–المرجع السابق، والصفحة نفسه.

إن حرب الأفيون التي وقعت بين الصين وإنجلترا ما بين عام 1840- 1842م، واستيلاء الإنجليز على جزيرة هونغ كونغ عام 1842،[7] والحرب التي دارت بين الصين وقوات تحالف الدول الثماني على الصين عام 1900م،[8] كل هذه الأحداث جعل الشعب الصيني تفقد الثقة بالتعاليم الدينية التي كانت تدعو إليها الكنفوشيوسية وغيرها من الديانات القديمة. كما أدت إلى انعدام الثقة بنظام الحكم الامبراطوري للبلاد، والثقافة القومية الموروثة، وهذه الزعزعة، وفقدان الثقة بالديانات الموروثة، وسقوط احترام الامبراطور بين الشعب الصيني دفع الصين إلى حالة من اليأس العام، كما أدى إلى أكثر من 40 مليون فرد من الشعب (حوالي 10% من إجمال الشعب في ذلك الوقت) إلى إدمان مادة الهيروين المخدرة، الأمر الذي في النهاية جعل الشعب الصيني يقبل الفكر الشيوعي والنظام الاشتراكي كبديل لا بد منه في الصين.[9]

وابتداء من عام 1949م بدأ الحكم الشيوعي يحكم الصين متغلغلا في جميع جوانب الحياة، ومستحكما بعقول عامة الشعب. وفي تحقيق المبادئ الشيوعية أصبح العداء الرسمي للدين، ولأداء شعائره ظاهرا وبيّنا، وأكبر ضحية لهذا العداء الشيوعي للدين كان من نصيب الإسلام؛ لكونه متميزا من حيث العقيدة والعبادة عن بقية الديانات. وقد اتخذ النظام الشيوعي إبان حكمه تغيير توجُّه الشعب الديني والعقائدي باسم حركات الإصلاح تحت شعار"هدم نظام المجتمع القديم، وبناء نظام المجتمع الجديد"[10] محله، وبالفعل استطاع النظام الشيوعي من خلال حركات الإصلاح والثورة الثقافية والتربية والتعليم المدرسي والجامعي أن يبني المجتمع الصيني بناء جديدا، ليست فيه للدين أي قيمة أو قداسة واحترام تُذكَرُ. والتدين نفسه أصحب رمزا للتخلف والرجعية، وكل تركيز نظام الحاكم كان على الوازع الاقتصادي والنفع المادي، وهذا المبدأ في الحقيقة ليس جديدا؛ إنما هو نفس ما عليه الفكر الصيني القديم الذي كان يكافح ويجاهد من أجله وهو حصول السعادة الأرضية والمنفعة المادية في الحياة دون تعليقها على الحياة بعد الموت.

وانطلاقا من هذا المبدأ كنا نجد الصين التي تعادي التدين، وتستهزء ممن يعتقد بعالم الغيب تتاجر مع أهل الديانات وبالأخص المسلمين من خلال صناعة، وإنتاج ما يستخدمه المسلمون من سجادات وسبح وملابس تستخدم في

---

[7]- تشين شي، **الصين** (بكين: دار النجم الجديد، ط2، 1997م)، ص19.

[8]-المرجع السابق، ص36.

[9]- من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، **تاريخ جمهورية الصين**، http://ar.wikipedia.org/wiki

[10]- تشنغ شوه مينغ، **لماذا تحتاج الصين إلى الماركسية؟**، النظرية، 10/6/2014
01http://www.wenming.cn/ll_pd/mgc/201405/t20140529_1974605.shtm

الصلاة، وساعات منبّهة بأوقات الصلاة وآذانها، وتصديرها إلى أسواق العالم العربي والإسلامي في وقت يحارب من يمارس الإسلام ويدافع عنه داخل الصين.*

المبحث الثاني: الصينيون المعاصرون وتصورهم للدين مع بدء عصر الانفتاح.

العهد الشيوعي الذي استمر نصف قرن بدأ ينفتح اقتصاديا وسياسيا من عام 1979م، وهذا التغير والانفتاح لم يقع في يوم وليلة. والصين ما زالت تحاول إعادة تشكيلها الفكري، والثقافي والاقتصادي، والاجتماعي، بالرغم من مضي أكثر من ثلاثين سنة، وليس ذلك غريبا إذ تربى جيل بأكمله على الفكر الشيوعي وهم الآن يمثلون أكثر من نصف الشعب الصيني ممن يصل أعمارهم ما فوق ثلاثين سنة. وليس هدف الباحث مناقشة أو دراسة حالة الصين الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية قبل الانفتاح، ومقارنتها مع ما عليها بعد الانفتاح؛ وإنما يحاول الباحث أن يركز كل نظرته لمعرفة مدى توجّه الشعب الصيني نحو الدين بعد الانفتاح، ومعرفة مكانة الإسلام كدين سماوي ومنهج للحياة، هل بقيت راسخة في قلوب المسلمين الصينيين؟ كما يهدف إلى معرفة مدى تصور الصينيين المعاصرين غير المسلمين للإسلام والمسلمين.

إن الطفرة الاقتصادية، والتقدم التكنولوجيي أصبح ظاهرة ملفتة لنظر العالم كله، وخلال عشر سنوات الأخيرة أصبحت الصين أكبر دولة اقتصاديا تغزو أسواق العالم شرقه وغربه، شماله وجنوبه. ومع هذا التقدم السريع، والنمو الاقتصادي الهائل في الجانب المادي، عندما ننظر إلى طبيعة حياة الصينيين، وطريقة تعاملهم فيما بينهم نجدهم أكثر طمعا ورغبة في إشباع الرغبات الجسدية. وفي تحقيق الرغبات الجسدية أصبح التنافس ظاهرا وبيّنا بين أفراد الشعب. ومع ازدياد همم الشعب في تحقيق المطالب الجسدية بدأت القيم الأخلاقية والعدالة الاجتماعية تختفي رويدا رويدا. وقد حلت المادة بأشكالها المختلفة محل القيم والأخلاق الكريمة. وعندما نقارن هذه الظاهرة بما حدث لعالم الغرب بعد عصر التنوير والنهضة، نجد التشابه قويا ومماثلا حيث تقدم عالم الغرب المسيحي علميا واقتصاديا عندما تحرر، وابتعد عن قيود ومبادئ الدين المسيحي، ومع هذا الابتعاد عن الدين بدأت النزعة المادية والفردية العنيفة والإلحادُ والفلسفة النفعية تحل محل الدين، وأصبحت الكنائس محجورة لا يتردد إليها إلا قليل من الناس، وأصبح الانهيار الخلقي والفساد يعم جميع الفئات في المجتمع الغربي، وكأن هذه الظاهرة بنفسها بدأت تظهر وتنعكس في حياة الشعب الصيني بعد الانفتاح

*- رجاء التكرم من القارئ الكريم أن يقرأ ما كتبه الباحث عن "المفكر الإسلامي الصيني الإمام الشهيد يوسف تشنغ كه لي" لمعرفة المضايقات الشيوعية للمسلمين الملتزمين في الصين أيام الثورة الثقافية في المقال المنشور في مجلة "**الإسلام في آسيا**" التابعة للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد 11، العدد1، يونيو 2014م، ص36.

السياسي، والتقدم الاقتصادي، والنهضة العلمية؛ الأمر الذي جعل الباحثين يخافون من المستقبل المظلم والخراب المتوقع نتيجة هذا التغير في طبيعة حياة المجتمع الصيني، وهي نفس المخاوف والقلق الذي يشغل الباحثين والعلماء ورجال الدين في العالم الغربي.

وفي الماضي كان الشعب الصيني يحاول التمسك بالتعاليم الكنفوشيوسية والطاوية والبوذية وخاصة في تحقيق العدالة والتعاون بين أفراد الشعب واحترام بعضهم للبعض؛[11] ولكن سياسة حكومة الصين في تحديد النسل، وإجبار كل أسرة أن يكتفي بمولود واحد فقط، كوسيلة لتحديد السكان حتى لا يعم الفقر بين الشعب، وتنتهي خيرات الدولة بكثرة الأفواه. وقد بدأ تطبيق هذا القانون يعطي ثماره بالطريقة العكسية منتجة آثارا سلبية أكثر من الفقر بين الشعب الصيني، ألا وهي كثرة الثروة المادية في أيدي الآباء مع قلة الأبناء، وتربية هؤلاء الأبناء منعمين وسط هذه الخيرات التي جمعها الآباء، وبالتالي أصبح الآن معظم الشباب وهم مترفون ومُدَلَّعُونَ، وكل الوسائل الترفهية أصبحت ميسورة الحصول عليها، فنتيجة كل هذه العوامل أصبح الشباب الصينيون أكثر ميولا إلى التمتع باللذات الجسدية دون بذل مجهود عقلي وبدني في الإنتاج والتنمية، ولذلك أصبح انتشار ظاهرة الانحراف والانحطاط السلوكي والأخلاقي يزداد في معظم بقاع الأرض الصينية. وانتشار تعاطي المخدرات، وكثرة الجرائم أصبحت ظاهرة عامة في المجتمع الصيني. وقد أدى هذا الانحطاط وخاصة في سلوك الشباب رجال الفكر ورجال الحكم يفكرون من جديد إعادة الشعب الصيني إلى التقيد بالعقيدة الدينية أيا كان هذا الدين قبل أن ينهار المجتمع الصيني، وهذه الرغبة في إعادة الشعب إلى البقاء دون السقوط والفناء، جعل البروفسور ليو مينغ فو(Liu Mingfu) من جامعة الدفاع الوطني وهو عضو بارز في الحزب الشيوعي من الجيش العام يؤكد بصراحة ضرورة العودة إلى التمسك بالعقيدة الشيوعية باعتبارها عقيدة قائمة على العلم حيث قال في محاضرته الخاصة التي ألقاها في تدريب الكوادر الشيوعيين تحت الموضوع ب"**كيف تبنى عقيدة الصين في القرن الواحد والعشرين**": "إن معظم الصينيين ملحدون، والإلحاد أمر جيد؛ ولكن لا فائدة منه حالة انعدام العقيدة فيما بينهم. ومعظم الصينيين صاروا بلا عقيدة ظنا منهم أن الإنسان إذا مات انتهى كل شيء، لا جنة ولا نار، لا روح ولا بعث بعد الموت، وما يملكه في هذا العالم من حقه وحده، وبالتالي عليه أن يستمتع به. ومعظم الصينيين لا يؤمنون بوجود إله، ولا عفاريت، ولا يؤمنون بمبادئ الكنفوشيوسية، ولا يؤمنون بالشيوعية، فنتيجة لذلك أصبحت الأخلاق تنحط بلا حدود، وأصبح طمع الإنسان أشد وأقوى بلا حدود. وإننا نقول إن الأمريكيين يؤمنون بالمسيحية على وجه

[11]–الدكتور كرم حلمي فرحات، **حضارة الإسلام في الشرق الأقصى** (القاهرة:مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع،ط1، 2009م)، ص80.

التقريب، وهم يؤمنون بالدين، ويؤمنون بالإله، فيجب على الشعب الصيني كله أن يؤمن أيضا بالشيوعية، هذا هو أساس ازدهار الصين. وعقيدة الصينيين الشيوعية قائمة على العلم، فعلينا أن يحاول من جديد جعل عقيدتنا الشيوعية تعم الشعب الصيني كله."[12] وهذه الكلمات التي باح بها هذا العالم الشيوعي مع ما فيها من تناقض توحي إلى عدم ارتياحه للوضع الصيني بالرغم من تقدمها الهائل، وهو تعبير صادق بوجود الفراغ الروحي الذي لم يقدر التقدم المادي أن يملأه. وهذا الفراغ الروحي الذي يحس به أقطاب الشيوعية في الصين بالرغم من التقدم في الاقتصاد والتكنولوجيا ليست خاصة بالصين فقط؛ والمتابع إلى عودة الدين بأشكاله وأنواعه مرة ثانية كبديل معالج لما يعانيه الإنسان من قلق واكتئاب في العالم المادي يلاحظ جيدا الازدياد المستمر في إقبال الناس على الأديان. يقول الدكتور دين محمد نقلا مما كتبه الباحث الياباني يوسا ميتشيكو Yusa Michiko: إن إقبال الإنسان على الأديان في ازدياد مستمر، وأن لجوئه إليها بحثا عن المعنى، وطلبا للأمن والراحة النفسية في نمو مطرد. ولا عجب أن نجد مثلا مجتمعا مثل المجتمع الياباني تزيد فيه الجمعيات الدينية المسجلة في وزارة المعارف في أواخر القرن العشرين على ثلاثة ألاف جمعية ومنظمة بعد أن كانت في بداية النصف الثاني من القرن وبالتحديد في عام 1951 سبعمائة وعشرين جمعية فقط. ثم يقول الدكتور دين محمد: وإذا كان ما يقال من أن دين الإنسان يتطور مع الزمن صحيحا، فإن مثل هذه التطورات تدلنا على مدى إقبال الناس على الدين في هذا المجتمع الصناعي الحديث؛ بل إن الوضع الذي تتمتع به فرقة سوكا قاكاي Soka Gakkai في اليابان ليس فقط كفرقة دينية؛ إنما كقوة سياسية كبيرة، له دلالته الواضحة في لجوء الناس إلى الدين، ليس فقط للخلاص الروحي؛ وإنما لتدبير شئون حياتهم اليومية، وتنظيم سياساتهم الوطنية...،[13] والاحصاءات الاجتماعية تقول إن واحدا من كل خمسة من اليابانيين تقريبا ينتمون إلى مثل هذه الأديان الجديدة. إن ما قيل من أنه "في كل سبعة أيام تظهر فرقة دينية جديدة في اليابان" يدل دلالة واضحة على إفلاس التكنولوجيا، وفشل الحضارة الحديثة في إسعاد الإنسان، وفي توفير معنى ما لحياته. وإن ما رأيناه بشأن المجتمع الياباني نجده في المجتمع الصيني. فإذا كان هناك من الأديان البوذية، والطاوية، والمسيحية: الكاثوليكية، والبرتستانتية، والإسلام كأديان معترف بها رسميا، مع الكنفوشيوسية التي تعتبر بمثابة أيدلوجية غير مصرح تصريحا، إضافة إلى الأديان الشعبية، فإن الدراسات الحديثة تؤكد على أنه في أواخر القرن العشرين

[12]– ليو مينغ فو، **تبنى عقيدة الصين في القرن الواحد والعشرين**، معهد الإنترنت لتربية الكوادر الصينية، فبراير 2012م.
http://study.enaea.edu.cn/kecheng/detail_268350

[13]– الدكتور دين محمد، **المسلمون والخريطة الدينية العالمية المعاصرة** (مصر: درا الهاني للطباعة، 2004)، ص13.

زاد إقبال الناس على الأديان بحثا عن تصور كوني يعطي لحياتهم معنى، ويملأ فراغهم الروحي الذي لم تفلح فلسفات الصين الحديثة ولا سياستها في ملئه.[14]

وبالاختصار إن الصين وإن تقدم ماديا بعد الانفتاح وتحرر من الفلسفة الشيوعية الخاصة بالجانب الاقتصادي فهي في نفس الوقت تحس بفقدان التوازن في تحقيق رغبات الإنسان، وحماية شخصيته وهويته الصينية. وبالرغم من ظهور الديانات الجديدة في الصين،[15] ودعوة القادة الشيوعية بالعودة إلى التمسك بالمبادئ الشيوعية بكاملها، وتعطّش الناس إلى ما يروي الفراغ الروحي، نجد إقبالهم نحو الإسلام، ونظرتهم إلى المسلمين مازال محدودا؛ بل مشوّها بالكراهية والنفور بالرغم من توطد العلاقة الحميمة والمتزائدة بين الصين والعالم الإسلامي والعربي. وهذه الظاهرة دفع الباحث يحاسب نفسه وأمته الإسلامية بشكل عام، والمسلمين في الصين بشكل خاص لمعرفة العقبة والحاجز المانع في هذا الأمر؛ لأن الواقع الحالي كان من المفروض أن يكون صالحا لنا نحن المسلمين؛ لأن نقوم بدعوتهم إلى دين الإسلام ونعرض عليهم جمال الإسلام ومحاسنه بسهولة ويسر.

المبحث الثالث: الحاجز الخارجي والداخلي للدعوة الإسلامية.

المطلب الأول: الحاجز الخارجي

من الممكن أن نفهم هذا الحاجز الخارجي بالسؤال اللآتي وهو لماذا يخاف الصينيون حكومة وشعبا من الإسلام والمسلمين بالرغم من فراغهم الروحي، ورغبتهم الشديدة إلى العودة للدين أيا كان شكله ولونه؟ ويمكن أن نلخص الإجابة عن هذا السؤال في أمرين:

أولا: تميز الإسلام عن بقية الديانات في عقيدته وشريعته [16]وما يدعو إليه هذا الدين من عبادات وشعائر تتعلق بالأكل والشرب واللباس والاجتماع والاتحاد دون أن يكون مجرد علاقة داخلية بين الإنسان، وما يؤمن به بحيث لا يظهر له أي أثر في الخارج، وبعبارة أخرى تتمنى أرض الصين أن يكون الدين بين الإنسان وبين معبوده داخل المعبد فقط دون أن يكون له أي تعلق بالحياة الخارجية، ومن هنا أصبح خوف الصينيين من المسلمين عندما يرونهم متميزين دون أن يشارك

[14]- المرجع السابق، ص13-15.

[15]- بي بي سي باللغة الصينية، "أعلنت حكومة الصين أسماء الديانات الباطلة المحظورة"، 3/6/2014،
http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/china/2014/06/140603_china_cult_list_falungong

[16]- محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة** (بيروت: دار الشروق، ط12، 1983م)، ص73.

عامة الشعب في طريقة اللباس والأكل والشرب والأعياد والطقوسات القومية، وقد جعل هذا التميز في قلوب الصينيين نوعا من الخوف نحو الإسلام والمسلمين؛ لأن هذا التميز معناه أنهم يعيشون في عالم غير عالمهم بثقافة غير ثقافتهم، وهذا معناه أنهم يشكلون دولة داخل الدولة، ولذالك لابد من تحديد نشاطاتهم، وإبعادهم عن دينهم ومعتقداتهم، وإجبارهم على الانصهار مع المجتمع الصيني الكبير علميا وثقافيا واجتماعيا؛ لأن حكومة الصين قد أدركت بالفعل فشل الثورة الثقافية في إبعاد المسلمين في الصين عن عقيدتهم الدينية بالرغم من قمعها والإضطهاد بممارسيها حيث بدأت المساجد والمدراس الإسلامية العربية تعيد نشاطاتها من جديد بحب وحماس بعد عصر الانفتاح، الأمر الذي جعل بعض الرجال المتطرفين في بعض المقاطعات في الصين من جديد إلى محاصرة المسلمين ومضايقتهم وتحديد نشاطاتهم الدينية من جديد بشكل مباشر وغير مباشر.

ثانيا: تمزق المسلمين داخل الصين وخارجها، وخلافاتهم المؤدية تارة إلى التخاصم والتناحر وأخرى إلى التكفير والقتل، ونتيجة هذه الخلافات المذهبية أو الفكرية بين المسلمين أصبح العالم الإسلامي والأمة الإسلامية في شتى بقاع الأرض ميدانا لإراقة الدماء، وإبادة المدن والقرى، وقد استطاعت القوات المعادية للإسلام استغلال هذه الانقسامات الداخلية، والخلافات الفكرية بمنتهى الدقة، والإحكام بحيث أصبح الصلح والتعايش السلمي بين المسلمين بعضهم بعضا، وبين المسلمين وغير المسلمين من الأمور المعقدة والمستحيلة، ولا ننكر في خلق هذا الجو المتوتر ما تلعبه وسائل الإعلام العالمية لدرجة اضطررنا أن نتكلم في كل المحافل عن الوسطية والتسامح في الإسلام ردا لمن يصفه رمزا للإرهاب والتطرف والتخلف الفكري والحضاري.

وقد استطاع بعض الرجال المتطرفين أن يستغل هذين الأمرين بالحكمة والجدارة لتحديد نشاطات المسلمين في أرض الصين مع المحافظة على صداقتها مع العالم الإسلامي والعربي في الخارج. ومن أحدث الإجراءات القمعية التي اتخذها بعض الرجال المتطرفين في المقاطعات كالآتي:

- تعقيد الاجراءات لفتح المدارس القومية الإسلامية.
- منع إقامة الحلقات الدينية لطلبة الجامعات الحكومية في المساجد لتقوية علومهم الإسلامية.
- منع استجلاب الأساتذة والمدرسين للمساجد والمدارس الدينية من خارج المقاطعة التي تقع فيها المساجد والمدرسة العربية الإسلامية.

- إجبار الطلاب المسلمين على إخلاء طرفهم إن كانوا يدرسون في مدارس دينية عربية خارج المقاطقة التي ينتمي إليها.

وآثار هذه الاجراءات القمعية بدأت بالفعل تظهر بوضوح بالرغم من استياء المسلمين منها وغضبهم عليها، ومن هذه الآثار السيئة:

- منع لبس الحجاب للطالبة المسلمة في بعض الجامعات الحكومية.
- منع النشاطات التي لها ارتباط بالدين في بعض الجامعات.
- وضع اللافتات في الشوارع العامة في بعض المقاطعات توبخ الإيمان بالله، وعبادته له وحده لا شريك له مثل: "**لا يعطيك ربك الخبز عندما تصلي يوميا خمس مرات**"
- منع دخول من تلبس الحجاب من النساء أو يلبس الجلباب من الرجال في المكاتب الإدارية والمراكز الرسمية في بعض المناطق.
- إجراء المسابقات في بعض المناطق، وتوزيع الجوائز لمن يحلق اللحية في أقصر المدة.
- إجبار الأئمة وخطباء المساجد على الطرب والغناء في المحافل الاجتماعية لإسقاط سمعتهم في بعض المناطق.
- منع الأطفال من دخول المساجد إذا كانوا أقل من 18 سنة من عمره في بعض المناطق، و15 سنة في مناطق أخرى.

والجدير بالذكر أن هذه التجاوزات والمضايقات والمعاناة التي يواجهها المسلمون في الصين في بعض المقاطعات بالرغم من سياسة الصين العامة التي تقر بحرية التدين والاعتقاد لجميع المواطنين، وتقر لهم جميعا ممارسة معتقداتهم، وتدعوهم جميعا إلى العيش بروح التسامح والتعاون، يتعارض مع روح الانفتاح ودستور الصين بشأن حقوق شعبها هؤلاء الذين يسيئون بتصرفاتهم العدائية بعيدا عن سياسة الدولة العامة لا يدركون ضرر هذه التصرفات.

نحن المسلمين نفهم من هذه التصرفات من قبل هؤلاء المسؤولين تجاه قمع الإسلام والمسلمين دليلا على بقاء نزعتهم الشيوعية المعادية للدين بالرغم من اختفاء العهد الشيوعي في الدولة.

المطلب الثاني: الحاجز الداخلي المتمثل في سلبيات المسلمين بعد عصر الانفتاح.

"سعة الرزق فتنة مع عدم الشكر، وضيق الرزق فتنة مع عدم الصبر"[17] إن هذه الحكمة الجميلة والدقيقة التي ذكرها الإمام الصوفي مولانا عبد القادر الجيلاني ينطبق تماما بشقّيها على المسلمين الصينيين. نحن مسلمي الصين كنا نعاني

[17]– الشيخ عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**(بيروت– لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1989م)، ص211.

من ضيق الرزق قبل عصر الانفتاح إبان الحكم الشيوعي، وقد كان ضيق الرزق يشمل الجانب الاقتصادي والتعليمي والاجتماعي، وكل ما يتعلق ببقاء أمة الإسلام في الصين، وفي الحقيقة ضيق الرزق كان يشمل قلة الفهم بالدين والعمل به أيضا، ولذلك كانت الفتنة من جميع النواحي، ولم يكن لدينا إيمان قوي بحيث نصبر على معاناتنا راجين لطف الله ورحمته في التفريج عن هذه المحن، وقد تغيرت الحال بعد الانفتاح والازدهار الاقتصادي. وقد أصبح المسلمون أيضا كبقية الشعب الصيني يستفيد ويتنعم من هذا الانفتاح والازدهار؛ ولكن للأسف الشديد نجد الفتنة مرة ثانية مع سعة الرزق بسبب الاستمتاع بهذه النعم الكثيرة مع نسيان المنعم سبحانه وتعالى، وبعدم شكره تعالى بالطريقة التي رسمها الإسلام في كيفية الإنفاق، وبالتالي لقد نسينا قوله تعالى: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (7)﴾ (إبراهيم: 7). والشيء المؤلم حقا انهيار الجانب الأخلاقي بين المسلمين، واختفاء الصدق والأمانة في المعاملات، وتشابه حياتنا خاصة شبابنا المسلمين بحياة غير المسلمين المتغلغلين في العادات والتقاليد الغربية، ولذلك نجد صفات اللامبالات والانغماس والاستسلام للملذات والشهوات الجسدية منتشرة بين الشباب مع التصاق الكبار بالصفات المذمومة من الطمع والجشع والأنانية وحب الدنيا بكل ما فيها، وهكذا بدأت الأمة الإسلامية تحس بزوال النعمة بسبب عدم قيدها بشكر المنعم. وما ذكره الباحث آنفا من الآثار الناجمة من الحواجز الداخلية والخارجية خير دليل على المخاطر التي سوف تلحق بأمة الإسلام في الصين إن لم تصلح حالها مع الله قبل كل شيء.

المبحث الرابع: فرضية دعوة الصينيين إلى الإسلام.

إننا لا نقدر أن نتغافل عن مسؤوليتنا الكبيرة التي حمّلها الله على عاتقنا، ألا وهي دعوة غير المسلمين إلى الإسلام. كل ما ذكرناه سابقا مما يعانيه المسلمون من تهديدات، ومضايقات، ومطاردات من قبل غير المسلمين سواء كانوا ممن يملك قيادة الدولة أو من الرعية، فهي لا يمكن أن تكون عقبة أو عذرا لعدم القيام بالدعوة بين غير المسلمين. ولنا في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الأسوة والقدوة في تحقيق الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والرسول صلى الله عليه وسلم كانت مهمته شاقة، وصعبة في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام؛ ولكنه صلى الله عليه وسلم الرحمة المهداة، وصاحب جوامع الكلم، والملقب بالأمين بين قومه، كان يختار مع كل صنف من أصناف الكافرين، والمعارضين للإسلام منهجًا يناسبهم، وأسلوبًا يلائمهم في الدعوة إلى الله. وكان الله مسددًا خُطاَه في كل لحظة وحين بإنزال القرآن عليه، وفيه البيان والإرشاد والغاية والهدف وكل ما يتعلق بالدعوة إلى الله من عقيدة وشريعة وأخلاق، ولم يكتف الله بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم قائلًا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)؛ بل قال: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: 159). وفيها إشارة واضحة إلى كيف يكون حال صاحب الدعوة أثناء دعوته. يقون الشيخ محمد أمين الكردي في كتابه "**تنوير القلوب**"، بعد ذكر قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: 125)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنْ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (فصلت: 33)، وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:104). "وفي الآيات دليل على وجوب الأمر والنهي، ووجوبه ثابت بالكتاب والسنة، وهو من أعظم واجبات الشريعة، وأصل عظيم من أصولها، وركن مشيد من أركانها، وبه يكمل نظامها، ويرتفع سنامها، وأنهما الفردان الكاملان من الخير الذي أمر الله تعالى به عباده بالدعاء إليه".[18]

وقال رسول الله–عليه الصلاة والسلام–: "من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا".[19] ثم اعلم أن الدعوة إلى الله، وإلى سبيله ودينه وطاعته هي صفات الأنبياء والمرسلين: "به أمرهم الله وأوصاهم، وعلى ذلك اتبّعهم واقتدى بهم ورثتهم من العلماء العاملين والأولياء الصالحين ولم يزالوا في كل زمان يدعون الناس إلى سبيل الله وطاعته بأقوالهم وأفعالهم.".[20]

إن فرضية دعوتهم إلى الإسلام تتطلب من العلماء المتقين الذين حقا ورثة الأنبياء كما قاله صلى الله عليه وسلم أن يستوعبوا طبيعة أرض الواقع قبل الانفتاح وبعد الانفتاح، وما يعانيه الشعب الصيني من الفراغ الروحي، وكيفية تقديم الإسلام كبديل ومنقذ للشعب الصيني من الهلاك والضياع. وفي الحقيقة إحساس قادة الشعب والمفكرين بالخطر المكمون* وراء هذا التقدم المادي في حد ذاته تعتبر أرضية صالحة لاستغلالها لتقديمهم الإسلام كحل وبديل، وهذا يتطلب منا حسن الفهم للإسلام والعمل به عقيدة وشريعة وأخلاقا حتى يرفع عن أذهان الناس ما ترسّخ في نفوسهم من أن الإسلام هو السبب لجميع المشاكل في العالم ليس حلا لها. ومن الأمور المسلّمة عند الشعب الصيني قادة ورعية انتشار الرشوة وخاصة بين كبار قادة الدولة ممن كان لهم دور كبير في تطبيق الفكر الشيوعي وفلسفته حتى بدأت مراقبة ومحاسبة ومعاقبة كثير منهم، وهذه الظاهرة فرصة ثمينة لنا نحن المسلمين نبيّن لهم موقف الإسلام من الرشوة ومنهجه في تطهير المجتمع من

---

[18] – أمين الكردي، **تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب**،(مصر: دار المعارف، 1384ه) ص5–6.

[19] –رواه الترمذي،"**سنة الترمذي**"، كتاب العلم، باب ما جاء فيمن دعا إلى هدى (الحديث رقم 2674 /227/16).

[20] – **تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب**، ص 5 – 6.

*–ولا ينسى أحد الأضرار التي أصيب بها أطفال العالم بسبب ما فعلته الشركة الصينية عندما قامت بتوزيع اللبن الجاف للأطفال داخل الصين وخارجها بعد خلطه بالمواد الكيماوية المضرة بصحة الإنسان. ومازال العالم يعاني من آثارها بالرغم من حبس ومعاقبة من شارك في هذه الجريمة المخالفة للآداب والسلوك.

الرشوة، وهناك قضية أخرى بدأت تهدد سلامة المجتمع الصيني خاصة النساء منهم وهي الزنا والعنف بين المتزوجين. وقد أصبح الزنا والفواحش المرتبطة بالزنا تنتشر باطراد في المجتمع الصيني المعاصر حيث تعتزم حكومة الصين ادخال تعديلات على قوانين الزواج الحالية في محاولة للحد من ظاهرتي تنامي العلاقات غير الشرعية والعنف بين المتزوجين، وقد أشار إلى ذلك المسؤول البرلماني هو كانج شينج إن التشريع الحالي بحاجة إلى تحديثه ليعكس المتغيرات الاجتماعية التي حدثت بسبب الاصلاحات الخاصة بانفتاح السوق التي بدأت منذ عدة عقود، وقال كانج شينج إن مشاكل الزنا قد زادت خاصة مع بعض الناس من حديثي الثراء والنفوذ في المجتمع، وأضاف كانج شينج لا نستطيع أن نتجاهل حقيقة أن بعض الأشخاص عندما يصبحون أغنياء وذوي نفوذ يخضعون لتأثير أنماط متخلفة من التفكير كانت سائدة أيام مرحلة الإقطاع في المجتمع....[21] وتصريح بهذه الصورة من مسؤول كبير اعتراف باستيائه من العلاقات الزوجية وقضية الزنا في المجتمع الصيني الحالي، وهذه القضية، وهذا التصريح هي الأخرى تدفعنا للتحدث عن جمال الإسلام، وإكرامه للإنسان. فعلى الدعاة المخلصين الداعين إلى الإسلام أن يعرضوا على الصينيين جمال الإسلام، وعنايته بالمرأة في آداب اللباس، وكيفية الخروج من البيت. والنقطة المهمة التي يجب التركيز عليها، وإقناع الشعب الصيني فيها فشل الفكر الماركسي والشيوعي، إذ تأكد للجميع عدم صلاحية هذين الفكرين في بناء المجتمع الآمن من الفساد، والداعي إلى الرخاء والتقدم والسلام. وأكبر دليل على ذلك انهيار السوفييات الروسية السابقة، واختفاء الفكر الشيوعي مع وفاة ماو تسي تونغ في الصين.[22] وإن محاكمة كبار القادة الشيوعيين الذين كانوا ينادون بتحقيق العدالة والمساواة وتوزيع الثروة لعامة الشعب، بتهمة جمع الثروات الطائلة واخفائها في البنوك العالمية[23] خير دليل على أن الإنسان لا يمكن أن يستقيم في حياته عندما لا يؤمن بأن هناك حياة بعد الموت. والإنسان وكل ما في الكون مخلوق، ووراءه خالق وهو يحاسب كل أعمال الإنسان، ويثيبه أو يعاقبه على حسب هذه الأعمال والحياة في الدنيا، وبعبارة أخرى من الممكن أن نثبت للصينيين غير المسلمين أن هذه الدنيا لا يستقيم فيها الإنسان عندما يعيش وهو مؤمن بالحياة الدنيا فقط؛ وعندما يكون هم الإنسان وإيمانه محدودا بالحياة الدنيا فقط يكون جل جهده ورغبته في تحقيق السعادة الجسدية قبل الموت وعندئذ لا فرق بينه وبين سائر الحيوانات. وفي هذه الحالة لا يمكن أن ننتظر منه الاستقامة والأمانة والصدق في الحياة والمعاملات مع بني

---

[21]- **الصين تعدل قوانين الزواج لمحاربة الزنا**، بي بي سي أونلاين: http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news/newsid_674000/674135.stm

[22] Ernest Gellner "Marxism and Islam : Failure ans Success", *The Buffalo Ontology Site,* 27th October 1998 http://ontology.buffalo.edu/smith/course01/rrtw/Gellner2.htm

[23]- فاروق حلمي، **"محاربة الصين للفساد واتصالها بواقعنا"**، الشروق،27 أبريل 2015
http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=27042015&id=80bc49b2-32d8-44c7-a682-22e1a5193fe5

جنسه؛ لأن القوانين والرقابة مهما كانت شديدة يحاول الإنسان أن يحقق رغباته النفسية، وإشباع شهواته الجسدية كلما ابتعد عن القانون والتغلب عليها؛ لأن جل همه نيل السعادة الدنوية قبل أن يموت ويفارق الدنيا وما فيها.

الخاتمة:

ومن هنا نقول إن الإيمان بالله الخالق، والإيمان باليوم الآخر الذي يكون دار جزاء من خير أو شر أمر مهم جدا لاستقامة الإنسان في الدنيا، وسلامة عيشه دون الطمع والجشع واستغلال حقوق الآخرين؛ بل يكون المؤمن بالله واليوم الآخر مراقبا نفسه سرا وعلانية عند الشدة والرخاء دون الطمع والظلم؛ لأنه يعلم يقينا أن هذه الدنيا مزرعة للآخرة، والحصاد لا يتحقق إلا في الآخرة، وبالتالي فهو لا يستعجل في تحصيل النتيجة والمنفعة العاجلة؛ بل يكون صابرا وشاكرا، وقلبه مطمئن بتعلقه بالله وإيمانه الراسخ بقوله تعالى:﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه (8)﴾ (الزلزلة: 7- 8)

فيجب على المسلمين في الصين أن يعيشوا حياة الإيمان بالله واليوم الآخر وبه يمكن أن يكونوا خير قدوة للآخرين في سلوكهم، وتعاملهم مع الناس في السراء والضراء على السواء.

التوصيات:

1- على الدعاة المخلصين أن يرشدوا المسلمين إلى ضرورة تجديد الإيمان بالله واليوم الآخر من خلال قدوتهم الحسنة، وتبصيرهم بما يجدد الإيمان ويقربهم من الله.

2- على المسلمين أن ينتهزوا كل فرصة يلوم فيها قادة الصينيين ومفكروهم الفكر الشيوعي لإظهار عظمة الإسلام وجماله في تحقيق العدالة واستقامة الحياة.

3- يجب على المسلمين أن يكونوا قدوة للآخرين في سلوكياتهم وكسبهم وإنفاقهم ملتزمين بالوازع الإيماني ومراقبة رب العالمين بغض النظر عن الرقابة الوضعية حتى يفهم غير المسلمين جمال هذا الالزام الإلهي.

وعندما نلتزم بهذه الأمور في حياتنا اليومية نكون أكثر قدوة وتأثيرا، ودعاة إلى الإيمان والإسلام والإحسان. ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنْ الْمُسْلِمِينَ (33)﴾ (فصلت: 33).

أهم المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

الكتب

1. الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين، **الإسلام والمسلمون في منظور الصينيين الماليزيين غير المسلمين** (كوالالمبور : دار التجديد، ط1، 2008م).
2. ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمه إلى اللغة العربية محمد بدران (بيروت: دار الجيل، المجلد الأول من الجزء الرابع، 1998م).
3. الدكتور كرم حلمي فرحات، **حضارة الإسلام في الشرق الأقصى** (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ط1، 2009م)،
4. الدكتور محمد عبد الله درّاز، **الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (الكويت: دار القلم، د.س).
5. الدكتور دين محمد، **المسلمون والخريطة الدينية العالمية المعاصرة** (مصر: درا الهاني للطباعة، 2004).
6. محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة** (بيروت: دار الشروق، ط12، 1983م).
7. الشيخ عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**(بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1989م).
8. أمين الكردي، **تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب**،(مصر: دار المعارف، 1384هـ).
9. تشين شي، **الصين** (بكين: دار النجم الجديد، ط2، 1997م).

المجلات:

1. الدكتور يونس عبد الله ما تشنغ بين الصيني، "الإسلام في الصين: رؤية موضوعية واقعية"، **الإسلام في آسيا** (ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، العدد الخاص الأول، مارس 2011م.

الإنترنت:

1. من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، "**تاريخ جمعورية الصين**"، http://ar.wikipedia.org/wiki
2. ليو مينغ فو، "**تبنى عقيدة الصين في القرن الواحد والعشرين**"، معهد الإنترنت لتربية الكوادر الصينية، فبراير 2012م.http://study.enaea.edu.cn/kecheng/detail_268350

3. Ernest Gellner "Marxism and Islam : Failure ans Success", *The Buffalo Ontology Site,* 27th October 1998
http://ontology.buffalo.edu/smith/course01/rrtw/Gellner2.htm

4. فاروق حلمى، "**محاربة الصين للفساد واتصالها بواقعنا**"، الشروق،27 أبريل 2015
http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=27042015&id=80bc49b2-32d8-44c7-a682-22e1a5193fe5

5. تشنغ شوه مينغ، **لماذا تحتاج الصين إلى الماركسية؟**، النظرية، 10/6/2014
01http://www.wenming.cn/ll_pd/mgc/201405/t20140529_1974605.shtm

6. "**الصين تعدل قوانين الزواج لمحاربة الزنا**"، بي بي سي أونلاين:
http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news/newsid_674000/674135.stm

7. بي بي سي أونلاين باللغة الصينية، "**أعلنت حكومة الصين أسماء الديانات الباطلة المحظورة في الصين**"، 3/6/2014:
http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/china/2014/06/140603_china_cult_list_falungong

المجتمعات العربية الإسلامية بين إشكاليتي الجوهر الثابت وحتمية التحول لمواكبة التجديدات الراهنة:

-قراءة تحليلية في فكر محمد أركون-

الدكتورة إبتسام غانم

أستاذ محاضر ب

المدرسة العليا لأساتذة التعليم التكنولوجي سكيكدة – الجزائر-

تخصص علم النفس الاجتماعي

basma_21@ live.Fr

تثير إشكالية التجديدات وما ينجرّ عنها من تحولات اجتماعية وثقافية واقتصادية، مسألة جوهرية، وهي الخوف من خطر التأثر بالآخر وفقدان الهوية، وهذا ما يجعلها في اصطدام دائم ومستمر مع الأصالة، هذا الاصطدام الذي أدى إلى تصور الأفراد للتجديد على أنه خطر وعنف قد يهدد استقرار مجتمعاتهم ويضعف من هويتهم، ويجعلهم في تبعية مستديمة للآخر، ويدخلهم في مجتمع آخر قد يشكل لهم مجتمع المخاطرة.

في هذا الصدد يطرح **أركون** إشكالية العلاقة بين التراث (الموروثات الاجتماعية والثقافية) والتجديدات الحداثية، والرؤية التقليدية الماضوية التي ترى الكمال في هذا التراث، وأنه يمكن استعادته، وتوظيفه كاملاً في بناء الحياة الواقعية الجديدة، فهو يرفض هذه الرؤية، وهذا النمط من التفكير، وبالمقابل يفتح نوافذه على معطيات التجديدات الحداثية الغربية، التي حققت نوعاً من التمكين للوعي الفردي والمجتمعي.

فـــ **أركون** ينظر لمقاربات بعض المجتمعات الإسلامية لمسألة التجديدات الحداثية على أنها (تجارب حداثة استهلاكية، تعوزها الأصـــالة والإبداع والروح النقدية)، كما أنه يفترض تجاوز أنماط المقاربات الحداثية الســـطحية باتجاه نوع من

الحداثة الفكرية النابعة من الواقع العربي والإسلامي، ومستجيبة لطموحات الانسان العربي، في سياق تتعزز فيه الروح النقدية القوية تجاه المنظومات الفكرية التقليدية، لذلك نجده اتجه في خطاباته الفكرية المنتجة إلى التمييز بين **نوعين من الحداثة** هما:

– **الحداثة المادية:** تعني تحديث الوجود اليومي للبشر على صعيد الأكل والشرب واللباس والمسكن وتنظيم المدن والشوارع.. إلخ.

– **الحداثة العقلية:** وتعني تحديث الفكر نفسه، أي تحديث العقليات ونظرتنا إلى العالم والشعوب الأخرى.

إن هذا التمييز لا يعني الفصل بين الجانبين، على الأقل في ما يخص التجربة الأوروبية للحداثة، فهناك حقل تساوق بين التحديث المادي للوجود البشري وبين الحداثة الفكرية، وعلى هذا النحو جاءت الحداثة الأوروبية مكتملة أو متكاملة: أي تمشي على عكازين لا عكاز واحد، فالتقدم كان على الصعيد المادي والفكري في آن معاً.

لكن ما يلاحظ في مجتمعاتنا العربية الإسلامية هو تفوق الحداثة المادية على الحداثة الفكرية، الفلسفية والعقلية، فلقد استطاعت الحصول على أحدث المخترعات التكنولوجية، بينما نجدها تقاوم من جهة أخرى كل ما هو حديث وجديد قد يواجه الدين والماضي.

وعليه فإن هذه المداخلة العلمية سوف تقسم إلى ثلاث محاور تبعا للقضايا الإشكالية المعالجة والتي مفادها:

القضية 1 : التحولات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة: ميكانيزماتها ومؤشراتها

القضية 2: أية حداثة يريدها الفكر الأركوني في ظل هذه التحولات المعاصرة ؟

القضية 3: المجتمعات الإسلامية بين إشكاليتي "الجوهر الثابت وحتمية التحول" لمواكبة الموجة الحداثية الراهنة

الكلمات المفتاحية: المجتمعات العربية الإسلامية، التحول الاجتماعي، ميكانيزمات التحول الاجتماعي، مؤشرات التحول الاجتماعي، الفكر الأركوني، إشكالية الحداثة، أنواع الحداثة، التجديدات.

مقدمـــــــة:

لقد شكلت الحقبة الأخيرة الممتدة من أواخر التسعينات من القرن الماضي، وبداية الألفية الثالثة، مسرحا لعدة تحولات وتغيرات اجتماعية عميقة، شملت مختلف الأبعاد والمستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمعات، وكذلك الجوانب الثقافية بما تتضمنه من قيم ومعايير ومفاهيم وتصورات وسلوكيات واختيارات ورغبات، ويمكن رصد مختلف هذه التحولات، بالوقوف عند بعض المؤشرات العامة، والتي تتجسد خصوصا في الحداثة العلمانية، فعند تأملنا الواقع الاجتماعي الراهن، نجد أن العولمة هدمت الحدود بين الثقافات المحلية والثقافات الغربية، كما اختلفت القيم العالمية (إيجابا، وسلبا) في حياة الأفراد والجماعات، إضافة إلى التعقيد الكبير الذي ألحقته العولمة للظواهر الاجتماعية، وقد أعاد كل ذلك تشكيل البنى الاجتماعية، وبالتالي وقوع بعض التصدعات في الرابطة الاجتماعية (تصورات- ممارسات) التي تؤلف بين مكونات المجتمع، مما يستدعي قيما جديدة تنظم علاقات الإنسان المعاصر، لأن سلوك الناس ليس منعزلا عن مختلف التحولات الاجتماعية التي تطرأ على واقعهم.

والمجتمعات العربية والإسلامية كغيرها من البلدان شهدت تحولات اجتماعية، مست قطاعات عديدة، سواء على مستوى ميدان العمل والإنتاج والتعليم، أو على مستوى العلاقات الأسرية، إلا أن هذه التحولات الاجتماعية تحمل آثارا وتداعيات تتجلى خصوصا من زاوية الأعراف والقيم الاجتماعية، إذ أن للقيم حساسيتها وأهميتها في إحداث التغيرات المتعددة التي تعيد صياغة توجهات الأفراد والمجتمعات، وتمس هويتهم، كذلك ما يواكب هذه التحولات القيمية من مواقف نفسية واضطراب في الرؤية وفوضى قيمية وظواهر مرضية جديدة؛ وهنا تكمن أهمية وعي هذه التحولات وفهم مغزاها، لمحاولة توجيهها بما يجنب المجتمعات مخاطر الانهيار الاجتماعي.

غير أنه وجبت الإشارة في هذا الصدد، أنه رغم قوة وثقل هذه التحولات الآنفة الذكر، إلى أن عناصر المقاومة والصمود المتمثلة في الدين والتقاليد التي تخترق كل المجتمعات، سواء منها العربية والإسلامية أو الغربية، حافظت على قدر كبير من خصوصيات كل التجمعات البشرية، وإن كان بنسب متفاوتة.

وعليه فإن هذه المداخلة العلمية سوف تتناول ثلاث محاور تبعا للقضايا الإشكالية المعالجة والتي مفادها:

القـضـيـــة 1/ التحولات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة: ميكانيزماتها ومؤشراتها

لقد جذبت ظاهرة التحول الاجتماعي اهتمام علماء النفس الاجتماعي خاصة، ذلك أن المجتمع الإنساني بطبيعته متحول ولا يثبت على حال، فنحن مثلا ننمو ونتزوج وننجب وتتبدل أدوارنا الاجتماعية مما يؤثر على سيكولوجيتنا، وبالتالي فعملية التحول حقيقة متأصلة في طبيعة المجتمعات وهي لا تقتصر على المجتمع الإنساني في جملته، بل إن الظواهر والنظم الاجتماعية في داخل المجتمع تتبدل بشكل مستمر، مما يتطلب من المجتمع الإنساني مرونة في استقبال هذه التحولات لتحقيق التوازن النفسي والاجتماعي.

أولا: في ماهية التحولات الاجتماعية

تدل كلمة التغير في اللغة العربية على معنى التحول والتبدل، فتغير الشيء هو تحول وتبدل ذلك الشيء بغيره كما نعني الأشياء واختلافها، وتدل في الانجليزية على معنى الاختلاف في أي شيء يمكن ملاحظته خلال فترة زمنية محددة.

ومن خلال الإطلاع على عينة من التعريفات الاصطلاحية والدراسات (كدراسة بوشلوش، **2008**) المتعلقة بهذا المفهوم، برز بشكل جلي أن مصطلح **التحول الاجتماعي** يشترك في معناه وفي مدلوله مع مصطلح التغير الاجتماعي، ومن بين **التعريفات الاصطلاحية** التي حظي بها هذا المفهوم والتي تدعم هذه الفكرة وتبرز التداخل بين هذين المفهومين:

> **تعريف بوشلوش: « التغير الاجتماعي يعني كل تحول في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية، سواء أكان ذلك في البناء أو الوظيفة، ولما كانت النظم في المجتمع متكاملة بنائيا ومتساندة وظيفيا، فإن أية تحول يحدث في ظاهرة ما لابد أن يؤدي إلى سلسلة من التحولات الفرعية التي تصيب معظم جوانب الحياة وبدرجات متفاوتة».**[1]

بين هذا التعريف أن التحول الاجتماعي والتغير الاجتماعي مترادفان في المعنى والسياق.

[1] بوشلوش، طاهر (2008). ***التحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثرها على القيم في المجتمع الجزائري [1967-1999]، (دراسة ميدانية تحليلية لعينة من الشباب الجامعي)***. الجزائر: دار بن مرابط. ص45.

تعريف فيرتشليد: « هو تغير يعتري العمليات الاجتماعية أو النظم الاجتماعية أو التكوينات الاجتماعية وأن التغير يكون تقدما أو تأخرا وثابتا أو مؤقتا مخططا أو غير مخطط، موجه أو غير موجه مفيدا أو ضارا».[2]

ركز التعريف على تباين النتائج التي يمكن أن تخلفها سيرورة التغيرات الاجتماعية.

تعريف لندبرج: « التغير الاجتماعي يشير إلى تبدل أو تحول في أنماط العلاقات ومستويات السلوك القائمة بين الأفراد ».[3]

تناول هذا التعريف مصطلح التغير مع علاقته بالطابع العلائقي والتفاعلات الاجتماعية للأفراد.

أما **دائرة معارف العلوم الاجتماعية** فتعرفه بأنه: « **تلك التغيرات الهامة التي تطرأ على البناء الاجتماعي وأنماط السلوك الاجتماعي والقيم والنتائج الثقافية والنماذج المختلفة».**[4]

فالتحول لا يشمل فقط الجانب المادي بل الجانب النفسي الاجتماعي للفرد من قيم وأفكار ومعلومات.

تعريف ب.س. لويد: «التحول الاجتماعي هو عمليات تراكم أو اقتباس ثقافي، حيث يقتبس أبناء ثقافة ما عناصر من الثقافة الأخرى نظرا لعجز ثقافتهم على توفير السمة الملائمة للمرحلة، ويصبح بالإمكان في أسوأ الأحوال حساب عدد السمات المقتبسة كمؤشر للتراكم أو الاقتباس الثقافي».[5]

ومنه فالتحول والتغير حقيقة واقعة في كل المجتمعات على اختلاف أنواعها، ولا تختلف المجتمعات في هذه الناحية إلا من حيث درجة التغير فحسب، وعليه **فالتحول الاجتماعي:**

(ظاهرة اجتماعية يتداخل فيها ما هو اقتصادي بما هو اجتماعي، ما هو مورفولوجي بما هو سوسيوثقافي، كل عامل من هذه العوامل يؤثر بهذا الشكل وبهذا القدر أو ذاك في فهم سلسلة التحولات التي تعرفها مختلف الموضوعات الاجتماعية).

---

[2] ثابت، ناصر (1993). ***دراسات في علم الاجتماع التربوي***. ط1، الكويت: مكتبة الفلاح، ص145.

[3] المرجع نفسه.

[4] المرجع نفسه، ص146.

[5] لويد، ب.س (1990)، ***إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي***. ترجمة: شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة ص ص151-152.

إن التحول الاجتماعي يطرح إشكالات كثيرة، على المستوى الدلالي حيث تتعدد وتتشابك الدلالات بينه وبين مفاهيم أخرى مرتبطة به ومشتقة منه، وإن اختلفت جزئيا في المضامين، وفيما يلي يتضح هذا الاقتراب والتداخل:

أ- **التغير الاجتماعي**: تحول أو تعديل في العلاقات وفي البناء الاجتماعيين بدون تحديد لاتجاه هذا التحول وبدون تقويم له، وهو عملية تطويرية أو تغير مستمر يتجه من المجتمعات الأولية البسيطة إلى المجتمعات الحديثة المركبة أو المعقدة.

ب- **التطور الاجتماعي**: يعني التحول أو التعديل في العلاقات الاجتماعية في اتجاه معين ويقترن الاطراد في تخصص الأعضاء أو الوحدات داخل النسق الاجتماعي، يقوم على أساس العلاقة بين عامل الزمن وبين نشأة الأشياء وتنوعها واختلافها، وهذا يعني أن الأكثر دورا لابد **أن** يظهر متأخرا عن الأقل تطورا نتيجة التغيرات التي تطرأ عليه.

ج- **التقدم الاجتماعي**: يشير إلى عملية مستمرة ينتقل المجتمع بمقتضاها من حالة إلى حالة أفضل، أو يسير في اتجاه مرغوب، إلا أنه لم يعتمد أي مقاييس لقياسها موضوعيا مما يتيح مجال الاعتبارات الذاتية، كما أن هذا المفهوم يقوم عند أغلب المفكرين على إيمان عميق بقدرة الإنسان على التدخل الإرادي لتوجيه العمليات الاجتماعية الوجهة التي تحقق ماهية المجتمع أو بقدرة الإنسان على إرادة صنع الحياة.[6]

د- **الحراك الاجتماعي**: هو جملة الحركات الاجتماعية التي تتبلور عندما تظهر نماذج ثقافية جديدة متعاكسة مع الأنماط السلوكية السائدة في المجتمع أو متعارضة مع أهداف الأنساق البنائية للمجتمع.[7]

تتفق هذه التعريفات في النظرة العامة لمغزى مفهوم التحول الاجتماعي على أنه الفرق ما بين حالة جديدة وأخرى قديمة أو اختلاف الشيء عما كان عليه خلال فترة معينة، وقد لا يكون التحول بالانتقال إلى حالة أفضل. وقد يكون التحول تقدميا أو تأخريا، ثابتا أو مؤقتا، مخططا أو غير مخطط، موجها أو غير موجه، مفيدا أو ضارا.

ثانيا: العوامل المؤدية إلى التحول الاجتماعي

هنالك عوامل متعددة تؤثر في عملية التحول الاجتماعي على نحو عام، ومن أهم هذه العوامل ما يلي:

أ- **العوامل السيكولوجية**: يمكن أن ترجع التحولات الاجتماعية إلى حالة التأقلم والمواءمة التي يحدثها الإنسان بسبب دوافع سيكولوجية ناتجة عن صعوبة إشباع الرغبات، أو خلق حاجات جديدة للناس في المجتمع (المعارف والعناصر

[6] بني جابر، جودة (2004). ***علم النفس الاجتماعي***. ط1، عمان: مكتبة دار الثقافة ، ص ص155-156.

[7] العمر، خليل معن (2006). ***الضبط الاجتماعي***. ط1، عمان: دار الشروق، ص117.

الحياتية تتطور على نحو دائم)، بهدف استمراره والمحافظة على تقدمه وتوازنه. وبالتالي فمن الضرورة إلمام الفرد بالمعارف والمهارات التي تمكنه من إيجاد وسائل وطرق جديدة لإشباع حاجاته، وزيادة قدرته على التوافق النفسي والتكيف الاجتماعي مع البيئة المحيطة لمواكبة معطيات وشروط التحولات والتبديلات.

ب- العوامل الثقافية: ترتكز بصورة جلية حول عامل **الفجوة الثقافية**، حيث تحدث التحولات نتيجة أنواع التوتر التي تصيب الناس بسبب التباين في سرعة تحول العناصر المادية قبل تحول العناصر الغير المادية في النظم الاجتماعية، مما يؤدي إلى عدد من المشكلات بسبب ما يعكسه هذا التباين من تأثير في القيم داخل البنيات الاجتماعية للمجتمعات.[8] العناصر المادية المتحولة تتمثل في طرق ووسائل العيش، أما العناصر الغير المادية والتي تلقى صعوبات أثناء الصيرورة التحولية، فهي تشتمل على مختلف القيم والآراء والتصورات الاجتماعية التي تساهم في ترجمة وممارسة العادات السلوكية.

ج- التطور العلمي: أدى تغلغل العلم في جميع مناحي الحياة الحاضرة إلى تحولات كثيرة مست التقاليد وكذا العادات السلوكية، وطرق إشباع الناس لحاجاتهم وأساليبهم في التعامل مع بيئتهم، وأصبحت المجتمعات متمايزة عن بعضها البعض بمدى نجاحها في توظيف العلم في ميادين الحياة الاقتصادية والثقافية وخصوصا الاجتماعية.

فالعلم يخضع كل لحظة للتطور والتقدم بآن واحد، ويصنع تاريخا متجددا، أي كل لحظة انطلاقية تتخلق عن لحظة في البناء الثقافي والمعرفي والعلمي والمدني، وكل الجوانب الحضارية، بيد أن القيم تظل محافظة على لحظتها الانطلاقية **"لحظة البدء القيمي"**، فإما تقف ضد العلم تارة، أو تتواكب معه تارة أخرى، ويقول **فريتجوف كابرا** في هذا الصدد:

«إن النظريات العلمية تتغير باستمرار في حين أن الرؤيا الصوفية تبقى نفسها».[9]

د- الثورات والحروب: تعد من العوامل المهمة التي تفضي إلى التحولات الشاملة والسريعة؛ ففيما يخص الثورات، فالتحولات تحدث من خلال المفاهيم والأفكار والأساليب الجديدة التي تأتي بها، مما يؤدي إلى استبعاد الأساليب القديمة، وإبدال النظم المتبعة في المجتمع بنظم أخرى؛ أما فيما يتعلق بالحروب فقد تؤدي بدورها إلى القضاء على حضارة ما وإنشاء حضارة أخرى مكانها، أو تدمير ثقافة والإتيان بثقافة أخرى.

[8] همشري، عمر أحمد (2007). ***مدخل إلى التربية***. ط2، عمان: دار صفاء، ص ص 211-215.

[9] الحافظ، منير (2008). ***الجنسانية وأسطورة البدء المقدس***. ط1، دمشق: دار الفرقد، ص111.

ثالثا: ميكانيزمات التحول الاجتماعي

يعد التحول الاجتماعي قانونا طبيعيا وحتميا، وأنه حقيقة وجودية وظاهرة عامة وخاصية أساسية تتميز بها وقائع الحياة؛ والتحول يطرأ على الظاهرة الاجتماعية خلال فترة زمنية محددة يمكن ملاحظتها وتقديرها. يحدث التحول في طبيعة البناء الاجتماعي من نظم وأجهزة اجتماعية، كما يحدث التحول أيضا في مستوى النظام التصوري من تحولات في المعتقدات والاتجاهات والمواقف، التي تسهم بدورها في توجيه مختلف السلوكيات والتصرفات.

فالبعد السلوكي لظاهرة التحول يحدد بصورة فعالة التحول الاجتماعي المصحوب بتغير في قيم الناس واتجاهاتهم وسلوكياتهم بما يتوافق مع النسق الاجتماعي الجديد، حيث ينشأ صراع بين القديم والجديد، فهناك اتجاه للحفاظ على النسق الاجتماعي القديم واستمراره ويتمثل ذلك في العمليات الاجتماعية التالية: التنشئة الاجتماعية، الضبط الاجتماعي، نقل التراث من السلف. وهناك اتجاه لتغيير القديم وتبديله، وإذا نشأ عن هذا الصراع انتصار القديم فسيبقى كل شيء كما هو وإذا انتصر دعاة التغيير فسيؤدي ذلك إلى تقدم أو إلى تدهور في الحياة الاجتماعية.[10]

إن الاهتمام في التحول الاجتماعي لا يرتكز على الدرجة التي يمكن أن تصل إليها الدول فيما تقتبسه أو تأخذه من الغرب، بل على **سرعة** و**مرونة** هذه الدول في تعديل المؤسسات المحلية الأهلية وتغييرها، ومن ثم فإن التأكيد على التحولات الداخلية التي تجري بفعل مؤثرات من داخل المجتمعات ستحجب اهتمامنا بالتحولات التي تجري بفعل المؤثرات الخارجية، فالتحولات الاجتماعية الداخلية يمكن أن تحدث تحوّلا في العلاقات القائمة بين الناس والتي تحدد الأنماط العامة لسلوكياتهم، بالتالي تحوّلا في شكل العلاقة بين الناس وفي عدد ونمط العلاقات المشتركة بين الأفراد.

القضيـــة 2/ المجتمعات العربية الإسلامية بين إشكاليتي "الجوهر الثابت وحتمية التحول" لمواكبة الموجة الحداثية الراهنة (المجتمعات المغاربية نموذجا)

إن المجتمعات المغاربية هي مجتمعات أبوية ذات ثقافة عربية إسلامية، ترتكز على عدة مبادئ قيمية ترتبط ارتباطا وثيقا بهذه الثقافة. وفي الزمن الراهن، تمر هذه المجتمعات بصيرورة تحولية شملت جل مرتكزات الشخصية المغاربية القاعدية؛ ويرى الباحث **شبشوب** في هذا السياق أن المجتمعات المغاربية هي مجتمعات **مخضرمة** ذلك أنها تقع في منزلة بين المجتمع التقليدي الأبوي من ناحية، والمجتمع العصري المستوردة قيمه من الغرب من ناحية أخرى. [11]

[10] بني جابر، جودة، مرجع سبق ذكره، ص155.

[11] شبشوب، أحمد (1991). ***علوم التربية***. تونس: الدار التونسية للنشر، ص216.

ولذلك فلا مناص من تقديم بعض الملامح السوسيوثقافية الخاصة بهذه المجتمعات المغاربية، حيث سأتعرض في هذا المقام إلى **بعض المحددات الثقافية والاجتماعية للشخصية المغاربية**، التي أرى بأنها تمثل جوهر الهوية المغاربية، ثم إلى **نماذج من مؤشرات التحول في المجتمعات المغاربية** وذلك بغرض التعرف على العناصر الجوهرية الخاصة بالتركيبة التقليدية للسكان المغاربيين وكيفية تحورها.

أولا: حتمية التحول في المجتمعات المغاربية: الجوهر الثابت والشكل المتحول

1. بعض المحددات الثقافية والاجتماعية للشخصية المغاربية (الجوهر الثابت):

سنتعرض لنماذج من المحددات الثقافية والاجتماعية، التي تلعب دورا بارزا في تشكيل المنظومة القيمية المغاربية:

❖ **الديـن:** شخصية المغاربي المطبوعة بطابع الدين ليست شخصية أحادية الجانب بل متعددة الجوانب، تتميز بقدرات ذاتية ونفسية واجتماعية وروحية، تتطلع من خلال الممارسة العلمية والفكرية الأخلاقية والتربوية والتعبدية لتجاوز الذات وبلوغ مدارج الكمال والصفاء دون أن تنفصل عن واقعها الاجتماعي وتخل بتوجيهاته ومعاييره وأدواره وقيوده.[12]

❖ **اللغة:** بفضل اللغة تتحقق تنشئة الفرد الاجتماعية وتتشكل ذاته الاجتماعية، وهي تعد وسيلة لتعزيز وحدة الجماعة وتماسكها وانسجامها بما توفره من آليات واستراتيجيات محكمة وفعالة، فهي لغة الوجدان ولغة الهوية التي استطاعت بمعية المرجعية الدينية أن تحافظ على الشخصية الذاتية.

❖ **المعتقدات:** يذكر الباحث **عبد الغني منديب** أن نظرة المغاربة إلى الكون حسب **أيكلمان** تتكون من خمسة أضلاع هي بمثابة مفاهيم أساسية تحمل في طيها دلالات منطقية يتناسب بعضها البعض؛ فهي أشبه ما يكون بقطعة "**البازل**" التي تختلف القطع المكونة لها في الشكل، لكنها تنسجم لتخلق وضعا محددا. [13]

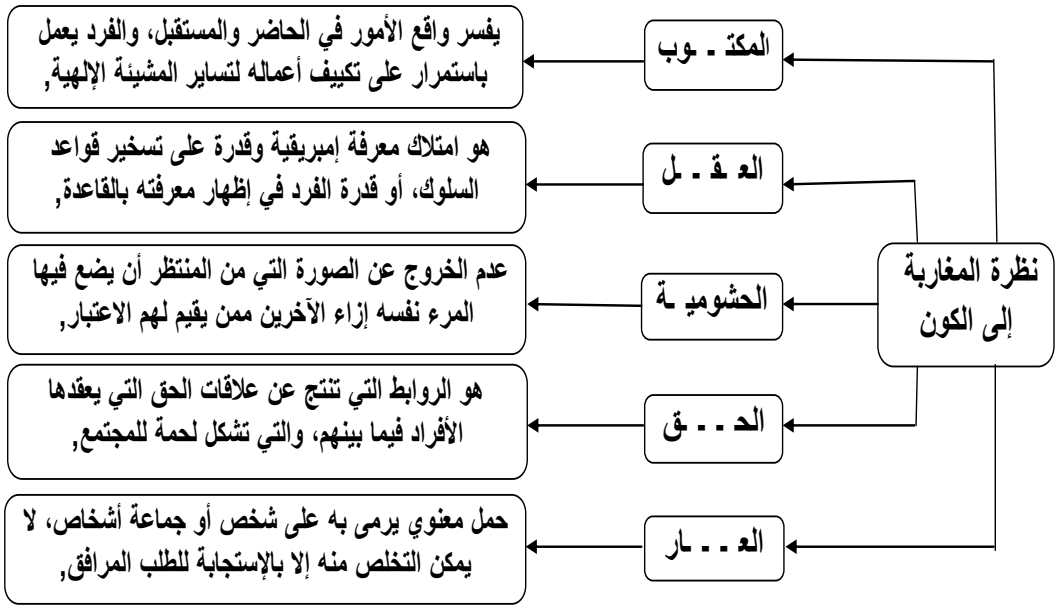
وتتمثل هذه الأضلاع الخمسة في المفاهيم الخمسة التي ارتأيت توضيحها في الشكل الموالي:

---

[12] بن عبد الله، محمد (2010). ***سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية***. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ص77.

[13] منديب، عبد الغني (2006). ***الدين والمجتمع (دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب)***. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ص64.

شكل يبين نظرة المغاربة إلى الكون وأضلاعها الخمسة حسب أيكلمان



2. نماذج من مؤشرات التحول في المجتمعات المغاربية (الشكل المتحول):

في هذا المقام سأسرد ما له علاقة مباشرة بمؤشرات الشخصية القاعدية التي تميز المجتمعات المغاربية، اعتمادا على مجموعة من المؤشرات التي رأيت ضرورة سردها؛ حيث سأتناول عنصر **الدين** الذي يعد جوهر الشخصية المغاربية، وكيف أثرت التحولات الاجتماعية على ترجمة سلوكياته، ثم سأتعرض إلى **اللغة** وكيفية تأثرها بظاهرة الفرانكوأراب، فالهوية التي تصنف في هذه المجتمعات إلى هوية قومية وأخرى جنسية.

❖ الدين والمجتمعات المغاربية المتحولة:

في دراسة لـ **عبد الغني منديب** عن «**الدين والمجتمع في المجتمعات المغاربية**»، وجد بأن جوهر الإيمان الديني للناس هو اعتقاد ثابت لا يتحول، وما يتحول ويتغير هو الأشكال التي يتجسد عبرها هذا الإيمان على مستوى الواقع، هذه الأشكال التي يلحقها بالضرورة التبدل بفعل الحركة الدائبة لهذا الواقع، فما يجري على الناس يسري على أشكال وطرق تدينهم؛ وقد أكد معظم الباحثين الذين درسوا الحياة الدينية بالمجتمع المغربي هذه الحقيقة الأنثروبولوجية.

إذ يقول في هذا الصدد **ميشو بلار** (***Michaux Bellaire***):

«إن العقيدة لا تتغير نظريا، ولا يمكن حسب منطقها اللاهوتي أن تغير من منطلقاتها الأساسية، كل هذا صحيح إذا بقينا على المستوى النظري للعقيدة، ولكن إذا تحولنا إلى مستوى الممارسة اليومية لهذه العقيدة، فإن الأمر يختلف كليا».[14]

يتضح مما سبق سرده أن التحولات التي عرفتها بعض الأشكال الدينية في المجتمع المغاربي، يمكن ربطها بالتحولات التي عرفتها البنية الاجتماعية خلال العصر الحالي، فالدلالات السوسيوثقافية لتغير هذه التمثلات الدينية تقبع بالضرورة داخل البنية الاجتماعية لهذا المجتمع، هذه البنية التي تتميز بمرونتها الكبيرة في استيعاب التحولات واستدماجها، ذلك أن المثل التقويمية للحقائق الدينية تبقى مفتوحة باستمرار أمام إمكانية إعادة صياغتها وتأويلها من طرف المؤمنين بها عبر الأجيال المتعاقبة والسياقات المتجددة، حتى وإن ظلت هذه العملية (إعادة الصياغة والتأويل) فوق مستوى إدراك هؤلاء الفاعلين أنفسهم.

❖ اللغة والمجتمعات المغاربية: بين التعريب وظاهرة الفرنكوأراب

إن الإنسان هو كائن رموزي ثقافي، فالرموز الثقافية من لغة وفكر وأنساق معرفية ورؤى عقائدية –أيديولوجيا– وقيم وأعراف ثقافية ذات ثقل حاسم في تحديد توجهات الأفراد والمجموعات البشرية وانتماءاتها. ومن هذا المنطلق يدرك بوضوح خطر ما أصبح يسمى بالغزو اللغوي الثقافي، فهيمنة اللغة الأجنبية وثقافتها في مجتمع ما لا تربك ولا تشوه ولا تمسخ فقط أسس الهوية الثقافية لذلك المجتمع وإنما تضع هذا الأخير أيضا في علاقة تبعية طويلة المدى للمجتمع الأجنبي الذي نشر رموزه الثقافية في المجتمع التابع.

وعليه فإن جذور المزج بين العربية والفرنسية في خطاب الإنسان المغاربي ترجع إلى حلول الاستعمار الفرنسي بمجتمعات المغرب العربي باستثناء ليبيا في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتفسر علاقة الغالب بالمغلوب، التي تحدث عنها **ابن خلدون**، طبيعة ظاهرة **الفرانكوأراب** من حيث أنها ظاهرة لغوية ذات حضور جماعي بين الذكور والإناث المغاربيين، على العكس من ظاهرة **الأراب– فرنكو** (مزج الفرنسيين لغتهم بكلمات عربية) شبه الغائبة بالمعنى الجماعي للمصطلح. « **فالمغلوب، كما أكد صاحب المقدمة، مولع بتقليد الغالب** ».[15]

[14] المرجع نفسه، ص184.

[15] الذوّادي، محمود (2006). ***الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث***. تونس: منشورات تبر الزمان، ص236.

وحسب **الذوّادي**، فإن مشروعية هذه المقاربة تنطلق من الملاحظة العامة للسلوك اللغوي في كل من المجتمع التونسي والجزائري والمغربي في الوقت الراهن، وهي تفيد بميلهم إمّا إلى:

أ- استعمال اللسان الفرنسي وحده بدل اللهجة العامية أو العربية الفصحى.

ب- مزج العامية، خاصة، بعبارات وكلمات فرنسية بنسب عالية، وتعتبر هذه الحالة أكثر انتشارا في سلوكهم اللغوي من الأولى.[16]

وتعد الحالة الثانية هي الأكثر انتشارا في سلوكهم اللغوي من الحالة الأولى. في هذا السياق يمكن اعتبار "**ظاهرة الفرنكوأراب**" ظاهرة لغوية سلوكية وواقعا لغويا اجتماعيا ملاحظا في مجتمعنا الحديث، حيث لا يمكن لنا القرب من فهمها دون إلقاء الضوء عليها والتطرق لجذورها وعواملها من **الناحية التاريخية** أولا (الفرنكوأراب انعكاس لطبيعة العلاقة بين المستعمر القوي المتسلط –فرنسا– والمستعمر المستضعف التابع –الجزائر–)، ثم من **الناحية النفسية** (الرغبة النفسية للمستضعفين في أن يكتسبوا مكانة مرموقة تضاهي أو تساوي تلك التي يتمتع بها المستعمر القوي)، وأخيرا من **الناحية الاجتماعية** (نزعة التقليد والمحاكاة للغة أجنبية في إطار ما يسمى بالحداثة التي أنتجتها العولمة أسهل الأمور قبولا اجتماعيا مقارنة بتقليد الشعائر الاجتماعية)، كل هذه النواحي مجتمعة بغية فهم العوامل البنائية المؤدية للاستعمال الواسع لهذا المزج اللغوي وبالتالي للغة غير اللغة الوطنية (العربية).

❖ الهوية والمجتمعات المغاربية المتحولة:

حسب **المرنيسي**، تنقسم مشكلة الهوية في المجتمعات المغاربية إلى قسمين وهما:

أ- الهوية القومية: وتتمثل في علاقاتنا بالخارج، وبالغرب.

ب- الهوية الجنسية: وتتمثل في علاقة الرجل بالمرأة.

حيث ترى أن ثمة تحول متزامن للهويتين القومية والجنسية معا؛ فيما يخص **الهوية القومية**، الشباب المغاربي لا يعتبر نفسه أدنى من الغربي، ويستغرب لجوء بعض المؤسسات إلى خبراء أجانب، ولا يعتبر نفسه متفوقا على المرأة التي باتت تشكل جزء من عالمه من المدرسة الابتدائية حيث التنازع لنيل العلامة الأفضل، ويتنازعان داخل الحياة لنيل مناصب الشغل مهما تنوعت مجالاتها، فالشباب لم يعودوا مذعورين لا من أوروبا الاستعمارية سابقا المتشامخة، ولا من المرأة

[16] المرجع نفسه، ص195.

المحجبة سابقا والمحجوبة. وهذا لا يدل على أن كل علاقات الشاب المتأزمة مع أوروبا (العالم الخارجي) أو مع المرأة (العالم الداخلي) قد انتهت، بل هو يتواجد مع الاثنين ليس بوصفهما قوى خارجية سحرية بل بوصفهما طاقات ضرورية في مسار سيطرته على الكون ونضوجه هو بالذات. [17]

وفيما يتعلق بـ **الهوية الجنسية الجديدة**، فالهوية الجنسية للذكر أو الأنثى في المجتمعات المغاربية، تتشكل انطلاقا من مجموعة القيم المستدخلة والمعترف بها في المجتمع، والتي تعكس بدورها التصنيف المجتمعي الذي يقوم على أساسه البناء الاجتماعي الثقافي لهذه الهوية، حيث يؤكد **جادون** (***Gadant***) أنه:

« إذا توازنت القيم التي تسطر الروابط ما بين النساء والرجال فسوف يكون هناك فقدان للهوية الجنسية، وكذلك خطر على مستوى المجتمع». [18]

كما تضيف **المرنيسي** أنه عند التكلم عن **الهوية الجنسية** فمعنى ذلك الكلام عن **الهوية** بكل بساطة، فمن الصعب جدا تمييز أين تنتهي حدود الأولى (أي تحديد أدوار الجنس المتبعة عادة في قلب العائلة: التقسيم الجنسي للعمل وتوزيع السلطة والمواقع حسب الجنس والعمر) وأين تبدأ حدود الثانية (تحديد دور الفرد في قلب المجتمع والعالم وإزاء الآخرين والمحيط وخاصة الوظيفة الاقتصادية). فمعنى الهوية أي المعنى الذي نملكه عن أنفسنا ليس مجزءا، فالهوية الجنسية والاجتماعية، وكذلك الهوية الاقتصادية والسياسية متشابكتان، مترابطتان ومبهمتان في سنوات الطفولة الأولى، ولنا مصلحة في الإحاطة بهما معا لأن هذه المسألة تعنينا. ومفهومنا للهوية هو سر مفهومنا لذاتنا، وهو دون شك مفتاح قابل للتغير في دينامية مجتمع يعيش تحولا كبيرا.

القضيـــة 3/ أية حداثة يريدها الفكر الأركوني في ظل الثنائية (التحولات–التجديدات) المعاصرة ؟

أولا: التحولات الاجتماعية المعاصرة وإشكالية الحداثة عند أركون

تثير إشكالية الحداثة وما ينجرّ عنها من تحولات اجتماعية وثقافية واقتصادية، مسألة جوهرية، وهي الخوف من خطر التأثر بالآخر وفقدان الهوية، وهذا ما يجعل الحداثة في اصطدام دائم ومستمر مع الأصالة، هذا الاصطدام الذي

[17] المرنيسي، فاطمة (2002). ***العابرة المكسورة الجناح (شهرزاد ترحل إلى الغرب)***. ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، الدار البيضاء: نشر الفنك. ص42.

[18] Gadant, Monique (1991). ***Le corps dominé des femmes, réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie).*** In revue internationale de recherches et de synthèses en science sociales, Paris, L'Harmattan, 99-100, 37-56. p51.

أدى إلى تصور الأفراد للتجديد على أنه خطر وعنف قد يهدد استقرار مجتمعاتهم ويضعف من هويتهم، ويجعلهم في تبعية مستديمة للآخر، ويدخلهم في مجتمع آخر قد يشكل لهم مجتمع المخاطرة.

في هذا الصدد يطرح **أركون** إشكالية العلاقة بين التراث (الموروثات الاجتماعية والثقافية) والحداثة، والرؤية التقليدية الماضوية التي ترى الكمال في هذا التراث، وأنه يمكن استعادته، وتوظيفه كاملاً في بناء الحياة الواقعية الجديدة، فهو يرفض هذه الرؤية، وهذا النمط من التفكير، وبالمقابل يفتح نوافذه على معطيات الحداثة الغربية بالأخص (**دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية**)، التي حققت نوعاً من التمكين للوعي الفردي والمجتمعي.

ف **أركون** ينظر لمقاربات بعض المجتمعات الإسلامية لمسألة الحداثة على أنها (تجارب حداثة استهلاكية، تعوزها الأصالة والإبداع والروح النقدية)، كما أنه يفترض تجاوز أنماط المقاربات الحداثية السطحية باتجاه نوع من الحداثة الفكرية النابعة من الواقع العربي والإسلامي، ومستجيبة لطموحات الإنسان العربي، في سياق تتعزز فيه الروح النقدية القوية تجاه المنظومات الفكرية التقليدية، لذلك نجده اتجه في خطاباته الفكرية المنتجة إلى التمييز بين **نوعين من الحداثة** هما:

- **الحداثة المادية:** تعني تحديث الوجود اليومي للبشر على صعيد الأكل والشرب واللباس والمسكن وتنظيم المدن والشوارع... إلخ.
- **الحداثة العقلية:** وتعني تحديث الفكر نفسه، أي تحديث العقليات ونظرتنا إلى العالم والشعوب الأخرى.

إن هذا التمييز لا يعني الفصل بين الجانبين، على الأقل في ما يخص التجربة الأوروبية للحداثة، فهناك حقل تساوق بين التحديث المادي للوجود البشري وبين الحداثة الفكرية، وعلى هذا النحو جاءت الحداثة الأوروبية مكتملة أو متكاملة: أي تمشي على عكازين لا عكاز واحد، فالتقدم كان على الصعيد المادي والفكري في آن معاً. [19]

لكن ما يلاحظ في مجتمعاتنا العربية الإسلامية هو تفوق الحداثة المادية على الحداثة الفكرية، الفلسفية والعقلية، فلقد استطاعت الحصول على أحدث المخترعات التكنولوجية، بينما نجدها تقاوم من جهة أخرى كل ما هو حديث وجديد قد يواجه الدين والماضي.

[19] أركون، محمد (1998). ***الفكر الإسلامي نقد واجتهاد***. ترجمة: هاشم، صالح، ط3، بيروت: دار الساقي.

لقد كانت مسألة الحداثة، والنهضة العربية، والإسلامية جزءاً هاماً من مشروع **أركون** الفكري فهو في قراءته لبنية العقل الإسلامي انطلق من منظومات معرفية سماها **الإسلاميات التطبيقية** .. التي تهدف إلى قراءة ماضي الإسلام، وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية في ظل التحولات المعاصرة.

حيث يطرح بدعوته إلى **الإسلاميات التطبيقية** مسألة العلاقة بين **التراث والحداثة**، وهي إشكالية كبيرة وقديمة رافقت الفكر العربي وما زالت قائمة في بنية الخطاب العربي المعاصر. يقول **أركون**:

(أنا لست أصولياً ماضوياً... الذي أريده إقامة مقارنة جادة بين البعد الديني، ومعطيات العلوم الإنسانية، والاجتماعية.. البعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية لوجود البشر، وبين فتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوروبا).[20]

هنالك علامات فكرية كبيرة عند **أركون** يجب وعيها، ففكره يحمل التحول والتغيير الواعي والهادف.. ونظرته للإسلام أنه كان تحولاً حداثياً كبيراً في عصره، حيث شكل الخطاب القرآني تغييراً جذرياً لبنية ثقافية، واجتماعية تحمل وهجها، وبلاغتها، وإبداعها، وخيرها الإنساني. لكنه يرى أن الثقافة (الدوغمائية) الجامدة التي كرسها الغالب من الفقهاء.. الذين أضعفوا الكثير من وهج هذا الفكر وروحية خطابه، وأرهنوه بثوابت لا تقرأ زمن التحول.

غير أن منهج **أركون** البحثي الراهن يقارب الظواهر الإسلامية بنوع من رفض اللغة الدعائية والشعاراتية، والتبجيلية، والرؤية التقليدية الماضوية التي ترى كل الكمال في هذا التراث، وأنه يمكن استعادة هذا التراث، وتوظيفه كاملاً في بناء الحياة الواقعية الجديدة. هو يرفض هذه الرؤية اللاتاريخية، وهذا النمط من التفكير. بالمقابل يفتح نوافذه على معطيات الحداثة الغربية بالأخص: دراسات العلوم الإنسانية، والاجتماعية والتي حققت نوعاً من (التمكين للوعي التاريخي) الذي حل محل التفسيرات اللاهوتية، والأسطورية.

كما يشير **أركون** منبها إلى:

(ضرورة نقد طريقة تفكير العقل الديني من أجل أن نكتشف الجراثيم العاملة في أدمغتنا وفي منظومتنا العصبية.. المعرفة تنسخ باللغة، عن طريق اللغة، وفي النظام العصبي).[21]

---

[20] المرجع نفسه، ص256.

[21] وسمي، ضمد كاظم (2009). ***الفكر العربي.. وتحديات الحداثة***. العراق: منتديات ليل الغربة، ص27.

فعن طريق اللغة تترسخ المعلومات والقيم الثقافية والأخلاقية، وبعدما تترسخ هذه المعلومات والقيم، يفترض بنا أن نغير تلك اللغة، حتى نكتب في أدمغتنا كتابة أخرى مختلفة.

لكن المعضلة الكبرى حسب **أركون** هي أننا (المجتمعات الإسلامية) مازلنا نتخاطب بنفس لغة أجدادنا ونطرح نفس خطاب أبائنا، وهو ما استبقى هذه الجراثيم البغيضة، إذ لا يمكن لنا أن نلج عالم الحداثة ما لم نكن من الذين أتقنوا لغة هذه الأدوات الحضارية الجديدة وفهموا قوانينها الداخلية وصاروا قادرين على صنعها وتطويرها واستخدامها.

أما رأيه حول التفتّح على الحداثة الغربية، فيرى أن هناك حداثة مادية قوية في العالم الإسلامي، أي استعمال وسائل الترفيه والآلات المصنوعة في الغرب، مقابل ثمن مدفوع، لكن دون أي مشاركة بالفكر الحديث الذي أنشأ تلك الآلات. انفصال بين الاستعمال المادي للحداثة والعجز الفكري عن المساهمة في تطويرها وانتقادها العقلاني، بلغ درجة التفتت والانفساخ لشخصيته الجماعية في الدول الإسلامية التي تستورد الحداثة المادية بأموال باهظة وتغلق أبواب الاجتهاد.

وعليه فإن مشكلتنا حسب **أركون** تندرج خلف الحداثة المادية التقنية الاستهلاكية، بيد أنه هناك رفض للحداثة الفكرية الغربية، حيث يرى البعض أن هذا الرهان القائم على الانتقائية والتمييز بين روح الحداثة ومظاهرها سيمكن العرب امتلاك الحداثة من خلال إقبالهم على التكنولوجيا الحداثية، مع احتفاظهم بموروثهم الفكري التقليدي: (**ما جعله منطقا أحاديا أيديولوجيا لا يصلح في فهم آليات الحداثة**). [22]

ويرى **أركون** حل هذه الوضعية المشكلة في ما عبر عنه:

(لكي نخرج من أزمتنا ومأزقنا التاريخي.. لابد من مرحلة تنوير تضيء تراثنا الديني بمناهج حديثة من أجل التصالح مع الحداثة الكونية).

معنى ذلك أنه ولتفادي تلك الصراعات فمن الضروري تأييد الاتجاه الفكري الإسلامي المعاصر المنادي بضرورة إنتاج مناهج جديدة في البحث والنظر والاستنتاج، فالحاجة إلى مناهج ورؤى جديدة لتحقيق نهضة حديثة ومعاصرة مطلب حيوي لا يختلف حوله كل الذين حملوا همّ إشكالية النهضة والتحولات المعاصرة، ذلك أن الإصلاح غير ممكن باستعمال الوسائل الفكرية القديمة. **فالحداثة** عند **أركون** هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة.. موقف للروح أمام

[22] المرجع نفسه، ص213.

المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما **التحديث** فيراه جانبا تقنيا يتعلق باستخدام التقنيات الحديثة بالمعنى الزمني وإدخالها إلى الساحة العربية والإسلامية.

ثانيـــا: أية تجديدات يراها الفكر الأركوني ملائمة في ظل هذه التحولات المعاصرة ؟

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته، لذلك سنحاول بداية أن نبحث في ماهية هذا المفهوم.

جاء في **لسان العرب** أن: "الجدّة هي نقيض البلى، ويقال شيء جديد، وتجدد الشيء صار جديداً وهو نقيض الخلق، وجدّ الثوب يجِدُّ (بالكسر) صار جديداً، والجديد ما لا عهد لك به".[23]

أما كلمة **تجديد** "***Innovation***" في **الفرنسية**: فهي مصدر لفعل جددّ يجدّد، والمصدر تجديد، "وجدّد الشيء صيّره جديدا، والتجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم، وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن يكون مذموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع".[24]

فالتجديد لغويا يعني إعادة ترميم الشيء البالي وليس خلق شيء لم يكن موجودا، وبهذا فإن التجديد في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء هو أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلي أو قدم أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره، وأن تعيده إلى حالته الأولى يوم كان أول مرة، فتجدد الشيء أن تعيده (جديدا) وكذلك الفكر.

ويرى **أندريه لالاند** أن التجديد في معناه الاصطلاحي هو:

(إنتاج شيء جديد، والشيء الجديد قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً، فالطائرة والهاتف والتلفاز والمذياع وغيرها من الأشياء المادية، كلّها أشياء جديدة أنتجها الإنسان، أمّا المنطق الصوري وجمهورية

[23] ابن منظور (دت). ***لسان العرب***. ج1، القاهرة: دار المعارف، ص ص562- 563 .

[24] صليبا، جميل (1982): ***المعجم الفلسفي***. ج1، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص242.

أفلاطون، ونظرية التحليل النفسي، والمنهج التجريبي والمنهج الفينومينولوجي، كلّها مناهج في التفكير جديدة أنتجها عقل الإنسان). [25]

كما يعرفه **الفاربي** و**زملاؤه** على أنه:

(عملية إبداع أو إنتاج شيء أو فكرة جديدتين، أو التوليف بين أشياء موجودة من قبل توليفا جديدا). [26]

ويتميز الشيء أو الموضوع المبتكر (المتجدد) حسب **الفاربي** و**زملاؤه** بكونه أصيلا وجديدا مرتبطا بالغرض المتوخى، أما عملية ابتكاره فإنها تتطلب عمليات متعددة مثل:

1. التخيل أي إطلاق العنان للمخيلة.
2. القدرة على الاختيار بين قرارات متعددة.
3. التمكن من الفعل والتنفيذ.
4. قوة الإرادة لمواصلة المجهود.

فالتجديد حقيقة واقعة في كل المجتمعات على اختلاف أنواعها، ولا تختلف المجتمعات في هذه الناحية إلا من حيث درجة هذا التجديد وفعاليته، وعليه:

(فالتجديد يكون على المستوى الذاتي والمجتمعي للفرد وهو متصل بالجانب النفسي والذهني لديه، كما يتصل بحياته الاجتماعية ومكوّناتها، ويتصل بالحضارة؛ إذا كانت الحضارة نتاج تفاعل النشاط الإنساني مع سائر القوانين والسنن الكونية في الفرد والمجتمع والطبيعة لأجل تطوير جوانبه المعرفية والروحية والمادية في حياته الواقعية، فالتجديد هنا يمثل شرطاً سابقا لبناء الحضارة والمدنية والتقدم).

أما التجديد في **الخطاب العربي والإسلامي المعاصر**، فمن أكثر المفاهيم التباسا، ومن علامات هذا الالتباس مفارقات كثيرة تبرز عند النظر في هذا المفهوم، بحيث يدعو الكثير إلى تجديد الفكر الإسلامي وخطابه، في حين يعارض

[25] Lalande, André(1980).***Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*** .13éd,Paris: PUF,PP516-517.

[26] الفاربي، عبد اللطيف وآخرون (1994): ***معجم علوم التربية (مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك)***. الرباط: دار الخطابي، ص165.

الكثير هذا الدعوة إلى حد المعاداة. ويرى البعض أن مفهوم التجديد طعنة في التراث والهوية والذات، كما توجد هوة سحيقة بين الدعوة إلى التجديد وممارسة التجديد فكرا وعملا.

ضمن هذا السياق فإن الباحث **أركون** يدعو في جل كتبه تقريبا إلى **تنوير التراث** ورفع القدسية عنه من أجل قراءة عقلية علمية وتفكيكية تحليلية، هي قراءة تنأى عن القراءات الإيمانية وتنتهج الشك الديكارتي الذي يقطع مع الحدود المسيّجة والمعرقلة للعقل لسبر أغوار الفكر الإسلامي، فهو ينطلق من أن الفكر الإسلامي قد شهد في مراحل متعددة:

(نظرة عقلية مستمرة ومتكررة في ظروف تاريخية واصطدامات سياسية واجتماعية متنوعة، وهي النظرة المنطلقة من وجود "إسلام" صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم الدين الحق لمكافحة البدع والرد على أهل الأهواء والنحل وإبطال الملل الضالة المضلّة وإبعاد أو إخضاع جميع المنحرفين عن الصراط المستقيم والحقّ المبين والفرقة الناجية).[27]

ومن بين المسائل التجديدية التي نادى بها **أركون**، هي المسألة التي تتلخص في التساؤل الذي طرحه والذي مفاده: كيف يمكن قراءة النص القرآني في عصرنا الراهن؟ إن مجرّد طرح هذا السؤال يكشف الحاجة الملحة لقراءة هذا النص قراءة حديثة حتى يستجيب إلى متطلبات هذا العصر، حيث يرى أنه أصبح من الضروري الانفتاح على مجالات مختلفة للمعرفة وعدم الاكتفاء بما تقدمه كليات الشريعة التي تعتمد جلها على النقل والاجترار لما أنتجه القدامى.

في هذا الإطار يتضح مفهوم القطيعة الاركوني، فالقطيعة المعرفية التي يدعو لها لا تعني الانفصال عن الماضي والتراث، إنما هي النتيجة الحتمية للتطور التاريخي العام في مجتمع ما، لذلك فهو يدعو إلى وجوب إدراك معناها للتخلص من الميثولوجيا والانتقال إلى مرحلة الربط بين المعاني وتاريخيتها بالاستعانة بكل منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث عبر عن ذلك قائلا أن:

(هذه القطيعة المعرفية تحدث عندما تتغير نظرة العقل نفسه إلى المعرفة وطرق إدراكه للواقع وتعبيره عن تأويلاته له).[28]

[27] أركون، محمد (1995). ***أين هو الفكر العربي المعاصر؟***. ترجمة: هاشم، صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، ص8.

[28] المرجع نفسه، ص12.

ويثير **أركون** مسالة تجديدية أخرى هي مسألة "**اللامفكّر فيه أو المستحيل التفكير فيه**" في الفكر الإسلامي مبرزا أن العقل أنتج اليوم معارف جديدة تجاوزت وتخطت معارف القدامى ولابد من الاستفادة منها، وتجدر الإشارة هنا إلى كل ما تم انجازه في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لكن الموقف المتصلب لما يسميه **أركون** بالأرثوذكسية الإسلامية لا يقرّ بهذه القطيعة، إنما يقف موقفا دفاعيا يجعله لا ينخرط في انجاز فعل الحداثة متعللا بأن هذه الأشياء أنتجها الغرب وهي من ثمة لا تصلح إلا له على الرغم من إقرارهم بأن الغرب قد استفاد مما أنجزه الفكر العربي.

وينتقد **أركون** هذه القراءة معتبرا إياها انحرافا عما رسمه القدامى كالغزالي وابن رشد من "القواعد السليمة"، فصاحبها قد أوغل في "**التقليد الأعمى والتعصب**"، فهم تعاملوا مع فضائهم المعرفي، وعلى قارئ اليوم أن يكون أيضا مواكبا لعصره ووفيا لفضائه المعرفي. ويرد **أركون** سبب هذا التعصّب إلى برامج التعليم في البلدان الإسلامية التي تغيّب فيها الفلسفة وتاريخها المتواصل أو تقدمها بشكل أبتر ومشوه في المدارس والجامعات مما نتج عنه ما يسميه بتحويل الفسحة العقلية إلى فسحة مخيالية محضة".[29]

كذلك يدعونا **أركون** إلى كتابة تاريخ نقدي للعقل الإسلامي، وإلى النظر إلى ما هو أبعد من التاريخ الرسمي للثقافة الإسلامية، والذي يعتقد بوجود عقل ثابت ومفارق للزمن، وفي هذا السياق تندرج دعوته إلى إعادة قراءة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، من أجل تحقيق هدفين أساسيين:

الأول: ينبغي تجاوز الرؤية التاريخية الخطية لكل علم من هذه العلوم، من أجل الإمساك بنظام الفكر الإسلامي.
الثاني: توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره. [30]

وفي هذا السياق يؤسس أركون لما يسميه بمسألة **الإسلاميات التطبيقية في مقابل التعامل التبجيلي مع الإسلام**، من أجل الانتقال من الاجتهاد التقليدي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي، فنقد العقل الإسلامي لا يمكن أن نبحث عنه

---

[29] المرجع نفسه، ص15.

[30] بوطيب، رشيد (2010). **أطروحات الراحل محمد أركون الإصلاحية: الناقد المزدوج**. موقع قنيطرة، **2010-10-20**. https://ar.qantara.de/node/12034.

في بنية النصوص، بل في العلاقات المتشابكة التي ينتجها المجتمع في تفاعله مع تلك النصوص. وهذا الفراغ هو ما تطلب الإسلاميات التطبيقية سده.

يقول **أركون**، موضحا البعد النقدي المزدوج لمشروعه:

(نظرا لتقدم البحث العلمي في العالم الغربي، فالمجتمعات الإسلامية تجد نفسها دائما تحت الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي. إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة. فمهمتها لا تتلخص في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراف قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية). [31]

قدم **أركون** درسا يتلخص في ضرورة تفكيك خطابات الهيمنة بمختلف أشكالها، إنها تلك الخطابات التي ما برحت تعطل خطى التاريخ في مجتمعاتنا، وتقف حاجزا أمام بناء معرفة تاريخية وتحقيق انفتاح نقدي على الحاضر والماضي. إن الهدف من هذا الدرس هو تجديد الفكر الإسلامي، وتأسيس فكر إنسانوي عربي يحترم روحانية الدين.

إن **أركون** هو صاحب أحد المشاريع الفكرية، وقد استهدف بالأساس فتح آفاق واسعة للفكر العربي الإسلامي عبر تطبيقاتها لمنجزات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة على دراسة الإسلام. ولقد ظل يسعى جاهدا إلى ترسيخ المنهجية التاريخية الحديثة في الفكر الإسلامي، لأنه يرى أنها السبيل الوحيد لتحقيق الفهم العلمي للواقع التاريخي للمجتمعات الإسلامية. وهذا من شأنه إلغاء كافة التعصبات المذهبية والعرقية لاسيما بوضعها على محك الفهم العلمي. وقد احتار النقاد والباحثون في أية خانة يصنفون **أركون**، لكنهم أجمعوا على أنه يدعو إلى تجديد الفكر العربي الإسلامي. [32]

وحسب وجهة نظره فإن الدراسة العلمية بالتأكيد تخلق جو الهدوء وجو الاعتراف بالآخر واحترامه، لا جو مصادمته، فإذا اكتفى المسلمون بسطح المعنى وسطح الخطاب، فإنهم سيظلون متشبثين بفهم يلغي التاريخ، وبذلك يبتعدون عن الواقع التاريخي إذا هم ظلوا متشبثين بالنصوص دون ربط وظائفها بالضرورات التاريخية والواقع التاريخي. فحالة الفكر المنفتح كانت سمة الثقافة العربية الإسلامية أيام ازدهارها وقوتها، حيث كانت ثقافة منفتحة على الآخر

[31] المرجع نفسه.

[32] ولد القابلة، إدريس (نوفمبر 2003). ***جولة في فكر محمد أركون***. ناشري، www.nashiri.net، ص02.

ثقافيا ومعرفيا، ولاقت منها شعوب أخرى مختلف المعارف الفكرية دون تخوف أو انغلاق أو تعصب، خلافا لما نشهده الآن من تعصب وخوف من الآخر وعدم احترامه، أي الخوف المعرفي منه. [33]

وهكذا اتسع مجال اللامفكر فيه في مرحلة نتبنى فيها الحداثة المادية ولا نتبنى في نفس الوقت الحداثة الفكرية والفجوة لا تزال تتعمق بين الحداثتين.

خاتمـــــة:

في الأخير يجب أن نشير إلى أن هنالك التباسات عديدة تثيرها مسألة الحداثة في مجتمعاتنا الشرقية، وهي التباسات ترتب عليها سوء فهم لدى غالبية الأفراد الذين تبلدت عقولهم ما بين الثنائية الإشكالية (ماهية الحداثة–استعمالات الحداثة) خصوصا وأن الحداثة دخلت بقوة في مجتمعاتنا كما اخترقت دواخلنا.

فمجتمعاتنا بمنظوماتها الفكرية والثقافية مدعوة إلى التمييز بين النواة المركزية للحداثة كحرية وعقلانية، وبين استعمال الحداثة للسيطرة على الأفراد والشعوب، فلا يجب أن تكون ردة الفعل رفض الحداثة شكلا ومضمونا، بل يجب أن تكون هنالك مواءمة بين الحداثة كمفهوم مادي تقني والمنظومتين الثقافية والفكرية وكذا التراث.

كما ينبغي التنويه إلى أن الأهمية التي اكتسبها المفكر الجزائري **أركون** تكمن في قراءته المختلفة للفكر الإسلامي وتاريخه، قراءة تختلف عن قراءة المختصين في الاستشراق الكلاسيكي، ولعل هذا ما دفعه إلى تأسيس ما سماه بالإسلاميات التطبيقية والتي تتجاوز منهجية الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين وتعمد إلى تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام بدلا من الاكتفاء بالدراسة الوصفية.

قائمة المراجع:

1) ابن منظور (دت) .***لسان العرب***. ج1، القاهرة: دار المعارف.

2) أركون، محمد (1995). ***أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟***. ترجمة: هاشم، صالح، ط2، بيروت: دار الساقي.

3) أركون، محمد (1998). ***الفكر الإسلامي نقد واجتهاد***. ترجمة: هاشم، صالح، ط3، بيروت: دار الساقي.

4) بوطيب، رشيد (2010). **أطروحات الراحل محمد أركون الإصلاحية: الناقد المزدوج**. موقع قنيطرة، https://ar.qantara.de/node/12034، 20-10-2010.

[33] المرجع نفسه، ص24.

5) بن عبد الله، محمد (2010). ***سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية***. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

6) بني جابر، جودة (2004). ***علم النفس الاجتماعي***. ط1، عمان: مكتبة دار الثقافة.

7) بوشلوش، طاهر (2008). ***التحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثرها على القيم في المجتمع الجزائري [1967-1999] (دراسة ميدانية تحليلية لعينة من الشباب الجامعي)***. الجزائر: دار بن مرابط.

8) همشري، عمر أحمد (2007). ***مدخل إلى التربية***. ط2، عمان: دار صفاء.

9) ولد القابلة، إدريس (نوفمبر 2003). ***جولة في فكر محمد أركون***. ناشري، www.nashiri.net.

10)وسمي، ضمد كاظم (2009). ***الفكر العربي.. وتحديات الحداثة***. العراق: منتديات ليل الغربة.

11) الحافظ، منير (2008). ***الجنسانية وأسطورة البدء المقدس***. ط1، دمشق: دار الفرقد.

12) لويد، ب. س (1990). ***إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي***. ترجمة: شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة.

13) منديب، عبد الغني (2006). ***الدين والمجتمع (دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب)***. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

14) المرنيسي، فاطمة (2002). ***العابرة المكسورة الجناح (شهرزاد ترحل إلى الغرب)***. ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، الدار البيضاء: نشر الفنك.

15) العمر، خليل معن (2006). ***الضبط الاجتماعي***. ط1، عمان: دار الشروق.

16) الفاربي، عبد اللطيف وآخرون (1994): ***معجم علوم التربية (مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك)***. الرباط: دار الخطابي.

17) صليبا، جميل (1982): ***المعجم الفلسفي***. ج1، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

18) شبشوب، أحمد (1991). ***علوم التربية***. تونس: الدار التونسية للنشر.

19) ثابت. ناصر (1993). ***دراسات في علم الاجتماع التربوي***. ط1، الكويت: مكتبة الفلاح.

20) الذوادي، محمود (2006). ***الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث***. تونس: منشورات تبر الزمان.

21) Gadant, Monique (1991). ***Le corps dominé des femmes, réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie).*** In revue internationale de recherches et de synthèses en science sociales, Paris, L'Harmattan, 99-100, 37-56.

.FUP Paris:,d é13 .***Vocabulaire Technique et critique de la philosophie***(1980). André,Lalande

أسباب تغير الاجتهاد في علم الكلام

الدكتور: احمد حازم القصاب

الملخص

يتحدث هذا البحث عن جانب الاجتهاد وتغيره في مجال علم الكلام وطبيعة الآراء المختلفة بين المتكلمين والنتاج الفكري الكلامي الذي هو حصيلة الاجتهاد في مسائل العقيدة والكلام مما أدى الى مجموعة من الآراء الكلامية نتيجة نظرة معينة الى النص، ويعالج هذا البحث ايضا أسباب تغير الاجتهادات الكلامية، ومن اهم هذه الاسباب هي النظرة الى النص النقلي وكيفية الاستنباط منه وكذلك مدى قبول النص النقلي للاجتهاد من حيث انه ظني الدلالة او قطعي الدلالة، وكذلك الاجتهاد في الادلة العقلية التي تدافع عن ثوابت العقيدة الاسلامية ومدى دلالة هذه الادلة في اثباتها لثوابت العقيدة الاسلامية كوجود الله تعالى و وحدانيته وهذه الادلة العقلية ايضا محل نظر واجتهاد، وهناك مسائل كلامية لابد من تغير الاجتهاد فيها من حيث زاوية النظر لها بحسب تغير الواقع العملي للناس واخرجها من حدود النقاش العقلي الكلامي وادخالها في حدود الواقع العملي كمسألة الصلاح والاصلح كفعل من افعال الله في خلق الانسان وما يتعلق بها ومن اهم النتائج التي توصل اليها هذا البحث هي : اذا كان النص في علم الكلام قطعي الدلالة وقطعي الثبوت فلا مجال للاختلاف فيه ولا تغير للاجتهاد كوجود الله تعالى ، واذا كان غير قطعي الدلالة او غير قطعي الثبوت فيمكن الاجتهاد ويمكن تغير هذا الاجتهاد اذا كانت المسألة من الامور العقلية القطعية ايضا فلامجال لاجتهاد فيها او تغيرها كنفي التسلسل لكونه قاعدة عقلية ثابتة، واذا كانت المسألة من الادلة الكلامية العقلية التي تدافع عن العقيدة فهذه يمكن الاجتهاد فيها ويمكن تغير الاجتهاد كنظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بحدوث العالم وهناك مسائل كلامية لابد من تغير الاجتهاد بحسب تغير الواقع العملي للناس .

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وآله وصحبه اجمعين

من المعلوم بأن القران الكريم يتضمن ثلاث محاور : العقيدة والفقه والاخلاق واستغرق العهد المكي قرابة اكثر من عشرة سنوات تحدث القران الكريم فيه عن مختلف امور العقيدة والادلة والشبهات والافكار بل ووثق القران الكريم أراء معارضيه وشبهاتهم وبعد ذلك انتشر الاسلام واثيرت قضايا فكرية اوسع وطرحت شبهات اعمق فخرج الى النور علم الكلام الذي يعتبر الحارس الفكري والعقلي للعقيدة الاسلامية واصبح علم الكلام يضم موضوعات العقيدة ودليها العقلي والنقلي.

فكرة البحث : يتحدث هذا البحث عن جانب الاجتهاد وتغيره في مجال علم الكلام وطبيعة الآراء المختلفة بين الفرق الاسلامية والنتاج الفكري الكلامي الذي هو حصيلة الاجتهاد في مسائل العقيدة والكلام مما أدى الى ومجموعة من الآراء الكلامية نتيجة اجتهاد معين ونظرة الى النص معينة ويعالج هذا البحث اسباب تغير الاجتهادات الكلامية ومن اهم هذه الاسباب هو التغير الزماني وما يرافقه من تغير في المجتمعات وبالتالي اصبحت بعض مسائل الكلام تتغير تبعا للظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية والمشكلة تكمن في ان هذا الاجتهاد الذي تغير في مسائل الكلام شكل مشكلة كبيرة بين المسلمين في وقته ربما تطور في بعض الاحيان الى التبديع او التكفير وقد يصل الى اكبر من ذلك، ريد الوصول الى ان الاجتهاد الكلامي قد يتغير حسب وجهة النظر الى النص –إن كان ظني الدلالة– او حسب تغير الزمان وحسب اكتشافات العلوم الحديثة الكلامي ومن ثم يخرج بنتيجة : إن هذا الاجتهاد قد يتغير وهو معرض للخطأ والصواب.

المبحث الاول التعريف بعلم الكلام والعقيدة

المطلب الاول التعريف بعلم الكلام والعقيدة

المطلب الاول : علم الكلام : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة[34] .

وموضوعه عند الاقدمين ذات الله تعالى وصفاته لان المقصود الاصلي من علم الكلام معرفته تعالى وصفاته ولما احتاجت مبادئه الى معرفة احوال المحدثات ادرج المتأخرون تلك المباحث في علم الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى العلوم الحكمية فجعلوا موضوعه الموجود من حيث هو موجود وميزوه عن الحكمة بكون البحث فيه على قانون الاسلام وفي الحكمة على مقتضى العقول ولما رأى المتأخرون احتياجه الى معرفة احوال الادلة واحكام الاقيسة وتحاشوا عن ان يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى علم المنطق جعلوا موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً او بعيداً[35] .

المطلب الثاني علم العقيدة: العقيدة: الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده. [36].

والعقائد: جمعُ العقيدة وهي ما عقد عليه القلب يعني اطمئنان القلوب على شيء، ما يجوز أن ينحلَّ عنه والعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل [37].

---

[34] ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي (ت: 808هـ) ، مقدمة ابن خلدون ، بيروت، دار القلم، ط5 ، ، 1405هـ-1984م ، 458 .

[35] ينظر ، القنوجي، صديق بن حسن (ت: 1307هـ)، ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان احوال العلوم ، تحقيق عبدالجبار زكار ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1399هـ-1978م ، 67/2 .

[36] ينظر: أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دمشق – سورية ، دار الفكر، ط2 ، 1408 هـ – 1988 م ، 265

[37] ينظر: البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ – 1986م)، ط1424،1هـ – 2003م ، 149

المطلب الثالث : الفرق بين علم الكلام والعقيدة: يرى بعض العلماء بأن علم الكلام هو نفس علم العقيدة ومنهم التفتازاني حيث يقول عن علم الكلام : (الكلام :هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية) [38]. ويقول ايضا: (، ومعرفة العقائد عن أدلّتها التفصيلية بالكلام) [39].

ويرى البعض الاخر ان العقيدة لاهي علم الكلام ولاغيره فعند هؤلاء العلماء علم الكلام مرتبط بالعقيدة لحراستها ورد الشبه عنها فعلم الكلام موضوعه علوم العقيدة ولكنه اضاف اليها ماتندفع به الشبه وهذه الادلة قابلة للنقد والتغير لأنها ليست بالوحي القطعي [40].

ويقول الغزالي: (وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، فقد ألقى الله تعالى ، إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق ، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى ، طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة ، على خلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله) [41].

ويقول عضد الدين الايجي: (والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام) [42].

ونستطيع ان نقول بأن الامر قد استقر على أن علم الكلام يضم موضوعات العقيدة و ادلتها التي جاءت بنصوص من الكتاب والسنة مع الادلة العقلية التي تدافع عن نصوص الكتاب والسنة فعلم الكلام يدرس ويشرح ويفسر النصوص العقدية ويربطها مع ادلتها النقلية ويبين وجه الاستدلال بهذه الادلة ويدافع عنها بالأدلة العقلية واضافة الى

---

[38] ينظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله(ت: 791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان، دار المعارف النعمانية ، 1401هـ - 1981م ، 5/1

[39] ينظر:المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ،كردستان –العراق، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ ،71-72

[40] ينظر:الكبيسي، محمد عياش ، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين،، بغداد، مطبعة الحسام ط1 ، 1416هـ – 1995م ، 24

[41] ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد،(ت 505هـ) ،المنقذ من الضلال، تحقيق : محمد محمد جابر ،- بيروت / لبنان، المكتبة الثقافية ، (د.ت)، 14

[42] ينظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد ،(756هـ)، المواقف، تحقيق : د.عبد الرحمن عميرة، - بيروت، ، دار الجيل، ط1 ، 1997م، 31/1

ذلك يضم الى علم الكلام الادلة العلمية التي تؤخذ من الاكتشافات العلمية المختلفة التي تكون ايضا ادلة علمية لإثبات العقائد الدينية.

المبحث الثاني : التعريف بالاجتهاد ومجالاته

المطلب الاول : تعريف الاجتهاد: الاجتهاد: في اللغة بذل الوسع، وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظنٌّ بحكم شرعي، او الاجتهاد: بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال[43]. وهو بهذا يعم الفقه وغيره

المطلب الثاني : مجالات الاجتهاد: ومنها: بعض المسائل الاعتقادية الفرعية، وبعض النظريات الكلامية التي اختلف فيها العلماء، وجرت بينهم فيها مناظرات ومناقشات عائدة لظنية الأدلة الدالة على هذا الحكم العقدي[44].

وأجمعت الأمة على أن المجتهد قد يخطئ ويصيب في العقليات، إلا على قول الحسن العنبري من المعتزلة.

واختلفوا في الشرعيات؛ والمروي عن أبي حنيفة أن كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، معناه: أنه مصيب في الطلب وإن أخطأ المطلوب

والإجماع على عدم العذر للمخطئ المجتهد في طلب عقائد الإسلام والحق في العقليات واحد، وأن المجتهد فيها يخطئ ويصيب وما ذهب إليه العنبري من أن الحق فيها حقوق، وأن كل مجتهد فيها مصيب باطل لما فيه من تصويب الدهري والثنوي والنصارى والمجسمة والمشبهة، وجعل كل فريق على الحق وهو محال.

ولهذا اتفقنا على أن الحق في العقليات واحد؛ لأن القول بوجود الصانع وعدمه وحدوث العالم وقدمه تناقض بين [45].

---

[43] ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، بيروت –لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1403هـ – 1983م ، 10 ؛ نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (ت: 1130 هـ)، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لبنان – بيروت، دار الكتب العلمية ط1 ، 1421هـ – 2000م ، 34/1.

[44] ينظر:محمد الدسوقي، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، ، قطر، دار الثقافة ط 1، ،(د.ت) ، 82.

[45] ينظر:أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (ت: 1094هـ)،الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة ، 45

والمصيب في العقليات واحد كحدوث العالم وثبوت البارئ سبحانه وصفاته وبعثة الرسل ونافى الإسلام مخطئ آثم كافر وقال الجاحظ: لا يأثم في العقليات للاجتهاد، وزاد العنبري: كل مصيب والإجماع على خلاف قولهما[46].

ويقول: الإمام أبو الحسن الأشعري: (اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقًا متباينين وأحزابا مشتتين إلا أن الإسلام يجمعهم ويشمل عليهم) [47].

ويقول التفتازاني: (والمجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ ويصيب... والمجتهد غير مكلّف بإصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورًا بل مأجورًا، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم) [48].

ويقول البيهقي: (وإنما اجتمع أصحابه على مسائل الأصول، فإنه لم يُرْوَ عن واحدٍ منهم خلاف ما أشرنا إليه في هذا الكتاب. فأما مسائل الفروع فما ليس فيه نص كتاب ولا نص سنة فقد اجتمعوا على بعضه واختلفوا في بعضه، فما اجتمعوا عليه ليس لأحد مخالفتُهم فيه، وما اختلفوا فيه فصاحب الشرع هو الذي سوّغ لهم هذا النوع من الاختلاف؛ حيث أمرهم بالاستنباط وبالاجتهاد مع علمه بأن ذلك يختلف، وجعل للمصيب منهم أجرين، وللمخطئ منهم أجرًا واحدًا، وذلك على ما يحتمل من الاجتهاد، ورُفع عنه ما أخطأ فيه) [49].

وعند العلماء ضابط يعلم به المحق من المبطل، بل قصدهم إن المختلفين في العقليات لا يكونان معا على صواب، والمصيب معين عند الله والآخر مخطئ عنده، أما أنه يعني بالاجتهاد فلا، إذ الاجتهاد في المصيب يعمه الخلاف فيكون

---

[46] ينظر: الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، (ت: 1317هـ)، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني ، 1401 هـ - 1981 م ، 192/1

[47] ينظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1411هـ- 1990 م، 1/ 34.

[48] ينظر: التفتازاني ، النسفية ، 624

[49] ينظر: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر (ت: 458هـ) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، – بيروت، ، دار الآفاق الجديدة ، ط1 ، 1401هـ، 233

أيضا مصيبا أو مخطئا لكن خلاف أئمة أهل السنة في العقليات إن لم تلزمهم لوازم استحالية فلا ضرر عليهم وعلى متبعهم، وكذا بعض مسائل تنسب للمعتزلة، ولا لوازم فاسدة لها[50].

المبحث الثالث: انواع تغير الاجتهاد الكلامي

من المعلوم ان الاختلاف في المسائل الكلامية يكون في النصوص الغير قطعية الدلالة او الغير قطعية الثبوت وكما مر فكل نص كانت دلالته محتملة او ثبوته محتمل يسوغ فيه الاختلاف.

ويتغير الاجتهاد الكلامي لأسباب مختلفة ويتنوع على عدة انواع ومنها:

المطلب الاول: تغير الاجتهاد الكلامي بسبب اختلاف الدليل

اولا : الاختلاف في ورود الدليل النقلي: ومنه اختلاف ورود الدليل النقلي عن الصحابة رضي الله عنهم في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه في المعراج.

اختلف الصحابة فيما بينهم: هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه؟ وكان حَبْرُ الأمة عبد الله بن عباس ممن اشتهر عنه القول بأنه صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه، ونقل ذلك عنه المفسِّرون والمحدِّثون ونفوا عن عائشة إنكار ذلك كما هو ثابتٌ عنها [51].

---

[50] ينظر: أبو زكرياء الشاوي، يحي بن محمد بن محمد بن عبد الله، المليانى الجزائري المالكي، (ت: 1096هـ) التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، مصر، مطبعة السعادة (د.ت)، 95

[51] ينظر: ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، (ت: 840هـ) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ط3، 1415 هـ - 1994 م ، 98/5 ؛ الملا علي القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين (ت: 1014هـ) ، شرح الشفا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1421 هـ ، 422/1

واتفقت الأمة على أنه لا يراه أحد في الدنيا بعينه، ولم يتنازعوا في ذلك إلا في نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة: منهم من نفى رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له صلى الله عليه وسلم, وحكى القاضي عياض في كتابه الشفا اختلاف الصحابة ومن بعدهم في رؤيته صلى الله عليه وسلم، وإنكار عائشة رضي الله عنها أن يكون صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين رأسه، وقال جماعة بقول عائشة رضي الله عنها، وهو المشهور عن ابن مسعود و أبي هريرة واختلف عنه، وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته في الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، وأما وجوبه لنبينا صلى الله عليه وسلم والقول بأنه رآه بعينه فليس فيه قاطع ولا نص، والمعول فيه على آيتي النجم، والتنازع فيهما مأثور، والاحتمال لهما ممكن[52]

فالاختلاف في هذه المسألة الكلامية إنما اتى من اختلافات الروايات الواردة عن الصحابة رضي الله عنهم ويمكن أن يتغير الاجتهاد الكلامي عند بعض العلماء نظرا للاختلاف في تصحيح الروايات الواردة عن الصحابة او للتوفيق بينها او لضعف بعضها وتبقى المسألة اجتهادية لا تؤثر على اصل الايمان ولا يترتب عليها شيء عظيم.

ثانيا : الاختلاف في فهم الدليل النقلي ومنه : الاجتهاد في حقيقة الرسل هل هم من الإنس فقط أم من الإنس والجن معا: فمنهم من ذهب إلى انهم من الإنس والجن وهو ما رواه ابن جرير عن الضحاك بن مزاحم لقوله تعالى: **{ يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ }**[53] وقال مجاهد وغيره من السلف والخلف، الرسل من الإنس فقط، وليس من الجن رسول،، وقال ابن عباس الرسل من بني آدم ومن الجن نذر[54] وسبب الخلاف في هذه المسالة أن من حمل الآية على عمومها فقد ذهب إلى أن الله يرسل الرسل من الإنس والجن ومن حملها على وجه التخصيص فقد ذهب إلى أن

---

[52] ينظر: ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ، الأذرعي الصالحي الدمشقي (ت : 792هـ) شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق : جماعة من العلماء ، تخريج : ناصر الدين الألباني، دار السلام (عن مطبوعة المكتب الإسلامي) الطبعة المصرية الأولى 1426هـ - 2005م ، 197 ؛ التميمي ،محمد بن خليفة بن علي ، رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، ط1 ، 1422هـ/2002م ، 10-16

[53] سورة الأنعام ، من الآية: 130

[54] ينظر: ابن أبي العز ، شرح العقيدة الطحاوية ،166

الرسل من الإنس فقط، وفهم الآية السابقة على مثل قول الله تعالى: **{ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ }**[55] والمراد من أحدهما [56].

ثالثا: الاختلاف في الدليل العقلي : الاختلاف في صفة البقاء : هو عدم الآخرية لوجود الله سبحانه وتعالى[57] ، ان هذه الصفة قد حصل فيها اختلاف بين المتكلمين ومبنى الخلاف هل هذه الصفة هي من صفات المعاني ام صفة نفسية كالوجود ام من الصفات السلبية ، فذهب الامام الاشعري ومن تبعه الى انها صفة زائدة على الذات كالعلم والقدرة ...الخ ، وذهب الباقلاني الى البقاء صفة نفسية كالوجود ومعناها : الوجود المستمر فيما لا يزال أي في المستقبل الى غير نهاية وتابع الباقلاني في رأيه امام الحرمين والرازي والامدي وغيرهم [58] .

وذهب قسم اخر الى أن البقاء صفة سلبية ومعناها نفي العدم اللاحق بعد الوجود او عدم الآخرية للوجود وهو الراجح [59] ، وقد استدل من قال بنفي ان يكون البقاء صفة زائدة على الذات بان لو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود لزم أن يكون للبقاء بقاء ويكون البقاء قائماً بالبقاء وذلك ممتنع اذ ليس قيام احدهما بالآخر بأولى من العكس لاشتراكهما بالحقيقة واتحادهما في الماهية[60] .

---

[55] سورة الرحمن ، الآية : 22

[56] ينظر: الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد، مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقاد، جامعة آل البيت – قسم أصول الدين ، 25 197 ؛ ابن ابي العز ، شرح العقيدة الطحاوية ، 166

[57]ينظر: الباجوري ، ابراهيم بن محمد بن احمد الشافعي (ت 1277هـ)، تحفة المريد ،، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية ط1 ، 1422هـ – 2001م ، 66 .

[58] ينظر: البغدادي ، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي (ت429هـ)، أصول الدين ، تحقيق : لجنة احياء التراث العربي ،، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1 ، 1401هـ-1981م ، 108؛ الجويني ، امام الحرمين ابو المعالي عبدالملك بن عبدالله يوسف (ت 478هـ)، الارشاد في قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ، تحقيق : يوسف مرسي وعلي عبدالحميد ، مكتبة الخانجي ، 1369هـ-1950م ، 150 ؛ الغزالي ، فيصل التفرقة ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، تحقيق مكتب البحوث والدراسات ، بيروت-لبنان ،، دار الفكر 1421هـ-2000م ، 238 ؛ الآمدي ، علي بن ابي علي بن محمد بن سالم (ت 631هـ) غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمد عبداللطيف ، القاهرة، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية 1391هـ/1971م ، 135؛ الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد (ت 816هـ) ، تحقيق : محمد عمر الدمياطي ، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1419هـ-1998م ،143/3

[59] ينظر: الدسوقي ، الشيخ محمد بن احمد بن عرفة المالكي (1230هـ)، حاشيته على ام البراهين، صيدا – بيروت، المكتبة العصرية ، ط1 ، 1424هـ-2003م ،120-124

[60] الآمدي ، غاية المرام ، 136 .

إن القول بان البقاء صفة زائدة على الذات يلزم التسلسل لأنه لو كان زائداً لكان له بقاء ويتسلسل[61] .

وكذلك لو احتاج الى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجاً إليه وكان هو مستغنياً عن الذات فكان هو الواجب دون الذات[62] .

وقد اجيب عن الاول : بان البقاء نفس البقاء[63] فلا يلزم التسلسل ، واجيب عن الثاني بمنع احتياج الذات إليه وان اتفق تحققها معا[64] .

لكن يقال ان منع التسلسل بهذا التوجيه وهو ان بقاء البقاء نفس البقاء ليس بشيء ، لان هذا القول يفيد أن بقاء البقاء أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وهذا مما لا يمكن ان يقول به الاشعري ومن تبعه من الذين ذهبوا الى ان البقاء صفة وجودية زائدة على الذات .

ولكن يمكن ان يمنع التسلسل بان يقال ان مذهب الاشعري ان الاعراض لا تبقى بل تتجدد فلم لا يجوز اذن ان يبقى الوجود ببقائات متجددة والتسلسل ، انما هو في الامور الموجودة الثابتة في الخارج[65] .

ونلاحظ بأن الاختلاف في هذه المسألة الكلامية وتغير الاجتهاد فيها بين المتكلمين كان سببه الاختلاف في الدليل العقلي واللوازم التي تنتج من هذه الادلة العقلية

المطلب الثاني : تغير الاجتهاد الكلامي بسبب تغير الطبيعيات واكتشافات العلوم

ومن هذه المسائل هي نظرية الجوهر الفرد والمتعلقة باكتشافات العلوم وخصوصا الفيزياء الجسمية. فحصل في هذه النظرية اختلافات بين المتكلمين ومنذ زمن بعيد وكذلك للوصول الى حدوث العالم وعدم قدمه.

---

[61] ينظر: الجرجاني ، شرح المواقف ، 143/3 والدسوقي ، حاشيته على ام البراهين ، 123 .

[62] ينظر: الغزالي ، الاقتصاد ، في الاعتقاد، بغداد، مكتبة الشروق الجديدة ، 36 .

[63] ينظر: الغزالي ، الاقتصاد ، 36 والجرجاني ، شرح المواقف ، 143/3 والدسوقي ، حاشيته على ام البراهين ، 123 .

[64] ينظر: الغزالي ، الاقتصاد ، 36 .

[65] ينظر: محمد رمضان ، الباقلاني وآراؤه الكلامية ، بغداد، مطبعة الامة ، 1407هـ-1986م ، 504 - 505 .

الجوهر الفرد: هو متحيز لا يقبل القسمة[66] وهو الجزء الذي لا يتجزأ ليس بجسم لأنه لا يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا بالقوة ولا بالفعل، وإن تألفت منه الأجسام عند المتكلمين المثبتين لذلك الجزء[67].

ويبين سعد الدين التفتازاني ان نظرية الجوهر الفرد تعد أصلاً من الأصول التي يعتمد عليها في إثبات حدوث العالم وحشر الاجساد فيقول: (قلنا في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولي والصورة، المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد) [68]. فإثبات الهيولى والصورة يعني القول بقدمها وعدم حوثها لأن القول بحدوثها يلزم هيولى أخرى اذ كل حادث عند الفلاسفة مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن المادة فيلزم قدم الجسم المركب منهما ويلزم من ذلك قدم العالم ونفي حشر الاجساد، فيكون العالم مركبا من المادة والهيولى، وهي عند الفلاسفة متصفة بالقدم وكذلك بالنسبة لحشر الاجساد لأن الجسد عن الفلاسفة مركب من الهيولى والصورة فبخراب البدن تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن إيجادها بعد اعدامها وهو محال عند الفلاسفة ولذلك نفوا حشر الاجساد بناء على القول بأن اصل العالم مركب من الهيولى والصورة القديمتين والمتكلمون اثبتوا الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ وهو حادث خلقه الله تعالى ومنه تركبت الاجسام وما تركب من الحادث فهو حاث فالعالم حادث وحشر الاجسام مبني على حدوث العالم وكون الصانع مختارا لا موجبا[69]

وقد اختلفت الاجتهادات الكلامية بين المتكلمين في نظرية الجوهر الفرد وما يتعلق بها من احكام: فاختلفوا في أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والإرادة فجوزه الأشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم واختلافهم في أنه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فأنكره الأشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه أبو هاشم والقاضي عبدالجبار ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة فأنكره الأشعري وجوزه إمام الحرمين ومنها اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل له شكل فأنكره الأشعري وأثبته أكثر المعتزلة ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم وإنما الخلاف في أنه هل يشبه شيئا من الأشكال فقال ا لقاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لأن في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لأنه أبسط الأشكال

---

[66] ينظر : السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم تحقيق،: محمد إبراهيم عبادة، القاهرة – مصر، ، مكتبة الآداب ط1، 1424هـ - 2004 م ، 72.

[67] ينظر: نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، 219/2

[68] التفتازاني ، شرح النسفية ، 190

[69] ينظر :رمضان افندي ، رمضان بن محمد حاشيته على شرح العقائد النسفية ؛ الكستلي ، مصلح الدين بن محمد ، حاشيته على شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ،كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ ، 190-191 .

المضلعة وقيل المربع لأنه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الأكثرين واتفقوا على أنه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى أنه لا يتصف بشيء من ذلك وإلا لكان منقسما ضرورة ومنها اختلافهم في أن الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي أنه هل يجوز أن يرى وفي أنه هل يجوز أن يصير بثقل الجبل وفي أنه هل يجوز أن يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي أنه هل يجوز أن تحله الحركة والسكون على البدل وفي أنه هل يجوز أن تحله أعراض كثيرة [70].

ونلاحظ ان المتكلمين اختلفت اجتهاداتهم الكلامية في في نظرية الجوهر الفرد وما يتعلق بها من احكام وهذا نوع من تغير الاجتهاد الكلامي بحسب الادلة العقلية والطبيعية التي وصل اليها كل متكلم من المتكلمين وهذا يدل على ان بعض المسائل الكلامية يتغير فيها الاجتهاد تبعا لطبيعتها لأنها مبينة على الامور الطبيعية والمتعلقة بالعلوم الاخرى كالفيزياء والكيمياء والنظريات التي تفسر نشوء العالم والمتغيرات العلمية والاكتشافات الحديثة التي هي من اهم الاسباب في تغير الاجتهاد الكلامي

ولذلك نرى بعض المتكلمين كالفخر الرازي قد مال الى التوقف في نظرية الجوهر الفرد[71] لأنه لم يمتلك الادوات التامة والكافية في إثبات هذه النظرية أو نفيها في ذلك الوقت.

وحتى لو تبين خطأ نظرية الجوهر الفرد او ضعفها فهذا لايؤثر على إثبات حدوث العالم فإثبات ذلك يكون عن طريق ادلة اخرى كدليل التغير مثلا، لان سقوط الدليل او ضعفه لا يعني سقوط الدعوى المراد اثباتها لوجود أدلة أخرى قد تثبت ذلك .

المطلب الثالث : تغير الاجتهاد الكلامي بسبب تغير الواقع العملي

كلما يتقدم الزمان تحصل تجارب جديدة لأي امة من الامم وبتغير الاجيال وبتعاقب الازمان يتغير الواقع وتنفتح الابواب المغلقة فان الامم تنضج مثلما ينضج الانسان من خلال قطع سنين العمر والمرور بالأحوال المختلفة من خير وشر .

---

[70] ينظر : التفتازاني، شرح المقاصد ، 310/1

[71] التفتازاني ، شرح النسفية ، 189- 190

وهناك مسائل كلامية بقي الخلاف فيها محصورا في دائرة قواعد الكلام لكل فرقة من الفرق ولكن اذا نظر اليها من زاوية تحققها في الواقع بحسب التغيرات الاجتماعية والفكرية ومايتعلق بها ممكن أن يتغير الاجتهاد الكلامي فيها ويمكن أن توصف بتوصيف اخر

ونأخذ مثال مسألة الصلاح والاصلح التي اختلف المتكلمون حولها وتنوعت اجتهاداتهم الكلامية فيها.

الصلاح والاصلح : اختلف الاشاعرة مع المعتزلة في وجوب فعل الاصلح للعباد على قولين : الاول: بين المعتزلة وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل أن فعل الأصلح واجب على الله تعالى[72] والمعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الأصلح يعني أنهم قالوا يجب على الله ما هو الأصلح لعباده ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا وجعلوا هذا عدلا[73]

الثاني : منع المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم وجوب الأصلح إذ لا يجب عليه شيء أصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا[74] وأن الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجبا عليه تعالى[75].

والصلاح والأصلح هما إذن ضمن الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر المنعم وأحد وسائل تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح وهي واجبات يتصورها الإنسان في الطبيعة بصرف النظر عن الذوات المشخصة الإنسان ام الله وإذا ما قيل أنها واجبات على الله فإن ذلك يكون قياساً للغائب على الشاهد [76] و إن اعتبار الأصلح مالا نهاية له

---

[72] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 131/3

[73] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 659/3 ؛ التفتازاني ، شرح المقاصد، 166/2

[74] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 140/3 ؛ الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد الحنفي (ت: 593هـ)، كتاب أصول الدين، تحقيق: الدكتور عمر وفيق الداعوق، بيروت – لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط1 ، 1419 – 1998 ، 85

[75] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 287/3 ؛ التفتازاني ، شرح المقاصد، 167/2

[76]/. 475 حسن حنفي ، من العقيدة الى الثورة ، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت– لبنان، دار التنوير، ط1 ، ، 1408 هـ – 1988م ، 3

حق نظري ولا يتحقق منه إلا الممكن وهو الأصلح للإنسان بعد الخلق والتكليف كإنسان حر عاقل واعتبار الأصلح له نهاية وكل غاية إنما تفضيل للواقع على الممكن وإيثار للعمل على النظر وما الفائدة من أصلح نظري غير محدد ولا يتحقق منه شيئاً [77] .

ومعالجة مسألة الصلاح والأصلح ضمن الواقع العملي وبتوجيه النظر نحو الإنسان فالشرع أساسه المصلحة والوحي قائم عليها في سبيل الإنسان والعناية به ففي الواقع العملي الكون مخلوق على وجه فيه صلاح للإنسان وأما مسألة الأصلح فهذا أمر نظري لا يتحقق منه إلا ما وجد فعلاً في الواقع الذي هو الكون المخلوق فيه صلاح الإنسان ، لان الغاية من الوحي إنما أتت لمصلحة الإنسان.

وتحويل مسار هذه المسألة ضمن الواقع الذي يعيشه الناس وتغير الاجتهاد الكلامي في زاوية النظر لهذه المسألة الكلامية ضمن واقع الانسان وحياته هي احد اوجه واسباب تغير الاجتهاد في علم الكلام.

الخاتمة وابرز النتائج :

ومن خلال البحث في موضوع تغير الاجتهاد الكلامي نلخص أبرز النتائج وكما يلي :

1- إن العقيدة الاسلامية هي الموضوعات التي تدرس الاعتقاد دون العمل وهي النصوص الاعتقادية التي جاءت في الكتاب السنة.

2- إن علم الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية.

3- إن الامر قد استقر على أن علم الكلام يضم موضوعات العقيدة و ادلتها التي جاءت بنصوص من الكتاب والسنة مع الادلة العقلية التي تدافع عن نصوص الكتاب والسنة فعلم الكلام يدرس ويشرح ويفسر النصوص العقدية ويربطها مع ادلتها النقلية ويبين وجه الاستدلال بهذه الادلة ويدافع عنها بالأدلة العقلية واضافة الى ذلك يضم الى علم الكلام الادلة العلمية التي تؤخذ من الاكتشافات العلمية المختلفة التي تكون ايضا ادلة علمية لإثبات العقائد الدينية.

---

[77] ينظر : حسن حنفي ، من العقيدة الى الثورة ، 475/3.

4- اذا كان النص في علم الكلام قطعي الدلالة وقطعي الثبوت فلا مجال للاختلاف فيه ولا تغير للاجتهاد كوجود الله تعالى.

5- اذا كان النص في علم الكلام غير قطعي الدلالة او غير قطعي الثبوت فيمكن الاجتهاد ويمكن تغير هذا الاجتهاد كوجود الأنبياء والرسل من الجن والانس ام من الانس فقط.

6- اذا كانت المسألة في علم الكلام وكانت من الامور العقلية القطعية ايضا فلامجال لاجتهاد فيها او تغيرها كنفي الدور والتسلسل لكونهما قواعد عقلية ثابتة.

7- اذا كانت المسألة من الادلة الكلامية العقلية التي تدافع عن العقيدة فهذه يمكن الاجتهاد فيها ويمكن تغير الاجتهاد كنظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بحدوث العالم لأنها ليست بالوحي القطعي.

8- هناك مسائل كلامية لابد من تغير الاجتهاد فيها من حيث زاوية النظر لها بحسب تغير الواقع العملي للناس واخرجها من حدود النقاش العقلي الكلامي وادخالها في حدود الواقع العملي كمسألة الصلاح والاصلح كفعل من افعال الله في خلق الانسان وما يتعلق به.

ثبت المصادر والمراجع

- **ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ، الأذرعي الصالحي الدمشقي (ت : 792هـ)**

1- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق : جماعة من العلماء ، تخريج : ناصر الدين الألباني، دار السلام (عن مطبوعة المكتب الإسلامي) الطبعة المصرية الأولى 1426هـ - 2005م

- **الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، (ت: 1317هـ)**

2- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني ، 1401 هـ - 1981 م .

- **الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل(ت:324ت هـ)**

3- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1411هـ- 1990 م.

- الآمدي ، علي بن ابي علي بن محمد بن سالم (ت 631هـ)

4- غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمد عبداللطيف ، القاهرة، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية 1391هـ-1971م .

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (756هـ)

5- المواقف، تحقيق : د.عبد الرحمن عميرة، – بيروت، ، دار الجيل، ط1 ، 1997م.

- الباجوري ، ابراهيم بن محمد بن احمد الشافعي (ت 1277هـ)

6- تحفة المريد ،، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية ط1 ، 1422هـ – 2001م .

- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي (ت: 1395هـ)

7- التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ – 1986م)، ط1424،1هـ – 2003م.

- البغدادي ، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي (ت429هـ)،

8- أصول الدين ، تحقيق : لجنة احياء التراث العربي ،، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1 ، 1401هـ-1981م .

- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (ت: 1094هـ)

9- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة .

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر (ت: 458هـ)

10- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، – بيروت، ، دار الآفاق الجديدة ، ط1 ، 1401هـ.

- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله(ت: 791هـ)

11- شرح العقائد النسفية، المجموعة السنية على ،كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ.

12- شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان، دار المعارف النعمانية ، 1401هـ – 1981م .

- التميمي ،محمد بن خليفة بن علي

13- رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، ط1 ، 1422هـ-2002م.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)

14- التعريفات، بيروت –لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1403هـ -1983م.

15- شرح المواقف، تحقيق : محمد عمر الدمياطي ، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1419هـ-1998م.

- الجويني ، امام الحرمين ابو المعالي عبدالملك بن عبدالله يوسف (ت 478هـ)

16- الارشاد في قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ، تحقيق : يوسف مرسي وعلي عبدالحميد ، مكتبة الخانجي ، 1369هـ-1950م.

- حسن حنفي ،

17- من العقيدة الى الثورة ، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت- لبنان، دار التنوير، ط1 ، ، 1408 هـ – 1988م.

- أبو حبيب، سعدي،

18- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دمشق – سورية ، دار الفكر، ط2 ، 1408 هـ – 1988 م .

- الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد

19- مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقاد، جامعة آل البيت –قسم اصول الدين .

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي (ت: 808هـ)

20- مقدمة ابن خلدون ، بيروت، دار القلم، ط5 ، ، 1405هـ-1984م.

- الدسوقي ، الشيخ محمد بن احمد بن عرفة المالكي (1230هـ)

21- حاشيته على ام البراهين، صيدا – بيروت، المكتبة العصرية ، ط1 ، 1424هـ-2003م.

- رمضان افندي ، رمضان بن محمد(ت: 979 هـ)

22- حاشيته على شرح العقائد النسفية، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ، كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ .

- أبو زكرياء الشاوي، يحيى بن محمد بن محمد بن عبد الله، المليانى الجزائري المالكي، (ت: 1096هـ)،

23- التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، مصر، مطبعة السعادة (د.ت)

- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: 911هـ)

22- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق،: محمد إبراهيم عبادة، القاهرة – مصر، ، مكتبة الآداب ط1، 1424هـ - 2004 م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد،(ت 505هـ)

24- فيصل التفرقة ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، تحقيق مكتب البحوث والدراسات ، بيروت- لبنان ،، دار الفكر 1421هـ-2000م.

25- المنقذ من الضلال، تحقيق : محمد محمد جابر ،- بيروت / لبنان، المكتبة الثقافية ، (د.ت).

- الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد الحنفي (ت: 593هـ)

26- كتاب أصول الدين، تحقيق: الدكتور عمر وفيق الداعوق، بيروت – لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط1 ، 1419 – 1998م .

- الملا علي القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين (ت: 1014هـ)

27- شرح الشفا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1421 هـ

- القنوجي، صديق بن حسن (ت: 1307هـ)

28- ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان احوال العلوم ، تحقيق عبدالجبار زكار ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1399هـ-1978م .

- الكبيسي، محمد عياش

29- العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين،، بغداد، مطبعة الحسام ط1 ، 1416هـ - 1995م

- الكستلي ، مصلح الدين بن محمد (ت: 901 هـ)

30- حاشيته على شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ، كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ.

- محمد رمضان عبدالله(ت : 1435هـ)

31- الباقلاني وآراؤه الكلامية ، بغداد، مطبعة الامة ، 1407هـ-1986م

- نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (ت: 1130 هـ)

32- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لبنان – بيروت، دار الكتب العلمية ط1 ، 1421هـ - 2000م .

- محمد الدسوقي

33- الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، ، قطر، دار الثقافة ط 1، ،(د.ت) .

- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، (ت: 840هـ)

العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ط3، 1415 هـ - 1994 م

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وآله وصحبه اجمعين

من المعلوم بأن القران الكريم يتضمن ثلاث محاور : العقيدة والفقه والاخلاق واستغرق العهد المكي قرابة اكثر من عشرة سنوات تحدث القران الكريم فيه عن مختلف امور العقيدة والادلة والشبهات والافكار بل ووثق القران الكريم أراء معارضيه وشبهاتهم وبعد ذلك انتشر الاسلام واثيرت قضايا فكرية اوسع وطرحت شبهات اعمق فخرج الى النور علم الكلام الذي يعتبر الحارس الفكري والعقلي للعقيدة الاسلامية واصبح علم الكلام يضم موضوعات العقيدة ودليها العقلي والنقلي.

فكرة البحث : يتحدث هذا البحث عن جانب الاجتهاد وتغيره في مجال علم الكلام وطبيعة الآراء المختلفة بين الفرق الاسلامية والنتاج الفكري الكلامي الذي هو حصيلة الاجتهاد في مسائل العقيدة والكلام مما أدى الى ومجموعة من الآراء الكلامية نتيجة اجتهاد معين ونظرة الى النص معينة ويعالج هذا البحث اسباب تغير الاجتهادات الكلامية ومن اهم هذه الاسباب هو التغير الزماني وما يرافقه من تغير في المجتمعات وبالتالي اصبحت بعض مسائل الكلام تتغير تبعا للظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية والمشكلة تكمن في ان هذا الاجتهاد الذي تغير في مسائل الكلام شكل مشكلة كبيرة بين المسلمين في وقته ربما تطور في بعض الاحيان الى التبديع او التكفير وقد يصل الى اكبر من ذلك، ريد الوصول الى ان الاجتهاد الكلامي قد يتغير حسب وجهة النظر الى النص –إن كان ظني الدلالة– او حسب تغير الزمان وحسب اكتشافات العلوم الحديثة الكلامي ومن ثم يخرج بنتيجة : إن هذا الاجتهاد قد يتغير وهو معرض للخطأ والصواب.

المبحث الاول التعريف بعلم الكلام والعقيدة

المطلب الاول التعريف بعلم الكلام والعقيدة

المطلب الاول : علم الكلام : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة[78] .

وموضوعه عند الاقدمين ذات الله تعالى وصفاته لان المقصود الاصلي من علم الكلام معرفته تعالى وصفاته ولما احتاجت مبادئه الى معرفة احوال المحدثات ادرج المتأخرون تلك المباحث في علم الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى العلوم الحكمية فجعلوا موضوعه الموجود من حيث هو موجود وميزوه عن الحكمة بكون البحث فيه على قانون الاسلام وفي الحكمة على مقتضى العقول ولما رأى المتأخرون احتياجه الى معرفة احوال الادلة واحكام الاقيسة وتحاشوا عن ان يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى علم المنطق جعلوا موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً او بعيداً[79] .

المطلب الثاني علم العقيدة: العقيدة: الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده. [80].

والعقائد: جمعُ العقيدة وهي ما عقد عليه القلب يعني اطمئنان القلوب على شيء، ما يجوز أن ينحلَّ عنه والعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل [81].

---

[78] ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي (ت: 808هـ) ، مقدمة ابن خلدون ، بيروت، دار القلم، ط5 ، ، 1405هـ-1984م ، 458 .

[79] ينظر ، القنوجي، صديق بن حسن (ت: 1307هـ)، ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان احوال العلوم ، تحقيق عبدالجبار زكار ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1399هـ-1978م ، 67/2 .

[80] ينظر: أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دمشق – سورية ، دار الفكر، ط2 ، 1408 هـ – 1988 م ، 265

[81] ينظر: البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ – 1986م)، ط1424،1هـ – 2003م ، 149

المطلب الثالث : الفرق بين علم الكلام والعقيدة: يرى بعض العلماء بأن علم الكلام هو نفس علم العقيدة ومنهم التفتازاني حيث يقول عن علم الكلام : (الكلام :هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية) [82]. ويقول ايضا: (، ومعرفة العقائد عن أدلّتها التفصيلية بالكلام) [83].

ويرى البعض الاخر ان العقيدة لاهي علم الكلام ولاغيره فعند هؤلاء العلماء علم الكلام مرتبط بالعقيدة لحراستها ورد الشبه عنها فعلم الكلام موضوعه علوم العقيدة ولكنه اضاف اليها ماتندفع به الشبه وهذه الادلة قابلة للنقد والتغير لأنها ليست بالوحي القطعي [84].

ويقول الغزالي: (وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، فقد ألقى الله تعالى ، إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق ، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى ، طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة ، على خلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله) [85].

ويقول عضد الدين الايجي: (والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام) [86].

ونستطيع ان نقول بأن الامر قد استقر على أن علم الكلام يضم موضوعات العقيدة و ادلتها التي جاءت بنصوص من الكتاب والسنة مع الادلة العقلية التي تدافع عن نصوص الكتاب والسنة فعلم الكلام يدرس ويشرح ويفسر النصوص العقدية ويربطها مع ادلتها النقلية ويبين وجه الاستدلال بهذه الادلة ويدافع عنها بالأدلة العقلية واضافة الى

---

[82] ينظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله(ت: 791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان، دار المعارف النعمانية ، 1401هـ - 1981م ، 5/1

[83] ينظر:المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ،كردستان –العراق، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ ،71-72

[84] ينظر:الكبيسي، محمد عياش ، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين،، بغداد، مطبعة الحسام ط1 ، 1416هـ – 1995م ، 24

[85] ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد،(ت 505هـ) ،المنقذ من الضلال، تحقيق : محمد محمد جابر ،- بيروت / لبنان، المكتبة الثقافية ، (د.ت)، 14

[86] ينظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد ،(756هـ)، المواقف، تحقيق : د.عبد الرحمن عميرة، - بيروت، ، دار الجيل، ط1 ، 1997م، 31/1

ذلك يضم الى علم الكلام الادلة العلمية التي تؤخذ من الاكتشافات العلمية المختلفة التي تكون ايضا ادلة علمية لإثبات العقائد الدينية.

المبحث الثاني : التعريف بالاجتهاد ومجالاته

المطلب الاول : تعريف الاجتهاد: الاجتهاد: في اللغة بذل الوسع، وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظنٌّ بحكم شرعي، او الاجتهاد: بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال[87]. وهو بهذا يعم الفقه وغيره

المطلب الثاني : مجالات الاجتهاد: ومنها: بعض المسائل الاعتقادية الفرعية، وبعض النظريات الكلامية التي اختلف فيها العلماء، وجرت بينهم فيها مناظرات ومناقشات عائدة لظنية الأدلة الدالة على هذا الحكم العقدي[88].

وأجمعت الأمة على أن المجتهد قد يخطئ ويصيب في العقليات، إلا على قول الحسن العنبري من المعتزلة.

واختلفوا في الشرعيات؛ والمروي عن أبي حنيفة أن كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، معناه: أنه مصيب في الطلب وإن أخطأ المطلوب

والإجماع على عدم العذر للمخطئ المجتهد في طلب عقائد الإسلام والحق في العقليات واحد، وأن المجتهد فيها يخطئ ويصيب وما ذهب إليه العنبري من أن الحق فيها حقوق، وأن كل مجتهد فيها مصيب باطل لما فيه من تصويب الدهري والثنوي والنصارى والمجسمة والمشبهة، وجعل كل فريق على الحق وهو محال.

ولهذا اتفقنا على أن الحق في العقليات واحد؛ لأن القول بوجود الصانع وعدمه وحدوث العالم وقدمه تناقض بين [89].

---

[87] ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، بيروت –لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1403هـ – 1983م ، 10 ؛ نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (ت: 1130 هـ)، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لبنان – بيروت، دار الكتب العلمية ط1 ، 1421هـ – 2000م ، 34/1.

[88] ينظر:محمد الدسوقي، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، ، قطر، دار الثقافة ط 1، ،(د.ت) ، 82.

[89] ينظر:أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (ت: 1094هـ)،الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة ، 45

والمصيب في العقليات واحد كحدوث العالم وثبوت البارئ سبحانه وصفاته وبعثة الرسل ونافى الإسلام مخطئ آثم كافر وقال الجاحظ: لا يأثم في العقليات للاجتهاد، وزاد العنبري: كل مصيب والإجماع على خلاف قولهما[90].

ويقول: الإمام أبو الحسن الأشعري: (اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقًا متباينين وأحزابا مشتتين إلا أن الإسلام يجمعهم ويشمل عليهم) [91].

ويقول التفتازاني: (والمجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ ويصيب... والمجتهد غير مكلّف بإصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورًا بل مأجورًا، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم) [92].

ويقول البيهقي: (وإنما اجتمع أصحابه على مسائل الأصول، فإنه لم يُرْوَ عن واحدٍ منهم خلاف ما أشرنا إليه في هذا الكتاب. فأما مسائل الفروع فما ليس فيه نص كتاب ولا نص سنة فقد اجتمعوا على بعضه واختلفوا في بعضه، فما اجتمعوا عليه ليس لأحد مخالفتُهم فيه، وما اختلفوا فيه فصاحب الشرع هو الذي سوّغ لهم هذا النوع من الاختلاف؛ حيث أمرهم بالاستنباط وبالاجتهاد مع علمه بأن ذلك يختلف، وجعل للمصيب منهم أجرين، وللمخطئ منهم أجرًا واحدًا، وذلك على ما يحتمل من الاجتهاد، ورُفع عنه ما أخطأ فيه) [93].

وعند العلماء ضابط يعلم به المحق من المبطل، بل قصدهم إن المختلفين في العقليات لا يكونان معا على صواب، والمصيب معين عند الله والآخر مخطئ عنده، أما أنه يعني بالاجتهاد فلا، إذ الاجتهاد في المصيب يعمه الخلاف فيكون

---

[90] ينظر: الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، (ت: 1317هـ)، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني ، 1401 هـ - 1981 م ، 192/1

[91] ينظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1411هـ- 1990 م، 1/ 34.

[92] ينظر: التفتازاني ، النسفية ، 624

[93] ينظر: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر (ت: 458هـ) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، – بيروت، ، دار الآفاق الجديدة ، ط1 ، 1401هـ، 233

أيضا مصيبا أو مخطئا لكن خلاف أئمة أهل السنة في العقليات إن لم تلزمهم لوازم استحالية فلا ضرر عليهم وعلى متبعهم، وكذا بعض مسائل تنسب للمعتزلة، ولا لوازم فاسدة لها[94].

المبحث الثالث: انواع تغير الاجتهاد الكلامي

من المعلوم ان الاختلاف في المسائل الكلامية يكون في النصوص الغير قطعية الدلالة او الغير قطعية الثبوت وكما مر فكل نص كانت دلالته محتملة او ثبوته محتمل يسوغ فيه الاختلاف.

ويتغير الاجتهاد الكلامي لأسباب مختلفة ويتنوع على عدة انواع ومنها:

المطلب الاول: تغير الاجتهاد الكلامي بسبب اختلاف الدليل

اولا : الاختلاف في ورود الدليل النقلي: ومنه اختلاف ورود الدليل النقلي عن الصحابة رضي الله عنهم في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه في المعراج.

اختلف الصحابة فيما بينهم: هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه؟ وكان حَبْرُ الأمة عبد الله بن عباس ممن اشتهر عنه القول بأنه صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه، ونقل ذلك عنه المفسِّرون والمحدِّثون ونفوا عن عائشة إنكار ذلك كما هو ثابتٌ عنها [95].

---

[94] ينظر: أبو زكرياء الشاوي، يحي بن محمد بن محمد بن عبد الله، المليانى الجزائري المالكي، (ت: 1096هـ) التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، مصر، مطبعة السعادة (د.ت)، 95

[95] ينظر: ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، (ت: 840هـ) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ط3، 1415 هـ - 1994 م ، 98/5 ؛ الملا علي القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين (ت: 1014هـ) ، شرح الشفا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1421 هـ ، 422/1

واتفقت الأمة على أنه لا يراه أحد في الدنيا بعينه، ولم يتنازعوا في ذلك إلا في نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة: منهم من نفى رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له صلى الله عليه وسلم, وحكى القاضي عياض في كتابه الشفا اختلاف الصحابة ومن بعدهم في رؤيته صلى الله عليه وسلم، وإنكار عائشة رضي الله عنها أن يكون صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين رأسه، وقال جماعة بقول عائشة رضي الله عنها، وهو المشهور عن ابن مسعود و أبي هريرة واختلف عنه، وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته في الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، وأما وجوبه لنبينا صلى الله عليه وسلم والقول بأنه رآه بعينه فليس فيه قاطع ولا نص، والمعول فيه على آيتي النجم، والتنازع فيهما مأثور، والاحتمال لهما ممكن[96]

فالاختلاف في هذه المسألة الكلامية إنما اتى من اختلافات الروايات الواردة عن الصحابة رضي الله عنهم ويمكن أن يتغير الاجتهاد الكلامي عند بعض العلماء نظرا للاختلاف في تصحيح الروايات الواردة عن الصحابة او للتوفيق بينها او لضعف بعضها وتبقى المسألة اجتهادية لا تؤثر على اصل الايمان ولا يترتب عليها شيء عظيم.

ثانيا : الاختلاف في فهم الدليل النقلي ومنه : الاجتهاد في حقيقة الرسل هل هم من الإنس فقط أم من الإنس والجن معا: فمنهم من ذهب إلى انهم من الإنس والجن وهو ما رواه ابن جرير عن الضحاك بن مزاحم لقوله تعالى: **{ يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ }**[97] وقال مجاهد وغيره من السلف والخلف، الرسل من الإنس فقط، وليس من الجن رسول،، وقال ابن عباس الرسل من بني آدم ومن الجن نذر[98] وسبب الخلاف في هذه المسالة أن من حمل الآية على عمومها فقد ذهب إلى أن الله يرسل الرسل من الإنس والجن ومن حملها على وجه التخصيص فقد ذهب إلى أن

---

[96] ينظر: ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ، الأذرعي الصالحي الدمشقي (ت : 792هـ) شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق : جماعة من العلماء ، تخريج : ناصر الدين الألباني، دار السلام (عن مطبوعة المكتب الإسلامي) الطبعة المصرية الأولى 1426هـ - 2005م ، 197 ؛ التميمي ،محمد بن خليفة بن علي ، رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، ط1 ، 1422هـ/2002م ، 10-16

[97] سورة الأنعام ، من الآية: 130

[98] ينظر: ابن أبي العز ، شرح العقيدة الطحاوية ،166

الرسل من الإنس فقط، وفهم الآية السابقة على مثل قول الله تعالى: **{ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ }**[99] والمراد من أحدهما [100].

ثالثا: الاختلاف في الدليل العقلي : الاختلاف في صفة البقاء : هو عدم الآخرية لوجود الله سبحانه وتعالى[101] ، ان هذه الصفة قد حصل فيها اختلاف بين المتكلمين ومبنى الخلاف هل هذه الصفة هي من صفات المعاني ام صفة نفسية كالوجود ام من الصفات السلبية ، فذهب الامام الاشعري ومن تبعه الى انها صفة زائدة على الذات كالعلم والقدرة ...الخ ، وذهب الباقلاني الى البقاء صفة نفسية كالوجود ومعناها : الوجود المستمر فيما لا يزال أي في المستقبل الى غير نهاية وتابع الباقلاني في رأيه امام الحرمين والرازي والامدي وغيرهم [102] .

وذهب قسم اخر الى أن البقاء صفة سلبية ومعناها نفي العدم اللاحق بعد الوجود او عدم الآخرية للوجود وهو الراجح [103] ، وقد استدل من قال بنفي ان يكون البقاء صفة زائدة على الذات بان لو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود لزم أن يكون للبقاء بقاء ويكون البقاء قائماً بالبقاء وذلك ممتنع اذ ليس قيام احدهما بالآخر بأولى من العكس لاشتراكهما بالحقيقة واتحادهما في الماهية[104] .

---

[99] سورة الرحمن ، الآية : 22

[100] ينظر: الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد، مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقاد، جامعة آل البيت – قسم أصول الدين ، 25 197 ؛ ابن ابي العز ، شرح العقيدة الطحاوية ، 166

[101] ينظر: الباجوري ، ابراهيم بن محمد بن احمد الشافعي (ت 1277هـ)، تحفة المريد ،، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية ط1 ، 1422هـ – 2001م ، 66 .

[102] ينظر: البغدادي ، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي (ت429هـ)، أصول الدين ، تحقيق : لجنة احياء التراث العربي ،، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1 ، 1401هـ-1981م ، 108؛ الجويني ، امام الحرمين ابو المعالي عبدالملك بن عبدالله يوسف (ت 478هـ)، الارشاد في قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ، تحقيق : يوسف مرسي وعلي عبدالحميد ، مكتبة الخانجي ، 1369هـ-1950م ، 150 ؛ الغزالي ، فيصل التفرقة ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، تحقيق مكتب البحوث والدراسات ، بيروت-لبنان ،، دار الفكر 1421هـ-2000م ، 238 ؛ الآمدي ، علي بن ابي علي بن محمد بن سالم (ت 631هـ) غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمد عبداللطيف ، القاهرة، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية 1391هـ/1971م ، 135؛ الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد (ت 816هـ) ، تحقيق : محمد عمر الدمياطي ، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1419هـ-1998م ،143/3

[103] ينظر: الدسوقي ، الشيخ محمد بن احمد بن عرفة المالكي (1230هـ)، حاشيته على ام البراهين، صيدا – بيروت، المكتبة العصرية ، ط1 ، 1424هـ-2003م ،120-124

[104] الآمدي ، غاية المرام ، 136 .

إن القول بان البقاء صفة زائدة على الذات يلزم التسلسل لأنه لو كان زائداً لكان له بقاء ويتسلسل[105] .

وكذلك لو احتاج الى الذات لزم الدور والا لكان الذات محتاجاً إليه وكان هو مستغنياً عن الذات فكان هو الواجب دون الذات[106] .

وقد اجيب عن الاول : بان البقاء نفس البقاء[107] فلا يلزم التسلسل ، واجيب عن الثاني بمنع احتياج الذات إليه وان اتفق تحققها معا[108] .

لكن يقال ان منع التسلسل بهذا التوجيه وهو ان بقاء البقاء نفس البقاء ليس بشيء ، لان هذا القول يفيد أن بقاء البقاء أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وهذا مما لا يمكن ان يقول به الاشعري ومن تبعه من الذين ذهبوا الى ان البقاء صفة وجودية زائدة على الذات .

ولكن يمكن ان يمنع التسلسل بان يقال ان مذهب الاشعري ان الاعراض لا تبقى بل تتجدد فلم لا يجوز اذن ان يبقى الوجود ببقائات متجددة والتسلسل ، انما هو في الامور الموجودة الثابتة في الخارج[109] .

ونلاحظ بأن الاختلاف في هذه المسألة الكلامية وتغير الاجتهاد فيها بين المتكلمين كان سببه الاختلاف في الدليل العقلي واللوازم التي تنتج من هذه الادلة العقلية

المطلب الثاني : تغير الاجتهاد الكلامي بسبب تغير الطبيعيات واكتشافات العلوم

ومن هذه المسائل هي نظرية الجوهر الفرد والمتعلقة باكتشافات العلوم وخصوصا الفيزياء الجسمية. فحصل في هذه النظرية اختلافات بين المتكلمين ومنذ زمن بعيد وكذلك للوصول الى حدوث العالم وعدم قدمه.

---

[105] ينظر: الجرجاني ، شرح المواقف ، 143/3 والدسوقي ، حاشيته على ام البراهين ، 123 .

[106] ينظر: الغزالي ، الاقتصاد ، في الاعتقاد، بغداد، مكتبة الشروق الجديدة ، 36 .

[107] ينظر: الغزالي ، الاقتصاد ، 36 والجرجاني ، شرح المواقف ، 143/3 والدسوقي ، حاشيته على ام البراهين ، 123 .

[108] ينظر: الغزالي ، الاقتصاد ، 36 .

[109] ينظر: محمد رمضان ، الباقلاني وآراؤه الكلامية ، بغداد، مطبعة الامة ، 1407هـ-1986م ، 504 - 505 .

الجوهر الفرد: هو متحيز لا يقبل القسمة[110] وهو الجزء الذي لا يتجزأ ليس بجسم لأنه لا يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا بالقوة ولا بالفعل، وإن تألفت منه الأجسام عند المتكلمين المثبتين لذلك الجزء[111].

ويبين سعد الدين التفتازاني ان نظرية الجوهر الفرد تعد أصلاً من الأصول التي يعتمد عليها في إثبات حدوث العالم وحشر الاجساد فيقول: (قلنا في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولي والصورة، المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد) [112]. فإثبات الهيولى والصورة يعني القول بقدمها وعدم حوثها لأن القول بحدوثها يلزم هيولى أخرى اذ كل حادث عند الفلاسفة مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن المادة فيلزم قدم الجسم المركب منهما ويلزم من ذلك قدم العالم ونفي حشر الاجساد، فيكون العالم مركبا من المادة والهيولى، وهي عند الفلاسفة متصفة بالقدم وكذلك بالنسبة لحشر الاجساد لأن الجسد عن الفلاسفة مركب من الهيولى والصورة فبخراب البدن تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن إيجادها بعد اعدامها وهو محال عند الفلاسفة ولذلك نفوا حشر الاجساد بناء على القول بأن اصل العالم مركب من الهيولى والصورة القديمتين والمتكلمون اثبتوا الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ وهو حادث خلقه الله تعالى ومنه تركبت الاجسام وما تركب من الحادث فهو حاث فالعالم حادث وحشر الاجسام مبني على حدوث العالم وكون الصانع مختارا لا موجبا[113]

وقد اختلفت الاجتهادات الكلامية بين المتكلمين في نظرية الجوهر الفرد وما يتعلق بها من احكام: فاختلفوا في أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والإرادة فجوزه الأشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم واختلافهم في أنه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فأنكره الأشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه أبو هاشم والقاضي عبدالجبار ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة فأنكره الأشعري وجوزه إمام الحرمين ومنها اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل له شكل فأنكره الأشعري وأثبته أكثر المعتزلة ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم وإنما الخلاف في أنه هل يشبه شيئا من الأشكال فقال ا لقاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لأن في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لأنه أبسط الأشكال

---

[110] ينظر : السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم تحقيق،: محمد إبراهيم عبادة، القاهرة – مصر، ، مكتبة الآداب ط1، 1424هـ - 2004 م ، 72.

[111] ينظر: نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، 219/2

[112] التفتازاني ، شرح النسفية ، 190

[113] ينظر :رمضان افندي ، رمضان بن محمد حاشيته على شرح العقائد النسفية ؛ الكستلي ، مصلح الدين بن محمد ، حاشيته على شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ،كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ ، 190-191 .

المضلعة وقيل المربع لأنه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الأكثرين واتفقوا على أنه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى أنه لا يتصف بشيء من ذلك وإلا لكان منقسما ضرورة ومنها اختلافهم في أن الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي أنه هل يجوز أن يرى وفي أنه هل يجوز أن يصير بثقل الجبل وفي أنه هل يجوز أن يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي أنه هل يجوز أن تحله الحركة والسكون على البدل وفي أنه هل يجوز أن تحله أعراض كثيرة [114].

ونلاحظ ان المتكلمين اختلفت اجتهاداتهم الكلامية في في نظرية الجوهر الفرد وما يتعلق بها من احكام وهذا نوع من تغير الاجتهاد الكلامي بحسب الادلة العقلية والطبيعية التي وصل اليها كل متكلم من المتكلمين وهذا يدل على ان بعض المسائل الكلامية يتغير فيها الاجتهاد تبعا لطبيعتها لأنها مبينة على الامور الطبيعية والمتعلقة بالعلوم الاخرى كالفيزياء والكيمياء والنظريات التي تفسر نشوء العالم والمتغيرات العلمية والاكتشافات الحديثة التي هي من اهم الاسباب في تغير الاجتهاد الكلامي

ولذلك نرى بعض المتكلمين كالفخر الرازي قد مال الى التوقف في نظرية الجوهر الفرد[115] لأنه لم يمتلك الادوات التامة والكافية في إثبات هذه النظرية أو نفيها في ذلك الوقت.

وحتى لو تبين خطأ نظرية الجوهر الفرد او ضعفها فهذا لايؤثر على إثبات حدوث العالم فإثبات ذلك يكون عن طريق ادلة اخرى كدليل التغير مثلا، لان سقوط الدليل او ضعفه لا يعني سقوط الدعوى المراد اثباتها لوجود أدلة أخرى قد تثبت ذلك .

المطلب الثالث : تغير الاجتهاد الكلامي بسبب تغير الواقع العملي

كلما يتقدم الزمان تحصل تجارب جديدة لأي امة من الامم وبتغير الاجيال وبتعاقب الازمان يتغير الواقع وتنفتح الابواب المغلقة فان الامم تنضج مثلما ينضج الانسان من خلال قطع سنين العمر والمرور بالأحوال المختلفة من خير وشر .

---

[114] ينظر : التفتازاني، شرح المقاصد ، 310/1

[115] التفتازاني ، شرح النسفية ، 189- 190

وهناك مسائل كلامية بقي الخلاف فيها محصورا في دائرة قواعد الكلام لكل فرقة من الفرق ولكن اذا نظر اليها من زاوية تحققها في الواقع بحسب التغيرات الاجتماعية والفكرية ومايتعلق بها ممكن أن يتغير الاجتهاد الكلامي فيها ويمكن أن توصف بتوصيف اخر

ونأخذ مثال مسألة الصلاح والاصلح التي اختلف المتكلمون حولها وتنوعت اجتهاداتهم الكلامية فيها.

الصلاح والاصلح : اختلف الاشاعرة مع المعتزلة في وجوب فعل الاصلح للعباد على قولين : الاول: بين المعتزلة وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل أن فعل الأصلح واجب على الله تعالى[116] والمعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الأصلح يعني أنهم قالوا يجب على الله ما هو الأصلح لعباده ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا وجعلوا هذا عدلا[117]

الثاني : منع المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم وجوب الأصلح إذ لا يجب عليه شيء أصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا[118] وأن الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجبا عليه تعالى[119].

والصلاح والأصلح هما إذن ضمن الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر المنعم وأحد وسائل تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح وهي واجبات يتصورها الإنسان في الطبيعة بصرف النظر عن الذوات المشخصة الإنسان ام الله وإذا ما قيل أنها واجبات على الله فإن ذلك يكون قياساً للغائب على الشاهد [120] و إن اعتبار الأصلح مالا نهاية له

---

[116] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 131/3

[117] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 659/3 ؛ التفتازاني ، شرح المقاصد، 166/2

[118] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 140/3 ؛ الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد الحنفي (ت: 593هـ)، كتاب أصول الدين، تحقيق: الدكتور عمر وفيق الداعوق، بيروت – لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط1 ، 1419 – 1998 ، 85

[119] ينظر : عضد الدين الايجي ، المواقف ، 287/3 ؛ التفتازاني ، شرح المقاصد، 167/2

[120] حسن حنفي ، من العقيدة الى الثورة ، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت– لبنان، دار التنوير، ط1 ، ، 1408 هـ – 1988م ، 3 /. 475

حق نظري ولا يتحقق منه إلا الممكن وهو الأصلح للإنسان بعد الخلق والتكليف كإنسان حر عاقل واعتبار الأصلح له نهاية وكل غاية إنما تفضيل للواقع على الممكن وإيثار للعمل على النظر وما الفائدة من أصلح نظري غير محدد ولا يتحقق منه شيئاً [121].

ومعالجة مسألة الصلاح والأصلح ضمن الواقع العملي وبتوجيه النظر نحو الإنسان فالشرع أساسه المصلحة والوحي قائم عليها في سبيل الإنسان والعناية به ففي الواقع العملي الكون مخلوق على وجه فيه صلاح للإنسان وأما مسألة الأصلح فهذا أمر نظري لا يتحقق منه إلا ما وجد فعلاً في الواقع الذي هو الكون المخلوق فيه صلاح الإنسان ، لان الغاية من الوحي إنما أتت لمصلحة الإنسان.

وتحويل مسار هذه المسألة ضمن الواقع الذي يعيشه الناس وتغير الاجتهاد الكلامي في زاوية النظر لهذه المسألة الكلامية ضمن واقع الانسان وحياته هي احد اوجه واسباب تغير الاجتهاد في علم الكلام.

الخاتمة وابرز النتائج :

ومن خلال البحث في موضوع تغير الاجتهاد الكلامي نلخص أبرز النتائج وكما يلي :

9- إن العقيدة الاسلامية هي الموضوعات التي تدرس الاعتقاد دون العمل وهي النصوص الاعتقادية التي جاءت في الكتاب السنة.

10- إن علم الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية.

11- إن الامر قد استقر على أن علم الكلام يضم موضوعات العقيدة و ادلتها التي جاءت بنصوص من الكتاب والسنة مع الادلة العقلية التي تدافع عن نصوص الكتاب والسنة فعلم الكلام يدرس ويشرح ويفسر النصوص العقدية ويربطها مع ادلتها النقلية ويبين وجه الاستدلال بهذه الادلة ويدافع عنها بالأدلة العقلية واضافة الى ذلك يضم الى علم الكلام الادلة العلمية التي تؤخذ من الاكتشافات العلمية المختلفة التي تكون ايضا ادلة علمية لإثبات العقائد الدينية.

[121] ينظر : حسن حنفي ، من العقيدة الى الثورة ، 475/3.

12- اذا كان النص في علم الكلام قطعي الدلالة وقطعي الثبوت فلا مجال للاختلاف فيه ولا تغير للاجتهاد كوجود الله تعالى.

13- اذا كان النص في علم الكلام غير قطعي الدلالة او غير قطعي الثبوت فيمكن الاجتهاد ويمكن تغير هذا الاجتهاد كوجود الأنبياء والرسل من الجن والانس ام من الانس فقط.

14- اذا كانت المسألة في علم الكلام وكانت من الامور العقلية القطعية ايضا فلامجال لاجتهاد فيها او تغيرها كنفي الدور والتسلسل لكونهما قواعد عقلية ثابتة.

15- اذا كانت المسألة من الادلة الكلامية العقلية التي تدافع عن العقيدة فهذه يمكن الاجتهاد فيها ويمكن تغير الاجتهاد كنظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بحدوث العالم لأنها ليست بالوحي القطعي.

16- هناك مسائل كلامية لابد من تغير الاجتهاد فيها من حيث زاوية النظر لها بحسب تغير الواقع العملي للناس واخرجها من حدود النقاش العقلي الكلامي وادخالها في حدود الواقع العملي كمسألة الصلاح والاصلح كفعل من افعال الله في خلق الانسان وما يتعلق به.

ثبت المصادر والمراجع

- **ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ، الأذرعي الصالحي الدمشقي (ت : 792هـ)**

34- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق : جماعة من العلماء ، تخريج : ناصر الدين الألباني، دار السلام (عن مطبوعة المكتب الإسلامي) الطبعة المصرية الأولى 1426هـ - 2005م

- **الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، (ت: 1317هـ)**

35- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني ، 1401 هـ - 1981 م .

- **الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل(ت:324ت هـ)**

36- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1411هـ- 1990 م.

- الآمدي ، علي بن ابي علي بن محمد بن سالم (ت 631هـ)

37- غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمد عبداللطيف ، القاهرة، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية 1391هـ-1971م .

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (756هـ)

38- المواقف، تحقيق : د.عبد الرحمن عميرة، – بيروت، ، دار الجيل، ط1 ، 1997م.

- الباجوري ، ابراهيم بن محمد بن احمد الشافعي (ت 1277هـ)

39- تحفة المريد ،، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية ط1 ، 1422هـ – 2001م .

- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي (ت: 1395هـ)

40- التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ – 1986م)، ط1424،1هـ – 2003م.

- البغدادي ، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي (ت429هـ)،

41- أصول الدين ، تحقيق : لجنة احياء التراث العربي ،، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1 ، 1401هـ-1981م .

- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (ت: 1094هـ)

42- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة .

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر (ت: 458هـ)

43- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، – بيروت، ، دار الآفاق الجديدة ، ط1 ، 1401هـ.

- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله(ت: 791هـ)

44- شرح العقائد النسفية، المجموعة السنية على ،كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ.

45- شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان، دار المعارف النعمانية ، 1401هـ – 1981م .

- التميمي ،محمد بن خليفة بن علي

46- رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، ط1 ، 1422هـ-2002م.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)

47- التعريفات، بيروت –لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1403هـ -1983م.

48- شرح المواقف، تحقيق : محمد عمر الدمياطي ، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1419هـ-1998م.

- الجويني ، امام الحرمين ابو المعالي عبدالملك بن عبدالله يوسف (ت 478هـ)

49- الارشاد في قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ، تحقيق : يوسف مرسي وعلي عبدالحميد ، مكتبة الخانجي ، 1369هـ-1950م.

- حسن حنفي ،

50- من العقيدة الى الثورة ، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت- لبنان، دار التنوير، ط1 ، ، 1408 هـ – 1988م.

- أبو حبيب، سعدي،

51- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دمشق – سورية ، دار الفكر، ط2 ، 1408 هـ – 1988 م .

- الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد

52- مشروعية الاجتهاد في فروع الاعتقاد، جامعة آل البيت –قسم اصول الدين .

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي (ت: 808هـ)

53- مقدمة ابن خلدون ، بيروت، دار القلم، ط5 ، ، 1405هـ-1984م.

- الدسوقي ، الشيخ محمد بن احمد بن عرفة المالكي (1230هـ)

54- حاشيته على ام البراهين، صيدا – بيروت، المكتبة العصرية ، ط1 ، 1424هـ-2003م.

- رمضان افندي ، رمضان بن محمد(ت: 979 هـ)

55- حاشيته على شرح العقائد النسفية، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ، كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ .

- أبو زكرياء الشاوي، يحي بن محمد بن محمد بن عبد الله، المليانى الجزائري المالكي، (ت: 1096هـ)،

56- التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، مصر، مطبعة السعادة (د.ت)

- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: 911هـ)

22- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق،: محمد إبراهيم عبادة، القاهرة – مصر، ، مكتبة الآداب ط1، 1424هـ - 2004 م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد،(ت 505هـ)

57- فيصل التفرقة ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، تحقيق مكتب البحوث والدراسات ، بيروت- لبنان ،، دار الفكر 1421هـ-2000م.

58- المنقذ من الضلال، تحقيق : محمد محمد جابر ،- بيروت / لبنان، المكتبة الثقافية ، (د.ت).

- الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد الحنفي (ت: 593هـ)

59- كتاب أصول الدين، تحقيق: الدكتور عمر وفيق الداعوق، بيروت – لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط1 ، 1419 – 1998م .

- الملا علي القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين (ت: 1014هـ)

60- شرح الشفا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1421 هـ

- القنوجي، صديق بن حسن (ت: 1307هـ)

61- ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان احوال العلوم ، تحقيق عبدالجبار زكار ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1399هـ-1978م .

- الكبيسي، محمد عياش

62- العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين،، بغداد، مطبعة الحسام ط1 ، 1416هـ – 1995م

- الكستلي ، مصلح الدين بن محمد (ت: 901 هـ)

63- حاشيته على شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية ، كردستان – العراق ، دار نور الصباح ، منشورات كردستان ، 1392 هـ.

- محمد رمضان عبدالله(ت : 1435هـ)

64- الباقلاني وآراؤه الكلامية ، بغداد، مطبعة الامة ، 1407هـ-1986م

- نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (ت: 1130 هـ)

65- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لبنان – بيروت، دار الكتب العلمية ط1 ، 1421هـ – 2000م .

- محمد الدسوقي

66- الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، ، قطر، دار الثقافة ط 1، ،(د.ت) .

- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، (ت: 840هـ)

23- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ط3، 1415 هـ – 1994 م

تعليم المواد الاسلامية بلغات غير العربية: مخاطر وإشكالات

د. أسامة مغاجي إمام.

قسم الدراسات الاسلامية جامعة ولاية بوتشي نيجيريا

الملخص

تتناول هذه الورقة قضية تعليم المواد الاسلامية بلغات غير العربية وما ينعكس ذلك في فقدان طعم النصوص الدينية من القرآن الكريم والاحاديث النبوي الشريف.- واللذين تعتبران المصدر الاساسي للتشريع والامور الدينية. كما تتناوا الوقة كيق يتخرج طلاب قسم الدراسات الاسلامية بحفي حنين. حيث لم يجد من الاسرار البلاغي القرآني ومن كلام من أوتي جوامع الكلم شيئا. ويصعب عليه وتراه يحمل النصوص من غير أن يعرف ما ترمي إليه المحكمة والمتشابهة ناهيك عن مدلولها اللغوي التي لا يسع لطالب العلم الشرعي الجهل بها أو التساهلمعه في ذلك.كما تؤكد الورقة ضرورة المرونة والتمكن لكل من انسلك هذا الدرب في العربية وعلومها وأسرارها ليتسنى له المعالم وتنير له الطريق للتعامل مع كتاب الله وسنة رسوله- صلي الله عليه وآله وسلم-ويكون نبراسا لتلاميذه وطلابه. ثم يتبع ذلك الخاتمة وخلاصة وتوصية.

مقدمة:

إمتاز الدين الاسلامي الحنيف بوحدة المرجعية الدينية و وحدة الشرعية و وحدة اللغة التي نزل بها كتابها الكريم ولسان الذي تكلم به رسول الاسلام سيدنا محمد- صلى الله عيه وآله وسلم- وجميع أمهات الكتب الدينية التي يرجع إليها الدارس والباحث في العلوم الاسلامية تم كتابتها وتدوينها باللغة العربية وهذا ما لا يسع للذين يهمهم الدين الاسلامي وتدريسه وتعلُّمه التجاهل بها رغم أن هنالك كمية كبيرة من علماء الاسلام الذين لهم قدم راسخ في الدين

لم يكونوا من أصول عربية بل تعلموا العربية وتفننوا فيها وأصبحوا بحرا ومرجعا فيها كل ذلك ليستعينوا بها في معرفة كلام الله تبارك وتعالى وسنة رسوله –صلى الله عليه وله وسلم– ومؤلفاتهم الدينية مليءة بمكتبات العلوم الاسلامية.

شأن ذلك شأن أداء الشعائر الدينية والمناسك كالصلاة وغيرها من شعائر التي تجرى بلسان عربي مبين، وكأن الله سبحانه وتعالى بحكمته أراد بذلك أن يكون للمسلمين نصيبا في تعلم اللغة العربية وكيف بالذي تولى مهمة تعليم الدين الاسلامي وأخذ على عاتقه الفقه في الدين وكرَّس حياته لخدمة هذا الجانب ألا يكون ملما باللغة العربية قراءةً وتحدثًا وكتابةً وتدرسا.

وضرورة إجادتها على طلاب الدراسات الإسلامية والتحدث بها لا يقل أهمية عن أهميتها وضرورتها على القائمين بتدريسها، وهذا يسري على القامين بأمرها إبتداءً بالمراحل الثانوية ومراحل المعاهد العليا وأقسام الدراسات الاسلامية بمختلف المراحل الجامعية من درجة الليسانس (البكالوريوس) والدبلوم العالي والماجستير والدكتوراة وانتهاءً بالدرجة الأستاذية (professorship).

ويرى الباحث إن الحديث في هذا الموضوع من خلال هذه الورقة المتواضعة التي بين أيديكم أيها السادة الاكاديميين يأتي على نحو التسلسل التالي:

أولا: بؤر المشكلة:

يظل الطالب في مرحلتي الاعدادية والثانوية بالمدارس العربية والاسلامية جاهدا في تعلُّم اللغة العربية بفنونها

الأدبية والنحوية الصرفية قراءة وكتابة وتحدثا، وكثيرا ما تجد منهم من يكتب الشعر ويقرضه ويحفظ المنظومات ويدقق النظر في أمهات الكتب من المتون ويسبر في العلوم الاسلامية وتجد فيهم من يحفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب– بفضل الله سبحانه وتعالى– ويجيد بعض من الروايات السبع أو العشر أو الأربع عشر يحمل –كل هذا الجهد– أملا وأمنيات يحلم بها في مواصلة دراسته الاسلامية هو التبحر في العلوم الاسلامية والعربية، ما أن تطأ قدماه صرح قسم الدراسات الاسلامية في إحدى الجامعات النيجيرية وغيرها من الجامعات الدول الاجنبية– بعد أن اجتاز بنجاح الامتحانات النهائية للشهادة الثانوية في اللغة العربية والدراسات الاسلامية– حتى يتفاجأ بما تكاد تحطم آماله الذي عاش من أجلها

السنين الطويل وكرس حياته العلمية من أجل تحقيقه وهو عندما يدخل المحاضر قاعة المحاضرات ما إن يتفوه بكلمة أو كلمتين للمقدمة من البسملة والحمدلة والصلصلة باللغة العربية سرعان ما تجده يتحول أوتوماتكيًا إلى اللغة الانجليزية بحجة أن من الطلاب من لا يفهم اللغة العربية !. معللا ذلك –في وجهة نظره الخاص–بأن المواد الاسلاميات ليس من الضروري تعلمها باللغة العربية وأن اللغة العربية شيء والدين الاسلامي الحنيف شيء آخر.

ثانيا: التستر الاحباطي النفسي وفقدان الامل:

يتجرج الطالب في إحدى الثانوية الحكومية العامة في الاجنبية بعد أن باتت الأبواب كلها مسدودة أمامه لعدم الحصول على النسبة المطلوبة المقررة التي تسمح له الالتحتق بالقسم العلمي والعلوم الاجتماعية– Social Scince – وقد فقد الامل لعجزه عن الحصول على النسبة المطلوبة التي تؤهله للالتحاق بالتخصص التي يريد من العلوم الاجتماعية والعلوم في الجامعة، مباشرة تراه يتخذ قرار التحول إلى قسم الدراسات الاسلامية بعد جلسته في امتحانات التسوية بدون أي أساس مسبق في اللغة العربية والعلوم الاسلامية ثم يتم دمج هذا الطالب المتحول مع ذاك الطالب الفارس في اللغة العربية المغوار المتعطش للمزيد من العلوم العربية والاسلامية على أمل أن يحملوا نفس الشهادة في نفس التخصص في الدراسات الاسلامية، هكذا يظل كل منهما يتلقى المحاضرات بصعوبة ويجد المحاضر نفسه بين طرفي النقيض لا هذا يتقن تخصصه– لأنه ليس لديه أساس في العربية و المباديء في العلوم الاسلامية – ولا ذاك يستطيع أن يجد المزيد من المعلومات و لا سبيل له للاستفادة في مجاله، ثم ويبعثون– بعد التجرخ– إلى الحقل التعليمي في المدارس لتعليم أبناء الوطن العلوم الاسلامية على حد سواء !.

وبلا شك أن واحدا منهما يدخل الخمول واليأس في نفوس تلاميذه – وهو ذاك الخريج الذي انحدر من الثانوية العربية– و الآخر يشوه الحقيقة ويلبسها لبسا آخر وهو هذا الطالب الجمعي المتحّول.

هذا الدمج الأكاديمي–الذي تم بين طالبين مختلفين في التوجه والاساس– أودى بقسم الدراسات الاسلامية إلى فقد هويته الحقيقية من بين الدرارسين في القسم والأساتذة القسم وسبب تخريج طلاب القسم بلا هوية حقيقية وجعلهم

في حيرة من أمره وهو الذي أفقد لهم الهوية التخصصية رغم أن الجميع يدرك مدى أهمية اللغة العربية بالنسبة لدارسي العوم الاسلامية.

ليست اللغة العربية مجرد أداة بالنسبة للعلوم الاسلامية ولا هي وسيلة للوصول إلى الغاية بل إن العربية بالنسبة للعلوم الاسلامية رفيقة درب وستظل تتبع ولا يفارفق صاحبه بلحظة، لذلك تتجلى أهمية اللغة العربية في مجال تخصص الدراسات الاسلامية على سبيل المثال لا الحصر في الآتي:

أولاً: نظرا إلى ما تتمتع به العلوم الاسلامية من فنو عديدة والتي لا يسع لدارسها جهل بها ولا التساهل أو الالمام ببعضها دون بعض لأنها عبارة منبثقة من القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة(علوم السنة)، وعشرات الفنون أو الفروع ذات علاقة مباشرة بالقرآن الكريم وكلها تدوينها وكتابتها من مصدرها باللغة العربية ولا يتسنى لمن يريد أن يكون فارس ميدانها إلا باتقان وإجادة العربية والقرآن الذي هو مصدر التعاليم الدين الاسلامي على الاطلاق هو عربي اللسان، يقول الله تبارك وتعالى في حق هذا الكتاب العزيز المحكم بآياته المفصل بلغته التي نزل بها لا يسبر الانسان غوره إلا لمن له حظ فيها:{ **آلر تلك آيات الكتاب المبين* إنا أنزلناه قرآنا عربيا لغلكم تعقلون***([1])} أي بين واضح جلي يفصح عن الاشياء المبهمة ويفسرها ويبنها بأفصح اللغات وأفضلها وأوسعها وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس فأشرف الكتب بأشرف اللغات على أشرف الرسل بسفارة أشرف الملائكة، وهو معجز من حيث لفظه ومعناه لأن معانيه مفصلة وألفاظه واضحة غير مشكلة[2]. وعلى هذا الأساس يفهم من أن الذي يريد أيكون متخصصا في الدراسات الاسلامية عليه أن يكون له علم بالعربية لصلتها المباشرة به، وذكر الامام محمد بن محمد الغزالي حجة الاسلام القدر الذي يجب معرفته من العربية على الذي يدخل في العلوم الاسلامية فقال رحمه الله:" إن القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه وهذا لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد[3]".

[1] يوسف 1-2
[2] أبي الفداءإسماعيل بن الكثير الدمشقي القرشي، تفسير القرآن العظيم ج 2 ص 478.
[3] شرح الأسنوي لمنهاج الأصول ج 2 ص 308. وأصول الفقه ، محمد أبو زهرة . مطبعة النهار القاهرة. ص 175. ط 2001م.

وإن لم يتحقق ذلك يجب ألا يتقاصر عن معرفة أسرار في الجملة، ولا بد لمن يستخرج الأحكام أن يكون عليما بأسرار البلاغة من علم بيانها وبديعها ومعانيها ليتسامى إلى إدراك ما اشتمل عليه من أحكام.

وعلى قدر فهم الباحث والدارس في العلوم الاسلامية وأسرار البيان العربي وأدبه تكون قدرته العلمية القوية النافذة والملكة الفائقة على استنباط الاحكام الشرعية من النصوص،من عامها وخاصها ومجملها ومفصلها ومقيدها ومطلقها وظاهرها ومتشابهها ومن محكمها والمتوسط في فهم العربية فهو متوسط في العوم الاسلامية والمتوسط لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا أقول النهاية فإذا انتهى إلى الغاية في العربية كان كذالك في الشريعة والعلوم الاسلامية فمن لم يبلغ شأوه نقصه فقط نقصه فهم الشريعة والعلوم الاسلامية لمقدار التقصير عنهم وكل من قصر فهمه لم يكن حجة ولا كان قوله مقبولاً([4]). والأئمة في العلوم الاسلامية الذين تلقوا عنهم وتوارثوا عليهم من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين—رغم كونهم أعاجم معظمهم–إلا أنهم كانوا أعلاما في العلوم الاسلامية والعربية بالاضافة إلى إمامتهم في الفقه والحديث والأصول وغيره. ولا يزال الذين نهلوا العلوم من منابعهم الصافي يقومون بتعليمه ونشره يتعاقبون جيلا بعد جيل.

ثالثاً: والشأن في علوم السنة النبوية المطهرة من القولية والفعلية والتقريرية لا يقل شأنا عن سابقها في القرآن وعلومه في كل موضوعات التي يتصدى العالم لدراستها المشتملة على الاحكام الشرعية التكليفية قارئا وفاهما ومدركا لمراميهما ومناسبتها والاحوال التي قيلت في شأنها وجميع ذلك كتبت ودونت باللغة العربية من مصدرها من الناسخ والمنسوخ من السنة والعام والخاص منها والمقيد والمطلق والتخصيص الذي عرض لما فيه من عموم، وقيل ذلك كان لابد أن يدرك بأن طرق الرواية وإسناد الاحاديث وقوة الرواية من حيث علم الاحوال للرجال– والجهد الذي بذلها العلماء في هذا الميدان كتبت وصنفت وتم تأليفه باللغة العربية.

إن الحاجة إلى اللغة العربية والتمكن فيها بالنسبة لدراسة الاسلامية لها من الاهمية ما لا يخفى على أولي الشأن لأن فهم المقاصد الشرعية التي عليها بنيت المصالح والمقاصد في الشريعة الاسلامية. وإذا بلغ العالم مبلغا فهم فيه عن الشارع قصده في مسائل الدينة الاسلامية، فقد حصل له وصف التأهيل لبلوغ منزلة الاجتهاد في الدين الاسلامي

[4] الامام الشاطبي ـ الموافقات ج4 ص114.

من التصدر في العليم والفتيا والحكم بما أراه الله تبارك وتعالى –مستوفيا شروطه الاجتهادية ذلكم التحقيق إلا بالآلات التي يستعين بها من اللغة العربية من نحو وصرف والقرآن وعلومه والفقه وأصوله ومن البلاغة كالمعاني والبديع والبيان لعلاقتها المباشر بآيات الاحكام والاحاديث الاحكام التي وردت بها السنة النبوية الشريفة([5]).

وعلاقة الدراسات الاسلامية باللغة العربية علاقة أصيلة والذي جعل الدراسة يحظى بهذه الأصالة هو المصدران الأساسيان لها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي انبثقت منهما جميع تخصصات الدراسات الاسلامية ويكفي الاشارة للمتأمل أن الله تبارك وتعالى ذكر في القرآن–واصفا له–بأنه عربي في إحدى عشر سورة ونفى جل شأنه العجمية عن كتابه يقول سبحانه: { **ولو جعلناه قرآنا أعجميًّا لقالوا لولا فصلت آياته**([6])} كما نفي أن يكون مصدره كذلك بقوله: { **لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين**([7])} .

رابعا: إعادة النظر في في المنهج:

يمكن القول بأن الأوضاع الراهنة للدراسات الاسلامية في المعاهد العليا والجامعات لم يكن كما هو قبل الثورة التعليمية الحديثة بعد إنشاء الاقسام ومراكز بحوث علوم الاسلامية والدراسات على صورته النظامي الآن، كان العلماء في المدن في النبلدان الاسلامية والمجتمعات المسلمة يتفرغون للعكوف على تعليم اللغة العربية وفنونها شعرا ونثرا ويتقنون المتون ويحفظون المنظومات التعليمية العلمية ويسبرون على الولوج في الشرح ويتتبعون الحواشي كل ذلك بغية التزود باللغة العربية للاستعانة بها في معرفة معاني كلام الله تبارك وتعالى من القرآن الكريم وعلومه وتفسيره والفقه وأصوله والحديث وعلومه –هذا هو الدندنة المعلومة على مر العصور من الخلافة الاسلامية بدءا بالعهد الاموي والعباسي والدول الاسلامية الاندلسية والخلافة العثمانية وانتهاء بالعصر الحديث .

وهذا الذي سهل عليهم التأليف والمشاركة بموهبتهم العلمية في ميادين شتى من الفنون حتى وصلوا إلى درجة الاعتراف لهم في المجالات في داخل البلاد إلى قطر الاقليمي على مستوى الافريقي والدولي في العالم الاسلامي واشتهرت بعض المدن النيجيرية برجال ذوي قدم راسخ ومتمكنين في العلوم الاسلامية والعربية إلى درجة أن طلاب العلم يتوافدون إليها

[5] الإمام محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص386-387.
[6] فصلت 44.
[7] النحل 103.

من الدول المجاورة كالنيجر والكاميرون ودولة تشاد بغية اللقاء واللقاح، كما بلغ صيتهم من خلال مؤلفاتهم الربية والدينية إلى أمهات مكتبات إسلامية في العالم الاسلامي([8]).

ما إن بُدِأَتْ بإنشاء أقسام الدراسات الاسلامية في المعاهد العليا والجامعات العالم الاسلامي واتخذوا لغة توصيل المعلومات للطلاب على اختيار بين العربية والانجليزية في بعض الجامعات، والاكتفاء بالواحدة دون غيرها في بعض وغالبا ما تكون المعمول بها هي اللغة الانجليزية بدأت ملامح عدم الكفاءة والجودة تظهر في صفوف بعض الطلاب والأساتذة حيث تجد بعض خريج قسم الدراسات الاسلامية ليس لهم خلفية تذكر في اللغة العربية حتى لا تجد منهم من يدخل على المكتبة ويطالع أمهات الكتب الاسلامية لعدم إجادته باللغة العربية قراءة وتحدثا وكتابة مما ترك أثراً سلبيًّا في تخريج الكوادر في أقسام الدراسات الاسلامية وهجرانا للمكتبات رغم توافر المراجع مما أدى إلى تراجع أهلية الطلاب فيها لأسباب تتمحور بعضها في الآتي:

أ- الاعجاب بالانجليزية : لا شك إن تعلم اللغة الانجليزية والتحدث بها بصفتها اللغة الرسمية في نيجيريا محبوب ومرغوب، ويجب أن يكون الانسان إبن بلده مواكبا للمتغيراته، إلا أنه لا ينسوا بأن علاقتهم باللغة العربية هي كونها مرجعية دينية، كما أنه يسعى جاهدا لتعلم الانجليزية بحكمها لغة البلاد الرسمية ما كان له أن يتساهل بالعربية لصلتها المباشرة بالاسلام بل هي اللغة الرسمية للدين الاسلامي فلا أحد يسبق قصبه فيها إلا بالعربية. وبالتالي فهي جزء من مكوناته الثقافية، ولا تكفيه الكتب المترجمة منها. وإن كبار العلماء في العلوم الاسلامية أكثرهم ليسوا عربا بل من الأعاجم ولكنهم فرسان العربية لمعرفتهم بمكانتها في الدين الاسلامي وعلومه[9].

ب- عدم الاتقان والاعتزاز بها: بعض المنتسبين إلى تخصص الدراسات الاسلامية يجيدون العربية إلا أنهم لا يلقون لها بالا ولا يرون ذلك محل إعجاب رغم صلتها بتخصصهم ومكتنتها في دينهم وساعد في عدم الاعجاب ميل بعض الأساتذة غلى لغة أخرى وتراهم يحاولون التظاهر بالانجليزية وثقافتها ولا يلقي للعربية أية اهتمام ولا يقدرون أو يكن الاحترام للذي يجيد العربية لعدم حداثتها لديهم، وهذا لا يعني أن اللغات التي يجيدها الانسان ليست مرغوبة فيه لا، والحديث هنا عن إهمال قسم الدراسات الاسلامية للغة العربية وعدم العناية بها.

---

[8] تعتبر تلك الفترة – بدءً بفترة تأسيس دولة خلافة صكوتو إلى أواخر القرن العشرين-العصر الذهبي والازدهار لتاريخ التعليم الاسلامي والعربي في بلاد نيجيريا حيث إشتهرت المدن النيجيرية الشماليمة وبلاد يوربا المسلمة بعلماء أفذاذ والذين يشار إليهم بالبنان في حركة التأليف، وظفرت البلاد بهم ولا زالت تفتخر وتعتز بهم أمثال الشيخ عثمان دان فوديو وأخيه الشيخ عبد الله فوديو وأمير المؤمنين محمد بيلو والشيخ عمر الوالي والشيخ محمد مجنيوا والعلامة الشيخ أبي بكر العتيق والشيخ محمد الناصر الكبري والشيخ آدم عبد الله الإلوري والشيخ يهوذا بن سعد الزكزكي وغيرهم .

[9] كبار العلماء في اللغة العربية والعلوم الاسلامية من علماء الحديث ومصطلحه وعلوم القرآن والتفسير واللغة بفنونها والفقه وأصوله أمثال محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم الكساءي والفراء وسيبويه وأبو حنيفة ومحجة الاسلام الغزالي والفخر الرازي والقرطبي وغيرهم من أعلام العوم الاسلامية عكفوا على دراستها لمعرفتهم بأن الدين الاسلامي لا يكون إلا بها.

ت- الالتحاق بالقسم لا عن رغبة: يجد الطلاب الذين يلتحقون بالدراسات الاسلامية-أحيانا-لا عن رغبة وحرص واختيار في قرار نفسه بل إنه يسعى للحصول على الشهادة في التخصص بعد أن أفقد الامل في التخصصات الاخرى التي قدم للقبول فيها ولما لم يجد مبتغاه قرر الانخراط بالقسم وإن كان يملك الذكاء وقوة الادراك ما يعينه على استمرار في التخص إلا أن عدم الرغبة تجعله لا يعطي الاهتمام والحرص.

ثالثا:خطورة هجران اللغة العربية في الدراسات الاسلامية:

إن الاهمال الذي لحق باللغة العربية في قسم الدراسات وتهميشها بشكل غير مباشر ينظر بما لا يحمد عقباه فإن ذلك يعني بالفعل إلى الوقوع في الآتي:

1- ذوبان الثقافة الاسلامية في الثقافة الاجنبية.

2- الاعتماد على المصادر والمراجع التي كتبت باللغات الاجنبية ومن شأن ذلك الوقوع في تحريف معاني القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والخوض في المتشابه من الآيات.

3- ظهور بعض الطوائف الدينية المنحرفة عن الجادة بسبب عدم التعمق في الدين والاعتماد على الكتب المترجمة. والتي كثيرا ما تعجز عن الاستيفاء بالمعاني المتشابه من الآيات القرآنية.

4- حمل النصوص المتشابه على ظاهرها وقد يؤدي إلى تغيير مسار الوحي إلهي.

5- الجرأة على القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة والقول فيهما بالرأي.

خامسا توصيات:

بالنظر إلى أهمية الورقة لتناوها جانبا مهما من جوانب القضية الحية لوضع الدراسات الاسلامية في الجامعات النيجيرية فإن الباحث يوصي بالآتي:

أ- ضرورة إلزام طلاب الدراسات على إجادة اللغة العربية.

ب- إلقاء وتقديم المحاضرات في قسم الدراسات الاسلامية باللغة العربية.

ت- التأكد من كفاءة وجدية الطالب الذي يتقدم للقبول في الدراسات الاسلامية لتحدث بالعربية.

ث- على الاساتذة فى القسم الدراساتالاهتمام بالعربية.

ج- إعادة النظر في دمج طلاب ثانوية الحكومية العامة الذين ليس لديهم أساس في اللغة العربية في قسم الدراسات الاسلامية مع الذين ليس أساس أيضا في اللغة الاجنبية الاخرى.

ح- العمل الجد للقضاء على ظاهرة الخمول والتماوت في صفوف طلاب الدراسات الاسلامية.

خ- إلزامية وفرض مادة اللغة العربية كمادة أساسية مطلوبة في القسم الدراسات الاسلامية على طلاب الدراسات كمادة أساسية في القسم.

وفي الختام أتقدم بالشكر الخالص للجنة المنظمة لهذا المؤتمر العالمي وإلى هذه الجامعة –جامعة ملايا العريقة ذات الرسالة العاليمة –إدارة وموظفين وعاملين-لإتاحتها هذه الفرصة النادرة لنا للمشاركة ولطرحها القضايا الدينية المعاصرة في الوقت المناسب ، والشكر موصول إلى إدارة الجامعة ونتمنى وأرجو من الله تبارك وتعالى لها المزيد من التقدم والازدهار والانجازات.

إخراج القيمة في زكاة الفطر

الدكتور الصادق المبروك الصادق

قسم الدراسات الإسلامية

كلية الآداب/ جامعة سبها ليبيا

الملخص

بتكرر علينا في كل عام من شهر رمضان، الخلاف في حكم إخراج زكاة الفطر، وهل يجوز دفع القيمة، أم لابد من دفع الحبوب والطعام، أو غالب قوت البلد، ولكل دليل يستشهد به، وحجة يحتج بها مع احترام وجهة رأي الآخر ووجهة نظره.

وفي هذ البحث المتواضع أردت أن أضع بين يدي القارئ أدلة القائلين بإخراج زكاة الفطر نقداً، مستفتحاً هذا البحث بمتى فرضت زكاة الفطر؟ ومتى تجب؟ والحكمة من إخراجها، وأخيراً ذكرت أدلة القائلين بإخراج زكاة الفطر نقداً، منهيا هذا البحث بخاتمة ذكرا فيها ما توصل إليها الباحث من نتائج. سالكاً في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: زكاة الفطر، المقايضة، إعطاء القيمة

المـقـدمـــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي المصطفى الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

بتكرر علينا في كل عام من شهر رمضان، الخلاف في حكم إخراج زكاة الفطر، وهل يجوز دفع القيمة، أم لابد من دفع الحبوب والطعام، أو غالب قوت البلد، ولكل دليل يستشهد به، وحجة يحتج بها مع احترام وجهة رأي الآخر ووجهة نظره.

وفي هذ البحث المتواضع أردت أن أضع بين يدي القارئ أدلة القائلين بإخراج زكاة الفطر نقداً، مستفتحاً هذا البحث بمتى فرضت زكاة الفطر؟ ومتى تجب؟ والحكمة من إخراجها، وأخيراً ذكرت أدلة القائلين بإخراج زكاة الفطر نقداً، منهيا هذا البحث بخاتمة ذكرا فيها ما توصل إليها الباحث من نتائج.

سالكاً في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي.

متى فرضت زكاة الفطر

فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم- زكاة الفطر طهرة للصائم من الرفث واللغو وطعمة للمساكين))[1]

قال إسحاق بن روايه: إيجاب زكاة الفطر كالإجماع من أهل العلم.[2]

قال برهان الدين بن مفلح: والظاهر أن فرضها في رمضان من السنة الثانية للهجرة.[3]

الحكمة من فرضها

الحكمة من فرضها كما ورد في الحديث طهرة للصائم، وطعمة للمساكين. فقد يحصل من الصائم ما يخدش صومه، ويقلل من أجره، فتأتي هذه الزكاة لجبر ما نقص.

---

[1] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، حديث رقم1609.

[2] ابن قدامة، المغني،4/281.

[3] الجمل على شرح المنهج 3/272.

متى تجب زكاة الفطر

اتفق الفقهاء على استحباب زكاة الفطر صبيحة يوم العيد، قبل الخروج للصلاة، لحديث ابن عمر –رضي الله عنهما– ((أمر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة))[4]

واختلفوا في وقت وجوبها، فذهب الحنفية والمالكية والشافعية في خلاف الأظهر إلى أن وقت وجوبها بطلوع فجر العيد، وذهب الشافعية في الأظهر والحنابلة والمالكية في القول الآخر الصحيح إلى أن وقت وجوبها بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان.[5]

وسبب هذا الخلاف: اختلافهم في معنى ما ثبت عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ((أنه فرض زكاة الفطر من رمضان على كل نفس من المسلمين، حر أو عبد، رجل أو امرأة، صغير أو كبير، صاعاً من قمح، أو صاعاً من شعير))[6]

فتأول الفريق الثاني: أن المراد بالفطر من رمضان: الفطر بعد انقضاء شهر رمضان، أول ليلة من شوال.

وتأول الفريق الأول: أن المراد به: الفطر المنافي للصوم، وذلك لا يكون إلا بعد الفجر –وهو الأظهر–

تأخير زكاة الفطر

عند جمهور العلماء يحرم تأخيرها عن يوم العيد، ويلزمه قضاؤها.

وحكي عن بعض السلف الرخصة في تأخيرها عن يوم العيد، وقال الحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله إلى آخره، وإذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت.[7]

قال ابن حزم: فمن لم يؤدها حتى خرج وقتها فقد وجبت في ذمته وماله، وحرم عليه إمساكها في ماله، فوجب عليه أداؤها أبدا.[8]

---

4. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الأمر بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة، حديث رقم22.
5. الإفصاح لابن هبيرة 220/1، الشرح الصغير للدردير 208/2، تبيين المسالك للشنقيطي 130/2، الموسوعة الفقهية 340/23.
6. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر من تمر أو شعير، حديث رقم984.
7. المغني 298/4، البدائع 74/2، الدين الخالص، 248/8، فتح القدير 117/6، عون المعبود 4/5.
8. ابن حزم ، المحلى 203/6، الموسوعة الفقهية 341/23.

وذهب جمهور العلماء: إلى كراهة تأخيرها عن صلاة العيد، وقال ابن حزم بحرمته.[9]

ودليلهم في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: ((من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات))[10]

مم تخرج زكاة الفطر

اتفق الفقهاء على أنه يجزئ إخراج زكاة الفطر من خمسة أصناف: البر، والشعير، والتمر، والزبيب، والأقط. إذا كان قوتا حيث يخرج، إلا في أحد قولي الشافعي في الأقط خاصة أنه يجزئ، إذا كان قوتا لمن يعطاه، والمشهور من مذهبه جوازه.[11]

ودليله حديث ابن مسعود رضي الله عنه- ((كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله —صلى الله عليه وسلم- صاعا من طعام، أو صاعا من تمر، أو صاعا من شعير، أو صاعا من زبيب، أو صاعا من أقط، قال أبو سعيد: فأما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ما عشت))[12]

واختلفوا في زكاة الفطر من غير هذه الأصناف، فذهب المالكية والشافعية إلى أنه يجوز إخراجها من غير قوت البلد.

وقصر المالكية غالب قوت البلد على أصناف تسعة، وهي: القمح، والشعير، والسلت[13]، والذرة، والدخن[14]، والأرز، والتمر، والزبيب، والأقط.

فإذا أخرج من غير هذه الأنواع التسعة لا تجزئه على المشهور من المذهب، أما إذا لم توجد ولا بعضها، واقتيت غيرها من أنواع الحرث التي تجب فيها الزكاة فيخرج منه.

قال الشيخ العدوي: اعلم أن الصور خمس

---

[9] المرجع السابق.

[10] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، حديث رقم1609

[11] الإفصاح 221/1، المغني 289/4، الشرح الكبير للدسوقي 505/1، كفاية الأخبار 120/1، فقه الزكاة 944/2،

[12] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم985

[13] السلت: نوع من الشعير، ليس له قشر كالحنطة. كفاية الطالب الرباني 451/1.

[14] الدخن: بضم الدال وسكون الخاء- نبات عشبي، حبه صغير أملس، كحب السمسم. المعجم الوسيط 276/1.

1ـ وجود التسعة مع اقتيات جميعها سوية، فيخير في الإخراج من أيهما شاء.

2ـ ـ وجودها مع غلبة اقتيات واحد منها، فيتعين الإخراج منه.

3ـ وجودها أو بعضها مع غلبة اقتيات غيرها، فيجب منها تخييراً إن تعدد، ولا ينظر لما كان غالباً قبل تركها، وواجباً إن انفرد، ولو اقتيت نادراً.

4ـ فقد جميعها مع غلبة اقتيات غيرها، فمما غلب.

5ـ جميعها مع اقتيات غيرها من متعدد، من غير غلبة شيء منه، فيخير في واحد منها.

واعلم أن قولنا: فيتعين الإخراج منه، أي من الأغلب، أي فر يجزئ أن يخرج من غير الأغلب، إن كان أدنى، أما إن كان أعلى أو مساوياً فإنه يجزئ، وأنه يخرج من اللحم أو اللبن وشبههما مقدار عيش الصاع من القمح، كذا كان يفتي الشبيهي. قال البرزلي ما معناه: إنه يؤذن. ولم يرتض فتوى الشبيهي.[15]

أما الحنفية فمذهبهم: أنه يخرج من المنصوص عليه، أو من غيره، كذرة، وخبز، وتعتبر فيه القيمة. والمقصود فيما تعتبر فيه القيمة: أنه إذا أراد أن يخرج زكاة الفطر من غير المنصوص عليه كالعدس –مثلاً– فيقوم نصف الصاع من بر، فإذا كانت قيمته نصف دينار، فإنه يخرج من العدس ما قيمته نصف دينار. ويجوز عند الحنفية –كالحنابلة– تكميل جنس من جنس آخر من المنصوص عليه.[16]

والمعتمد في مذهب أحمد: أنه يخرج الفطرة من البر، أو التمر، أو الزبيب، ولو منزوعي النواة، أو الشعير، أو الأقط، ولو لم يكن قوته، ولو وجد نوع من الأربعة السابقة، لحديث لأبي سعيد –رضي الله عنه– وكذا يجزئ من مجموع المذكورات.

---

15. العدوي ، حاشية العدوي على كفاية الطالب 451/1. والجعلي، سراج السالك 208/1.

16. ابن عابدين 76/2، الموسوعة الفقهية343/23.

قال البهوتي: فإذا جمع صاعاً منها وأخرجه أجزأه، كما لو كان خالصاً من أحدهما. ويجزئ دقيق وسويق، ولو مع وجود الحب، نص عليه أحمد، ولا يجزئ غير هذه الأصناف الخمسة مع قدرته على تحصيلها للأخبار الواردة في المسألة.[17]

فإن عدم المنصوص عليه من هذه الأصناف أخرج ما يقوم مقامه، من حب وثمر يقتات، إذا كان مكيلاً: كالذرة، والدخن، ونحوها.[18]

قال ابن تيمية: إذا كان أهل بلد يقتاتون أحد هذه الأصناف – أي المنصوص عليها- جاز الإخراج من قوتهم بلا ريب. وهل لهم أن يخرجوا ما يقتاتون من غيرها؟ مثل أن يكونوا يقتاتون الأرز، والدخن، فهل عليهم أن يخرجوا حنطة، أو شعيراً؟ أو يجزئهم الأرز، والدخن، والذرة؟ فيه نزاع مشهور. وهما روايتان عن أحمد: أحدهما: لا يخرج إلا المنصوص.

والأخرى: يخرج ما يقتاته. وإن لم يكن من هذه الأصناف، وهو قول أكثر العلماء، كالشافعي، وغير. وهو أصح الأقوال، فإن الأصل في الصدقات أنها تجب على وجه المواساة للفقراء، كما في قوله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) [19]

والنبي –صلى الله عليه وسلم- فرض زكاة الفطر صاعاً من شعير؛ لأن هذا كان قوت أهل المدينة. ولو كان هذا ليس قوتهم، بل يقتاتون غيره، لم يكلفهم أن يخرجوا مما لا يقتاتونه، كما لم يأمر الله بذلك في الكفارات، وصدقة الفطر من جنس الكفارات، هذه معلقة بالبدن، وهذه معلقة بالبدن، بخلاف صدقة المال، فإنها تجب بسبب المال من جنس ما أعطاه الله.[20]

وعلى هذا الرأي: فإنه يجوز إخراج اللحم، والسمك، وغيرها، مما يصلح أن يقتات. وكيفية إخراجه تكون بالقيمة، كما ذكرنا في مذهب الحنفية، والدليل على ذلك حديث عبد الله بن عمر –رضي الله عنهما- كان الناس يخرجون صدقة

---

17. البهوتي، كشف القناع على متن الإقناع، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، الرياض: دار عالم الكتب، ستة 2003م ، 898/3.
18. ابن قدامة، المغني 294/4.
19. سورة المائدة آية رقم 89.
20. ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام 68/25.

الفطر على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو سلت، أو زبيب، فلما كان عمر –رضي الله عنه– وكثرت الحنطة، جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء)[21]

وعن ابن عباس –رضي الله عنهما–(فرض رسول الله –صلى الله عليه وسلم– هذه الصدقة صاعاً من تمر، أو شعير، أو نصف صاع من قمح، على كل حر ومملوك، ذكر أو أنثى، صغير، أو كبير، فلما قدم علي، ورأى رخص السعر، قال: قد أوسع الله عليكم، فلو جعلتموه صاعاً من كل شيء)[22].

وأيضا قول أبي سعيد: –رضي الله عنه– لمن قال له: أو مدّين من قمح، فقال: لا، تلك قيمة معاوية، أقبلها، ولا أعمل بها.)[23]

فيفهم من هذه الآثار: أن الصحابة اعتبروا القيمة فيما لم ينص عليه.

الحكمة من زكاة الفطر

الحكمة من تشريع زكاة الفطر هو تطهير الصائم من اللغو والرفث، ويدل لذلك ما روى ابن عباس _رضي الله عنهما_ قال: "فرض رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين "[24]

وذلك أن الصائم في الغالب لا يخلو من الخوض واللهو ولغو الكلام، وما لا فائدة فيه من القول، والرفث الذي هو الساقط من الكلام، فيما يتعلق بالعورات ونحو ذلك، فتكون هذه الصدقة تطهيراً للصائم مما وقع فيه من هذه الألفاظ المحرمة أو المكروهة، التي تنقص ثواب الأعمال وتخرق الصيام. والقصد من زكاة الفطر كذلك التوسعة على المساكين، و الفقراء المعوزين، وإغناؤهم يوم العيد عن السؤال والتطوف، الذي فيه ذل وهوان في يوم العيد الذي هو فرح وسرور؛ ليشاركوا بقية الناس فرحتهم بالعيد، ولهذا ورد في بعض الأحاديث:" أغنوهم عن طواف هذا اليوم" [25].

---

[21] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يؤدى في زكاة الفطر، حديث رقم1614

[22] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب من روى نصف صاع من قمح، حديث رقم 1622.

[23] رواه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الزكاة، باب إخراج زكاة الفطر من جميع الأطعمة، حديث رقم2419.

[24] سبق تخريج الحديث.

[25] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب وقت إخراج زكاة الفطر، حديث رقم 7739.

ومعنى الحديث: يعني أطعموهم وسدوا حاجتهم، حتى يستغنوا عن الطواف والتكفف في يوم العيد، الذي هو يوم فرح وسرور. ثم إن إخراجها عن الأطفال وغير المكلفين والذين لم يصوموا لعذر من مرض أو سفر داخل في الحديث، وتكون طهرة لأولياء غير المكلفين، وطهرة لمن أفطر لعذر، على أنه سوف يصوم إذا زال عذره، فتكون طهرة مقدمة قبل حصول الصوم أو قبل إتمامه. أما عن تقسيم زكاة الفطر على عدة فقراء فلا بأس بذلك، فإذا كان الفقراء كثيرين جاز أن تفرق عليهم زكاة شخص واحد، كما يجوز أن يعطى الفقير الواحد زكاة عدد من المزكين.

ولما كانت العلة من زكاة الفطر هي إغناء الفقير تتحقق بالمال كما تتحقق بالطعام، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فمتى تحققت العلة أو الغاية كانت المشروعية. ومتى لم تتحقق فقدت، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التيسير على الناس مقصد من مقاصد الشرع الحنيف. قال تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [26] وهل يشك أحد في أن التعامل بالمال أيسر من التعامل بالحبوب في زكاة الفطر في أيامنا هذه للفقير، وللمزكي معاً؟ وليس التحسين العقلي مناقضاً للشرع في هذا المقام.[27]

زكاة الفطر بالمال

تحديد أصناف الطعام وغيره من المثمنات في تحديد النصاب في الزكاة في معرفة أثمانها، ولكنه لا يعني تحريم دفع الثمن نقداً، ما دام مساوياً للصنف المحدد في عصره، وذلك لأن الأثمان تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى عصر، فلا يمكن القول: (بأن زكاة الفطر تساوي درهمين؛ لأن الدرهمين لا يساويان دائماً ذلك المقدار من التمر والشعير، وعليه فإن العبرة بتقدير قيمة الأصناف المذكورة في النص بأثمانها، وحيث عرفنا قيمتها فإنفاقها نقداً من المطابقة التي لا تخفى مساواتها للأصل لكل ذي بصيرة، بل هناك من فضلها في المثمن، قال الكاساني، وروي عن أبي يوسف أنه قال: الدقيق أحب إليّ من الحنطة، والدراهم أحب إليّ من الدقيق والحنطة؛ لأن ذلك أقرب إلى دفع حاجة الفقير.[28]

فحتى لو كانت العملة متوفرة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم- فلن تكون صنفاً من الأصناف الثابتة القيمة؛ لأن العملة غير مستقرة، وأما قيم الأصناف المذكورة فثابتة؛ ولذلك فإن العملة تصلح لسداد حاجة الناس إذا عرف

---

[26] سورة البقرة آية رقم 185.

[27] عبد الحميد الهرامة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم: 28، (2014) 178-209

[28] الكاساني، علاء الدين أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1968م، 72/2.

المقدار اللازم منها في وقتها، ومن ثم كان معيار إعطاء الزكاة هو الطعام بأنواعه في زكاة الفطر، فإذا عرفت القيمة فلا معنى لمنع قيمتها المطابقة نقداً عندئذ.[29]

المقايضة هي الوسيلة السائدة للتبادل التجاري

المقايضة ببساطة هي عملية تبادل سلعة بسلعة أخرى، فكان كل شخص يقوم باستبدال جزء من إنتاجه أو مخزونه السلعي الفائض عن حاجته مقابل الحصول على سلعة أخرى يحتاجها. فهي تبادل السلع في مجتمع تنعدم فيه النقود أو تقل.

وفي عهد النبوة لا توجد عملة محلية متداولة بين الناس، ولا يوجد انتشاراً واسعا للعملة قبل أن يضرب عبد الملك بن مروان العملة الإسلامية في العهد الأموي، سنة 74 للهجرة، إلا ما يأتيه من دراهم الفرس والروم، أو من القليل من المسكوك في عهد الخلافة وما بعده، فالدراهم موجودة في المدن بقلة تصل إلى الندرة، وتكاد تكون معدومة في البادية، فقد أكدت الدراسات التاريخية انتشار المقايضة في صدر الإسلام، وندرة النقود، جاء ذلك في حديث صحيح في صحيح البخاري حول كراء الأرض بالمدينة في عهد النبوة يقول: (فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ)[30]

أدلة إخراج زكاة الفطر

اتفق الفقهاء على مشروعية إخراج زكاة الفطر من الأنواع المنصوصة، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه: (فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو صاعا من شعير) وفي حديث أبي سعيد رضي الله عنه: (كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من زبيب)
وأما إخراج قيمتها للفقير، سواء كان ذلك بغير سبب، أو بسبب؛ كحاجة الفقير للنقود، أو تعذر شراء المزكي لزكاة الفطر، أو لكون إخراجها نقدا هو الأيسر جمعاً وحفظاً ونقلاً وتوزيعاً لجهات الجمع كالجمعيات ونحوها.

[29] عبد الحميد الهرامة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم: 28، (2014) 178-209

[30] رواه البخاري في صحيحه، كتاب: المزارعة، باب: قطع الشجر والنخل، حديث رقم2327.

الأدلة على إخراج الزكاة نقداً

أن الأصل في الصدقة المال، قال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً)[31] والمال في الأصل ما يملك من الذهب أو الفضة، وأطلق على ما يقتنى من الأعيان مجازاً، وأكثر ما يطلقه العرب على الإبل لكونها أكثر مالهم، وبيان الرسول للمنصوص عليه إنما هو للتيسير ورفع الحرج، لا لتقييد الواجب وحصر المقصود منه.[32]

والصدقة مطلقة تشمل صدقة الفطر وغيرها.

إن أخذ القيمة ثابت عن النبي –صلى الله عليه وسلم– ففي قوله صلى الله عليه وسلم للنساء يوم عيد ((تصدقن ولو بحليكن)[33] فجعلت المرأة تلقي الخرص والخاتم والشيء) قال البخاري فلم يستثن من ذلك صدقة الفرض من غيره.[34]

ـ قول الرسول –صلى الله عليه وسلم– لزيد بن ثابت (يا زيد، اعط زكاة رأسك مع الناس، ولو لم تجد إلا خيطاً)[35] ومعلوم أن الزكاة في الإسلام زكاتان، زكاة الأموال وهي الركن، وزكاة الرؤوس وهي زكاة الفطر، والخيط مثال لأي شيء يستطيع المزكي أن يخرجه، فإذا جاز إعطاء الخيط فالزكاة بالمال أولى بالجواز.[36]

ـ وعن طاووس قال: قال معاذ بن جبل باليمن: ائتوني بعرض ثياب آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أون عليكم، وخير للمهاجرين بالمدينة)[37] ومعلوم أن معاذاً كان يرسل ذلك للنبي –صلى الله عليه وسلم– لأنه متولى الصدقة وموزعها على الفقراء بالمدينة، وقد قبل ذلك وأقره عليه. مع أنه صلى الله عليه وسلم لما وجهه إلى اليمن قال له: (خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقر من البقر)[38] ومع هذ التعيين الصريح قال معاذ ائتوني بعرض ثياب.. لعلمه بأن المراد سد حاجة الفقراء لا خصوص هذه الأعيان، ولو كان خلاف الشرع لما أقره الرسول –صلى الله عليه وسلم– ولأمره برد ذلك إلى أهله ونهاه عنه.

---

[31] سورة التوبة 103.

[32] تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال، أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، تحقيق: نظام بن صالح اليعقوبي، ص59

[33] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، حديث رقم1447.

[34] المصدر السابق.

[35] أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم 3153.

[36] عبد الحميد الهرامة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم: 28، (2014) 178-209

[37] يحي بن آدم القرشي، كتاب الخراج، تحقيق: أحمد شاكر، ص147

[38] أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال، حديث رقم 1814

ـ كذلك رأي الرسول –صلى الله عليه وسلم في إبل الصدقة ناقة كوماء –عظيمة السنام– فغضب على المصدق، وقال: ألم أنهكم عن أخذ كرائم أموال الناس؟ فقال الساعي: أخذتها ببعيرين من إبل الصدقة، فقال: نعم إذاً)[39] وأخذ البعيرين إنما يكون باعتبار القيمة، فهذا يدل أيضاً التنصيص على الأسنان المخصوصة، إنما هو لبيان قدر المالية التي هي الأصل، وأن التخصيص المذكور إنما هو للتيسير على أرباب المواشي.

ـ وحديث البخاري، عن ثمامة، أن أنساً –رضي الله عنه– حدثه أن أبا بكر –رضي الله عنه– كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله رسوله –صلى الله عليه وسلم– (من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقة، فإنها تقبل من الحقة ويُجعل معها شاتين أن استيسرتا له، أو عشرين درهماً)[40] وهو صريح في أخذ القيمة بدل الواجب.

ـ قال العيني في شرح البخاري: "واعلم أن دفع القيمة في الزكاة جائزة عندنا، وكذا في الكفارة، وفي صدقة الفطر، والعشر، والخراج، والنذر، وهو قول عمر، وابنه عبد الله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وطاووس، وقال الثوري: يجوز إخراج العروض في الزكاة إذا كانت بقيمتها، وهو مذهب البخاري، وأحد الروايتين عن أحمد.[41]

وإذا ثبت ذلك في الزكاة فهي شاملة لزكاة الفطر، إذ لا فارق أصلا في القيمة كما تكون عرضاً تكون نقداً.

ـ وورد عن الصحابة التصرف في القدر الواجب في الفطرة على سبيل الاجتهاد منهم، وهو دليل على أنهم فهموا من النبي –صلى الله عليه وسلم– اعتبار القيمة مراعاة للمصلحة.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه– قال: (كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من سلت ،أو زبيب، فلما كان عمر، وكثرت الحنطة، جعل عمر نصف صاع حنطة مكانا من تلك الأشياء)[42]

ـ وروى الأئمة الستة في كتبهم عن أبي سعيد الخدري –رضي الله عنه قال: (كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– زكاة الفطر، عن كل صغير وكبير، حر أو مملوك، صاعاً من طعام، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من

---

[39] رواه ابن ابي شيبة في مصنفه

[40] رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب من بلغت هنده صدقة بنت مخاض، حديث رقم 1453.

[41] العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي: بيروت، 9/8.

[42] رواه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يؤدى من صدقة الفطر، حديث رقم1614.

شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجاً أو معتمراً، فكلم الناس على المنبر، فكان فيما كلم به الناس، أن قال: إني أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك. قال أبو سعيد: أما أنا فلا أزال أخرجه أبداً ما عشت)[43]

فهذا التصرف من الصحابة – رضي الله عنهم- دليل واضح، إذ لو لم يكن كذلك لما استجاز الصحابة خصوصاً عمر، وعلي، مخالفة رسول الله –صلى الله عليه وسلم- في شيء حده وقدره، ولذلك تمسك أبو سعيد الخدري لعدم فهمه من النبي ما فهموه، وكذلك عبد الله بن عمر، لشدة تمسكه بالوارد ووقوفه معه.

ـ قول الرسول صلى الله عليه وسلم- (أغنوهم في هذا اليوم)[44] فصرح النبي –صلى الله عليه وسلم- بعلة وجوب الزكاة هي إغناء الفقراء يوم العيد، وذلك بالمال أفضل من غيره؛ لأنه الأصل الذي يتوصل به إلى كل شيء من ضروريات الحياة، إلا أن الطعام في ذلك العصر كان أفضل من جهة كونه صلى الله عليه وسلم أراد إغناء الفقراء في خصوص يوم العيد وكفايتهم همّ الطواف والتعب على القوت فيه؛ لأنه لم يكن وقتئذ بالأسواق دقيق ولا خبز، ولا طعام مطبوخ، فلو أمر الرسول –صلى الله عليه وسلم- بالدراهم لفات المقصود من كفاية الفقير همّ الطعام يوم العيد.

أما في وقتنا هذا فالحال يختلف؛ فإن الطعام متيسر في الأسواق، فكل ما يحتاجه الفقير يجده من غير كلفة، ولا مشقة متى كان بيده المال.[45]

ـ أن النبي –صلى الله عليه وسلم قال: (أغنوهم) والغنى وجود ما يتوصل إليه به الإنسان إلى حاجته، والحاجة كما تكون إلى الطعام، تكون إلى اللباس وغيره من لوازم الحياة، فقد يكون الفقير عنده قوت يومه للعيد، ولكنه محتاج إلى الملبوس، أو غيره من الضروريات، فإخراج المال الذي يسد الخلل من جميع الوجوه، وهو الذي يتحقق به الغنى المقصود للشارع، فهو المتعين أو الأفضل.

ـ أن مراعاة المقاصد مقدمة على مراعاة الوسائل، كما هو مقرر في أصول المالكية وقواعد مذهبهم، ونحن نعلم أن قصد الشارع نفع الفقير، والمنصوص عليه وسيلة أعم من أن تكون محصورة فيه، فكل ما كان وسيلة للنفع فهو جائز،

---

[43] مجد الدين أبو السعادات، ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، 1970، 4/639-640

[44] رواه الدار قطني في سننه، كتاب الزكاة، حديث رقم2133.

[45] الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق، تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال، ص91.

أما إذا انتقل النفع إلى وسيلة أخرى كما انتقل من الحب إلى المال فلم تبق وسيلة، وأيضاً أن مراعاة المقاصد توجب علينا إلغاءها حيث صارت المقاصد تفوت بها.

ـ أن إخراج المال في هذا العصر يجتمع غيه جلب مصله، ودفع مفسدة، فيقدم على إخراج الحب الذي فيه مصلحة مقرونة بمفسدة إضاعة المال؛ لأن الفقراء يبيعونه بأبخس الأثمان بسبب الحصول على المال، فيضيع بسبب ذلك مال كثير بين مشتريه وبين بائعه الفقير.

فمراعاة لهذه المقاصد نقول الواجب على أهل البادية البعيدة عن المدن إخراج الطعام المقتات عندهم؛ لأن حالهم مشابه لحال أهل عصر النبي –صلى الله عليه وسلم– لكون طعامهم الحب مع وجود الأرحاء في بيوتهم التي تمكنهم الانتفاع بها، بخلاف المال، وكذلك لو تغير الحال في المدن وانقطعت هذه الآلات، وعادت المياه إلى مجاريها الأصلية، فإن الحكم يكون كذلك.

أما اليوم فالمال في الحواضر أنفع للفقراء، وإخراجه هو الأفضل.

إعطاء القيمة عند الأحناف

الأصل الذي بنى عليه الأحناف إجازتهم للقيمة إلى فهم نصوص الحديث، وليس إلى محض الرأي، والاستحسان العقلي، فقد قالوا: "إن وجوب المنصوص عليه من حيث إنه مال متقوم على الإطلاق، لا من حيث إنه عين" فبنوا الرأي على النص، ولم يجتهدوا بلا دليل، قال السرخسي: " فإن أعطى قيمة الحنطة جاز عندنا؛ لأن المقصود حصول الغنى، وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالحنطة"[46]

واستدلوا بآثار كثيرة منها: ما صح عن الخليفة عمر بن عبد العزيز " يؤخذ من أهل الديوان من أعطياتهم من كل إنسان نصف درهم"[47]

وأيضا ما أو رده ابن حزم من الآثار التي اعتمدها الأحناف، أن أبا قلابة قال: "حدثني من أدى إلى أبي بكر نصف صاع من بر"[48]

---

[46] السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م، 194/3

[47] رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، في إعطاء الدراهم في زكاة الفطر، حديث رقم10368.

[48] رواه الدار قطني في سننه، كتاب الزكاة، حديث رقم 2128.

هذا إلى جانب آثار أخرى ذكرها في كتابه المحلى: تتحدث عن صحابة وتابعين أعطوا زكاتهم نصف صاع من بر اعتماداً على قيمته مقابل الأصناف المذكورة في النص.[49]

وحيث أن الأخبار صحت بأن زكاة الفطر تجاوزت ما يقتات من القمح والشعير والتمر، إلى ما لا يقتات في بلد من البلدان كالزبيب، أن صاع الشعير قد عودل بنصف صاع من بر، وأن جماعة من الصحابة والتابعين رأوا دفع القيمة بدل من الطعام، وأن ذلك هو رأي الأحناف وهم من أهل السنة بلا خلاف،[50] ووافقهم البخاري بجلالة قدره في الدراية والرواية، قال ابن حجر: "قال ابن رشيد: وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية، مع كثرة مخالفته لهم، لكن قاده إلى ذلك الدليل"[51] وهو رأي الخليفة عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وغيرهم، وقد تابعهم في ذلك عدد كبير من الفقهاء في صدر الإسلام، والوقت الحاضر، وحيث أن المصلحة تقتضي دفع القيمة عند فريق من العلماء، وأن بعضهم أجازها بلا قيد، فقد جاز دفع قيمتها بالدراهم بلا حرج، بل ربما تعينت القيمة إذا حصل إضرار بحاجة الفقير والمسكين إن أديت بغير النقد.[52]

إعطاء القيمة عند الحنابلة

توسع الحنابلة في أصناف الطعام التي تخرج منها الزكاة، وأجاز المعاصرون منهم دفع الزكاة بقيمتها المالية إذا أريد نقلها إلى بلد آخر، أو غيرها من الضرورات، وصدرت بذلك فتوى رسمية[53] جرياً على رأي الإمام ابن تيمية، فقد جاء في اختياراته: "أنه يجوز إخراج القيمة في زكاة المال وزكاة الفطر" وهو يرى جواز إخراج نصف الصاع من القمح.[54] لأن القيمة في هذه الحالة تحقق المصلحة، وهي غاية الشارع في زكاة الفطر.

---

[49] المحلى، ابن حزم، 252/4

[50] السرخسي، المبسوط 158/2.

[51] العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرف، 1379هـ، 312/3.

[52] عبد الحميد الهرامة، مجلة كلية الدعوة 28، لسنة 2014

[53] هذه الفتوى موجودة على الشبكة الدولية محرك (جوجل)

[54] ابن القيم، الاختيارات الفقهية، 138

وله رأي آخر يقول فيه: "وأما إخراج القيمة في الزكاة والكفارة ونحو ذلك، فالمعروف من مذهب مالك والشافعي، أنه لا يجوز، وعند أبي حنيفة يجوز، وأحمد قد منع القيمة في مواضع، وجوزها في مواضع، فمن أصحابه من أقر النص، ومنهم من جعلها على روايتين، والأظهر في هذا: أن إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوع منه"[55]

ومفهوم ذلك أن المصلحة والحاجة إذا اقتضتا دفع القيمة سقط المنع، ولا شك أنهما مجتمعتان في عصرنا على دفع المال بدل الطعام.

ومن فتاوى الحنابلة المعاصرين فتوى الشيخ خالد عبد الله المصلح يقول: "أن من العلماء من منع إخراج الزكاة نقداً، ومنهم من أجازها مطلقاً، ومنهم من علقها على المصلحة، وهو يشمل بذلك كل مذاهب أهل السنة، ثم ركز على آراء الحنابلة فقال: "إنه يجوز إخراجها نقداً إذا اقتضت حاجة أو مصلحة، وهذا قول في مذهب الإمام أحمد، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية. وقال: أن من قال يجوز إخراج زكاة الفطر نقداً، قال: إن المقصود منها إغناء الفقير يوم العيد، وحصول الإغناء بالنقود قد يكون أبلغ، وأما من ذهب إلى الجواز عند الحاجة، أو المصلحة فقال: إن الأصل إخراج زكاة الفطر طعاماً، لكن يمكن أن يخرج عن هذا الأصل إذا كان في إخراجها نقداً مصلحة أو دفع حاجة.

وختم الشيخ فتواه بقوله: ومما يلتحق بالمصلحة والحاجة المجيزة لإخراج النقد مكان الطعام في زكاة الفطر، إذا كان يترتب على إخراجها طعاماً مشقة، فالمشقة منتفية في الشريعة. وهذا القول وهو جواز إخراج زكاة الفطر نقداً عند الحاجة، أو المصلحة أقرب هذه الأقوال إلى الصواب؛ لما فيه من الجمع بين الأدلة، وتحقيق المصلحة ودفع المشقة، والله أعلم"[56]

هل العملة سائدة في المدينة وقت التشريع

نعم إن الدرهم والدينار كانا معروفين من خلال التعامل مع الفرس والروم حينئذ بين خاصة الناس في المدن، ولكن كونهما عملة موجودة بمعنى سائدة بين الناس في المدينة، بحيث تطلبهما من الصغير والكبير، والذكر والأنثى، فذلك ما لا سبيل إليه قطعاً، ولا نجد دليلاً واحداً على صحته، في حين نجد أدلة على بطلانه، ذكر بعضها أصحاب الدراسات الاقتصادية في صدر الإسلام، ولكن أقوى هذه الأدلة ما جاء في صحيح البخاري: عن رافع قال: (كنا

[55] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995م، 82/25.

[56] راجع محرك جوجل في فتوى الشيخ خالد المصلح في زكاة الفطر نقداً.

أكثر أهل المدينة حقلا، وفي رواية (مزدرعاً) كنا نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض، فما يصاب ذلك وتسلم الأرض وتصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا، فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ)[57] والذي نخرج به أن الذهب الفضة معروفان، ولكن التعامل بهما نادر جداً بين عامة الناس في صدر الإسلام، وعلى الأخص في عهد النبوة، إذ التعامل كان بالمقايضة كما هو معروف في الآثار، فالقول بأن التعامل كان سائداً في عهد النبوة بالدينار والدرهم غير صحيح بالدليل، وما بني عليه فهو كذلك.

وأما القول بأن الرسول –صلى الله عليه وسلم– حدد أنواعاً من الطعام نقف عندها، فهو مخالف حتى لأصحاب هذا الرأي الذين أجازوا الأرز في زكاة الفطر، وليس هو بين الأصناف الواردة في الأحاديث، إذ لا فضل للمنصوص على غيره مما هو في معناه بل فضّل البعض مالم يرد في النص لما فيه من المزايا، ومنها تفضل الدقيق، والأرز والمال، على الشعير غير المطحون والأقط مراعاة لمصلحة الفقير يوم العيد. [58]

الخـــــاتـــمـــة

خلاصة القول.

أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فرض زكاة الفطر من الأطعمة لسببين:

الأول: لندرة النقود عند العرب في ذلك الحين، فكان إعطاء الطعام أيسر على الناس.

الثاني: أن قيمة النقود تختلف وتتغير قوتها الشرائية من عصر إلى عصر، بخلاف الصاع فإنه يشبع حاجة بشرية محددة هذا من وجه.

---

[57] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب: قطع النخل والشجر، حديث رقم2327.

[58] عبد الحميد الهرامة، مجلة كلية الدعوة 28، لسنة 2014

ـــ ومن وجه آخر فدفع زكاة الفطر تختلف من بدو إلى حضر، بحسب المكان والأهل، فإن كانوا الأهل في حاجة إلى الطعام، فلندفع أصواعاً من الأطعمة، وإن كان من أهل الحضر وفي حاجة إلى النقود، فالأفضل المصلحة التي ينتفعون بها وهي دفع قيمة الطعام.

ـــ وكذلك ذكر أصناف الطعام في الأحاديث المشار إليها لا يعني عدم جواز قيمتها من جهة أخرى، فالرسول – صلى الله عليه وسلم– لم يمنع في أي حديث من أحاديثه الشريفة إعطاء قيمة الطعام حين ذكر تلك الأصناف، بل ذكر شيئاً مهماً يؤيد مراعاة مصلحة الفقير هو إغناؤه يوم العيد عن السؤال، وتلك حكمة تتحقق بالطعام عينه وقيمته، ففهم فريق من العلماء جواز القيمة، إذ هي أكثر تحقيقاً لغاية زكاة الفطر.

ـــ يجوز إخراج زكاة الفطر نقداً إذا كان فيه مصلحة للفقير، أو كان أيسر على المخرج، أو رأى الإمام أو الساعي مصلحة في ذلك.

ـــ أن العملة لم تكن سائدة في عصر النبوة وان كانت معروفة ولكن لم يتعامل بها لندرتها، إذ التعامل كان بالمقايضة كما هو معروف في الآثار.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن أبي شيبة، أبوبكر عبد الله، المصنف، تحقيق: حمد عبد الله جمعة، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2004م.

ابن أبي شيبة، أبوبكر، الكتاب المصنف في الأحاديث والأخبار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: كتبة الرشد،1409.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، علق عليه: عبد الرزاق غالب، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995م،

ابن خزيمة، أبوبكر أحمد، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية بن عابدين، قدم له: محم بكر إسماعيل، الرياض: دار عالم الكتاب، 2003م.

ابن قدامة، أبو موفق الدين عبدالله، المغني، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.

ابن قيم الجوزية، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، حكم على أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف، 1417هـ.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن هبيرة، يحيى بن محمد، الإفصاح على معاني الصحاح، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، دار الوطن، 1427هـ.

أبو داود، محمد محمود بن أحمد، سنن أبو داود، تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، الرياض: مكتبة الرشد، 1999م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، الناشر: دار الطوق، 1422هـ.

البخاري، محمد صديق حسن، الدين الخالص، ضبطه وصححه: محمد صالح هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.

البيهقي، أحمد بن الحسن، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، حكم على أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف، 1417هـ.

الجعلي، سراج السالك شرح أسهل المسالك، بيروت: دار صادر، 1994.

الجمل، سليمان بن عمر، حاشية الجمل على شرح المنهج، بيروت: دار الفكر،

الحصني، أبو بكر بن محمد، كفاية الأخبار، تحقيق: علي عبد الحميد، دمشق: دار الخير، 1994م.

الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004م

الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر
السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م،
الشنقيطي، محمد الشيباني، تبيين المسالك، تقديم أحمد بن عبد العزيز أل مبارك، بيروت: دار بن حزم، ط4، 2013م.
الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك،
العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرف، 1379هـ،
العوايشة، حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية، بيروت: دار بن حزم، 1429.
العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي: بيروت،
الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق، تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال. تحقيق: نظام بن صالح اليعقوبي،
القرشي، يحي بن آدم، كتاب الخراج، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة السلفية، 1384هـ.
القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1973م
الكاساني، علاء الدين أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1968م، 72/2.
مجد الدين أبو السعادات، ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، 1970،
مسلم بن الحجاج النيسابوري صحيح مسلم، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المصري، علي بن خلف، كفاية الطالب الرباني، تحقيق: أحمد حمدي إمام، القاهرة: مطبعة المدني، 1987م.

النسائي، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، حكم على أحاديثه: محمد ناصر الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن أل سليمان، مكتبة المتعارف: الرياض

المجلات

عبد الحميد الهرامة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم: 28، (2014)

دور المجتمع المدني و الإعلام في تطوير الحكم الراشد
(التجربة الجزائرية أنموذجا)

د. الطيب بلواضح
كلية الحقوق جامعة محمد بوضياف بالمسيلة – الجزائر

الملخص

يعتبر المجتمع المدني أرضية بناء كل دولة و ركيزة كل حكم كما أنه معبر أساسي في عمليات التنمية و التطوير، ذلك لأنه من أفضل الفواعل للمشاركة في صنع القرار ورسم السياسات العامة التي تتعلق بنمط توزيع الثروة والقوة في المجتمع. ونتساءل حول الدور الذي يمكن للمجتمع المدني أن يقوم به في تسيير و ترقية المرفق المحلي و العمومي و صناعة القرار الإداري ومراقبة تنفيذه من خلال آلية الحق في الوصول للمعلومة. و ما مدى نجاعة هذه الآلية لتطوير الحكم الراشد؟ و نجيب عن هذه الإشكالية وفق منهج وصفي تحليلي من خلال وصف الواقع المعاش وتحليل نصوص قانون البلدية والإعلام الجزائري و تقويمها و الإشارة إلى مواطن قصورها. و نستهدف من خلال هذه الدراسة الوصول إلى أن يعتمد المجتمع المدني في أنشطته وفي تحقيق أهدافه على مبدأ التشاركية و الوصول للمعلومة و إيصالها للغير إذا ما أحسن توظيف مدخلاته عبر البحث عن المعلومة و تحسين مخرجاته في صناعة و تطوير الحكم الراشد. كما أن الرباط بين أفراده و مساهمته في صنع القرار يضمن تقييداً لسلطة الدولة ومنعها من الاستبداد، ، لكن الضعف البنيوي الذي يعاني منه نتيجة عوامل متداخلة لا يزال يحول دون تحقيق ذلك، على أن ضعف التشريع و تسارعه بل و تضاربه أحيانا و عدم استقراره ساهم في هدم مرتكزات الحكم الراشد.

الكلمات المفتاحية: المجتمع المدني، الإعلام ،الحكم الراشد

مقدمة:

إن تشاركية المجتمع المدني كفكرة لا تتجسد إلا في مجتمع ديمقراطي أصيل و سليم، و نعني بذلك أن يكون للمجتمع المدني دور مساهم في صنع القرار و مراقبته و تفعيله، لا سيما من خلال مؤسسات وسيطة تمثل مصالحه و نعني بها الجماعات المحلية. و لا يمكن للإدارة المحلية من تسيير محكم دون تفعيل دور مؤسسة المجتمع المحلي لتحقيق شراكة حقيقية، من خلال إضفاء الشفافية على النشاط الإداري عبر وسائل و آليات منها الحق في المعرفة والوصول الى مصادر المعلومات، هذه الآلية تعتبر من الدعامات الأساسية التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطية الحديثة وتنشدها المواثيق العالمية و الإقليمية و الداخلية على حد السواء، و تعد المدخل الأساسي لممارسة الرقابة التي تدفع الجهات المحلية المسئولة إلى إصلاح و تكملة النقص في جميع مناحي الحياة، و حتى لا تكون الجماعة المحلية في منأى عن الرقابة التي يؤدي انعدامها إلى الانزلاق نحو الفساد الإداري.

وقد كرس المشرع الجزائري مبدأ دستوريا تضمنته المادة 17 من التعديل الدستوري الجديد لسنة 2016 و هو مشاركة المواطن في تسيير الشؤون العمومية، كما نص قانون البلدية الجزائري رقم 10-11 المؤرخ في 22 يونيو سنة 2011 في مادته رقم 11 على أن البلدية تشكل الإطار المؤسساتي لممارسة الديمقراطية على المستوى المحلي والتسيير الجواري. و يتخذ المجلس الشعبي البلدي كل التدابير لإعلام المواطنين بشؤونهم واستشارتهم حول خيارات وأولويات التهيئة والتنمية لاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وشكلت هذه النصوص الإطار القانوني العام لتكريس مبدأ الشفافية في عمل الجماعات المحلية ومشاركة المجتمع المدني في إدارة المرفق المحلي بطريق غير مباشر لتحقيق التنمية المحلية.

و يشارك هذا البحث في بعض أهدافه بحوثا سابقة منها دراسة عمار بوضياف (2012)، التي واكبت أن أهم حدث قانوني عاشته الجزائر سنة 2011 هو صدور القانون 11-10 المؤرخ في 22 يونيو 2011 المتضمن قانون البلدية، وهذا من منطلق أن البلدية تعد أهم إدارة جوارية وقاعدة للامركزية، وأنّ كل إصلاح إداري ينبغي أن ينطلق منها. و في رأينا جاءت تلك الدراسة لشرح أحكام قانون البلدية الجزائري وكانت في شكل مبسط و عام دون أن تبحث مدى مساهمة المجتمع المدني في تطوير عمل الجماعات المحلية و لم تربط ذلك بآلية الحق في الإعلام في ظل الثورة التي واكبت التفتح في عالم الإعلام و الاتصال.

وتتمثل إشكالية بحثنا في السؤال التالي: ما هو الدور الذي يمكن للمجتمع المدني أن يقوم به في تسيير و ترقية المرفق المحلي"البلدية" و صناعة القرار الإداري ومراقبة تنفيذه من خلال آلية الحق في الوصول للمعلومة؟ و ما مدى نجاعة هذه الآلية لتطوير الحكم الراشد؟ و نجيب عن هذه الإشكالية من خلال محورين اثنين نتناول في المبحث الأول متطلبات شفافية العمل المحلي، و في المبحث الثاني نتطرق لمدى نجاعة آلية الحق في الوصول للمعلومة لتحقيق تنمية محلية و تطوير الحكم الراشد و كل ذلك من خلال التجربة الجزائرية.

المبحث الأول: متطلبات شفافية العمل المحلي

في هذا المبحث نتطرق للمتطلبات التي يجب توافرها لشفافية العمل المحلي من خلال تدخل المجتمع المدني عبر آلية الحق في الوصول للمعلومة التي تسهم في تطوير الحكم الراشد.

المطلب الأول: أساسيات شفافية العمل المحلي

نتطرق في هذا المطلب لأساسيات شفافية العمل المحلي من خلال المدخلات التي هي ركيزة و عماد كل بنيان الدول و تتمثل في المجتمع المدني، كما نبرز أهم المخرجات و التي تتمثل في الحكم الراشد السليم و المتطور.

الفرع الأول: المجتمع المدني

إن اغلب الأفراد سواء كانوا من العامة أم من المتخصصين يربطون المجتمع المدني على انه مجموعة من التنظيمات والجمعيات المرتبطة بالعمل السياسي فقط، بينما يتجاوز هذا المفهوم ذلك الإطار بكثير عندما يتسع ليشمل كل هذه العناصر المساهمة في البناء والتضامن الاجتماعي في مختلف أوجهه والرقابة من مختلف زواياها...؛ و الواقع إنه ناتج أساسا عن تطوع لخدمة المجتمع من جميع نواحيه.

أولا: تعريف المجتمع المدني

نقوم بتعريف المجتمع المدني في اللغة و في الاصطلاح لنستطيع إدراك ماهيته و تحديد معالمه و ابعاده تباعا كما يلي:

أ- تعريف المجتمع المدني لغة: كلمة مركبة من مصطلح société و civil فالأولى كلمة لاتينية تعني مجتمع، أما الثانية فكلمة لاتينية مشتقة من أصل civis وتعني المواطن، ، والأمر الذي نشير إليه هنا أن الاشتقاق ليس من civilsation مدنية [1]

ولفظ civis في الترجمة العربية يعني مدني من المدينة أو التمدن، وتعني المدينة المكان الذي يجتمع فيه الأفراد للعيش معا استجابة للعوامل المختلفة وبالتالي يحتضن مفهوم الشأن العام[2] ، كما يقصد بلفظ مدني أن يرتبط المجتمع المدني بأواصر مدنية فقط لا عوامل سياسية أو إيديولوجية [3].

ب- تعريف المجتمع المدني اصطلاحا : رغم الإجماع حول الطابع الغربي للمفهوم إلا أن هناك اختلاف نوعا ما في تحديد العناصر المشكلة له مما جعلنا أمام تعاريف مختلفة. وفي إطار محاولة ضبط تعريف للمفهوم فلن نخوض في جدلية تعدد التعريفات وما تثيره من مشاكل منهاجية و نظرية كون كل تعريف يحتكم لمرجعيات ثقافية وتاريخية فكرية وأيديولوجية متباينة و لعل تعدد الآراء حول إيجاد تعريف للمجتمع المدني راجع للجانب الذي ركز عليه كل باحث، فهناك من ركز على الجانب الوظيفي للمجتمع المدني ورأى أنه أحد أشكال تنظيم المجتمعات بما يحقق التعاون بين الأفراد بهدف حماية حقوق ومصالح الفئات المتنوعة والتوفيق بينها ليقوم بدور الرقيب على تصرفات الحكومة، وهناك

اتجاه ركز على سمات المجتمع المدني واعتبره مجتمع مستقل إلى حد بعيد عن إشراف الدولة المباشر، فهو يتميز بالاستقلالية والتنظيم التلقائي وروح المبادرة الفردية والعمل التطوعي، كما أنه مجتمع التسامح و قبول الآخر.

ثانيا: أركان المجتمع المدني

مفهوم المجتمع المدني ينطوي على أربعة عناصر تعبر عن وجوده وتشكل أركانه وهي:

أ –الركن التنظيمي /المؤسسي :حيث يضم المجتمع المدني مجموعة من التنظيمات التي يشكلها الأفراد وفقا لنظام معين وقانون محدد يتم الإتفاق حوله، كالنقابات المنتديات الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية.

ب –الطوعية :أي المشاركة الإرادية والتي تميز المجتمع المدني عن باقي التكوينات الاجتماعية المفروضة أو المتوارثة.

ج –الإستقلالية :بمعنى أن يكون المجتمع المدني مستقلا عن سلطة وهيمنة الدولة (استقلالية مالية ، تنظيمية، إدارية) والاستقلال لا يعني القطيعة.

د–الركن الأخلاقي (القيمي) :حيث تلتزم تنظيمات المجتمع المدني بمجموعة من القيم و المعايير في إدارة العلاقات فيما بينها وفيما بينها وبين الدولة، كقيم التسامح، التعاون، اختلاف الرأي.

ثالثا :تزايد الإهتمام بالمجتمع المدني وربطه بصنع السياسة العامة

لقد أصبح المجتمع المدني كفاعل عالمي وحظي بمزيد من الاهتمام في دول العالم كافة في الخطابات السياسية وفي البحوث الجامعية وفي وسائل الإعلام، وغدا هذا الفاعل يقدم إجابة عن العديد من المسائل، فهو الند لسلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعية بإيجاد مرجعية اجتماعية خارج الدولة، وهو الند للبيروقراطية وتمركز عملية اتخاذ القرار في الدول الليبرالية، وهو الرد على سيطرة اقتصاد السوق على الحياة الاجتماعية، وهو الرد على دكتاتورية العالم الثالث من جهة وعلى البنى العضوية والتقليدية فيه من جهة أخرى[4] .

تقوم عملية صنع السياسة العامة على المشاركة على أساس الجمع بين المعلومات المتجمعة من عدة أطراف فاعلة في هذه العملية، ولا شك في أن تمكين المجتمع المدني من المشاركة فيها سيمكنه من أسباب القوة حتى لا يبقى مجرد تشكيلات اجتماعية سلبية، فحركة المعلومات والمعطيات المتاحة لمنظمات المجتمع المدني تساعد صناع السياسة، كما أن إطلاع المجتمع المدني عن طبيعة السياسات الحكومية وميزانيتها يمكن أن تزيد من دوره في صنعها إضافة إلى مشاركته في تقييم مدى فاعلية السياسات المنتهجة وتشجيع الأفراد على المطالبة بحقوقهم و بتسيير أفضل لشؤون مجتمعهم[5].

ومن خلال ما تقدم فقد أصبحت منظمات المجتمع المدني إرتكازا أساسيا في عمليات التنمية والتحديث، كما أنها تعتبر من أفضل الفواعل للمشاركة في صنع القرار ورسم السياسات العامة التي تتعلق بنمط توزيع الثروة والقوة في المجتمع، وذلك من خلال ما تقدمه من دعم وجهد مادي ومعنوي وما تطرحه من مبادرات وحلول وما تقوم به من أدوار في مجال متابعة ومراقبة وتقييم السياسات العامة والتدخل والضغط لتعديل مسارها وتغيير استراتيجيات عملها.

كما تبين أن تحقيق التنمية الإنسانية لا يتوقف على الدولة التي تحكم، والقطاع الخاص الذي يوفر الفرص، بل هناك قطاع ثالث يتمثل في منظمات المجتمع المدني التي تسهل التفاعلات ضمن الشبكات الاجتماعية والسياسية وبناء القدرات وتنميتها وتعبئتها للمشاركة في السياسات العامة[6].

الفرع الثاني: الحكم الراشد

نتطرق في هذا الفرع للحكم الراشد و آليات قيامه وفق النقاط التالية كما يلي:

أولا: تعريف الحكم الراشد

هناك العديد من الاجتهادات في مسألة تعريف الحكم الراشد، ويرجع ذلك بالأساس إلى اختلاف الميادين وتباين المنطلقات الفكرية السياسية ، الاقتصادية ، الاجتماعية. لذا نتناول أهم التعاريف كما يلي:

أ- تعريف تقرير التنمية الإنسانية العربية: وهذا لعام (2002) فان الحكم الراشد: "هو الحكم الذي يعزز ويدعم ويصون رفاه الإنسان ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحرّياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويسعى إلى تمثيل كافة فئات الشعب تمثيلاً كاملاً وتكون مسؤولة أمامه لضمان مصالح جميع أفراد الشعب".

ب- تعريف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: "هو ممارسة السلطة الاقتصادية والسياسية والإدارية لإدارة شؤون الدولة على كافة المستويات، ويشمل الآليات والعمليات والمؤسسات التي من خلالها يعبّر المواطنون والمجموعات عن مصالحهم ويمارسون حقوقهم القانونية ويوفون بالتزاماتهم ويقبلون الوساطة لحل خلافاتهم".

ج- تعريف البنك الدولي: بأنه التقاليد والمؤسسات التي من خلالها تتم ممارسة السلطة في الدول من أجل الصالح العام، وهذا التعريف يشمل:

_عملية اختيار القائمين على السلطة ورصدهم واستبدالهم.

_قدرة الحكومات على إدارة الموارد وتنفيذ السياسات السلمية بفاعلية.

_احترام كل من المواطنين والدولة للمؤسسات التي تحكم التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية فيما بينها".(1)

انطلاقا من التعريفات السابقة نستخلص أن الحكم الراشد وفي سياقه السياسي تحديدا هو الحكم الذي تقوم به قيادات سياسية منتخبة، وإطارات إدارية ملتزمة بتطوير أفراد المجتمع برضاهم وعبر مشاركتهم في مختلف القنوات السياسية للمساهمة في تحسين نوعية حياتهم ورفاهيتهم.

ويتم تطوير أفراد المجتمع عبر ثلاثة أبعاد أساسية تتفاعل فيما بينها وترتبط ارتباطا وثيقا لإنتاج الحكم الراشد وهي:

_ البعد السياسي: المرتبط بطبيعة السلطة السياسية وشرعية تمثيلها.

_ البعد التقني: المرتبط بعمل الإدارة العامة و مدى كفاءتها.

_ البعد الاقتصادي والاجتماعي: المرتبط بطبيعة بنية المجتمع المدني ومدى استقلاليته عن الدولة من زاوية، وطبيعة السياسات العامة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي وتأثيرها في المواطنين من حيث الفقر ونوعية الحياة من زاوية ثانية، وكذا علاقتها مع الاقتصاديات الخارجية والمجتمعات الأخرى من زاوية ثالثة.[7]

ولعل مكمن التفاعل بين هذه الإبعاد الثلاثة يتضح لنا أنه لا يمكن تصور إدارة عامة فاعلة من دون استقلالية عن نفوذ رجال السياسة، كما أنه لا يمكن للإدارة السياسية وحدها من دون وجود إدارة عامة فاعلة من تحقيق إنجازات في السياسات العامة، ولا تستقيم السياسات الاقتصادية والاجتماعية بغياب المشاركة والمحاسبة والشفافية، لذلك فإن الحكم الراشد هو الذي يتضمن حكما ديمقراطيا فعالا ويستند إلى المشاركة والمحاسبة والشفافية.

كما أن الحكم الرشيد يشمل جميع المؤسسات في المجتمع من أجهزة دولة وهيئات المجتمع المدني والقطاع الخاص، فهي عبارة عن ممارسة للسلطة وحقوقها وفقاً لمبدأ المحاسبة، ولا تقتصر فقط على الاهتمام بآثاره التنموية الحالية وإنّما تشتمل على التنمية المستدامة وطويلة الأمد والممتدة عبر أجيال متعاقبة

ثانيا: آليات الحكم الراشد

تتباين آليات الحكم الراشد أو معاييره بتباين الجهات والمصالح، فالبنك الدولي يركز عل ما يحفز النمو والانفتاح الاقتصادي، في حين أن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الانفتاح السياسي، لكن في العموم يمكن تحديد أبرزها كالآتي:

أ-الشفافية: وهي من أهم خصائص الحكم الرشيد وتعني إتاحة كل المعلومات وسهولة تبادلها، بأن تكون متاحة لكافة المؤسسات ولجميع الأطراف المعنية، وأن تكون الحسابات العامة متاحة بصورة مباشرة، وأن تتوفّر معلومات كافية وشاملة ومنظمة عن عمل المؤسسات وأدائها لكي يسهل رقابتها ومتابعتها. إذن الشفافية هي تدفق المعلومات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الشاملة في الوقت المناسب وبطريقة يمكن الاعتماد عليها، وتتلخّص الشفافية بالمكونات التالية:

-الحصول على المعلومة.

-العلاقة السببية بين المعلومة والموضوع المراد مراقبته.

-الدقّة في الحصول على المعلومة.

وعليه يجب على الدولة أن تصدر قوانين تهتم بحرية المعلومات وتسمح للجمهور ولوسائل الإعلام المختلفة بالحصول على جميع الوثائق والمتعلقة بعمل الحكومة والتشريعات والسجلات المختلفة.

ومن الصعب تخيل وجود حكم رشد ووجود حكومة فاعلة ومتجاوبة مع شعبها دون وجود قطاع إعلامي متميز وقوي ويتسم بالمهنية والاستقلالية.

ب-المشاركة: وهي تضمن لجميع أفراد المجتمع المشاركة الفعالة في اتخاذ القرار والتي تضمن حرية الرأي والتعبير والمعايير الأساسية لحقوق الإنسان، كما يرتبط مبدأ المشاركة بمفهوم الشفافية، فمعرفة المعلومات وحدها لا يفي بالغرض، بل لابدّ أن تكون هناك آليات يكون الشعب قادر على اتخاذها ليؤثّر في صنع القرار وأن يضع المسؤولين تحت طائلة المسؤولية والمحاسبة. وعلى الدول أن تعطي لأفراد المجتمع الحق في المشاركة في صياغة القوانين واللوائح والأنظمة واستشارتهم في شؤون الحياة العامة وإعطائهم حق الاعتراف وحق إجراء الاستفتاء على القوانين وغيرها من الأمور بكل نزاهة وسهولة وشفافية.

ج-حكم القانون (سيادة القانون)

يعني أن الجميع، حكّاماً ومسؤولين ومواطنين يخضعون للقانون ولا شيء يسمو على القانون، ويجب أن تطبّق الأحكام والنصوص القانونية بصورة عادلة وبدون تمييز بين أفراد المجتمع وأن توافق هذه القوانين معايير حقوق الإنسان وتكون ضمانة لها ولحريّات الإنسان الطبيعية. وستناقش هذه المادة العلمية مفهوم سيادة القانون كأحد خصائص الحاكمية الرشيدة بأسلوب علمي ومتخصص.

المساءلة: هي أن يكون جميع المسئولين والحكّام ومتّخذي القرار في الدولة أو القطاع الخاص أو مؤسسات المجتمع المدني، خاضعين لمبدأ المحاسبة أمام الرأي العام ومؤسساته دون استثناء. وتعد آلية المساءلة أهم سبل تحقيق التنمية المستدامة، وتأخذ ثلاثة أشكال وهي:

-المساءلة التشريعية: هي أهم المساءلات في النظام الديمقراطي، لأن البرلمان يلعب دورا مهما في تنفيذ سياسات الحكومة والرقابة عليها.

-المساءلة التنفيذية: خضوع الجهاز التنفيذي نفسه للمحاسبة عبر سبل الإدارة.

-المساءلة القضائية: تشكل ركن أساسي من أركان ضبط عمل الجهاز الحكومي وغير الحكومي، حيث تلعب دورا بارزا في أسلوب الحكم الراشد عن طريق مراقبة تسيير عمل التنفيذ وتوجيه التهم للموظفين.

د-الإجماع: هو أن جميع المصالح المتعلقة بالمجتمع قد تصطدم بخلافات تحتاج إلى اتخاذ قرار حازم في مسألة معيّنة، فيجب تغليب رأي المجموعة تحقيقاً للنفع العام للوطن ولأفراد المجتمع وما يقتضيه واقع الحال من إجراءات.

هـ-المساواة: وتعني خضوع جميع أفراد المجتمع للمساواة وعدم التمييز في إطار الحكم الراشد، فهم متساوون بالحقوق والحريّات والكرامة.

و-الكفاءة: عبرالكفاءة والفاعلية في إدارة المؤسسات العامة ومؤسسات المجتمع المدني هي التي تضمن استمرارية تحقيق التقدّم والازدهار والتطلّع دائماً إلى تعزيز مفهوم التنمية والتنمية المستدامة، وهي التي تعمل على الالتزام بتوظيف الموارد الوطنية بالصورة السليمة والواضحة لكل أفراد المجتمع.

ز-العدل: والمقصود هنا العدل الاجتماعي بحيث يكون لجميع أفراد المجتمع نساءً وأطفالاً ورجالاً وشيوخاً الفرصة لتحسين أوضاعهم الاجتماعية والتطلّع دائماً لتحسين أوضاع الفئات المحرومة والمهمشة وضمان أمنهم الاجتماعي والعمل على توفير احتياجاتهم الأساسية.

ح-الرؤية الإستراتيجية: فحسب مفهوم الحكم الراشد، فإن الرؤية تتحدد بمفهوم التنمية بالشراكة بين مؤسسات الدولة والقطاع الخاص من خلال خطط بعيدة المدى لتطوير العمل المجتمعي من جهة وأفراده من جهة أخرى والعمل على التنمية البشرية، وحتّى يتم تحقيق النتائج الإيجابية في رسم الخطط ضمن إطار الحكم الراشد، يجب الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات الداخلية والخارجية ودراسة المخاطر ومحاولة وضع الحلول.

اللامركزية: إن تفعيل مبدأ توزيع السلطات على أفراد المجتمع من خلال التوزيعات الجغرافية للدولة بهدف إدارة شؤونها والحفاظ على حقوق الأفراد داخلها تشكّل بعداً عميقاً في تحقيق مفهوم الحكم الراشد فيشعر الفرد بأنه هو صاحب القرار ويعتمد على نفسه من أجل تحقيق الذات من جهة، وأنه تحت المراقبة الشعبية من جهة أخرى.

كما يعتبر البعض بأن أفراد المجتمع في أي منطقة من مناطق الدولة هم الأقدر على رسم السياسات التي تحكم علاقاتهم ببعض وعلاقاتهم بالسلطة وهم الأقدر على تحديد الأهداف وصياغتها والعمل لتحقيق مفهوم المشاركة من أجل تحقيقها والوصل إلى التنمية المنشودة بما يتلاءم مع احتياجاتهم.[8]

وبالتالي فالسياسات التي يرسمها الحكم الراشد يجب أن تكون منهجية وتلبي مصالح المواطنين عامة، و تحقق لهم التمتع بكافة الحقوق والحريات دونما أي تمييز وعلى قدم المساواة، وذلك يتم من خلال توفير آليات مناسبة تعمل على تقييم السياسات وتصحيحها والتصدي لإساءة استخدام السلطة والنفوذ وإهدار المال العام، ويوجب الاحترام لسيادة القانون، وضمان الشفافية وحرية تداول المعلومات والوثائق الحكومية ضمن المساءلة والمحاسبة للقائمين على الشأن العام من خلال بيئة تقوم على التعددية وحرية الرأي[9].

المطلب الثاني: دعم شفافية العمل المحلي

تعمل الدول من خلال أجهزتها المركزية أو المحلية على خدمة المواطن عبر عديد أنشطتها، و لا شك أن هذا النشاط قد يعتريه النقص مثل فقدان قواعد الحيدة والعدالة إذا لم يراقب مراقبة عمودية عبر نظم المراقبة السُلمية و نعني بها رقابة الرئيس لمرؤوسيه، أو مراقبة أفقية و نعني بها المراقبة الشعبية من خلال المواطن أو الصحفي ، أو المواطن الصحفي...

و قد شهدت دول العالم في السنوات الأخيرة موجة تحولات و تغيرات نتيجة اشتداد رياح العولمة والتي حملت معها مفاهيم ومتغيرات اقتصادية ، اجتماعية ، سياسية ، ثقافية أفضت إلى تعديلات وتحولات عميقة في وظائف الدولة المتدخلة والتي تعقدت وتشابكت المسؤوليات الملقاة على عاتقها، ومن بين أهم تلك التحولات والتغيرات نجد تهاوي نماذج المركزية المطلقة في الإدارة بفعل تراجع قدراتها على الإحاطة بحاجات ومطالب المجتمع وما ترتب عنه من إخفاق

في انطلاق وثبة تنموية شاملة. و على هذا سوف نتطرق في هذا المطلب لتعريف الإدارة المحلية، ثم لشفافية العمل المحلي تباعا كما يلي:

الفرع الأول: تعريف الإدارة المحلية

تعرف الإدارة المحلية بأنها : " أسلوب من أساليب التنظيم الإداري للدولة يقوم على فكرة توزيع السلطات والواجبات بين الأجهزة المركزية والمحلية ، وذلك لغرض أن تتفرغ الأولى لرسم السياسة العامة للدولة ، فضلا عن إدارة المرافق القومية في البلاد ، وأن تتمكن الأجهزة المحلية من تسيير مرافقها بكفاءة وتحقيق أغراضها المشروعة ، فهي تعني باختصار توزيع الوظيفة الإدارية بين الأجهزة المركزية والمحلية بما من شأنه تمكين هذه الأخيرة من إدارة مرافقها في النطاق المرسوم قانونا [10]". كما تعرف بأنها " وجود هيئات منتخبة من أهل الوحدة المحلية إما انتخابا مباشرا تشمل جميع أعضائها أو تشمل أكثريتهم تعهد إليها الإدارة المركزية بالاضطلاع بإدارة كل أو بعض المرافق والشؤون المحلية" [11].

وترجع نشأة الإدارة المحلية إلى أسباب متعددة حفزت الدول المختلفة إلى الأخذ بهذا النظام ثم التوسع فيه و من هذه الأسباب نذكر ازدياد وظائف الدولة، وقدرة الإدارة المحلية على ادراك الحاجات المحلية، والتدريب على أساليب الحكم، والعدالة في توزيع الأعباء المالية، وتبسيط الإجراءات والقضاء على الروتين..

و قد ظلت قضية التنمية المحلية تمثل إحدى الاهتمامات الكبرى للدول المتقدمة والنامية على حد سواء ، و لازالت هذه القضية تحتل في البلدان النامية أهمية أكبر باعتبارها الخيار الرئيسي والوحيد للتحرر من أسر التخلف. ومن هذا المنطلق جعلت هذه الدول "التنمية " قضيتها الأولى ومعركتها الرئيسية التي لابد من الظفر برهانها ، وفي سبيل ذاك جندت الجماعات المحلية كأداة رئيسية لتجسيد هذه التنمية مادامت الوحيدة القادرة على رصد ونقل هموم واحتياجات وأولويات المواطن المحلي.

وتحقيقا لذلك، أسندت للجماعات المحلية مجموعة من الاختصاصات تشمل جميع الجوانب التي لها علاقة مباشرة بحياة المواطن اليومية ، غير أن النهوض بهذه الاختصاصات مرتبط إلى حد كبير بالتمتع بالاستقلالية الإدارية والمالية والتي تعد حجر الزاوية في اللامركزية الإدارية ، فبدون هذه الاستقلالية تظل الجماعات المحلية جسد بدون روح عاجزة وغير قادرة على تحريك عجلة التنمية إلى الأمام. لذا نتناول تباعا التطرق لتعريف البلدية كأساس للجماعة المحلية المركزية، ثم نتطرق للآليات القانونية للحصول على المعلومة من الإدارة المحلية.

أ- تعريف البلدية

تعد البلدية في الجزائر الوحدة أو الهيئة الإدارية اللامركزية في النظام الإداري الجزائري، بل هي الجهاز أو الخلية التنظيمية الأساسية والقاعدية التي يوكل إليها مهمة إدارة الشؤون المحلية مادامت القادرة على استيعاب الحاجات المحلية وإشباعها. و للبلدية مكانة مهمة في التنظيم الإداري للدولة الحديثة، حيث تتمتع بخصائص عديدة نذكر منها أنها

مجموعة إقليمية يوجد بين مواطنيها مصالح مشتركة مبنية على حقائق تاريخية و اقتصادية، و هي مجموعة لامركزية أنشئت وفقا للقانون و تتمتع بالشخصية المعنوية، و هي مقاطعة إدارية للدولة مكلفة بضمان السير الحسن للمرافق العمومية البلدية [12].

و قد عرفها قانون البلدية رقم 11-10 المؤرخ في 22 يونيو 2011 بقوله "البلدية هي الجماعة الإقليمية القاعدية للدولة. وتتمتع بالشخصية المعنوية و الذمة المالية المستقلة. وتحدث بموجب القانون" [13]. و هو نفس تعريف القانون رقم 90-08 السابق.

إلا أنه أضاف في المادة الثانية منه أن :"البلدية هي القاعدة الإقليمية للامركزية ومكان ممارسة المواطنة و تشكل إطار مشاركة المواطن في تسيير الشؤون العمومية ". باعتبار البلدية تشكل الإطار المؤسساتي للممارسة الديمقراطية المحلية.

و تنص المادة 23 من قانون البلدية على أن اجتماعات المجلس الشعبي البلدي لا تصح إلا بحضور الأغلبية المطلقة، أي أن المداولات تعتبر صحيحة بعد الاستدعاء الثاني بفارق 5 أيام كاملة مهما كان عدد الأعضاء الحاضرين ،و تكون جلسات المجلس علنية و مفتوحة لمواطني البلدية ولكل مواطن معني بموضوع المداولة، ورغم أنه ليس لهذا الحضور الحق بالتدخل في النقاش و التداول فإنه من الناحية العملية فإن جل و غالبية المجالس المنتخبة يرفض أعضائها و رئيسها حضور المواطنين بأي شكل من الأشكال، ويجدون في كل مرة نفس الحجة لحرمان المواطن من متابعة مصالح بلديته وهي أن المداولات متعلقة بمسائل سرية وتتعلق بفحص حالات المنتخبين أو بمسائل مرتبطة بالأمن ، وهذا ما يتعارض مع مبدأ تأطير التشاور المحلي وتعزيز الديمقراطية المحلية وكذلك مبدأ تقريب الإدارة من المواطن.

أما بالنسبة للمادة 30 فتنص على تعليق المداولات في الأماكن المخصصة للملاحظات وإعلام الجمهور خلال الثمانية أيام الموالية لدخوله حيز التنفيذ باستثناء الحالات التي نصت عليها المادة 26 ولقد ألزم المشرع بتعليق هذه المداولات بغية تمكين المواطنين من الإطلاع عليها في جو تسوده الشفافية، إلا أننا نعيب على المشرع الجزائري عندما استثنى تعليق المداولات التي تتعلق بالنظام العام و الحالات التأديبية.

ب – الآليات القانونية للحصول على المعلومة الإدارية

لم يعد التقليد السائد في الإدارة، و الذي يقتضي ممارسة الإدارة لوظيفتها بعيدا عن الأضواء مبررا ، بل على العكس من ذلك ، فإن إجماع علماء الإدارة أصبح منعقدا على وجود تناسب طردي بين فعالية الإدارة من جهة و مدى انفتاحها و وضوحها و شفافيتها من جهة أخرى .

و إذا كان هذا الإجماع قد وجد صداه فقط في قليل من الدول العربية و منها الجزائر فأصدرت قوانين الحصول على المعلومة من خلال دساتيرها أو قوانين الصحافة و الإعلام، إلا أن الدول الغربية قد قطعت شوطا كبيرا في تكريس الحق في تداول المعلومة على مستوى واقع العمل الإداري، بدءا من النصف الثاني من القرن العشرين.

و إيمانا منها بدور إتاحة المعلومة الإدارية للأفراد في فعالية الإدارة، لم تكتف الأنظمة القانونية في الدول الغربية، بالاعتراف لمواطنيها بالحق في الحصول عمى المعلومة الإدارية، من خلال مصادقتها على المعاهدات و الإعلانات الدولية لمختلف حقوق الإنسان ، أو من خلال النص عليه في دساتيرها و في مختلف تشريعاتها العادية ، بل سعت إلى تكريسه من خلال وضع منظومة قانونية متكاملة تكفل الآليات الفعالة في استيفاء المواطن لهذا الحق. إيمانا منها في المشاركة المجتمعية لتطوير العمل المحلي.

و فيما يخص التجربة الجزائرية فقد نص الدستور الجزائري المعدل حديثا في سنة 2016 في المادة 51 منه على أن الحصول على المعلومات والوثائق والإحصائيات ونقلها مضمونان للمواطن. و لا يمكن أن تمس ممارسة هذا الحق بحياة الغير الخاصة وبحقوقهم وبالمصالح المشروعة للمؤسسات ومقتضيات الأمن الوطني. إلا أن المشرع قد أحال على التنظيم كيفية ممارسة هذا الحق، و نحن نرى أنه يمكن أن تكون الإحالة على القانون تضييقا في ممارسة تلك الحقوق، و تقييدا لها دون مبرر.

الفرع الثاني: شفافية العمل المحلي

الشفافية تستوجب توفير المعلومات الكاملة عن نشاط الهيئات المحلية أو البلديات للصحافة و للرأي العام و للمواطنين الراغبين في ذلك، خاصة إن كانت هذه المعلومات تخص مراكزهم الفردية. كما يستوجب مبدأ الشفافية وضوح الإجراءات و مصداقيتها لتمكين المعنيين من إتباع ما يرونه مناسبا إن على الصعيد الإداري أو القضائي.

و يعد مؤشر الشفافية اليوم من أهم دعائم التنمية الشاملة و المستدامة، و من أهم مبادئ الحكم الراشد ، ليس فقط فيما يخص قواعد و آليات تسيير الأجهزة المحلية و المرفقية، بل و فيما يخص تسيير الأجهزة و الهيآت الوطنية المستقلة أيضا، بل امتد الأمر للجمعيات و القطاع الخاص و الأحزاب السياسية و سائر التنظيمات القانونية.

و إزاء هذا التطور، اتسع مجال مبدأ الشفافية و أثر سلبا على السرية الذي بات اليوم يشكل استثناءا محدود المعالم و النطاق، بل إن مجاله يضيق يوما بعد يوم.

إن تفعيل مبدأ الشفافية في تسيير مختلف أوجه نشاط الإدارة و الأجهزة الرسمية و علاقتها بالجمهور، لمن شأنه أن يؤسس لنظام معلومات معلن و واضح تمام الوضوح ، و هذا الأمر يولد لاشك علاقة متينة بين المواطن و الإدارة أساسها النزاهة و الصدق في المعاملة. و هو ما يؤدي في النهاية إلى رفع نسب معدلات ثقة المواطن بالإدارة مما يدعم علاقة الحاكم بالمحكوم.

إلى جانب ذلك كله يحرك مبدأ الشفافية قنوات الرقابة بجميع أنواعها ، فهو يمكن المواطن من معرفة القرارات الإدارية المتخذة و هو ما يسهل عليه رصد أخطاء الإدارة و تسجيل الملاحظات و السلوكيات السلبية بما يوسع في النهاية من مجال الرقابة الشعبية على أعمال الإدارة و تصرفاتها . و قد تحرك الرقابة الشعبية قنوات رقابة أخرى إدارية و قضائية [14]. بالإضافة إلى تكريس قانون البلدية (رقم 11-10) للرقابة على رئيس البلدية باعتباره منتخبا في صورة الإيقاف بحسب المادة 43 منه، و الإقصاء و الإقالة حسب المادة 44، و الرقابة عليه باعتباره رئيسا للبلدية في صورتي الاستقالة التلقائية و الحلول بحسب المادة 75 و المادة 101 على التوالي.

و تحتل الجزائر المرتبة المائة من 175 بين دول العالم في ترتيب الشفافية [15]، و مرتبة الجزائر هذه لا شك أنها تبرهن على أن سير منظومة الإدارة و علاقتها بالمواطن هو سير غير متزن و يحتاج إلى مزيد من فعالية القوانين و استقرارها ، مهما كانت المعايير المعتمدة في تحديد تلك الرتب.

و المتفحص لقانون البلدية الجزائري لسنة 2011 يرى أن المشرع قد مكن لمبدأ الشفافية حيزا كبيرا ضمن عديد المواد، فقد نص قانون البلدية الجزائري رقم 10-11 المؤرخ في 22 يونيو سنة 2011 في مادته رقم 11 على أن البلدية تشكل الإطار المؤسساتي لممارسة الديمقراطية على المستوى المحلي والتسيير الجواري. و يتخذ المجلس الشعبي البلدي كل التدابير لإعلام المواطنين بشؤونهم واستشارتهم حول خيارات وأولويات التهيئة والتنمية لاقتصادية والاجتماعية والثقافية. و يمكن في هذا المجال، على وجه الخصوص، استعمال الوسائط الإعلامية المتاحة. كما يمكن للمجلس الشعبي البلدي عرض نشاطه السنوي أمام المواطنين".

و تجسد مبدأ الشفافية ايضا في المادة 14 من القانون 11-10 حيث أجازت لكل شخص الاطلاع على مستخرجات مداولات المجلس الشعبي البلدي و كذا القرارات البلدية، كما أجازت لكل صاحب مصلحة الحصول على نسخة منها كاملة أو جزئية على نفقته.

أما المادة 22 منه فقد ألزمت أن يلصق جدول أعمال دورة المجلس البلدي في قاعة اجتماعات المجلس و في الأماكن المخصصة لإعلام الجمهور . و فرضت المادة 26 أن تكون جلسات المجلس البلدي علنية و مفتوحة لمواطني البلدية و لكل مواطن معني بموضوع المداولة.

و تكريسا لمبدأ الشفافية أرست المادة 97 من قانون البلدية رقم 11-10 قاعدة عامة تتعلق بتنفيذ القرارات البلدية. و أقرت بصريح النص عدم قابلية قرارات رئيس البلدية للتنفيذ إلا إذا تم إعلام الأطراف المعنية بها إما بوسيلة النشر إن كان القرار يتضمن أحكاما عامة، أو بعد إشعار فردي بأي وسيلة قانونية إذا كان القرار يمس مركزا فرديا. و فرضت المادة 98 إرسال نسخة من هذه القرارات للوالي خلال 48 ساعة ، كما فرضت إلصاقها في اللوحات المخصصة

للجمهور. و من هنا كانت تلك النصوص هي الإطار العام الداعم لشفافية عمل الجماعات المحلية، ولمشاركة المجتمع المدني في إدارة المرفق المحلي بطريق غير مباشر لتحقيق التنمية المحلية و النهوض بها.

المبحث الثاني: تقويم آلية الحق في الوصول للمعلومة لتطوير الحكم الراشد

إن الاهتمام الدولي باللامركزية والتأكيد على فعاليتها وضروريتها وفقا لمتطلبات الحوكمة والتنمية المستدامة جعلها تحتل مكانة لائقة لدى الدول الأوروبية المتقدمة و معظم الدول في العالم، حيث حرصت العديد من الدول على تطوير أنظمتها المحلية تكريسا لمقتضيات الحكم الراشد و بغية جعلها أكثر فاعلية لمواجهة كافة التطورات و الاحتياجات، على أن هذا التطور يأخذ أشكالا عديدة تبعا لاختلاف الظروف التاريخية و السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية للدولة.

وبذلك حدت معظم دول العالم إلى إرساء قواعد اللامركزية كفلسفة وكأحد معالم التحول الديمقراطي وأداة تنموية لمجتمعاتها وإدارية لتسيير شؤونها، وذلك تجسيدا لمقاربة التنمية بالمشاركة التي تقضي بانخراط ومشاركة كل الأطياف والحساسيات المحلية في مسلسل القرار المحلي بغية تحقيق الإقلاع التنموي الذي ينطلق أساسا من قاعدتها. ولم تكن الجزائر بمنائ عن هذه التغيرات التي شهدها النسق الدولي فهي الأخرى واكبت التحولات العالمية الكبرى[16].

و نقتصر في هذا المبحث على تقويم آلية الحق في الوصول للمعلومة، حيث يعتبر الحق في الاطلاع و الإعلام من الحقوق المكفولة داخليا و دوليا للمواطن لكي يكون على دراية بواقع التنمية المحلية الراشدة والرقابة على القائم بتسيير الشأن العام، و على هذا سوف نتناول في هذا المحور الحق في الإعلام أولا، ثم نتطرق للتنمية بالمشاركة من خلال قانون البلدية الجزائري رقم 11-10 و ذلك بنظرة نقدية تقييمية.

المطلب الأول: الحق في الإعلام

من المبادئ الكبرى الدستورية التي نص عليها الدستور الجزائري هو أن الشعب هو مصدر كل سلطة[17]، كما أن المجلس المنتخب هو الإطار الذي يعبر فيه الشعب عن إرادته، و يراقب عمل السلطات العمومية[18] ، و يعتبر مكان مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية[19].

و لا تكون المشاركة ذات فعالية إلا إذا إطلع جميع المواطنون على تسيير الشأن العام، و الإطلاع يكفله الحق في الإعلام، حيث أن للمواطن الحق في إعلام كامل و موضوعي حسب نص المادة الثانية من قانون الإعلام الجزائري رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 جانفي 2012. (الجريدة الرسمية، العام 2012، سنة 49، عدد 02).

كما أن بعض التشريعات الدولية قد كفلت لكل شخص الحق في التعبير عن الأفكار و اعلانها بحرية مستعملا الكلمات، الصور، أو أي وسيلة أخرى، وأيضا الحق في الإعلام والحصول على المعلومات ، والإطلاع عليها دون عائق أو تمييز. و لا يمكن بأي شكل من أشكال الرقابة منع أو تقييد ممارسة هذه الحقوق. و أن الجرائم المترتبة عن ممارسة هذه الحقوق يجب أن يعاقب عليها وفقا للمبادئ العامة للقانون الجنائي، و تحال للمحاكم ذات الاختصاص[20].

كما ضمنت هذ التشريعات حقوق متوازنة لجميع الأطراف إذ نصت على حق الرد والتصحيح، والحق في التعويض عن الخسائر الناتجة عن جرائم النشر المضمونة لجميع الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين.

كما أن الحوار الديمقراطي يمكن ممارسته عبر وسائل الإعلام من خلال إتاحة المشاركة التفاعلية للمسؤول و الجمهور في إطار ممارسة حق الرد المتاح لكي نؤسس لرقابة شعبية حقيقة على أداء السلطة السياسية إنطلاقا من بيئة ديمقراطية تسمح بالحقوق و الحريات.

ويتعاظم دور الرقابة الشعبية إذا جرى التمسك بمبدأ العلانية وتقبل آثارها على المجتمع ، لذا على وسائل الإعلام التصدي لأي إنتهاك يحدث في المجتمع، و الإهتمام بتناول قضاياه إنطلاقا من حق النقد الذي يكشف للمواطن قصور أداء المكلف بالسلطة العامة و العمل على إصلاحها. و في المقابل إتاحة المجال لممثل السلطة العامة لممارسة حقه في تصحيح المعلومات و البيانات. وعلى وسائل الإعلام بالمقابل إتاحة المجال للرد و التصحيح وفق ضوابط القانون، قصد خلق خطاب إعلامي متزن يسهم في نقل الواقع و مسحه بموضوعية إبتداء و نقده لتطويره إنتهاء[21].

فالحق في الإعلام حقيقة هو من الحقوق الأساسية التي حرص كل من الدستور الجزائري[22] و قانون الاعلام[23] على النص عليها، و هو حق لا يمكن للصحفي الإستغناء عنه بإعتباره المصدر الأساسي لمعرفة الجمهور بما يدور من أحداث داخلية و خارجية، و لكن هذا الحق لا يمكن أن يتجاوز حق الإنسان في التمتع بقرينة البراءة، و عليه لا يجوز للصحافة أن تسبق الحكم القضائي في إدانة أي مسير للشأن العام، لأن إدانة المتهم تتوقف على إنتفاء الإباحة و عدم توافر أي مانع من موانع المسؤولية الجنائية و هو أمر لا يقرره الصحفي وليس مؤهلا للبت فيه ، فهو عمل من إختصاص الجهات القضائية.

و العمل الإعلامي و الوصول إليه و إيصاله قد أحيط به جدل واسع و خلاف في الرأي حول مفهومه و حدوده، و أن حدة الخلاف قد تصاعدت و تزايدت نتيجة التقدم العلمي و التكنولوجي الهائل و المتلاحق، حيث من المتصور أن تؤدي المعلومة دورا بارزا في الحد من الفساد و إلى إمتداد تأثيرها فيكون لها بعد رقابي يحافظ على مصالح الأفراد و حقوقهم و حرياتهم.

و لابد لنا في هذا المقام أن نذكر بأن الإعلام كنظرية و كمسؤولية اجتماعية ترجع في أصولها إلى إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان [24]، الذي نص على مبدأ حرية التعبير عن الرأي و الفكر كأحد الحقوق الأساسية للأفراد. و أن كل فرد له حق إبداء الرأي والتعبير بالوسائل المختلفة بحرية إلا ما يعتبر تجاوزا لهذه الحرية في الحالات التي يحددها القانون. و كما تم اقراره من بعد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة في عام 1948. ويستند الإعتراف بالدور المسؤول للحرية الإعلامية في الرقابة على عمل الهيئات المركزية واللامركزية إلى التزامها بمعايير رفيعة في الإداء مثل

حماية المجتمع وحقوق ومصالح الأفراد على حد سواء، وهو ما يتطلب بذات الوقت تمكين الصحافة من اداء دورها بحرية باعتبار هذا الدور من دعامات الممارسة الديمقراطية.

و نرى أن مفهوم الحرية الإعلامية ما زال يتراوح ما بين الإعتراف للصحافة بالحرية المطلقة من جهة والرغبة في تقييدها أخذا بفكرة التوازن من جهة أخرى، أي قبولها بمسؤوليتها الإجتماعية مقابل تمتعها بالحرية.

وبرأينا أن مواجهة المشكلة تقتضي إرساء أسس نظام متكامل من الحقوق و الواجبات في مجال حرية العمل الإعلامي، إلا أن صعوبة التوصل إلى هذا النظام المتكامل تشكل التحدي الأساسي الذي يؤرق الباحثين في العمل على إيجاد توازن دقيق و عادل بين حرية العمل الاعلامي و مصالح المجتمع و الأفراد.

و المسؤولية الإجتماعية للصحافة لا يمكن ممارستها بفاعلية دون توسيع هامش الحرية المتاح، مع التأكيد على أن تحقيق التوازن بين الحرية و المسؤولية الإجتماعية هو الضمانة لحرية الصحافة وتمكينها من فتح نقاش لقضايا البلد ومشكلاته تشارك فيه مختلف التيارات الفكرية و السياسية و نشر كافة الآراء فيحقق ذلك من جهة مصلحة الدولة في تبني ما يناسبها، و من جهة أخرى ضمان عدم تجاهل أي تيار أو إتجاه[25] ، فحرية وسائل النشر و الإعلان ليست حرية مطلقة، و إنما هي حرية مقيدة بحدود القانون على نحو يكفل الإلتزام بالمقومات الأساسية للمجتمع، فضلا عن عدم المساس بحقوق و حريات الأفراد[26].

و الواقع إن الدور المنوط بالصحافة في حماية مصلحة الفرد وحماية سمعته و مكانته في المجتمع، و كذلك نوعية معايير الحماية تعتبر مؤشرات تعكس مستوى المجتمع الثقافي و الديمقراطي[27].

و في تصورنا أن الصحافة الحرة و المسؤولة في آن واحد يمكن أن تحقق المعادلة العسيرة و هو ما يعني الإحتياج إلى أن ترتبط حرية الصحافة بمبدأ المسؤولية الإجتماعية، أي كفالة عدم استخدام وسائل النشر الصحفي في المساس بسمعة أحد أو التشهير به، أو انتهاك حرمة الحياة الخاصة للأفراد. و أنه على هذا الأساس تكون الصحف ملزمة بحق الرد و التصحيح، و مسؤولة بذات الوقت عن الإمتناع عن هذا، احترام هذا الإلتزام دون أن تحدث خللا بين كفالة ذلك الحق لذوي الشأن و بين حق الصحافة في الحرية.

و نشير في ذلك إلى بعض الأراء التي تصدت للمشكلة، فقد اتجه رأي إلى أن حق الرد و التصحيح يعد قيدا على حرية الصحافة أو تجاوزها في ممارسة الحقوق الإعلامية المنوطة بها، و بالتالي يضمن ممارسة هذا الحق الديمقراطي التوازن ما بين حرية الصحافة من جانب و بين حق ذوي الشأن من جانب آخر في الرد على ما يثار حولهم و تصحيح البيانات و المعلومات غير الصحيحة من وجهة نظرهم[28]. وذهب رأي آخر إلى أن حق الرد و التصحيح بالنسبة لما تنشره الصحف هو حق لابد من الإعتراف به بشكل كامل من قبل المشرع في سياق التنظيم القانوني لمهنة الصحافة، فلا يستقيم الاعتراف به في ظل كل تلك القوانين المقيدة لحرية الصحافة و إن إلغاء تلك العقوبات (بشأن القذف و السب) هو

المعادل الموضوعي لحق الرد و تشديد العقوبة على تجاهله و أنه لابد أن تتم كفالة حق التصحيح والرد في مقابل إطلاق حرية الصحافة حيث أن هذا الحق هو الوجه الآخر لحرية النشر [29].

و نخلص إلى أن مفهوم حرية الصحافة كإحدى صور حرية الرأي و التعبير عنه و نشره ينبغي دوما أن تكون ذات طابع نسبي فلا تطغى القيود المفروضة بحكم الضرورة و في حدود اعتبارات المصلحة العامة على حرية ممارسة النشاط الصحفي، و التي قد تعوق الرسالة الصحفية عن بلوغ مراميها و أهدافها في خدمة المجتمع و حماية أمنه و إستقراره ، تماما كما لا ينبغي تجاوز الصحافة حدود حريتها المكفولة لها دستوريا و قانونيا في إطار ميثاق شرف المهنة الصحفية.

و الحقيقة أننا و نحن في عصر المعلومات و ما ساير ذلك من تطور تكنولوجي أصبح المواطن العادي صحفيا، أو ما يمكن أن نطلق عليه "المواطن الصحفي" الذي ينقل المعلومة و يشاركها مع غيره في لحظات عبر وسائط الإعلام المختلفة كشبكات التواصل الاجتماعي و غيرها، و أصبح دوره تشاركيا مع مختلف الفاعلين في المجتمع المدني، و يمتاز بدور رقابي مؤثر في تحقيق التنمية الراشدة التي ينشدها و يبتغيها.

المطلب الثاني: التنمية بالمشاركة من خلال قانون البلدية الجزائري رقم 11-10

تعد اللامركزية من مؤشرات و مظاهر الحكم الراشد، فلا يمكن وصف إدارة حكم ما بالرشاد إلا إذا كان نظام الحكم يجسد مبدأ اللامركزية في تسيير شؤون الدولة و في اشراك المواطنين في صنع القرار، و بالتبعية لا يمكن تصور وجود نظام لامركزي خارج إطار المجالس المنتخبة وتعزيز دورها في تحمل الأعباء التنموية وربطها بمتطلبات المواطنين، والتي تعد بحق الإطار القانوني لممارسة الديمقراطية. وقد عزز المشرع الجزائري دور المجالس المحلية المنتخبة من خلال قانون البلدية الجزائري رقم 11-10 حيث نص على اشراك هذه المجالس في تحمل الأعباء التنموية و ربطها بحاجيات و مستلزمات المواطنين.

و يقصد بمبدأ المشاركة هو تهيئة السبل و الآليات المناسبة للمواطنين المحليين كأفراد و جماعات من أجل المساهمة في عمليات صنع القرار إما بطريقة مباشرة أو من خلال المجالس المنتخبة [30]. و يمثل مبدأ المشاركة أحد أهم مؤشرات الحكم الراشد لما له من صلة وثيقة بجملة مبادئ أخرى تتعلق بممارسة الحقوق و الحريات العامة، و أرساء النظام الديمقراطي ، و ممارسة المواطنة كما له علاقة بمؤشر الشفافية السابق ذكره.

لقد أفرد المشرع الجزائري في قانون البلدية رقم 11-10 بابا كاملا بعنوان "مشاركة المواطنين في تسيير شؤون البلدية"، و جعل المشرع من البلدية في إطار هذا القانون النواة الأساسية لتمثيل الدولة على المستوى المحلي ، إذ اعتبرها في مادته 11 "الإطار المؤسساتي لممارسة الديمقراطية على المستوى المحلي والتسيير الجواري " فهي مكان للممارسة المواطنة وإطار مشاركة المواطن في تسيير الشؤون المحلية.

و تكريسا لديمقراطية تشاركية أساسها مشاركة المواطن في تدبير الشؤون المحلية ، ألزم المشرع المجلس الشعبي البلدي باتخاذ كل التدابير لإعلام المواطن المحلي بشؤونه وضمان مشاركته واستشارته حول الخيارات وأولويات التنمية المحلية ، إضافة إلى تمكينه من الإطلاع على المداولات ، من خلال استخدام الوسائط والوسائل الإعلامية ، إضافة إلى عرض النشاطات السنوية التي قامت بها البلدية أمام المواطنين.

كما جاء في المادة 12 من قانون البلدية أن المجلس الشعبي البلدي هو المحرر للمبادرات المحلية التي تهدف إلى تحفيز المواطنين وحثهم على المشاركة في تسوية مشاكلهم وتحسين ظروف معيشتهم.

و في سياق تجسيد مبدأ الممارسة الديمقراطية وعمادها مشاركة المجتمع المدني في تسيير الشؤون المحلية، أجاز القانون للمجلس الشعبي البلدي الاستعانة بصفة استشارية بكل شخصية محلية و كل خبير او ممثلي جمعيات المجتمع المدني المتواجدة على تراب البلدية وذلك حسب المادة 13 من قانون البلدية.

و حسن ما فعل المشرع الجزائري عند تنصيصه على المواد سابقة الذكر لإشراك و مشاركة المواطنين بصفة عامة، أو متخصصين و خبراء و جمعيات المجتمع المحلي المعتمدة قانونا و تقديم المساهمة التي من شأنها إفادة المجلس البلدي المحلي بحلول لما قد يعترضه من مشاكل، إلا أن الواقع المعاش يرى أن تلك المواد مجمدة عمدا أو سهوا بحكم عدم تضمينها الإلزام، حيث تأتي النصوص بمبدأ " الإمكانية " مما يحدو بالمجلس البلدي المحلي إلى ضربها عرض الحائط و عدم إعمالها.

الخاتمة:

إن دور المجتمع المدني حديثا يتعاظم نتاج التطور التكنولوجي و العلمي الرهيب، و أصبحت وسائل الاتصال أداة فعالة في من يحسن التصرف فيها، لذا على المجتمع المدني أن يعتمد في أنشطته وفي تحقيق أهدافه على مبدأ التشاركية و الحق في الوصول للمعلومة و ايصالها للغير و كذا الإعتماد على وسائل الإعلام للوصول إلى السلطة والفعاليات السياسية في المجتمع. كما الرباط بين أفراده و مساهمته في صنع القرار يضمن تقييداً لسلطة الدولة ومنعها من الاستبداد، فكلما كان المجتمع المدني قوياً وفعالاً ومشاركاً في مجريات الأحداث في محيطه كلما فتح المجال واسعا أمام وسائل الإعلام لتغطية هذه الفعاليات والأحداث لتكون المؤسسات الإعلامية في المجتمع منبراً للحوار والنقاش من أجل القرار السليم والحكم الراشد.

كما أن الإدارة المحلية خير تطبيق لمبدأ الديمقراطية على اعتبار أنها التعبير السليم عن نظام متحرر يضمن الحريات ويتفق مع المبدأ الديمقراطي، الذي يستلزم مشاركة الشعب أو ممثليه في تسيير أمورهم وحل مشاكلهم ، وتحقيق الرفاهية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي. و لا يمكن أن تنأى الإدارة بنفسها بعيدا عن المواطن و همومه ، لذا فإن إجماع علماء الإدارة أصبح منعقدا على ضرورة وجود تناسب طردي بين فعالية الإدارة من جهة و مدى انفتاحها و وضوحها و شفافيتها من جهة أخرى.

والملاحظ أن غياب مشاركة المجتمع المدني في السياسة العامة واحتكارها من قبل السلطات العامة والمؤسسات الرسمية لا يشمل مرحلة دون أخرى بل يتعداه إلى كل مراحل إعدادها من خلال عمليات الصنع والتنفيذ والتقويم، كما أن المجتمع المدني الجزائري قد بدأ يخوض عددا من التجارب التي قد تؤهله للقيام بأدوار متقدمة في مجال التمسك بالإصلاح والديمقراطية، لكن الضعف البنيوي الذي يعاني منه نتيجة عوامل متداخلة لا يزال يحول دون تحقيق ذلك، كما أن ضعف التشريع و تسارعه بل و تضاربه أحيانا و عدم استقراره يسهم في هدم مرتكزات الحكم الراشد.

و قد كرس المشرع الجزائري مبدأ دستوريا تضمنته المادة 17 من التعديل الدستوري الجديد لسنة 2016 و هو مشاركة المواطن في تسيير الشؤون العمومية، والذي أفرد له بابا كاملا و هو الباب الثالث في قانون البلدية رقم 11-10 مما يعزز مبدأ الشفافية في العمل المحلي و يسهم في تدعيم أسس الرقابة على القائم بالشأن العام من منتخبين محليين. إلا أن مواد هذا الباب جاءت معيبة حيث نص المشرع الجزائري على" إمكانية " تفعيل هاته المواد مما يحدو بالقائمين على الشأن العام من رئيس المجلس البلدي المحلي وأعضائه على عدم إعمالها و الخوض فيها درءا لأي إشراك حقيقي لمواطني البلدية، مما قد يفتح باب الفساد الإداري واسعا نتيجة نقص كفاءة و فعالية المشاركة الشعبية، فالغرض الأساسي من الإدارة المحلية هو تعزيز أنماط الاتصال بين الإدارة و المواطن بشكل يمكن الشعب من ممارسة حقه في المشاركة، غير أنه لا يكفي لتحقيق المشاركة الشعبية الفعالة النص على أنها حق و واجب، بل لابد من مشاركة فعلية واسعة من خلال المشاركة في صنع و تنفيذ السياسات و القرارات و التواصل عبر آليات الإعلام بغية تحقيق تنمية محلية راشدة و مستدامة.

---

[1]- عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية ، ط 2 . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،2000 ، ص.64 .

[2]- مولود مسلم، "المجتمع المدني :دراسة نظرية"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية ، جانفي، 2004 ، ص301 .

[3]- محمد السيد سعيد، " فكرة المجتمع المدني العالمي"، العربي، 447، (1996). ص.29.

[4]- نادية بونوة، دور المجتمع المدني في صنع و تنفيذ وتقييم السياسة العامة ، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة باتنة، الجزائر، 2009-2010.ص.41.

[5]- نادية بونوة، المرجع السابق. ص.94.

[6]- نادية بونوة، المرجع السابق. ص.97.

[7]- حسن كريم ، مفهوم الحكم الصالح ، في كتاب إسماعيل الشطي(وآخرون)، الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص97 .

[8]- مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، الحاكمية الراشدة : جدل لم يحسم بعد ، الأردن: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، جوان 2007، تاريخ الدخول:2016/01/24. www.hayatcenter.org/hayat/pics/Edrak_Guide_.doc.

[9]- الحكم الراشد ومستقبل التنمية المستدامة في الجزائر، عمراني كربوسة، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة،.ص.83.

[10]– عبد العزيز صالح بن حبتور ، الإدارة العامة المقارنة. الطبعة الأولى، دار المسيرة للنشر والطباعة، عمان، الأردن، 2009 ، ص. 253.

[11]– عادل محمود حمدي ، الاتجاهات المعاصرة في نظم الإدارة المحلية – دراسة مقارنة. الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر. 1973 ، ص. 18.

[12]– ناصر لباد، الوجيز في القانون الإداري.الطبعة الثانية، لباد. الجزائر، 2007. ص. 135.

[13]– المادة الأولى من قانون البلدية الجزائري رقم 11-10 المؤرخ في 20 رجب 1432 هـ الموافق لـ 22 يونيو 2011. (الجريدة الرسمية، العام 2011، سنة 48، العدد 37).

[14]– عمار بوضياف، شرح قانون البلدية. الطبعة الأولى، دار جسور للنشر و التوزيع، الجزائر، 2012. ص. 162.

[15]– تقرير منظمة الشفافية الدولية لعام 2014. أنظر: https://www.transparency.org/cpi2014/results تاريخ الدخول: 2015/03/05.

[16]– آسيا حمور ،استقلالية البلدية في الجزائر بين الطرح القانوني و الممارسة العملية. مذكرة ماجستير ادارة الجماعات المحلية، كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية، جامعة الجزائر3. (2012-2013) . ص.6.

[17]– دستور الجزائر (التعديل الدستوري الصادر في 28 تشرين الثاني/نوفمبر 1996، الجريدة الرسمية رقم 76 المؤرخة في 8 كانون الأول/ديسمبر 1996. المعدل بالقانون رقم 02-03 المؤرخ في 10 نيسان/أبريل 2002 الجريدة الرسمية رقم 25 المؤرخة في 14 نيسان/أبريل 2002، والقانون رقم 08-19 المؤرخ في 15 تشرين الثاني/نوفمبر 2008 الجريدة الرسمية رقم 63 المؤرخة في 16 تشرين الثاني/نوفمبر 2008، و القانون رقم 16-01 المؤرخ في 6 مارس 2016 الجريدة الرسمية رقم 14 الصادرة في 7 مارس 2016).

[18]– المادة 15 الفقرة2 من التعديل الدستوري لعام 2016.

– المادة 17 من التعديل الدستوري لعام 2016 [19]

[20]– المادة 37 من دستور البرتغال الصادر في 2 أبريل 1976.

[21]– الطيب بلواضح، حق الرد و التصحيح في التشريعات الإعلامية و الصحفية. الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2015. ص.315.

[22] – المواد 42، 44، 48 ، 50 من التعديل الدستوري لسنة 2016.

[23] – المواد 2، 3،4، 5 من قانون الاعلام الجزائري، القانون العضوي رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 جانفي 2012. (الجريدة الرسمية لعام 2012، سنة 49، عدد 02).

[24]– أصدرته الجمعية الوطنية في 26 أوت 1789، و هذا الإعلان يعتبر وثيقة حقوق من وثائق الثورة الفرنسية الأساسية وتُعرَّف فيها الحقوق الفردية والجماعية للأمة.

[25]– نرمين نبيل الأزرق، حرية الصحافة في مصر، (أطروحة دكتوراه)، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، مصر، 2008. ص. 137.

[26]– عصام عفيفي عبد البصير، حقوق الإنسان و تشريعات النشر و الإعلان، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 2009. ص.35.

[27] – Richard C. Donnelly, "The Right of Reply: An Alternative to an Action for Libel" . *Virginia Law Review*, Vol. 34, No. 8 (Nov., 1948), p.867.

[28]– محمد كمال القاضي، الفرق بين حق الرد و التصحيح في إطار حقوق و واجبات الممارسات الصحفية، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الثاني (الإعلام و القانون)، كلية الحقوق، جامعة حلوان، مصر، 14 – 15 مارس 1999 ص.9-10.

[29]– سليمان صالح، أزمة حرية الصحافة دراسة مقارنة بين جمهورية مصر العربية و المملكة المتحدة في الفترة من 1945 إلى 1985، (أطروحة دكتوراه)، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، مصر، 1991. ص.435- 437.

[30]- عمار بوضياف، شرح قانون البلدية. الطبعة الأولى، دار جسور للنشر و التوزيع، الجزائر، 2012. ص. 145.

المصادر و المراجع:

1- المراجع باللغة العربية:

أ- الكتب:

- بشارة عزمي، المجتمع المدني دراسة نقدية ، ط 2 . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،2000 .
- بلواضح الطيب، حق الرد و التصحيح في التشريعات الإعلامية و الصحفية. الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2015.
- بوضياف عمار، شرح قانون البلدية. الطبعة الأولى، دار جسور للنشر و التوزيع، الجزائر، 2012.
- حمدي عادل محمود، الاتجاهات المعاصرة في نظم الإدارة المحلية – دراسة مقارنة. الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر. 1973 .
- سعيد محمد السيد، " فكرة المجتمع المدني العالمي"، العربي، 447، 1996.
- صالح بن حبتور عبد العزيز، الإدارة العامة المقارنة. الطبعة الأولى، دار المسيرة للنشر والطباعة، عمان، الأردن، 2009.
- عبد البصير عصام عفيفي، حقوق الإنسان و تشريعات النشر و الإعلان، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 2009.
- كريم حسن، مفهوم الحكم الصالح ، في كتاب إسماعيل الشطي(وآخرون)، الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
- لباد ناصر، الوجيز في القانون الإداري.الطبعة الثانية، لباد. الجزائر، 2007.

ب- المقالات:

- مسلم مولود ، "المجتمع المدني :دراسة نظرية"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية ، جانفي، 2004
- عمراني كربوسة، الحكم الراشد ومستقبل التنمية المستدامة في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة.2010

ج- الرسائل الجامعية:

- بونوة نادية، دور المجتمع المدني في صنع و تنفيذ وتقييم السياسة العامة ، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة باتنة، الجزائر، 2009-2010.

– حمور آسيا، استقلالية البلدية في الجزائر بين الطرح القانوني و الممارسة العملية. مذكرة ماجستير ادارة الجماعات المحلية، كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية، جامعة الجزائر3. (2012-2013) .

– صالح سليمان، أزمة حرية الصحافة دراسة مقارنة بين جمهورية مصر العربية و المملكة المتحدة في الفترة من 1945 إلى 1985، (أطروحة دكتوراه)، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، مصر، 1991.

– نبيل الأزرق نرمين، حرية الصحافة في مصر، (أطروحة دكتوراه)، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، مصر، 2008.

د– بحوث:

– القاضي محمد كمال، الفرق بين حق الرد و التصحيح في إطار حقوق و واجبات الممارسات الصحفية، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الثاني (الإعلام و القانون)، كلية الحقوق، جامعة حلوان، مصر، 14 – 15 مارس 1999.

هـ– الانترنات:

https://www.transparency.org/cpi2014/results
تاريخ الدخول: 2015/03/05.

.www.hayatcenter.org/hayat/pics/Edrak_Guide_.doc
تاريخ الدخول:2016/01/24.

2– المراجع باللغة الأجنبية:

- Richard C. Donnelly, "The Right of Reply: An Alternative to an Action for Libel" . Virginia Law Review, Vol. 34, No. 8 (Nov., 1948), p.867.

3– القوانين:

– دستور الجزائر (التعديل الدستوري الصادر في 28 تشرين الثاني/نوفمبر 1996، الجريدة الرسمية رقم 76 المؤرخة في 8 كانون الأول/ديسمبر 1996. المعدل بالقانون رقم 02-03 المؤرخ في 10 نيسان/أبريل 2002 الجريدة الرسمية رقم 25 المؤرخة في 14 نيسان/أبريل 2002، والقانون رقم 08-19 المؤرخ في 15 تشرين الثاني/نوفمبر 2008 الجريدة الرسمية رقم 63 المؤرخة في 16 تشرين الثاني/نوفمبر 2008، و القانون رقم 16-01 المؤرخ في 6 مارس 2016 الجريدة الرسمية رقم 14 الصادرة في 7 مارس 2016).

– دستور البرتغال الصادر في 2 أبريل 1976.

– قانون الإعلام الجزائري، القانون العضوي رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 جانفي 2012. (الجريدة الرسمية لعام 2012، سنة 49، عدد 02).

- إعلان حقوق الإنسان و المواطن، أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية في 26 أوت 1789.
- قانون البلدية الجزائري رقم 11-10 المؤرخ في 20 رجب 1432 هـ الموافق لـ 22 يونيو 2011. (الجريدة الرسمية، العام 2011، سنة 48، العدد 37).

دَوْرُ المَقَاصِدِ الشّرْعيّةِ في الارْتِقَاءِ الفِكْرِيّ

د. جمال نور الدين إدريس

عضو هيئة التّدريس بجامعة الدّمام

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين، والصّلاة والسّلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا ونبينا مُـــحَمَّد الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، ورضي الله عن صحابته الراشدين.

وبعد: يحتل علم مقاصد الشّريعة مكانة مرموقة بين العلوم كُلِّها وذلك ؛ لأنّه العلم الذي يحاول أنْ ينهض بوعي المسلم برسالته الإنسانيّة ليمارس دوره تجاه العالمين في إخراجهم من الظلمات إلى النّور، وتحقيق النُّقلة الغائبة في إحياء موات أُمتنا المسـلمة لتمارس شـهودها الحضـاري الذي عُرفت به في السّـابق، وذلك بالتخلي عن الجمود والتّلقين والمحاكاة والتّراجع الحضاري إلى التّفكير النّاقد والجاد والاجتهاد والتّجديد والتّغيير وتشكيل العقل المقاصدي الهادف الذي بلوره الإســلام على هدايات الوحي والرّشــاد، في تناغم وانســجام لا محل فيها للعبثية، ولا مجال عندها للتناقض، وَإِنَّمَا من خلال ربط الأسباب فيها بمسبباتها، والوسائل بمقاصدها، والنتائج بمقدماتها، وبذلك أعادت للعقل دوره ومكانته، لا بل منحته كُلّ التّكريم؛ إذْ جعلته مناط التّكليف ومســتقر الخطاب في جميع ما جاءت به من نصــوص وأحكام، وما انطوت عليه من أسرار ومصالح، ولم تقفْ عند هذا الحد، وَإِنَّمَا استمرت تحوز قصب السبق في إعلاء مقام هذا العقل وفي تحفيز قدراته، وإطلاق طاقاته من خلال الحثِّ المتكرر على النّظر والتأمل والتّفكُّر والتّدبُّر ومن هُنا نبعت فكرة هذا البحث التي أردت أنْ أزجّ به في هذا الميدان الواســع لأُبيّن أنّ هذه الشّــريعة خالدة وممتدة بأحكامها على جميع مناحي الحياة، وأدلُّ دليلٌ على ذلك رعايتها لمصـــالح العباد من خلال النّظرة الشـــمولية الآنية المرتبطة بفقه الواقع والغايات الأصلية التي تصوّب النظرة إلى تحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، وهي الغاية التي جاءت بها الشريعة

ومن خلالها تمّت معالجة العديد من مشكلات المجتمع وقضاياه وحاجاته، ومن هنا كانت الطوْرانية في الفكر المقاصدي الأمر الذي أدّى إلى نهضة الفكر في كل الأصعدة ليلبي كُلّ تطلعات الإنسان في ضرورياته وحاجياته وتحسينياته.

ولكُلِّ هذا جاء هذا البحث ليرز دور علم المقاصد عند علماء المسلمين في الارتقاء بالفكر الإنساني من خلال ثلاثة محاور جاءت على النّحو التالي: الأوّل: في التّعريف بمقاصد الشّريعة، الثّاني: في مقاصد الشريعة وأثرها في تجديد الفكر، الثّالث: في مجالات الفهم المقاصدي والارتقاء بالفكر، والذي حصرته في بعض المجالات وهي: المجال العقدي، والفقهي، والعبادات، والمجال التّربوي، والدّعوي.

مُقدِّمة

الحمد لله القائل في كتابه العزيز: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)[1]، والصّلاة والسّلام علي سيدنا محمّد • الذي بيّن لنا معالم السُّنَنِ والسَّنَن.. أمّا بعد:

يعتبرُ الاهتمام بمقاصد ومآلات الشّريعة الإسلاميّة في تاريخ الفكر الإسلامي مشروع إحياء للأُمّةِ وإنقاذٍ لمقدراتها العلميّة والمعرفية في كُلِّ مرّة تشرف شمس شهودها الحضاري على الأُفول من جهة، وفيه جواب عن الأسئلة المقلقة التي تُحيّر الألباب من جهة أُخرى. هذا الجواب الذي ينطلق من مشكاة العلم ليتجاوز حدود المعرفة البسيطة؛ لأنّ المعرفة تقال فيما لا يعرف إلاّ كونه فقط، والعلم أصله أنْ يُقالَ فيما يعلم وجوده وجنسه وكيفيته وعلّته وغير ذلك، ولهذا يضاد العرفان الإنكار، والعلم الجهل.

ومن رحمة الله تعالى بهذه البشرية أنّ أُسُس أحكام شريعته قامت على مقاصدٍ وغاياتٍ، وحِكمٍ وأسرارٍ وأهدافٍ، لولاها ما شُرِّعت الشّرائع، وحُلِّل الحلال، وحُرِّم الحرام، وإنّ التّوتر والقلق والاحتراب والإرهاب الذي يسود عالمنا المعاصر سيظلُّ على هذا ما دام يعيش بمعزل عن مقاصد الشّريعة الغراء التي تكفلُ للأفرادِ والمجتمعاتِ والأُمة والعَالم كُلّه، الارتقاء فكريّاً بالقدر الذي يحقّقُ له قيمَ الحقِّ والعدلِ والخيرِ والجمالِ.

ولذلك اجتمع لديّ عدد من الأسباب للكتابة في هذا الموضوع من أهمّها:

- بيان أنّ مقاصد الشّريعة مبناها وأساسها يقوم على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد.

1) سور ة الجاثية: الآية (18).

- إن تحكيم مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي في الحياة يثمر لنا صلاحا وخيرًا ورشادًا في الجانب الفكري على مستويات عِدّة.
- لِمَا للمقاصد من وظائف وأدوار ومهام تؤديها على صعيد حياة الفرد والمجتمع، ولا شكّ أنّ أبرز هذه الوظائف سينعكس مباشرة على عملية الارتقاء الفكري بكل أنواعه، سواءً كان ارتقاءً تأصيليًّا أم تنزيليًّا أم تشغيليًّا أم إنشائيًّا أم انتقائيًّا أم تفعيليًّا...الخ.

وكان غايتي للخوض في هذا الموضوع المهم جملة أهداف منها:

التّعرُّف على مقاصد الشريعة وأثرها في الارتقاء بفكر الأُمّة، وإعطاء لمحة مهمّة عن الاهتمام بالفهم المقاصدي فهماً وتنزيلاً، مّا يُسهمُ في الحلول لكثير من مشكلاتنا من خلال إعمال الجانب التطبيقي الفكري لمقاصد الشريعة .

وحتى يكون هذا البحث معرباً عن الحاجة غير مقصر عن الدلالة آثرت أنْ أسير في ركاب المنهج الاستقرائي التحليلي.

وقد قسمتُ هذ البحث إلى ثلاثة محاور أولها: في التّعريف بمقاصد الشّريعة، وثانيها: في مقاصد الشريعة وأثرها في تجديد الفكر، وجاء ثالثها: في مجالات الفهم المقاصدي والارتقاء بالفكر، والذي حصرته في بعض المجالات وهي: المجال العقدي، والفقهي، والعبادات، والمجال التّربوي، والدّعوي.

وقد زيلتُ البحث بخاتمة تناولتُ فيها أهمّ النتائج التي توصلت إليها في البحث، بجانب بعض التوصيّات، وأخيراً قائمة للمصادر والمراجع.

المحور الأوّل

في التّعريف بمقاصد الشّريعة

مقاصد الشّريعة هي اسم ولقب ولعلم وفن من فنون الشّريعة الإسلامي وهذا الاسم مرّكب ولتعريف هذا الاسم المركَّب، أو هذا اللقب العلمي الشّرعي يجب تعريف كُلّ من لفظيه اللذين رُكِّبَ منهما، وهما: (مقاصد، الشّريعة).

تعريف المقاصد لغة: المقاصد: جمع مَقْصَدٍ، والمقْصَدُ: مصد ميمي[2] مأخوذ من الفعل (قَصَدَ)، يقال: (قَصَدَ) يَقْصِدُ قَصْداً وَمَقْصَداً. وعليه فإن المقصد يأتي في اللُّغة لمعانٍ كثيرة منها[3]: الاعتماد، والتوجه، الأَمُّ، وإتيان الشيء، والتّوجّهُ واستقامة الطريق، والشواهد على ذلك كثيرة من القرآن والسُّنة، وكلام العرب.

---

(2) المصدر الميمي: هو المصدر المبدوء بميم زائدة لغير المفاعلة، يدل على الحدث مُجرّداً من الزمن ويُصاغ من الفعل الثّلاثي على زنة (مَفْعَل)، نحو مَنْصَر، ومَضْرَب، مالم يكن مثالً صحيح اللام تُحذف فاؤه في المضارع نحو: وَعْد فإنّه يكون على زنة (مَفْعِل) بكسر العين، انظر: شذور الذّهب في معرفة كلام العرب: ابن هشام الأنصاري، ص(489)، وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 524/2

(3) أُنظر: العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، 54/5، وجمهرة اللُّغة: محمّد بن الحسن بن دريد، 274/2، والصّحاح: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، 524/2، وما بعدها، ومعجم مقاييّس اللّغة: أبو الحسين أحمد بن فارس 95/5، وتهذيب اللُّغة: أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهري ، 385/8، وما بعدها.

تعريف الشريعة لغة: الشريعة تُطلق في اللغة على الدّين، والملّة، والمنهاج، والطريقة، والسُّنّة[4] ، وأصلها في لغة العرب تُطلق على مورد الشاربة[5]، كما تُطلق على الشريعة والشرع والشِّرْعة بمعنى واحد.

ووجه إطلاق الشريعة على منبع الماء ومصدره أن الماء مصدر حياة الإنسان والحيوان والنبات، وأنّ الدّين الإسلامي مصدر حياة النّفوس وصلاحها وتقدُّمها وسلامتها في الدنيا والآخرة، فالشريعة الإسلاميّة مصدر كُلّ الخير والرخاء والسعادة في العاجل والآجل، في المعاش والمعاد، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ...)[6] .

أمّا تعريف الشّريعة في الاصطلاح: عرّفها ابن تيميّة بقوله: (اسم الشّريعة والشّرع والشِّرْعة فإنّه ينتظم كُلّ ما شرعه الله من العقائد والأعمال)[7]، هذا التّعريف مثله مثل تعريفات الكثير من العلماء حيث إنّهم عرفوها بالمعنى الشّامل ما عدا تعريف آخر لشيخ الإسلام ابن تيميّة يخصُّ فيه الشّريعة بشريعتنا يقول: (الشّريعة هي طاعة الله ورسوله وأولي الأمر مِنّا)[8].

الإسلام: لغة بمعنى الانقياد[9]، **واصطلاحاً:** (هو الاستسلام لله بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة، والخلوص من الشّرك)، وهو دين جميع الأنبياء ولكن المراد هُنا هو: الدين المنزل على نبينا محمّد • وهو آخر الأديان وخاتمها[10].

التّعريف الاصطلاحي لمقاصد الشّريعة الإسلاميّة باعتبارها علماً على علم مُعيّن: لم يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة حتّى عند مَنْ له اهتمام بالمقاصد منهم كالغزالي، والشّاطبي، وإنما وُجِدَتْ كلمات وجُمل لها تعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وببعض تعبيراتها ومرادفاتها، وبأمثلتها وتطبيقاتها، وبحجيتها وحقيقتها. فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس (حفظ الدين، والنّفس، والعقل، والنّسل أو النّسب، والمال)، وذكروا المصالح الضّرورية والحاجيّة والتّحسينيّة. وذكروا بعض الحِكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها، وذكروا أدلّة من المنقول والمعقول الدالة على أحقية المقاصد وحجيتها، ووجوب مراعاتها والاعتماد عليها بشروط معينة وضوابط مقرّرة، وبدون الخروج عن الشّرع أو معارضة أدلته ومصادمة تعاليمه وقواعده وأصوله، كما أنّهم عبّروا عن المقاصد بتعبيرات كثيرة دلّت

---

4) أُنظر: مجمل اللّغة: أبو الحسين أحمد بن فارس، 526/2، والصّحاح: الجوهري، 1236/3، والنّهاية في غريب الحديث: مجد الدين أبي السعادات ابن الأثير، 460/2، وتفسير القرطبي، 163/16.

5) أُنظر المصادر السّابقة.

6) سورة الأنفال: الآية (24).

7) مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، 306/19.

8) المصدر السّابق، 309/19.

9) انظر: مجمل اللّغة: أبو الحسين أحمد بن فارس ، 469/2، ولسان العرب: ابن منظور، 293/12.

10) أُنظر: الكليّات: لأبي البقاء، 170/1، ومعجم لغة الفقهاء: الدكتور: محمّد روّاس قلعة جي، والدكتور: حامد صادق، ص (68).

في مجملها بالتّصريح والتّلميح والتّنصيص والإيماء على التفات هؤلاء الأعلام إلى مراعاة المقاصد واستحضارها في عملية فهم النصوص والأحكام والاجتهاد فيها والتّرجيح بينها.

ومن تلك التّعبيرات والاشتقاقات: المصلحة، والحكمة، والعلة، والمنفعة، والمفسدة، والأغراض والغايات والأهداف والمرامي، والأسرار والمعاني والمراد والضرر والأذى وغير ذلك مما هو مبعوث في مصادره ومظانه.

تعريف العلماء المعاصرين للمقاصد: حظيت مقاصد الشريعة في العصر الحديث بعناية خاصة من قبل العلماء والباحثين؛ وذلك لأهميتها ودورها في عملية الاجتهاد الفقهي، وفي معالجة قضايا الحياة المعاصرة في ضوء الأدلة والنصوص والقواعد الشرعية، وكان من ضروب هذا الاعتناء تدوين المقاصد وتأليفها واعتبارها علماً شرعياً وفناً أصولياً له ما لسائر العلوم والفنون من تعريفات ومصطلحات وتقسيمات وغير ذلك.

وقد وردت عدة تعريفات لهذا العلم نوردها فيما يلي:

1- عرّفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها:(مقاصد التّشريع العامّة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التّشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشّريعة)[11]، ثمّ قال: (فيدخل في هذا أوصاف الشّريعة وغاياتها العامّة والمعاني التي لا يخلوا التّشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)[12]، وهذا التّعريف كما يبدو خاصٌّ بالمقاصد العامّة للشريعة، فيكون من هذه الحيثيّة غير صالح لتعريف المقاصد بمعناها العام الشّامل للمقاصد العامّة والخاصّة.

2- عرّفها علال الفاسي بقوله: (المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)[13]، ويلاحظ أنّ هذا التّعريف جامع للمقاصد بنوعيها العامّة والخاصّة.

3- عرفها الريسوني بقوله: (الغايات التي وُضِعَتْ الشّريعةُ لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)[14]، والملاحظ لهذا التعريف أنّه مثل تعريف الفاسي خلا أنّه حذف منه الشطر الأخير الدّال على المقاصد الخاصّة.

---

11) مقاصد الشّريعة: الطاهر بن عاشور، ص(51).

12) المرجع السّابق نفسه.

13) مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها: علال الفاسي، ص(3).

14) نظرية المقاصد عند الشاطبي: د. أحمد الريسوني ص(7).

4- عرّفها وهبه الزحيلي بقوله: (هي المعاني والأهداف الملحوظة في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشّريعة والأسرار التي وضعها الشّارع عند كُلّ حكم من أحكامها)[15]، وتعريفه هذا مركّبٌ من تعريف ابن عشور في شطره الأوّل، ومن الفاسي في شطره الثّاني.

ونستخلص من هذه التّعريفات أنّها جميعها متقاربه: ولكن الذي يُفهم منها إنّ المقاصد الشّرعية هي جملة ما أراده الشارع الحكيم من مصالح ترتيب على الأحكام الشّرعية، كمصلحة الصوم والتي هي بلوغ التّقوى، ومصلحة الجهاد والتي هي رد العدوان والذبِّ عن الأُمّة، ومصلحة الزواج والتي هي غضّ البصر وتحصين الفرج وإنجاب الذرية وإعمار الكون. وهذه المصالح كثيرة ومتنوعة، وهي تجتمع في مصلحة كبرى وغاية كلية: هي تحقيق عبادة الله، وإصلاح المخلوق، وإسعاده في الدنيا والآخرة، قال تعالى: (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ...)[16].

المحور الثّاني

مقاصد الشريعة وأثرها في تجديد الفكر

تشكّل دراسة المقاصد أهميّة كُبرى في تجديد الفكر لِمَا تمثله من إطار منهجي ضابط للفهوم، ومسلكاً علميّاً مؤطِّراً للتنزيلات ليس في العلوم الشّرعيّة فحسب؛ بل في باقي العلوم الأُخرى؛ من علوم اجتماعيّة، واقتصاديّة، وسياسيّة، وعلوم تجريبيّة بشتّى فروعها؛ من حيث كونها منهجيّة معرفيّة لشتّى فروع المعرفة ؛ فهي أي – المقاصد – تعدُّ بكلياتها منهجيّة علميّة ومعرفيّة، وتشكِّلُ باطرادها وثباتها ، وشموليتها، وببعدها المآلي والاستشرافي طريقاً ونهجاً لبلوغ الغايات والأهداف في مجال العلم والمعرفة؛ بل وعَلَى حركة الاجتهاد الفقهي الأصيل، من دون أن تحجب إشراقها أو تحمّد فاعليتها أو تحول دون إسهاماتها العظيمة في إبراز خصائص شريعة الإسلام الخالدة في أصالتها وعدلها وتسامحها ووسطيتها، وفي قدرتها أيضاً على الاستمرار والعطاء، وتقديم الحلول والمعالجات عبر كُلِّ زمان ومكان.

فلقد كان الوعي المقاصدي حاضراً في الذهنية الفقهيّة المسلمة، ومشاركاً حقيقياً في إنجاز كُلّ جوانب الإشراق الممتدة على طول المسيرة الفقهيّة في تاريخ الشّريعة الإسلاميّة الغراء، بدءاً بعصر القدوة والأُسوة، ومروراً بعصر الخلافة الرّاشدة وما تلاها من العصور، وحتى في أشدِّ العصور حلكة وظلاميّة كانت تلمع من بين الركام إضاءات مقاصديّة بحيث بقيت الشّريعة الإسلاميّة محطّ إعجاب الأُمم وقِبلة الباحثين والمتزودين والمقتبسين من كُلِّ البشر ومن مختلف الشّرائع والحضارات، وبالتالي فإنَّ الحديث عن أثر فقه المقاصد على حركة الاجتهاد قد يعني أحياناً الحديث عن تاريخ الاجتهاد والفقه الإسلامي ككل، وهو لا شكّ تاريخ طويل رُبَّمَا بدأ مع قول رسول الله • لسيدنا معاذاً – رضي الله عنه – لَمَّا

15) أصول الفقه الإسلامي: الدكتور: وهبه الزحيلي، 1017/2.

16) سورة النحل: الآية (36)

أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ، رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»[17]، ولذلك فإنّ استقصاء كُلّ التفاصيل ذات العلاقة بأثر المقاصد الشّرعيّة على حركة الفكر والاجتهاد ومن ثمّ استدعاء كل مكونات الصورة عبر العصور هو مِمَّا يبدو فوق طاقة وطبيعة هذه الورقة البحثية، وعليه سوف نكتفي بتقديم صور إجمالية نستوعب من خلالها بعض النماذج ونلتقط بعض المؤشرات التي قد تعبر في مجملها عن أهميّة المقاصد ودورها في الحركة الفكريّة والاجتهادية وهو ما سنتناوله عبر النقاط التالية:

1- الالتفات إلى روح النصّ، ويعتبر صورة من الصور المقاصدية في الفهم حيث يوفِّق فقه المقاصد بين خاصيتي الأخذ بظاهر النّص والالتفات إلى روحه على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنّص ولا العكس لتجري الشّريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض[18] مِمَّا ينأ معه الفهم والعقل عن الحرفية والجمود لدى بعض الظّاهرية كابن حزم الأمر الذي أدّى به إلى إنكار القياس.

والالتفات إلى روح النص إنّما هو بحث في معانيه وتنقيب عن أسراره الموصلة إلى هدف قصده الشّارع لحكمة تقوم عليها مصلحة أو تدرأ بموجبها مفسدة، ومن ثمّ يمكن أنْ نؤسِّس علومنا الاجتماعيّة والإسلاميّة على بُعدين موضعيّين[19] ذكرهما الإمام الشّاطبي (مقاصد الشّارع، ومقاصد المكلّف)[20]، وفصّل امتداداتهما التّشريعيّة والحكميّة، ولذلك أثره الفاعل دون شكّ في تشكيل الوعي المقاصدي الذي يحاصر عقلية التّلقين والتّقليد في أضيق دوائرها، ويفتح الأفق واسعاً أمّا عقلية التّفكير والاستنتاج وهو ما يعطي أثره الكبير في تحريك الاجتهاد نحو فهم النّص في ضوء مقصده الجزئي أوّلاً وفي ضوء المقاصد العامّة ثانياً ونتيجة لذلك يتمكّن الفقيه ـ بشكل أكبر ـ من فهم الحُكم وتحديده وتطبيقه.

2- وقديماً شكّل الوعي المقاصدي للصحابة مصدراً ملهماً في فهم النصوص الجزئية وربطها بكليات الشّريعة وأصولها العامة، وبشكل أثرى ملكاتهم الفقهية وزاد من قدراتهم العقلية في تكييف الوقائع تكييفاً شرعياً أصيلاً ومدروساً في إطار الرؤية الشّاملة والمدركة لِكُلِّ الاحتمالات، وما يترتّب عليها ليتحرك النظر الاجتهادي نحو الموازنة الصّحيحة والاختيار السليم لِما هو أفضل وأصلح وأنفع للإسلام والمسلمين، فكانت مقاصد الشّريعة وراء وضع الخراج وتدوين الدَّوَاوِين، وَضرب الدَّرَاهِم، والعهد بالخلافة وتمصير الأمصار، واتخاذ السجون[21] مِمَّا لم يكن في عهد رسول الله •.

---

17) سنن أبي داود، كِتَاب: الْأَقْضِيَةِ بَابُ: اجْتِهَادِ الرَّأْيِ فِي الْقَضَاءِ، حديث رقم (3592)، 303/3.

18) انظر: الموافقات: الشاطبي، 392/2.

19) أُنظر: مقاصد الشّريعة نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة: د. عبد الله محمّد الأمين، ص(62).

20) الموافقات: الشاطبي،27/1، 80، والاجتهاد المقاصدي، حجيّته.. ضوابطه.. مجالاته: د. نور الدين بن مختار الخادمي، 1/ 53.

21) أُنظر: الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: حسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي، 15/3، وشرح القواعد الفقهيّة: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا ، 210/1.

والمقاصد- أيضاً- هي التي جعلت الإمام علي – رضي الله عنه – يأمر أبا الأسود الدؤلي بوضع مبادئ علم النّحو حفظاً للغة القرآن وحرصاً على حمايتها بعد أن شكَا عليه أبو الأسود الدؤلي ما لاحظه من اللحن في كلام النّاس[22].

والمصلحة المقصودة للشرع هي أيضاً من جعلت الإمام علي يضمن الصناع ما بأيديهم من أموال في حال عجزوا عن إثبات أن هلاكها لم يكن بسبب، وقد قال ـ كرم الله وجهه في ذلك: «لا يصلح الناس إلاَّ ذلك» [23].

وقد كان لهذا الوعي المقاصدي المبكر والمبارك أثره الكبير في تحريك الاجتهاد لدى التابعين وتابعيهم، حيث تراسلت اجتهادات مشابهة كثيرة ومتعدّدة، وقد ظهر ما يسمى بمدرسة الرأي في العراق التي نهجت نهج الصحابة في إعمال النظر الفقهي المعزز بالأثر الصّحيح والمؤيد بتعاليم الكتاب والسنة وفقه السلف صحابة وتابعين، والمدعم بمراعاة المصالح، وكذا مدرسة الشّافعيّة ...

ودونما شكّ فإنّ بإمكان الباحث أنْ يستدعي مئات الصور التي تعضد هذه الحقيقة وتعكس الطبيعة المقاصدية فيها، وذلك من خلال استقراء اجتهادات المجتهدين داخل كُلّ مذهب، بيد أنّ الأمر لا يتسع هنا للوفاء بذلك، ولهذا قد تكون الإشارة فيما ذكرنا البيان، ولعلّ أدلّ شاهدٍ بجانب ذلك القياس الذي مثّل في تاريخ الفقه المدخل الأكبر للاجتهاد، حتى عدّه البعض كالشافعي مرادفاً للاجتهاد، بحيث يمكن القول أنّ كُلّ هذه الثروة الفقهية، وما لا يستطاع حصره من اجتهادات المجتهدين قد كان وراءها الاعتماد على القياس، فإذا علمنا أنّ الفكرة المقاصدية كانت فيما مضى جزءاً من القياس باعتبارها نشأت كضرب من ضروبه في سياق المنحى التّعليلي ، فَإِنَّهُ يمكن القول بأن أثر العامل المقاصدي بشكل أو بآخر قد كان أيضاً معتمداً ومؤثراً في حركة الاجتهاد، وبالتالي فيما أنتجته هذه الحركة من ثروة فقهية، فهو وإنْ لم يكن يعمل عمله تحت مسمَّى (المقاصد) قد كان يعمل عمله تحت مسميات مختلفة كـ(الاستحسان) أو (المصالح المرسلة)[24] أو (مراعاة الضرورة).. . وهذا يمثّل أكبر شاهد على أهميّة المقاصد في بلورة وتجديد الفكر.

---

(22) انظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، 342/2، وأصول علم العربية في المدينة: عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، 297/1 .

(23) الجامع الصحيح للسنن والمسانيد: صهيب عبد الجبار، 36/ 350.

(3) أُنظر: الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته: د. نور الدين الخادمي، 116/1، وما بعدها.

المحور الثّالث

مجالات الفهم المقاصدي والارتقاء بالفكر

لا شكّ أنّ للمقاصد وظائف ومهام تؤديها بالقدر الذي يعود على الفرد والمجتمع بالنفع العميم، ومن أبرز هذه الوظائف التي تقوم بها الوظائف الفقهيّة والأُصوليّة والتي بدورها تنعكس على عمليّة الاجتهاد الفقهي، ومن ثمّ تؤثّر في الفكر والنّظر بالقدر الذي يوسّع ويجدّد في الوسائل ممّا يجعل لها دوراً كبيراً في خدمة العمل الدّعوي[25]، وحتّى يتسنّى لنا فهم شريعة الله تعالى بشكل صحيح وسليم –كما هي – لا بدّ من الوقوف على أسرار أحكامها وغاياتها ومقاصدها، فهذا وحده هو الذي يجعلنا نقف على أرض صلبة في فهم الإسلام شريعة وعقيدة، كما يُمكّننا من صحة التّفاعل مع الواقع والانفعال بالعصر، ولا يجعلنا نعيش في التّاريخ بعيداً عن هموم الواقع ومتطلباته.

ذلك أنّه من أجل فهم أسرارها ومقاصدها سوف نفهمها في سياقها العقدي والاجتماعي والتاريخي والسيّاسي والفكري...، وسوف نُلْزَمُ بأنْ نعرف أسباب نزول الآية، أو أسباب ورود الحديث، ونُجْرِي النّصوص الشّرعيّة على سُنن كلام العرب ومقتضياته؛ فهذا كلّه سنلتزم به من أجل تحقيق الفهم المقاصدي للشريعة ونصوصها[26]، ولعلّ من أبرز مجالات الفهم المقاصدي التي تتجلى فيها صور الارتقاء الفكري الآتي:

❖ **المجال العقدي**: لاشكّ أنْ إصلاح الإنسان من أسمى غايات الشّريعة الإسلاميّة، ومقاصدها ونظراً لكون صلاح الإنسان متوقفاً على صلاح عقيدته، فقد اهتمّ القرآن الكريم بهذا الجانب وعالجه أكثر من غيره من أجل بناء إنسان متوازن.

ولهذا لا غرابة إنْ نجد أوّل ما ابتدأت به الدّعوة الإسلاميّة إصلاح جانب الاعتقاد طيلة الفترة المكيّة، وفي ذلك يقول الطاهر بن عاشور[27]: (أنّ المقصد الأعظم من الشّريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد. وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده. فإنّه لما كان هو المهيمنَ على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله، ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كُلّه؛ فابتدأ الدّعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التّفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التّفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثمّ عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه؛ لأنّ الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة، كما ورد في الحديث: " أَلاَ وَإِنَّ

---

25) أُنظر: الفكر المقاصدي قواعده، وفوائده: أحمد الريسوني، ص(27)، وما بعدها.

26) أُنظر: مقاصد الأحكام الفقهيّة، تاريخها ووظائفها التّربويّة والدّعويّة: د. وصفي عاشور أبوزيد، ص (13).

27) مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، 197/3.

فِي الجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ "[28]، ولذلك نجدُ أنّ القُرآن قد جعل المسائل الغيبيّة والقضايا العقديّة مبنيّة على التّسليم والإذعان، بخلاف المسائل العقليّة والقضايا الفكريّة التي أطلق الإسلام حرية العقل فيها للبحث والنّظر والتّفكُّر، ولما كان الخطأ وارد في المسائل الفكريّة للوصول إلى الحقائق الكونيّة؛ فإنّه في القضايا الغيبيّة يهوي بصاحبه في ظلمات لا نهاية لها.

وكما هو معلوم أنّ العقيدة ثلاثة أقسام: إلهيات، ونبوات، وسمعيات[29]، وضمن الإلهيات نجد الأسماء والصفات، ومن أسماء الله تعالى "الحكيم"، ومن صفاته "الحكمة".

وإن "الحكيم" الذي يمتنع الخلل في خلقه وأمره وشرعه، ويضع كل شيء في مكانه بقدَر، ولا يخلق شيئًا عبثًا، ولا يشرع شيئًا دون حكمة وغاية إذْ الحكيم الذي يضع الشيء في موضعه اللائق به[30]، ويستحيل أن يكون حُكم من أحكام شريعته ودينه بلا هدف ومقصد، سواء كان هذا المقصد معلومًا لنا أو مجهولاً، وجهلنا له لا يعني عدم وجوده، وإنما عَلِمه من عَلِمه، وجَهِله من جَهِله.

وإنّ الذي ينفي التّقصيد – الكلي منه والجزئي – عن شريعة الله وعن أحكامه فإنّما يعطّل بعض ما يقتضيه اسم الله "الحكيم"، وما توجبه صفة الله تعالى "الحكمة"، وهذا مما يشوش عقيدة التّوحيد عند المسلم.

من أجل هذا نقول: إنّ الاهتمام بالتقصيد، والعمل به، والتّعويل عليه، والرجوع في ممارسة الاجتهاد إليه، وأنّه لا يندّ حكم من أحكام الشّريعة عن التّقصيد وأنْ يكون له مقصد، عَلِمَهُ من عَلِمَهُ، وجُهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ، إنّما هو نوع من تصحيح عقيدة التّوحيد عند المسلم، وتعزيز لها.

❖ **المجال الفقهي، والعبادات:** ينبغي أنْ يظهر هذا الأمر جليّاً أي تجديد الفقه الإسلامي من خلال النّظرة المقاصديّة من خلال المكانة التي تحتلها "رؤية العَالَمَ عند الفقيه" في منظومة الفقه الإسلاميّ المقترحة، ويظهر الشكل كيف يحتلّ الفقيه مكاناً مركزيّاً في تصوّر الفقه، وهي نتيجة لإدخال رؤية العالمَ في المنظومة. وفي هذا تفريق بين الفقيه نفسه وبين القرآن الكريم والسُّنّة التّشريعية التي هي مصادر معرفة الفقيه، والتي هي جزء من رؤية العالمَ لديه أيضاً، وهناك مكوّنات أُخرى في رؤية العالمَ لدى الفقيه تتفاعل مع "المصادر" لإنتاج الفقه وتصوّر كلياته وقطعياته؛ ولكنّ رؤية العالمَ يجب أن تكون "واعية"، أي ألا تكون ظنّاً أو وهماً محض؛ بل تكون مبنيّة على رؤية "علميّة" ومنهجية

---

(28) متفق عليه، صحيح البخاري، كِتَابُ: الإِيمَانِ، بَابُ: فَضْلِ مَنِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ ، حديث رقم (52)، 20/1، صحيح مسلم، كِتَابُ: الْمُسَاقَاةِ، بَابُ: أَخْذِ الْحَلَالِ وَتَرْكِ الشُّبُهَاتِ حديث رقم (1599)، 1219/3.

(29) مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات: محمد بن خليفة بن علي التميمي، 24/1، و مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية: د عثمان جمعة ضميرية، 106/1.

(30) أُنظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرّشاد: البيهقي، ص(60)، وشرح اسماء الله الحُسنى: سعيد بن علي القحطاني، ص(100).

معاصرة في فرع العلم المقصود بالحكم الشّرعي سواء الاقتصاد أو الطبّ أو السياسة أو الفنّ أو غيرها، بينما حينما لا يمتلك الفقيه فهماً للعالم كما هو في الواقع فإنّه لا يكون "كفء" ليصل إلى آراء فقهيّة صحيحة. وهذا الفهم للعالمَ هو تعبير آخر عن امتلاك الفقيه لشرط "فقه الواقع"، الذي وضعه ابن القيّم كشرط للقيام باجتهاد معتبر، وذلك حينما قال: (فَالْحَاكِمُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فَقِيهَ النَّفْسِ فِي الْأَمَارَاتِ، وَدَلَائِلِ الْحَالِ، وَمَعْرِفَةِ شَوَاهِدِهِ، وَفِي الْقَرَائِنِ الْحَالِيَّةِ وَالْمَقَالِيَّةِ، كَفِقْهِهِ فِي جُزْئِيَّاتِ وَكُلِّيَّاتِ الْأَحْكَامِ: أَضَاعَ حُقُوقًا كَثِيرَةً عَلَى أَصْحَابِهَا. وَحَكَمَ بِمَا يَعْلَمُ النَّاسُ بُطْلَانَهُ لَا يَشُكُّونَ فِيهِ، اعْتِمَادًا مِنْهُ عَلَى نَوْعٍ ظَاهِرٍ لَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى بَاطِنِهِ وَقَرَائِنِ أَحْوَالِهِ. فَهَاهُنَا نَوْعَانِ مِنْ الْفِقْهِ، لَا بُدَّ لِلْحَاكِمِ مِنْهُمَا: فِقْهٌ فِي أَحْكَامِ الْحَوَادِثِ الْكُلِّيَّةِ، وَفِقْهٌ فِي نَفْسِ الْوَاقِعِ وَأَحْوَالِ النَّاسِ، يُمَيِّزُ بِهِ بَيْنَ الصَّادِقِ وَالْكَاذِبِ، وَالْمُحِقِّ وَالْمُبْطِلِ. ثُمَّ يُطَابِقُ بَيْنَ هَذَا وَهَذَا فَيُعْطِي الْوَاقِعَ حُكْمَهُ مِنْ الْوَاجِبِ، وَلَا يَجْعَلُ الْوَاجِبَ مُخَالِفًا لِلْوَاقِعِ. وَمَنْ لَهُ ذَوْقٌ فِي الشَّرِيعَةِ، وَاطِّلَاعٌ عَلَى كَمَالَاتِهَا وَتَضَمُّنِهَا لِغَايَةِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَمَجِيئِهَا بِغَايَةِ الْعَدْلِ، الَّذِي يَسَعُ الْخَلَائِقَ، وَأَنَّهُ لَا عَدْلَ فَوْقَ عَدْلِهَا، وَلَا مَصْلَحَةَ فَوْقَ مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ الْمَصَالِحِ: تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّ السِّيَاسَةَ الْعَادِلَةَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَائِهَا، وَفَرْعٌ مِنْ فُرُوعِهَا، وَأَنَّ مَنْ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِمَقَاصِدِهَا وَوَضْعِهَا وَحَسُنَ فَهْمُهُ فِيهَا: لَمْ يَحْتَجْ مَعَهَا إِلَى سِيَاسَةِ غَيْرِهَا أَلْبَتَّةَ)[31].

وهذا الأمر بدوره ينعكس على الفقه في أمرين[32]، هما كما يلي: أولاً، بالنسبة للتغيّرات في "فهم العالمَ" عند الفقيه، إنّها ستثمر تقليل الفهم الحرفي للفقه الإسلاميّ، فاتّباع الحكم بمعناه الحرفي يجعل من ذلك الحكم نوعاً من الطقوس الجامدة، بينما ما أريد التأكيد عليه هو أنّ من المهمّ الحفاظ على الاتّباع المستمرّ في مجال العبادات في الفقه الإسلاميّ، كالصّلاة والصّيام والحجّ، غير أنّ من الممكن دائماً المبالغة في توسيع دائرة العبادات على حساب المعاملات. لهذا فإنّ المطلوب هو الوصول إلى توازن بين هذين المجالين.

ولنورد بعض الأمثلة التي توضّح هذه النقطة: إنّ القصد من زكاة الفطر هو مساعدة الفقير، وقد ورد عن النّبي • أنّه قال: " " اغْنُوهُمْ " – أي الفقراء– عَنْ طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ "[33]، غير أنّ هذه الزّكاة جُثَت تحت بند العبادات، وعلى هذا فقد طبّقت حرفيّاً في كُلِّ مكان وفي كُلّ زمان، بينما حين يتغيّر المكان ويتغيّر المجتمع إلى حدّ أنّ التمر والزبيب والشعير تصبح غير ذات فائدة للفقراء (والأقط قد اختفى في أكثر البلدان)، ونحو الإصرار على إخراجها قبيل صلاة العيد وعدم إخراجها قبله بفترة حتى يتمكّن الفقير من إغناء نفسه وعياله بشراء احتياجات العيد من ملبس ومأكل...؛

---

31) الطرق الحكميّة: ابن القيم، 4/1.

32) أنظر في ذلك الكلام الجيّد الذي كتبه: د. جاسر عودة في بحثه: (مقاصد الشريعة وتجديد الفقه الإسلامي المعاصر: رؤية منظومية كلية)، مجلة المسلم المعاصر(منشور) في العدد (151)، مايو 2014م.

33) السنن الكُبرى: للبيهقي، كِتَابُ: الزَّكَاةِ ، بَابُ: وَقْتِ إِخْرَاجِ زَكَاةِ الْفِطْرِ ، حديث رقم (7739)، 292/4، وضعّفه العلماء لورد أبي معشر– وهو نجيح بن عبد الرحمن السندي في سنده. أُنظر: مسند الإمام أحمد، 249/9.

لأنّ المقصد الأساسي هو "الإغناء" ، ولذلك فإنّ تطبيق هذه الصدقة بشكل حرفيّ على أنّها من العبادات المحض سيضيّع حتماً المعنى المقصود الذي من أجله شُرِعَت.

يقول د. الريسوني: (وكما أنّ معرفة المقاصد تقوّي الرغبة في العمل والمواظبة عليه، فإنّها تسدّد العمل وتساعد على حسن تطبيقه وسلامته، ومن لا يعرف مقاصد ما يفعل يوشك أن يزلَّ في عمله، ويحرّفه عن قصده وحقيقته،... والمكلف عليه أنْ يجعل قصده وعمله موافقَيْن لقصد الشّارع، فمن أين له هذا إذا لم يعرف مقصود الشّارع فيما كلف به؟ وكيف نطلب منه أنْ يوافق شيئًا ويحقّقه وهو لا يعرفه)[34].

وهذا كلام محسوس ومشاهد في الواقع، ولا يقتصر على العبادات أو الأوامر والنّواهي الشّرعية فقط، وإنّما ينسحب على الحياة ومناشطها المختلفة جميعاً؛ فلا يؤتى بالعمل على وجهه إلاّ إذا عرفنا وجهه، ولا نأتي به على الوجه السّديد والسّليم إلا بعد معرفتنا لغايته ومقصوده ومراده، وإلاّ أدينا العمل أو التّكليف جسدًا بلا روح، وشكلاً بلا مضمون، ونشاطًا بلا أثر ولا فائدة؛

بل لا نبالغ إذا قلنا إن الجهل بمقصود الحكم يجعل المكلفين – في أحيان كثيرة – يأتون به على عكس مراد الشّارع منه، وقد يؤدي ذلك إلى تعطيل آثار الأحكام الشّرعية، (كمن يصومون رمضان، ولكنهم يأكلون في رمضان أكثر مما يأكلون في غير رمضان، ويرضون شهواتهم في رمضان بما لا يفعلونه خارج رمضان)[35].

ويضرب د. الريسوني لذلك مثلاً آخر بالاستئذان عند دخول البيوت، ومقصوده منع النّظر الفجائي الذي قد يقع على ما لا يجوز، أو ما لا يحب النّاس أنْ يرى منهم أو عندهم في حرمات بيوتهم... ولكنْ من لا يعرف هذا المقصد أو لا يراعيه قد يتوقّف عند الباب منتظراً الإذن له بالدخول، ولكنّه قد يرسل بصره داخل البيت عبر بابه أو نوافذه؛ فهذا قد التزم بالاستئذان التزاماً عمليّاً صوريّاً، ولكنه انتهكه من حيث مقصوده[36].

ومثال آخر من الأمثلة التي يكثر حولها الشغب بين الملتزمين – غير المتعمقين في مقاصد الشرع ومراميه – وهو الأمر بتقصير الثّياب، أو النّهي عن إسباله.

روى مسلم عَنْ أَبِي ذَرٍّ — رَضِيَ اللهُ عَنْهُ– عَنِ • قَالَ: «ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» قَالَ: فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللهِ • ثَلَاثَ مِرَارًا، قَالَ أَبُو ذَرٍّ: خَابُوا وَخَسِرُوا، مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ:

---

34) الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني، ص(95).

35) المرجع السّابق، ص(96).

36) المرجع السّابق، ص(96- 97).

«الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ»[37]، وذكر جمع غفير من العلماء[38] أنّ هذا الوعيد محمول على من أسبل ثوبه كبرًا وبطرًا، وذلك بجمع النّصوص التي وردت في هذا الموضوع، فنتج عن مجموع النّصوص تقييّد إطلاق هذا الوعيد بالكبر والبطر والخيلاء.

ونحن نتساءل هنا: ماذا لو أسبل ثيابه لغير بطر ولا كبر ولا مخيلة، هل ينطبق عليه هذا الوعيد الشديد، ونُدخل بذلك شعوبًا كاملة في نار جهنّم؟ إنّه بذلك قد فعل النّهي شكلاً، ولكن لم يحصّل مقصوده مضمونًا.

ونتساءل من جهة أُخرى: ماذا لو قصّر ثوبه تخايلاً على النّاس بأنّه يقيم السُّنة، وبطراً وكبراً واحتقارًا للآخرين لأنّهم منفلتون عن الشرع متسيبون معادون للسُّنة مقصرون فيها؟ إنّه يكون قد التزم شكلاً بالحكم، ولكنّه حقّق المقصود من النّهي عن ضدّه، فانظر إلى أي حد تكون الخطورة!.

وما أروع ما ذكره ابن الجوزي عن النّبي • (أنّ حُلّة اشتُريت له بسبعة وعشرين بعيراً، وكان لتميم الدّاري حلّة اشتريت بألف درهم، يصلي فيها باللّيل، ثم قال لله دره: "فجاء أقوام، فأظهروا التّزهد، وابتكروا طريقة زينها لهم الهوى، ثمّ تطلّبوا لها الدّليل، وإنّما ينبغي للإنسان أنْ يتبع طريقاً ويتطلّب دليلها، ثمّ انقسموا: فمنهم متصنّع في الظّاهر، ليثُ الشرى في الباطن، يتناول في خلواته الشّهوات، وينعكف على اللّذات، ويري النّاس بزيه أنّه متصوف متزهّد، وما تزهَّد إلا القميص، وإذا نظر إلى أحواله فعنده كبر فرعون)[39].

ومن هنا يتبيّن لنا خطورة قيام المكلف بالتكليف دون معرفة مقصوده، ودون علمه بالغاية التي شرع لها الحكم، كما يتبيّن لنا الأهمية البالغة لأنْ يتفقّه المكلف بمقاصد الأحكام والتّعرُّف إلى الغايات التي شُرِعَت لها الأحكام بشيء من التّفصيل والتّحديد ما أمكنه ذلك.

ومن الجدير بالذكر أنّه لا يعني تحليلنا هذا أنّ العبادات والمعاملات مجالان متباينان لا يتقاطعان- فالعبادة مقصودة في حدّ ذاتها في الأحكام الشرعية الإسلاميّة- غير أنّ من المطلوب أنْ يحدث التّوازن بين جانب التّعبد والمقاصد الاجتماعيّة.

والأثر الثّاني للأمر المقترح في توفّر رؤية وفهم واعٍ للعَالم[40]، هو تحقيق انفتاح الفقه الإسلاميّ على ما حقّقته البشرية من تقدّم في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، فلم يعدْ بالإمكان اليوم أنْ يدعِي مُدَّعٍ إصدار أحكام متفقة مع "الواقع" دون

---

37) صحيح مسلم، كِتَابُ: الْإِيمَانَ، بَابُ: بَيَانِ غِلَظِ تَحْرِيمِ إِسْبَالِ الْإِزَارِ، وَالْمَنِّ بِالْعَطِيَّةِ، وَتَنْفِيقِ السِّلْعَةِ بِالْحَلِفِ، وَبَيَانِ الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ حديث رقم (106)، 102/1 .

38) أنظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين المؤلف: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، 365/1، ونيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، 134/2.

39) صيد الخاطر: المؤلف: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، 1/ 41- 42.

40) أنظر: مقاصد الشريعة وتجديد الفقه الإسلامي المعاصر: رؤية منظومية كلية : د. جاسر عودة، مجلة المسلم المعاصر، العدد:

إجراء بحث علمي مناسب ومبنيّ على منهجية علميّة، طبيعيّة كانت أو اجتماعيّة. وقد رأينا كيف أنّ بعض المسائل المتعلّقة بالكفاءة الشّرعيّة، مثل "علامة الموت،" أو "فترة الحمل القصوى،" أو "سنّ التمييز،" أو "سنّ البلوغ"، كان الفقهاء قديماً يصدرون الحكم بشأنها بناء على "سؤال النّاس"، على حدِّ تعبيرهم.

صحيح أنّ ما نطلق عليه "العلم" يبقى في تطوّر عبر الزمن، وصحيح أنّ هذا يستدعي مراجعة وتحديثاً دائماً لقراراتنا وأجوبتنا العلميّة، ولكنّ تطوّر العلوم هو جزء من التطوّر الطبيعيّ لرؤية العالمَ لدى الفقيه، ودخول العلم في المنهجية الفقهية بهذا المعنى المذكور هو ما يضمن "الانفتاح" ويؤدّي إلى التّطوّر في منظومة الفقه الإسلاميّ.

❖ **المجال التّربوي:** من الأمور المهمّة التي ينبغي أنْ تُدرك أنّ الهدف الحقيقي لمقاصد الشّريعة رهينٌ بالامتثال قولًا وفعلًا، وأنَّ هذه المقاصد الشرعيّة هي الضابطة للفِكر الإنساني بعامّة والمسلمين بصفة خاصّة وهذه الوظيفة خاصّة بالمكلف، فإنّه إذا علم مقصد الحكم "زاد" امتثاله وانقياده، واستمراره وإتقانه للعمل، ودفْعه إليه وتنْشيطه عليه، وذلك بمجرّد الامتثال والانقياد، وبخاصة في أمور العبادات، ولهذا قال الآمدي: (فَمَا يَدُلُّ عَلَى الْعِلَّةِ – يقصد من النّصوص – يَكُونُ أَوْلَى لِقُرْبِهِ إِلَى الْمَقْصُودِ بِسَبَبِ سُرْعَةِ الِانْقِيَادِ وَسُهُولَةِ الْقَبُولِ)[41].

ولهذا نجد صحابة النّبي • قد أدركوا هذا المقصد التّربوي فالتزموا طاعته • في ما جاءهم به من الله تعالى وذلك في كُلِّ سكناتهم وحركاتهم امتثالاً لقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً)[42]، وقد ضرب صحابة النّبي • المثل في الانقياد والطاعة من ذلك:

–

– **لما رأى الصحابة في يد النبي ﷺ خاتمًا مِن ذهب، لبسوا خواتيم من ذهب، فلما خلَعه خلعوا خَواتيمَهم.**

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اصْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَكَانَ يَلْبَسُهُ، فَيَجْعَلُ فَصَّهُ فِي بَاطِنِ كَفِّهِ، فَصَنَعَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ، ثُمَّ إِنَّهُ جَلَسَ عَلَى المِنْبَرِ فَنَزَعَهُ، فَقَالَ: «إِنِّي كُنْتُ أَلْبَسُ هَذَا الخَاتَمَ، وَأَجْعَلُ فَصَّهُ مِنْ دَاخِلٍ» فَرَمَى بِهِ ثُمَّ قَالَ: «وَاللَّهِ لاَ أَلْبَسُهُ أَبَدًا» فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ »[43].

---

(15)، مايو 2014م.

41) الإحكام في أُصول الأحكام: سيف الدين الآمدي، 265/4.

42) سورة الأحزاب: الآية(36).

43) صحيح البخاري: كِتَابُ: الأَيْمَانِ وَالنُّذُورِ، بَابُ: مَنْ حَلَفَ عَلَى الشَّيْءِ وَإِنْ لَمْ يُحَلَّفْ ، حديث رقم (6651)، 133/8.

-و لما رأى النّبي ﷺ في يد رجل خاتمًا مِن ذهبٍ نزَعه منه وطرَحه أرضًا، فمِن حرْص الرجل على طاعة رسول الله ﷺ رفَض أن يرفَع الخاتم الذي طرحه رسولُ الله ﷺ.

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ — رضي الله عنهما- ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ رَأَى خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فِي يَدِ رَجُلٍ، فَنَزَعَهُ فَطَرَحَهُ، وَقَالَ: «يَعْمِدُ أَحَدُكُمْ إِلَى جَمْرَةٍ مِنْ نَارٍ فَيَجْعَلُهَا فِي يَدِهِ»، فَقِيلَ لِلرَّجُلِ بَعْدَ مَا ذَهَبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : خُذْ خَاتَمَكَ انْتَفِعْ بِهِ، قَالَ: لَا وَاللهِ، لَا آخُذُهُ أَبَدًا وَقَدْ طَرَحَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ »(44).

- سرعة الاستجابة من الصّحابة:

عن أَبِي مَسْعُودٍ الْبَدْرِيُّ قال: كُنْتُ أَضْرِبُ غُلَامًا لِي بِالسَّوْطِ، فَسَمِعْتُ صَوْتًا مِنْ خَلْفِي، «اعْلَمْ، أَبَا مَسْعُودٍ»، فَلَمْ أَفْهَمِ الصَّوْتَ مِنَ الْغَضَبِ، قَالَ: فَلَمَّا دَنَا مِنِّي إِذَا هُوَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَإِذَا هُوَ يَقُولُ: «اعْلَمْ، أَبَا مَسْعُودٍ، اعْلَمْ، أَبَا مَسْعُودٍ»، قَالَ: فَأَلْقَيْتُ السَّوْطَ مِنْ يَدِي، فَقَالَ: «اعْلَمْ، أَبَا مَسْعُودٍ، أَنَّ اللهَ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَى هَذَا الْغُلَامِ»، قَالَ: فَقُلْتُ: لَا أَضْرِبُ مَمْلُوكًا بَعْدَهُ أَبَدًا» (45).

– الاستجابة في الحجاب:

هذه أم المؤمنين أم سلمة –رضي الله عنهما–: تصف حال نساء الصّحابة –رضي الله عنهن– عند نزول آية الحجاب، انظر رَحِمك الله إلى المسارعة في طاعة الله ورسوله، فَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: " لَمَّا نَزَلَتْ–: ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ﴾ [النور: 31]، شَقَقْن أَكْنَف مُروطِهِنَّ فاختَمرنَ بها؛ رواه أبو داود وعلَّقه البُخاري، وعن أم سلمة –رضي الله عنها– قالت: لما نزلت: ﴿ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ﴾ [الأحزاب: 59] خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْغِرْبَانَ مِنَ الأَكْسِيَةِ»(46).

– التزام قولِه وإن خاف عليه:

عَنْ قَالَ: قَالَ أَبُو ذَرٍّ: كُنْتُ أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَرَّةِ المدِينَةِ، فَاسْتَقْبَلَنَا أُحُدٌ، فَقَالَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ» قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «مَا يَسُرُّنِي أَنَّ عِنْدِي مِثْلَ أُحُدٍ هَذَا ذَهَبًا، تَمْضِي عَلَيَّ ثَالِثَةٌ وَعِنْدِي مِنْهُ دِينَارٌ، إِلَّا شَيْئًا أَرْصُدُهُ لِدَيْنٍ، إِلَّا أَنْ أَقُولَ بِهِ فِي عِبَادِ اللَّهِ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا» عَنْ يَمِينِهِ، وَعَنْ شِمَالِهِ، وَمِنْ خَلْفِهِ، ثُمَّ مَشَى فَقَالَ: «إِنَّ الأَكْثَرِينَ هُمُ الأَقَلُّونَ يَوْمَ القِيَامَةِ، إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا – عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ – وَقَلِيلٌ مَا هُمْ» ثُمَّ قَالَ لِي: «مَكَانَكَ لاَ تَبْرَحْ حَتَّى آتِيَكَ» ثُمَّ انْطَلَقَ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ حَتَّى تَوَارَى، فَسَمِعْتُ صَوْتًا قَدِ ارْتَفَعَ، فَتَخَوَّفْتُ أَنْ يَكُونَ قَدْ

---

44) صحيح مسلم، كتاب: اللِّبَاسِ وَالزِّينَةِ، بَابُ: طَرْحِ خَاتَمِ الذَّهَبِ، حديث رقم(2090)، 3/1655.

45) صحيح مسلم، كِتَابُ الْأَيْمَانِ، بَابُ: صُحْبَةِ الْمَمَالِيكِ، وَكَفَّارَةِ مَنْ لَطَمَ عَبْدَهُ حديث رقم(1659)، 3/ 1280.

46) سنن أبي داود، كِتَاب: اللِّبَاسِ، بَابٌ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ} [الأحزاب: 59]، حديث رقم(4101)، 4/61.

عَرَضَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، فَأَرَدْتُ أَنْ آتِيَهُ فَذَكَرْتُ قَوْلَهُ لِي: «لاَ تَبْرَحْ حَتَّى آتِيَكَ» فَلَمْ أَبْرَحْ حَتَّى أَتَانِي، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتًا تَخَوَّفْتُ، فَذَكَرْتُ لَهُ، فَقَالَ: «وَهَلْ سَمِعْتَهُ» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: " ذَاكَ جِبْرِيلُ أَتَانِي، فَقَالَ: مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِكَ لاَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الجَنَّةَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى، وَإِنْ سَرَقَ »(47).

– حبُّ شيء أحبَّه النبي ﷺ:

عَنْ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: إِنَّ خَيَّاطًا دَعَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِطَعَامٍ صَنَعَهُ، قَالَ أَنَسٌ: فَذَهَبْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَرَأَيْتُهُ «يَتَتَبَّعُ الدُّبَّاءَ مِنْ حَوَالَيِ القَصْعَةِ»، قَالَ: فَلَمْ أَزَلْ أُحِبُّ الدُّبَّاءَ مِنْ يَوْمِئِذٍ»(48).

– نالتها دعوة عظيمة لمَّا استجابت للرسول ﷺ :

عَنْ أَبِي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ، أَنَّ جُلَيْبِيبًا كَانَ امْرَأً يَدْخُلُ عَلَى النِّسَاءِ، يَمُرُّ بِهِنَّ وَيُلَاعِبُهُنَّ فَقُلْتُ لِامْرَأَتِي: لَا يَدْخُلَنَّ عَلَيْكُمْ جُلَيْبِيبٌ؛ فَإِنَّهُ إِنْ دَخَلَ عَلَيْكُمْ، لَأَفْعَلَنَّ وَلَأَفْعَلَنَّ. قَالَ: وَكَانَتِ الْأَنْصَارُ إِذَا كَانَ لِأَحَدِهِمْ أَيِّمٌ لَمْ يُزَوِّجْهَا حَتَّى يَعْلَمَ هَلْ لِلنَّبِيِّ ﷺ فِيهَا حَاجَةٌ؟ أَمْ لَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ: " زَوِّجْنِي ابْنَتَكَ ". فَقَالَ: نِعِمَّ وَكَرَامَةٌ يَا رَسُولَ اللهِ وَنُعْمَ عَيْنِي. قَالَ: " إِنِّي لَسْتُ أُرِيدُهَا لِنَفْسِي ". قَالَ: فَلِمَنْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: " لِجُلَيْبِيبٍ ".: قَالَ: فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أُشَاوِرُ أُمَّهَا فَأَتَى أُمَّهَا فَقَالَ: ﷺ يَخْطُبُ ابْنَتَكِ. فَقَالَتْ: نِعِمَّ. وَنُعْمَةُ عَيْنِي. فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ يَخْطُبُهَا لِنَفْسِهِ إِنَّمَا يَخْطُبُهَا لِجُلَيْبِيبٍ. فَقَالَتْ: أَجُلَيْبِيبٌ إنية؟ أَجُلَيْبِيبٌ إنية؟ أَجُلَيْبِيبٌ إنية؟ لَا. لَعَمْرُ اللهِ لَا نُزَوِّجُهُ. فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَقُومَ لِيَأْتِيَ رَسُولَ اللهِ ﷺ فِيُخْبِرَهُ بِمَا قَالَتْ أُمُّهَا: قَالَتِ الْجَارِيَةُ: مَنْ خَطَبَنِي إِلَيْكُمْ؟ فَأَخْبَرَتْهَا أُمُّهَا فَقَالَتْ: أَتَرُدُّونَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ أَمْرَهُ؟ ادْفَعُونِي؛ فَإِنَّهُ لَمْ يُضَيِّعْنِي. فَانْطَلَقَ أَبُوهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ: شَأْنَكَ بِهَا فَزَوَّجَهَا جُلَيْبِيبًا قَالَ: فَخَرَجَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي غَزْوَةٍ لَهُ. قَالَ: فَلَمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْهِ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: " هَلْ تَفْقِدُونَ مِنْ أَحَدٍ؟ " قَالُوا: نَفْقِدُ فُلَانًا وَنَفْقِدُ فُلَانًا. قَالَ: " انْظُرُوا هَلْ تَفْقِدُونَ مِنْ أَحَدٍ؟ " قَالُوا: لَا. قَالَ: " لَكِنِّي أَفْقِدُ جُلَيْبِيبًا ". قَالَ: " فَاطْلُبُوهُ فِي الْقَتْلَى ". قَالَ: فَطَلَبُوهُ فَوَجَدُوهُ إِلَى جَنْبِ سَبْعَةٍ قَدْ قَتَلَهُمْ، ثُمَّ قَتَلُوهُ. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ هَا هُوَ ذَا إِلَى جَنْبِ سَبْعَةٍ قَدْ قَتَلَهُمْ، ثُمَّ قَتَلُوهُ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَامَ عَلَيْهِ فَقَالَ: " قَتَلَ سَبْعَةً وَقَتَلُوهُ هَذَا مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ. هَذَا مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ " مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، ثُمَّ وَضَعَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى سَاعِدَيْهِ وَحُفِرَ لَهُ مَا لَهُ سَرِيرٌ إِلَّا سَاعِدَا رَسُولِ اللهِ ﷺ، ثُمَّ وَضَعَهُ فِي قَبْرِهِ، وَلَمْ يُذْكَرْ أَنَّهُ غَسَّلَهُ. قَالَ ثَابِتٌ: فَمَا كَانَ فِي الْأَنْصَارِ أَيِّمٌ أَنْفَقَ مِنْهَا. وَحَدَّثَ إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ ثَابِتًا قَالَ: هَلْ

---

47) صحيح البخاري، كِتَابُ: الرِّقَاقِ بَابُ: قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا»، حديث رقم (6444)، 8/94 . ٠)

48) صحيح البخاري، كِتَابُ: الأَطْعِمَةِ، بَابُ: مَنْ تَتَبَّعَ حَوَالَيْ القَصْعَةِ مَعَ صَاحِبِهِ، إِذَا لَمْ يَعْرِفْ مِنْهُ كَرَاهِيَةً، حديث رقم (5379)، 7/68 .

تَعْلَمْ مَا دَعَا لَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ ؟ قَالَ: " اللهُمَّ صُبَّ عَلَيْهَا الْخَيْرَ صَبًّا، وَلَا تَجْعَلْ عَيْشَهَا كَدًّا كَدًّا ". قَالَ فَمَا كَانَ فِي الْأَنْصَارِ أَيِّمٌ أَنْفَقَ مِنْهَا»(49).

وقال ابن عاشور: (وفي الإعلام بالعلة تنشيط للمأمور بالفعل على الامتثال؛ إذ يصير عالماً بالحكمة وَفِي الْإِعْلَامِ بِالْعِلَّةِ تَنْشِيطٌ لِلْمَأْمُورِ بِالْفِعْلِ عَلَى الِامْتِثَالِ إِذْ يَصِيرُ عَالِمًا بِالْحِكْمَةِ)(50)، كما حدث مع هؤلاء الأخيار الأطهار – رضي الله عنهم –.

ويقول د. أحمد الريسوني: "إن معرفة مقاصد الأعمال تحرك النشاط إليها، وتدعو إلى الصبر والمواظبة عليها، وتبعث على إتقانها والإحسان فيها)(51).

ولا يعني هذا أنّ العبد لا يمتثل أو ينقاد لأمر الله ويقبل على تنفيذ حكمه إلا بمعرفته للمقصد أو أسرار الأحكام، وإنّما يكفي أنّه أمْر الله أو أمر رسوله ﷺ فهذا وحده كافٍ للامتثال والانقياد والاستمرار –كما حدث مع أغلب صحابة رسول اللهﷺ – ولهذا فإننا نتحدث هنا عن "الزيادة" في هذه المعاني، وليس مجرّد الإتيان بها؛ إذ "المقصود أن الحكم الشرعي لا يخلو عن حكمة ومصلحة، لكن قد تعلم هذه الحكمة فيسهل الامتثال)(52).

ويقول المناوي في كلام نفيس: (من فقِه عن الله أمره ونهيه وعلِم لماذا أمر ونهى تعاظم لذلك وكبُر في صدره شأنه وكان أشد تسارعا لما أمر وأشد هربا مما نهى فالفقه في الدين جند عظيم يؤيد الله به أهل اليقين الذين عاينوا محاسن الأمور ومشائنها وأقدار الأشياء وحسن تدبير الله تعالى في ذلك لهم بنور يقينهم ليعبدوه على بصيرة وطمأنينة ومن حُرم ذلك عبده على مكابدة وكره لأنّ القلب وإن أطاع وانقاد لأمر الله فالنفس إنمّا تنقاد إذا رأت نفع شيء أو ضره والنفس والشيطان جندهما الشهوات فيحتاج الإنسان إلى أضدادهما من الجنود ليقهرهما وهو الفقه)(53).

فليس من المعقول أنْ يستوي العبد الذي يعرف هدف الحكم مع العبد الذي لا يعرف، في سرعة الامتثال وفي الانقياد، وكذلك الاستمرار والإتقان، وهذا لا يعدُّ قدحاً في عبودية العبد أو عقيدته، فهناك حدٌّ أدنى من الامتثال والانقياد والاستمرار والأداء لا يجوز لأحد النزّول عنه سواءً علم مقاصد الأحكام أم لم يعلمها، وإنّما يتفاوت العباد في درجات هذه المعاني ويتفاضلون بقدر تربيتهم على الطّاعة والانقياد.

---

49) مسند الإمام أحمد، حديث رقم (19785)، 30/33 .

50) التّحرير والتّنوير: الطاهر بن عاشور، 278/14.

51) مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص(15-16).

52) معالم أصول الفقه عند أهل السُّنّة والجماعة: محمّد بن حسين بن حن الجيزاني، ص(357).

53) فيض القدير: عبد الرؤوف المناوي، 510/2.

❖ **في المجال الدّعوي**: من الوظائف العامة المهمّة للمقاصد أنها ترشِّد الدعوة الإسلاميّة، والحركة للإسلام، وتعمل – إلى حدٍّ كبير – على وحدة الأمة[54]؛ فضلاً عن العاملين في ساحة العمل الإسلامي، وتجعل جميع العاملين متفاهمين متفقين متعاونين، يعذر بعضهم بعضًا في الفروع ما كانت قائمة على أدلة معتبرة من الشرع.

وإذا كانت المقاصد عمومًا قد أدَّتْ دوراً مشكوراً ومقدوراً في ساحة الاجتهاد الفقهي المعاصر، تأصيلاً وتنزيلاً، فإنّنا ندعو إلى أنْ تلعب دوراً أكبر في التّقريب بين الدّعوات المعاصرة ومناهجها المتنوعة؛ إذْ إنّ هذا الدّوْر لم يأخذ مداه حتى الآن، ولم تصدر نداءات تدعو إلى تفعيل المقاصد في التّقريب والتوحيد بين الدعاة إلى الله تعالى[55].

إنّ معرفة مقاصد الشريعة تظهر أهميتها كذلك في (ترتيب الأولويات بالنسبة للداعية في الدعوة إلى الله تعالى؛ فيقدم الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التّحسينيّات، ويقدِّم ما فيه مصلحة عامة على ما فيه مصلحة خاصّة، ويقدم الأهم على المهم، كما يحذر الناس من الضرر الأكثر خطورة قبل تحذيره لهم من الضرر الأقل خطورة، كما يخاطب كل أناس على حسب عقولهم، وبالخطاب الذي يناسب أفهامهم)[56].

ولا يخفى أنّ معظم الخلاف بين العاملين للإسلام يكون في فروع الدين وجزئياته، أي في الأحكام الفقهية العملية، ولو تفقه هؤلاء بمقاصد الأحكام الفرعية، وعلموا أنّه متى اتضح المقصد فلا بأس من تعدد الصور وتنوعها – لزالت إشكالات كبيرة، وتوفرت طاقات هائلة، ونقلنا معاركنا إلى ساحاتها الحقيقية.

وإذا كانت المقاصد تقرب بين الفقهاء، وتقلل مساحات الخلاف، فلا يستغرب أن يكون لها دور فاعل في تقليل الخلاف بين العاملين في حقل الدّعوة إلى الله.

وسيظل العمل الإسلامي – رموزه وجماهيره – في محنة كبيرة ما لم نتدارك هذا الأمر بنشر ثقافة المقاصد، وتمكين الوعي المقاصدي بين الدّعاة؛ لأنّ هذا من أكبر الضمانات لسلامة البدن الإسلامي، واستعادة العافية للدعوة الإسلاميّة بكل شرائحها وفصائلها حتى تتبوأ أُمتنا مكانتها اللائقة بها.

---

(54) أُنظر: الوظائف التربوية والدّعوية لمقاصد الأحكام الفقهية: د. وصفي عاشور أبو زيد، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد (144)، كانون1/ديسمبر 2012.

(55) أُنظر: المرجع السابق نفسه.

(56) مقاصد الشّريعة وأثرها في الإصلاح والتّشريع ووحدة الأُمّة: د. عبد الله الزبير، بحث مقدّم ضمن النّدوة العالميّة في الفقه وأُصوله وتحديّات القرن الواحد والعشرين (مقاصد الشّريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة)، 573/1.

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصّالحات وتتنزل البركات، والصّلاة والسّلام على معلِّم النّاس الخيرات نبيّنا محمد بن عبد اللهﷺ ومَنْ ترسّم طريقه إلى يوم الدّين.

وبعدُ: فقد آن لرحليّ أن يحطَّ عند هذه المحطة بعد هذه الرحلة الماتعة التي تجوّلتُ فيها بين العديد من أعلام نهضتنا قديما وحديثا لأرتشف من معينهم المقاصدي العذب الرقراق، وذلك لِمَا تمثله مقاصد الشّريعة من مرجعيّة معتبرة للتجديد في الفكر الإسلامي بشكل عام، وفي المناحي الأُخرى بشكل خاص، والذي يميّزُ هذه المرجعيّة أنّها هي الأقدر على تقديم الحلول النّاجعة، والإجابات المناسبة لكثير ممّا ينزل بالأُمّة من نوازل، سواءً كانت نوازل عامّة في جوانب حياتها المختلفة العقديّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والحضاريّة والاقتصاديّة...، أم نوازل فقهيّة تمسُّ حياتهم من النّاحيّة الشّرعيّة المباشرة.

ولأهميّة علم المقاصد جاءت هذه الورقة: (الفهم المقاصدي والارتقاء الفكري)، لتبيّن أنّ هذا العلم هو العلم الذي ترتكز عليه عمليّة التّجديد الفكري في إطار النّسق الإسلامي العام.

مخرجات الورقة:

1. لن تبلغ هذه الأُمّة مجدها السابق إلاّ إذا نهض علماؤها وكانوا على قدرٍ كبير من الوعي بأهداف وغايات ومقاصد الرّسالة، ولديهم تفنُّن في بيان فلسفة الأحكام ومقاصدها.
2. تظهر أهميّة المقاصد بالنسبة للدعوة في ترتيب الأولويّات؛ فتقدّم الضّروريّات على الحاجيّات، والحاجيّات على التّحسينيّات، ويقدّم الأهم فالمهم..، وهكذا.
3. إنّ من كمال الشريعة في جانبها العقدي ممارسة التّقصيد الذي لم يندّ عن حكم من أحكام الشّريعة الإسلاميّة.

التّوصيات:

1. ضرورة اهتمام العلماء بالفهم المقاصدي الذي يركّزُ على الأحكام الفقهيّة العمليّة الجزئيّة وخصوصاً في المواضيع التي تتسم بالجدّة والطرافة نحو الوظائف الدّعويّة والتّربويّة... وهذا ما تحتاجه الأُمة في زماننا هذا.
2. ضرورة البناء والاستفادة من جهود علماء الأُمّة السّابقين في هذا المجال.
3. وجوب العمل على إقرار مناهج التّربيّة المقاصديّة في كُلِّ كلياتنا الجامعيّة على أنْ تدرّس بطريقة تلامس جدار العصر وتتصل بالأصل.
4. قيام ملتقيات راتبة من علماء الأُمة عبر المراكز البحثيّة المختلفة لدراسة أسباب هبوط ونهوض الأُمّة ، وإيجاد معالجات عامّة وخاصّة وفق نظرة مقاصد الشّريعة للكون والإنسان والحياة.

،،والله من وراء القصد،

قائمة المصادر والمراجع

- مقاصد الشريعة الإسلامية ، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م.
- الاجتهاد المقاصدي، حجيّته.. ضوابطه.. مجالاته: د. نور الدين بن مختار الخادمي، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الدوحة – قطر، (كتاب الأُمّة)، الطبعة الأولى، أغسطس 1998م.
- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط. المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.
- الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: حسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي، ط. مطبعة النهضة، تونس الطبعة: الأولى، 1928م
- أُصول الفقه الإسلامي: د. وهبه الزحيلي، ط. دار الفكر للطباعة – سوريا، الطبعة الأولى، 1406هـ.
- أصول علم العربية في المدينة المؤلف: عبد الرزاق بن فراج الصاعدي ط. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ،الطبعة: السنة الثامنة والعشرون، العددان 105 -106، 1417هـ - 1418هـ /1987-1988م.
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرّشاد: للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: أحمد عصام كاتب، ط. دار الأوقاف الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى 1401هـ.
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ط. الدار التونسية للنشر – تونس 1984 هـ.
- تفسير القرطبي= الجامع لأحكام القُرآن= : ابو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط. مصورة عن الطبعة الثّانية، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1987م.
- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تحقيق: د. عبد العظيم محمود، ومراجعة: محمد علي النجار، ط. الدار المصرية للتأليف والتّرجمة، (بدون).
- الجامع الصحيح للسنن والمسانيد: صهيب عبد الجبار (بدون)، عدد الأجزاء: 38، تاريخ النشر: 15 - 8 – 2014م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط. دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

- جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، ط. مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة – حيدر آباد الدكن، (بدون).
- دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية – 1406 هـ - 1986م.
- سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، بتحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. المكتبة العصرية، صيدا –بيروت، (بدون).
- السّنن الكُبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسرو جردي الخُراساني البيهقي، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلميّة، بيروت– لبنان، الطبعة الثّالثة، 1424هـ- 2003م.
- شرح اسماء الله الحُسنى: سعيد بن علي بن وهيف القحطاني، ط. مطبعة سفير، الرياض، الطبعة الثانية 1413هـ.
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأُشْمُوني الشافعي، ط. دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه– مصر،
- شرح القواعد الفقهية المؤلف: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [1285هـ - 1357هـ]صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ط. دار القلم – دمشق / سوريا الطبعة الثانية، 1409هـ - 1989م.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام، مطبوع مع شرحه، ط. مطبعة التّقدُّم، القاهرة، الطبعة الخامسة عشرة، 1398هـ.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة: الثّانية 1402 هـ .
- صحيح مسلم: مسلم بن الحجّاج أبو الحسن القُشيري النّيسابوري، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التّراث العربي، بيروت، (بدون).
- صيد الخاطر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، بعناية: حسن المساحي سويدان، ط. دار القلم – دمشق، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.
- الطرق الحكمية: المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، ط. مكتبة دار البيان، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، ط. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (بدون).
- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني. طبعة دار الهادي. بيروت.

- الفكر المقاصدي، قواعده، وفوائده: أحمد الريسوني، ط. دار الهادي، بيروت (بدون).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، ط. المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الأولى، 1356هـ.
- كشف المشكل من حديث الصحيحين: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، ط. : دار الوطن – الرياض.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، تحقيق: د. عدنان درويش – ومحمد المصري، ط. دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- مجمل اللغة لابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين،
- مجموع الفتاوى: أحمد بن تيميّة، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمّد، ط. مكتبة النّهضة الحديثة، مكّة المكرّمة، (بدون).
- مدخل إلى مقاصد الشريعة: د. أحمد الريسوني. دار الأمان بالرباط، ودار السلام بالقاهرة. الطبعة الأولى. 1431هـ/ 2010م.
- مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية: المؤلف: د عثمان جمعة ضميرية، تقديم: الدكتور/ عبد الله بن عبد الكريم العبادي، ط. مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة: الثانية 1417هـ-1996م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي تحقيق: فؤاد علي منصور، اط. دار الكتب العلمية – بيروت ،الطبعة: الأولى، 1418هـ 1998م
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ الجيزاني، ط. دار ابن الجوزي. الطبعة الخامسة. 1427هـ.
- معجم لغة الفقهاء: د. محمّد رواس قعله جي، ود. حامد صادق، ط. دار النّفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ.
- معجم مقاييس اللُّغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السّلام هارون، ط. شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1392هـ.

- مقاصد الأحكام الفقهيّة، تاريخها ووظائفها التّربويّة والدّعويّة: د. وصفي عاشور أبوزيد، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة – الكويت، سلسلة (روافد)، رمضان 1433هـ أغسطس2012م.
- مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها: علال الفاسي، ط. مطبعة الرّسالة، الرباط – المغرب، الطبعة الثانية، 1979م.
- مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة. د. عبد الله الزبير. ضمن الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن الواحد والعشرين، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة: 572/1. الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. كوالالمبور. (14-16 رجب 1427هـ - 8-10 أغسطس 2006م).
- مقاصد الشريعة وتجديد الفقه الإسلامي المعاصر: رؤية منظومية كلية : د.جاسر عودة، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد:(15)، مايو 2014م.
- مقاصد الشّريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة: د. عبد الله محمّد الأمين النعيم، ط. دار الفكر، الطبعة الأولى، 2009م.
- مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات: المؤلف: محمد بن خليفة بن علي التميمي. ط. أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1422هـ/2002م.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، ط. مطبعة النجاح، الدار البيضاء، من منشورات: العهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة: الأولى - 1412 هـ .
- النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، ط. المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.
- نيل الأوطار: المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط. دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

الوظائف التربوية والدّعوية لمقاصد الأحكام الفقهية: د. وصفي عاشور أبو زيد، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد (144)، كانون1/ديسمبر 2012.

أثر الإجماع في تحقيق وحدة الأمة الإسلاميّة واستقرارها

د. حسن بن إبراهيم الهنداوي

أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصول الفقه

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

الملخص

قد يبدو غريباً كلّ الغرابة أنْ يُتكلّم في موضوع يكاد يكون أصوليا بحْتا، وأثره في وحدة الأمة الإسلاميّة في زمن تعدّ فيه الوحدة بحاجة إلى معجزة ممحضة لجعل المسلمين أمة واحدة موحدة. وسبب ذلك أنّ المسلمين قد ألفوا الفرقة واستعذبوها بحيث أصبح نقلهم من حال الفرقة إلى حال الوحدة ليس بالأمر الهيّن، بل يحتاج إلى بذل أقصى الجهود لتحقيق ذلك. فوحدة الأمة الإسلاميّة تعدّ من أهمّ الموضوعات التي ينبغي أنْ يدور حولها الحوار، وأنْ تثرى بالنقاش لاسيما أننا في زمن لا نحسد عليه، بل يستعيذ منه كل من كانت له مسكة عقل. فالأمة الإسلاميّة أصبحت لقمة سائغة لكلّ من هبّ ودبّ، لفقدانها مصدر قوتها، وأساس عزّتها، وأعني بذلك وحدتها.

ولذا، فإنّ هذه الدِّراسة ستعنى بحجيّة الإجماع الأصولي وأثره في وحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها. ولعلّ من الموضوعات المهمّة الجديرة بالبحث تتمثل في حجيّة الإجماع، نظرا لاختلاف العلماء في الأدلة الدّالة على حجيّته، وطريق تثبيته. فضلاً عن أنّ أثر الإجماع الأصولي في وحدة الأمة وتماسكها في مجال الفقهيات والعقائد الذي لم يحظ بنصيب وافر من بيان هذا الأثر في جمع الأمة، ولمّ شتاتها إذ لا يمكن أنْ يتحقق الإجماع والأمة غير مجتمعة. وقد استخدم الباحث المنهج الاستقرائي والمنهجي التحليلي، فالمنهج الاستقرائي تم توظيفه لجمع المادة العلمية من مختلف المصادر قديمها وحديثها، ومن مظانها وغير مظانها، وأما المنهج التحليلي فقد تم توظيفه لتحليل المادة العلمية التي قام الباحث بجمعها، ومناقشتها مناقشة علميه للوصول إلى نتائج مقبولة علميا.

مفهوم الإجماع ونشأته

ترتد لفظة الإجماع إلى الجذر اللغوي "جمع" بمعنى لمّ الشيء بعد تفرقه، وتبعثره، وتناثره، فضلاً عن تضمنه لمعنى العزم، والتصميم، والاتفاق[1]. ثم إنّ هذه المعاني المتنوعة لكلمة الإجماع لا تعارض بينها إذ إنّ الإجماع كما يقع من الفرد الواحد يقع من الجماعة. فإذا كان الإجماع من الواحد فهو بمعنى العزم والتصميم. وأما إذا كان الإجماع من جمع فيجتمع فيه المعنيان معا وهما العزم والاتفاق. وقد تكرر وورود هذا المعنى في القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِ وَأَجْمَعُواْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ**﴾ (يوسف:**15**). ثم إنّ الأثر المترتب على حصول معنى الإجماع إذا تمّ صدوره من جمْع يتمثل في تحقيق وحدة بعد تفرق، بحيث تصبح الجماعة التي أجمعت على أمر ما، واتفقت عليه كأنها فرد واحد لها رأي واحد، وفعل واحد، وإرادة واحدة كما في قوله تعالى: ﴿**فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفّاً وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى**﴾ (طه:**64**). **وأما إذا انتقلنا للحديث عن بداية ظهور الإجماع فنجد أنّ** مدارك الأحكام الشرعيّة في عصر التنزيل كانت متمثلة في الكتاب الكريم، والسنة النبوية؛ فكلّ نازلة نزلت بالمسلمين في هذا العصر فقد بيّن الرسول • حكمها بوحي سواء أكان متلوا أم غير متلوٍ. فالرسول • كان يعتمد على الوحي في بيان أحكام الشرع، وإظهارها للناس[2]؛ فكانت تصرّفاته • المختلفة محكومة بالوحي، ومردّها إليه في أمور التشريع كلّها، فحتى "مع الاجتهاد منه ومن أصحابه لا نستطيع أنْ نجعل الاجتهاد مصدراً مغايراً للوحي، بل هو في مآله راجع إليه من جهة أنه كان يقر على الصواب، ويصحح له الخطأ"[3]، "فلا يوجد حكم شرعي في هذا العصر إلا ومصدره الوحي"[4]، "والإجماع لا يتحقق في عصر النبوّة"[5] كما قرر ذلك ابن عقيل.

وأما في عصر الصحابة • فنجد أنّ أدلة الأحكام لديهم الوحي قرآناً وسنةً، مع ظهور الاجتهاد بالرأي إذا ما تعرضوا لواقعة ليس فيها نص شرعي مبيّن لحكمها. وسبب ذلك أنّ الصحابة • لم يكن أمامهم أمر آخر سوى الاجتهاد لبيان حكم الشارع في كلّ ما ينزل بالمسلمين، فقاموا بتطبيق نصوص الوحي ما استقام لهم ذلك، فإذا لم يجدوا الحكم فيها فزعوا إلى إعمال الرأي والاجتهاد. فلم يخلو واقعة من حكم شرعي، مستلهمين في ذلك كلّه روح التشريع،

---

[1] قال ابن فارس:"الجيم والميم والعين أصل واحد يدّل على تضامّ الشيء، يقال جمعت الشيء جمعاً...أجمعت على الأمر إجماعاً". ابن فارس، أبو الحسن أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1420هـ/1999م)، ج1، ص 246.

[2] انظر: السرخسي، أبو بكر: **أصول السرخسي**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1993م)، ج 2، ص 90 وما بعدها.

[3] شلبي، محمد مصطفى: **أصول الفقه الإسلامي** (بيروت: دار النهضة العربيّة، 1986)، ص 30.

[4] مدكور، محمد سلام: **الاجتهاد في التشريع الإسلامي** (مصر: دار النهضة العربية، 1404هـ/ 1984م)، ص 13.

[5] ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد: **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق جورج مقدسي (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، 1421هـ/2000م)، ج 3، ص 11.

ومقاصده، وقواعده العامة التي تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المفاسد عنهم، ورفع ما يمكن أن يلحقهم من حرج أو عنت في العاجل والآجل. والحاصل أنّ من سبر أحوال الصحابة وهم القدوة والأسوة بعد النبيّ ﷺسيجد **أنّ الجذور** العمليّة لمعنى الإجماع قد بدأت تظهر في عصرهم ، وذلك فيما يعرف بالشورى التي سنّها القرآن الكريم في قوله تعالى:**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**(الشورى:**38**).

ولقد عمل بها الأصحاب ، وأولهم الصدّيق أبي بكر ، فقد "كان أبو بكر الصدّيق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإنْ وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإنْ لم يجد في كتاب الله نظر في سنّة رسول الله ﷺفإنْ وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أنّ رسول الله ﷺقضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا. فإنْ لم يجد سنّة سنّها النبي ﷺجمع رؤساء الناس، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنَّة سأله هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذ اجتمع رأيهم على شيءٍ قضى به"[6]. فـ"الصحابة كانوا يسعون إلى الإجماع بطريق الشورى، واستخراج آراء الفقهاء الذين الذين عدّوا في المجتهدين في ذلك العصر"[7].

واستمر الأمر على هذه الحال مع تفاوت بين مرحلة وأخرى فيما يتعلّق بأمر الشورى[8] في الدولتين الأمويّة والعباسيّة في أول عهدها[9] إلى حين بداية تأصيل منهج لاستنباط أحكام الشريعة، وكان ذلك على يد الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه المعروف بـ"الرسالة". والناظر في "الرسالة" يجد أنّ الإمام الشافعي لم يحدد معنى الإجماع، وإن عدّه دليلا شرعيا إذ إنّ "الله لم يجعل لأحدٍ بعد رسول الله أنْ يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعدُ الكتاب، والسنّة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها"[10]. ولكن يستفاد من كلامه في الإجماع أنه يرى الإجماع ما اتفق عليه علماء الأمة، وعامة المسلمين مما كان طريقه النقل. فـ"لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما لا تلقى

---

[6] ابن قيّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر: **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق محمّد عبد السّلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1411هـ/1991م)، ج1، ص 49-50.

[7] كيّ، زهير شفيق: **الجصّاص، الإجماع دراسة في فكرته من خلال "باب الإجماع"** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1413هـ/1993م)، ص 13.

[8] "يمكن أن **نعرّف الشورى بأنها النظر في الأمور من أرباب الاختصاص، والتخصص لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعاً وإقرارها**. هذا التعريف يعم وينسحب على كلّ أمر تجري بشأنه مشاورة سواء على مستوى الأسرة أو الدولة أو المنظمات الداخليّة أو المنظمات الدوليّ التي تتخذ النظام العام الإسلامي نبراساً لها". وعليه، فأقول إنّ مبدأ الشورى يعدّ النواة الأولى للإجماع، وذلك إذا اجتمع ذي العلم النظر للتشاور، فإذا ترتب على ذلك اتفاق واجتماع فقد حصل إجماع من قبل المتشاورين. انظر: الخطيب، زكريا عبد المنعم إبراهيم: **نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطيّة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة السّعادة، 1405هـ/1985م)، ص 18.

[9] عطوان، حسين: **ملامح الشورى في العصر الأموي** (بيروت: دارالجيل، 1411هـ/1991م).

[10] الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلميّة، بدون تاريخ)، ص 508.

عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه عن من قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا"[11]. ناهيك عن أنّ الإمام الشافعي لا يرى لإجماع أهل المدينة أيّ حجيّة إذ إنه لا يمثّل إجماع أهل العلم بل بعضهم[12]. ثم إنّ المدّونة الثانية في أصول الفقه، وأعني بذلك "الفصول في الأصول" للإمام الجصاص لم تعن بتحديد معنى الإجماع، ولكن كان الاهتمام منصبا على ذكر الأدلة الدالة على حجيّة الإجماع. وقد ذكر الإمام الجصاص بأنّ الفقهاء اتفقوا على "صحة إجماع الصدر الأول وأنه حجة الله لا يسع من يجيء بعدهم خلافه"[13] فضلاً عن قبوله لأيّ إجماع يقع بعد عصر الصحابة وإن وقع اختلاف في ذلك كما صرّح بذلك في قوله:"مذهب أصحابنا وعامّة الفقهاء أنّ إجماع أهل الأعصار حجّة وكذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن"[14].

وإذا تصفحنا ما كتب في أصول الفقه بعد الإمامين الشافعي والجصاص سنجد أنّ حدّهم للإجماع لم يختلف في محتواه عما قرره الشافعي والجصاص، وإن كان لمن جاء بعدهما فضل في صياغة حديّة رشيقة. فمن بينها قول ابن عقيل:"اتّفاق فقهاء العصر على حكم الحادثة"[15]، والمقصود بالحكم هنا الحكم الشرعي حيث إنّ مهمّة الفقيه التعرّف على أحكام الشارع، وإظهارها للناس. ثمّ إنّ ابن التلمساني قد عرّف الإجماع بقوله:"اتّفاق المجتهدين من أمّة محمّد ﷺ في عصر ما غير عصره ﷺ على أمر من الأمور"[16]، وهذا التعريف نجده عند الزركشي بصياغة مختلفة اختلافا يسيرا، ومتفقة في المعنى تمام الاتّفاق[17]. ناهيك عن أنّ هذا المعنى نفسه قد تكرر عند الشوكاني حيث عرّف الإجماع بقوله:"اتّفاق مجتهدي أمة محمد ﷺبعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور"[18]. ومن ثمّ، فإنّ جمهور علماء الأصول يرون أنّ الإجماع يتحقق باتّفاق المجتهدين على حكم شرعي في أيّ مسألة أو نازلة تحلّ بالمسلمين في أي عصر بعد وفاة النبيّ ﷺ. والحاصل أنه ليس هناك خلافا بين الأصوليين في كون الإجماع دليل معتبر في مدارك الأحكام الشرعيّة، بل الخلاف حاصل في البراهين الدالة على حجيّة هذا الضرب من الأدلة، وهل هي شاملة لكلّ عصر أم أنها خاصة بعصر معيّن لا تتعداه، وهذا أمر نفرغ لبيانه في الفقرات الآتيّة.

---

[11] **المرجع نفسه**، 534.

[12] انظر: **المرجع نفسه**، 535.

[13] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي: **الفصول في الأصول**، تحقيق محمّد تامر (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1420هـ/2000م)، مج2، ص107.

[14] **المرجع نفسه**، 118.

[15] ابن عقيل: **الواضح في أصول الفقه**، – مرجع سابق –، ج 1، ص 19.

[16] ابن التلمساني، عبد الله بن محمّد بن علي: **شرح المعالم في أصول الفقه**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض (بيروت: عالم لكتب، 1419هـ/1999م)، ج 2، ص 54.

[17] الزركشي، بدر الدين محمّد: **البحر المحيط**، تحقيق لجنة من علماء الأزهر (مصر: دار الكتب، 1414هـ/1994م)، مج 6، ص 379-380.

[18] الشوكاني، محمّد بن علي بن محمّد: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تحقيق أبي مصعب محمّد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافيّة، ط. 4، 1414هـ/1993م)، ص 131.

حجيّة الإجماع الأصولي

من خلال تتبع الأدلة الدّالة على حجيّة الإجماع وجمعها من مختلف كتب الأصوليين فقد وقفت على طائفة من آي القرآن الكريم فضلا عن جملة من الأحاديث النبويّة الشريفة. فأما الأدلة من الذكر الحكيم فتتمثل في الآيات الآتيّة:

إنّ أهم آية تمسّك بها القائلون بحجيّة الإجماع هي قوله تعالى:**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيراً**(النساء:**115**). ولذا، "فقد أوجب به اتباع سبيل المؤمنين وحظر مخالفتهم، فدلّ على صحّة إجماعهم لأنهم لا يخلون من أن يكون فيهم مؤمنون لقوله تعالى:**هو سمّاكم المسلمين من قبلُ**(الحجّ:**78**). ولو جاز عليهم الخطأ لكان المأمور باتّباعهم مأموراً باتّباع الخطأ، وما أمر الله باتّباعه لا يكون إلا حقا وصواباً، ثمّ أكّد ذلك بإلحاقه الوعيد لتارك اتّباعهم"[19]. وهذا المعنى أكده القاضي عبد الجبار بقوله:"توعد جلّ وعزّ على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول بعد البيان، فيجب أنْ يدل ذلك على أنّ اتّباع سبيلهم صواب، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حجّة فيما يتفقون عليه، لأنهم لو لم يكونوا حجّة لم يجب ذلك فيهم، كما لا يجب ذلك فيمن ليس برسول، ويجب فيمن ثبت أنه رسول"[20]. ولكنّ الجويني لم ير في التمسّك بهذه الآية إثباتا لحجيّة الإجماع، "بل أوجه سؤالا واحداً يُسقط الاستدلال بالآية فأقول:إنّ الربّ تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، تكذيب المصطفى ﷺ، والحيد عن سنن الحقّ. وترتيب المعنى ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به نوله ما تولى. فإن سلم ظهور ذلك فذلك وإلا فهو وجه في التأويل لائح، ومسلك في الإمكان واضح، فلا يبقى للمتمسّك بالآية إلا ظاهر معرّض للتأويل، ولا يسوغ التمسّك بالمحتملات في مطالب القطع"[21]، ومواطن اليقين.

ومن الآيات قوله تعالى:**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً**...(البقرة:143). و"وجه الاستدلال بها أنه تعالى وصف مجموع الأمة بكونه وسطاً، والوسط هو العدل؛ فالموصوف بالعدالة إما كلّ واحد من آحاد الأمة وهو باطل قطعاً، أو مجموع الأمّة. وذلك يقتضي أنْ يكون مجموع الأمّة موصوفاً بالعدالة، وكلّ من قال قولا ليس بحقّ كان كاذباً، والكاذب يستحقّ الذّم؛ فلا يكون عدلاً. فوجب أنْ يكون كلّ ما يقوله مجموع الأمّة حقّا"[22]. ناهيك عن أنّ "الأمة قد حكم الله تعالى بالعدالة وصحّة الشهادة على

---

[19] الجصاص: **الفصول في الأصول**، – مرجع سابق –، مج 2، ص 111.

[20] الأسدآبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، حرر نصه أمين الخولي (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت)، ج 17، ص 161.

[21] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (مصر: دار الوفاء، ط.3، 1420هـ/1999م)، ج 1، ص 435.

[22] ابن التلمساني: **شرح المعالم في أصول الفقه**، – مرجع سابق –، ج 2، ص 61.

من بعدها، على معنى أنها تشتمل على من هذه صفته، فمتى وجدناها مجتمعة على شيء حكمنا بأنه حكم الله تعالى، لأنّ العدولَ الذين حكم الله بصحة شهادتهم قد قالت ذلك، وقولها صدق"[23] يقتضي قبول قولها في حال الإجماع والاتفاق.

ويضاف إلى ذلك ما ورد في الذكر الحكيم من آي تحثّ على الوحدة، والاتفاق، وتنهى عن التفرّق، والاختلاف، حيث "نهى الله تعالى عن التفرقة، ومخالفة الإجماع تفرّق، فكان منهيا عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجّة سوى النهي عن مخالفته"[24]. ومما ورد في هذا المعنى قوله تعالى:**وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**(آل عمران:103)، وقوله تعالى:**وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**(آل عمران:105)، وقوله تعالى:**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ**(الشورى:13)، وقوله تعالى:**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**(الأنعام:153). ومن ثمّ، فإنّ تحقيق وحدة الأمة، وإقامة دين واحد بعيدا عن التنازع، والاختلاف غير ممكن بدون تحقق إجماعها، واجتماعها على أمور الدين، فالإجماع لا يمكن الاستغناء عنه، بل هو ضروري لإقامة أمة واحدة، تدين بدين واحد.

وبالإضافة إلى الآيات السّابقة الذكر فقد استند علماء الأصول إلى طائفة من حديث النبي ﷺالتي تحرّض على الوحدة، والاتفاق، وتنفر من الفرقة، والاختلاف، فضلا عن إثبات العصمة للأمة في حال الإجتماع، وأنّ الحق مع جماعة المسلمين. ولعلّ أهم حديث تمّ الاستناد إليه في إثبات حجيّة الإجماع قول الرسول ﷺ:"**لا تجتمع أمتي على ضلالة**"، وفي رواية "**على خطأ**" بدلا من ضلالة، وفي رواية أخرى "**إِنَّ أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَةٍ**"[25]. ففي هذا الحديث "نفى جميع الخطأ عن إجماعهم، لأنّ ذلك نفي لنكرة تعمّ، ومما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه،

---

[23] الجصاص: **الفصول في الأصول**، – مرجع سابق –، مج 2، ص 108.

[24] حمد، أحمد: **الإجماع بين النظرية والتطبيق** (الكويت: دار القلم، 1402هـ/1982م)، ص 56.

[25] يقول الشيخ الكتّاني:"أحاديث عصمة الأمة وأنها لا تجتمع على ضلالة وخطأ. ذكر ابن الهمام في التحرير وغير واحد أنها متواترة معنى ونص ابن الهمام ومن الأدلة السمعية أي على أن الإجماع حجة قطعية آحاد تواتر منها مشترك لا تجتمع أمتي على الخطأ ونحوه كثير...وبالجملة فهو حديث مشهور المتن ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة في المرفوع وغيره". انظر: الكتاني، أبو الفيض جعفر الحسني الإدريسي: **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403هـ/1983م)، ص 172-173. والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، وأخرجه أبو داود وغيره عن أبي مالك الأشعري وأن أمتي لا تجتمع على ضلالة الحديث، وأخرجه ابن ماجة وغيره عن أنس ولا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة ويد الله مع الجماعة. انظر: الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَورة: **الجامع الصحيح** (بيروت: دار ابن حزم، 1422هـ/2002م)، ص 629.

فيجب كون ذلك صواباً غير خطأ"[26]. زد على ذلك حديث "**يد الله مع الجماعة**"[27]، فضلاً عن الحديث المروي عن أبي هريرة مرفوعاً:"**من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثمّ مات، مات ميتة جاهليّة**"[28]. ناهيك عن قول النبي ﷺ:"**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقّ، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك**"[29]. فـ"فيه دليل لكون الإجماع حجة، وهوأصح ما يستدل به له من الحديث، وأما حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف"[30]. ولقد ذكر الإمام السّرخسي وغيره بعد الاستدلال بالأحاديث الآنفة الذكر على حجّية الإجماع أنّ "الآثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حدّ التواتر، لأنّ كلّ واحد منهم إذا روى حديثاً في هذا الباب سمعه في جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة المتواتر"[31]، فضلاً عن أنّ الشيخ الكتاني قد أورد هذه الأحاديث في كتابه الذي محضه لجمع ما تواتر من الحديث الشريف، وهذه الأحاديث تدخل تحت التواتر المعنوي كما نبه على ذلك الكتاني وغيره[32]، مما يرجح حجيّة الإجماع، واعتباره دليلا يرجع إليه، ويعتمد عليه في الأحكام الشريعّة.

فالملاحظ أنّ هذه الأدلة ليست بقطعيّة الدلالة على حجيّة الإجماع، فلا يوجد نص شرعيّ ينصّ صراحة على حجيّة الإجماع، ويخصّه بالذكر. فـ"ليس في كتاب الله نص في إثبات الإجماع لا يقبل التأويل، وليس على الظواهر القابلة للتأويلات في القطعيّات تعويل، ولا مطمع في إثبات الإجماع بخبر الرسول ﷺ؛ فإنه لم يتواتر عنه ﷺ نص في الإجماع يدرأ المعاذير، ويقطع التجويز والتقدير. وقوله ﷺ:"لا تجتمع أمتي على الضلالة" نقله معدودون محدودون، معرّضون لإمكان الهفوات والزّلات، على أنه يتطرق إليه سبيل التأويلات؛ فلا يبعد أن يقال المعنيّ بقوله ﷺ:"لا تجتمع أمتي على

---

[26] البصري، أبو الحسين محمّد بن علي: **المُعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت)، ج2، ص16.

[27] أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، وقال عنه هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه. الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَورة: **الجامع الصحيح وهو السنن**، – مرجع سابق–، ص 629.

[28] الحديث قد أخرجه مسلم في صحيحه، كاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كلّ حال، وتحريم الخرج على الطاعة، ومفارقة الجماعة. انظر: النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري: **الصحيح**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1991م)، ج 3، ص 1477.

[29] الحديث أخرجه الإمام مسلم، في كتاب الإمارة، باب لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقّ لا يضرهم من خالفهم، وقد أخرجه غيره من أصحاب السنن. النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج: **الصحيح**، – مرجع سابق –، ج 3، ص 1523.

[30] النووي، أبو زكريا يحي بن شرف : **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1404هـ/1984م)، ج 13، ص 67.

[31] السرخسي، محمد بن أحمد: **أصول السّرخسي**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1414هـ/1993م)، ج 1، ص 299.

[32] انظر: الكتاني: **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، – مرجع سابق –، ص 172–173./ الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ص 173. ومن أراد التوسّع في معرفة الأحاديث التي استند إليها الأصوليون في إثبات حجيّة الإجماع فليراجع: الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر: **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني (بيروت: مؤسسة الرالة، ط 3، 1412هـ/1992م)، ج 4، ص 79 وما بعدها.

الضلالة" أنها لا تنسلخ عن الإيمان"[33]. فلما لم يكن في إثبات الإجماع أصلا مقطوعا به في الشرع فقد كان مستند الأصوليين على ما حثّت عليه الشّريعة من الوحدة والتماسك، ونبذ الفرقة، والاختلاف. فالنصوص الشرعيّة تتفق في دلالتها على أنّ من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة حفظ وحدة المسلمين، وذمّ الاختلاف، والتفرق في الدين. فكلّ ما يؤدي إلى وحدة المسلمين واجتماعهم أمرت به الشريعة وحثت عليه، وكلّ ما يفضي إلى تفرق المسلمين واختلافهم نهت عنه، ونفرت منه. وعليه، فلا شكّ أنّ يعدّ الإجماع سببا رئيسا في تحقيق وحدة المسلمين واتفاقهم، بل "إنّ مدار أصول الدين، ومرجع المسلمين إلى إجماعهم، فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين"[34].

وأيّا ما كان الأمر، فإنّ جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء يرون أنّ هذه الأدلة المبثتة لحجيّة الإجماع شاملة للعصور كلّها، فلا يمكن قصرها على عصر دون آخر نظرا لورودها بصيغة العموم التي تفيد الاستغراق والشمول. ف "الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجّة، أعني الكتاب، والسنّة، والعقل لا تفرّق بين عصر وعصر، فالتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة أنْ يشذّ الحقّ عنهم مع كثرتهم"[35]. وأما الظاهرية فيرون أنّ الإجماع المعتبر شرعاً إنما يختص بإجماع الصحابة ، ف"لا إجماع إلا إجماع الصحابة ...وهو الإجماع المقطوع به، وأما كلّ عصر بعد عصرهم فإنما بعض المؤمنين لا كلّهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعاً، إنما الإجماع إجماع جميعهم"[36]. فيجعلون الأدلة المثبتة لحجيّة الإجماع قاصرة على الصحابة وعصرهم، فضلا عن أنّ الإجماع منحصر في اتفاق النقل عن الرسول ﷺوذلك أمر يستقل به الصحابة . والذي يظهر لي أنّ حصر الإجماع في عصر الصحابة دون غيرهم قول غير سديد حيث إنّ الأدلة المعوّل عليها في حجيّة الإجماع دلالتها عامة فتشمل كلّ عصر وتخصيصها بدون دليل دال على التخصيص لا يقبل. ثم إنّ صعوبة تحقق الإجماع بعد عصر الصحابة لا يمنع من قبول الإجماع إذا توفرت فيه شروطه المعتبرة عند العلماء. ناهيك عن أنّ قصر الإجماع على عصر الصحابة تعطيل لفاعليّة هذا الدليل وأثره في عمليّة الاجتهاد.

الإجماع بين الإلزام وعدمه

فإذا تمّ الاتفاق على إثبات حجيّة الإجماع فمن الأهميّة بمكان معرفة الآثار المترتبة على حصول الإجماع وتحققه. ومعنى ذلك هل يترتب على حصول الإجماع حكم ملزم لأفراد الأمة بحيث لا يسع أحدا خرقه أو نقضه، بل يجب قبوله،

---

[33] الجويني، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله: **غياث الأمم في التياث الظلم المشهور بالغياثي**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1417هـ/1997م)، ص 26.

[34] السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: **أصول السّرخسي**، – مرجع سابق–، ج 1، ص 296.

[35] الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، – مرجع سابق –، ص 186.

[36] ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمود محمّد عثمان (القاهرة: دار الحديث، 1419هـ/1998م)، ج 4، ص 681.

والإذعان له، بل إنّ "ثمّة أهميّة للإجماع في الفكرالأصولي تتمثّل في كونه المصدر الوحيد الذي يترتب على إنكاره بعد ثبوته إخراج المنكر من ربقة الإسلام عند معظم الأصوليّين، وذلك أنّ مخالفته عندهم بمثابة مخالفة أمرٍ معلومٍ من الدين بالضرورة"[37]. وإذا سلمنا بأنّ حكم الإجماع الإلزام، وأنه يترتب على خرقه تكفير، فهل هذه الآثار شاملة لكلّ ضروب الإجماع أم أنها تختص بضرب دون آخر. ناهيك عن أنه قد "فشا في لسان الفقهاء أنّ خارق الإجماع يكفّر، وهذا باطل قطعاً؛ فإنّ من ينكر أصل الإجماع لا يُكفَّر، والقول في التكفير، والتبرؤ ليس بالهيّن، ولنا فيه مجموع فليتأمله طالبه. نعم من اعترف بالإجماع، وأقر بصدق المجمعين في النقل، ثمّ أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيِلاً إلى الشارع عليه السّلام، ومن كذّب الشارع كفر. والقول الضابط فيه أنّ من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفّر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره، كان منكراً للشرع، وإنكار جزئه كإنكار كلّه"[38]. زد على ذلك أنّ شيوع التكفير شيوعا كبيراً أفضى إلى أنّ "الحنبلي يكفر الأشعري...والأشعري يكفره...والأشعري يكفر المعتزلي...والمعتزلي يكفر الأشعري"[39] مما دعا الإمام الغزالي إلى تأليف كتاب يبيّن فيه أنّ أمر التكفير ليس بالهيّن ولا اليسير، وأنّ "المبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل"[40] فوضع كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". ولقد أشار الإمام الغزالي إلى أنّ أحد الأسباب الرئيسة الباعثة على التكفير دعوى مخالفة الإجماع وإنكاره "ولو أنكر ما ثبت بالإجماع، فهذا فيه نظر، لأنّ معرفة كون الإجماع حجّة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه"[41]، بل إنّ "من خالف الإجماع، لم يثبت عنده بعد، فهو جاهل مخطئ، وليس بمكذب، فلا يمكن تكفيره، والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس بيسير"[42] ولا هيّن.

وإيضاحا لذلك أقول إنه يمكن التمييز بين ضربين من الإجماع؛ الإجماع المبني على نصوص الشريعة، والإجماع المبني على الاجتهاد أو الرأي على حدّ تعبير الإمام الشافعي الذي أقرّ الضرب الأول وأثبته، وردّ الضرب الثاني واستبعده بقوله:"ومنها ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتابٍ ولا سنّةٍ، فقد يقوم عندي مقام السنّة المجتمع عليها. وذلك أنّ إجماعهم لا يكون عن رأي، لأنّ الرأي إذا كان تُفرّق فيه"[43]، وبه يقع تباين أقوال العلماء وتفاوتها. وعليه، فليس كلّ إجماع تناقله العلماء أو نُصّ عليه في كتاب ما يحكم بتكفير مخالفه

---

[37] سانو، قطب، "**في مصطلح الإجماع الأصولي**"، مجلة إسلاميّة المعرفة، السنة السادسة، العدد الحادي والعشرون، 1421هـ/2000م، ص45.

[38] الجويني، أبو المعالي عبد الملك: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (مصر: دار الوفاء، ط.3، 1999م)، ج 1، ص 462.

[39] الغزالي، أبو حامد: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار إحياء الكتب العربيّة، 1381هـ/1961م)، ص 175.

[40] **المرجع نفسه**، ص 197.

[41] **المرجع نفسه**، ص 196.

[42] **المرجع نفسه**، ص 200.

[43] الشافعي، محمد بن إدريس: **جِماع العلم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985)، ص37-37.

وزندقته، بل إنّ الأمر يقتضي التثبتّ، والتأكد من حصول الإجماع فعلا، فضلا عن الوقوف على مستند هذا الإجماع هل هو النص أو الاجتهاد. والسبب في ذلك أنّ "التكفير حكم شرعي يرجع إلى إباحة المال، وسفك الدّم، والحكم بالخلود في النار"[44]، وذلك أمر عظيم لا يحكم به إلا بمدرك اليقين، والبرهان السّاطع الذي لا يتمارى فيه اثنان، فإذا وقع فيه التردد بين اليقين والظنّ، "فالوقف فيه عن التكفير أولى"[45]، بل إنّ السّلامة تقتضي وجوب التوقف لا أولويته.

ناهيك عن أنّ "درك الإجماع من أغمض الأشياء؛ إذ شرطه أنْ يجتمع أهل الحلّ والعقد في صعيد واحد، فيتفقوا على أمر واحد اتفاقاً بلفظ صريح، ثمّ يستمروا عليه عند قوم، وإلى تمام انقراض العصر عند قوم، أو يكاتبهم إمام في أقطار الأرض، فيأخذ فتاويهم في زمان واحد، بحيث تتفق أقوالهم اتفاقاً صريحاً حتى يمتنع الرجوع عنه، والخلاف بعده"[46]. ومن ثمّ، فإنّ تحقق الإجماع بهذا الشرط من الصعوبة بمكان، فإذا تحقق تحققاً قطعيًّا لا مرية فيه البتة فإنما يكون مستند هذا الإجماع النص الشرعي. "فلا يوجد قطّ مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وهو دليل ثان مع النص...ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص"[47]. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ دعوى الإجماع في الأحكام الشرعيّة الاجتهاديّة لإلزام المخالف، وإفحامه لعلّها كانت مزامنة للإمام الشافعي، بل ربّما تقدمته بمدّة يسيرة. ويظهر ذلك في مناقشة أبي يوسف للأوزاعي وردّه لإجماعات لا تعتبر من الإجماع في شيء مثل قوله:"قال أبو حنيفة في الرجل يكون معه فرسان لا يسهم له إلا لواحد، وقال الأوزاعي رحمه الله: يسهم للفرسين ولا يسهم لكثير من ذلك، وعلى ذلك أهل العلم، وبه عملت الأئمة. قال أبو يوسف: لم يبلغنا عن رسول الله، ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذا لا نأخذ به. وأما قوله: بذلك عملت الأئمة، وعليه أهل العلم، فهذا مثل قول أهل الحجاز: وبذلك مضت السنّة، وليس يقبل هذا، ولا يحمل عن الجهّال، فمن الإمام الذي عمل بهذا، والعالم الذي أخذ به"[48]. ومعنى ذلك أنّ الاختلاف حاصل في هذه المسألة فلا يمكن ردّ قول أبي حنيفة بدعوى الإجماع التي لم يقم دليل على صحته أو ثبوت وقوعه. وعلى الجملة، فإنّ الإجماع يعدّ سلاحا ذو حدّين فقد يستعمل في المناظرة والجدل

---

[44] الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، – مرجع سابق –، ص 197.

[45] **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

[46] الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، – مرجع سابق –، ص 200.

[47] ابن تيميّة، تقيّ الدين أحمد: **مجموعة الفتاوى**، تحقيق عامر الجزّار وأنور الباز (مصر: دار الوفاء والرياض: مكتبة العبيكان، ط 2، 1419هـ/1998/)، مج 19، ص 106. ومن ينظر في كتب شيخ الإسلام ابن تيميّة سيجد مصداقا لما قاله بالنسبة للإجماع القطعي، ومنها قوله:"إنّ حقوق الآدميين التي يستحلّها الكافر، إذا فعلها ثمّ أسلم سقطت عنه كما تسقط عنه حقوق الله. لهذا أجمع المسلمون إجماعاً مستنده كتاب الله وسنة نبيه الظاهرة أنّ الكافر الحربيّ إذا أسلم لم يؤخذ بما كان أصابه من المسلمين من دم أو مال أو عرض...". ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام: **الصارم المسلول على شاتم الرسول** (بيروت: دار ابن حزم، 1424هـ/2003م)، ص 228.

[48] أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: **الردّ على سِير الأوزاعي**، تحقيق وتعليق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت)، ص 40-41.

لإفحام الخصم أو وصمه بالكفر، والفسق، والزندقة بناء على أنه خرق إجماع الأمة، وخالف ما اتفق عليه الأئمّة[49]. وبالمقابل فيمكن استخدام الإجماع للمحافظة على الأمة أمة واحدة كما حثّ الشارع على ذلك، وتحقيق إقامة دينا واحدا لا اضطراب فيه ولا اختلاف، وهذا أمر نفرغ لبيانه في الحال.

الإجماع ووحدة الأمة الإسلاميّة واستقرارها

تعدّ وحدة الأمة الإسلاميّة، وتكافل أفرادها، وتعاونهم فيما بينهم من الغايات الكبرى التي سعت الشريعة إلى تحقيقها، والعمل على استمرارها وبقائها. فقد جاءت الشريعة بأوامرها، ونواهيها، ومقاصدها بجملة من الأحكام من شأنها أن تجعل قوله تعالى:**وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً**...(آل عمران:**103**)، وقوله تعالى:**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**(الأنبياء:**92**)، واقعا متحققا فضلاً عن كونها آيات تقرأ، ونؤجر على قرائتها. ومن ثمّ، فكلّ ما يقوي وحدة الأمة، ويشدّ وثاقها أمر به الشارع، ورغبّ في إتيانه، وبالمقابل فكلّ ما يخلّ بالوحدة، ويوهن رابطتها نهى عنه الشارع، ورهّب من فعله. ثمّ إنه لا جدال في كون وحدة الأمة الإسلاميّة أصل أصيل من شرائع الإسلام، وتعاليمه الساميّة، بل إنّ عليها تبنى اجتماع الأمة، ولمّ شتاتها، وبفقدانها تتفرق الأمة شذر مذر. ولعلّ واقع العرب وما كانوا عليه في الجاهليّة من تفرّق، حيث كانوا قبائل متناحرة يعدو بعضهم على بعض، كلّ يتعصب لقبيلته في الخير والشرّ على حدٍّ سواء[50]، بل جعلوا ذلك قاعدة عامّة تجلّت في قولتهم المشهورة "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"[51].

وهذا أمر يدل دلالة واضحة على أثر الإسلام في جمعهم بعد التفرق، وتوحيدهم بعد التشتت، حتى صار الواحد منهم يعادي أباه وأمه بعد أنْ كان يفديهما بالنفس، والنفيس من صفراء، وبيضاء. وعليه، فلقد منّ الله • على

---

[49] ولقد تعرّض الشيخ أحمد شاكر في كتابه "**نظام الطلاق في الإسلام**" للتنبيه على أنّ قد تم توظيفه توظيفا سيّئا لتفسيق وتكفير بعض العلماء بسبب مخالفة لمن سبقهم من المجتهدين رغم عدم تحقق الإجماع إلا فيما علم من الدين بالضرورة. انظر: شاكر، أحمد محمد: **نظام الطلاق في الإسلام** (الطائف: مكتبة المعارف، 1389هـ/1969م)، ص 23 وما بعدها.

[50] انظر: فرّوخ، عمر: **تاريخ الجاهليّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 1984) / المولى بك، محمّد أحمد جاد وزميليه: **أيام العرب في الجاهليّة** (بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، 1961).

[51] عن أَنَسٍ • قَالَ: قَالَ رَسُولُ • انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا قَالَ تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ. قال ابن حجر:"وفي رواية معاذ عن حميد عند الإسماعيلي "فقال يكفه عن الظلم، فذاك نصره إياه". ولمسلم في حديث جابر نحو الحديث وفيه "إن كان ظالما فلينهه فإنه له نصرة "...قال البيهقي: معناه أن الظالم مظلوم في نفسه فيدخل فيه ردع المرء عن ظلمه لنفسه حسا ومعنى، فلو رأى إنسانا يريد أن يجب نفسه لظنه أن ذلك يزيل مفسدة طلبه الزنا مثلا منعه من ذلك وكان ذلك نصرا له، واتحد في هذه الصورة الظالم والمظلوم...ذكر المفضل الضبي في كتابه "الفاخر" **أن أول** من قال:"انصر أخاك ظالما أو مظلوما" جندب بن العنبر بن عمرو بن تميم، وأراد بذلك ظاهره وهو ما اعتادوه من حمية الجاهلية، لا على ما فسره النبي •، وفي ذلك يقول شاعرهم: **إذا أنا لم أنصر أخي وهو ظالم على القوم لم أنصر أخي حين يظلم**".

انظر: العسقلاني، ابن حجر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدوليّة، 1420هـ/1999م)، مج 2، ص 1253.

البشريّة جميعاً بنعمة الإسلام، وما ترتّب عنها من آثار حميدة، ونعم جليلة لا تحصى ولا تعدّ أعظمها نعمة دعوة المسلمين ليكونوا أمة واحدة، ولذلك أفردها الله بالذكر في معرض المنّ بنعمه، وتذكيراً لما كان عليه حالهم في الجاهلية، وما آلت إليه في الإسلام فقال تعالى:**وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**(آل عمران:**103**). فقد "كانوا في الجاهليّة (يقصد الصحابة) بينهم الإحن، والعداوات، والحروب المتواصلة فألّف الله بين قلوبهم بالإسلام، وقذف فيها المحبّة فتحابوا وتوافقوا وصاروا إخواناً متراحمين متناصحين مجتمعين على أمر واحد قد نظم بينهم، وأزال الاختلاف وهو الأخوة في الله"[52]. ناهيك عن أنّ الله قد أشار في موضع آخر من كتابه الكريم أنه هو الذي آخى بين المؤمنين، وألّف بين قلوبهم فقال تعالى:**وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**(الأنفال:**63**).

وهذا التأليف بين قلوب المسلمين وتوحيدها إنما حدث بنعمة الدين والإيمان، وليس بإنفاق الذهب والفضّة الذي إنْ ترتبت عليه وحدة وأخوة فهي اصطناعيّة رابطتها أوهى من خيوط العنكبوت إذ سرعان ما يتطرق إليها الخلل، والاضطراب لارتباطها بالمال وجوداً وعدماً، على خلاف الرابطة الدينيّة الإيمانيّة المتصفة بالقوة، والمتانة فضلاً عن الديمومة، والاستمراريّة. فقد كان "التأليف بين قلوب من بعث إليهم رسول الله ﷺمن الآيات الباهرة، لأنّ العرب لما فيهم من الحميّة والعصبيّة والانطواء على الضغينة في أدنى شيء، وإلقائه بين أعينهم إلى أنْ ينتقموا لا يكاد يأتلف منهم قلبان، ثم ائتلفت قلوبهم على اتباع رسول الله ﷺ، واتحدوا وأنشأوا يرمون عن قوس واحدة، وذلك لما نظم الله من ألفتهم، وجمع من كلمتهم، وأحدث بينهم من التحاب والتوادّ، وأماط عنهم من التباغض والتماقت، وكلفهم من الحبّ في الله والبغض في الله"[53]. وقد تمّ ذلك كلّه بنعمة هذا الدين، وما فيه من تشريعات من شأنها أن تحفظ الأخوة بين المسلمين، وتعمل على تحقيق الأمة الواحدة التي تعبد ربًّا واحداً، وتدين بدين واحد.

ثم إنّ تحقق الوحدة بين أفراد الأمة الإسلاميّة يقتضي قبل كلّ شيء، وبعد كلّ شيء إقصاء كلّ ما يخلّ بالوحدة، ويفضي إلى ذهابها، فلا يستقيم أمر الوحدة مع التفرق والاختلاف. ولذلك وردت آيات تنهى عن التفرق، وتأمر بإقامة الدين ديناً واحداً، وعدم الاختلاف فيه، ومنها قوله تعالى:**وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**(آل عمران:105)، وقوله تعالى:**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ**

[52] الزمخشري، محمود بن عمر: **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1392هـ/1972م)، مج1، ص 451.

[53] **المرجع نفسه**، مج2، ص 166.

إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ(13)وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ(الشورى:**13-14**)، وقوله تعالى:**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**(الأنعام:**153**)، وغيرها من الآيات التي تحث على الوحدة والتآلف، وتنهى عن الفرقة والاختلاف. فالأمر بإقامة الدين وعدم التفرّق فيه بمعنى "اجعلوه قائما يريد دائماً مستمراً محفوظاً مستقراً من غير خلاف فيه ولا اضطراب"[54]. ولعلّ الإجماع يعدّ من أهم العوامل التي لها أثر قوي في إقامة الدين، ديناً واحداً بعيداً عن التفرّق والاختلاف فيه، بل إنّ إقامة دين واحد لا تتحق بدون الإجماع.

ومهما يكن من شيء، فإنّ هناك عدّة عوامل لابّد من توفرها لتحقيق وحدة الأمة، والمحافظة على إقامة دينها، ومن بينها الإجماع الأصولي، وما للوعي بمغزاه من أثر كبير في تحقيق وحدة الأمة. وسبب ذلك أنّ وحدة الأمة الإسلاميّة لا يمكن أنْ تتحقق إلا بتحقيق منظومة واحدة موحدة في الأقوال، والأعمال، والسلوك، بل إنّ تحقيق ذلك يعدّ اللبنة الأولى لبناء أمة متصفة بالوحدة، والتماسك[55]. فالكلام السّابق يجعل من الإجماع الأصولي وعلاقته بالسنة أثراً قوياً في وحدة الأمة وتماسكها فضلا عن أنّ الناظر في أقوال العلماء، ومحصل آرائهم أنّ الإجماع القطعي الذي لا يسع مسلما إنكاره أو خرقه إنما ينحصر في الإجماع المستند إلى نصوص الوحي ولاسيما السنّة النبويّة. زد على ذلك أنّ ما يتعلق بأصول الدين والعقيدة لابد أنْ يكون موحدا حتى تجتمع أفراد الأمة في مختلف الأمصار والأعصار على أصول دين واحدة، وثابتة تكسبها هويّة تكون سيمة مميزة وموحدة لهم أبدا. ثم إنّ وحدة تصرّفات الناس فيما يتعلق بالمعاملات مع الله تكون آية جامعة لأفرادهم، وشاملة لهم، ومانعة لغيرهم من أنْ يعدّوا في جمعهم، أو أن يدخلوا في شملهم. ولذا، فسيتم التطرق إلى الحديث عن أثر الإجماع في وحدة الأمة الإسلاميّة وذلك ببيان العلاقة بين الإجماع والسنّة، فضلا عن مكانة الإجماع في وحدة أصول الدين وشعائره.

1 . الإجماع ووحدة أصول الدين: إنّ وجود أمة واحدة تعبد ربا واحدا يقتضي إقامة دين واحد لا اختلاف فيه، ولا اضطراب. ولذا، فقد أمر الشارع بإقامة الدين، ونهى عن التفرق فيه بقوله:**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى**

---

[54] القرطبي، أبي عبد الله محمّد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1387هـ/1967)، ج 16، ص 11.

[55] مما تجدر الإشارة إليه أنّ الدّراسات المعاصرة المتعلقة بعلم الإجتماع الديني تعتبر أنّ الدين عنصر مهم، وشرط ضروري لتحقيق وحدة مجتمع ما وتماسكه. ولكن هذا الأثر الجميل للدين في وحدة أفراد المجتمع وتماسسكهم مشروط بأنْ يتوفر في هذا الدين وحدة في العقيدة، والشعائر تكوّن بمجملها مفهوماً موحداً للدين. فإذا لم تتوفر في الدين مثل هذه الوحدة فإنه يكون حينها سببا للفرقة والاختلاف الأمر الذي يجعل من الإجماع عند المسلمين كفيلاً بتحقيق هذه الوحدة في الدين، ولذلك اعتبره علماء الأمة، وحملة الشريعة كرامة لهذه الأمة كما سنقرر ذلك في نهاية هذا البحث. لمزيد من التوسّع في آراء علماء الإجتماع الديني بخصوص هذا الأمر انظر: McGuire, Meredith B.: **Religion: The Social Context** (USA: Wadsworth Thomson Learning, fifth edition, 2002), pp. 15-50. O' Dea, Thomas F. & Janet O' Dea: **The Sociology of Religion** (New Jersey: Prentice-Hall, second edition, 1983) pp. 1-20.

الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ(الشورى:**13**). ففي هذه الآية أمر بإقامة الدين، وعدم التفرّق فيه بمعنى "اجعلوه قائما يريد دائماً مستمراً محفوظاً مستقراً من غير خلاف فيه ولا اضطراب"[56]. وعليه، فإنّ الإجماع يعدّ من أهم العوامل التي لها أثر قوي، وشأن كبير في إقامة الدين ديناً واحداً بعيداً عن التفرّق والاختلاف فيه. ثم إنّ إقامة دين واحد لا اختلاف فيه، ولا اضطراب يتوقف على وجود أصول دين فيما يتعلق بأمور الاعتقاد والإيمان واحدة متفق عليها. وعليه، فليس غريباً أنّ الإجماع الأصولي من الناحية العمليّة التطبيقيّة قد تمّ استخدامه من قبل علماء الكلام فتمّ توظيفه في أصول الدين، ومسائل الاعتقاد توظيفاً حكيماً. ولعل من أوائل من قام بهذا التوظيف الإمام الأشعري في كتبه ولاسيما كتابه الموسوم بـ:"**رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**".

فقد قام الإمام الأشعري في هذا الكتاب بذكر أصول الدين المستندة إلى القرآن الكريم، والسنة النبويّة والتي أجمع عليها السّلف، وتابعهم عليها الخلف الصالح. ويظهر من كلام الإمام الأشعري في مقدمة هذا الكتاب أنه يعتمد على إجماع الصحابة في نقل أصول الدين المستندة إلى الرواية، والسّماع من النبي ﷺفحسب، إذ يقول:"باب ذكر ما أجمع عليه السّلف من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها، وأمروا في وقت النبي ﷺبها"[57]، فالمأمورون في وقت النبي ﷺهم الصحابة دون غيرهم. ثمّ ذكر الإمام الأشعري في الكتاب الآنف الذكر إحدى وخمسين إجماعا فيما يتعلق بأمور أصول الدين والاعتقاد المستندة إلى نصوص القرآن الكريم، والسنة النبويّة، وختمها بقوله:"فهذه الأصول التي مضى الأسلاف عليها، واتبعوا حكم الكتاب والسنة بها، واقتدى بهم الخلف الصالح في مناقبها"[58] العديدة، والمتنوعة.

وزيادة على ذلك، فإنّ الإمام الأشعري قد اعتنى ببيان أصول الدين، وأمور العقيدة المجمع عليها، والرد على من خالفها بأنه مخالف لإجماع المسلمين في كتابه "**الإبانة عن أصول الدّيانة**". فقد اعتمد في هذا الكتاب على نصوص

---

[56] القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن** – مرجع سابق –، ج 16، ص 11.

[57] الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل: **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق ودراسة عبد الله محمّد الجنيدي (المدينة المنورة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث، 1413هـ)، ص 117. وللإمام الأشعري رحمه الله كتاب آخر بعنوان "**اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبِدع**" قد تناول فيه نفس المسائل تقريبا التي ذكرها في كتابة "**رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**". والفرق بين الكتابين أنّ كتابه "**رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**" قد استدل فيه على كلّ مسألة بالإجماع فضلا عن الحديث في حال توفره، بينما كتابه "**اللّمع**" كان خلوا من الاستدلال بالإجماع أو الحديث إلا في موضع واحد، بل كان اعتماده على آي الذكر الحكيم، ودلالات الألفاظ اللغويّة، والأدلة العقلية. ولعلّ سبب ذلك أن الرسالة كانت موجهة إلى جماعة من العباد المرابطين بباب الأبواب أرادوا التعرف على أصول دينهم فكان المقام يقتضي من هذا الإمام أن يخاطبهم بما يناسبهم. أما "**اللمع**" فقصد منه الردّ على المعتزلة فخاطبهم بما يناسبهم لأن المقام مقام مناظرة فاحتج عليهم بالقرآن الكريم، والمعاني اللغويّة، والأدلة العقليّة، ولا يصلح معهم الاحتجاج بالحديث لورود الشبهة عليه مثل عدم الصحة أو عدم الاحتجاج بخبر الواحد في أصول العقائد وغيرها. وإذا أردت مثالا لذلك فانظر مسألة "**الكلام في الرؤية**" في هذين الكتابين. راجع: الأشعري: **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، – مرجع سابق –، ص 134. والأشعري: **اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبِدع**، تحقيق محمّد أمين الضنّاوي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421هـ/2000م)، ص 37-42. وأما الموضع الوحيد الذي استدل فيه بالإجماع في كتابه "**اللّمع**" يتعلق بآخر مسألة ذكرها وهي الكلام في الإمامة لم يقصد بها المعتزلة، ولكن الردّ على الشيعة الذين يقدّمون عليا عن أبي بكر في الإمامة فاستدل عليهم بإجماع الأمة، وأنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة. انظر: "**اللّمع**"، ص 83.

[58] **المرجع نفسه**، ص 177.

الوحي والإجماع لإبانة أصول الدّيانة بقوله:"ونعوّل فيما اختلفنا فيه على كتاب ربّنا تبارك وتعالى، وسنة نبيّنا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم"[59]. ولذا، فقد جعل من الإجماع أصلا يجمع المسلمين على دين واحد في أمور العقيدة بعيدا عن الاختلاف والتفرّق. ومثال ذلك ردّه على القدرية، حيث "زعمت القدريّة أنّ الله يخلق الخير، وأنّ الشيطان يخلق الشرّ. وزعموا أن الله يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أنّ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن"[60]. وقد ظهرت بعد الإمام الأشعري جملة من الكتب تعنى بجمع أصول الدين المجمع عليه والتي تكوّن بمجملها معتقد أهل السنة الجماعة مثل كتاب "**الشريعة**" للآجري، وكتاب "**الشرح والإبانة على أصول السنّة الدّيانة**" لابن بطة وغيرهما.

وبناء على ذلك، فإنّ هذا التوظيف للإجماع في أصول الدين، وما بذله العلماء من جهد في جمع المسائل المجمع عليها كان له أثر كبير في حفظ الأصول الاعتقادية لهذا الدين، واستطاع بذلك أنْ يقمع كيد الحركات التي استهدفت أصول الدين بسوء فحاق بها مكرها السّيء. فهذا الإجماع الحاصل في أصول الدين قد كان وليزال له أثر جميل في جمع المسلمين على أصول واحدة للدين، بل إنّ هذا الأمر قد جعل للمسلمين ميزة تمييزهم عن غيرهم، وعلامة توحّد بينهم وتجمعهم أينما كانوا، وحيثما وجدوا وأعني بذلك صفة التوحيد؛ فهم معروفون بأمة التوحيد، وأنّ آية المسلم أنه موحِّد. والحاصل أنّ الإجماع على أصول الدين ليزال إلى يومنا هذا عاملا موحدا بين المسلمين رغم اختلافهم في كثير من الأمور، وتفرقهم السياسي فإنهم موحدين ومتماسكين بفضل أصول الدين المجمع عليها. ومن ثمّ، فإنّ ما يحدث من نزاعات بين فرق إسلاميّة في عصرنا الحاضر تكاد تقضي على وحدة الأمة على مستوى أصول دينها فإنه يمكن رفعه وتجنبه بالرجوع إلى المسائل المجمع عليها، وتعميمها على مستوى الأمة، وتعليمهم إيّاها حتى يعاد تفعيلها في حياة الناس.

2 . الإجماع ووحدة الشعائر: تعدّ الشعائر الدينيّة من أهمّ الأمور التي تضمن وحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها لاسيما إذا كانت الشعائر مجمع عليها، ومتفق على العمل بها بحيث تنقل من جيل سابق إلى آخر لاحق على هذه الشاكلة التي يعدم فيها التفرّق والاختلاف. وهذا الأمر يتعلّق في الغالب بنقل سنّة الرسول ﷺالعمليّة، والقولية، إذ إنّ الله لا يعبد إلا بما شرعه من شعائر بينها الرسول ﷺبسنته وطريقته التي سلكها في أمور العبادات كلّها. ناهيك عن أنّ الوحدة قد تتحقق مع تفرق الأبدان، وتنائي الديار، وتباعد الأوطان، وذلك إذا كان هناك إجماع بحيث تجد المسلمين متفقين في أمور دينهم الشعائريّة العمليّة كما أشار الإمام الشافعي إلى هذا الأمر المهم، والمغزى العميق للإجماع بقوله:"قال: فما معنى أمر النبي بلزوم جماعتهم؟ قلت: لا معنى له إلا واحد. قال: فكيف لا يحتمل إلا واحداً؟ قلت: إذا كانت جماعتهم متفرِّقة في البلدان فلا يقدر أحد أنْ يُلزم جماعة أبدان قومٍ متفرِّقين، وقد وُجدَت الأبدان تكون مجتمعةً

[59] الأشعري، أبي الحسن علي: **الإبانة عن أصول الدّيانة**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (دمشق: مكتبة دار البيان، 1401هـ/1981م)، ص 25.

[60] **المرجع نفسه**، ص 12.

من المسلمين، والكافرين، والأتقياء، والفجّار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنًى، لأنه لا يمكن، ولأنّ اجتماع الأبدان لا يصنع شيئا، فلم يكن للزوم جماعتهم معنًى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل، والتحريم، والطاعة فيهما. ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمر بلزومها"[61].

وعليه، فـ"كأنّ الأمة إذا قالت بقول واحد في مسألة واحدة، فقد اجتمعت أقوالها، وجرى إجماع أقوالها مجرى اجتماع الأجسام"[62]. ولعلّ هذا الأمر ينطبق على حال الأمة اليوم؛ فجماعتها متفرقة الأبدان، فليس لهم وحدة سياسيّة، بل متفرقين في أرض الله الواسعة لا يوحّد بينهم إلا لزوم ما أجمع عليه جماعة المسلمين من أمور الدين كما نبّه على ذلك قديماً الإمام الشافعي رحمه الله. ومن ثمّ، فتوجد أفراد الأمة مفرقة في مختلف الأمصار، وقد يكون نزول المسلم بين فئة أغلب أهلها من المسلمين أو أغلب أهلها على غير ملّة الإسلام. فمثل هذا التفرق في البلدان، والتباين في النزول لا يمنع من وحدة في الأعمال الدينيّة إذا كانت مجمعا عليها، متفق على العمل بها. وسبب ذلك أنّ المسلم حيثما نزل، وأينما حلّ فهو مكلّف باتباع شرائع الإسلام، وتطبيق أحكامه، وإفراد الله بالعبادة امتثالاً لقوله تعالى:**يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُون**(العنكبوت:**56**). فإذا تحقق الإجماع في المسائل المتعلقة بالشعائر، والعبادات يتحقق تبعاً لذلك وحدة في الأعمال التعبديّة بين أفراد الأمة بحيث تكون هذه الأعمال المجمع عليها سمة مميزة لهم عن غيرهم لأنّ المسلمين يلتزمون بالأمور المجمع عليها، ولا يمكن إنكارها من أيّ مسلم متبع لملّة الإسلام.

وبناء على أهميّة الإجماع في توحيد الأعمال التعبديّة، ولكي يتسنى للأمة أنْ تقيم دينا واحدا لا اختلاف فيه كما أمرت، فقد حاول بعض الفقهاء جمع المسائل المجمع عليها فيما يتعلق بأمور الشعائر في كتب فقهيّة ممحضة لهذا الأمر، ومن أوائلها ما قام به الإمام ابن المنذر من جمع المسائل المجمع عليها في الأحكام الفقهيّة. فقد اعتنى ابن المنذر في كتابه "**الإجماع**" بتتبع المسائل المجمع عليها في الأحكام الفقهيّة، ورتبها حسب الأبواب الفقهيّة المعروفة افتتحتها بكتاب الوضوء، فالصلاة إلى آخر المسائل المتعلقة بالعبادات، ثم أتبعها بذكر المسائل المجمع عليها في بقيّة الأبواب الفقهيّة المتعلقة بمختلف المعاملات مثل البيوع، والنكاح، والقضاء، والدعاوى، والبيّنات وغيرها. ولقد تبيّن لي أنّ الإمام ابن المنذر كان يميل إلى القول بأنّ الإجماع يتحقق مع مخالفة الواحد والإثنين، حيث ذكر في عدّة مواضع إجماع في مسألة ما، ثم يعقبها بإشارة إلى أنّ إماما من الأئمة شذّ أو خالف أو انفرد. ومثال ذلك قوله:"وأجمعوا على أنّ من

---

[61] الشافعي: **الرسالة** – مرجع سابق –، ص 475.

[62] المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمربن محمد التميمي: **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق عمّار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، ص 531.

حلف على أمر كاذباً متعمِّداً أنْ لا كفارة عليه، وانفرد الشافعي فقال:يكفِّر وإن أثم"[63]، فضلاً عن قوله في موضع آخر:"وأجمعوا على أنّ نفي البكر الزاني يجب، وانفرد النعمان وابن الحسن"[64]. ومن ثمّ، فليس كلّ ما ذكره ابن المنذر في كتاب "**الإجماع**" قد تحقق فيه الإجماع بالمعنى الأصولي بحيث لا يخالف في المسألة أي مجتهد. ولذا، ففي كتاب ابن المنذر مسائل مجمع عليها حقيقة، وذلك في المسائل المتعلقة بأصول العبادات التي وردت فيها نصوص شرعيّة قطعيّة في دلالتها وثبوتها. وأما بقيّة المسائل التي ذكر فيها الإجماع فهو لأغلب العلماء وجمهورهم، وليس لكلّهم.

ثم جاء من بعده ابن حزم مفردا المسائل المجمع عليها بكتاب سمّاه "**مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والعقائد**"، وقد قام ابن تيميّة بنقد بعض المسائل التي ضمنها ابن حزم في كتابه هذا. ولقد أشار ابن حزم بدئيًّا إلى أنّ "الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفيّة، يرجع إليه، ويفزع نحوه، ويكفّر من خالفه إذا قامت عليه الحجّة بأنه إجماع"[65]. ولقد افتتح المسائل المجمع عليها بكتاب الطهارة ثمّ بقيّة العبادات، فالمعاملات، ثمّ المسائل المجمع عليها في الاعتقادات. ثم إنّ معنى الإجماع عند ابن حزم لا يتحقق إلا باتّفاق العلماء جميعا، فمخالفة الواحد تجعل المسألة محلّ اختلاف لا اتّفاق على خلاف ابن المنذر الذي يرى تحقق الإجماع مع مخالفة الواحد والإثنين. ومثال ذلك قول ابن حزم في الصلح:"لا إجماع في الصلح لأنّ الشافعي وغيره يقول: لا يجوز الصلح أصلاً إلا بعد الإقرار بالحقّ، ثمّ لا يجوز فيه إلا ما يجوز في الهبات أو البيوع أو غيره. وذكر بعض الناس عن أحمد بن حنبل أنّ الصلح بعد الإقرار ليس صلحاً وإنما هو هضم للحقّ"[66]. ففي هذا المثال اعتبر ابن حزم مخالفة الإمام الشافعي مخلّة بحقيقة الإجماع، بل مانعة من تحققه.

ولكن ما ذكره ابن حزم في كتابه من مسائل الإجماع لم يلتزم فيها بما ذكره في مقدمة كتابه من كون "صفة الإجماع هو ما تيقّن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء المسلمين، ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شكّ"[67]، بل اشترط أن يدخل "في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا مخالف فيه ألبتة، الذي يعلم كما يعلم أنّ صلاة الصبح في الأمن والخوف ركعتان، وأنّ شهر رمضان هو الذي بين شوال وشعبان"[68]. ولكن لم يتمكن ابن حزم من الوفاء بما اشترطه في الإجماع، الأمر الذي جعل ابن تيميّة يتعقبه في المسائل التي ذكرها، وانتقده في المسائل التي ذكر فيها إجماعا، والواقع خلاف ذلك. "فقد اشترط في الإجماع ما يشترطه أهل الكلام والفقه كما تقدّم، وهو العلم بنفي

---

[63] ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري: **الإجماع، ما أجمع عليه العلماء من الأحكام الفقهيّة**، تحقيق وتعليق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الصفا، 1420هـ/1999م)، ص 89.

[64] **المرجع نفسه**، ص 94.

[65] ابن حزم، علي بن أحمد: **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات**، - مرجع سابق -، ص 11-12.

[66] **المرجع نفسه**، ص 69.

[67] **المرجع نفسه**، ص 16.

[68] **المرجع نفسه**، ص 19-20.

الخلاف، وأنْ يكون العلم بالإجماع تواتراً. وجعل العلم بالإجماع من العلوم الضروريّة كالعلم بعلوم الأخبار المتواترة عند الأكثرين. ومعلوم أنّ كثيراً من الإجماعات التي حكاها ليست قريباً من هذا الوصف، فضلاً عن أنْ تكون منه، فكيف وفيها خلاف معروف، وفيها ما هو نفسه ينكر الإجماع فيه ويختار خلافه من غير ظهور مخالف"[69]. ولعلّ من أهمّ الأمثلة التي ذكرها ابن تيميّة للتدليل على صحّة ما انتقده على ابن حزم قوله:"وقال: وأما الماء الجاري فاتفقوا على جواز استعماله ما لم تظهر فيه نجاسة. قلت: الشافعي في الجديد من قوليه، وأحد القولين في مذهب أحمد أنّ الجاري كالراكد في اعتبار القلّتين فينجس ما دون القلّتين بوقوع النجاسة فيه وإنْ لم تظهر فيه"[70]. والحاصل أنّ ابن حزم قد حاول جمع المسائل المجمع عليها في أمور الدين المتعلقة بالعبادات والمعاملات، والاعتقادات، وإن لم تكن المسائل كلّها مجمعا عليها إجماعا تاما.

وأيًّا ما كان الأمر، فإنّ أصول الشعائر والعبادات مجمع عليها من لدن الصحابة فصاعداً، ولذا فقد عدّت في أصول الدين المتفق عليها، وأدرجها علماء الكلام في كتبهم، ونبّهوا عليها، كما فعل الإمام البغدادي في كتابه "**أصول الدين**" وغيره، حيث ذكر الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ من أصول الدين المجمع عليها إجماعا قطعيّا. ففي حديثه عن الصلاة يقول:"والصلوات المفروضات خمس، وعدد ركعاتها لمن لا يحوز له القصر سبع عشرة، ولمن جاز له القصر في السّفر أحد عشرة. وهذه الخمس من أسقط وجوب بعضها، أو أسقط وجوبها كلّها كفر"[71]. والذي يظهر أنّ وحدة الدين تقتضي وحدة المعبود، ووحدة عبادته حتى لا تختلف المعتقدات عن الأعمال، بل تكون المعتقدات، والعبادات متفق عليها بين أهل الدين الواحد لتحقيق إقامة دين واحد. وهذه الوحدة تكون عرضة للضياع إذا دبّ إليها الاختلاف، فضلا عن تسرّب البدع سواء في المعتقدات أو العبادات بحيث تؤدي إلى التفرّق في الدين، والاختلاف فيه، ويتحول الدين إلى جملة أديان، والأمة إلى مجموعة من الأمم، يعادي بعضها بعضا، بل ويعتدي بعضها على بعض.

فإذا تقرر ذلك، فإنّ أهمّ مغزى للإجماع يتمثّل في حفظ العبادات من أنّ يدخلها الاختلاف، فضلا عن كونه حصنا منيعا أمام تطرق الزيادة فيها أو النقصان منها عن طريق البدع والمحدثات. وبما أنّ الشارع قد فصّل أمور العبادات قولا وعملا تفصيلا لا لُبس فيه، ولا إشكال، فضلاً عن نهي الرسول ﷺعن الابتداع في الدين بقوله:"**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ**"[72]. زد على ذلك أنّ حذيفة قد حذّر التابعين ومن جاء بعدهم من الابتداع في أمور

---

[69] ابن تيميّة، تقيّ الدين أحمد: **نقد مراتب الإجماع**، تحقيق لجنة من إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط.3، 1402هـ/1982م)، 205-205. وهو مطبوع مع مراتب الإجماع في كتاب واحد.

[70] **المرجع نفسه**، ص 206.

[71] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر: **أصول الدين** (بيروت: دا الكتب العلميّة، ط 3، 1401هـ/1981م)، ص 189-190.

[72] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**،- مرجع ابق -، مج 2، ص 1338.

العبادات بقوله:"كلّ عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول الله ﷺفلا تعبدوها، فإنّ الأول لم يدع للآخر مقالا"[73]. ومن ثمّ ، فقد تمّ تعريف البدعة بالمعنى الشرعي بأنها "الزيادة في الدين أو النقصان منه بعد الصحابة، بغير إذن الشارع لا قولاً، ولا عملاً، ولا صريحاً، ولا إشارةً"[74]. ناهيك عن أنّ الإجماع قد حصل في أصول العبادت، ونقلت نقلا متواترا جيلا عن جيل الأمر الذي أدى إلى حفظها في مختلف العصور، ورغم تعدد الشعوب الإسلاميّة، وتنوّع أجناسها وأعراقها.

وبالإضافة إلى كلّ ما تقدّم نلاحظ أنّ حرص علماء الأمة على المحافظة على المسائل المجمع عليها، والمتفق على العمل بها، واحتياطا في حمايتها حتى لا يقع خرقها أو نقضها، فيقع التفرق في الدين، والاختلاف فيه فقد اشترط علماء الأصول فيمن يجتهد في فروع الفقه أنْ يكون عالما بمواطن الإجماع، حافظا لها، ومستحضراً لها حين الاجتهاد. فمن شروط المجتهد "معرفة الإجماع والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع، وما لا ينعقد به الإجماع، ما يعتدّ به في الإجماع، ومن لا يعتدّ به في الإجماع، ليتبع الإجماع، ويجتهد في الاختلاف"[75]. ومما يدل على أهميّة الإجماع، ومدى تشدد العلماء في حمايته أن أنزلوه منزلة النصوص الشرعيّة كما قال الغزالي:"وأما الإجماع فينبغي أنْ تتميّز عنده (يقصد المجتهد) مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها. والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أنْ يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كلّ مسألة يفتي فيها فينبغي أنْ يعلم أنّ فتواه ليس مخالفاً للإجماع"[76]. فهذا الأمر يدل على أهميّة مراعاة المسائل المجمع عليها في عمليّة الاجتهاد، والإبقاء عليها دون المساس منها، إذ إن مخالفتها يخلّ بوحدة الأمة الإسلاميّة وتماسكها.

خاتمة

أعتقد أنّ ما تقدم من كلام في حجيّة الإجماع الأصولي، وأثره في وحدة الأمة الإسلاميّة، وتماسكها أنّ الوحدة بين أفراد الأمة قد تتحقق مع تفرق الأبدان، وتنائي الديار، وتباعد الأوطان، وتغاير الأجناس، وذلك إذا كان هناك إجماع بحيث تجد المسلمين متفقين على أمور دينهم الاعتقاديّة والشعائريّة كما أشار الإمام الشافعي إلى هذا الأمر المهم، والمغزى العميق للإجماع بقوله:"فلم يكن للزوم جماعتهم معنًى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل، والتحريم، والطاعة فيهما. ومن

---

[73] الطرطوشي، محمّد بن الوليد: **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1410هـ/1990م)، ص 298 / الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **الاعتصام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986)، ج2، ص 342.

[74] اللكنوي: **إقامة الحجّة على أنّ الإكثار في التعبّد ليس ببدعة**، – مرجع سابق –، ص 19.

[75] السّمعاني، أبو المظفّر منصور محمّد بن عبد الجبّار: **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمّد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1418هـ/1997م)، ج 2، ص 306.

[76] الغزالي، أبو حامد: **المستصفى من علم الأصول**، – مرجع سابق –، ص 171.

قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمر بلزومها"[77]، واتباع سبيلها. ومن ثمّ، فإنّ المسلم أينما نزل، وحيثما كان فإنه يلتزم بأصول الدين المتعلقة بأمور الاعتقاد، والشعائر، واتباع ما بينه الرسول ﷺبسنته المجمع عليها، والمتفق على العمل بها واتباعها. فالمسلمون في العصر الحاضر – رغم الفرقة فيما بينمه – سواء أكانوا في الشرق أم في الغرب أو سواء أكانوا أغلبيّة أم أقليّة يعبدون ربّا واحدا، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويصومون رمضان، ويحجّ منهم إلى بيت الله من استطاع إلى ذلك سبيلا. فالمسلم أينما توجه يجد المسلمين يصلّون خمس صلوات في اليوم والليلة لا يزاد عليها في بلد أو ينقص منها في بلد آخر، وكذلك تجدهم في شهر رمضان صائمين، لا يخالف أحد منهم في ذلك، وعلى ذلك فقس ما لم أذكره على ما ذكرته من الأمور المجمع عليها. وهذا الأمر يجعل أفراد الأمة الإسلاميّة في مختلف الأمصار، وعلى مرّ الأعصار يقيمون دينا واحدا، وما كان ذلك ليتحقق لولا الإجماع.

وهذا الأثر الفعّال للإجماع في إقامة دين واحد تجتمع عليه الأمة يعدّ في نظري أهم مغزى للإجماع، وبه يفسّر تمسك الأصوليين حين ظهور هذا العلم بحجيّة الإجماع، وتثبيته في الاستدلال بعد الكتاب المجيد، والسنة النبويّة الشريفة[78]. وهذا التمسّك بهذا الأصل كان له بالغ الأثر في جعل الأمة الإسلاميّة أمة موحدة، تدين بدين واحد، ولاسيما في عصر الضعف، والتدهور، والتفرّق كالعصر الذي نحن فيه. وسبب ذلك أنّ الإسلام يحمل في تعاليمه المتنوعة كلّ أسباب الوحدة، ونبذ كلّ أسباب الفرقة، فضلا عن أنّ هناك عدّة عوامل لابّد من توفرها لتحقيق وحدة الأمة، والمحافظة على تماسكها، ولعلّ من أهمها الإجماع الحاصل في أصول الدين عقيدة، وشعائر، ولازال، وسيزال يساهم في وحدة الأمة الإسلاميّة، وجمع شملها على إقامة دين واحد حتى في حال غياب كيان سياسي واحد موحد يجمع الشعوب الإسلاميّة، وأعني بذلك الخلافة. فإذا كانت الخلافة تعدّ مظهراً عظيماً من مظاهر وحدة الأمة الإسلاميّة كما أشاد بذلك السنهوري في كتابه "**فقه الخلافة وتطورها**"[79]، فإنّ الإجماع يقوم مقامها في توحيد الأمة، وجمع كلمتها على دين واحد حين

---

[77] الشافعي: **الرسالة** – مرجع سابق –، ص 475.

[78] قد يرد التعبير بإجماع الأمة باعتبار أنّ إجماع المجتهدين ملزم لأفراد الأمة، فإجماعهم يُنزل منزلة إجماع الأمة، وقد يعبّر عن الإجماع ويراد به إجماع المجتهدين باعتبار أنّ العبرة في الإجماع بالمجتهدين دون غيرهم. وهذا عندي خلاف لفظي إذ من المعلوم أن الإجماع الأصولي لا يتحقق إلا بالمجتهدين، فإذا قلنا هذا إجماع الأمة لأنّ العامة لا يسعها مخالفة العلماء، فكأنّ إجماعمه إجماع الأمة للمنا [انّ الامة ليسو أهلا للاحتهادفحينها لا يكون هناك خلط بين إجماع الأمة وإجماع المجتهدين، بل هما سيّان. ناهيك عن أنّ العلماء قد فهموا من حديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وفي رواية أخرى "إِنَّ أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَةٍ"، أنّ الأمة يقصد بها علماء الأمة، رغم أنّ الحديث عبّر بالأمة، وليس بالعلماء للمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً من كون إجماع المجتهدين إنما هو تعبير عن إرادة الأمة ككل، فكان إجماعهم إجماعا للأمة بالمآل.

[79] يقول السنهوري:"يجب أنْ يوجد في الإسلام سلطة إسلاميّة موحدة يمثلها الخليفة، فالمبدأ الأساسي في القانون العام الإسلامي هو الوحدة. معنى الوحدة وجود سلطة مركزيّة إسلاميّة واحدة في العالم يمثلها رئيس هو الخليفة. وتعتبر الوحدة أهم خصائص نظام الحكومة (الخلافة) الصحيحة في الإسلام". السنهوري، عبد الرزاق أحمد: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقيّة**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري (مصر: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1989)، ص 173-174.

غيابها، واندثارها، وهو ما عليه واقع المسلمين في هذا العصر. ولعل الله يوفقنا إلى إنجاز بحث متمم لهذا نعنى فيه بالإجماع الأصولي والخلافة الإسلاميّة في رؤية فقهية معاصرة.

مراجع البحث ومصادره

ابن التلمساني، عبد الله بن محمّد بن علي: **شرح المعالم في أصول الفقه**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض (بيروت: عالم لكتب، 1419هـ/1999م).

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري: **الإجماع، ما أجمع عليه العلماء من الأحكام الفقهيّة**، تحقيق وتعليق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الصفا، 1420هـ/1999م).

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام: **الصارم المسلول على شاتم الرسول** (بيروت: دار ابن حزم، 1424هـ/2003م).

ابن تيميّة، تقيّ الدين أحمد: **مجموعة الفتاوى**، تحقيق عامر الجزّار وأنور الباز (مصر: دار الوفاء والرياض: مكتبة العبيكان، ط 2، 1419هـ/1998/).

ابن تيميّة، تقيّ الدين أحمد: **نقد مراتب الإجماع**، تحقيق لجنة من إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط.3، 1402هـ/1982م).

ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمود محمّد عثمان (القاهرة: دار الحديث، 1419هـ/1998م).

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد: **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق جورج مقدسي (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، 1421هـ/2000م).

ابن فارس، أبو الحسن أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1420هـ/1999م).

ابن قيّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر: **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تحقيق محمّد عبد السّلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1411هـ/1991م).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: **الردّ على سِير الأوزاعي**، تحقيق وتعليق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت).

الأسدآبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، حرر نصه أمين الخولي (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت).

الأشعري: **اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبِدع**، تحقيق محمّد أمين الضنّاوي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421هـ/2000م).

الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل: **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق ودراسة عبد الله محمّد الجنيدي (المدينة المنورة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث، 1413هـ).

الأشعري، أبي الحسن علي: **الإبانة عن أصول الدِّيانة**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (دمشق: مكتبة دار البيان، 1401هـ/1981م).

البصري، أبو الحسين محمّد بن علي: **المُعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت).

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر: **أصول الدين** (بيروت: دا الكتب العلميّة، ط 3، 1401هـ/1981م)

الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَورة: **الجامع الصحيح** (بيروت: دار ابن حزم، 1422هـ/2002م).

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي: **الفصول في الأصول**، تحقيق محمّد تامر (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1420هـ/2000م).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (مصر: دار الوفاء، ط.3، 1420هـ/1999م).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب (مصر: دار الوفاء، ط.3، 1999م).

الجويني، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله: **غياث الأمم في التياث الظلم المشهور بالغياثي**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1417هـ/1997م).

حمد، أحمد: **الإجماع بين النظريّة والتطبيق** (الكويت: دار القلم، 1402هـ/1982م).

الخطيب، زكريا عبد المنعم إبراهيم: **نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطيّة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة السّعادة، 1405هـ/1985م).

الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر: **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني (بيروت: مؤسسة الرالة، ط 3، 1412هـ/1992م).

الزركشي، بدر الدين محمّد: **البحر المحيط**، تحقيق لجنة من علماء الأزهر (مصر: دار الكتب، 1414هـ/1994م).

الزمخشري، محمود بن عمر: **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1392هـ/1972م).

سانو، قطب، "**في مصطلح الإجماع الأصولي**"، مجلة إسلاميّة المعرفة، السنة السادسة، العدد الحادي والعشرون، 1421هـ/2000م).

السرخسي، أبو بكر: **أصول السرخسي**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1993م).

السرخسي، محمد بن أحمد: **أصول السّرخسي**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1414هـ/1993م).

السّمعاني، أبو المظفّر منصور محمّد بن عبد الجبّار: **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمّد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1418هـ/1997م).

السنهوري، عبد الرزاق أحمد: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقيّة**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري (مصر: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1989)، ص 173-174.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: **الاعتصام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986).

الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلميّة، بدون تاريخ).

الشافعي، محمد بن إدريس: **جِماع العلم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985).

شاكر، أحمد محمد: **نظام الطلاق في الإسلام** (الطائف: مكتبة المعارف، 1389هـ/1969م).

شلبي، محمد مصطفى: **أصول الفقه الإسلامي** (بيروت: دار النهضة العربيّة، 1986).

الشوكاني، محمّد بن علي بن محمّد: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تحقيق أبي مصعب محمّد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافيّة، ط. 4، 1414هـ/1993م).

الطرطوشي، محمّد بن الوليد: **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1410هـ/1990م).

العسقلاني، ابن حجر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (الرياض: بيت الأفكار الدوليّة، 1420هـ/1999م).

عطوان، حسين: **ملامح الشورى في العصر الأموي** (بيروت: دارالجيل، 1411هـ/1991م).

الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء الترا العربي، د.ت)

الغزالي، أبو حامد: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار إحياء الكتب العربيّة، 1381هـ/1961م).

فرّوخ، عمر: **تاريخ الجاهليّة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 1984) / المولى بك، محمّد أحمد جاد وزميليه: **أيام العرب في الجاهليّة** (بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، 1961).

القرطبي، أبي عبد الله محمّد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1387هـ/1967).

كبّي، زهير شفيق: **الجصّاص، الإجماع دراسة في فكرته من خلال "باب الإجماع"** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1413هـ/1993م).

الكتاني، أبو الفيض جعفر الحسني الإدريسي: **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403هـ/1983م)

المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمربن محمد التميمي: **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق عمّار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001).

مدكور، محمد سلام: **الاجتهاد في التشريع الإسلامي** (مصر: دار النهضة العربية، 1404هـ/ 1984م).

النووي، أبو زكريا يحي بن شرف : **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1404هـ/1984م).

النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري: **الصحيح**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1991م).

نحو تطوير تدريس مساقات الفقه الإسلامي في الجامعات

مساق الأحوال الشخصية أنموذجاً

د. حمزة عبد الكريم حماد

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى قراءة تحليلة لواقع تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات، وإلى عرض تطبيقات عملية لدمج مهارات التفكير في تدريس مساق الأحوال الشخصية في الجامعات. وقد اتبعت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليل في الشق الأول منها ألا وهو الجزء النظري، ثم اتبعت منهج التطبيق العملي في الشق الثاني وذلك من خلال عرض نماذج تطبيقية لدمج مهارات التفكير في تدريس مساق الأحوال الشخصية.

وقد خلصت في الشق النظري إلى غلبة الصبغة التلقينية على واقع التدريس الفقهي في الجامعات، أما الشق الأخر من الورقة ألا وهو الشق العملي، فقد عرضت الدراسة نماذج عملية لتطوير تدريس مساق الأحوال الشخصية من خلال بعض مهارات التفكير التي يمكن دمجها في تدريس المساق، مثل مهارة التطبيق، والتفكير الناقد، والطلاقة الفكرية، وحل المشكلات، إضافة إلى عرض نماذج تطبيقية لتوظيف الخرائط المفاهيمية في تدريس مساق الأحوال الشخصية.

أولاً:القسم النظري: –قراءة في واقع تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات–

شغل موضوع التدريس الجامعي عموماً وتدريس الفقه الإسلامي خصوصاً حيزاً كبيراً في الدراسات حيث خلصت إلى غلبة صبغة التدريس التلقيني على الدراسة الجامعية الأولى،[1] وتكاد تلك الصبغة الصفة الغالبة على أسلوب التدريس على مستوى الدراسات العليا تلك الصبغة التي لا تسمح بالإبداع والتجديد، ويمكن عزو ذلك إلى الأساليب التقليدية التي يتبعها أعضاء الهيئة التدريسية، والتي تستند–أي الأساليب– على المحاضرة والتلقين، وفي هذه الحالة تكون فرصة الطالب في التعبير عن رأيه قليلة. وإذا عرجنا على أبرز الطرق المتبعة في تدريس الفقه الإسلامي؛ نجد أن أبرز الطرق المتبعة في التدريس في كليات الشريعة عموماً وفي الفقه الإسلامي على وجه خاص هو الطريق التقليدي أو الأسلوب الذي يعتمد على المحاضرة بصفة أساسية ويستخدم الأساليب الأخرى التي تتبع هذا الاتجاه.[2]

ويمكن للباحث أن يعزو أسباب هذه المشكلة لأكثر من سبب؛ منها: عدم اطلاع المدرسين ومجاراتهم لما يستجد من طرق ومناهج حديثة في التدريس، فطبيعة المواد الشرعية تتطلب مدرساً صاحب عقل متفتح متقناً لأساليب التدريس الحديثة، قادراً على صياغة المعلومة وتقديمها بأسلوب بعيداً كل البعد عن السرد والتقليد وحشو الأذهان.[3] فضلاً عن النظرة التقليدية للطالب؛ فما زال النظر إليه بكون مجرد مستهلك للمعرفة، ويقتصر دوره في أغلب الأحيان على حفظ المعلومات، في حين نجد أن النظرة الحديثة للطالب لم تعتد تهتم بالكم المعرفي بقدر ما انصب التفكير التربوي على تنمية قدرات الطالب الفكرية فنحتاج إلى بناء فكر طلبة الفقه وليس إلى بناء الذاكرة فحسب. تية على التعلم المستمر وفي فضاءات تعليمية متنوعة ومختلفة.[4]

---

[1] انظر:

- زغريت، مشكلات طلبة الجامعة الأردنية داخل الحرم الجامعي وخارجه، ص55.
- الكايد، المشكلات التعليمية والاجتماعية والمالية التي تواجه طلبة الجامعات الأهلية (الخاصة) في الأردن، ص36
- متولي، المشكلات التعليمية والمالية والمعيشية لطلاب بعض الجامعات بالسودان (دراسة ميدانية)، مجلة كلية التربية، جامعة المنصورة، عدد: 17(سبتمبر،1991)، ص234.

[2] انظر:

- حوامدة، مشكلات طلبة الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، ص36، ص61.
- عثمان، مشكلات طلبة الدراسات العليا في جامعات الضفة الغربية، ص69.
- حسنة، من مقدمة كتاب تكوين الملكة الفقهية، ص39.

[3] انظر:

- الزعبي، مشكلات طلبة كليات الشريعة في الجامعات الأردنية الرسمية، ص51، ص78-79.
- زوزو، فريدة. التفكير الإبداعي في المناهج الدراسية لمقررات الفقه وأصوله، ص143.

[4] انظر:

إنَّ هدف مناهج التدريس لا يتمثل في حشو أذهان الطلبة بالمعلومات –وإن كان لهذه المعلومات أهميتها في المعرفة– ولكن الهدف الأسمى الذي يجب أن تتجه إليه مناهج تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات هو بناء الشخصية الفقهية للطالب وتمكينه من المادة الفقهية المدروسة، والكشف عن قدراته الفكرية والعقلية، وتنمية ملكات الاستنباط والبحث الفقهي عنده، وإكسابه القدرة على التفكير العلمي السليم المبني على منهجية فقهية قادرة على البحث والدراسة والمحاورة والمناظرة.[5]

نخلص مما سبق إلى عرض بعض مقترحات للعلاج؛ منها:

- أهمية تأليف كتب جديدة لطلبة الفقه يقوم المعلمون بتأليفها وفق أساليب وطرق جديدة في وضع المناهج وكيفية تنفيذها، والتركيز أثناء طرح النشاطات للطلبة على النشاطات التفكيرية الإبداعية.[6] وقد أوصى مؤتمر جامعة الزرقاء بضرورة تأليف كتب حديثة في كل علم من علوم الفقه تجمع بين العلم الشرعي الأصيل والأسلوب المعاصر السهل على أن تتضمن هذه الكتب نصوصاً مختارة من كتب الفقه القديم، مع الإفادة من الأساليب التدريسية الحديثة في تدريس الفقه الإسلامي وأصوله، وذلك مثل:... أساليب تنمية التفكير الإبداعي،[7] وأوصت ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، بضرورة الانفتاح على تجارب العلماء في العالم الإسلامي في مجال تطوير منهجية تدريس الفقه وصياغة برامجه.[8]
- فضلاً عن أن من واجبات الأستاذ الجامعي تجاه تلاميذه تعويدهم استخدام فكرهم وعقولهم فيما يعرض لهم من أمور الدنيا والآخرة، وتدريبهم على الأخذ بالمنهج العلمي في التفكير والبحث.[9]
- ضرورة الاهتمام بأبرز طرق التدريس المتبعة في الوقت الحاضر في الدرس الجامعي بما لها من سلبيات وإيجابيات، وإن كانت في غالبها بحاجة إلى صيغ جديدة تدعو إلى التحرر الفكري وفق معايير وقواعد وأصول الشريعة الإسلامية. وتهدف طرائق التدريس هذه بصفة عامة إلى تنظيم المواقف

- الصمدي، علوم الشريعة بالجامعات من المادة العلمية إلى المادة التعليمية، مادة الفقه الإسلامي أنموذجا، ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، 2008/4/19م، دار الحديث الحسنية، المغرب.
http://www.edhh.net/detail_conference.php?id=17

[5] كهوس، مناهج تدريس الفقه الإسلامي بالجامعات المغربية وكلياتها، ص146-149.

[6] العمري، بطاقات طلاقة التفكير أسلوب من أساليب تنمية التفكير الإبداعي في تدريس العبادات، ص391.

[7] داود، توصيات مؤتمر تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات، ص564.

[8] ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، 2008/4/19م دار الحديث الحسنية، المغرب:
http://www.edhh.net/conseil_bloc.php?id=4

[9] الإبراهيم، المدرس الذي نريد، ص507.

التعليمية بما يؤدي إلى تنمية القدرة على التعليم، وتمكين الطلبة من ممارسته اعتمادا على جهودهم الذاتية لتنمية شخصياتهم بكافة جوانبها.[10]

- توفير الوسائل العلمية وتكنولوجيا التعليم لأساتذة الفقه للقيام بمهامهم على أكمل وجه؛ حتى يتمكنوا من مسايرة التطورات الحديثة للعلوم.، وضرورة تحفيز طلبة العلم على التفكير والبحث العلمي والإنتاج الفقهي وتقوية الملكة لديهم.[11]

وأختم هذه المسألة بالإشارة إلى ملحوظتين:

الأولى: إنَّ كثيراً من المؤتمرات والندوات التي أوصت بضرورة إعادة النظر في المناهج، أو طرائق التدريس ما زالت توصياتها مجرد حبر على ورق، فهل قدمت تلك المؤسسات العلمية والجامعات التي تبنت مثل هذه المؤتمرات؟ أقول: هل قدمت نماذج تطبيقية واقعية لهذا التطوير، أم أن الأمر لا يعدو أكثر من تسويد صفحات بيضاء في كتاب المؤتمر ثم يلقى الكتاب على رفوف المكتبات؟!

الثانية: إنَّ معظم البحوث الواقعة في مجال مناهج تدريس الفقه الإسلامي خصوصاً والتربية الإسلامية عموماً، وسواء أكانت رسائل جامعية أم بحوثاً للترقية جاء على طلبة المدارس والمناهج المدرسية، وأن ما أجري منها على التدريس الجامعي كان بسيطاً للغاية، يكاد يقتصر على أوراق شبه نظرية قدّمت في مؤتمرات علمية عقدتها بعض كليّات الشريعة في بعض الجامعات. وهذا الأمر يدعو للتوقف كون أساتذة مناهج وطرق تدريس التدريبة الإسلامية تركزت بحوثهم على الصفوف المدرسية، فكانت عيّنات البحث التي اختاروها لبحوثهم طلبة من الصفوف الدراسية في المدارس الحكومية والخاصة على اختلاف مستوياتها. إن واقع التدريس الجامعي للمواد الشرعية يتطلب من المدرّسين في الكليات الجامعية عموماً وكليات الشريعة والتربية على وجه الخصوص أن يبذلوا أقصى جهد ممكن لإجراء بحوث مفيدة تتعلق بالتعليم والتعلّم الشرعي في هذه الجامعات؛ وهو مطلب شرعي قبل أن يكون مطلباً تربوياً أو علمياً.[12]

إذاً، نخلص إلى ضرورة طرح دليل عملي لا نظري يقدم نماذج تطبيقة في دمج مهارات التفكير في مقررات الفقه الإسلامي الجامعية. وهنا يطرح تساؤل مفاده: هل ثمّة دراسات تطبيقة في هذا المجال؟ تناول أحد الباحثين هذه المسألة وقد عرض عدداً من البحوث التي تناولت أساليب تدريس الدراسات الإسلامية، وتوصل إلى أن ما أجري من البحوث على مستوى التدريس الجامعي كان بسيطاً يكاد يقتصر على أوراق

---

[10] الخمشيلي، منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، الدرس الفقهي في الجامعة المغربية بين الاقتصاد والاجتهاد، ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، 2008/4/19م، دار الحديث الحسنية، المغرب http://www.edhh.net/detail_conference.php?id=18

[11] كهوس، مناهج تدريس الفقه الإسلامي بالجامعات المغربية وكلياتها، ص146-149.

[12] انظر: علاونة، البحث المتعلق بأنشطة التعليم والتعلّم الخاصة بالدراسات الإسلامية في الجامعات، ص170-171.

شبه نظرية قُدمت في مؤتمرات علمية عقدتها بعض كليات الشريعة في بعض الجامعات، أما البحوث التي كانت قريبة من البحث الميداني فقد اقتصرت على قضايا ذات علاقة بالتعلم والتعليم المدرسي وليس الجامعي.[13]

وقد ظهرت في السنوات الماضية محاولات عدة للتوجيه نحو أساليب حديثة في تدريس المساقات الشرعية،[14] بيد أنّها –على فضلها– وُجِّهت بشكل رئيس إلى معلمي التربية الإسلامية في المدارس، فضلاً عن كونها تركز على البعد النظري، أما الجزء العملي فجلُّ تلك الكتب تعرض درساً واحداً في التطبيق؛ وهذا أمر طبيعي؛ لأن تلك الكتب هدفت إلى عرض أساليب تدريس التربية الإسلامية، وجمهورها المستهدف هو طلبة المرحلة الجامعية الأولى غالباً، فلم تُوجَّه تلك الكتب إلى أساتذة الجامعات.

وإذا انتقلنا بالبحث ضمن الدراسات الجامعة؛ فنجد أن ثمّة رسائل وأطروحات تناولت موضوع التفكير في علوم الشريعة،[15] بيد أنه يلاحظ عليها أن واقعها التطبيقي هو مناهج المدارس وليس الجامعات، فضلاً عن محدودية انتشارها، فمعظم الدراسات الميدانية في مجال أساليب تدريس التربية الإسلامية تبقى محفوظة على رفوف المكتبات، ولا تنزل إلى الميدان كي يستفيد منها الأساتذة.

---

[13] علاونة، المرجع السابق، ص170.

[14] منها على سبيل المثال لا الحصر:

- استراتيجيات معاصرة في تدريس التربية الإسلامية: رؤية نظرية تطبيقية، تأليف: أ.د.عبد الرحمن الهاشمي وآخرون، ونشرته دار عالم الثقافة، سنة 2010م.
- الاستراتيجيات الحديثة في تدريس التربية الإسلامية والقرآن الكريم ، تأيف: د.برهان نمر بلعاوي، وأ. هاني صلاح أبو جلبان، ونشرته دار حنين، سنة 2008م.
- طرائق تدريس مهارات التربية الإسلامية: أولوياتها، تخطيطها، تقويمها، أنشطتها، وتطبيقاتها العملية، تأليف: أ.د. عابد توفيق الهاشمي، ونشرته مؤسسة الرسالة، سنة 2006م.
- تدريس التربية الإسلامية: تخطيط – طرق – تقويم، تأليف: أ.د. سعدون محمود الساموك، ونشرته دار وائل، سنة 2005م.
- طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليبها وتطبيقاتها العملية، تأليف: أ.د. ناصر الخوالدة، وأ. يحيى عيد، ونشرته مكتبة الفلاح، وصدرت الطبعة الثانية سنة 2003م.

[15] منها:

- دراسة آلاء أمجد محمد عبيدات، الموسومة بـكفايات معلم التربية الإسلامية ودورها في تنمية التفكير لدى طلبة المرحلتين الأساسية والثانوية في لواء بني كنانة، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2011م.
- دراسة معيوف السبيعي، الموسومة بـ: تعليم التفكير في مناهج التربية الإسلامية، ونشرتها دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2009م، والباحث لم يتناول سوى منهاج الصف الخامس الأساسي في دولة الإمارات العربية المتحدة.
- دراسة فداء محمد عبد الحميد الشنيقات، الموسمة بـ: فاعلية برنامج تدريبي مقترح في تنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى معلمي ومعلمات مبحث التربية الإسلامية للمرحلة الأساسية العليا في الأردن، أطروحة دكتوراه، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، عمان، الأردن، 2005م، وقد نشرت بعنوان:تنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى معلمي ومعلمات مبحث التربية الإسلامية، فداء محمد عبد الحميد الشنيقات، المركز القومي، إربد، 2008م.

ثانياً: القسم العملي

دمج مهارات التفكير في تدريس مساق الأحوال الشخصية

مهارة التطبيق:

أمثلة عملية:

- خالد موظف في شركة ويعمل معه في الغرفة نفسها عدنان وسعيد، وأمامهم وعلى مسامعهم اتصل عبر هاتفه النقال بزوجته شيماء وطلقها. برأيك، أهي طالق، ولماذا؟
- سعد لديه صفحة خاصة في موقع التواصل الاجتماعي "Facebook" والحال ذاته مع زوجته ريما، وأثناء تصفح ريم لصفحتها وجدت رسالة من سعد يقول فيها: "أنت طالق". برأيك، هل هي طالق، ولماذا؟
- سافر سامر إلى الولايات المتحدة الأمريكية من أجل العمل، وكي يتفادى مشكلة الإقامة القانونية؛ قرر أن يتزوج من فتاة نصرانية أمريكية تدعى "ساندرا" وأضمر في نفسه فراقها بعد حصوله على الجنسية. برأيك، ما حكم هذا العقد، ولماذا؟
- اشترطت امرأة في عقد نكاحها على أن لا تنجب إلا مرة واحدة كل سبع سنوات. برأيك: ما مدى صحة هذا الشرط، ولماذا؟

تنمية مهارة التفكير الناقد:

أمثلة عملية:

- جاء في المادة الخامسة من قانون الأحوال الشخصية الأردني يشترط في أهلية الزواج أن يكون الخاطب والخطوبة عاقلين، وأن يكون كل منهما قد أتم الثامنة عشرة سنة شمسية إلا أنه يجوز للقاضي أن يأذن بزواج من لم يتم منهما هذا السن إذا كان قد أكمل الخامسة عشرة من عمره. ألا تتعارض هذه المادة مع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم من زواجه من السيدة عائشة رضي الله عنها، وضح رأيك؟
- تناول الفقهاء القدامي بعض الأمراض الجنسية التي تجيز فسخ عقد النكاح؛ كالجب، والرتق والقرن. برأيك، في ظل التطور الطبي في هذا العصر، هل ما زال الحكم بجواز الفسخ لهذه الأمراض، ولماذا؟
- نصت المادة 2/21: -من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي لعام 2006- على أنه: "إذا كان الخاطبان غير متناسبين سناً بأن كانت سن الخاطب ضعف سن المخطوبة أو أكثر، فلا يعقد الزواج إلا بموافقة الخاطبين وعلمهما وبعد إذن القاضي، وللقاضي أن لا يأذن به ما لم تكن

مصلحة في هذا الزواج"، ونصت المادة 11 من قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام 2010م على أنه: "يمنع إجراء العقد على امرأة إذا كان خاطبها يكبرها بأكثر من عشرين عاماً إلا بعد أن يتحقق القاضي من رضاها واختيارها". ألا تتعارض هاتين المادتين مع فعل النبي صلى الله عليه وسلم بزواجه من السيدة عائشة رضي الله عنها، وضح رأيك.

- يستدل القائلون بضرورة عدم الزواج بين الأقارب بما ورد في الأثر "غربوا النكاح"، و"اعتربوا لا تضووا". كيف توفق بين هذا الأثر وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من زواجه من بنت عمته السيدة زينب بنت جحش رضي الله عنها، وتزويجه عليه الصلاة والسلام السيدة فاطمة رضي الله عنها من ابن عمه علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه.

مهارة الطلاقة الفكرية– طلاقة المعاني

أمثلة عملية:

- ماذا تتوقع أن يحدث لو أباح الإسلام الطلاق دون عدد؟
- ماذا تتوقع أن يحدث لو أباح الاسلام تعدد الزوجات بلا قيد أو شرط؟
- ماذا تتوقع أن يحدث لو لم يوجد تسجيل لعقد الزواج؟
- أباح الإسلام للرجل أن يعدد الزوجات ضمن ضوابط، ماذا تتوقع أن يحدث لو أن الإسلام حرم التعدد؟

مهارة حل المشكلات.

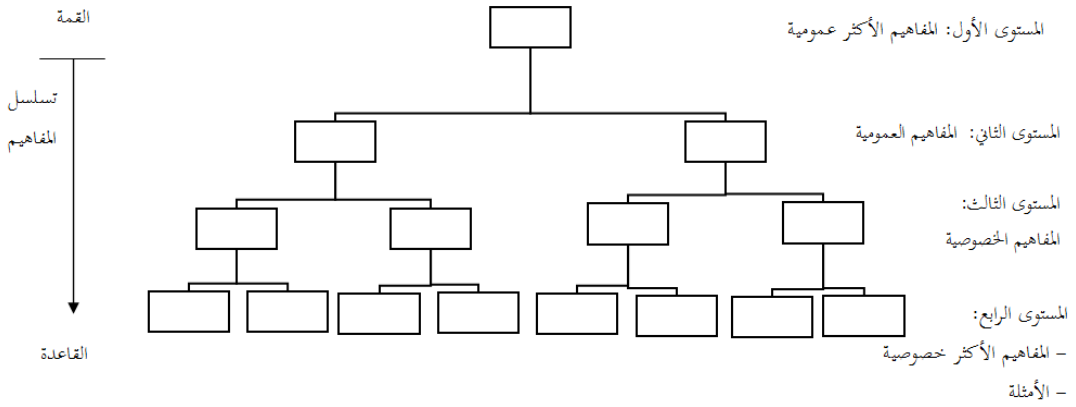
أمثلة عملية:

- رجل له زوجة تعمل مدرسة، خلال إجازة الصيف غضب منها إثر خلاف متعلق بعملها، واشتد الخلاف، فقال الزوج: أنت طالق إن عملت العام القادم، ثم قال بعدها مباشرة بصوت خفي يسمعه وحده: إن شاء الله. أنت مفتي، فما رأيك: إذا عملت المرأة في العام القادم، أهي طالق، ولماذا؟
- أنت تعمل في مجال الإفتاء: وجاءك رجل يسأل: "تشاجرت مع زوجتي ليلاً، واحتد النقاش بيننا، وغضبت فقلت لها: طلاق، طلاق، طلاق، وخرجت من البيت". فما رأيك: هل الزوجة طالق، ولماذا؟
- أيها المفتي رجل يسألك ويقول: "حدثت مشاجرة بيني وبين زوجتي، وأصرت على الخروج وزيارة أهلها، فقلت لها: إن خرجتِ فأنت (طارق)، ولم تنتبه زوجتي للكملة، وخرجت من البيت". هل هي طالق، ولماذا؟

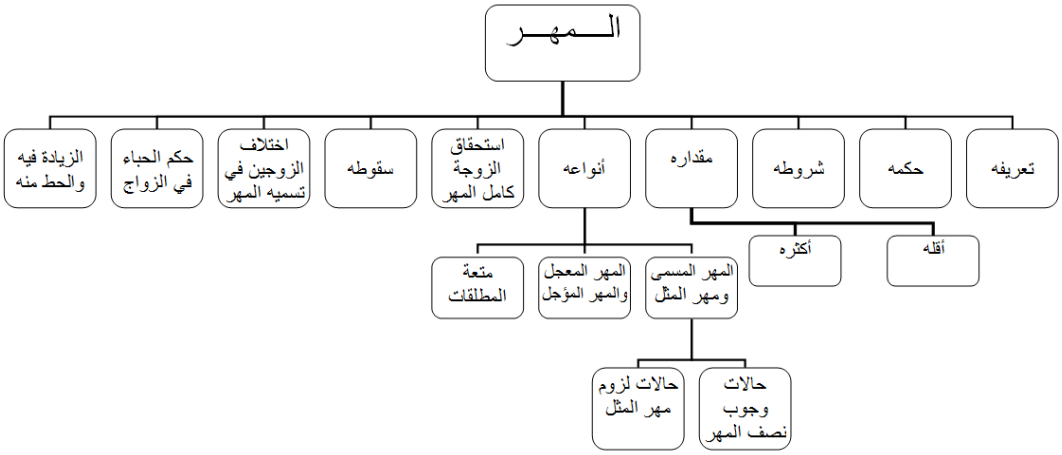
- أيها القاضي الشرعي: جاءتك قضية حول امرأة طلقها زوجها ولَمَّا حضر الطرفان لديك، قال الزوج: إنني مسحور. كيف تحكم في هذه القضية؟

توظيف الخرائط المفاهيمية في تدريس مساق الأحوال الشخصية

رسم تخطيطي لخريطة مفاهيمية هرمية تسلسلية[16]

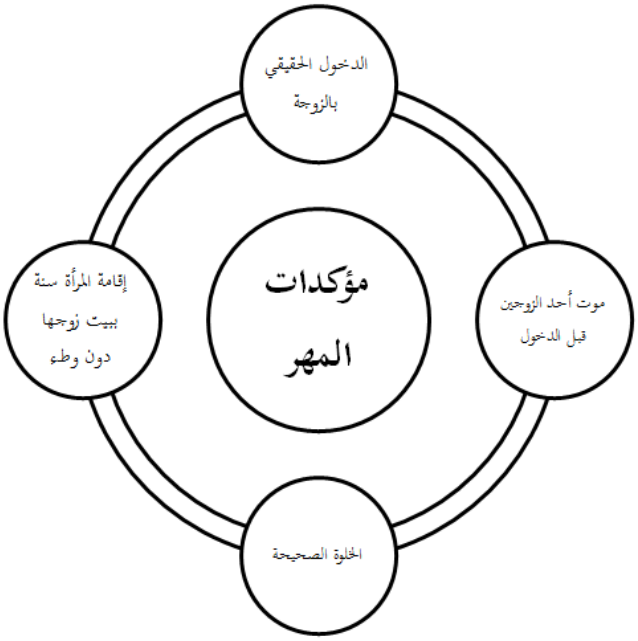


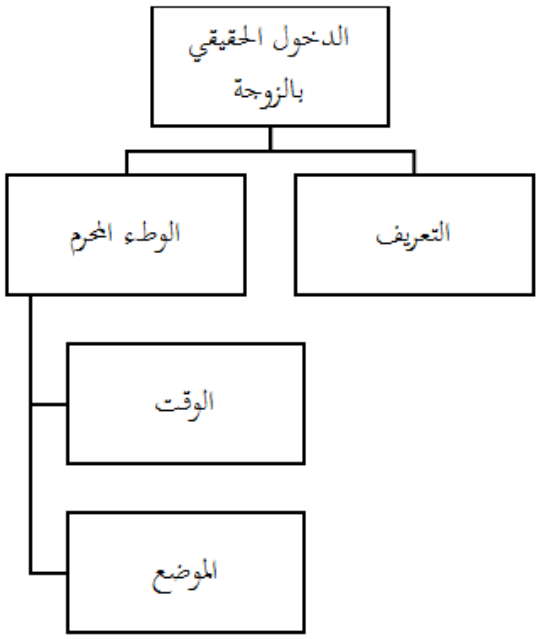
مثال تطبيقي –المهر



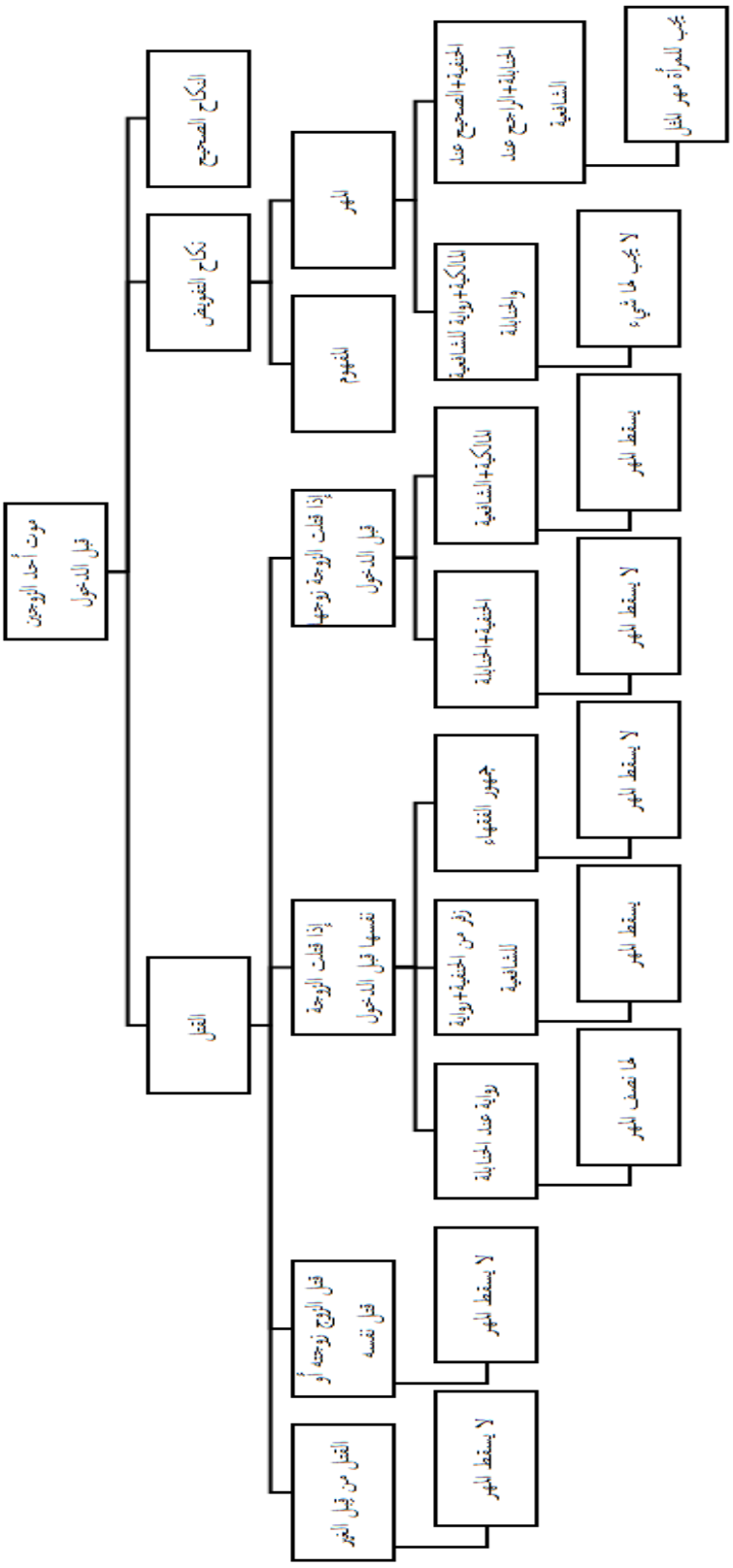
(16) الغامدي، بندر. خرائط المفاهيم. الجبيل: الإدارة العامة للهيئة الملكية– إدارة التعليم، 1427هـ / 1428هـ، ص 4.

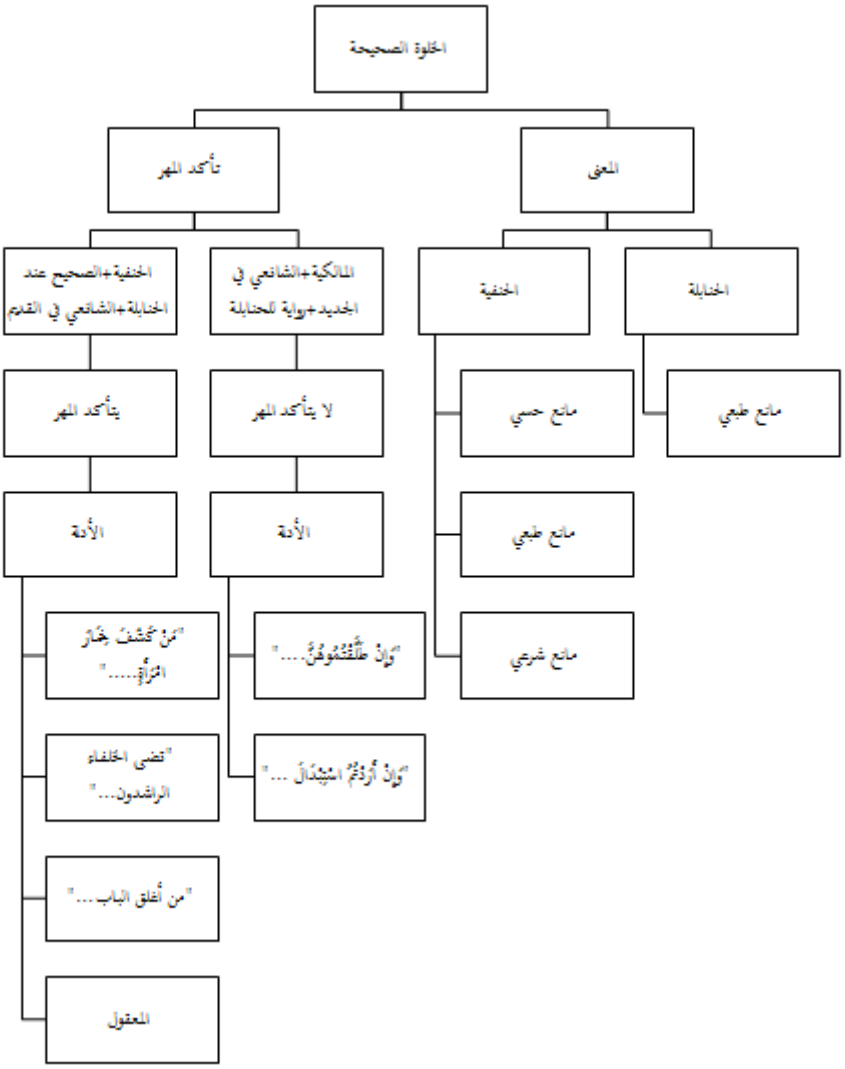
خرائط مفاهيمية لموضوع مؤكدات المهر[17]





[17] مصدر المادة العلمية من: وفا، أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية، ج2، ص570 وما بعدها.


موت أحد الزوجين قبل الدخول
النكاح الصحيح
نكاح التفويض
القتل
المهر
المفهوم
إذا قتلت الزوجة زوجها قبل الدخول
إذا قتلت الزوجة نفسها قبل الدخول
قتل الزوج زوجته أو قتل نفسه
القتل من قبل الغير
الحنفية+الصحيح عند الحنابلة+الراجح عند الشافعية
المالكية+رواية للشافعية والحنابلة
المالكية+الشافعية
الحنفية+الحنابلة
جمهور الفقهاء
زفر من الحنفية+رواية للشافعية
رواية عند الحنابلة
لا يسقط المهر
لا يسقط المهر
لا يسقط المهر
يسقط المهر
لها نصف المهر
يسقط المهر
لا يسقط المهر
لا يسقط المهر
لا يجب لها شيء
يجب للمرأة مهر المثل

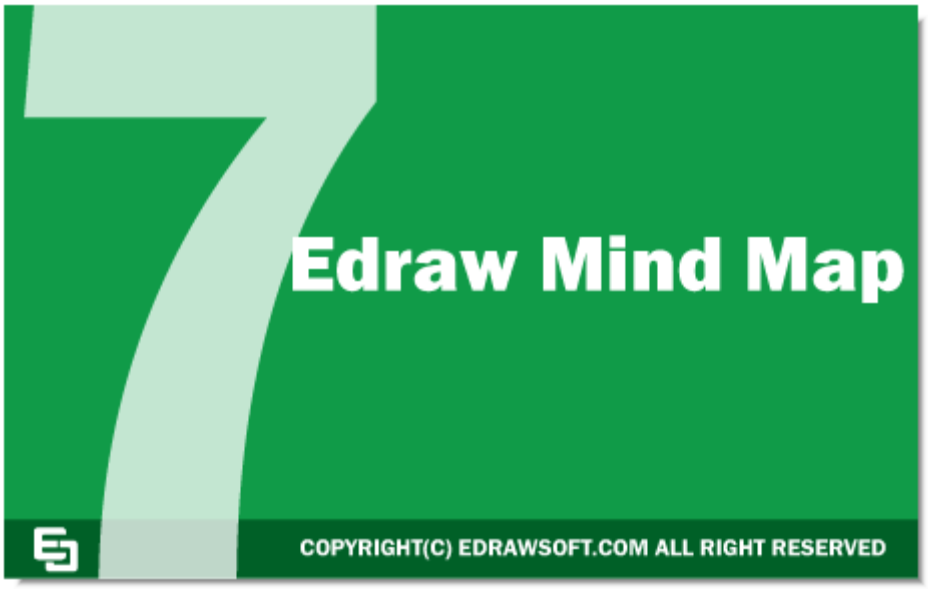

الخلوة الصحيحة
تأكد المهر
المعنى
الحنفية+الصحيح عند الحنابلة+الشافعي في القديم
المالكية+الشافعي في الجديد+رواية للحنابلة
الحنفية
الحنابلة
يتأكد المهر
لا يتأكد المهر
مانع حسي
مانع طبعي
الأدة
الأدة
مانع طبعي
"مَنْ كَشَفَ خِمَارَ امْرَأَةٍ....."
"وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ...."
مانع شرعي
"قضى الخلفاء الراشدون..."
"وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ ..."
"من أغلق الباب..."
المعقول

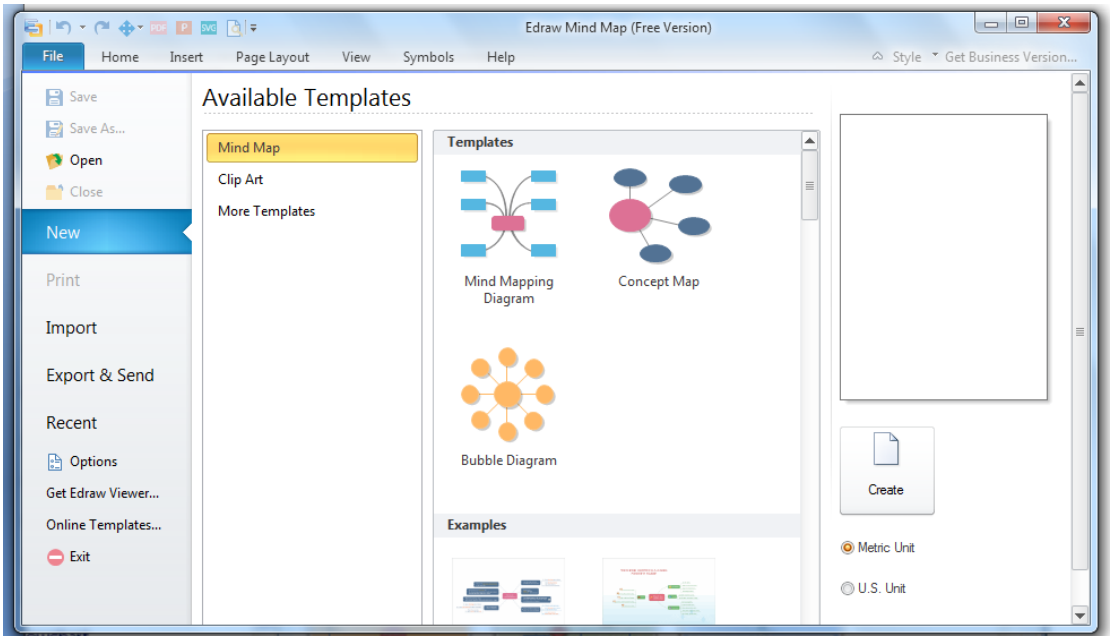
البرامج الإلكترونية لرسم الخرائط المفاهيمية:

ثمّة برامج إليكترونية متعدد لرسم الخرائط، منها برنامج "Edraw Mind Map" ومن مميزاته:

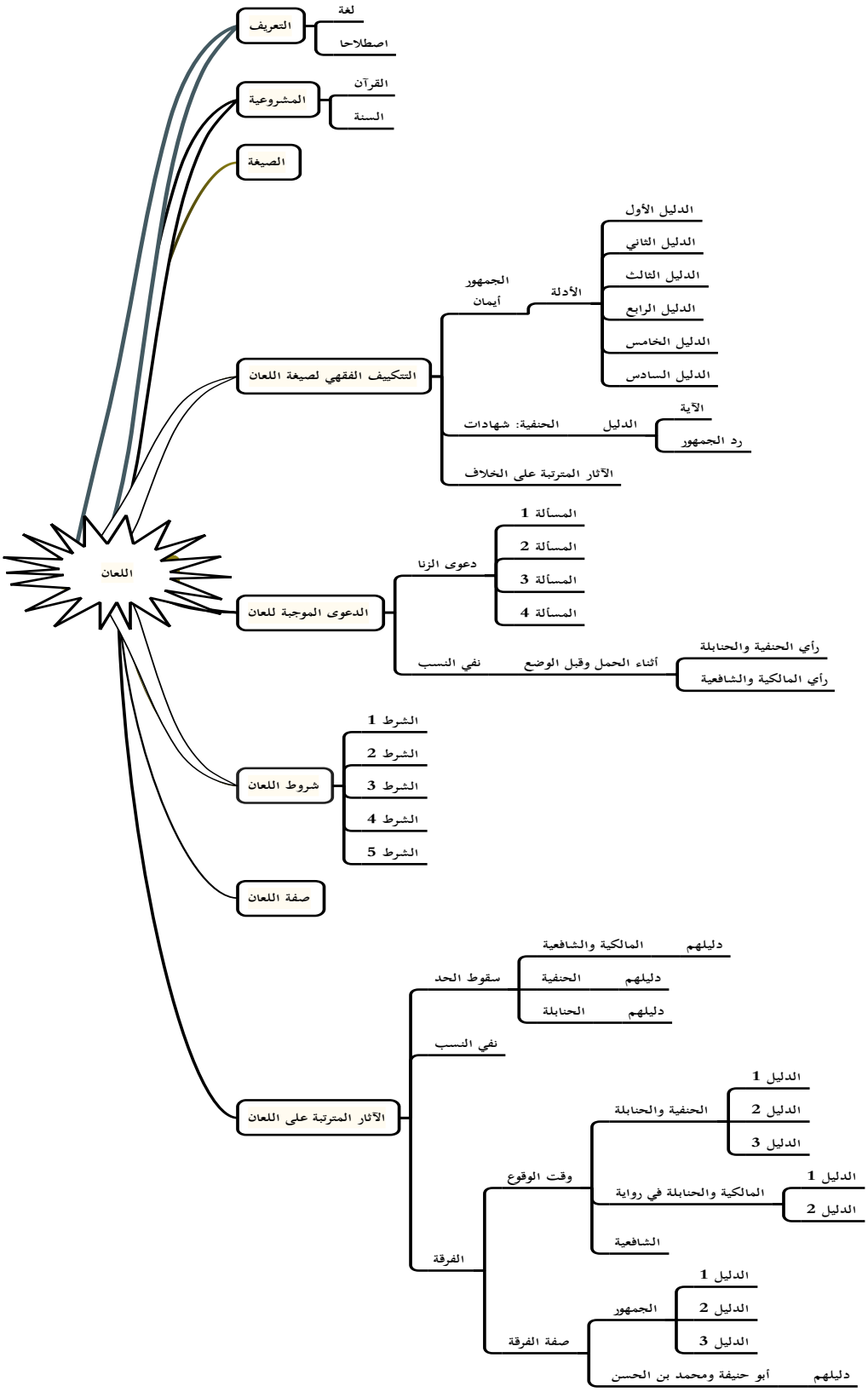
- إمكانية استخدام اللغة العربية بخطوط "الويندوز".
- سهل الاستخدام كأيّ برنامج من برامج "ميكروسوفت".
- يتيح إمكانية تصدير العمل لصيغ مختلفة مباشرة.

واجهة البرنامج



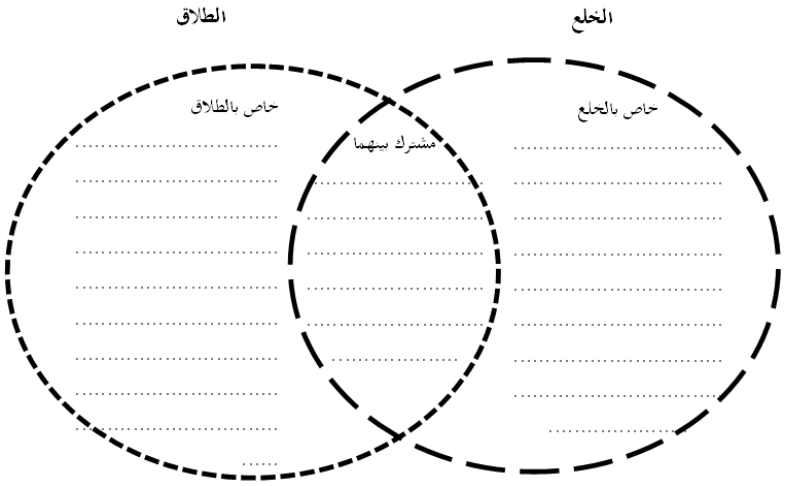


نموذج لخريطة مفاهيمية لموضوع اللعان باستخدام البرنامج:

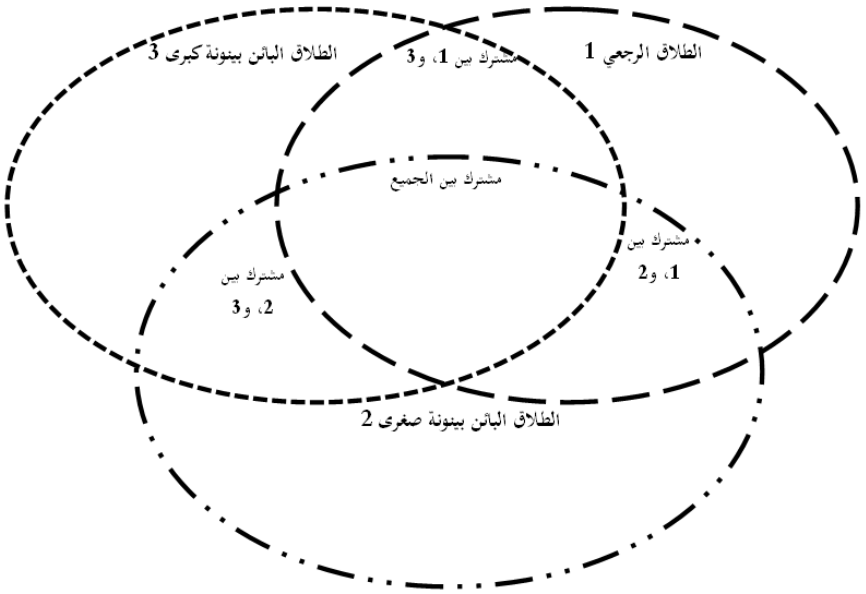


خرائط المقارنات:

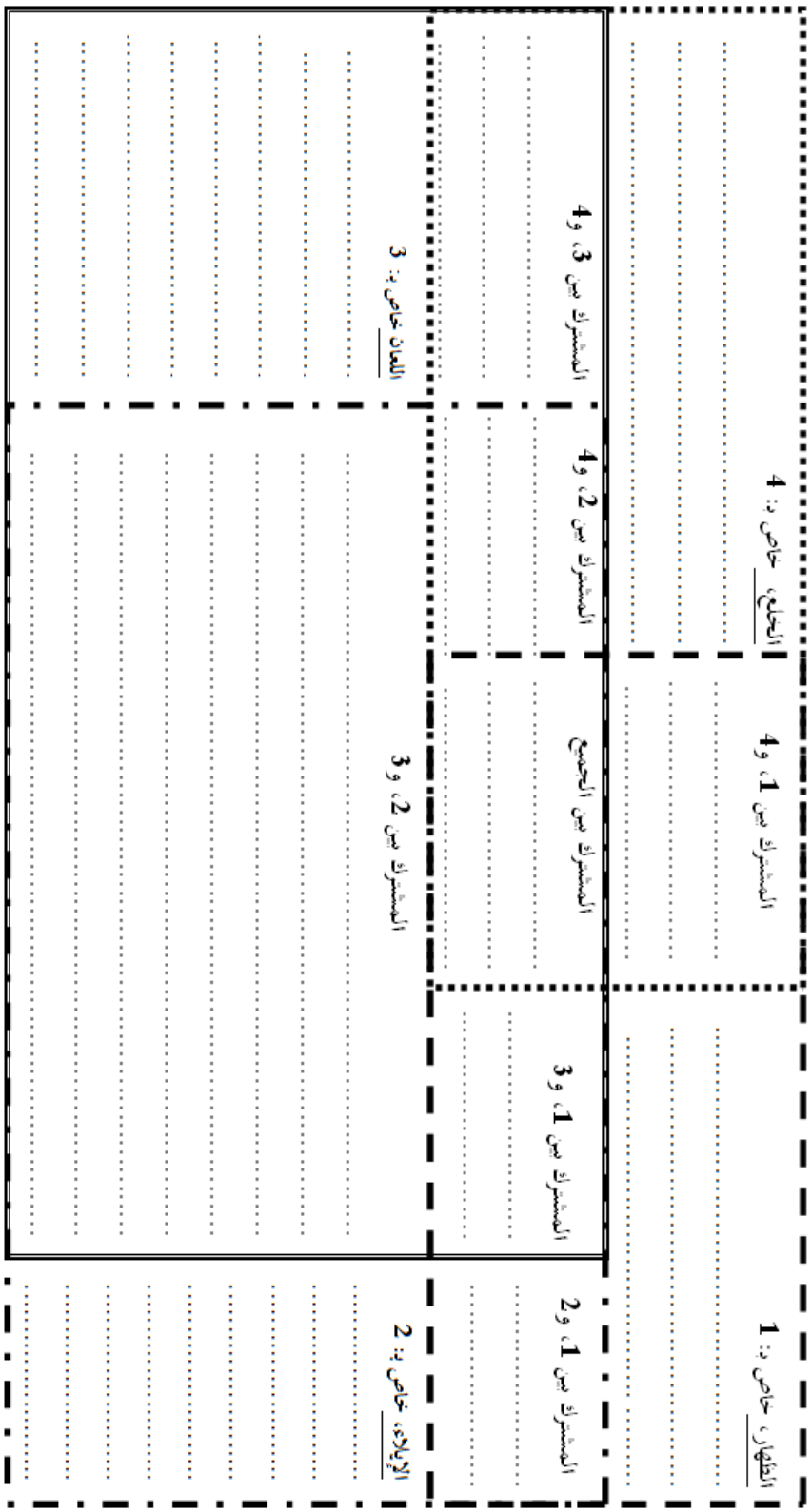
المقارنة الثنائية



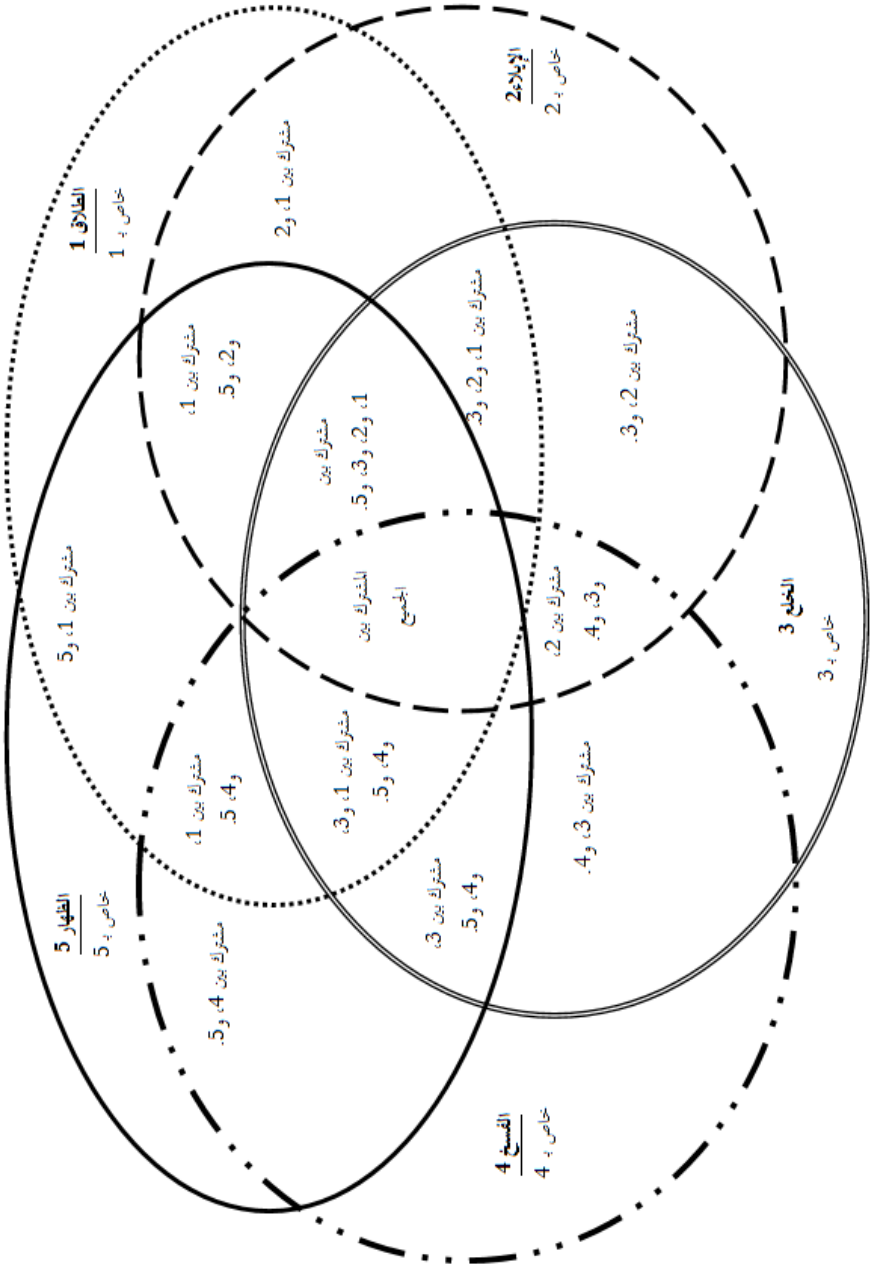
المقارنة الثلاثية:



المقارنة الرباعية:



المقارنة الخماسية:



خاتمة:

هدفت هذه الورقة إلى قراءة تحليلية لواقع تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات، وقد انتهت إلى غلبة التعليم التلقيني على هذا التدريس، وقد حاولت الورقة تقديم نماذج تطبيقية في هذا المجال؛ تمثلت في توظيف مجموعة من المهارات التفكير؛ مثل مهارة التطبيق، والتفكير الناقد، وحل المشكلات، فضلاً عن محاولة تقديم نماذج تطبيقية لتوظيف الخرائط المفاهيمية لا سيّما في مساق الأحوال الشخصية.

والحمد لله رب العالمين

المراجع:

- إبراهيم، محمد عقلة، (1999م)، المدرس الذي نريد، المؤتمر الثاني لكلية الشريعة، تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات، جامعة الزرقاء الأهلية، الزرقاء، الأردن.
- حسنة، عمر عبيد، (1999م)، من مقدمة كتاب تكوين الملكة الفقهية للدكتور محمد عثمان شبير، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- حوامدة، باسم، (1994م)، مشكلات طلبة الدراسات العليا في الجامعة الأردنية،(أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية.
- الخمليشي، عبد الهادي، منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، الدرس الفقهي في الجامعة المغربية بين الاقتصاد والاجتهاد، ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، 2008/4/19م، دار الحديث الحسنية، المغرب

http://www.edhh.net/detail_conference.php?id=18

- داود، هايل (تحرير)، (1999م) توصيات مؤتمر تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات، مؤتمر: تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات، جامعة الزرقاء الأهلية، الزرقاء، الأردن.
- الزعبي، إبراهيم، (2002م)، مشكلات طلبة كليات الشريعة في الجامعات الأردنية الرسمية، وعلاجها من منظور إسلامي، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن.
- زغريت، وائل، (2004م)، مشكلات طلبة الجامعة الأردنية داخل الحرم الجامعي وخارجه، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن.

- زوزو، فريدة، (2005م)، التفكير الإبداعي في المناهج الدراسية لمقررات الفقه وأصوله، مجلة إسلامية المعرفة، ع: 41.
- الصمدي، خالد، علوم الشريعة بالجامعات من المادة العلمية إلى المادة التعليمية، مادة الفقه الإسلامي أنموذجا، ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، 2008/4/19م، دار الحديث الحسنية، المغرب.

http://www.edhh.net/detail_conference.php?id=17

- عثمان، سليم، (2000م)، مشكلات طلبة الدراسات العليا في جامعات الضفة الغربية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح، فلسطين.
- علاونة، شفيق فلاح،(2003م)، البحث المتعلق بأنشطة التعليم والتعلم الخاصة بالدراسات الإسلامية في الجامعات، ضمن كتاب: البحث التربوي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية في التعليم الجامعي، عمان: دار الرازي.
- العمري. شوكت، (1999م)، بطاقات طلاقة التفكير أسلوب من أساليب تنمية التفكير الإبداعي في تدريس العبادات، المؤتمر الثاني لكلية الشريعة، تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات، جامعة الزرقاء الأهلية، الزرقاء، الأردن.
- الكايد، خليل، (1994)، المشكلات التعليمية والاجتماعية والمالية التي تواجه طلبة الجامعات الأهلية (الخاصة) في الأردن، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.
- كهوس، أبو اليسر رشيد، (2009م)، مناهج تدريس الفقه الإسلامي بالجامعات المغربية وكلياتها، بحث قدم في ندوة مناهج وطرق تدريس الفقه الإسلامي في المدارس الدينية في الهند، 26–27 ديسمبر، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، ترجمة: شعبة حسنين الندوي
- متولي، نبيل، (1991م)، المشكلات التعليمية والمالية والمعيشية لطلاب بعض الجامعات بالسودان (دراسة ميدانية)، مجلة كلية التربية، جامعة المنصورة، عدد: 17.
- ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، 2008/4/19م دار الحديث الحسنية، المغرب:

http://www.edhh.net/conseil_bloc.php?id=4

قضية التفاهم بين المسلمين والمسيحيين: دراسة لملتقي الأساقفة والعلماء في الفلبين لفترة (2000–2010)

د. خيرالدين داتو سليمان لاوء

ملخص البحث

يمثل هذا البحث دراسة ميدانية للمؤسسة تسمى ملتقى الأساقفة والعلماء، غير الحكومية المهتمة بالحوار الإسلامي المسيحي في الفلبين. ظهرت فكرة الحوار الديني في الفلبين بعد إعلان هذه الوثيقة (Nostra Aetate) من المجمع الفاتيكان الثاني (11 أكتوبر 1962م– 8 ديسمبير 1965م)، ولقيت اهتمامًا بالغًا من رجال الدين والدعاة. فقد حلّ كثير من المشكلات السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية في الفلبين نتيجة الحوار الديني وثمرة التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في البلاد.

أهداف هذا البحث منها: توضيح مفهوم التفاهم بين الديانات، وإبراز أسس التفاهم المشترك في المنظور الإسلامي، واتخاذ الحوار الدّيني وسيلة ناجحة للتفاهم والتعايش السلمي في الفلبين. استخدم الباحث المنهج الاستقرائي الذي يتركز دوره على جمع النصوص والمقالات التي تتعلق بالموضوع، معتمدًا على الدراسة الميدانية، فقام بمقابلات شخصية مع البارزين في ملتقي الأساقفة والعلماء. توصل الباحث بعد دراسته إلى نتائج ومقترحات وتوصيات، وسوف يبينها الباحث في دراسته.

كلمات مفتاحية: التفاهم، جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين، الحوار الإسلامي المسيحي في الفلبين، ملتقى الأساقفة والعماء.

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم. أما بعد:

فقال الله •:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات : 13].

إن هذا النص يبدأ بحقيقة كبرى حاكمة وهي وحدة الأصل الإنساني من ذكر وأنثى وبضربة واحدة تسقط كل الأمور العارضة من لون ولغة ولقد سقطت في وقت مبكر جدًا في تاريخ الإسلام. والتعارف هنا يتسع ليشمل التواصل والتعاون والتعايش، وكل ضروب العمل الإنساني المشترك لما فيه الخير والمنفعة لبني البشر، وهو هدف سام من أهداف الحوار.

إن الحوار الإسلامي المسيحي من أهم وسائل التفاهم والتعارف بين أتباع الإسلام والمسيحية في الفلبين، ولكن كثير من المسلمين والمسيحيين لا يشعرون بقيمة الحوار بين الجانبين، لذلك قامت بعض المؤسسات الإسلامية والمسيحية للحوار بين أتباع الأديان لبناء السلام والتعايش السلمي، وقد اهتم بعض العلماء والأساقفة والمفكرين بالحوار الديني، وقد أبرز أفكارهم وآراهم وتجربتهم حول الحوار بين أتباع الإسلام والمسيحية.

ومن أهم قضايا الحوار الدّيني بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين هو التفاهم فيما بينهم، فنحن نعيش اليوم في أشد الحاجة إلى التفاهم والتسامح الفعّال والتعايش الإيجابي أكثر من أي وقت مضى نظراً لأن التقارب والتفاعل والتعاون بين المسلمين والمسيحيين يزداد يوماً بعض يوم في المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في بعض المدن والمناطق والإقليم في البلد.

ولا شك أن حسن التفاهم بين المسلمين والمسيحيين من أهم الأمور في تعايشهم، ومن حسن التفاهم أن يفهم كل طرف حقيقة دين غيره وثقافته وعاداته حتى لا يسيئوا الظن بعضهم بعضا، وليحترموا ثقافاتهم وتقاليدهم، ويقفوا معاً ضد الظلم والجرائم والإرهاب، ويواجهوا معاً الفلاسفة المادية والإلحادية. وإضافةً إلى ذلك، يجب أن يتفاهم بين الطرفين في أمور مشتركة بينهم حتى يعيشوا عيشةً سليمة بعيدة عن الصراع والتشاجر والعداوة.

يمثل هذا البحث دراسة ميدانية لقضية التفاهم بين المسلمين والمسيحيين: دراسة لملتقي الأساقفة والعلماء في الفلبين (2000-2010). ويأتي هذا البحث في مقدمة، ومشكلة البحث، وأهداف البحث، ومنهج البحث، وثلاثة مباحث، وخاتمة ونتائج البحث، والتوصيات، المبحث الأول: مفهوم التفاهم بين الديانات، وأسس التفاهم المشترك في المنظور

الإسلامي. والمبحث الثاني: جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين، والمبحث الثالث: ملتقي الأساقفة والعلماء في الفلبين.

مشكلة البحث

كانت علاقة المسيحيين بالمسلمين علاقة سيئة منذ مجيء الأسبان (1521-1898) والأمريكان (1898- 1943)[1] الذين حملوا المسيحية إلى الفلبين، ولم تكن يومئذ حوارات أو مناقشات دينية بل كانت العداوة والحروب بسبب الاختلاف الدّيني والعادات والتقاليد بين المسلمين والمسيحيين، وسوء التفاهم. وبعد إعلان هذه الوثيقة (Nostra Aetate) من المجمع الفاتيكاني الثاني (11 أكتوبر 1962 م – 8 ديسمبر 1965م)، وهي الإعلان عن علاقة الكنيسة بالأديان الأخرى، ظهرت فكرة الحوار الدّيني في الفلبين وخاصة في هذا العصر الراهن، ولقيت اهتماماً بالغا من العلماء والسياسيين والاجتماعيين وبعض المثقفين والدعاة ورجال الدين حتى فتحت فيها المراكز والمشروعات والأنشطة والمؤتمرات والندوات بهدف التعايش السلمي وبناء السلام والتفاهم والتقارب بين أتباع الإسلام والمسيحية في الفلبين. وأسهم الحوار في حلّ كثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الفلبين وانخفضت نسبة العنف والتشاجر بين المسلمين الذين يشكّلون 10%[2] والمسيحيين الذين يمثّلون الأغلبية في البلد. حدث كلّ هذا التغير في الآونة الأخيرة نتيجة الحوار والتفاهم بين المسلمين والمسيحيين الذي تترأسه المؤسسات المسيحية و الإسلامية في الفلبين. لذا رأى الباحث محاولة الكشف عن قضية التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين، ومدى نجاح ملتقى الأساقفة والعلماء في الفلبين أو فشله في التفاهم والحوار الدّيني من خلال أنشطته وجهوده المبذولة.

أسئلة البحث

وعلى ضوء ما تقدم، يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما مفهوم التفاهم بين الديانات ؟
2- ما أسس التفاهم المشترك في المنظور الإسلامي ؟
3- ما جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين ؟

---

1. أحمد محمد عبد القادر ، **المسلمون في الفلبين** (القاهرة: مطابع الناشر العربى، 1980م)، ص 36-39 .

2 https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/rp.html تقول مصادر عامة بأن مجموع عدد السكان المسلمين في الفلبين 5%، انظر: وأما مصادر إسلامية فتقدر http://en.wikipedia.org/wiki/Islam in the Philippines و http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35425.htm وبعضهم بـ 8% إلى 12%، انظر: :تعداد المسلمين 10%، انظر (استخرج في 15 يونيو 2013م).

4- ما أهداف الملتقى الأساقفة والعلماء من الحوار الديني؟

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى توضيح مفهوم التفاهم بين الديانات، وبيان أسس التفاهم المشترك في المنظور الإسلامي، وإبراز جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين، واتخاذ الحوار الدّيني وسيلة ناجحة للتفاهم والتعايش السلمي في الفلبين.

منهج البحث

استخدم الباحث المنهج الاستقرائي لجمع النصوص والمقالات التي تتعلق بالموضوع، معتمدًا على الدراسة الميدانية، فقام بمقابلات شخصية مع البارزين في ملتقي الأساقفة والعلماء في الفلبين.

المبحث الأول: مفهوم التفاهم بين الديانات

التفاهم في اللغة

فهم: فَهِمَ الشيء بالكسر فهماً وفهَامةً أي عَلِمَهُ، وفلانٌ (فَهِم) و(استفهمه) الشيء (فَأَفهَمَهُ) و (فَهَّمَه تَفهيماً)، و(تَفَهّمَ) الكَلَامَ فَهِمَهُ شيئاً بعدَ شيءٍ. [3] والتفاهم: تفاهماً (فَهم) القوم أفهم بعضهم بعضا، أو فهم شيئاً فشيئا. [4] وتفاهم مصدر تفاهماً أي تشارك في الإدراك. [5]

الاصطلاح:

التفاهم هو تبادل الأفكار بين الطرفين لأجل التفاهم في أمور مشتركة بينهم للوصول إلى حقيقة دينية بهدف التعايش السلمي والاحترام المتبادل بين أتباع الديانات. [6]

إذن، التفاهم بين أتباع الأديان يتركز على قضايا الفكرية وخاصةً في أمور مشتركة بينهم.

هدف التفاهم بين الديانات

أما هدف التفاهم بين أتباع الأديان هو أن يفهم الآخر مواقف دين غيره وثقافاته وعاداته وأمور مشتركة بينهم لأجل التعايش الإيجابي والتسامح الفعّال والتعاون الإنساني.

أسس التفاهم المشترك في المنظور الإسلامي

---

[3] راجع :**معجم مختار الصحاح**، الرازي، بيروت: دار صادر، 2008م، ط 1، مادة "فهم"، ص 318.

[4] راجع :**الرائد معجم لغوي عصرى**، جبران مسعود، بيروت: دار العلم للملايين، 1999م، مجلد الأول، ط 6، ص 422.

[5] راجع : **معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة**، يوسف محمد رضا، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 2006م، ط 1،مادة "تفاهم" ص 376.

[6] هذا الاصطلاح منقول من قبل العلماء والأساقفة في ملتقى الأساقفة والعلماء بالفلبين خلال مناقشة الباحث معهم.

إن التفاهم والتعايش قائمان في المجتمعات الإسلامية بين المسلمين وغيرهم منذ العصر الإسلامي الأول وحتى اليوم، ويجب أن تقوم العلاقات بين دولة الإسلام وبين الدول الأخرى على الاحترام المتبادل وتنفيذ المعاهدات والأعراف المتفق عليها بين الطرفين. ومن الواضح أن التفاهم والتعايش مع الآخرين أمرًا طبيعياً مألوفاً لا غرابة فيه بل هو جزء من الدّين.

ويظهر ذلك عملياً في سيرة الرسول • وصحابته الراشدين بل ويقرأ في القرآن الكريم فضلاً عن احترام عقائد المخالفين والاعتراف بعدم الإكراه على الآخرين في دين الإسلام، بل يدع الإسلام إلى حسن الحوار واللطف بالموعظة والجدال من ذلك قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]. أسس التفاهم المشترك في المنظور الإسلامي ما يلي:

الأول: الاحترام المتبادل بين أتباع الديانات

وهو مبدأ رئيسى يجب الاهتمام به لكى يمكن التفاهم والتعامل مع البشر، ويستند إلى أن البشر ينحدرون من شخص واحد هو آدم عليه السلام، لذا يجب أن يحترم بعضهم بعضاً، لأن كلهم لآدم وآدم من تراب، ومن ثم فهم يشتركون في أساس الخلق وهذا الإشتراك ينبغي أن يترك أثره على تعاملهم مع بعضهم البعض في السلم والحرب. ففي وقت السلم تحكمنا الآية الكريمة: ﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: 8]. وقال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[الأنعام: 108].

الثاني: المساواة والعدالة الاجتماعية

وإذا كان الاحترام المتبادل منطلقاً أولا للتفاهم بين أصحاب الأديان، فإن الانصاف والعدل هو المنطلق الثاني. ولنا في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8].ويقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 90]. يعتبر تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية إحدى قيم الإسلام الأساسية التي قرّرها القرآن الكريم وطبقها الرسول

• والخلفاء في مختلف الأزمنة.

فالعدل هو أساس الحوار الهادف الذي ينفع الناس ويمكث أثره في الأرض ويقتضي العدل المساواة بين البشر.

والواقع أن تحقيق العدل يقتضي الكثير مما يجب عمله في العلاقات الدولية، يجب حل القضايا الدولية وفقاً لقواعد العدالة، وإنصاف المظلومين، وكف يد الظالمين.

لقد عانت بلادنا كثيراً من الظلم، وكم من مشكلات دامية في بلادنا الفلبين وغيره من بعض أقليات المسلمة مثل بورما، وجنوب تايلاند بسبب الظلم والتعصب الدّيني، وكما تسيل الدماء في فلسطين وفي العراق، والسورية، وفي أفغانستان وغيرها من البلاد المسلمة ولا ذنب لأهلها إلا أنهم يكافحون من أجل استقلال بلادهم وحماية شعوبهم.

إذن، قضية العدل الاجتماعي من القضايا المحورية الكبرى في العلاقات الدولية والأديان. وانطلاقاً من هذا، فإن الحوار والتفاهم بين أتباع الأديان يلعب دورا هاماً لنشر العدالة وانصاف المظلومين عن طريق المؤتمرات والندوات والمنشورات وغيرها من المناقشات سواء كانت رسمية أو غير رسمية.

الثالث: التسامح والتقدير

اهتم الإسلام اهتمامًا واضحًا بأن تسود السماحة والعفو والحلم العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أتباع الأديان في المجتمع الإسلامي، وخاصة وبدرجة أوضح بين المسلمين وأهل الكتاب. إن الإسلام هو دين الرحمة الذي ختم به الرحمن الرحيم رسالته إلى البشر، وأرسل الله رسوله محمد • رحمةً للعالمين، فهو رحمة بطبعه وسلوكه ومعاملته، وهو رحمة أيضًا بدعوته وبكل ما اشتملت عليه، ولا أدلّ على هذه الحقيقة من قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران:159]. ولقد ضرب الرسول • وصحابته رضي الله عنهم أورع الأمثلة للسماحة في علاقة المسلمين باليهود والنصارى ومن هذه الأمثلة: ما روى عن أنس رضي الله عنه أن غلامًا من اليهود كان مرض، فأتاه النبي • يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم فنظر إلى أبيه وهو عند رأسه فقال له أبوه: أطع أبا القاسم، فأسلم، فقال النبي • وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار".[7] وهكذا كان النبي • يحضر ولائم أهل الكتاب ويغشى مجالسهم ويواسيهم في مصابهم، ويعود مرضاهم، ويعاملهم بكل أنواع المعاملات التي يتبادلها المجتمعون في جماعة، يحكمها قانون واحد، وتشغل مكاناً مشتركاً، فقد كان النبي يقترض منهم نقوداً ويرهنهم متاعاً، ولم يكن ذلك عجزاً من الصحابة رضوان الله عليهم عن إقراضه، فإن بعضهم كان ثريا، وكلهم يتلهف على أن يقرض رسول الله • بل كان

[7] انظر روايات البخاري في كتاب الجنائز(باب إذ قال المشرك عند الموت: لا إله إلا الله)، **الجامع الصحيح للبخاري** (الرياض: شيبة الحمد عبد القادر، مكتبة فهد الوطنية، 2008، ط1، ج1، رقم الحديث 1321) ص 371 .

يفعل ذلك تعليماً للأمة، وتثبيتًا عملياً لما يدعو إليه من سلام ووئام، وتدليلا على أن الإسلام لا يقطع علاقة المسلمين مع مواطنهم من غير دينهم.[8]

وقد فهم الصحابة رضي الله عنهم هذا المنهج المتسامح مع أهل الكتاب، فساروا على هذا النهج الحكيم. ثم جاءت سيرة المسلمين الأولين الذين تفرقوا في أنحاء العالم على خير ما تكون السماحة، فعاشروا أبناء الأمم من الروم والبربر، وفي ظل دولة الإسلام في الأندلس. فعلاقة المسلمين مع غيرهم من أهل الكتاب تتسم في جوهرها بالسماحة والسلام طالما لم يحدث منهم اعتداء على العقيدة أو الأوطان.

إن الاحترام المتبادل والمساواة والعدل الاجتماعي والتسامح والتقدير أسس التفاهم المشتركة بين أتباع الأديان في منظور الإسلامي، ولكن لا بدّ من التفاهم والاحترام والتسامح والتقدير مع حفظ الهوية والعقيدة، فليس من التفاهم والتسامح أن يلغي الاختلاف وأن يتنازل في أمور ثابتة في الدّين والعقيدة والشريعة.

وقد ردّ القرضاوي بعض الناس الذين يَشُكّون في الحوار والتفاهم، وحجتهم في ذلك أن من يدعون إلى الحوار والتفاهم يسعون من ورائه إلى تذويب الفوارق بين الأديان، فأجاب قائلاً:" لا يمكن تذويب الفوارق بين الأديان مطلقاً، فالمسيحية ستظل تقول بالتثليث، وسيظل الإسلام يقول بالتوحيد الخالص، وهذا الأمر لا يمكن أن نفرط فيه".[9] واعتبر دعاة الحوار الإسلامي– المسيحي أن الحوار ينبغي أن لا يقصد منه تغيير مبادئ الآخر.[10]

المبحث الثاني: جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين

أولاً: المجال السياسي

يمتد تطور العلاقة بين المسلمين والمسيحي منذ ظهور الإسلام وحتى بداية القرن العشرين وقد اتسم بالطابع الصراعي والعدائي بين أتباع الإسلام والمسيحية أكثر من السلم والوفاق.[11] وكانت المجابهة العسكرية السياسية هي التي

---

[8] والدليل على ذلك في السيرة النبوية منها روايات البخاري في كتاب الرهن في الحضر (باب الرهن عند اليهود وغيرهم، و باب من رهن درعه)، **الجامع الصحيح للبخاري** (الرياض: شيبة الحمد عبد القادر، مكتبة فهد الوطنية، 2008، ط1، ج1، رقم الحديث 2436و 2432، ص 56 ، و ص55).

[9] القرضاوي، يوسف. (1998م). **الحوار الإسلامي المسيحي**. مجلة المسلم المعاصر، العدد 86، ص 147.

[10] باثولوميس الأول، تطريرك القسطنطينية في الندوة الإسلام المسيحية، انظر: **صحفية الرأي**، عمان: 4/6/1997، ص 10. وعفيف عثمان، **الحوار المسيحي الإسلامي، المنطلقات، المشكلات، الآفاق** (بيروت: الاجتهاد، العددان 31-32، 1996م)، ص 118.

[11] انظر: ليلى الكاشاني، **الحوار الخلفيات والأبعاد** (التوحيد، العدد 75، 4/1995)، ص 105.

سيطرت على العلاقات بين الطرفين، بما فيها العلاقات الدّينية والأيدولوجية.[12] وانطلق نيكولاي كوزاني (Nikolai Kozani) (1401 – 1464م) ويوحنا (Youhana) (حوالي 1400- 1458م) من رؤية مؤداها أن الحرب لا تحل الخلاف بين الديانتين المسيحية والإسلام، واعتقدا أن المحاولات الرامية إلى تحويل المسلمين إلى المسيحية بلا معنى ولا طائل ورائها، ولا تؤدي إلى نتائج إيجابية، ولهذا طالبا بضرورة الكشف عن الفوارق والإختلافات الواقعية، والبحث الجاد عن الأمور المشتركة بين الديانتين، وتماشيا مع هذا المنحي درس نيكولاي كوزاني ويوحنا من سيفوفي فكرة وضع أساس راسخ للحوار بين ممثلي هاتين العقيدتين،[13] ويرى جورا افسكي(Jura Avsky) أن نيكولاي كوزاني أثر على صديقه البابا بيوس الثاني، حيث وجه البابا رسالة إلى السلطان محمّد الثاني الفاتح (1429- 1481م) تحدث فيها عن الخلاف بين أتباع الإسلام والمسيحية. فمن أهم هذه الأهداف تهدئة السلطان محمد الفاتح الذي تميزت فترة حكمه بانتصارات على الدول المسيحية، أهمها فتح القسطنطينية.

أما من الجانب الإسلامي فقد تشكلت الإرهاصات الأولية عند الشيخين جمال الدّين الأفغاني ومحمد عبده، فالأفغاني كان يحاول" أن تتسع الوحدة بين المسلمين والمسيحيين، الأمتين اللتين كان بينهما عطف وصلة، وتعاون عريق منذ فجر الإسلام".[14] أما الإمام محمد عبده فقد دعا إلى التقارب الإسلامي– المسيحي واتفق على ذلك مع القس الإنجليزي (اسحاق تيلور).[15] وقد بات تراث الشيخين – في الحديث عن وحدة الأديان – حجة للذين يحاولون– في نظر البعض إذابة خصوصية الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية، ودفاعًا عن الشيخين بادر البعض إلى نفي هذا الفهم، وبيان أن الحديث عن وحدة الدين عند الشيخين لم يتعد التوكيد على وحدة العقيدة في توحيد الألوهية وإسلام الوجه لله مع إستمرارية الوعي بخصوصية الإسلام وتميزه شريعة وحضارة.[16]

جهد الحكومة الفلبينية وجبهة مورو الإسلامية

قد حاولت حكومة الفلبين التفاوض مع جبهة مورو الإسلامية لأجل التفاهم والسلام. وكان أول اجتماع لحكومة الفلبينة مع جبهة مورو الإسلامية للمفاوضات الرسمية في 7/ يناير/ 1997م، وقبل الجلسة الثانية للمفاوضة بين الحكومة

---

[12] انظر: أليكس جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996م)، ص 210.

[13] وهذا من الجانب المسيحي، انظر: أليكس جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996م)، ص 90-91.

[14] محمود أبو رية، **جمال الدين الأفغاني** (مصر: دار المعارف، د.ط، 1976)، ص 57.

[15] انظر تفصيل ذلك في: محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، (السعودية: دار الرسالة، الطبعة التاسعة، 1993م)، ص 319.

[16] نقل هذا الدفاع – على لسان محمّد عمّارة – محمّد عبد الرحمن عوض، **الإسلام والأديان، ضوابط التقريب بين البشر ومحاذير التقريب في العقيدة**. (مصر: دار البشير للطباعة، د.ط، 1989)، ص 18.

والجبهة في 16-27/يناير/1997م، حدثت عمليات عسكرية في بلديات فاغالونجان (Pagalungan) سلطان بروجيس في ماغنداناو (Sultan Barungis in Maguindanao) وبعض أقليم في كوتاباتو، وأخيرا لم توافق الجبهة على المفاوضة حتى تقف هذه العمليات العسكرية في تلك الأماكن في جنوب الفلبين. [17]

وحين تولى رئاسة الفلبين جوسف استرادا (Joseph E. Strada) في 22/أغسطس/ 1998م، حاول استئناف المفاوضات بين حكومة الفلبين وجبهة مورو الإسلامية لأجل الحفاظ على الحقوق الإنسانية والاحترام المتبادل، واعترف الطرفان بأن لا يكون هناك سلام في ميندناو إلا بوجود عدل وحرية وتسامح في معيشة شعب ميندناو. [18]

وقامت الحكومة الفلبينية وجبهة مورو بالحوار لأجل السلام في ميندناو في 27/أبريل/2000م. ولكن في أسف حدثت بعد هذه الجلسة عملية عسكرية وهجوم جيوش الحكومة إلى معسكر (أبو بكر الصديق) في جنوب الفلبين، تحت إدارة الرئيس جوسف استرادا، وأعلن حربا شاملة على جبهة مورو الإسلامية. [19]

ثم تولت منصب رئاسة الفلبين غلوريا مكفغال أرويو Gloria Macapagal Arroyo في عام 2000م، حاولت طلب مساعدة من رئيس وزراء ماليزيا وهو مهاتير محمد Mahathir Mohammad ورئيس اندونيسيا عبد الرحمن وحيد Abdul Rahman Wahid لاقناع جبهة مورو الإسلامية بالمفاوضات. لذا قرر استئناف المفاوضات بين الحكومة الفلبينية وجبهة مورو الإسلامية في عام 2001م في كولالومبور ماليزيا. وناقشت هذه المفاوضات الأمن (وقف اطلاق النار) واصلاح أو ترميم الأماكن التي أثرت فيها الحرب.

وقد قام ماليزيا دورها في قيادة المراقبة الدولية بين الحكومة الفلبينية وجبهة مورو الإسلامية، وكانت قيادتها للمراقبة الدولية تنتهي في 2008/11/30، لذا حاولت أن يوقعوا على مذكرة الاتفاق على ملك الأجداد أو الأسلاف لشعب مورو-Memorandum of Agreement on Ancestral Domain of the Bangsamoro People (MOA-AD). ولكن الحكومة الفلبينية رفضت توقيع هذا الاتفاق في 5/ أغسطس/2008.

وانطلاقًا من هذا انخفضت جبهة مورو الإسلامية الثقة بالحكومة الفلبينية. [20] وبدأت حرب شديدة بين القوة العسكرية الفلبينية وجبهة مورو الإسلامية في الأقاليم المختلفة في جنوب الفلبين مثل لاناو الشمالي Lanao del Norti وغيرها.

---

[17] Abhoud Syed M. Lingga, *Mindanao Peace Process The Need for New Formula*. Paper presented during the SEACSN Conference 2004: "Issues and Challenges for Peace and Conflict in Southeast Asia", Penang, Malaysia, 12-15 January 2004, p 7.

[18] Kamarulzaman Askandar and Ayesah Abubakr, *The Mindanao Conflict,* p. 40.

[19] Ibid., p. 41.

[20] انظر: <http://luwaran.net/index.php?option=com_content&view=articles&id=351:imtsexit-in-november&cated=89:editorial&itemed=274>.(استخرج في 2008/10/28)

وفي عام 2010م، تولى منصب جديد لرئاسة الفلبين بِنِينِغنو أكينو Benigno S. Aquino ، وكان نظام الحكم في إدارته خطوةً تكشف عن الأمل في انتهاء النزاع المسلح بين الجانبين، ووقعت الحكومة الفلبينية وجبهة تحريرمورو الإسلامية، على اتفاق سلام إطاري GPH-MILF Framework Agreement on the Bangsamoro وهذا في 15من أكتوبر 2012 بقصر مالاكانيانج ، يحدد الخطوات الواجب على الطرفين إتباعها للتوصل بحلول عام 2016، إلى نهاية سلمية لصراع دموي بين الجانبين. وينص الاتفاق الإطاري على إقامة منطقة تتمتع بحكم شبه ذاتي في جزر مينداناو، في جنوب البلاد، أطلق عليها اسم "بانجسامورو"، تمهيدا للتوصل إلى اتفاق سلام دائم، قبل نهاية فترة حكم الرئيس الفلبيني بِنِينِغنو أكينو Benigno S. Aquino. وقد بيّن مراد إبراهيم رئيس جبهة تحريرمورو على أن هذا الإتفاق فاتحة لسلام عادل ودائم في الوطن بانجسامورو.[21]

كلّ هذه الأحداث تدلّ على اهتمام بالغ للتفاهم بين الحكومة الفلبينية وجبهة مورو الإسلامية.

ثانيًا: المجال الدّيني

بعد خروج الأندلس من يد المسلمين عام 1492م – 1614م، ورجحان كفة القوة الصليبية. فُقد التعايش السلمي والتسامح والاحترام المتبادل بين المسلمين والمسيحيين بل دمّرت القيم ومبادئ الحق والعدالة الإنسانية، وقد حاولت السلطات الصليبية إكراه المسلمين الموريسكيين على التنصر،[22] وطردتهم من مناطقهم بالقهر والإكراه، وطُبقت محاكم ديوان التفتيش على المسلمين التي تشمل شتى أنواع التعذيب مثل الموت حرقا بآلات تكسر العظام وتسحق الجسم.[23] فأصبحت حياتهم مليئة بالمصائب والمتاعب والتوترات المستمرة حتى طردهم النهائي عام 1609-1614م من أسبانيا.

وفي منتصف القرن العشرين الماضي زخف الاحتلال والاستعمار الغربي البريطاني والفرنسي وغيرهما إلى العالم الإسلامي في الدول العربية، والاحتلال البرتغالي والأسباني والهولندي والأمريكي في عالم الملايو الإسلامي في جنوب شرق آسيا مثل أندونسيا وماليزيا والفلبين، وكانت أهداف الاحتلال اقتصادية وسياسية ودينية. وقد دام الاحتلال والمستعمرون ما يزيد على ثلاثة قرون في جنوب شرق آسيا مثل احتلال الأسبان للفلبين، وقد حاولوا أن يحولوهم عن

---

[21] انظر: http://www.luwaran.com/Arabic/index.php?option=com_content&view=article&id=1711:-2012&catid=54:2011-05-12-23-47-29&Itemid=540 (استخرج في 2013/4/1)، و http://www.al-sharq.com/ArticleDetails.aspx?AID=209614&CatID=110&title= (استخرج في 2013/4/1).

[22] أنطونيو دومينقير هورتز وبرنادر بنشت، **الموريسكيون "حياة ومأساة أقلية" تاريخ مسلمي الأندلس** (قطر: دار الإشراق، 2002م)، ص 21.

[23] محمد على قطب، **مذابح وجرائم محاكم التفتيش في الأندلس**، (القاهرة: مكتب القرآن، 1985م)، ص 75.

دينهم وينصروهم ويبعدوهم عن ثقافتهم الإسلامية، واستمرت الحرب والعداوات والمعاناة...الخ. فقد الأمن والتعايش السلمي والاحترام المتبادل والتفاهم والتعاون بل غرس العداوات والعصبيات والأزمات بين أتباع الأديان حتى الآن.

الأسباب الأساسية للحوار قديما هي عقدية وسياسية لتحقيق التعايش السلمي بين أتباع الأديان وبناء الثقة وإقامة نسق تعاوني بينهم، استقبل وحاور رسول الله • أهل الكتاب مثل مسيحيي نجران في المدينة المنورة حيث عايش المسلمين فيها أشتات يسيرة من أهل الكتاب. وكما فعله عمر • حين انتشر الإسلام واتسعت الفتوحات كفتح الشام، وفي عهود متعددة وخاصة في العهدين الأموي والعباسي وكان الجميع يتعايشون في المجتمع الإسلامي.

ولم تظهر فكرة التفاهم بين الأديان أو الحوار الدّيني بمفهومه الجديد إلاّ بعد المجمع الفاتيكان الثّاني في عهد البابا بولس السادس عام 1965م، لأول مرة في تاريخ الكنيسة المسيحية عامّة، والكنيسة الكاثوليكية خاصة فقد ناقش هذا المجمع على مستوى مذهبي- عقائدي مشكلة العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية. حيث خصّص لهذه المسألة المهمة تصريحًا خاصًا حول" علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية" (نوسترا إيتاتي- Nostra Aetate).[24]

ظهرت فكرة الحوار الديني في الفلبين بعد إعلان هذه الوثيقة (Nostra Aetate) ، ولقيت اهتمامًا بالغًا من رجال الدين والدعاة وغيرهم من المفكرين والسياسيين، فظهر التسامح بين المسلمين والمسيحين الذين يعيشون ويسكنون في أقاليم أو مدن أو قري في الفلبين نتيجة ثمرة التفاهم والحوار بين المسلمين والمسيحيين، فنجد مثلاً بناء المساجد مستمرة، وإقامة الآذان والصلوات الخمس كل يوم، والحفلات والأعياد الإسلامية، وفتح الإذاعات الإسلامية، ونشر المنشورات، وإقامة المراكز الإسلامية للدعوة والتعليم. فكل هذه الشعارات الإسلامية مسموحة لدى المسيحيين دون أي شكوى ومشكلة، وبالعكس كذلك، حيث أن المسيحيين يدّقون أجراس كنائسهم كل يوم أحد صباحاً بصوت عالٍ، ويقومون بحفلاتهم الدّينية وغيرها من شعائر دينهم، فلا يحدث أي شكوى من المسلمين.

ثالثًا: المجال الاجتماعي

[24] تعد هذه الوثيقة من قبل الاهوتيين النصارى والمسلمين معًا كأهم وثيقة في تاريخ الكنيسة الصادرة عن هذا المجمع. انظر:حنّا الفاخوري، **مجمع الفاتيكان الثاني دساتير- قرارات- بيانات**.(لبنان: بيروت، منشورات المكتبة البوليسية، ط 1992) ص629. وانظر: شيخو فطمير. **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**. (مجلة الإسلام في آسيا، 2008م، لمجلد 5 (العدد 1)، ص82.

إن مجتمع الفلبين مجتمع فيه تعددية دينية وثقافية، ولغاتهم مختلفة،[25] وعاداتهم وتقاليدهم متعددة، والمسلمون أنفسهم ثقافاتهم مختلفة، ولغاتهم متعددة، وقبائلهم[26] وعاداتهم وتقاليدهم متنوعة، وكذلك المسيحيون. لا يمكن أن تتحد هذه التعددية بسبب طبيعتها وتمسك أهلها بها، ولكن لابدّ من التفاهم والتعاون والتسامح والتعارف حتى يعيشوا حياة سليمة بعيدة عن الصراع والتشاجر والقتال والعداوة، وتنقية الحياة من أوضار العنصرية والطبقية والعصبية الدّينية بإشاعة التفاهم والتعاون ليعيش الناس حياتهم في وئام وسلام، وأمن واطمئنان، وتحقيق السعادة البشرية.

فحاولت بعض المؤسسات الإسلامية والعلماء في البلد حل هذه القضايا لإبراز حقيقة العلاقة بين المسلمين والمسيحيين وغيرهم من المشركين عبر تاريخ الإسلام من سيرة رسول الله •، والخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم من السلف. ورأى القائمون في بعض المؤسسات المسيحية أن الحوار والتفاهم أثر على الساحة الاجتماعية في مشاركة المسيحيين في المناسبات الدّينية وبالعكس.

يرى بعض العلماء أن هناك خطرًا في مشاركة المسيحيين وخاصة الذين لهم شأن كبير في دين المسيحية كالرهبان والقسسيين في الشعائر الدّينية للمسلمين، وكذلك زيارة المسلمين إلى الكنائس والحفلات كعيد مولد عيسى • Christmas وغيرها. وسبب في ذلك أن نصوص القرآن الكريم بيّنت[27] مبدأ المفاصلة الكاملة والدائمة بين التوحيد والشرك، ولا يمكن أن يحدث لقاء سواء من حيث المبدأ، أو المنهج، أو الأسلوب والشكل في حقيقة الأمر.

---

[25] انظر: 170 تقول مصـــادر عامة بأن مجموع عدد اللغة في الفلبين http://www.ethnicgroupsphilippines.com/people/languages-in-the-philippines/ (استخرج في 15 يونيو 2013م). اللغة الرسمية هي التاجالوج، وذكر رءوف شلبي : "هناك لغات أخرى تنيف عن ثمانين لغة ترجع في أصولها إلى اللغة الهندية، والعربية، والأســبانية، والملايوية، والصــينية، فهي خليطة من بعض هذه اللغات"، انظر: الدولة الإســلامية في فطاني وجزر الفلبين، (الكويت: دار القلم، 1982، ط 1 ، ص181. وأما لغة المســلمين التي يتكلمون بها أهمها، منها لغة ماراناو، وإيرانون، ومغنداناو، وتاوســوغ، وإياكان، وكالاغان، وسمال، ولوتانجان.

[26] أسماء القبائل المسلمين المعروفة في الفلبين ينقسم إلى 13 قبائل منها: ماغنداناو في كوتاباتو، وماراناو وإيرانون في لاناو، تاوسوغ في سولو، وسامال في أرخبيل سولو، وبادجاو في جنوب سولو، جاما مفون في كاغايان تويتوي، فالواني في فالاون، كالاغان في داباو، إياكان في باسيلان، كاليبوغان في زامبوانغا، ميلبوغانون في جزيرة بالاباك فالاون، سانغيل في جزيرة سرنجاني. انظر :
Peter. Going, *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon,* (Quezon City: New Day Publishers, 1979. P. 252-258).

[27] على سبيل المثال قوله • : ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاء مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ ، وانظر سورة الأنعام، آية 19، 78. وسورة يونس،]الممتحنة: 4 [مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ آية 41، وسورة الزخرف، آية 26.

وهناك مقال بعنوان[28] God / Allah the Most Gracious, the Most Merciful بيّن الكاتب بأن إله أو ربّ المسلمين والمسيحيين واحد، لذلك كان بعض المسلمين والمسيحين في البلد ينشدون بأن إلهنا واحد[29] Muslims and Christian singing praise to the same God.' كما بيّن "فيرناندو كافالا" (Fernando R. Capallah)،[30] "الأديان كلّها جاءت من إله واحد"،[31]

يرى الباحث أن هذه القضايا تحتاج إلى دقة النظر حتى لا تكن فتنة على عقيدة المسلمين وخاصة ضعفاء الإيمان منهم الذين لا يعرفون العقيدة الإسلامية.

رابعًا: المجال الاقتصادي

من ثمرة جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في المجال الاقتصادي ظاهر في الأماكن التجارية التي يختلط فيها المسلمون والمسيحيون، ويتعايشون بل يتسامحون في مجال الاقتصادي فَتجِد تجاراً من المسلمين في"غرين هيلس" (Green Hills) لدى المسيحيين، ويعتبر هذا المكان سوقاً مجمعًا للأجانب والسياحيين والأغنياء، وكاد يسيطرعليه التجار من المسلمين من قبيلة ماراناو (Maranao) من مدينة مراوي، وفيه مسجد يقام فيه صلاة الجمعة والعيد والصلوات المفروضة.

وبيّن Hilario M. Gomez Jr. في كتابه بعنوان[32] أن أسباب تطور علاقة المسلمين والمسيحيين منها المشاركة بينهما في التجارة، والوظيفة الحكومية كالتدريس في الجامعات، والتوظيف في المستشفيات وغيرها من المكاتب والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية.

خامسًا: المجال التعليمي

---

[28] Bishop Antonio J. Ledesma. Excerpts from a paper presented at the Festival Conferences on"God Our Father" Manila, (January 20-23, 1999).

[29] The Bishops–Ulama Forum, *Journeying Together Towards a Culture of Peace in Mindanao* (Cagayan de Oro City: Printed by Nonoy Estarte, 1996-98), p. 61.

[30] في أكتوبر 1934م في الفلبين، حصل على شهادة باكلوريوس في جامعة دي سان أغستن، إلو إلو، (Ilo Ilo) ولد في إلو إلو وحصل على ماجستير في آداب الإنجليزية من جامعة س ت. جونس في نيويورك الولاية المتحدة الأمريكية، كان مساعد أسقف في دافاو 1975، وأسقف ثاني في مدينة إليغان، وفي نفس الوقت مدير رسولي في مدينة مراوي في عام 1987– 1991، أصبح رئيس الأساقفة الثالثة في دافاو في عام 1996، وهو عضو في مجلس الأسقف للحوار الدّيني خلال عام 1988م إلى الآن، وكان رئيسًا لجنة الأسقف للحوار الدّيني عام 1990 إلى الآن، وألف كثيرا من الكتب منها"الكفاح نحو السلام الحقيقي خلال الحوار الموثوق" (The Striving for Genuine Peace Through Authentic Dialogue).

[31] Bitiara News Letter. Series 2001. No. 4. A publication of the Bishops – Ulama Forum. p. 4.

[32] Hilario M. Gomez J.r, *The Moro Rebellion and the Search for Peace. A Study on Christian- Muslim Relations in the Philippines* (Philippines: Silsilah Publications, 2000), p. 99-102.

ومن أهم ثمرة جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين هو التسامح في المجال التعليمي، علماً بأن التعليم ضروري لأبناء المسلمين والمسيحيين، فالذين يرغبون مواصلة دراستهم في الجامعات والكليات من المسلمين والمسيحيين مسموح لهم ذلك. فنجد الجامعات التي تقع في أماكن إسلامية مثل جامعة ولاية ميندناو Mindanao State University (MSU) التي تقع في مدينة مراوي وهي تسمى المدينة الإسلامية في ميندناو في جنوب الفلبين، ففيها المئات بل آلاف من الأساتذة والمحاضرين وطلاب والطالبات المسيحيين. وهناك أكثر الجامعات التي تقع في الأماكن المسيحية في العاصمة مانيلا Manila منها جامعة الفلبين University of the Philippines (UP)، فتخرج منها مئات وربما آلاف من المسلمين وأصبحوا قيادات المسلمين في البلد. وما شابه ذلك من الجامعات والكليات والمدارس في الفلبين التي فيها المحاضرون والمحاضرات والطلبة من المسلمين والمسيحيين.

جهد المؤسسات الإسلامية والمسيحية للحوار الديني في الفلبين

قامت المؤسسات الإسلامية والمسيحية جهودهما للحوار بين أتباعهما لبناء جسر التفاهم والتعاون على الأمور والقضايا المشتركة بينهما من أجل السلام والتنمية والاحترام المتبادل، بالإضافة إلى مواجهة الفلسفات المادية والإلحادية، والإباحية الجنسية، والشذوذ الجنسي والزواج المثلي، وبيع المخذرات واستخدامها، وبيع الأفلام الممنوعة شرعا وقانونا وغيرها ووقفوا معا ضد الأعمال السيئة والإرهاب والتعصب الأعمى دينيا وثقافيا فهذه الأمور يجب على المسلمين والمسيحيين أن يقفوا معا ضدها. [33]

ولقد بذلت المؤساسات المسيحية جهدها في الحوار والتفاهم بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين عن طريق المؤسسات مثل مؤسسة سلسلة[34] Silsilah Foundation ، وكذلك حاولت بعض المؤسسات الإسلامية جهودها في الحوار والتعاون والتفاهم بين المسلمين والمسيحيين مثل الدراسات الإسلامية والدعوة والإرشاد بالفلبين[35] (Islamic Studies

[33] Musa Macapasir, *The Message*. Official Publication of the Philippine Muslim Welfare Society, Inc. (Marawi City: Volume 1, Issues 1, January- March 2007. P 1-4). Sebastiano, P. Ambra. *Life in Dialogue Pathways to Inter-religious Dialogue and the Vision-Experience of the Islamo-Christian Silsilah Dialogue Movement)*Philippines: Silsilah publications, 1991. P. 26-42).

[34] أسسها الأب. سيباستيانو أمبرا Fr. Sebastiano D'Ambra PIME ، وبدأت 1984م ، مع مجموعة من أصدقائه من المسلمين والمسيحيين في الفلبين في عام رسميًا في مدينة زامبوانجا يوم 9 مايو 1984. وتهدف المؤسسة إلى التعزيز فهم أعمق وأفضل العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في البلد. وهي تلعب دورا كبيرا في الحوار بين المسلمين والمسيحيين وغيرهم من أتباع الديانات الذين يعيشون ويتحركون معًا من أجل التوصل إلى رؤية مشتركة للحوار والسلام.

[35] أسسها العلماء والمثقفون والمهتدون إلى الإسلام في عام 1991م. وسجّلت عند الحكومة الفلبينية تحت رقم 185967. أنشطتها متعددة منها، التعليم والدعوة والحوار الدّيني.

Call and Guidanceتقع في كافيتي لوزون قريبة من العاصمة"مانيلا" (Manila). ومجتمع المسلمين الجدد في جنوب الفلبين[36] .(Balik Islam Society of Southern Philippines) ، تقع هذه المؤسسة في مدينة مراوي في ميندناناو في جنوب الفلبين، وجمعية الحكمة الإسلامية العالمية[37](Islamic Wisdom Worldwide) التي تقع في العاصمة"مانيلا" (Manila). ومؤسسة الدعوة محارليكا للمسلمين الجدد[38](Maharlika Balik Islam Da`awa Foundation) التي تقع في مدينة كاغايان دي أورو(Cagayan de oro City). ومؤسسة السلام[39] المعروفة بالحوار الدّيني لبناء السلام في المجتمع المدني عامة (Pakigdait Inc.): An Interfaith Grassroots Peace Building Civil Society Organization.، تقع في مدينة"إليغان" (Iligan City) في جنوب الفلبين وغيرها.

إذن، تحاول جهود الحكومة الفلبينية والمؤسسات المسيحية والإسلامية وغيرهم من العلماء والمفكرين في التفاهم والتعاون لأجل التعايش السلمي والتطور الثقافي والحضاري في البلد، ولكن لا بد أن يكون هذا الجهد مستمرًا وذا معنى وقيمة لدى المسلمين والمسيحيين. ويجب على المؤسسات الأخرى في العالم أن تساعد وتساند هذا الجهد لأجل التعاون والتبادل الثقافي والحضاري الانساني .

---

[36] وتعتبر .09400214. وقد أسّسها الدعاة والمثقفون في عام 1986م بهدف الدعوة والتعليم والتربية الإسلامية للمسلمين الجدد. وهي مسجلة عند الحكومة تحت رقم وغيرها. (Iligan City) فرعًا في مختلف المدن في جنوب الفلبين مثل مدينة إليغان (18)هذه المؤسسة من أقدم المؤسسات للمسلمين الجدد في البلد. لها ثمانية عشر تتميز أنشطتهم بالجد والإخلاص في الدعوة حيث أن القائمين بالمؤسسة كلّهم متطوعون دون مقابل راتب شهري، وأغلبهم من المسلمين الجدد. يقدمون الدروس الإسلامية مرتين في الأسبوع، ويحضرون في الحوارات الرسمية وغير الرسمية مع المسيحيين، ولذلك أسلم على أيديهم كثير من المسيحيين.

[37] . وتتميز بأنشطة حيوية في الدعوة والإرشاد، منها: تعليم 94000967 أسسها العلماء والدعاة في عام 1994م، والمؤسسة مسجلة عند الحكومة الفلبينية تحت رقم قراءة القرآن الكريم للمسلمين الجدد، وتعليمهم اللغة العربية، وإقامة المحاضرات والندوات الإسلامية، والدورات التدريبية في بعض المهن، والرحلات الخاصة للمسلمين الجدد وغيرها من برامج إسلامية عبر الإذاعة. وتهتم المؤسسة بالحوار مع المسيحيين بهدف الدعوة وبناء السلام والتعايش السلمي.

[38] أسس هذه المؤسسة دعاة من المسلمين الجدد في عام 1997م، وتعتبر من أفضل المؤسسات نشاطا حيث أصدرت جريدة إسلامية أسبوعية تسمى"راية الإسلام" DXMR، وهي أول جريدة إسلامية في الفلبين. ولها برنامج خاصة في الإذاعة 00280040 ، وهي مسجلة عند الحكومة تحت رقم(The Banner of Islam) 105.8 FM (Islamic Radio).تتركز أنشطتها في الدعوة الإسلامية، ولها دور كبير للحوار الإسلامي- المسيحي في جنوب الفلبين .

[39] . تهدف المؤسسة إلى الإصلاح بين المسلمين والمسيحيين في H20010035 أسسها المفكرون الإسلاميون في عام 2001م، وتم تسجيلها عند الحكومة تحت رقم جنوب الفلبين، وبناء السلام، وتطور التعليم. وهي تلعب دورا كبيرا في الحوار الإسلامي- المسيحي حيث تقوم بالعديد من الندوات والمحاضرات واللقاءات وغير ذلك من أجل بناء السلام والتعايش السلمي والإصلاح مثل ندوة حول الثقافة للسلام، ورشة عمل، الشرطة الوطنية الفلبينية في لاناو ديل نورت Culture of Peace, Work Shop, Philippine National Police in Lanao del Norte.

المبحث الثالث: ملتقى الأساقفة والعلماء في الفلبين

إن ملتقى الأساقفة والعلماء من المؤسسات المتميزة في الحوار الديني بهدف التفاهم والتعايش السلمي في الفلبين. وقد حاول الملتقى أن يجعل مناهجه وأساليبه للحوار مناسبةً وملائمةً لظروف المسلمين والمسيحيين ومفاهمهم ومداركهم، فتكون الفكرة واضحة، والهدف مثمر لدى الجميع.

التعريف بملتقى الأساقفة والعلماء

تاريخ التأسيس

إن ملتقى الأساقفة والعلماء في الفلبين(Bishops Ulama Conferences) يقع في مدينة"إليغان" (Iligan City) في جنوب الفلبين،[40] أسسها الأساقفة والعلماء المسلمون في عام 1996، بعد شهرين من توقيع الحكومة الفلبينية وجبهة مورو للتحرير الوطني على اتفاق السلام في 29 نوفمبر 1996، اقترح الطرفان على الزعماء المسيحيين والمسلمين إقامة جمعية تسمى في البداية منتدى الأساقفة والعلماء Bishops-Ulama Forum (BUF) والتي أصبحت فيما بعد ملتقى الأساقفة والعلماء Bishops-Ulama Conference (BUC). وكان أملهم أن ينفذ اتفاق السلام بمساعدة المسلمين والمسيحيين لتحقيق النزاهة الأخلاقية التي تأتي بتأثير من ملتقى الأساقفة والعلماء. [41]

أعضاء الملتقى

وكان أعضاء ملتقى الأساقفة أربعة وعشرون عضوا من الأساقفة الكاثوليك وهم أيضًا من أعضاء مؤتمر الأساقفة الكاثوليك في الفلبين |Bishops Conference of the Philippines (CBCP) ، ويمثلهم فيرناندو كافالا " (Fernando R. Capallah)[42] من الأساقفة ، وأما أعضاء علماء المسلمين فهم ستة وعشرون عضوا، وهم من أعضاء رابطة العلماء في الفلبين Ulama League of the Philippines (ULP) ، ويمثلهم د.حميد أمين الدين بارا بعد وفاة الدكتور مهيد موتيلان رحمه الله، وأما الأعضاء من البروتستانت فهم ثمانية عشر.

---

[40] في جنوب الفلبين، وحاليا يقع المكتب (Iligan City) تقع في مدينة"إليغان" (Bishops Ulama Conferences) ملتقى الأساقفة والعلماء في الفلبين في الطابق 6، برج ايلينا نزل، شارع ألف بونيفاسيو، مدينة اليجان، 9200، ص. المربع 43836، فاكس (063) 223-8120 / 223-1928.

[41] انظر إلى موقع الشبكة الإنترنيت الرسمي لملتقى الأساقفة والعلماء في الفلبين: http://www.bishop-ulma.page.tl/Organizational-Structure.htm

[42] في أكتوبر 1934م في الفلبين، حصل على شهادة باكلوريوس في جامعة دي سان أغستن، إلو إلو، وحصل على ماجستير (Ilo Ilo) ولد في إلو إلو في آداب الإنجليزية من جامعة س ت. جونس في نيويورك الولاية المتحدة الأمريكية، كان مساعد أسقف في دافاو 1975، وأسقف ثاني في مدينة إليغان، وفي نفس الوقت مدير رسولي في مدينة ماراوي في عام 1987- 1991، أصبح رئيس الأساقفة الثالثة في دافاو في عام 1996، وهو عضو في مجلس الأسقف للحوار الدّيني خلال عام 1988م إلى الآن، وكان رئيسا للجنة الأسقف للحوار الدّيني عام 1990 إلى الآن، وألف كثيرا من الكتب منها "الكفاح نحو السلام الحقيقي خلال الحوار الموثوق" (The Striving for Genuine Peace Through Authentic Dialogue) .

رسالة الملتقى

وأما رسالة ملتقى الأساقفة والعلماء فهي السعي لتحقيق رؤيتها المشتركة، وتنظيم زعماء المسيحيين والمسلمين أنفسهم في هذا الملتقى تتمثل مهمتها دعم بناء السلام والاحترام المتبادل والتفاهم والتعارف والصداقة والتسامح بوسيلة التوبة والمغفرة وهي عنصر لتطور ثقافة العدل والسلام، والتّنمية والتّقدم الشاملة .

رؤية الملتقى

إن رؤية الملتقى تتمثل في التّعايش السّلمي بين الأساقفة الكاثوليك والعلماء من المسلمين والزّعماء الدّينيين من المسيحيين البروتستانت وأتباع الديانات الأخرى في جنوب الفلبين، وذلك لأجل التعاون لنشر القيم الأخلاقية والروحية المشتركة بين المسيحيين والمسلمين والشعوب الأصلية .

أهداف الملتقى

ومن أهداف ملتقى الأساقفة والعلماء لتحقيق رسالتها ومتابعة أهدافها وغاياتها هي سلسلة من الاجتماعات والمؤتمرات والحلقات الدراسية، والندوات، والأنشطة الدّينية والاجتماعية والثقافية، ومشاريع السلام التي يجب تنفيذها من خلال الحوارات والاحترام الإنساني المتبادل لحل الصراعات الظاهرة. ومن أهم مؤتمرات ملتقى الأساقفة والعلماء: المؤتمر العالمي الذي انعقد في الفلبين 18-21 / 8/ 2003م،[43]حول السعي نحو السلام والتنمية من خلال الحوار الإسلامي– المسيحي في آسيا Seeking Peace and Development through an Authentic Christian and Muslim Dialogue of Life in Asia ، وبيّنت رئيسة الفلبين غلوريا مكافاغال (President Gloria Macapagal – Arroyo) في كلمتها في المؤتمر أهمية بناء السلام لتقدم الفلبين، ووضحت موقفها لبحث السلام في جزيرة ميندناو، أولاً: أن السلام والتطور توأمان، ثانيًا: العمل لأجل السلام يسعى إلى التطور والتقدم ، ثالثًا: أن الأديان والتقاليد والثقافات في البلد متعددة، وشرحت أن السلام لابدّ أن يكون بالعدل وذا معنى وقيمة، ويدفع شعب الفلبين إلى التقدم والتطور والفضيلة. [44]

[43] (Westin Plaza, Manila) شخصية مسيحية وإسلامية وهؤلاء الزعماء الدينيون يمثلون 19 بلدا لعقد مؤتمر في ويستن بلازا (121) لأول مرة في تاريخ العالم، التقى في العاصمة مانيلا في الفلبين 18-21 أغسطس 2003م. لقد جاءوا من بنغلاديش، وهونغ كونغ، واليابان، والهند، واندونسيا، وليبيا، وماليزيا، وميانمار، وسري لانكا، وتايوان، وتايلاند، وأوزبكستان، والفلبين لمناقشة موضوع" السعى نحو السلام والتنمية من خلال الحوار الإسلامي المسيحي في حياة آسيا".

[44] "In this light allow me to share with you the principles that govern our search for peace and development in Mindanao. The first principle is that peace and development are the twins that always go together. Second, all our actions for peace and development are founded on the imperatives of sovereignty, nationality, and constitutionality. Third, we are a multi-ethnic society with a variety of religious and ethnic traits and traditions." Edited by Leonardo N. Mercado, *The First Encounter of Muslim Ulama and Christian Bishops of Asia* (Iligan City, Philippines: published by the Bishops-Ulama Conference) p.10.

المشاريع الرئيسة للملتقى

وأما المشاريع الرئيسة للملتقى منها ميندناو للسلام الأسبوعى The Mindanao Week of Peace ، بداية برامجها السنوي على مستوى المنطقة في يوم الخميس الأخير من نوفمبر، وتشارك جميع القطاعات في المجتمع، وأيدت رسميًا من قبل الفلبيني فى ميندناو. المعسكر الثلاثي الشبابي للإسلام The Tripartite youth Peace Camp الذي يحتفل مرة في كل سنتين بحضور أكثر من 200 شاب من المسيحيين والمسلمين الذين يقومون ببرنامج على مدى خمسة أيام كالحوار والصلاة والأنشطة الاجتماعية والثقافية وغيرها، ومنتدى السلام The BUC-AFP-PNP Forum for Peace والذي تم إنشاؤه مؤخرًا لتعزيز حوارات صحية وبناءة مع ضباط السلام في جميع أنحاء منطقة ميندناو.

مشاركة الملتقى للمؤسسات

وعلما بأن الملتقى يشارك مع عدة مؤسسات عالمية في أنشتطهم كالمؤتمرات والندوات، مثل مؤسسة كاريتاس ماتيو The Mateo Veinticinco Caritas Foundation, Inc.، وإدارة المكتب الرئاسي The Presidential Management Staff، مكتب المستشار الرئاسي بشأن عملية السلام The Office of the Presidential Adviser on the Peace Process ، خدمات الإغاثة الكاثوليكية – منطقة ميندناو، The Catholic Relief Services-Mindanao Region،الأمانة الوطنية للعمل الاجتماعي The National Secretariat of Social Action والمجلس البابوي للحوار بين الأديان The Pontifical Council for Interreligious Dialogue ، والمجلس البابوي لتعزيز الوحدة المسيحي The Pontifical Council for the Promotion of Christian ، ومركز المعتقدات المتعددة من جامعة غريفيث في بريسبان، أستراليا The Multifaith Center of Griffith University in Brisbane, Australia ، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية في ليبيا The World Islamic Call Society of Libya ، ومؤتمر الأساقفة الكاثوليك في اندونيسيا The Catholic Bishops Conference of Indonesia، والحركة المحمدية في اندونيسيا The Mohammadiyah Islamiyah Of Indonesia، والمؤتمر المسيحي في آسيا The Christian Conference of Asia ، والمؤتمر العالمي للدين والسلام The World Conference of Religion and Peace ، وحركة السلسلة للحوار The Silsilah Dialogue Movement، والتعاون الفني الألماني (جي تي زد).The German Technical Cooperation(GTZ)

إذن، فإن ملتقى الأساقفة والعلماء يتعاون مع منظمات أخرى ويتقاسم عمله مع شبكة من الجمعيات والمنظمات المختلفة لتحقيق السّلام والتّعاون والتفاهم بين الأديان في الفلبين.

أهداف الملتقى للحوار الديني

أكّد أغلب العلماء والأساقفة للحوار الدّيني أن أهداف الحوار الديني هي التفاهم، والتعايش السلمي، والإصلاح، وحل المشكلات المشتركة بين المسلمين والمسيحيين.[45]

وسائل الحوار الديني

فمن أهم أساليب الحوار الإسلامي– المسيحي التي يتخذها ملتقى الأساقفة والعلماء، منها الرّسمية ومنها غير الرّسمية. فالوسائل الرسمية تشمل، المؤتمرات، والندوات، والمنشورات وأما غير الرّسمية أهمها الزيارات إلى المساجد، والكنائس، والبيوت. وأبرز وسائل الحوار الدّيني في الملتقى أغلبها الندوات، والمؤتمرات العلميّة.

معوّقات الحوار الدّيني

إن من أهم معوّقات الحوار الدّيني عند الملتقى معارضة بعض علماء المسلمين للحوار، وقلة التمويل، وعدم إجادة بعض علماء المسلمين للغة التغالوغ والإنجليزية، بينما أهم معوقات الحوار الدينيّ عند الأساقفة معارضة الأصوليين المسيحيين للحوار الدينيّ، وقلة التمويل.

خاتمة:

لا شك أن التفاهم من أهم القضايا التي تهمّ المسلمين والمسيحيين عامةً، والعلماء، والأساقفة، والمفكرين والأكاديميين في العصر الراهن، علماً بأن الحوار الدّيني الناجح له دور عظيم في التفاهم ونشر المعارف الدينيّة بين أهل الأديان المختلفة، ولا شك أن معرفة دين الأخرين ومعتقداتهم تساعد الإنسان في التعامل معهم بشكل ملائم. والحوار الدينيّ من وجهة النظر الإسلاميّة يمثل جزء من الدعوة الإسلاميّة بوصفه أحد وسائل الدعوة أي دعوة الآخرين من خلال المجادلة "بالتي هي أحسن"، وهو سبيل من سبل الإقناع والمناقشة. وأيضًا أن الحوار الدينيّ ضرورة دعوية –أو ربما فرصة ذهبيّة– لتوضيح المبادئ القرآنية ودفاعًا عن الإسلام من خلال محو الصورة المشوهة للإسلام في الإعلام الغربي أو الشرقيّ. وعليه يرى الباحث ضرورة تلبيّة النداءت التي تأتي من خارج العالم الإسلامي والتي تدعوا إلى الحوار بين الأديان، والجلوس حول طاولة الحوار لتبادل وجهات النّظر حول المعتقدات والأفكار الدينيّة، وفق المباديئ الأخلاقيّة والقيم الساميّة التي جاءت في الوحي الربانيّ. وفيما يتعلق بقضية التفاهم بين المسلمين والمسيحيّين في الفلبين، توصل الباحث النتائج الآتية:

[45] هذه الأهداف مأخوذ من قبل العلماء والأساقفة في ملتقى الأساقفة والعلماء بالفلبين خلال مناقشة الباحث معهم.

1- إن أهم قضايا الحوار الدّيني بين المسلمين والمسيحيين في ملتقى الأساقة والعلماء التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في الفلبين.

2- وجود جهود التفاهم بين المسلمين والمسيحيين في المجال السياسي، والديني، والاجتماعي، والاقتصادي، والتعليمي، والمؤسسات الإسلامية والمسيحية غير الحكوميّة في الفلبين، وكان لها دور ملحوظ في بناء السّلام، والتفاهم، ولتقدم الثّقافي والحضارة عند المسلمين والمسيحيّين معًا في الفلبين.

3- إن من أهم معوّقات الحوار الدّيني عند علماء المسلمين في الفلبين معارضة بعض علماء المسلمين للحوار، وقلة التمويل، بينما أهم معوقات الحوار الدينيّ عند الأساقفة معارضة الأصوليين المسيحيين للحوار الدينيّ، وقلة التمويل.

4- من أبرز وسائل الحوار الدّيني في ملتقى الأساقفة والعلماء أغلبها الندوات، والمؤتمرات العلميّة، وأما على مستوى البلاد فإن الحوار الدينيّ غالباً ما يتمّ عبر الوسائل الحديثة مثل التلفزيون، والراديو، والانترنيت وغيرها.

5- اتخاذ الحوار الدّيني وسيلة ناجحة للتفاهم والتعايش السلمي في العالم عامّة وللفلبين خاصة.

التوصيات والمقترحات:

إن ملتقى الأساقفة والعلماء في الفلبين يحتاج إلى نظرة عميقة ودراسة مستمرة ومتواصلة لتطوير أنشطتها ومناهجها وأهدافها ووسائلها، وحل معوقاتها. وبناء على نتائج البحث يمكن تقديم أهم التوصيات والمقترحات لهذا البحث كما يأتي:

1. أن تقوم مؤسسة ملتقى الأساقفة والعلماء بتكوين لجنة خاصة للعلماء، ولجنة للأساقفة أيضًا لدراسة منهج الحوار الدّيني وتحديد أهدافه، وتطوّر أساليبه، وحل معوقاته.
2. لابد أن تتفنن المؤسسة في اختيار الموضوعات المهمة للحوار الدّيني مثل التعايش السلمي وغيره لأجل حفظ السلام والتقدم الحضاري وقبول الإختلاف والتعددية.
3. ينبغي على العلماء أن يهتموا بالحوار الإسلامي المسيحي، وأن يتخصص بعضهم في هذا المجال.
4. ضرورية قيام هيئة إسلامية للعلماء تهتم بقضية الحوار الإسلامي المسيحي بعيدة عن المؤثرات والتوجيهات السياسية.

5. ضرورة دعم المؤسسات الإسلامية في العالم على المؤسسات الإسلامية المهتمة للحوار الإسلامي المسيحي في الفلبين وغيرها من البلدان.
6. تدريس مادة الحوار الدّيني في قسم الدّين والدعوة في الجامعات والمعاهد العليا للاهتمام بهذا الموضوع وحتى يدرك الطلاب قيمة الحوار الإسلامي- المسيحي وأهميته في البلد.

المصادر والمراجع:

1. أليكس جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996م)،.
2. أنطونيو دومينقير هورتز وبرنادر بنشنت، **الموريسكيون "حياة ومأساة أقلية" تاريخ مسلمي الأندلس** (قطر: دار الإشراق، 2002م).
3. **الجامع الصحيح للبخاري** (الرياض: شيبة الحمد عبد القادر، مكتبة فهد الوطنية، 2008.
4. حنّا الفاخوري، **مجمع الفاتيكان الثاني دساتير- قرارات- بيانات**.(لبنان: بيروت، منشورات المكتبة البوليسية، ط 1992).
5. **الرائد معجم لغوي عصرى**، جبران مسعود، بيروت: دار العلم للملايين، 1999م.
6. شيخو فطمير. **حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة**. (مجلة الإسلام في آسيا، 2008م، لمجلد 5 (العدد 1).
7. عفيف عثمان، **الحوار المسيحي الإسلامي، المنطلقات، المشكلات، الآفاق** (بيروت: الاجتهاد، العددان 31-32، 1996م).
8. القرضاوي، يوسف. (1998م). **الحوار الإسلامي المسيحي**. مجلة المسلم المعاصر، العدد 86.
9. ليلى الكاشاني، **الحوار الخلفيات والأبعاد** (التوحيد، العدد 75، 1995/4).
10. محمد على قطب، **مذابح وجرائم محاكم التفتيش في الأندلس**، (القاهرة: مكتب القرآن، 1985م)،
11. محمّد عمّارة – محمّد عبد الرحمن عوض، **الإسلام والأديان، ضوابط التقريب بين البشر ومحاذير التقريب في العقيدة**. (مصر: دار البشير للطباعة، د.ط، 1989).
12. محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، (السعودية: دار الرسالة، الطبعة التاسعة، 1993م.
13. محمود أبو رية، **جمال الدين الأفغاني** (مصر: دار المعارف، د.ط، 1976).
14. **معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة**، يوسف محمد رضا، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 2006م.

15. **معجم مختار الصحاح**، الرازي، بيروت: دار صادر، 2008م.

كتب غير العربية:

1. Abhoud Syed M. Lingga, *Mindanao Peace Process the Need for New Formula*. Paper presented during the SEACSN Conference 2004: "Issues and Challenges for Peace and Conflict in Southeast Asia", Penang, Malaysia, 12-15 January 2004.
2. Musa Macapasir, *The Message*. Official Publication of the Philippine Muslim Welfare Society, Inc. (Marawi City: Volume 1, Issues 1, January- March 2007.
3. Peter. Going, *Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*, (Quezon City: New Day Publishers, 1979.
4. Sebastiano, P. Ambra. *Life in Dialogue Pathways to Inter-religious Dialogue and the Vision-Experience of the Islamo-Christian Silsilah Dialogue Movement)*Philippines: Silsilah publications, 1991.

موقع الإنترنت:

5. http://luwaran.net/index.php?option=com_content&view=articles&id=351:imtsexit-in-november&cated=89:editorial&itemed=274>
6. http://www.luwaran.com/Arabic/index.php?option=com_content&view=article&id=1711:-2012&catid=54:2011-05-12-23-47-29&Itemid=540
7. http://www.alsharq.com/ArticleDetails.aspx?AID=209614&CatID=110&title

http://www.luwaran.com/Arabic/index.php?option=com_content&view=article&id=1711:-2012&catid=54:2011-05-12-23-47-29&Itemid=540

التطبيقات المعاصرة لصكوك البنية التحتية الإسلامية

التجربة الاندونيسية في صكوك الاستصناع أنموذجا

د. رفيق مزاهدية
أستاذ محاضر بكلية الاقتصاد وعلوم التسيير
جامعة عباس لغرور خنشلة، الجزائر
mezahdiarafik@yahoo.fr

د. عاشور مقلاتي
أستاذ محاضر، أكاديمية الدراسات الإسلامية
جامعة ملايا كوالالمبور، ماليزيا
meguellati_achour@yahoo.fr

الملخص

هدفت هذه الدراسة إلى استكشاف مدى مساهمة صكوك البنية التحتية الإسلامية في تمويل المنشآت ومشاريع البنية التحتية الحكومية، وذلك في ظل سعي الحكومات وشركات القطاع الخاص والمؤسسات المالية للاستفادة من الخصائص المتفردة لهذه الصكوك في تدبير الموارد المالية وتخفيف العبء المالي عن موازناتها. وقد تم الاعتماد على الدراسة الوصفية التحليلية وأسلوب دراسة الحالة في توصيف معالم هذا الموضوع. ومن بين النتائج الجديرة بالإشارة: أن صناعة صكوك البنية التحتية، رغم حداثة نشأتها، إلا أنها استطاعت أن تقوم بأدوارها التنموية على أكمل وجه في عديد البلدان المتطورة والناشئة، لخصائصها المتميزة في تعبئة الموارد المالية وتمويل مشاريع البنى التحتية، وليس أدل على ذلك من انتشارها وحضورها الدائم في الأسواق المالية العالمية، هذا وبإمكان الحكومات الاستفادة من هذه الصكوك لانجاز مشاريع البنى التحتية من خلال تفعيل اتفاقيات الشراكة مع شركات الانجاز والمقاولة الخاصة، بالتنسيق مع المؤسسات المالية الإسلامية التي تتولى عملية التمويل وفق عقود الشركات الشرعية المناسبة، ولعل التجربة الاندونيسية المذكورة خير مثال على ذلك.

الكلمات المفتاحية: الصكوك الإسلامية، صكوك البنية التحتية الإسلامية، صكوك الاستصناع، التجربة الاندونيسية.

مقدمة:

من الأدوات المالية الإسلامية التي لاقت إقبالا والتفافا من قبل الحكومات والمؤسسات – حتى خارج حدودها الجغرافية الإسلامية – صكوك البنية التحتية الإسلامية. ورغم حداثة هذا المنتج على ساحة الاقتصاد الإسلامي تنظيرا وتطبيقا، فقد استطاعت المؤسسات والأسواق المالية الإسلامية أن تسوقه على أنه بديل تمويلي للتوريق المصرفي للديون، حيث يتيح للأفراد فرصة للاستثمار المباشر الحقيقي، والمشاركة في تكوين الأصول الإنتاجية للمنشآت، وتمويل الكثير من المشاريع الاقتصادية العامة، على غرار مشاريع البنية التحتية التي تستأثر بحصة مالية معتبرة في الموازنات العامة للبلدان. وفي هذا الإطار، خطت مؤسسات ودول إسلامية عديدة – وحتى غربية – خطوات كبيرة في التمكين لهذا المنتج التمويلي على الصعيدين التشريعي والتطبيقي، مستفيدة من مزاياه الاقتصادية في دفع عجلة التنمية المحلية.

ونظرا للأهمية البالغة التي أصبحت تكتسيها الصكوك الإسلامية، وصكوك البنية التحتية خاصة في المعمارية المالية العالمية، سيحاول هذا البحث عبر مقاربة وصفية تحليلية واستقرائية إبراز أهم معالم الموضوع، من خلال بيان مفهوم التصكيك وأساسيات الصكوك المالية الإسلامية، ومزاياها، بالتركيز على صكوك البنية التحتية، وأهم تطبيقاتها الدولية المعاصرة في مجال تمويل المنشآت ومشاريع البنى التحتية، وماهية الدروس المستفادة منها بالنسبة للاقتصادات العربية بشكل عام والاقتصاد الجزائري بشكل خاص.

مشكلة البحث:

فرضت التحولات الاقتصادية العالمية على الاقتصادات الرأسمالية منطق التفكير في بدائل مالية للتوريق المصرفي للديون العقارية في أعقاب الأزمة المالية العالمية 2008، من خلال إيجاد آلية غير تقليدية لتمويل قطاع الإسكان والبنى التحتية الذي يشهد تناميا متزايدا على المستوى العالمي، وذلك بالاستفادة من تجربة المصرفية الإسلامية وأموال المسلمين المقيمين على أراضيها. في المقابل، فإنه في ظل اتجاه السلطات المالية لحكومات الدول المنتجة والمصدرة للنفط، ومنها الدول العربية، لاعتماد مقاربة التقشف وترشيد النفقات العامة، نتيجة تراجع مداخيل الاقتصادات الوطنية من العملة الصعبة، وضعف المشاركة الشعبية في برنامج الاستدانة الربوية أو ما يسمى بالقرض السندي، تضاءلت فرص استكمال المشاريع الكبرى التي هي قيد الانجاز، وجمدت تلك التي يعتزم تنفيذها مستقبلا.

وأمام نجاح بعض الدول الغربية والإسلامية في الاستفادة من تقنية الصكوك المالية الإسلامية عامة، وصكوك البنية التحتية خاصة في تعبئة الموارد المالية في ظل الشراكة بين القطاعين العام والخاص، فقد زاد أمل الحكومات في اعتماد تلك الصكوك لتحقيق الغايات المرجوة، وتخفيف العبء التمويلي والانفاقي عن مالية الدولة. وفي ضوء هذه الحقائق، تتبادر إلى الذهن تساؤلات حول التطبيقات الواقعية لهذه التقنية، ومدى مساهمتها في تجسيد مشاريع البنى التحتية في ظل سيطرة البدائل التقليدية من سندات وأسهم وتوريق على أسواق التمويل الدولية.

هدف البحث: يصبو البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية، أهمها ما يلي:

1. الإحاطة بالجانب النظري للموضوع، من حيث الإشارة إلى ماهية الصكوك الإسلامية وهندسة التصكيك الإسلامي، وأهم أوجه الشبه والاختلاف بينه وبين مفردات التمويل والتوريق التقليدي.
2. تعداد أنواع الصكوك الإسلامية، مع التركيز على إظهار الجديد في مجال صناعة صكوك البنية التحتية الإسلامية، تلك الصناعة التي ما فتئت تلقى استقطابا وتأخذ حيزا معتبرا من التمويلات الإسلامية للمشاريع حتى خارج حدودها الجغرافية.
3. ضبط مفهوم البنية التحتية، وإظهار الخصائص الأساسية لأصول البنية التحتية ومخاطرها وعوائدها للأطراف المشاركة في العملية التمويلية (الحكومات، شركات الانجاز، الأفراد والمستثمرون المؤسساتيون، المؤسسات المالية).
4. تحديد صيغ التمويل الإسلامي الممكنة لمشاريع البنية التحتية بنوعيها المرنة والصلبة، وصكوكها الداعمة لها.
5. إبراز المؤشرات العالمية والإقليمية الدالة على الاحتياجات المستقبلية للدول من مشاريع البنى التحتية، وتطور سوق البنية التحتية الإسلامية.
6. إلقاء الضوء على الشواهد التطبيقية على ممارسات التمويل الإسلامي الحالي في دعم مشاريع البنية التحتية، بأخذ التجربة الإندونيسية في صكوك الاستصناع كحالة جديرة بالدراسة والتحليل والإسقاط على أوضاع الدول النامية.
7. لفت اهتمام الباحثين وذوي الشأن المالي الإسلامي إلى أهمية هذا النوع من الصكوك، وضرورة تطوير إمكانيات استعماله، وتوسيع الاعتماد عليه، في وقت تزداد فيه حاجة المجتمعات الإنسانية إلى مرافق البنية التحتية، إلى درجة تحول هذا القرن إلى قرن لانجازات البنى التحتية بامتياز.

منهجية البحث وهيكله:

تماشيا مع طبيعة البحث الذي يصبو إلى تحقيق الأهداف المذكورة أعلاه، فقد تم الاعتماد على الأسلوب الوصفي التحليلي لمراجعة المادة العلمية النظرية المتاحة حول الموضوع في شتى المقالات والمراجع، كما تمت الاستعانة بمنهج دراسة الحالة من باب تأكيد المؤكد من الصناعة المالية الإسلامية في جانب الصكوك، ومزاوجة القول بالفعل لتوضيح أهمية صكوك البنية التحتية الإسلامية كواقع معاش، لا حالة نظرية. لذا، فقد تضمن هيكل البحث ثلاث مباحث، مبحث أول ركز فيه على إظهار ماهية الصكوك الإسلامية والتصكيك الإسلامي، وأنواع الصكوك الإسلامية وأهميتها الاقتصادية والاجتماعية. في حين أفرد المبحث الثاني لبيان مفهوم البنية التحتية وخصوصية مشاريعها، زيادة على عرض صكوك البنية التحتية الإسلامية الداعمة لتلك المشاريع. وجاء المبحث الأخير لتسليط الضوء على التطور في مجال إصدار صكوك البنية التحتية الإسلامية على المستويين العالمي والإقليمي، مع إلقاء الضوء على جانب من تطبيقاتها في إندونيسيا، التي تشهد التقارير الإحصائية على تزايد حاجتها من مشاريع البنية التحتية خلال السنوات التالية.

المبحث الأول: ماهية التصكيك والصكوك الإسلامية.

تكتسي الصكوك الإسلامية أهمية بالغة في هيكل التمويل الإسلامي المعاصر، وذلك لما تستأثر به من فضائل مالية واستثمارية فريدة، ولاعتمادها على باقة متكاملة من المعاملات المالية الإسلامية ذات المخاطر المتنوعة والعوائد المشروعة والمجدية استثماريا.

وقبل أن ترى الصكوك الإسلامية النور وتصبح واقعا ملموسا، عمل الاقتصاديون الإسلاميون على مدار الأربعين سنة الماضية على إيجاد أوراق مالية إسلامية تكون بديلا مقبولا عن السندات الربوية. وقد برزت تلك الفكرة أول الأمر في المؤتمر العلمي الأول حول الاقتصاد الإسلامي عام 1976، أين طرح الباحث سامي حمود مشروع إصدار "سندات المقارضة" وإنشاء بنك إسلامي بالأردن. وقد تلقفت وقتئذ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الأردنية ذلك المشروع، بعد عرضه على المجمع الفقهي الإسلامي بجدة في دورته الرابعة المنعقدة عام 1988 للاستفتاء بشأن هيكل صكوك المضاربة "المقارضة" المقترحة لتثمير الممتلكات الوقفية بطريقة مشروعة ومبتكرة. وقد صدر حينها عن المجمع الفقهي القرار الموحد رقم 30 (4/5) بشأن المعايير الشرعية لصكوك المقارضة، لكنه لم يتمخض عنه إصدار أي صكوك إسلامية (الحلو والعايب، 2013، ص. 4).

تاريخيا، كان أول إصدار للصكوك الإسلامية الخاضعة **للمعايير الشرعية** من قبل مؤسسة نقد البحرين (بنك البحرين المركزي حاليا) لصالح حكومة البحرين وذلك في سنة 2001، ثم توالى العمل بهذه الصكوك، فصدرت في ماليزيا التي كانت لها تجارب سابقة مع صكوك الاستثمار منذ عام 1983، لكنها كانت محل جدل شرعي، وكذلك الحال بالنسبة لتركيا والسودان اللتان أصدرت حكومتيهما صكوكا استثمارية عامي 1984 و1999 على التوالي. ثم ما لبثت أن انتشرت في اندونيسيا وقطر والإمارات العربية المتحدة وباكستان والسعودية بهدف مواجهة العجز في موازناتها وتعزيز الإنفاق العام وتوفير الأموال اللازمة لبناء المنشآت الحيوية وتمويل مشاريع البنية التحتية، ولم تقتصر الإصدارات على الدول الإسلامية فحسب، بل امتدت إلى هونج كونج وبريطانيا فألمانيا والولايات المتحدة وغيرها من الدول المتطورة التي تشكل قلاع النظام المالي الرأسمالي الربوي. ومما زاد في شعبية هذه الصكوك وانتشارها بشكل غير مسبوق، تراجع الموارد المالية للمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الدولية بسبب الأزمة المالية العالمية 2008 (الحلو والعايب، 2013، ص. 4).

أولا. تعريف الصكوك والتصكيك الإسلامي:

تعرف الصكوك المالية الإسلامية Islamic Sukuk بأنها: "وثائق متساوية القيمة، تمثل حصصا شائعة في ملكية أعيان أو منافع أو خدمات أو حقوق إنشاء مشروع معين أو نشاط استثماري خاص، وذلك بعد تحصيل قيمة الصكوك وقفل باب الاكتتاب، وبدء استخدامها فيما أصدرت لأجله." (الدماغ، 2010، ص. 2).

وتشبه الصكوك الإسلامية الأسهم من أوجه وتختلف عنها من أوجه أخرى، فالشبه فيها يرجع إلى أن كليهما يمثل ملكية أصول مدرّة لعائد، أو المشاركة في رأسمال مشروع ما. أما الاختلاف فهو من نواحٍ، منها أن عائد الصكوك وأسعارها أقل تقلبا، كما أنها ليست دائمة دوام الشركة المصدرة لها كما هو حال الأسهم بل إن لها أجلا يجري تصفيتها فيه بالطرق المنصوص عليها في نشرة الإصدار، ومنها أن حامل السهم له عند التصفية نصيبه من أصول الشركة عند تصفيتها (وتسديد ما عليها من ديون) قل أو كثر، أما الصكوك فإنها مصممة بحيث تمكن حملتها من استرداد رأسمالهم أو قريباً منه عند انتهاء مدتها بصرف النظر عن قيمة أصول المصدر للصكوك أو قدرته على سداد ديونه للآخرين (القري بن عيد، 2011، ص ص. 2 – 3).

وتختلف الصكوك الإسلامية عن السندات من نواح عدة، إذ أن قيمتها الاسمية ليست مضمونة على المصدر ومن ثم لا تكون دينا في ذمة المصدر. كما أن ما يدفع على الصكوك ليس فائدة مرتبة على القيمة الاسمية وإنما هي ربح مصدره النشاط

الذي استخدمت فيه أموال حملة الصكوك، أو الإيراد المتولد من الأصول التي يملكونها بموجب الصكوك. ويبقى الفرق الجوهري بينهما هو أن السندات ديون ربوية أما الصكوك فهي وثائق ملكية لأصل مولد لعائد أو استثمار مدر لربح (القري بن عيد، 2011، ص ص. 3- 4).

في المقابل، يعرف التصكيك أو التوريق أو التسنيد الإسلامي Islamic Taskik/ Titrisation على أنه:

عملية تحويل جزء أو مجموعة من الأصول الحقيقية – غير السائلة والمدرة لدخل يمكن التنبؤ به – التي تمتلكها المؤسسة أو المشروع الاستثماري إلى أوراق مالية قائمة على الشراكة في منافع هذه الأصول خلال فترة معنية ... وذلك عن طريق الشراء مباشرة من المالك الأول (مولد الأصول) أو عن طريق استخدام الأموال التي جرى جمعها من إصدار الصكوك في شراء أصول جديدة لغرض المتاجرة أو التأجير... أي هو تحويل أو تقسيم أصل أو أكثر إلى صكوك ووثائق اسمية أو لحاملها متساوية القيمة، حيث تمثل حقوق ملكية شائعة في أعيان أو منافع أو خدمات، قابلة للتداول وفق شروط معينة، ويشترك حملتها في الأرباح والخسائر. وتصدر عادة وفق شروط محددة ونشرة إصدار (النشمي، 2011، ص. 3).

كما يمكن القول، أن التصكيك الإسلامي هو: "إصدار أوراق مالية قابلة للتداول في عمومها (باستثناء الديون الموصوفة في الذمة) مسنودة إلى وعاء يتضمن أصولا تتحول ملكيتها (بالبيع) من مالكها الأول (مولد الأصول) إلى شركة ذات غرض خاص تسمى مصدر الصكوك Special Purpose Vehicle (SPV) تشتري تلك الأصول بقيمة نقدية، وتدفع الثمن للبائع من حصيلة الصكوك الصادرة عنها." وتتضمن غايات التصكيك الإسلامي في ما يلي (القري بن عيد، 2011، ص. 4):

- تمكين المستثمرين، أفرادا أو مؤسسات، من شراء أصول مدرة للدخل، تحقق هوامش ربحية عالية تفوق معدل العائد على الفرص البديلة المتاحة في أسواق رأس المال، وفي نفس الوقت توفر لهم فرصة تسييل تلك الأصول وقت الحاجة إلى السيولة.
- تمكين المؤسسات من تنويع مصادر التمويل خارج الميزانية بتكلفة منخفضة، وتوسيع قاعدة المستثمرين وتجميع رؤوس الأموال اللازمة لتمويل التوسع في النشاط والحصول على أصول جديدة تعمل على المواءمة بين آجال الأصول والالتزامات للحد من المخاطر .

- مساعدة المؤسسات المالية الإسلامية على تخفيض متطلبات رأس المال، دون حاجة لزيادة نسبة الاحتياطي القانوني.
- التعزيز الائتماني، وهو ترتيب تعاقدي حيث تتحمل المؤسسة المالية الإسلامية جزءا من التعرض لمخاطر التصكيك، وبالتالي توفر درجة معينة من الحماية الإضافية للأطراف الأخرى في عملية التصكيك.

وتتمثل أطراف عملية التصكيك الإسلامي في (النشمي، 2011، ص ص. 5 – 6):

- **مصدر الصكوك (منشئ الأصل)**: وهو الذي يستخدم حصيلة الاكتتاب، قد يكون شركة، أو فردا، أو حكومة، أو مؤسسة مالية، وقد تنوب عن مصدر الصكوك مؤسسة مالية وسيطة.
- **وكيل الإصدار**: وهو مؤسسة مالية وسيطة ذات غرض خاص SPV تتولى عملية الإصدار، وتقوم باتخاذ جميع إجراءات التصكيك نيابة عن المصدر مقابل أجر أو عمولة تحددها نشرة الإصدار وعقد الوكالة بين الطرفين.
- **حملة الصكوك (المشترون، أو المستثمرون)**: وهم من يحوزون وثائق الصكوك بأنواعها المختلفة رغبة في استثمار أموالهم الفائضة في عمليات تحقق عوائد. وقد يكونون أفرادا أو شركات أو بنوكا أو مؤسسات مالية محلية أو عالمية.
- **أمين أو وكيل الاستثمار**: هو المؤسسة المالية الوسيطة التي تتولى إدارة أعمال الاستثمار وحماية مصالح حملة الصكوك، وتحتفظ بالوثائق والضمانات، وذلك على أساس عقد الوكالة بأجر تحدده نشرة الإصدار.
- **وكالة التصنيف الائتماني**: وتفيد في تصنيف الصكوك المصدرة من حيث درجة المخاطرة وتحديد سعرها العادل. توجد في الوقت الحالي وكالات تصنيف إسلامية تقدم إلى جانب ذلك خدمة تصنيف الجودة الشرعية، مثل: الوكالة الإسلامية الدولية للتصنيف IIRA ومقرها البحرين، وكذلك الوكالة الماليزية للتصنيف RAM.

لذا، تتجلى أهم الفروق بين التوريق (التسنيد) التقليدي والتصكيك الإسلامي في الجوانب التالية (النشمي، 2011، ص ص. 8 – 9):

أ. الصكوك الإسلامية تقوم على موجودات قائمة حقيقة وواقعا، ومالك الصك يملك نسبة شائعة في الأعيان المستثمرة، بينما التوريق يقوم في العادة على تحويل القروض الربوية والذمم المدينة والأصول الإنتاجية المتجانسة إلى أصول مالية قابلة للتداول.

ب. محل التصكيك يتسع لجميع أنواع السلع والمنافع والخدمات الجائز تملكها، بما فيها ديون المرابحة والاستصناع، مع مراعاة الضوابط الشرعية المتعلقة بهذه الديون.

ج. تنقل الهيكلة كل حقوق ملكية الموجودات من المنشئ عبر المصدر إلى المستثمر. وحسب النظام القانوني والقواعد الشرعية المعمول بها وهذا بخلاف التوريق التقليدي.

ثانيا. أنواع الصكوك المالية الإسلامية:

تنقسم الصكوك الإسلامية إلى عدة أنواع وتقسيمات وذلك بحسب طبيعة المشاريع التي أصدرت من أجلها، أو حسب معايير أخرى. وأيا كان المعيار المعتمد، سنتطرق إلى تقسيم الصكوك الإسلامية على أربعة أنواع أساسية كما يلي دون الخوض في مشروعيتها:

- الصكوك الإسلامية القائمة على أساس المشاركة.
- الصكوك الإسلامية القائمة على أساس البيع.
- الصكوك الإسلامية القائمة على أساس الإجازة.
- الصكوك الإسلامية المستحدثة.

1. الصكوك الإسلامية القائمة على أساس المشاركة:

وتضم كلا من صكوك المقارضة وصكوك المشاركة وصكوك المزارعة ومشتملاتها.

1. 1. صكوك المقارضة (المضاربة):

عرف المجمع الفقهي الإسلامي الدولي سندات أو صكوك المقارضة في قراره رقم 30 (4/3) بأنها "أداة استثمارية قابلة للتداول تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصا شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه. وصكوك المضاربة تصدر بناء على عقد قراض يكون فيه حملة الصكوك أرباب مال والمصدر عاملا (عادة بنك)، يقتسمان الربح المحقق بالنسب المتفق عليها بينهما ثم يحصل في النهاية التنضيض ليسترد حملة الصكوك رأس مالهم من المصدر العامل بمقتضى وعد شراء وجدول زمني متفق عليه" (القري بن عيد، 2011، ص ص. 7 – 8).

1. 2. صكوك المشاركة:

وتشبه نظام الأسهم في الشركات المساهمة المعاصرة، لكنها مقيدة بعقود الشركات الشرعية. وهي: "وثائق متساوية القيمة قابلة للتداول تعطي للطرف الذي أصدرها إمكانية الدخول بنسبة معينة في رأس المال المشروع، ويطرح الباقي على شكل صكوك للاكتتاب، وتكون إدارة المشروع سواء للمصدر أو لحملة صكوك المشاركة أو طرف ثالث محدد." وتكون المشاركة عادة لمدة محددة (مشاركة محدودة أو متناقصة)، أو طويلة الأجل (مشاركة دائمة)، أو بالمشاركة إما في مشروع جديد أو

تمويل مشروع قائم. وتوزع الأرباح على ما تم الاتفاق عليه مسبقا. أما الخسارة فتتنوع حسب نسب المساهمة في رأس المال (محمد، 2010، ص. 143).

ولا بد من وجود وعد بالشراء، حيث يشتري مصدر الصكوك أصول المشاركة المملوكة لحملة الصكوك بنفس القيمة الاسمية للصكوك فيحصل لهم استرداد رأسمالهم ومستند تجويز التزام المصدر وهو شريك بشراء نصيب حملة الصكوك.

1. 3. صكوك المزارعة ومشتملاتها (المغارسة، المساقاة):

هي وثائق متساوية القيمة يصدرها مالك أرض وفق نشرة إصدار لتمويل مشروع زراعتها على أساس عقد المزارعة الشرعية، واقتسام المحصول بين مالك الأرض ومن يقوم بزراعتها بأمواله (حملة الصكوك) حسب الاتفاق. وتعد الجهة المصدرة هي الجهة المالكة لمساحة من الأرض الصالحة للزراعة والتي ترغب في الحصول على التمويل لزراعتها، أما المكتتبون في هذه الصكوك هم المزارعون لهذه الأرض بأموالهم كالشركات المتخصصة في زراعة الأراضي وتوابعها، بقصد الحصول على حصة من المحصول أو الناتج، وحصيلة الاكتتاب تمثل تكاليف زراعة الأرض والعمل. ومن الممكن أن يكون مصدر الصكوك مزارعا (صاحب العمل) ويكون المكتتبون ملاكا للأرض (الجورية، 2009، ص ص. 91-92):

1. 4. صكوك الوكالة: وهي وثائق متساوية القيمة تصدر على أساس المشاركة في رأس مال المشروع الاستثماري الذي يدار بالوكالة من طرف وكيل يعين من حملة الصكوك (قرومي، 2014، ص. 6).

2. الصكوك الإسلامية القائمة على أساس البيع (الصكوك غير القابلة للتداول):

تتضمن الصكوك الإسلامية القائمة على أساس البيع ثلاثة أنواع من العقود أو الصكوك، وهي: صكوك السلم وصكوك الاستصناع، بالإضافة إلى صكوك المرابحة. وتشترك هذه الصكوك في سمة جامعة وهي أنها صكوك تمويلية قصيرة الأجل، وغير قابلة للتداول والبيع في السوق الثانوية على المطلق، وذلك لأنها تمثل ديونا موصوفة في ذمة من أصدرها، وعلة التحريم أن تداولها قد يؤول إلى بيع الدين إلى غير من هو عليه بأقل من قيمته الاسمية وذلك باب من أبواب الربا.

2. 1. صكوك السلم:

عرفت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الإسلامية صكوك السلم بأنها "وثائق متساوية القيمة، يتم إصدارها لتحصيل رأس مال السلم، وتصبح سلعة السلم مملوكة لحملة الصكوك" (معطى الله وشرياق، 2012، ص. 241). ويمثل الصك الصادر لتمويل صفقة السلم حصة شائعة في سلعة السلم، وهي دين سلعي في ذمة المسلم إليه. والمصدر لهذه الصكوك هو بائع السلعة على أساس عقد السلم، الذي يمثل بيع سلعة مؤجلة التسليم (موصوفة في الذمة) بثمن معجل. والمكتتبون في الصكوك مشترون لسلعة السلم بقصد استعمالها أو إعادة بيعها بعد قبضها بثمن أعلى وتوزيع رأس مال السلم والربح المتحقق بينهم، وتمثل حصيلة الاكتتاب ثمن سلعة السلم (رأس مال السلم) الذي يدفع للمسلم إليه عند التعاقد: مصدر صكوك السلم (الجورية، 2009، ص ص. 83 – 84).

2. 2. صكوك الاستصناع:

عرفت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية صكوك الاستصناع بأنها: "وثائق متساوية القيمة، يتم إصدارها لاستخدام حصيلة الاكتتاب فيها في تصنيع سلعة، ويصبح المصنوع مملوكا لحملة الصكوك." ومنه فإن مصدر صكوك الاستصناع هو الصانع أو البائع، والمكتتبون في الصكوك هم المشترون للعين المصنعة، وحصيلة الاكتتاب هي تكلفة العين المصنعة. ويملك المكتتبون العين المصنعة ويستحقون ثمن بيعها أو ثمن العين المصنوعة في الاستصناع الموازي إن وجد (بن عمارة، 2011، ص. 256).

2. 3. صكوك المرابحة:

هي وثائق متساوية القيمة تصدر لتمويل عملية شراء سلعة المرابحة، وتصبح سلعة المرابحة مملوكة لحاملي صكوك المرابحة. والهدف من إصدارها هو تمويل عقد بيع بضاعة مرابحة، كالمعدات والأجهزة، فتقوم المؤسسة المالية بتوقيعه مع المشتري مرابحة نيابة عن حملة الصكوك، وتستخدم المؤسسة المالية حصيلة الصكوك في تملك بضاعة المرابحة وقبضها قبل بيعها مرابحة. ويتمثل المصدر لصكوك المرابحة في البائع لبضاعة المرابحة، والمكتتبون فيها هم المشترون لهذه البضاعة، وحصيلة الاكتتاب هي تكلفة شراء البضاعة، ويملك حملة الصكوك سلعة المرابحة بمجرد شراء شركة الصكوك لهذه السلعة مرابحة، وهم بذلك يستحقون ثمن بيعها. ويجب أن تكون بضاعة المرابحة في ملك وحيازة مدير الإصدار، بصفته وكيلا عن حملة الصكوك من تاريخ شرائها وقبضها من بائعها الأول وحتى تاريخ تسليمها لمشتريها مرابحة. ويتمثل ربح حملة الصكوك في الفرق بين ثمن شراء البضاعة ودفع مصروفاتها نقدا وثمن بيعها للمشتري على أقساط مؤجلة (بن عمارة، 2011، ص. 256).

3. الصكوك الإسلامية القائمة على الإجارة:

هي عبارة عن: "وثائق متساوية القيمة تمثل حصة شائعة في ملكية أعيان أو منافع أو خدمات في مشروع استثماري يدر دخلا، يصدرها المستأجر (شركة أو مؤسسة حكومية أو غير ذلك)، لغرض تحويل الأعيان والمنافع والخدمات التي يتعلق بها عقد الإجارة إلى صكوك مالية قابلة للتداول في الأسواق الثانوية بشروط شرعية. ويتم توزيع عائد الإجارة على ملاك الأصول المؤجرة (المؤجرون أو حملة الصكوك) حسب حصص ملكيتهم، وتوفر للمؤجر عادة إيرادا ثابتا وشبه مستقل عن نشاط الجهة المصدرة" (قرومي، 2014، ص. 4).

ثم بعد أن تصير تلك الأصول مملوكة للشركة ذات الغرض الخاص يقوم المصدر (المستأجر) باستئجارها منها لفترة ما بعقد إجارة يتضمن الوعد بالشراء. وصفة هذا الوعد أن المستأجر يعد المؤجر حامل الصك بأن يشتري منه تلك الأصول عند نهاية عقد الإجارة بثمن محدد هو في غالب الأحوال نفس ثمن الشراء. وأول ما صدر من الصكوك كان على أساس الإجارة. والأصول التي هي محل صكوك الإجارة تتباين فأكثرها أصول عقارية من أراض ومبان ونحوها، وبعضها الآخر معدات وطائرات وسيارات وبنى تحتية (القري بن عيد، 2011، ص 11).

وبعد هذا العرض لابد من وقفة إحصائية، حيث يلاحظ أن هيكل الصكوك الإسلامية المصدرة يغلب عليه أحد أشكال التمويل الإسلامي الشائعة، وهي المرابحة وعقود الإجارة والوكالة، أو مزيج مما سبق، ونسبة ضئيلة من المضاربة. وتظهر الحصيلة المالية لصكوك الوكالة المصدرة في 2015 كأكثر الأساليب استخداما وشيوعا في سوق الصكوك الإسلامية بنسبة 63 % من قيمة الإصدار العالمي للصكوك الإسلامية، تليها صكوك الإجارة والصكوك الهجينة بنسبة 14 % و12 % على التوالي. أما على المستوى المحلي فتستأثر المرابحة بنسبة 62 % تليها كل من الإجارة والمشاركة بنسبة 12% و7 % على التوالي (International Islamic Financial Market, 2016, pp. 29 - 30).

ويعود تفضيل المتعاملين والمستثمرين المحليين للمرابحة والإجارة إلى رغبتهم في تجنب المخاطر العالية التي قد تنتج من التعامل بعقود المشاركة والمضاربة. وتظل مشكلة الإفراط في استخدام المرابحة وأدوات التمويل التجاري عموما (السلم، البيع الآجل، الإجارة) من بين أكثر سلبيات العمل المصرفي الإسلامي، التي تعيق تطوره وفعاليته في تمويل المشاريع الاستثمارية الحقيقية ذات القيمة المضافة. ومن بين الحلول المقترحة لهذه المشكلة؛ اقتراح الباحث **مصطفى** لفكرة تعميم تجربة شركات رأس المال المخاطر المعاصرة في تمويل المشاريع الابتكارية عالية المخاطر، على المصرفية الإسلامية، لتشابه أغلبية مواصفات وتطبيقات هذه الشركة مع عقود الشركات الشرعية (مصطفى، ص ص. 1613 – 1616).

4. الصكوك الإسلامية المستحدثة:

تضم هذه الفئة من الصكوك أنواعا مستحدثة تتخذ شكلا معينا أو خليطا من صيغ التمويل الاستثمارية الإسلامية، لكن تطبيقاتها والأصول المنشئة لها مغايرة لتلك التي كانت سائدة في الماضي. ونجد في هذا الصدد مثلا صكوك البنية التحتية الإسلامية وهي الأكثر انتشارا واستيعابا للموارد المالية، والصكوك الخضراء، وصكوك الوقف، والصكوك الهجينة.

4. 1. صكوك البنية التحتية الإسلامية Islamic Infrastructure Sukuk:

إحدى التطورات الاقتصادية الهامة التي أفرزتها الحاجة المالية والتقنية للبلدان (ومنها: عجز القطاع العام عن الاضطلاع بمشاريع البنية التحتية، لضعف التمويل وتنامي المديونية العمومية، أو لعدم جديته وفعاليته في التنفيذ) ظهور صكوك البنية التحتية الإسلامية كشكل من أشكال التمويل الإسلامي متوسط وطويل الأجل، وهي صكوك لا تختلف في طبيعتها عن معنى الصك الإسلامي، غير أنها تصدر من قبل القطاع الحكومي عادة ويكتتب فيها الأفراد والمؤسسات وفق عقود التمويل الإسلامي، كصكوك البنية التحتية القائمة على الأصول Asset-based (صكوك الإجارة بأنواعها)، والصكوك القائمة على الديون Debt-based (صكوك الاستصناع، المرابحة والسلم)، والصكوك القائمة على الملكية Equity-based (صكوك المضاربة، المشاركة ورأس المال المخاطر)، والصكوك القائمة على الوكالة Wakala (Agency-based)، (Solihin, 2015, p. 20)، لتوضع حصيلة الاكتتاب تحت تصرف شركات الانجاز والتسيير الخاصة التي تسند إليها مهمة تجسيد مشاريع إنجاز البنى التحتية الحكومية وتشغيلها وحتى إدارتها، على أن تباع تلك المشاريع المنجزة للدولة بسعر أعلى من سعر تكلفة الانجاز، أو تؤجر لها، ويقتسم حملة الصكوك الأرباح والعوائد الناتجة عن عملية البيع أو التأجير.

وتشبه هذه الصكوك إلى حد كبير تمويل الشراكة العامة – الخاصة Public-Private Partnership (PPP) financing الذي يتولى بموجبه المستثمرون (المكتتبون)، سواء الخواص أو شركات القطاع العام، تمويل الأصول، وامتلاكها – بحسب نسبة المساهمة في رأس المال المشروع المورق – ثم تحويلها إلى الجهة المصدرة عند تاريخ استحقاق المشروع. ويعني هذا الاستثمار تحولا نحو إصدار أوراق مالية جديدة مدعومة بالأصول new asset-backed securities (ABS)، وهو ما يسمح بالتوسع بشكل دائم ومتزايد في عمليات الإصدار وبالتالي تعميق السوق. صيغة هذا النموذج يمكن أن تقوم على تأسيس شركة ذات غرض خاص – كهيئة مستقلة عن الحكومة – والتي تعقد صفقات البيع والتأجير باسم المكتتبين مع الحكومة، معتمدة على أنواع الأصول المملوكة. ويمكنها كذلك رفع حجم التمويل من المستثمرين من خلال طرح صكوك مضاربة. وتصدر هذه الأخيرة بآجال مختلفة، وتدر دخلا بحسب أداء الأصول محل المشروع (Kammer, et al., 2015, pp. 26 - 27).

تعطي ميزة تقاسم المخاطر risk-sharing لهذه الصكوك مكاسب جلية كأداة تمويلية فعالة للبنية التحتية. وحيث أن أغلبية مشاريع البنية التحتية التقليدية تضم مكونات متعارضة من أسهم الملكية وسندات المديونية، وبخاصة خلال المرحلة الأولى

للمشروع Greenfield phase، فإن ذلك يؤدي إلى تركيز الخطر في جانب حملة الأسهم، بالإضافة إلى تعقيد الاتفاقيات التعاقدية. وعلاوة على ذلك، هناك مرونة محدودة للتعامل مع الأحداث الشائعة غير المتوقعة مثل تأخر توليد العائد. وبخلاف ذلك، تصمم صكوك البنية التحتية الإسلامية من البداية لتوزيع الخطر على قاعدة واسعة من المستثمرين (المكتتبين) الذين يتشاركون بنفس الأسلوب، حيث يتضمن المشروع الممول بواسطة الصكوك عنصرا ماليا واحدا ومنسجما من حيث الطبيعة (وثائق متساوية القيمة تمثل حصة شائعة في ملكية أصول). كما تستطيع الصكوك أن تستعمل بشكل مرن عبر الزمن لكون أن المدفوعات ترتبط أساسا بالعوائد وليس بجدولة زمنية ثابتة (Kammer, et al., 2015, p. 27).

4. 2. الصكوك الإسلامية الخضراء Green Sukuk:

مع شيوع موضة الاقتصاد الأخضر ومعايير التنمية المستدامة، وتنامي وروح المسؤولية الاجتماعية لدى الشركات، اتجهت الدول والمؤسسات لإدراج تلك القضايا في تعاملاتها الاقتصادية وعقودها الاستثمارية. ومساندة لهذه التحولات الاقتصادية ظهرت السندات الخضراء Green Bonds كشكل من أشكال تمويل المشاريع الصديقة للبيئة. وهي نوع من الاستثمارات السندية المنبثقة عن الاستثمارات الصديقة للبيئة. ورغم قلة حصتها في إجمالي رسملة أسواق الدخل الثابت، إلا أنها صناعتها تشهد نموا، فقد بلغت إصداراتها 34 مليار دولار في 2014. ويتوقع الممارسون بلوغ إصداراتها 100 مليار دولار بنهاية 2015. وبينما كان البن كالعالمي أول من أصدرها، فقد توالت الكيانات والهيئات المحلية على إصدارها، على غرار ولاية كاليفورنيا، وبنك أمريكا وشركة طويوتا (Rai & Irvine, 2014, p. 1).

وإيمانا بمبدأ التجديد المتأصل في المالية الإسلامية النابع من مسايرة روح العصر وتلبية حاجة المجتمعات الإسلامية من باقة من التمويلات المتنوعة، فقد تلقت الهندسة المالية الإسلامية هذا المنتج وتبنته من حيث المبدأ، الذي ينسجم مع مقاصد الشريعة الإسلامية عامة ومبادئ الاقتصاد الإسلامي خاصة في الدعوة إلى إقامة المشاريع والمرافق التي تصب في بوتقة حماية البيئة، ورفع الضرر البيئي، وتشجيع الاستثمار المتخلق والمسؤول اجتماعيا. وقد تم تنقية هذا المنتج من المخالفات الشرعية وأضفيت عليه صبغة وتسمية إسلامية ليكون متميزا عن السندات الخضراء. ومن ثم فقد أصبح بالإمكان إصدار صكوك إسلامية خضراء متوافقة مع الشريعة الإسلامية لمساندة الاستثمارات الصديقة للبيئة وتمويل مشاريع البيئة التحتية للطاقات المتجددة شأنها شأن السندات الخضراء، مع فارق جوهري وهو أنها، أي الصكوك الخضراء، تعتمد بشكل أكبر على الأصول الحقيقية المتاحة لدعم الصكوك والمشروع الممول. ورغم قلة إصداراتها، إلا أن العديد من الحكومات وهيئاتها المحلية قد بدأت مؤخرا في الاعتراف بمنافع الصكوك الخضراء، وقد عملت في بعض الحالات على ضمان إطار مستقر ومشجع للمصدرين والمستثمرين، وفي حالات أخرى اهتمت بالإصدارات ذاتها. وفي أوت 2014، نشرت هيئة الأوراق المالية الماليزية توجيهات وإرشادات لإصدار صكوك الاستثمار المستدام والمسؤول اجتماعيا، كجزء من خطة لتوسيع إطار الصكوك المحلية السائدة.

وتسمح هذه الإرشادات للمؤسسات الإسلامية الاستجابة للطلب المتزايد على الاستثمارات الصديقة للبيئة والملتزمة اجتماعيا (Rai & Irvine, 2014, p. 1).

4. 3. صكوك الوقف الإسلامي Wak'f Sukuk:

وهي عبارة عن وثائق متساوية القيمة، قابلة للتداول، تمثل الموجودات (الأصول) الوقفية، سواء أكانت هذه الموجودات أصولا ثابتة كالعقارات والمباني وغيرها، أو أصولا منقولة كالنقود ووسائل النقل المختلفة، أو حقوقا معنوية كحقوق المؤلف وبراءة الاختراع. وتصدر تلك الصكوك لإثبات موجودات الواقف وحفظها واستخدامها وصرف منافعها وعوائدها على أوجه الخير المتعددة وفق شروط الواقف أو الهيئة الموكلة بتسيير الوقف. وبذا، تتخذ صكوك الوقف صورة قيام المؤسسة (الهيئة) الوقفية بتحديد قيمة الموجودات الثابتة أو الأصول السائلة التي تحتاج إليها لتنفيذ المشروع الوقفي، ثم تعيين شركة ذات غرض خاص تتولى إصدار الصكوك الوقفية وفق نشرة إصدار معينة، وإدارة محفظة الصكوك والمشروع الوقفي وتمثيل حملة الصكوك الوقفية (الواقفون). وتتمثل محفظة التصكيك الوقفي (حصيلة الاكتتاب) الجزء الهام الذي تدور حوله عملية التصكيك الوقفي، إذ يخصص الوعاء المالي إما للإنفاق على وجوه الخير والبر، حيث لا تعود بعائد مادي، أو استثماره في إنجاز مشاريع حسب شروط الواقفين بما يعود بالمكاسب والعوائد على الوقف والنهوض به (بن زيد وبخالد، 2012، ص ص. 209 – 210).

4. 4. الصكوك الهجينة (المختلطة) Hybrid Sukuk:

من حسنات التحديات الجسيمة التي تواجه الأدوات المالية والابتكار المالي في سوق الصكوك الإسلامية أن تنامى لدى مهندسي المالية الإسلامية نزوعا متزايدا نحو تنويع بنية التمويل بالصكوك الإسلامية التقليدية، الذي كان يشتمل على نوع واحد من التمويل بالصكوك (إجارة، أو مشاركة، أو مضاربة، أو استصناع، أو سلم، أو بيع آجل...). فقد أدت تلك التحديات إلى ظهور صكوك جديدة تدعى الصكوك الهجينة، وهي صكوك تتألف من خليط أو توليفة بين نوعين فأكثر من الصكوك التقليدية، على غرار توليفة من صكوك الإجارة والاستصناع، أو توليفة من صكوك الإجارة والاستصناع والمضاربة ... (Abdullah, et al, 2014, p. 919).

المبحث الثاني: دور الصكوك المالية الإسلامية في تمويل مشاريع التنمية الاقتصادية والبنية التحتية

يرى الخبراء أن قوة المصرفية الإسلامية وأدواتها تكمن في تنوع منتجاتها المالية، حيث تزخر الهندسة المالية الإسلامية بعديد الأدوات المالية المتماشية مع مقتضيات العصر، وتلبيتها للاحتياجات التمويلية والاستثمارية للمتعاملين والحكومات، فضلا عن جودتها من حيث العائد وموافقتها لمقاصد الشريعة الإسلامية، مما جعل منها بديلا استثماريا للمجتمعات المسلمة

الباحثة عن مصادر التمويل وفرص الاستثمار الخالية من شبهة الربا والمعاملات الفاسدة والمحققة لمتطلبات العدالة الاجتماعية والاقتصادية.

أولا. دور الصكوك الاسلامية في تمويل التنمية الاقتصادية والاجتماعية:

تتجلى مساهمة الصكوك الاسلامية في تحقيق التنمية الاقتصادية في قدرتها على تعبئة الموارد المالية وتمويل المشاريع التنموية الكبرى التي تعجز الحكومات عن تنفيذها بمفردها مثل مشروعات البنية التحتية، كشق الطرق وبناء الموانئ والمطارات وتشييد الجسور العملاقة ومد أنابيب نقل الغاز والنفط وغيرها، أو المشروعات ذات الرأس مال المخاطر التي تحتاج إلى موارد لتمويل خطط التوسع ودخول أسواق جديدة أو المساهمة في التركيبات المالية للشركات قيد التأسيس. يضاف إلى ذلك بعدها الاجتماعي الذي يتجلى في توفيرها للدعم المادي لفئات المجتمع المعسرة والفقيرة. ويمكن توضيح هذه الأفكار في النقاط التالية:

1. **تعبئة الموارد المالية:** تتيح الصكوك الاسلامية لمختلف فئات المستثمرين والمدخرين إمكانية الاكتتاب فيها والاسهام في الدورة الاقتصادية والانتاجية، وذلك لتنوع فئاتها من حيث قيمتها المالية، وتعدد آجال استحقاقها ما بين قصير، متوسط وطويل، وتنوع أغراضها التمويلية بين التمويل التجاري، والصناعي، والزراعي والتكافلي، وتنوعها من حيث طريقة الحصول على العائد، ومن حيث سيولتها المستمدة من إمكانية تداولها في السوق الثانوية، إضافة إلى إنعدام درجة تعرضها لمخاطر سعر الفائدة، لعدم تعاملها به أصلا، كما لا تتعرض لمخاطر التضخم بل تتأثر إيجابيا به، لكون أن هذه الصكوك تمثل ملكية شائعة في أصول حقيقية في شكل أعيان وخدمات ومنافع حيث ترتفع أسعارها بارتفاع المستوى العام للأسعار مما يؤدي إلى ارتفاع عوائد الصكوك الممثلة لتلك الأصول (ناصر وبن زيد، 2014، ص. 8). وفوق كل ذلك، تمثل الصكوك الاسلامية ملاذا آمنا وشرعيا للمستثمرين الذين يرومون دخول عالم الاستثمار وتفادي الوقوع في حبائل المعاملات الربوية. وكم هي الموارد المالية المكتنزة في حسابات المسلمين لا لشيئ إلا لفقدان البديل الاستثماري الشرعي والمجدي اقتصاديا.
2. **تمويل المشاريع الاستثمارية:** لا يعد تجميع الموارد المالية هدفا اقتصاديا بحد ذاته في أي اقتصاد ما ما لم يتم ربطها باستخدامات تنموية تعود على المساهين في المشروع والمجتمع بالكسب الوفير، لذلك تمثل عملية تحويل الأموال في الاقتصاد من رؤوس أموال عاطلة إلى عنصر فعال في الدائرة الانتاجية ومنشئ للثروة خيارا أمثلا بالنسبة للدول والأمم.

وذلك غاية ما تصبو إليه الهندسة المالية الاسلامية، فالتحدي الأكبر بالنسبة للصناعة المالية الاسلامية لا يكمن فقط في قدرة الابتكارات المالية على تعبئة الموارد المالية، و إنما في طريقة وكفاءة إستخدام تلك الموارد.

وقد تكون الصكوك الاسلامية من بين الوسائل الفعالة في تحقيق هذا الهدف الرئيس، وذلك لما لها من قدرة على توجيه الموارد المالية المعبئة محليا ودوليا نحو المشاريع الاستثمارية الحقيقية. ولا غرو أن تنوع الصكوك المالية الاسلامية من حيث آجالها (القصيرة والمتوسطة والطويلة الأجل)، وطبيعتها كصكوك المرابحة الملائمة لتمويل الأنشطة التجارية، وصكوك السلم المتسقة مع تمويل المشاريع الزراعية والصناعات الاستخراجية والحرفية، وصكوك الاستصناع المناسبة لتمويل قطاع الانشاءات والعقارات، وصكوك المشاركة والمضاربة الملائمة لتمويل كل الأنشطة التجارية والصناعية والزراعية والخدمية المذكورة آنفا، مع الاحتفاظ بخصوصية كل أداة، يفي بأغراض الاستخدام الكفؤ والفعال للموارد المالية (ناصر وبن زيد، 2014، ص. 8).

3. **تمويل مشاريع البنى التحتية:** تتميز مشاريع البنى التحتية الحكومية عادة بضخامة الاعتمادات المالية المخصصة لها، وطول مدد إنجازها، وضعف مردوديتها في الأجل القصير، وقلة جاذبيتها لشركات الانجاز، وهو ما يجعل من إنجازها تحديا حقيقيا بالنسبة للحكومات رغم أهميتها الحيوية للتنمية الوطنية. وبدل إصدار سندات الخزينة والدين العام، والتوسع في الاصدار النقدي، أو ضخ رؤوس أموال هي بأمس الحاجة إليها في الوقت الراهن، يمكن للحكومات وشركات القطاع العام إصدار واستغلال ما يسمى بصكوك البنية التحتية Infrastructure Sukuk لتمويل تلك المشاريع بتكلفة منخفضة، محققة فوائد جمة لكل من المصدر والمستثمر (المكتتب).

فعلى سبيل المثال، يمكن للحكومات إصدار صكوك إجارة لتمويل مشاريع ذات نفع عام، كتمويل بناء الجسور والمطارات والطرق والسدود وبرامج الاسكان والترقية العقارية والمراكز الصحية الكبرى، واقتناء المعدات والآلات بصيغة الاجارة المنتهية بالتمليك. وتخول تلك الصكوك للحكومة حق الاستئجار من أصحاب الصكوك الذين هم بمثابة ملاك هذه الأعيان المؤجرة للدولة، ثم تقوم الحكومة – بصفتها مستأجرا – بإتاحة تلك المشاريع للمواطنين لاستخدامها والانتفاع بها بمقابل (ناصر وبن زيد، 2014، ص. 10).

هذا ويمكنها أيضا استخدام صكوك الاستصناع لإنجاز المشاريع الصناعية والخدماتية وإنتاج السلع الرأسمالية (المعمرة) لإعادة بيعها للمواطنين، أو إصدار صكوك المرابحة والسلم، وتخصيص نواتجها لتغطية فاتورة استيراد السلع الاستهلاكية والرأسمالية والمواد الأولية والمعدات والآلات في المستقبل بمواصفات محددة وبكميات معينة. وهكذا، يمكن للحكومات

التوسع في الاعتماد على هذا المنتج التمويلي لمساندة برامجها التنموية في وقت الأزمات والصدمات حيث تتضرر مالية الدولة وتتراجع مداخيلها.

4. **المساهمة في تمويل شركات رأس المال المخاطر (صناديق رأس المال المغامر) Venture capital corporates**: تعد شركات رأس المال المخاطر شركات متخصصة في تجميع الأموال من مستثمرين متنوعين، والبحث عن شركات صاعدة سريعة النمو ذات أفكار ومشاريع ابتكارية لتستثمر فيها وتساهم في نموها. وتعد شركات التقنية الكبرى، مثل إنتل Intel، وجنرال إلكتريك General Electric نموذجا لشركات رأس المال المغامر، وعادة ما تؤدي دورا رئيسيا في ترشيد قرارات فريق الإدارة العليا وتساعد في تسويق منتجات الشركة الممولة بسرعة أكبر. ووجود مثل هذه الشركات في أي اقتصاد ضرورة ملحة. ولكي تنمو هذه الكيانات فهي بحاجة إلى وجود سوق أسهم نشطة، متخصصة في إصدار وتداول أسهم الشركات الصاعدة سريعة النمو. ويمكن في هذا الإطار أن تسهم الصكوك المالية الإسلامية في توفير الأموال لهذه الشركات، نظرا لتشابه خصوصيتهما واشتراكهما في قاعدة التمويل السهمي Equity Finance ومبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر (بيرلي، ميرز والين، 2011، ص ص. 532 – 535).
5. **تخفيف الاعباء الاجتماعية عن الحكومات**: تمارس الدول في ظل النموذج الكينزي دور الراعي للشرائح الاجتماعية المتضررة من التوزيع غير العادل للثروة أو للافرازات السلبية لاقتصاد السوق. ويكون ذلك في شكل اتباع سياسة اجتماعية مدعومة في شكل تحويلات مالية تقتطع من ناتجها المحلي الخام وتحول لفائدة الطبقات ذات الدخل المنخفض وفئة العاطلين عن العمل. لكن قد يكون لهذه السياسة الاجتماعية تكاليف معتبرة على مالية الدولة، حيث يمكن أن تؤدي مع مرور الوقت إلى إحداث اختلالات عميقة في خزينتها. فزيادة التحويل يعني زيادة معدل الضغط الضريبي على طبقة رجال الأعمال وأصحاب الدخول المتوسطة. وبيد أن ذلك يعني تراجع معدلات الاستثمار وتحميل قطاع واسع من المجتمع لضريبة اجتماعية زائدة، يمكن للصكوك الوقفية أن تفيد في تمويل جانب من أعباء السياسة الاجتماعية للدولة دون حاجة لزيادة الضرائب أو اقتطاعات مالية إضافية، مما يعد مخرجا للحكومات من مأزق التحويلات الاجتماعية لفئات المجتمع المحرومة والفقيرة، مساهمة في تحقيق الاستقرار الاجتماعي. وقد اسطاعت دول اسلامية ومنظمات حكومية وغير حكومية انجاز مشاريع خيرية كثيرة من حصيلة الاكتتاب في الصكوك الوقفية والتبرعات والهدايا والهبات التي تحصل عليها من المواطنين ورجال الأعمال وجمعيات البر والاحسان، حيث تعود مداخيل استغلالها للصالح العام وللفئات المحرومة من المجتمع.

ومما سبق يمكن إجمال فوائد الصكوك الوقفية فيما يلي (ناصر وبن زيد، 2014، ص. 9):

- يسهم توفير الحاجات الأساسية للفقراء من مأوى وتعليم وصحة في تحسين مؤشرات الحياة وظروف المعيشة لهذه الفئة من المجتمع مساهما في تطوير قدراتها الاننتاجية ومشاركتها في التنمية الاقتصادية.
- يتيح تخفيف الأعباء الاجتماعية على الحكومات إمكانية توجيه الفوائض المالية والتحويلات الاجتماعية التي كان مقررا صرفها في برامج اجتماعية غير انتاجية إلى مشاريع استثمارية انتاجية، مدرة للربح وخالقة لفرص العمل.
- المساهمة في انجاز بعض المشاريع التي لا تأتي على سلم الأولويات في المخططات الوطنية التنموية.
- يسهم الوقف في تنمية الادخار ومحاربة الاكتناز من خلال توظيف الأموال في مشاريع استثمارية خيرية.

ثانيا. صكوك البنية التحتية: الخصائص وأنماط التمويل الإسلامي

ينظر الفقه الإسلامي إلى مشاريع البنية التحتية على أنها ضروريات تدخل تحت دائرة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي جاءت لحفظ الكليات الخمس (النسل والنفس والعقل والمال والدين). ومن الأهمية بمكان أن تتصدر تلك المشاريع قائمة الحاجيات الملحة التي عنيت المصرفية الإسلامية بالاهتمام بها تمويلا ومرافقة، فهي تتفق مع فلسفة الاقتصاد الإسلامي القائمة على الملكية الحقيقية، وآلية المشاركة في المغانم والمغارم Profit and Loss Mechanisme (LPM)، ووجود الأصول (أعيانا كانت أو منافع أو حقوقا) التي تسند الصكوك Asset-backed Sukuk (ABS)، على عكس فلسفة البنوك التجارية، التي تقوم على الائتمان الربوي والأثمان والضمانات دون المشاركة في تحمل المخاطر والخسائر.

1. مفهوم البنية التحتية:

كثيرا ما تتداول وسائل الإعلام في الوقت الراهن مصطلح البنية التحتية، والذي تعود جذوره إلى اللغة الفرنسية، فكان أول ظهور له في فرنسا في القرن التاسع عشر حيث يعني المنشآت العسكرية. وقد شاع استخدامه بالانجليزية في الميدان العسكري منذ 1927. وفي الولايات المتحدة كان أول استخدام عسكري لهذا المصطلح في الأربعينيات من القرن العشرين عند تكوين حلف الناتو، ثم تبناه المخططون العمرانيون بحلول عام 1970. وأصبح في الثمانينات في صلب النقاشات الأمريكية حول السياسة العامة "لأزمة البنية التحتية في الدولة". وقد تعددت توظيفات مصطلح البنى التحتية في الوقت الراهن ليشمل مجالات إنسانية وفنية وقانونية وسياسية وتقنية وتجارية ومعلوماتية. وتتكون الكلمة اللاتينية Infrastructure لهذا المصطلح من جزأين؛ الأولى Infra وهي بادئة تعني "تحت"، والثانية Structure التي تعني "البنية". ويعني المصطلح ككل الأرضية الطبيعية، والمواد

الموجودة تحت الأرضية التي يتم إنشاؤها. ويشير هذا المصطلح في الأصل إلى "المنشآت التي تشكل أساس أي عمليات أو أنظمة" (انظر: مفهوم البنية التحتية، wikipedia.org).

وعرفها البعض بأنها: "كل شيء تحت الأرض وينتهي عند سطح الأرض، فإسفلت الشارع مثلا ورصيفه من البنية التحتية." غير أن هذا التعريف قاصر عن إدراك الاستخدامات الحديثة لمصطلح البنية التحتية. وبشكل عام، تعني البنية التحتية "كل المقومات المادية والتنظيمية الأساسية اللازمة لتشغيل الاقتصاد أو المجتمع أو الأعمال، وتندرج تحت هذا المعنى المرافق العامة لسكان مجتمع ما، كالطرق، وقنوات الصرف الصحي، والمطارات، والجسور، وخطوط السكك الحديدية، والموانئ، والتمديدات الكهربائية والمائية...، وكل المنشآت القاعدية (التعليمية والصحية والاجتماعية والأمنية) والخدماتية (كالبريد والبرق والانترنت والهاتف والجوال) والنظم (كالبرمجيات والشبكات المعلوماتية والقوانين والمنظمات) التي تمد اقتصاد بلد ما بالقدرة على الإنتاج واستدامة وتحسين ظروف الحياة المجتمعية." وغالبا ما تتولى الدولة تشييد هذه البنى إلا في حالات استثنائية، عندما يصل التخصيص إلى درجة عالية، كحالة الولايات المتحدة الأمريكية، أين يتولى القطاع الخاص عملية الإعداد والانجاز والتشغيل للبنى التحتية (العبدلي، 2010).

انطلاقا من هذا التعريف، يمكن تقسيم البنية التحتية إلى نوعين، هما: البنية التحتية الصلبة Solid Infrastructure والبنية التحتية المرنة أو الناعمة Soft Infrastructure. تتضمن البنية التحتية الصلبة الهياكل المادية (الفيزيائية)، مثل وسائل المواصلات، كالطرق والمطارات والسكك الحديدية ووسائل الاتصالات، كشبكة الهاتف والجوال والبريد، بالإضافة إلى المنشآت الطاقوية، والموانئ والجسور والسدود ووسائل الصرف الصحي وشبكات المياه والتمديدات الكهربائية، وكافة المنشآت التعليمية والصحية والترفيهية والاجتماعية والأمنية وما إلى ذلك. أما البنية التحتية المرنة فتعني الخدمات والأنظمة الأساسية، كتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، والبرمجيات والأنظمة الخبيرة، وشبكات البث الإذاعي والتلفزي، والقوانين التي تنظم عالم المال والاستثمار (العبادي، 2015).

وتقابل البنية التحتية البنية الفوقية، والفرق بينهما أن الأولى هي أساس الثانية. فحتى يتهيأ للأفراد السكن والعيش على البنى الفوقية، وتأدية نشاطاتهم الحياتية الاعتيادية، يتعين عليهم تهيئة البنى التحتية التي تعتبر الأساس الذي يسند مشاريعهم على البنى الفوقية.

شكل 1: نماذج لبعض هياكل البنية التحتية



***Source**: (Solihin, 2015, p. 5)*

2. خصائص مشاريع البنية التحتية:

ليس تمويل البنى التحتية كغيره من تمويل المشاريع التنموية التي يقع على عاتق الدولة إنجازها، فأهميته وأهدافه تتوقف على طبيعة الأصول الممثلة لتلك البنى، والتي تتميز بخصائص مشتركة تجعلها مختلفة عن غيرها من الأصول. وفيما يلي ملخص لتلك الخصائص (OECD, 2015, p. 8):

2. 1. كثافة رأس المال وطول عمره الزمني Capital Intensifity and Longevity: إن كثافة رأس المال المطلوب، وارتفاع تكلفة التسبيقات up–front المالية، وضعف السيولة وطول حياة أصول البنية التحتية، تستوجب من المستثمرين رصد متطلبات مالية وحاجة إلى تخصيص موارد هامة لمواجهة مخاطر التمويل والاستثمار في البنية التحتية وإدارتها. فمشاريع البنية التحتية قد لا تدر تدفقات نقدية موجبة في المراحل المبكرة، بل يمكن أن تتضمن مخاطر وتكاليف عالية ناجمة عن التطوير والانجاز الأولي للمشروع. وقد يطول الزمن بحسب مدة الانجاز، ولا تتحق تلك التدفقات إلا في المرحلة التشغيلية للمشروع. ثم إن هناك أصولا للبنية التحتية (الطرق، الجسور، المدارس والجامعات الحكومية...)، التي لا يدفع المستخدمون لقاء خدماتها، لا تولد تدفقات نقدية على الاطلاق، مما تتطلب تدخلا حكوميا من أجل إضفاء قيمة استثمارية عليها لفائدة ملاك المشروع (حملة صكوك البنية التحتية).

2. 2. اقتصاديات الحجم والآثار الخارجية: تتضمن عادة مشاريع البنية التحتية احتكارات طبيعية من قبل الحكومات، مثل مشاريع الامداد بالمياه وإنجاز الطرق العامة، والتي تنطوي على عوائد حجم متنامية كما يمكن أن تجلب منافع اجتماعية. غير أن العوائد المباشرة لمالك مشروع البنية التحتية يمكن أن لا تكون مناسبة وقد لا تكفي لتغطية التكاليف. كما أن الآثار

الخارجية Externalities[1] غير المباشرة قد تكون غير مفيدة للاقتصاد ككل. وتكمن المشكلة الثانية في صعوبة قياس المنافع الاجتماعية المتأتية من مرافق البنية التحتية.

2. 3. تباين البنى التحتية وتعقدها، ووجود عدد كبير من الأطراف: تمتاز مرافق وخدمات البنية التحتية بأنها غير متجانسة وفريدة في طبيعتها، زيادة على تعقد الترتيبات القانونية المعدة لضمان توزيع مناسب للعوائد وتقاسم الخطر من أجل تحفيز كل أطراف العملية التمويلية، وانفراد مشاريع البنية التحتية فيما يتعلق بالخدمات التي توفرها، بالاضافة إلى تعقدها مما يجعل الاستثمار فيها أقل سيولة.

2. 4. الغموض Opaqueness: تتصف عادة مشاريع البنية التحتية بضعف شفافيتها نتيجة غموض هياكلها المتنوعة. وينطبق هذا أيضا على نماذج الشراكات العامة والخاصة Public-Private Partnerships (PPP). كما تتميز المعلومات المطلوبة من طرف المستثمرين لتقييم بنيات الخطر وسوق البنية التحتية بشكل عام بضحالتها، وتشتتها بشكل كبير، ما يتسبب في حالة من عدم التأكد. ويرى العديد من المستثمرين أن عدم وجود معيار واضح لقياس أداء الاستثمار تمثل إحدى معيقات الاستثمار في البنية التحتية. وبالتالي، فإن ضعف الشفافية ونقص البيانات الملائمة يزيد من درجة المخاطرة للجهات المشاركة في تمويل مشاريع البنى التحتية. ويمكن أن يؤدي عدم تماثل المعلومات المحتملة في مشاريع البنية التحتية، المتزامن مع الطبيعة طويلة المدى للاستثمار في البنية التحتية، بأطراف العملية التمويلية لتحريف القرارات المتخذة بعد ملاحظة الحقائق عن القرارات المتخذة في ضوء التجارب السابقة ex post from ex ante decisions.

ولجذب المستثمرين المؤسساتيين للاستثمار في أصول البنية التحتية، فإن هذه الأصول تحتاج إلى هيكلتها كفرص استثمارية جاذبة، ما يوفر توليفة عائد – مخاطرة تتماشى وتوقعات المستثمر للعائد وهياكل المسؤولية والالتزامات. فبعض المشاريع قابلة للتطبيق بوضوح، كما تستطيع أن تجذب إلى حد ما تمويلات القطاع الخاص. غير أنه بالنسبة للمشاريع الأخرى قد يكون عائدها غير كاف لتعويض مستثمري القطاع الخاص عن مستوى المخاطرة، هذا على الرغم من وجود تقنيات التقليل من المخاطرة والحوافز التي توظف لادارة المخاطر وتعظيم العوائد. وكل تدخل حكومي لهذه الغايات، قد يولد نتائج غير مقصودة. مثل الخطر المعنوي والتشوهات السوقية، مما يستوجب إعداد سياسة قبلية للتعاطي معها قدر المستطاع. وبصفة عامة، فإن

[1]. **الآثار الخارجية Externalities**: يقصد بها التكاليف والمنافع التي لا تدخل في أسعار السوق كتلوث البيئة الناشئ عن الدخان المتصاعد من منشآت المشروع والتلوث الضوضائي (الصوتي)، أو التحسن البيئي الناتج عن إقامة المشروع (Al-Faruqi, 2005, p. 288).

المكاسب المتوقعة من تقليل المخاطر المتاحة ينبغي أن توازن مع تكاليفها، والتنبؤ بها لابد أن يفيد في استكمال الطرق المعتمدة على السوق لتمويل مشاريع البنية التحتية (OECD, 2015, pp. 8 - 9).

شكل 2: فرص التمويل بصكوك البنية التحتية الاسلامية



Source: (Nik Musa, 2015, p. 15)

ومع ذلك، فقد حازت صكوك البنية التحتية الاسلامية على قبول عالمي من أطراف العملية التمويلية (الحكومات، شركات الانجاز، المؤسسات المالية، أصحاب رأس المال)، حيث استطاعت أن تتغلب على المخاطر والتعقيدات السابقة، نظرا لما تتميز به من مزايا وفرص تمويلية مقارنة بالتمويل التقليدي (غير الاسلامي). ويلخص الشكل 2 تلك الفرص.

2. أنماط التمويل الإسلامي لمشاريع البنية التحتية:

التمويل لغة مأخوذ من مادة **"مول"**. يقال مولت فلانا إذا أعطيته مالا. وكل ما يقوم بثمن وينتفع به فهو مال؛ سلعة كانت، أو خدمة أو نقدا، أو أصلا. ومنه فإن التمويل من الناحية الاصطلاحية لفظ يراد به معنيان؛ معنى حقيقي ومعنى نقدي. فأما الحقيقي، فيقصد به توفير الموارد الحقيقية وتخصيصها لأغراض دعم المشروعات التنموية والاستثمارية سواء كانت عامة أو خاصة. ويقصد بالموارد الحقيقية تلك السلع والخدمات والأصول الإنتاجية بما فيها السلع الاستثمارية (معدات، آلات) والعقارات والمباني اللازمة لبناء الطاقات الإنتاجية، وتكوين رؤوس الأموال الجديدة، وإنتاج سلع وخدمات استهلاكية لفائدة المجتمع. أما المعنى النقدي للتمويل، فيقصد به إتاحة الموارد والإمكانات النقدية التي يتم بموجبها توفير الموارد الحقيقية المنشئة لرؤوس الأموال الجديدة (بلعيدي، 2008، ص ص. 3 – 4).

جدول 1: الفرق بين التمويل الإسلامي للمشاريع والتمويل التقليدي

	التمويل التقليدي للمشاريع	التمويل الإسلامي للمشاريع
مبدأ التمويل	التمويل قائم على الفائدة.	التمويل قائم على المشاركة في المغنم (الربح) والمغرم (الخسارة).
الصفقات	يمكن أن يتأسس التمويل على نوع واحد من الصفقات دون اعتبار لغرض الصفقة.	لكل صفقة عقد واحد خلال فترة زمنية معينة.
نوع أداة التمويل	* الأسهم. * التمويل بالدين: عن طريق القروض أو إصدار سندات بفائدة. * الضمانات.	* تعتمد الأدوات على نسبة المشاركة والإدارة: المضاربة؛ المشاركة. * تعتمد على الغرض من الصفقة: سلم أو استصناع؛ إجارة؛ صكوك؛ مرابحة. * كفالة.
ملكية الأصل	تحتفظ الشركة ذات الغرض الخاص SPV بملكية الأصل، مع تمتع دائني الشركة بامتياز أولوية الحصول على الحقوق..	* يمتلك المساهمون (موفرو التمويل) الأصول، تبعا لنسبة المساهمة؛ * يتحقق تحويل ملكية الأصول فقط عند انعقاد كل الصفقات.
الرقابة الشرعية	ليست هناك رقابة شرعية	إجبارية تعيين رقابة شرعية على المشروع

***Source**: (Solihin, 2015, p. 25)*

وبتفحص النظرية الإسلامية في التمويل والاستثمار مع نظيرتها التقليدية، يمكننا حوصلة أهم الفوارق الموجودة بين التمويلي الإسلامي للمشاريع والتمويلي التقليدي في خمس عناصر وهي: مبدأ التمويل، طبيعة الصفقات، نوع أداة التمويل، ملكية الأصل والرقابة الشرعية. ويوضح الجدول 1 مضامين هذه العناصر على حدى.

وحيث أن أنماط التمويل الإسلامي للبنية التحتية وعقوده الاستثمارية تختلف بحسب خصوصية كل نوع من مشاريع البنية التحتية – كما سبق ذكره – فإن هناك شكلين أساسيين لأنماط التمويل الإسلامي للبنية التحتية، وهما نمط التمويل للبنية التحتية الصلبة، ونمط التمويل للبنية التحتية المرنة.

2. 1. صيغ تمويل مشاريع البنية التحتية الصلبة: يمكن تمويل مشاريع البنية التحتية الصلبة من الطرق والجسور ونحوهما باستخدام فكرة الصكوك الإسلامية التي تأخذ واحدة من الصيغ المباشرة الآتية (القره داغي، 2014):

- عقد الاستصناع Istisna'a Contract (Agreement).
- عقد البوت BOT (البناء والتشغيل والنقل: Build, Own and Transfer).
- عقد المرابحة للمواد الضرورية للمنشآت.
- عقد الإجارة الموصوفة في الذمة.
- عقد الإجارة المنتهية بالتمليك.
- عقد المشاركة والمضاربة.

ونظرا للارتباط المباشر بين العقدين الأول والثاني بمنظومة الانجاز لمشاريع البنية التحتية الحديثة، فسيتم تفصيل الكلام فيهما فيما يأتي.

أ. عقد الاستصناع:

هو عقد وارد على شيء يراد صنعه، فيكون محل العقد الشيء والعمل، أي هو طلب عمل شيء خاص على وجه مخصوص مادته من الصانع، وقد يسلم جميع الثمن أو بعضه إلى الصانع عند التعاقد أو قد لا يسلم إليه شيء عند التعاقد، وإنما يدفع له الثمن على دفعات تستكمل مع تسليم المتعاقد عليه (المصنوع).

ولا يقتصر مفهوم الاستصناع لدى البنوك الإسلامية على التصنيع فحسب، بل تندرج تحته نواحي متعددة بجانب التصنيع، مثل الإنشاء والتجهيز والبناء والإعداد والتأسيس وكل ما يحتاجه المتعامل مع البنك من أعمال ومجالات مشروعة. ويدخل البنك الإسلامي في عملية الاستصناع عن طريق علاقتين أو عقدين: علاقة بين البنك والعميل حيث يدخل البنك في العقد كصانع، وعلاقة البنك بالصانع أو شركة المقاولات والانجاز، حيث يدخل البنك في العقد كمستصنع. ففي عقد المستصنع (بين البنك والعميل) يكون البنك هو الصانع والعميل هو المستصنع ومحل العقد هو المصنوع. أما في عقد الصانع، ويسمى عقد المقاولة أو الاستصناع الموازي (بين البنك وشركة المقاولات)، يكون البنك هو المستصنع وشركة المقاولات هي الصانع ومحل العقد هو المصنوع.

تنقسم الجوانب الرئيسية لإجراءات تنفيذ عملية استصناع المقاولات إلى ثلاثة جوانب أساسية هي:

- الموافقة على تنفيذ عملية الاستصناع.
- الجانب الهندسي للمشروع.
- الجانب التنفيذي والمتعلق بالإجراءات وما بعد الموافقة وسير مراحل المشروع.

ب. عقد البوت (البناء والتشغيل والنقل):

هو شكل من أشكال تمويل المشاريع المعاصرة، حيث تمنح الحكومة لاتحاد مالي امتيازا لانجاز مشروع معين، حيث يدعى الاتحاد المالي شركة المشروع، التي تتولى إنجاز المشروع وتشغيله وإدارته لفترة معينة حسب الاتفاق، ثم تسترد تكاليف المشروع وتحقق أرباحا من تشغيل المشروع واستغلاله تجاريا، ثم في نهاية مدة الامتياز تنتقل ملكية المشروع إلى الحكومة. ويكيف عقد البوت على أساس عقد الامتياز أو عقد الإجارة مع إعطاء حق التصرف بالأرض بكل أوجه الانتفاع، ثم الوعد بالهبة والتبرع بكل ما بنته الشركة المنجزة للدولة. ولا شك أنه من العقود الجائزة شرعا ما لم يتضمن مخالفات شرعية.

وتتكون العناصر الأساسية في عقد البوت أو أصحاب المصلحة في المشروع من: الحكومة، أو من يقوم مقامها مثل الهيئات الحكومية المختلفة، والجهة الممنوحة لها هذا الحق (شركة المشروع)، وجهات التمويل، وشركة التشييد، والتشغيل والصيانة، وممثل الحكومة الذي يكون له حق الإشراف العام والمتابعة، وشركة التأمين التي تقوم بتأمين المشروع.

وتتضمن الاتفاقيات المستخدمة في مشروع البوت: اتفاقية المشروع مع هيئات حكومية وتسمى بالاتفاقية المنشئة، واتفاقية نقل الملكية التامة، أو ملكية المنفعة فقط، واتفاقية اتحاد الشركات (الكونسورتيوم)، وعقود التمويل، وعقد التشييد، وعقد توريد المعدات، وعقود أخرى (تشغيل وصيانة، تأمين، ضمانات)، إضافة إلى عقود نقل الملكية مرة أخرى للحكومة أو الجهة المخولة بعد انتهاء الفترة المتفق عليها.

وجدير بالإشارة إلى أن مثل هذه العقود يمكن تغطيتها ماليا بإصدار صكوك تمويلية مشروعة، حيث تتوافر فيها الشروط الشرعية والتقنية والفنية، على غرار صكوك الاستصناع وصكوك البوت أو صكوك الوكالة. وقد أصبحت هذه الصكوك مع مرور الوقت الصيغة الأهم في تمويل البنية التحتية الصلبة في بعض البلاد الإسلامية، لاستيعابها للتمويلات الضخمة، وإتاحتها للجماهير فرصة المشاركة في الاكتتاب فيها.

2. صيغ تمويل البنية التحتية المرنة (الأنظمة والخدمات):

لا يختلف الأمر بالنسبة لصيغ تمويل البنية التحتية عن الصيغ المذكورة آنفا، فكثير من تلك الصيغ تصلح لتمويل بعض أنواع البنية التحتية المرنة، مثل وسائل الاتصالات، كشبكة الاتصالات السلكية واللاسلكية (الهاتف، الجوال، الانترنت، والبرق والبريد)، والأجهزة الخاصة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال المتطورة. أما الخدمات، والتعليم والصحة، وغيرها فتصلح لها عقود إجارة المنافع والخدمات وصكوكها الخاصة بهما. ونلقي الضوء فيما يلي على هذين النوعين من الصكوك (القره داغي، 2014):

2. 2. 1. إجارة المنافع والخدمات: وهي العقد الوارد على منفعة (خدمة أو عمل) معينة أو موصوفة في الذمة لشخص طبيعي أو معنوي بأجر معلوم. وتكون خطوات تنفيذ العقد بالشكل التالي:

- قيام الزبون بطلب تمويل خدمة معينة، مرفقا بعرض سعر موجه للبنك الإسلامي من الجهة المقدمة للخدمة؛
- الموافقة الائتمانية على طلب الزبون؛
- التوقيع على عقد استئجار خدمات مع الجهة المقدمة للخدمة؛
- التوقيع على إجارة خدمات بالتقسيط مع الزبون؛
- صرف الأجرة للجهة المقدمة للخدمة بعد التأكد من وجود فواتير أصلية موقعة من الزبون واستلام المنفعة أو استيفاء الخدمة؛
- متابعة تحصيل أقساط الأجرة مع الزبون حسب الاتفاق؛

2. 2. 2. صكوك إجارة الخدمات: يمكن تمويل المشروعات الخاصة بالبنية التحتية المرنة عن طريق صكوك الإجارة الخاصة بالخدمات والمنافع، سواء كانت إجارة واردة على منافع وخدمات معينة، أو موصوفة في الذمة.

أ. صكوك ملكية الخدمات من طرف معين: وهي وثائق متساوية القيمة، تصدر بغرض الاكتتاب فيها، على أن تستخدم حصيلة الاكتتاب في إنجاز مشاريع البنية التحتية من طرف معين وتأجيرها للجهة الطالبة للخدمة (كمنفعة التعليم من جامعة ما، أو خدمات الاستشفاء في مستشفى خاص)، واستيفاء الجهة المنجزة للأجرة وأتعاب الانجاز من حصيلة الاكتتاب فيها، لتصبح تلك الخدمات مملوكة لحملة الصكوك. وتصلح هذه الصيغة لتمويل مشاريع مد شبكة الهاتف أو الجوال، أو شبكة أنظمة تكنولوجيا المعلومات والاتصال. وتكون صورتها على شكل فتح باب الاكتتاب في تكلفة مد خطوط الهاتف أو الجوال

وتصبح هذه التكلفة مملوكة للمكتتبين، وبموجبها يمكنهم تأجيرها مباشرة للجهة المستخدمة، أو لشركة، أو توكيل شركة متخصصة في تشغيل المنافع والمنشآت المؤجرة.

ب. صكوك ملكية الخدمات من طرف موصوف في الذمة: وهي وثائق متساوية لقيمة يتم إصدارها بغرض تقديم الخدمة من مصدر موصوف في الذمة (كمنفعة التعليم من جامعة محددة المواصفات دون تسميتها)، واستيفاء الأجرة من حصيلة الاكتتاب فيها، على أن تصبح تلك الخدمات مملوكة لحملة الصكوك.

ج. عقود المشاركة المنتهية بالتمليك: يمكن تمويل مشاريع البنية التحتية الخدماتية عن طريق المشاركة المنتهية بالتمليك، وذلك بأن يشارك البنك الممول الدولة بنسب معينة، ثم يتم الاتفاق على قيام البنك بعد إتمام المشروع ببيع جزء من حصته للدولة في كل عام، أو بعد عدة سنوات إلى أن تؤول ملكية المشروع كلها للدولة.

د. عقود المضاربة: وتتم عن طريق قيام البنك بتمويل المشروع كله وإعطاء المبلغ المطلوب للجهة المشرفة عليه (العمل، الإدارة والمراقبة) على أساس المشاركة في الربح المحقق بنسبة متفق عليه.

هـ. الإجارة المنتهية بالتمليك: وحسب ما يدل عليها اسمها، فإن مشاريع البنية التحتية الخدماتية يمكن تمويلها أيضا بهذه الصيغة على أن تؤول ملكيتها للجهة المستفيدة من المنفعة أو الخدمة في آخر المدة المتفق عليها في العقد، وذلك بأن يتفق البنك مع الدولة على منح البنك حق انجاز المشروع أو شراء الأجهزة مع الوعد بتأجيره من البنك بأجرة محددة أو مرتبطة بمؤشر معلوم. ويعد البنك من جهته الدولة ببيع المشروع إليها في الفترة المتفق عليها.

المبحث الثالث: شواهد دولية وإقليمية على تطبيقات صكوك البنية التحتية الإسلامية

خطت الكثير من حكومات الدول الإسلامية وحتى الغربية، والمؤسسات المالية الإقليمية والدولية، خطوات كبيرة في مجال إصدار وتداول الصكوك الإسلامية بأشكالها المختلفة، إما لتمويل برامجها التنموية أو لتجسيد مشاريع البنى التحتية. ويشهد العالم في السنوات الأخير سباقا محموما من قبل الحكومات والشركات والجهات شبه السيادية لاستقطاب حصة أكبر من التمويلات الإسلامية من خلال التوسع في إصدار الصكوك الإسلامية قيمة واتجاهها لتنويع هيكلها، على غرار إصدارات صكوك البنية التحتية لمواجهة احتياجاتها من مشاريع البنية التحتية التي تشهد تزايدا مطردا من عام لآخر.

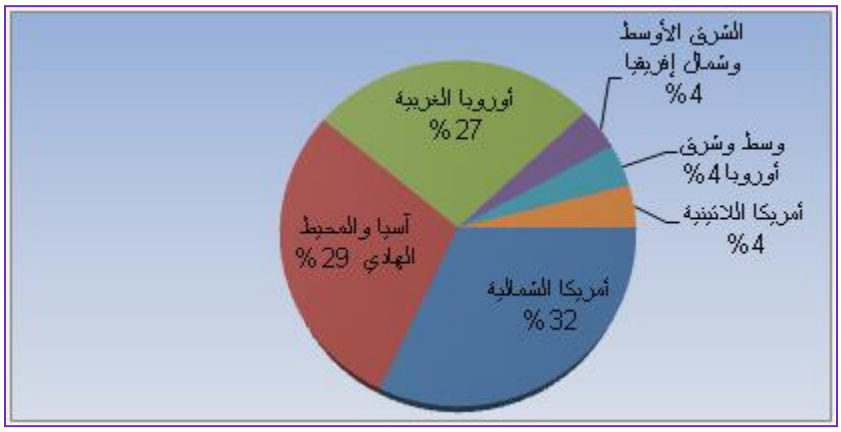
وقد ساهم بشكل كبير وفرة السيولة لدى المؤسسات المالية الإسلامية وأصحاب رؤوس الأموال المسلمين بفضل الطفرة النفطية للدول المصدرة للنفط، كالدول الخليجية، تزايد حاجة المجتمعات إلى المرافق العامة والخدمات والتوسع في الاستثمار العقاري في تعزيز هذا المنحى، حيث تسعى هذه المؤسسات إلى إيجاد فرص استثمارية لتوظيف فوائضها المالية المتراكمة وإدارة أموال مودعيها في استثمارات متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وبالمثل كان هناك إقبال متزايد من صناديق التحوط والاستثمار التقليدي على الأدوات المالية الإسلامية سعيا منها لتعظيم العوائد وتنويع محافظها المالية المدعومة بأصول حقيقية كأصول البنية التحتية (مفتاح ورحال، 2014، ص. 13). وأدى ذلك إلى بروز طفرة في معاملات التوريق الإسلامي تمخضت عنه زيادة في حجم إصدارات الصكوك الإسلامية بمقدار أحد عشرة ضعفا من 1.172 مليار دولار في عام 2001 إلى 137.6 مليار دولار في عام 2012، قبل أن تنخفض في السنوات الثلاث التالية لتبلغ 60.7 مليار دولار بنهاية عام 2015 محققة مخزونا تراكميا ناهز 767.01 مليار دولار خلال الفترة 2001 – 2015 (International Islamic Financial Market, 2016, p. 5).

وبالنسبة لتوزيع هذه الاصدرات، استحوذت القطاعات الحكومية، والمالية، وقطاع الانشاءات والبنية التحتية على حصة الأسد من مجمل الاصدارات، ما يعني ارتباط الصكوك الاسلامية بشكل قوي بالقطاعات ذات الأولوية في التنمية الاقتصادية. وقد أثبتت الدلائل العملية نجاح هذه الإصدارات بشكل متميز في استقطاب الفوائض المالية على نطاق واسع لأغراض دعم الهياكل الأساسية، الأمر الذي يستدعي دراستها للاستفادة منها.

أولا. الاحتياجات الدولية من مشاريع البنية التحتية وحجم الإصدارات الإقليمية من صكوك البنية التحتية الإسلامية:

يوضح الشكل أدناه حجم السوق العالمية لتمويلات البنى التحتية حسب المناطق. إذ تستحوذ منطقة شمال أمريكا على الحصة الكبرى من رسملة السوق بواقع 32 %، تليها كل من منطقة آسيا والمحيط الهادي بنسبة 29 %، ومنطقة أوروبا الغربية بمعدل 27 %، فيما توزعت النسبة المتبقية بالتساوي على منطقة المينا (الشرق الأوسط وشمال إفريقيا)، وسط وشرق أوروبا ومنطقة أمريكا اللاتينية بنسبة 4 % (Nik Musa, 2015, p. 2).

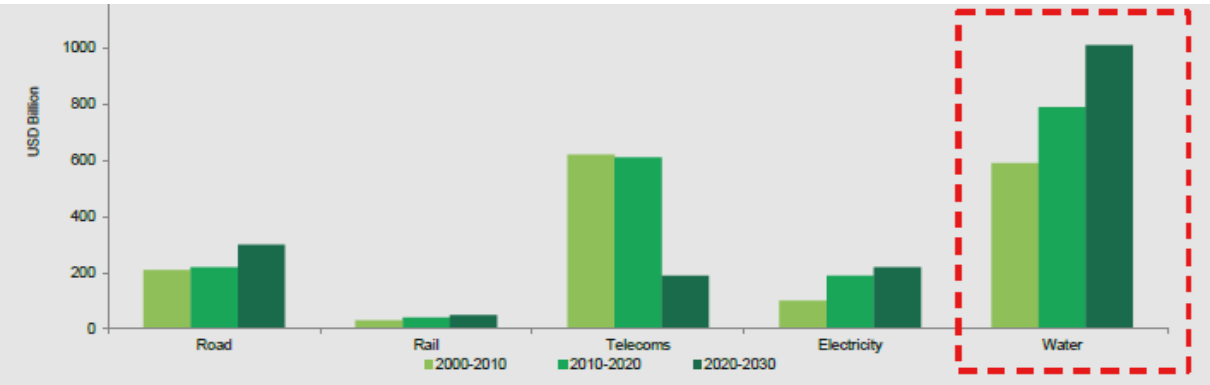
شكل 4: رسملة السوق العالمية للبنى التحتية



Source: (Nik Musa, 2015, p. 2)

وحسب توقعات البنك العالمي لعام 2013، فإن القيمة العالمية الكلية لاستثمارات البنية التحتية ستبلغ 17 تريليون دولار أمريكي. ومن الناحية القطاعية، يستأثر قطاع المياه بأكبر نسبة من الإنفاق على مشاريع البنى التحتية العالمية على مدى الفترة 2000 – 2030، يليه قطاع الاتصالات وقطاع الأشغال العمومية (الطرق)، ثم قطاع الكهرباء والسكك الحديدية على الترتيب (Nik Musa, 2015, p. 2).

شكل 5: توقعات البنك العالمي بشأن متوسط الإنفاق السنوي العالمي على البنى التحتية حسب القطاعات: 2000 –

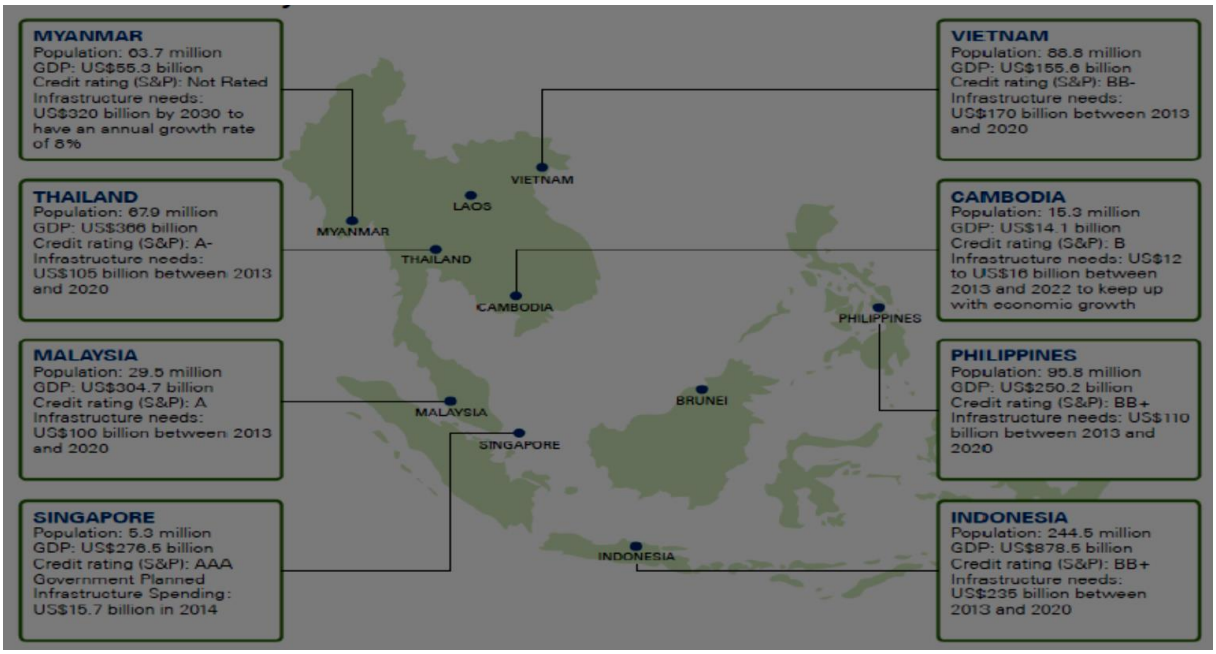


Source: (Nik Musa, 2015, p. 2)

وعلى الصعيد العالمي، كان هناك اتجاه متعاظم للمستثمرين نحو سندات البنية التحتية التقليدية كفئة من الأصول الناشئة التي تتضمن آجال استحقاق أطول وعوائد مستقرة. ووفقا لتقرير البنية التحتية العالمي **Preqin** لعام 2014 "فإن الطلب على تطوير البنية التحتية عبر العالم استمر في النمو حتى في ظل تراجع النمو الاقتصادي في عدد من الدول." وقد شهد الطلب على المياه النظيفة، والكهرباء، وأنظمة النقل المتطورة، وتحسين التعليم والرعاية الصحية تزايدا كبيرا تبعا لنمو سكان العالم. وفي 2013 حصل هناك تحول في وعي الدول بضرورة تطوير البنية التحتية، حيث اعترفت الحكومات بأن الاستثمار في البنية التحتية (سواء العامة أو الخاصة) يمكن أن يخلق فرص عمل من شأنها رفع النمو الاقتصادي. ففي هذه السنة تمت ملاحظة مزيد من إصرار الدول لتطوير البنية التحتية. وفي تقرير منفصل بين Preqin، أن هناك 689 صفقة أبرمت عام 2012 في مجال البنى التحتية، برسملة إجمالية بلغت 302 مليار دولار. ويرى الخبراء ومديرو الصناديق الاستثمارية أن الطاقة كانت القطاع الأكثر جذبا خلال 2012، متبوعة بقطاع النقل والطاقات المتجددة (IIFM's Sukuk Report, 2014, p. 35).

وفي قراءة للمؤشرات الإحصائية الإقليمية، تظهر الخريطة التالية (الشكل 6) مدى تزايد حاجة بلدان جنوب شرق آسيا من ناحية الإنفاق على مشاريع البنية التحتية، فهذه إندونيسيا، تبلغ نفقاتها المتوقعة لانجاز تلك المشاريع في أفق 2013 – 2020 نحو 235 مليار دولار أمريكي، ويجعل منها ذلك في المرتبة الثانية بعد ميانمار (320 مليار دولار) من حيث أكبر الدول إنفاقا على البنية التحتية في المنطقة، تليهما فيتنام (170 مليار دولار)، فالفيليبين (110) مليار دولار، وتايلندا (105 مليار دولار) ثم ماليزيا بـ 100 مليار دولار (Nik Musa, 2015, p. 3).

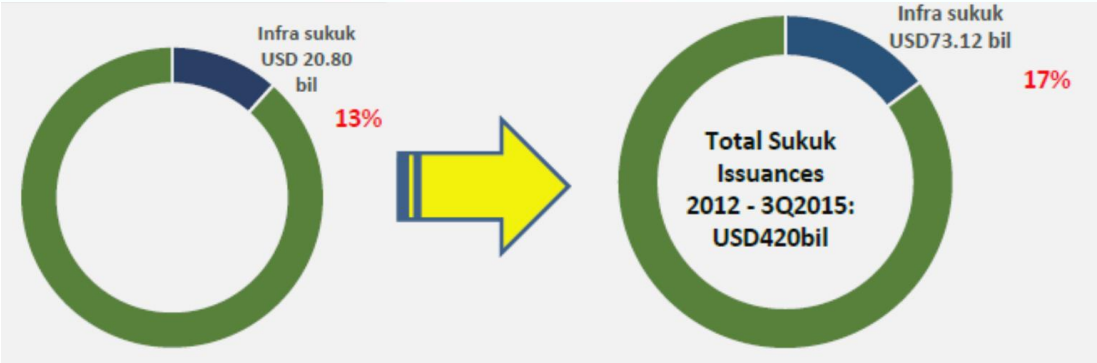
شكل 6: فرص الاستثمار في البنية التحتية في منطقة جنوب شرق آسيا



Source: (Nik Musa, 2015, p. 3)

وتقف صكوك البنية التحتية الإسلامية ونظيرتها التقليدية على طرفي نقيض، فرغم الشعبية التي تتمتع بها سندات البنية التحتية واتساع سوقها، فقد أدت **صكوك البنية التحتية الإسلامية** دورا محوريا في تمويل مشاريع البنية التحتية للقطاعين العام والخاص، ويشهد على ذلك تطور حصتها من الإصدارات العالمية للصكوك الإسلامية ككل، حيث قفزت من 13 % للفترة: 2009 – 2011 أي ما يمثل 20.8 مليار دولار أمريكي، إلى 17 % من إجمالي الإصدارات العالمية للصكوك (البالغة 420 مليار دولار) للفترة: 2012 – 3Q2015، أي 76.12 مليار دولار أمريكي (Nik Musa, 2015, p. 4).

شكل 7: تطور حجم الإصدارات العالمية لصكوك البنية التحتية الإسلامية



Source: (Nik Musa, 2015, p. 4)

وعلى الصعيد القطري، واصلت ماليزيا صدارتها على المستوى العالمي في إصدارات صكوك البنية التحتية الإسلامية، إذ استحوذت على 61 % من رسملة سوق صكوك البنية التحتية، متبوعة بكل من المملكة العربية السعودية (30%) والإمارات العربية (7%). واستأثرت كل من إندونيسيا وباكستان على نسبة متساوية (1%)، فيما عادت النسبة المتبقية (0.2 %) للدول الفاعلة في حقل الصكوك الإسلامية (Nik Musa, 2015, p. 4).

ثانيا. تجارب دولية رائدة في صناعة صكوك البنية التحتية:

ينسب **للحكومة الماليزية** فضل السبق في إصدار وتداول صكوك البنية التحتية الاسلامية، فقد كانت انطلاقتها عام 1983 عندما أصدرت صكوكا حكومية متوافقة مع أحكام الشريعة الاسلامية تدعى شهادات الاستثمار الحكومي Government Investement Certificats – GICs لتمويل مشاريع تنموية. ثم توالت بعدها سلسلة الاصدارات للصكوك الاسلامية من قبل الشركات الخاصة لتمويل مشاريع البنية التحتية للدولة، حيث أصدرت شركة باوستهد القابضة عام 1990 صكوكا لانشاء محطة توليد الطاقة، (الحنيطي، 2015، ص. 558). ورغم التحفظات الشرعية واعتراضات بعض الفقهاء على التجربة الماليزية في مجال الصناعة المالية الاسلامية (الاختلاف على مدى شرعية أسسها، وإشكاليات تعميم النموذج الماليزي في الهندسة المالية الاسلامية) (قندوز، 2008)، إلا أن تجربتها في مجال إصدار الصكوك الاسلامية بأشكالها المختلفة وبقيم كبيرة كانت مجلب الأنظار.

كما انضمت **الحكومة التركية** عام 1984 إلى قائمة الدول الفاعلة في مجال إصدار صكوك البنية التحتية، وذلك باصدارها صكوك مشاركة مخصصة لتمويل جسر معلق على مضيق البوسفور (جسر محمد الفاتح). ولقي هذا الاصدار قبولا شعبيا واسعا، ودر دخلا جيدا لحملة الصكوك (الحنيطي، 2015، ص. 558).

وفي عام 1999 أصدرت **الحكومة السودانية** شهادات المشاركة الحكومية (شهامة)، وهي أداة مالية إسلامية تقوم على أساس المشاركة بين الحكومة والمستثمرين لإقامة مشاريع تنموية مشتركة (الحنيطي، 2015، ص. 558). وفي عام 2003 أصدرت الحكومة السودانية صكوك ايجار الاستثمارات الحكومية (صرح)، تتيح لحملتها المشاركة في أرباح تمويل المشاريع الحكومية عن طريق عقود الاجارة والمرابحة والاستصناع والسلم. وكان من بين أهدافها تجميع المدخرات القومية والاقليمية لتمويل المشاريع التنموية ومشاريع البنية التحتية. تجربة أخرى شهدتها الساحة المالية السودانية تحققت عام 2010 بإصدار شهادات إجارة أصول مصفاة الخرطوم للبترول (شامة)، وهي شهادات استثمارية هدفها تعبئة رؤوس الأموال من المستثمرين بموجب عقد الوكالة الشرعية لتوظيفها لشراء أصول المصفاة وتأجيرها للحكومة السودانية إجارة تشغيلية (جدي، 2015، ص ص. 220 – 222). وتعد تجربة مشروع سد مروي من بين أهم مشاريع البنية التحتية الحكومية التي تم تمويلها جزئيا بالصكوك الاسلامية وفق عقد الاجارة .

ومن التجارب الاقليمية التي ترسخ لمساهمة الصكوك المالية الاسلامية في تمويل مشاريع الانشاءات والبنى التحتية في منطقة الخليج العربي؛ الاتفاقية التي عقدتها **حكومة دبي** ممثلة بدائرة الطيران المدني مع ستة بنوك اسلامية بإدارة بنك دبي الاسلامي، وبموجبها تم إصدار صكوك إجارة بقيمة مليار دولار أمريكي مغطاة بالكامل موجهة لتوسعة مطار دبي الدولي، وتأجير المنشآت لحكومة دبي. **وفي قطر**، أدار كل من بنك HSBC، وبنك قطر الاسلامي الدولي عملية إصدار صكوك قطر العالمية، وهي صكوك إجارة إسلامية، خصصت قيمتها لإنشاء مدينة حمد الطبية في الدوحة (الحنيطي، 2015، ص. 558).

وفي أبريل 2005 خاضت **الكويت** أول تجربة مع الصكوك الاسلامية، وذلك باصدار الشركة التجارية للعقارات أول صك اسلامي بقيمة 100 مليون دولار أمريكي، وكانت الصكوك المصدرة عبارة عن صكوك إجارة منتهية بالتمليك لتمويل مشاريع تنموية لفائدة الحكومة الكويتية. وقد توالت بعدها الاصدارات، حتى بلغت 22 اصدارا خلال الفترة الممتدة من ماي 2005 إلى ماي 2014. وأغلبها مقيدة للتداول في بورصات المنطقة، على غرار بورصة البحرين والسوق المالية الدولية في دبي (Al Trad & Bhuyan, 2015, pp. 181 - 185). وقد شهد عام 2012 إطلاق شركة النفط **السعودية** العملاقة "أرامكو" بالتعاون مع شركة النفط الفرنسية "توتال" لأضخم مشروع يقوم على التمويل بالصكوك الاسلامية. وقد بلغت قيمة الاصدار 1 مليار دولار أمريكي خصصت لتمويل بناء مصفاة نفط "الجبيل". ولقيت هذه الصكوك استجابة كبيرة من قبل السوق،

وتبعها إصدار صكوك مماثلة من حجم أكبر، وهذه المرة بالتعاون مع شركة داو عملاق المواد الكيمياوية، حيث خصصت حصيلة اكتتاب لتمويل بناء المجمع الكيميائي "الصدارة" في عام 2013 (Taoual, 2016, pp.18 -19).

ثالثا. التجربة الأندونيسية في مجال تمويل مشاريع البنى التحتية بواسطة صكوك الاستصناع:

– حالة مشروع توسعة ميناء بيلاوان–

نتطرق فيما يلي إلى جانب من التجربة الإندونيسية في مجال توظيف الصكوك الإسلامية لتمويل مشاريع البنية التحتية بواسطة صكوك الاستصناع. وملخص هذه التجربة هو تمويل مشروع توسعة ميناء بيلاوان، باستخدام صكوك الاستصناع ضمن اتفاقية التمويل الموقعة بين الحكومة الإندونيسية ممثلة في وزارة النقل من جهة، والمصرف الإسلامي وشركات الانجاز والتسيير والاستغلال من جهة ثانية (Cited by : Rarasati, 2014, pp. 49 – 53; Solihin, 2015, pp. 26 - 27).

1. وصف المشروع:

ميناء **بيلاوان** هو ميناء رئيسي، يقع تحت إدارة PT **بيلابوهان** Pelabuhan بأندونيسيا، التي تقع على الساحل الشمالي الشرقي لجزيرة **سومطرة**، حيث تبعد بنحو 27 كم عن مدينة **ميدان**، عاصمة شمال سومطرة. ويقع الميناء في شبه الجزيرة بين مصب نهر بيلاوان ومصب نهر **ديلي**. ويعد هذا الميناء بمثابة البوابة الاقتصادية للمنطقة الإقليمية لشمال سومطرة، ومقاطعتي **اتشيه وريو** نظرا لوقوعه عند مضيق **ملقا** Malacca Strait.

أعلنت الحكومة الاندونيسية عن مناقصة لانجاز مشروع توسعة ميناء بيلاوان، بهدف زيادة الطاقة الاستيعابية لمحطة الحاويات الحالية التابعة لمحطة الحاويات الدولية للميناء. وقد كلفت المديرية العامة للنقل البحري (DGST) التابعة لوزارة النقل (MOT) بالإشراف المباشر على تنفيذ المشروع. ويشمل نطاق المشروع: أعمال مدنية؛ شراء المعدات اللازمة؛ إعداد نظام معلوماتي وتطوير الإطار المفاهيمي لمخطط الامتياز الخاص بتشغيل محطة الحاويات، إلى جانب القيام بخدمات استشارية؛ ووحدة دعم إدارة المشروع؛ والمراجعة المالية. وتشمل الأعمال المدنية أعمال التجريف واستصلاح الأراضي، تحسين التربة والبناء، تمديد رصيف الحاويات، توسيع ساحة الحاويات، ونظام تصريف مياه الأمطار، طريق الخدمة والمرافق العامة. بينما تشمل عمليات شراء المعدات الرافعات العملاقة وجسر دوار للتحميل transtainer، ومقطورة، وهياكل معدنية وشواحن reach stackers. وتشمل الخدمات الاستشارية تقييم الأثر البيئي، وإعداد التصميم الهندسي المفصل، وإدارة المشروع والإشراف عليه. ويتضمن

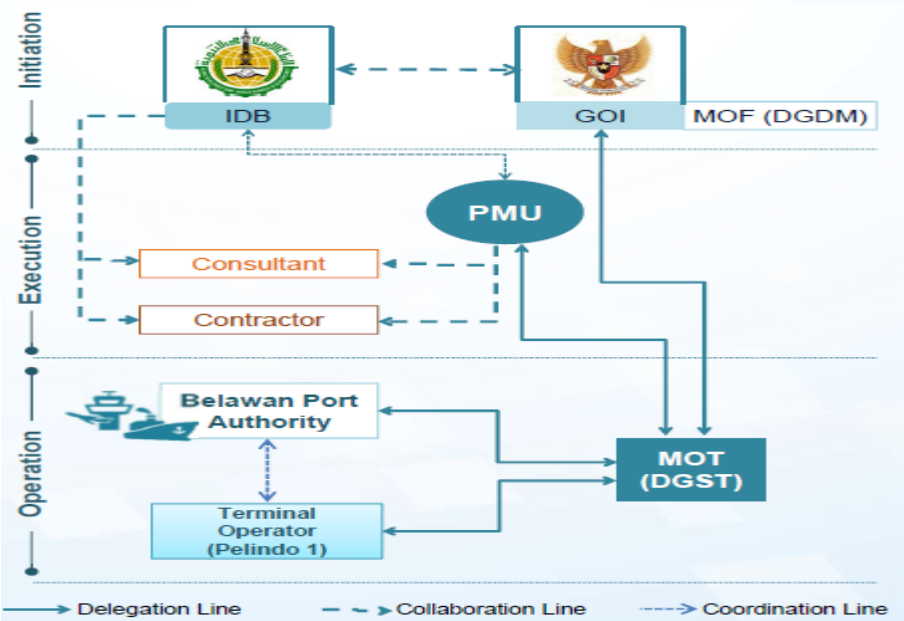
دعم وحدة إدارة المشروع في الإشراف على الموظفين الخبراء والدورات التدريبية، إقامة ورشة عمل لبدء المشروع، وتنظيم زيارات تعريفية.

صممت محطة ميناء الحاويات الجديدة بحيث تكون مزودة برصيف للحاويات بطول 350 متر وبعرض 30 مترا. وسيكون قاع البحر، كحوض تحويل وحوض ميناء، كبيرا بحيث يكفي للسماح للسفن للحاملة للحاويات بوزن 36000 طن من التحرك والمناورة بسلاسة. ومن المقرر أن يضيف توسيع ساحة الحاويات قرابة 157700 متر مربع إلى طاقة التخزين، وهو ما يعادل 8921 حاوية نمطية (عشرون قدما وحدة مكافئة).

2. أصحاب المصلحة في المشروع Project Stakeholders:

تم تكليف المديرية العامة لإدارة الديون (DGDM) في وزارة المالية (MOF) بتمثيل الحكومة الإندونيسية (GOI) لتوقيع اتفاقية الاستصناع Istisnaa Agreement مع البنك الإسلامي للتنمية (IDB) في 2009. بينما كلفت المديرية العامة للنقل البحري (DGST) كوكالة تنفيذية للمشروع. وقد أنشأت لهذا الغرض DGST، نيابة عن الحكومة الإندونيسية، وحدة إدارة المشروع PMU لتكون منسق المشروع اليومي. وتعد PMU المسؤولة عن الاختيار والتعاقد مع الاستشاري (مكتب الدراسات التقنية والهندسية) والمقاول. وقد تم التأكيد في العقد المنشئ على أن تتبع جميع عمليات الشراء في الاختيارات الاستشارية والتعاقدية لسلطة البنك الإسلامي للتنمية، على أن يتولى هذا الأخير بصفة مباشرة دفع أتعاب المستشار والمقاول المعينين تبعا لاتفاق الاستصناع. وبناء على هذا الاتفاق، تتولى وحدة إدارة المشروع تقديم تقارير عن مدى تقدم المشروع لكل من DGST، والبنك الإسلامي للتنمية. وبالنسبة لمرحلة العمليات والصيانة، قامت DGST بتعيين سلطة إدارة ميناء بيلاوان لتنظيم ميناء بيلاوان وعقد اتفاقية الامتياز التشغيلي مع شركة Pelindo 1. وبناء على ذلك ستقوم Pelindo 1 بتشغيل الميناء الجديد. ويصف الشكل الآتي العلاقات الموجودة بين أصحاب المصلحة في المشروع.

شكل 8: العلاقات بين أصحاب المصلحة في مشروع ميناء بيلاوان



***Source**: (Solihin, 2015, p. 27)*

3. تمويل المشروع Project Financing:

تبلغ التكلفة الإجمالية للمشروع 139.31 مليون دولار أمريكي. تقدم الحكومة الإندونيسية 51.76 مليون دولار أمريكي ويوفر البنك 87.55 مليون دولار أمريكي ممولة بصكوك الاستصناع، كما هو منصوص عليه في اتفاقية الاستصناع. وتشمل النقاط الأساسية التي تم التنصيص عليها في اتفاقية الاستصناع على: اختيار المقاول (المتعهد)؛ تعيين خبير استشاري (مكتب الدراسات)؛ موافقة الصرف (صرف الأتعاب)؛ تولي زمام الأعمال؛ الشكاوى والضمانات؛ التعويض؛ الآجال الفعلية للمشروع؛ والنزاعات. كما نص الاتفاق على ضرورة خضوع جميع عمليات الصرف والاعتماد المالي من البنك لإجراءات التفويض والصرف للبنك الإسلامي للتنمية.

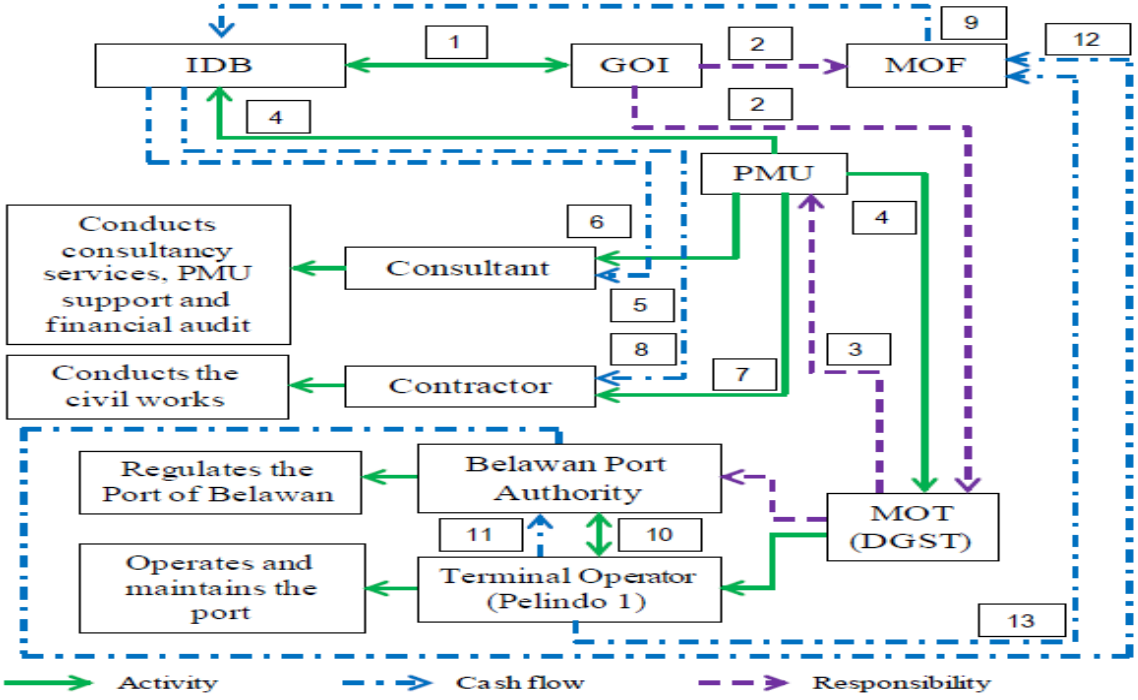
واستنادا إلى الاتفاق، تضمنت مكونات تمويل البنك الإسلامي للتنمية ما يلي: الأعمال المدنية؛ خدمات استشارية؛ دعم وحدة إدارة المشروع؛ والمراجعة المالية. ويقع تنفيذ تمويل الاستصناع ما بين 2009 و2014. أما الانتهاء من أعمال الانجاز فيجب أن لا تتجاوز 48 شهرا من تاريخ أول صرف للاعتمادات المالية. بينما حددت بداية خدمات الاستشارة ودعم وحدة إدارة المشروع من أول افريل 2013.

وضمن مخطط الاستصناع، فإن جميع الأعمال والأصول التي يتم تمويلها من قبل البنك تكون تابعة للبنك. لذلك، في نهاية العقد، يجب على الحكومة الاندونيسية أن تتسلم بصورة مباشرة زمام الإدارة على كل الأعمال والأصول. وسوف يتم ترتيب عملية نقل الأعمال والأصول في وقت لاحق. وقد حددت الخطة المحتملة بخطة البيع والشراء في دفعة واحدة أو على

أقساط. لذلك، تبعا لاتفاق الاستصناع، يجب أن يكون هناك مبلغ إضافي لاتفاق تولي جميع الأعمال والأصول، وكذلك لإضفاء الشرعية على ملكية الأصول.

بعد تملك الحكومة الإندونيسية للأصل، يتم توقيع اتفاقية الامتياز بين سلطة إدارة ميناء بيلاوان وشركة Pelindo1 لتنفيذ عمليات الميناء وإعادة تكاليف الاستثمار. وبناء على اتفاق الامتياز، سوف تشارك شركة Pelindo 1 في نسبة من العائدات الناتجة عن أنشطة الميناء، على أن يتم ترتيب تقاسم نسبة العائدات ومدة الامتياز التشغيلي في وقت لاحق. أما الإيراد الذي تتلقاه سلطة إدارة ميناء بيلاوان سيودع لدى خزينة الدولة الاندونيسية من خلال وزارة المالية. وقد تم إعفاء الإيراد من الضريبة. وبالإضافة إلى ذلك، وباعتبار Pelindo 1 شركة مملوكة للدولة، فيجب أن تدفع حصة من الأرباح المحققة إلى الحكومة الاندونيسية. لذلك، في حالة مشروع ميناء بيلاوان، يكون لدى الحكومة الاندونيسية اثنين من مخططات عائد الاستثمار غير المباشر. ويبين الشكل التالي الخطوط العريضة لعملية تمويل الاستصناع في مشروع تطوير ميناء بيلاوان.

شكل 9: عملية تمويل مشروع ميناء بيلاوان مزودة بمخطط عقد الاستصناع



***Source**: (Rarasati, 2014, p. 53)*

1. توقيع البنك والحكومة الاندونيسية لاتفاقية وكالة الاستصناع Istisna'a agency agreement.
2. تكليف الحكومة الاندونيسية لوزارة المالية (DGDM) لإدارة التمويل، وتكليف MOT (DGST) بصفة الوكالة المنفذة للمشروع.

3. إنشاء MOT (DGST) وحدة إدارة المشروع PMU وتعيينها كمنسق المشروع اليومي.
4. تقديم وحدة إدارة المشروع لتقارير سير العمل في المشروع إلى MOT (DGST) والبنك.
5. اختيار وحدة إدارة المشروع للخبير الاستشاري (مكتب الدراسات التقنية للمشروع) وإبرام العقد.
6. صرف البنك لمكافأة الاستشاريين بناء على اتفاقية وكالة الاستصناع.
7. اختيار وحدة إدارة المشروع للمقاول (المتعهد) وإبرام العقد.
8. تمويل البنك الإسلامي للمقاول بناء على اتفاقية وكالة الاستصناع.
9. بعد أن يتم الانتهاء من البنية التحتية، تشرع الحكومة الاندونيسية مباشرة في تولي عملية شراء البنية التحتية من البنك الممول للمشروع من خلال صكوك الاستصناع المصدرة.
10. قبل مرحلة التشغيل، تقوم سلطة إدارة ميناء بيلاوان، كوكالة مرتبطة بوزارة النقل MOT (DGST)، و Pelindo 1 بتوقيع اتفاقية التنازل والامتياز.
11. خلال مرحلة الامتياز، تدفع الشركة المستغلة للميناء Pelindo1 نسبة مئوية من الإيرادات لسلطة إدارة ميناء بيلاوان.
12. إيداع سلطة إدارة ميناء بيلاوان للإيرادات المحصلة لدى خزينة الحكومة الاندونيسية كإيرادات غير خاضعة للضرائب.
13. قيام Pelindo 1، كشركة مملوكة من الدولة، بدفع أيضا توزيعات الأرباح للحكومة الاندونيسية.

وهكذا، فقد كشفت دراسة الحالة المستعرضة عن خطوتين هامتين في معاملات المصرفية الإسلامية في إطار المساهمة في مشاريع البنية التحتية الاندونيسية. الخطوة الأولى هي إنشاء اتفاق (وعد)، والخطوة الثانية هي تنفيذ الاتفاق وفقا للعقد. واستنادا إلى الممارسات المستكشفة فإن هناك قضية واضحة تتجلى في إشراك المؤسسات المالية الإسلامية المحلية في تمويل البنية التحتية الاندونيسية. وفي اتفاقية الاستصناع، فإن لكلا الطرفين (الحكومة والبنك الإسلامي) حقوقا متوازنة. وتعتبر عملية التمويل في مشاريع المنشأة من الحكومة بمثابة تمويل من خطوتين (أي أن الموارد المالية تسلم إلى الحكومة الاندونيسية GOI وهذه الأخير تعين مؤسسة مملوكة للدولة من أجل تشغيل المشروع) ولا يكون تمويل المشروع مباشرة (أي أن التدفق النقدي للمشروع لا ينفصل عن الحكومة أو محاسبة الشركات للمؤسسة المملوكة للدولة). ومع ذلك فإن، مشروع تطوير الميناء المذكور يولد إيرادات يمكن أن تتحول في المستقبل إلى استثمار أولي.

الخاتمة:

استكشفنا من خلال هذه الورقة البحثية التطبيقات المعاصرة لصكوك البنية التحتية الإسلامية في مجال تمويل مشاريع البنى التحتية. موضوع يكتسي بأهمية بالغة للحكومات بشكل عام والحكومات العربية المنتجة والمصدرة للنفط التي تمر بضائقة مالية تحتم عليها استثمار كل الجهود غير التقليدية لتعبئة الموارد المالية اللازمة لرفد المشاريع التنموية عموما، ومشاريع البنية التحتية تحديدا. ومن هنا تتبين معالم خارطة الطريق بالاستفادة من تجارب الدول الناجحة في مجال الاستغلال العقلاني والمعاصر لصيغ التمويل الإسلامي وصكوكها. وقد تم التوصل من خلال البحث في هذا الموضوع إلى جملة من النتائج نوجزها فيما يلي:

1. يمثل التصكيك الإسلامي عملية إصدار صكوك مالية من قبل شركات ذات غرض خاص SVP، ويكون موضوعا لإحدى صيغ التمويل الإسلامي المتعارف عليها، ومن منتجاته: صكوك المضاربة، صكوك المشاركة، صكوك الإجارة، صكوك المرابحة، صكوك الاستصناع، وصكوك البنية التحتية.
2. للصكوك المالية الإسلامي عامة، وصكوك البنية التحتية خاصة، دور لا يستهان به في تحقيق متطلبات التنمية الاقتصادية والاجتماعية للدول، ويتجلى دورها المحوري في تعبئة الموارد المالية، تمويل المشاريع الاستثمارية، تمويل مشاريع البنى التحتية، المساهمة في تمويل شركات رأس المال المخاطر والصناديق الاستثمارية وتخفيف الأعباء الاجتماعية عن الحكومات.
3. تنفرد الصكوك المالية الإسلامية بخصائص عدة تميزها عن التمويلي التقليدي، ما يجعلها قادرة على دعم مشاريع البنية التحتية الحكومية، ومن تلك الخصائص: الكفاءة التقنية، والجودة الأدائية، والانضباط الشرعي والأخلاقي، والجدوى لاقتصادية (التكلفة المنخفضة والعائد المجزي)، والآجال المتعددة، والأدوات المتنوعة. وقد شهد بهذه الخصائص القاصي قبل الداني، فكانت سببا في انتشارها عالميا، وضخامة إصداراتها، وإقبال الحكومات الغربية والمؤسسات المالية الدولية عليها لتمويل قطاعات رئيسية مثل الصحة والتعليم. وحتى وإن كان هدفها الأول استهداف أموال فئة من المسلمين فإن ذلك اعتراف منها بوجودية هذه الأدوات على ساحة التمويل العالمي الذي كان إلى وقت قريب لا يقبل لنظام الفائدة بديلا أو منافسا.
4. صكوك البنية التحتية الإسلامية وفعاليتها التمويلية واقع معاش يمكن تلمسه من خلال التجارب الدولية الرائدة، وهي كثيرة جديرة بالدراسة. غير أن أجلاها وأوضحها التجربة الماليزية التي تعد أنموذجا في المصرفية الإسلامية ومنارة العالم الإسلامي في التطور والرقي الحضاري.

5. بإمكان الحكومات الاستفادة من صكوك البنية التحتية الإسلامية كبديل عن التمويل السندي (الربوي) لانجاز مشاريع البنى التحتية، من خلال تفعيل اتفاقيات الشراكة مع شركات الانجاز والمقاولة الخاصة، بالتنسيق مع المصارف الإسلامية التي تتولى عملية التمويل وفق عقود الشركات الشرعية المناسبة، كعقود الاستصناع، الإجارة، المشاركة، الوكالة، البوت وغيرها. ولعلنا نجد في التجربة الاندونيسية المذكورة خير معين على فهم هذه التقنية.
6. يعتمد انتشار هذه الصناعة المالية في الوطن العربي على توفير البنية التحتية للسوق المالية الإسلامية، ممثلة في المصارف الإسلامية، ومؤسسات التصكيك المتخصصة، ومؤسسات الوساطة المالية، بالإضافة إلى الشركات الاقتصادية الإسلامية المتخصصة في الانجاز والمقاولة، والأنظمة الأساسية (القوانين والتشريعات واتفاقيات التعاون).
7. يمكن القول في الختام، أن تجربة صكوك البنية التحتية الإسلامية في تمويل مشاريع البنى التحتية لا تزال فتية، وهي تشهد يوما فيوما تطورا ملحوظا كأي نظام تمويلي، غير أنها تتطور على صخرة التحديات التي تجابهها، ومنها سيادة التمويل عن طريق صكوك الإجارة، وإفراط المصارف الإسلامية في التوسع في استخدام صكوك المرابحة والصيغ الإسلامية الخدماتية الأخرى، على حساب المشاركة والمضاربة والاستصناع. وهو ما يعد النقطة السوداء في سجل هذه الصناعة الإسلامية. ويدعو ذلك الباحثين لتكثيف الجهود من أجل إيجاد مخرج لهذه المعضلة والبحث في البدائل التمويلية الحديثة، ولو بالاغتراف من تجارب التمويل المعاصرة، بعد إخضاعها للتصفية والتنقية من الشوائب والموانع الشرعية، "فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها".

المراجع

باللغة العربية:

1. بلعيدي، عبد الله. (2008). *التمويل برأس المال المخاطر: دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة* (رسالة ماجستير). جامعة باتنة، الجزائر.
2. بن زيد، ربيعة، وعائشة بخالد. (2012). دور الصكوك الوقفية في تمويل التنمية المستدامة. *مجلة أداء المؤسسات الجزائرية*، العدد الثاني، 214 – 231.
3. بن عمارة، نوال. (2011). الصكوك الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية: تجربة السوق المالية الإسلامية الدولية – البحرين. *مجلة الباحث*، العدد التاسع، 253 – 264.
4. بيرلي، ريتشارد، ستيوارت ميرز، وفرانكلين آلين. (2011). *أساسيات تمويل المنشأة*. الكتاب الأول [تعريب سرور علي إبراهيم سرور وأحمد يوسف عبد الخير]، الرياض: دار المريخ للنشر.

5. جدي، ساسية. (2015). *دور الهندسة المالية في تطوير الصناعة المالية الإسلامية: دراسة حالة ماليزيا* والسودان (رسالة ماجستير)، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.

6. الجورية، أسامة عبد الحليم. (2009). *صكوك الاستثمار ودورها التنموي في الاقتصاد* (رسالة ماجستير). معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية.

7. الحلو، بخاري، ووليد العايب. (8 – 9 ديسمبر 2013). *Risk Management of Sukuk Bonds (ص ص. 1 - 18)*. ورقة قدمت في الملتقى الدولي الثاني للصناعة المالية الإسلامية: آليات ترشيد الصناعة المالية الإسلامية، الجزائر: جامعة برج بوعريريج.

8. الحنيطي، هناء هلال محمد. (2015). دور الصكوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية: دراسة حالة. *مجلة دراسات العلوم الإدارية*، المجلد 42، العدد الثاني، 553 – 565.

9. الدماغ، *زياد*. (15 – 16 June 2010). *مخاطر الصكوك الإسلامية وطرق معالجتها (ص ص. 1 - 18)*. ورقة قدمت في Iternational Conference on Islamic Banking & Finance: Cross Border Practices & Litigation.

10. العبادي، عامر. (2 كانون الثاني 2015). *معنى البنى التحتية*.

Retrieved from www.kitabat.com/ar/page/02/01/2015/41524infrastructure.html/معنى-البنى-التحتية

11. العبدلي، عبيدلي. (24 سبتمبر 2010). اجتهاد لتعريف البنية التحتية (1-2). *جريدة الوسط الإخبارية*، العدد 2940، Retrieved from www.alwasatnews.com/news/476160.html

12. القره داغي، علي. (11 أكتوبر 2104). التمويل الإسلامي لمشاريع البنية التحتية. *بحوث ودراسات*، نقلا عن صحيفة الأمة الالكترونية.

http://www.al-omah.com/research-and-studies/د.-علي-القره-داغي-يكتب-التمويل-الإسلامي-لمشاريع-البنية-التحتية.html

13. قرومي، أحمد. (16 – 17 جوان 2014). *صناعة الصكوك الإسلامية: واقع وآفاق (ص ص. 3 - 19)*. ورقة قدمت في الملتقى الدولي الثالث حول: المالية الإسلامية بصفاقس تحت شعار دور المالية الإسلامية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية "الصكوك الإسلامية والصكوك الوقفية"، صفاقس، تونس: كلية العلوم الاقتصادية.

14. القري بن عيد، محمد علي. (2011). *الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها (ص ص. 1 - 22)*. ورقة مقدمة خلال الدورة التاسعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة: منظمة المؤتمر الإسلامي.

15. قندوز، عبد الكريم. (2008). *الهندسة المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق*. دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون.

16. محمد، سامي يوسف كمال. (2010). *الصكوك المالية الإسلامية: الأزمة – المخرج*. القاهرة: دار الفكر العربي.

17. مصطفى، محمد عبده محمد. (دون سنة نشر). *رأس المال المخاطر: إستراتيجية مقترحة للتعاون بين المصارف الإسلامية (ص ص. 1589 - 1627)*. بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر حول المؤسسات المالية الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة: كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

18. معطى الله، خير الدين، ورفيق شرياق. (3 – 4 ديسمبر 2012). *الصكوك الإسلامية كأداة لتمويل مشاريع التنمية الاقتصادية (ص ص. 236 - 262)*. ورقة قدمت في الملتقى الدول حول: مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي، الجزائر: جامعة قالمة.

19. مفتاح، صالح، وفطيمة رحال. (5 – 6 ماي 2014). *واقع صناعة الصكوك الإسلامية في دول مجلس التعاون الخليجي (ص ص. 2 - 30)*. بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي حول: منتجات وتطبيقات الابتكار والهندسة المالية، الجزائر: جامعة سطيف.

20. ناصر، سليمان، وربيعة بن زيد. (5 – 6 ماي 2014). *الصكوك الإسلامية كأداة لتمويل التنمية الاقتصادية ومدى إمكانية الاستفادة منها في الجزائر (ص ص. 2 – 20)*. المؤتمر الدولي حول: منتجات وتطبيقات الابتكار والهندسة المالية بين الصناعة المالية التقليدية والصناعة المالية الإسلامية، الجزائر: جامعة سطيف.

21. النشمي، عجيل جاسم. (2011). *التوريق والتصكيك وتطبيقاتهما(ص ص. 1 – 11)*. ورقة مقدمة خلال الدورة التاسعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.

22. الموسوعة الحرة **ويكيبيديا**: www.wikipedia.org.

باللغة الأجنبية:

23. Abdullah, A., Yazid, A. S., & Abdullah. (June 2014). Risk in Funding Infrastructure Projects through Sukuk or Islamic Bonds. *International Review of Management and Business Research* 3 (2), 915 – 928.
24. Al Trad, S., & Bhuyan, R. (2015). Prospects of Sukuk in the Fixed Income Market: A Case Study on Kuwait Financial Market. *International Journal of Financial Research* 6(4), 175 – 186.
25. Al-Faruqi, T. T. (2005). *The Dictionary of Banking, Finance & Investment : English – Arabic (2 nd Ed.).* Liban: Librairie du Liban *Publishers*.
26. International Islamic Financial Market. (March 2016). *Sukuk Report: A Comprehensive Study of the Global Sukuk Market* (5th Ed.).
27. International Islamic Financial Market. (November 2014). *Sukuk Report: A Comprehensive Study of the Global Sukuk Market* (4th Ed.).
28. Kammer, A., Norat, M., Piñón, M., Prasad, A., Towe, C., Zeidane, Z., & an IMF Staff Team. (April 2015). *Islamic Finance: Opportunities, Challenges, and Policy Options*. IMF Staff Discussion Note, SDN/ 15/ 05.
29. OECD. (2015). *Infrastructure Financing Instruments and Incentives*, OECD Report, Retrieved from www.oecd.org/finance/lti.
30. Rai, H., & Irvine. L. (November 17, 2014). *Green Sukuk: Financing the Gulf Region's Renewable Energy Infrastructure*. Discussing the Trends, Latham & Watkins LLP.
31. Rarasati, A. D. (2014). *Islamic Project Financing in Indonesian Infrastructure Development* (Doctoral Dissertation). Queensland University of Technology, Indonesia.
32. Solihin, A. (November 13, 2015). *Islamic Infrastructure Financing* (pp. 1 - 28). Paper presented at OJK International Conference on Islamic Finance, Retrieved from *http://www.ojk.go.id/en/documents/pages/islamic-finance-ojk-2015/23.agus.pdf*
33. Taoual, S. (April 2016). *Sukuk : A Potential for Stability and Development in the GCC*. Economic Discussion Papers 2016-7, London: Kingston University.

الفكر السياسي عند ابن تيمية وانعكاساته الراهنة على القيادة والقيم في المجتمعات الإسلامية

الدكتور زروخي الدراجي جامعة محمد بوضياف جامعة مسيلة / الجزائر
الاستاذة سيفي فيروز جامعة محمد بوضياف جامعة مسيلة / الجزائر

الملخص

إن لابن تيمية حضوراً ملموساً في الأوساط العلمية والفلسفية و الدينية ، ولآرائه رواجاً كبيراً بين أفراد الجماعات الإسلامية، وطلاب العلم، وهناك مدارس كالسلفية، والإخوان المسلمين متأثرة بفكره ، ولقد أوليت آراؤه اهتماماً بالغا فقدمت فيها كثير من الرسائل العلمية، في المنطق ، وأصول الفقه، والعقيدة، والأخلاق، والفقه والفلسفة السياسية ،. وقد وجدت لابن تيمية اهتماماً كبيراً بالأمور السياسية، فقد ألفَ في الموضوع كتباً مستقلة، كبيرة وصغيرة، وتعرض لها مراراً في ثنايا كتبه العديدة ، هذا بالإضافة إلى أني وجدت له ممارسات ومشاركات سياسية عديدة تستحق الدراسة ، وفوق هذا كله التشابه الزمني الكبير بين زمان ابن تيمية وزماننا ، بل وتشابه القضايا المطروحة على المسرح السياسي مثل : القوانين الوضعية والمشاركة من قبل المسلمين في حكم ينطلق في تصوراته بعيداً عن روح الإسلام ومنهجه في الحكم. والتي بحاجة لتقديم حلول إسلامية لها. أسهم ابن تيمية في بيان الحلول التي رأى أنها مناسبة لزمانه، فهي بالتالي تستحق الدراسة والبحث بغية الاستفادة منها، و كان شيخ الإسلام ابن تيمية مهتماً بهذا الأمر، إذ وضع كتابه الشهير (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية). لقد كان ابن تيمية مدركاً لمرحلة الملك العضوض الذي يعيش فيه، كما أنه كان في أشد مراحل الإدراك لضياع الخلافة، لذا تحرك بكل قوة لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم ووقايتهم من الفتن والفرقة . وقدّم ابن تيمية نظرة واقعية إلى موضوع السلطة شبيهة بنظرة المؤرخ الاجتماعي ابن خلدون والمفكر الجزائري، إذ فصل مختلف الأنظمة السياسية التي مرت على العالم الإسلامي، عن خلافة النبوة، التي استمرت ثلاثين سنة فقط، وأنها اختلطت بعد ذلك بالملك أو تحولت إلى ملك خالص. واعتمد ابن تيمية في تحليله التاريخي لمسألة السلطة على قول: (("تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها. ثم تكون ملكاً عضوضاً فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها. ثم تكون ملكاً جبرياً، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت)) وقد لاحظنا أننا في وضع سياسي شبيه إلى حد كبير بالوضع الذي عاشه ابن تيمية خاصة وأن الجماعات الإسلامية اليوم تدعي أنها تستقي أفكارها من فلسفة ابن تيمية السياسية . فأردنا أن نقف على حقيقة الأمر وننظر إن كان هناك علاقة فعليه بين ما تدعيه الجماعات الإسلامية المتطرفة وفكر شيخ الإسلام ابن تيمية.

المقـــال :

في زمن عرفت فيه المجتمعات العربية ما يزعم انه ثورات أو ربيع عربي أدى إلى هلاك دول وانتشرت حركات تدعي أنها حركات ذات منهج إسلامي و أنها تستمد أفكارها من الفكر السياسي لابن تيمية ، وسالت في هذا الموضوع أقلام العلماء والساسة وتضاربت آراؤهم ، فوجدت أننا بحاجة إلى دراسة الفكر السياسي لابن تيمية من جديد لعله يعطينا مخارج سياسية في وقت أصبح الكل يدعي فيه العلم. **والإشكال المطروح هنا هل الفكر السياسي عند ابن تيمية يرقى إلى مستوى الخطاب السياسي للدولة المدنية المعاصرة؟ وهل الحركات الجهادية تستمد أفكارها و أحكامها من فقه ابن تيمية ؟**

المنهـج :

و قد اتبعنا في مقالتنا هذه المنهج التحليلي وأحيانا المنهج المقارن. إذ قمنا بتحليل مواقف ابن تيمية و أفكاره السياسية ثم مقارنتها بمواقف الجماعات الإسلامية المتطرفة.

فأرجوا أن أوفق في بلوغ نتيجة منطقية ومحكمة وسأنطلق من مفهوم الخطاب السياسي في مجاله الديني والفلسفي على حد سواء.

أولا/ مفهوم الخطاب السياسي

1- مفهوم الخطاب :

تعددت دلالات لفظ الخطاب بتعدد مجالات الدراسة التي ينتمي إليها ففهم معناه يكون من خلال السياق الذي يوجد فيه، ليعكس بذلك صورة الاختصاص المتواجد فيه. فمثلا إذا توجهنا إلى الجانب الإسلامي لكان بمثابة وسيلة للتبليغ و الإرشـــاد على اعتبار أنه عملية للمخاطبة يتم من خلاله صـــياغة الأفكار و الآراء المرجو إيصـــالها للعالم كافة.فينتج عن هذا خطابا إسلاميا، أما إذا لاحظنا المجال السياسي لوجدناه كدلالة و مفهوم يعتبر قوام السياسة،

فبهذا يقوم كل حقل معرفي بفرض <<**مسلماته واشكالياته على المفهوم فبينما يضيقه البعض ليقتصر على أساليب الكلام والمحادثة يوسعه البعض ليجعله مرادفا للنظام الاجتماعي برمته**>>[1].

وعليه ونظرا لتنوع الاختصاصات فان المفهوم الواحد يتداخل معناه أحيانا و يتقاطع أحيانا أخرى بحسب تداخل المجالات، و قد تكمل المعاني بعضها البعض أو تتباعد لذا يجب علينا إن أردنا تحديد دلالة الخطاب أن نحدد الاتجاه الذي ينتمي إليه.

عرف المصطلح مفاهيم لغوية و اصطلاحية، بالإضافة إلى معاني وردت في القرآن الكريم.

أ- على مستوى المفهوم اللغوي :

أخذ هذا المفهوم " الخطاب " معاني لغوية متشابهة فهذا لسان العرب يعرفه بأنه <<**الخطاب و المخاطبة: مراجعة الكلام وقد خاطبه بالكلام مخاطبة و خطابا وهما يتخاطبان و فصل الخطاب أن يفصل بين الحق و الباطل و يميز بين الحكم و ضده** >>[2]

و الخطاب كما ورد في كتاب الكليات هو << **الكلام الذي يقصد به الإفهام، إفهام من هو أهل للفهم، و الكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع، فإنه لا يسمى خطابا** >>[3].

أما هاريس (Harris)ّ الذي يعد مبتكر هذا المصطلح فقد عرفه بقوله <<**إن الخطاب منهج في البحث أي مادة مشكلة من عناصر متميزة و مترابطة في امتداد طولي سواء أكانت لغة أم شيئا شبيها باللغة و مشتمل على أكثر من جملة أولية، إنها بنية شاملة تشخص الخطاب في جملته أو أجزاء كبيرة منه**>>[4].

و بحسب رأي دي سوسير(de Saussure)* فالخطاب هو مصطلح مرادف ل"الكلام"[5].

ب- على مستوى المفهوم الاصطلاحي :

اختلف الدارسون في تعريف الخطاب فهذه موسوعة لالاند الفلسفية تعطيه التعريف التالي: << **عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية و متتابعة، وبنحو خاص:تعبير عن الفكر و تطوير له وسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة**>>[6].

أما الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية فأعطته الدلالة التالية <<**التعبير عن الأفكار بالكلمات، أو محادثة بين طرفين أو أكثر، أو معالجة مكتوبة لموضوع ما، أو حوار أو كلام**>> [7].

ج- على مستوى المفهوم القرآني :

تعدد في القرآن الكريم لفظ خطب تسع مرات وورد بصيغة خطاب ثلاث مرات في قوله تعالى**<< فقال اكفلينها و عزني في الخطاب >>**[8]. و في قوله أيضا **<< و شددنا ملكه وآتيناه الحكمة و فصل الخطاب >>**[9].

كما وردت هذه الصيغة في قوله تعالى **<< رب السموات و الأرض و ما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا >>**[10]، ليأخذ هذا المفهوم في معجم ألفاظ القرآن الكريم الدلالة التالية **<< خاطبه ومخاطبة وخطابا: تكلم معه والخطب: الشأن الذي تقع فيه المخاطبة. >>** [11].

إذا ومن خلال ما سبق نستنتج بأن المفهومين اللغوي و القرآني يتقاطعان حيث يتم على إثرهما التأكد على الدلالة السامية لهذا المفهوم على اعتبار أن فصل الخطاب لا يأخذ معناه الدقيق و الصحيح إلا إذا تلاحم و اقترن بالحكمة و كان القصد من ورائه إظهار وجه الحق.

2- مفهوم السياسة:

إن مصطلح " السياسة " كغيره من المصطلحات ذات الدلالات اللغوية و الاصطلاحية والتي أخذت معاني اختلفت باختلاف الفلاسفة و المفكرين.

أ- على مستوى المفهوم اللغوي :

السياسة في اللغة :

مصدر ساس يسوس سياسة، فيقال: ساس الدابة أو الفرس، إذ قام على أمرها من العلف و السقي و الترويض و التنظيف و غير ذلك، و أحسب أن هذا المعنى هو الأصل الذي أخذ منه سياسة البشر فكأن الإنسان بعد أن تمرس في سياسة الدواب، ارتقى إلى سياسة الناس و قيادتهم في تدبير أمورهم.

ولذا قال شارح القاموس: ومن المجاز سست الرعية سياسة أمرتهم و نهيتهم: وساس الأمر سياسة: قام به و السياسة القيام على الشيء بما يصلحه[12].

و يذهب المعجم القانوني إلى تعريف السياسة بأنها **<<أصول أو فن إدارة الشؤون العامة >>**[13].

من التعريفين السابقين نقول بان السياسة هي الطريقة التي يتم بها تنظيم حياة الأفراد داخل مجتمع ما اعتمادا على مؤسسات مختلفة يتشكل منها جهاز الدولة، و بهذا تكون ممارسة يكتشف من خلالها عن بعد أساسي للإنسان إذ من

خلالها يمكن إضفاء النظام و الاستقرار على الحياة الاجتماعية عبر الامتثال لمبادئ و قوانين تشرف عليها سلطة معينة ومن ثم فهي بعد يميز الإنسان عن الحيوان.

ب- على مستوى المفهوم الاصطلاحي :

يأخذ المعني الاصطلاحي معاني كثيرة نذكر من بينها تعريف الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية حيث عرفتها بأنها **<< طريقة يمكننا من خلالها أن نفهم و ننظم شؤوننا الاجتماعية و هي الوسائل التي يستطيع من خلالها بعض الأفراد و الجماعات المسيطرة على الوضع أكثر من الآخرين>>**[14].

نجد من هذا التعريف بأن مفهوم السياسة إنما يرتبط بغاية سامية يهدف إلى تحقيقها، إذ توكل لها مهمة تنظيم الحياة الاجتماعية و رعاية شؤون الناس، فقد اختصت في اليونان بتدبير شؤون المدينة"الدولة" حيث مثلت فضاء للممارسة السياسية، من ثم جاءت تعاريفهم للسياسة إنما نابعة من طبيعة الظروف و مقتضيات ذلك العصر. فهذا سقراط يؤكد على أن السياسي هو الذي يتقن فن السياسة أو بالأحرى المتقن لفن الحكم، أما تلميذه أفلاطون فربط السياسة بالتربية فكانت بذلك تهتم بعناية الحياة الجماعية، بهذا كانت السياسة كما عند أستاذه ليكون السياسي هو الحكيم الذي يتقن فن السياسة، و إذا كانت هذه المدلولات الفلسفية نابعة من طبيعة الحياة الاجتماعية التي عرفتها الحضارة الإغريقية فإن مفاهيمها في العصر الحديث كانت مغايرة تماما عما سبقها، فلم تأخذ بذلك البعد التربوي الأخلاقي.

و إنما أخذت غايات و سبل أخرى لتعرف معنى مختلف كل الاختلاف مع مكيافيللي حيث ارتبطت السياسة عنده بمبدأ القوة فكانت السياسة عنده هي التمسك بمقاليد السلطة و إبقائها في يد الحاكم بغض النظر عن الوسيلة التي تحقق ذلك **<<إن الغاية تبرر الوسيلة ... وان غاية السياسة المحافظة على قوة الدولة و العمل على ازديادها و الغرض الوحيد هو البقاء في السلطات بأي ثمن كان و إن النجاح يبرر كل انتهاك للحرمات >>**[15].

من هنا نجد بأن تعريف مكيافيللي للسياسة إنما جاء يعكس حالة وواقعة سياسية معينة عرفتها أوربا في تلك الفترة.

ج- على مستوى المفهوم القرآني:

جاء في الكلام المنزل حديثا عن السياسة و الحكومة في مواضع كثيرة من آيات القرآن الكريم و كلها تنطوي تحت مسلك و عنوان واحد " الإمامة الخلافة، الحكم " فكانت بذلك ضرورة عقائدية إيمانية لهداية الوجود الإنساني و إصلاح حياة الإنسان، بهذا تكون مطمح أساسي لكل إنسان إذ ترسم إليه مبادئ العدل و الحق و الخير هاته المبادئ التي

تمثل شعار العقيدة الإسلامية قال تعالى: **<< و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك>>**[16].

نستنتج من خلال ما تم عرضه من تعاريف تباينت من جانب لغوي اصطلاحي و قرآني إلى معاني مختلفة قدمها الفلاسفة و كلها ترمي إلى تحديد مفهوم السياسة وهويتها نجد بأن كل فيلسوف قدم تعريفه انطلاقا من فلسفته العامة من ثم كان تعريفه يتماشى مع تصوره العام و نزعته الفلسفية.

إذن ومن خلال تقديمنا لمعاني مقتضية لكل من " الخطاب "،" السياسة " و لما كان غرضنا هنا أن نبين دلالة الخطاب السياسي، و نتساءل عن المعنى الذي يحمله لنجد بأن هذا المصطلح إذا دل إنما يدل على البعد السياسي الذي يرمي إليه فهو خطاب موجه لتحقيق مقاصد و غايات معينة. و تتجلى هذه الغاية من خلال قراءة الواقع السياسي لتكون أهداف الخطاب السياسي إما صريحة و إما مضمرة و هذا ما نلتمسه من خلال التعريف التالي **<< تركيب من الجمل موجه عن قصد إلى المتلقي بقصد التأثير فيه و إقناعه بمضمون الخطاب عن طريق الشرح و التحليل و الإثارة و يتضمن هذا المفهوم أفكارا سياسية ... ويهدف السياسي من خطابه إلي تغيير النفوس والعقول والأفكار والواقع مما يجعله في حالة لها صفات و سمات و هيئة معينة >>**[17].

وانطلاقا من هذا القول نستنتج بأن الخطاب السياسي إنما يهدف إلى تحقيق مرامي معينة من ثم كان له ميزات خاصة من بينها اللغة، فلغته مختلفة فهي ليست لغة أدبية أو رياضية وإنما لغته قصديه هادفة تستند على عنصرين أساسيين: المتحدث" المخاطب" والخطاب "الرسالة "، وعليه تلعب اللغة دورا أساسيا في الخطاب السياسي فهي بمثابة جسر التواصل الذي يحدد العلاقة بين الأنا " المتحدث " و الآخر " المخاطب " بهذا تفوق اللغة السياسية لغة التخاطب اليومي فهي أداة يسعى من خلالها الفاعل السياسي بالتأثير فتكون بذلك لغته مرنة إذ تمكنه من ربط السياسة بالواقع.

من هنا نتوصل إلى القول بأن الخطاب السياسي حقل للتعبير عن الآراء و الأفكار حول القضايا السياسية من قبيل شكل الحكم كالديمقراطية ليحمل بذلك الخطاب السياسي سمة الإقناع عن طريق اللغة البراغماتية التي تعد نوة الخطاب، من ثم يكون خطابه مقنعا يهدف إلى حمل المخاطب على القبول و التسليم بعدم تكذيب الدعوى و يتم ذلك عن طريق توظيف الحجج و البراهين بغرض الإقناع، لتتلخص بذلك مصداقية الخطاب السياسي في مدى مطابقته مع الواقع و الظروف الراهنة.

ثانيا : الفكر السياسي عند ابن تيمية :

يتردد كثيراً على الألسنة أن السياسة لا علاقة لها بالدين وأن الفقهاء ميدانهم الدين والفقه ، أما السياسة فلها رجالها ، وعلينا أن ندرك مبلغ الخطورة الناجمة من هذه الأفكار ، إن السياسة اليوم تشكل عصب الحياة فهل يمكن أن يتخلى الدين عن عصب الحياة .

الغرابة في الأمر أن بعضهم ينفي خوضه في السياسة اعتماداً على ابن تيمية في حين شكلت السياسة أحد اهتمامات ابن تيمية ، وكثيراً ما دخل السجون نتيجة أفكاره السياسية ، لأنه أراد أن يحقق وينشر العدل وهذه مهمة العالم المسلم، فلم يتخلى عما أمره به ربه ولنا حجة في هذا "كتاب ابن تيمية الشهير" المسمى **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.**

إن هذا الكتاب يعتبر منهجاً في إصلاح أحوال الدولة واعتبر ابن تيمية الحكم أمانة ووجب على الحاكم أن يحفظ الأمانة ويؤديها بحقها وذلك بمراعاة التناسب بين الحقوق والواجبات ونشر العدل وتطبيق الحدود ، وهذه ليست مهمة الحاكم وحده بل مهمة الرعية أيضا إذ وجب على الرعية مساندة الحاكم ومد يد العون له حتى يتمكن من أداء مهامه على أكمل وجه .

وبين ابن تيمية أنه يجب أن ندرك أن ولاية أمر الناس من أهم واجبات الدين، ولا قيام لهذا الدين إلا بالولاية ، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من وازع أو حاكم ودليل ذلك قوله صلى الله عليه وسلم " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم" رواه أبو داود، من حديث أبي سعيد, وأبي هريرة.

وروى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "لا تحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم" فأوجب رئاسة الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر لأهمية الأمر فما بالك ان كنا في مجتمع ثابت .فالرئاسة أحق وأوجب، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا في وجود الحاكم[18] . وهذا يعني ان وجود الحاكم ضرورة شرعية.

وكذلك سائر ما أوجبه الله من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد وإحقاق الحق وإبطال الباطل وإقامة الحدود لا تكن إلا بالقوة والإمارة. ولهذا روى (أن السلطان ظل الله في الأرض) . و يقال (ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان) والتجربة تبيّن ذلك ، ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل و غيرهما يقولون : (لو كان لنا دعوة مجابة لدعونا بها السلطان) وقال النبي صلى الله عليه وسلم : " إن الله يرضى لكم ثلاثة : أن تعبدوا ولا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم" رواه مسلم ، وقال " ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم" . رواه أهل السنن وفي الصحيح عنه أنه قال " الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة، قالوا : لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم".

فالإمارة واجب دنيوي وديني نصلح به حالنا في الدنيا ونتقرب به الى الله ، فإن التقرب إليه فيها طاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها ، وقد روى كعب ابن مالك عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال : " ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال أو الشرف لدينه ".

قال الترمذي حديث حسن صحيح ، فأخبر أن حرص المرء على المال والرياسة يفسد دينه ، مثل أو أكثر من إرسال ذئبين جائعين لزريبة الغنم.

وقد أخبر الله تعالى عن الذي يؤتي كتابه بشماله أنه يقول: "مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ".

وغاية مريد الرسالة أن يكون كفرعون، وجامع المال أن يكون كقارون[19]. وقد بين الله تعالى في كتابه حال فرعون وقارون, فقال تعالى: " أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ

أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ " .وقال تعالى : " تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ".

وبهذا يتبين ان غاية الرياسة هي تحقيق العدل و لا ينبغي ان تسخّر لخدمة الأغراض الخاصة أو العائلة الحاكمة، لأن في هذا هلاك المجتمعات. وبين ابن تيمية ان الناس أصناف أو أقسام اشهرها :

1- القسم الأول:

يريدون العلو على الناس والاستبداد والتكبر وتحقيق مصالحهم والفساد في الأرض وهو معصية لله ، وهؤلاء الملوك والرؤساء المفسدون ،كفرعون وحزبه وهؤلاء هم شرار الخلق قال الله تعالى : " إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ". وروى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر ، ولا يدخل النار من في قلبه ذرة من الإيمان ، فقال رجل يا رسول الله: إني أحب أن يكون ثوبي حسناً ونعلي حسناً أفمن الكبر ذاك؟ قال: " لا إن الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق و غمط الناس " فبطر الحق دفعه وجحده ، و غمط الناس احتقارهم وازدراؤهم ، وهذا حال من يريد العلو والفساد[20].

2- القسم الثاني :

الذين يريدون الفساد بلا علو كالسراق المجرمين من سفلة الناس[21].

3- القسم الثالث :

يريدون العلو بلا فساد كالذين عندهم دين يريدون علواً في الأرض ولكنهم ليسوا بالمفسدين ، مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم كما قال الله تعالى:" وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "وقال تعالى: "فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ "وقال: " وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ".

فكم ممن يريد العلو ولا يزيده ذلك إلا سفولا ، وكم ممن جعل من الأعلين وهو لا يريد العلو ولا الفساد وذلك لأن إرادة العلو والتكبر على الخلق ظلم، لأن الناس من جنس واحد، فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلم ونقيصة وفساد خلق ومع أنه ظلم ، فالناس يبغضون من يكون كذلك ويعادونه ، لأن العادل منهم لا يجب أن يكون مقهورا لنظيره ، وغير العادل منهم يؤثر أن يكون هو القاهر ، ثم إنه مع هذا لا بد له – في العقل والدين – وأن يكون بعضهم فوق بعض كما قدمناه ،كما أن الجسد لا يصلح إلا برأس، قال تعالى: " وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ "وقال تعالى: " نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا "، فجاءت الشريعة بصرف السلطان والمال في سبيل الله.

فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله كان ذلك صلاح الدين والدنيا ، وإن انفرد السلطان عن الدين فسدت أحوال الناس ، وإنما يمتاز أهل طاعة الله عن أهل معصيته بالنية والعمل الصالح كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم : " إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وإلى أعمالكم".

ولما غلّب على الكثير من ولاة الأمور إرادة المال والترف ، صاروا بمعزل عن حقيقة الإنسان وكمال الدين ، ثم منهم من غلب الدين وأعرض عما لا يتم الدين إلا به من ذلك ، ومنهم من رأى حاجته إلى ذلك فأخذه معرضاً عن الدين لاعتقاده أنه مناف لذلك ، وصار الدين عنده في مقام العلو والعز وكذلك لما غلب على كثير من أهل الديانتين العجز

عن تكميل الدين ، والجزع لما قد يصيبهم في إقامته من البلاء أستضعف طريقهم وأستذلها من رأى أنه لا تقوم مصلحته ومصلحة غيره بها.

وهاتان السبيلان الفاسدتان – سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال ، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب ، ولم يقصد بذلك إقامة الدين – هما سبيل المغضوب عليهم والضالين الأولى للضالين والثانية للمغضوب عليهم اليهود.

وإنما الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، هي سبيل نبينا محمد صلى الله عليه و سلم، وسبيل خلفائه وأصحابه ومن سلك سبيلهم ، وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار الذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك هو الفوز العظيم [22].

فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه ، فمن ولى ولاية يقصد بها طاعة الله ، وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات ، لم يؤاخذ بما يعجز عنه فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار ، ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد ففعل ما يقدر عليه من الخير لم يكلف ما يعجز عنه فإن قوائم الدين بالكتاب الهادي والحديث الناصر كما ذكره الله تعالى فعل كل واحد الاجتهاد في إيثار القرآن والحديث لله تعالى ، ولطلب ما عنده مستعينا بالله في ذلك ثم الدنيا تخدم الدين كما قال معاذ ابن جبل رضي الله عنه " يا ابن آدم أنت محتاج إلى نصيبك من الدنيا وأنت إلى نصيبك من الآخرة أحوج فإن بدأت من نصيبك من الآخرة مر بنصيبك من الدنيا فانظمها انتظاما وإن بدأت من نصيبك من الدنيا فاتك نصيبك من الآخرة وأنت من الدنيا على خطر"ودليل ذلك ما رواه الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم وأنه قال: " من أصبح والآخرة أكبر همه جمع له شمله وجعل غناه في قلبه وأتته الدنيا وهي راغمة ومن أصبح والدنيا أكبر همه فرق الله عليه ضيعته وجعل فقره بين عينيه ولم يأته من الدنيا إلا ما كتب له "وأصل ذلك في قوله تعالى: " وَمَا خَلَقْتُ

الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ .مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ .إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ".

لكن ابن تيمية رغم تركيزه على ضرورة أن يكون الحاكم عادلا وصالحا لا يدعوا إلى الخروج عليه و إثارة الفتنة ، والاستعانة بكافر أو مشرك لعزل حاكم مسلم ، وحسبنا في ذلك انه رغم ما لاقاه من ظلم وسجن إلا أنه وقف مع حاكم مصر أثناء غزو التتار لمصر، وجند الناس وطرد التتار وحمل السيف وجاهد إلى جانب حاكم كان له سجانا، ورغم أن قائد جيوش التتار قازان كان يدعي الإسلام ويرفع راية لا اله إلا الله ومعه شلة من بعض المسلمين إلا أن ابن تيمية وقف ضده وجاهد مع حاكم مصر رغم ما كان بينهما من خلاف. ومن هذا المنطلق يمكن الحكم على أن الحركات الجهادية الإسلامية لا صلة لها بابن تيمية و دليلنا في ذلك أن ابن تيمية كان يملك شوكة في زمنه ولم يثر أو يدعو إلى الثورة والفتنة رغم ما لاقاه من ظلم من طرف الحكام آنذاك على عكس الحركات الجهادية التي تفتقد إلى الشعبية اللازمة رغم ذلك تقوم بثورات ضد المسلمين وتثير الفتن و لا تميز في حربها بيم مجند وسلمي بين مقاتل واعزل ويمكن القول أن هذه الحركات هي جزء من المخطط الأجنبي الغربي الامبريالي الذي يحاول تشويه صورة الإسلام وإثارة الفتن داخل المجتمعات الإسلامية لا أكثر، و طريق نفاذ هذه الجماعات كان جهل الأمة بفكر أسلافها خاصة ابن تيمية فهم يأخذون جزء يسير جدا من فكر ابن تيمية ويراوغون به العامة، لأنهم يعلمون أن العامة اليوم جاهلة وتجهل ولا تستغرق في بطون الكتب، ولا تبحث ولا تحقق.و من هنا نقول أن الفكر السياسي لابن تيمية هو فكر مدني عادي قام على ضرورة وجود ولي الأمر ووجوب طاعته ،كما نادى بضرورة تطبيق القصاص وفقا لشرع الله .فما أحوجنا إلى علماء اليوم يتصدون للحكام الظلمة بالقلم والبيان، ويتصدون لعدوهم بالسيف والجهاد كابن تيمية، وما بال علماء اليوم يضعون أيديهم في أيدي أعدائنا ليعزلوا حكاما ويحطموا مجتمعات بحجة إرساء الديمقراطية وتجاهلوا قول الله عز وجل "كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ". التوبة الآية7

لقد تحولنا إلى آلات صماء ما يهمنا هو الصراع على السلطة ويجوز في هذا الصراع استخدام كل الوسائل و أصبح شعارنا مكيافليا ، رغم أن لنا في التاريخ فلسفات سياسية كفلسفة ابن تيمية بوسعها أن تقودنا إلى التلاحم ونشر

العدالة وإحقاق الحق ومحاربة الظلم وتجاوز الأحقاد حفاظا على وحدة المجتمع وكلها مطالب الدولة المدنية العصرية فيا ليت قومي يعلمون.

****

التهميش :

[1]–محمد صفار:تحليل الخطاب و إشكالية نقل المفاهيم، رؤية مقترحة مجلة النهضة مج السادس، العدد الرابع 2005م، ص.100

[2]– ابن منظور: لسان العرب، مطبعة دار الجيل ودار لسان العرب، مج 2، د ط 1988م، ص 856.

[3]– أبو البقاء الكفوي : الكليات، عدنان درويش و محمد المصري، مطبعة مؤسسة الرسالة،د ط، 1992م ،ص419.

[4]– ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب،ترجمة: عز الدين إسماعيل،القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ط1 2001م،ص30.

* فردينا ندي سوسير de Saussure (1857-1913م) عالم لغويات سويسري من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث اتجه إلى دراسة اللغات دراسة وصفية على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية، من أعماله محاضرات سوسير في الألسنية العامة.

[5]– فرحان بدري الحربي: السلوبية في النقد العربي الحديث (دراسة في تحليل الخطاب) مجلد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 2003م، ص.39

[6]– لالاند الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات باريس، مج 1، ط2، 2001 م،ص287.

[7]–إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، مركز الإسكندرية للكتاب، مج 1 ط1، 2005م، ص195.

[8]– سورة ص الآية 23.

[9]– سورة ص الآية .20

[10]– سورة النبأ الآية 37.

[11]– معجم ألفاظ القرآن الكريم: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية مج2،1996 ، ص 359.

[12]– المرتضي الزبيدي: معجم تاج العروس من جواهر القاموس، دار إحياء التراث العربي بيروت، مطبعة الكويت، مج 4،1984م، ص169.

[13]– حارث سليمان الفاروقي: المعجم القانوني، مكتبة لبنان بيروت، د ط، 1970م ص.102

[14]– إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية ص246.

[15]– موزه احمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي و الإسلامي عند الفارابي و الماوردي و ابن تيمه ، رسالة ماجستير في الفلسفة، رسالة غير منشورة، 2000م ص 309.

[16]– سورة البقرة الآية .30

[17]– احمد بن راسك بن سعيد: قوة الوصف، عالم الفكر، الكويت، عدد1، مج 132 2003م،ص52.

[18]– أنظر: ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر،1990، ص 169.

[19]- نفسه ، الصفحة نفسها

[20]-نفسه ، ص 170

[21]- نفسه ، ص172

[22]- نفسه ، ص 17

قائمة المصادر والمراجع :

اولا/ المصادر :

القران الكريم

1/ ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر،1990

ثانيا/ المراجع :

.

1.ابن منظور: لسان العرب، مطبعة دار الجيل ودار لسان العرب، مج 2، د ط 1988م

2- أبو البقاء الكفوي : الكليات، عدنان درويش و محمد المصري، مطبعة مؤسسة الرسالة،د ط، 1992م

3-إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، مركز الإسكندرية للكتاب، مج 1 ط1، 2005م

4- احمد بن راسك بن سعيد: قوة الوصف، عالم الفكر، الكويت، عدد1، مج 132 2003م

5- المرتضي الزبيدي: معجم تاج العروس من جواهر القاموس، دار إحياء التراث العربي بيروت، مطبعة الكويت، مج4، 1984م

6- ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب،ترجمة: عز الدين إسماعيل،القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ط1 .2001م

7- حارث سليمان الفاروقي: المعجم القانوني، مكتبة لبنان بيروت، د ط، 1970م

8- لالاند الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات باريس، مج 1، ط2، 2001 م

9- موزه احمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي و الإسلامي عند الفارابي و الماوردي و ابن تيمه ، رسالة ماجستير في الفلسفة، رسالة غير منشورة، 2000م

10-محمد صفار:تحليل الخطاب و إشكالية نقل المفاهيم، رؤية مقترحة مجلة النهضة مج السادس، العدد الرابع 2005م.

11- معجم ألفاظ القرآن الكريم: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية مج1و2 ،1996

12- فرحان بدري الحربي: السلوبية في النقد العربي الحديث (دراسة في تحليل الخطاب) مجلد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 2003م

المساندة الاجتماعية كإستراتيجية إيجابية في مواجهة الأحداث المهنية الضاغطة لدى المرأة الجزائرية العاملة

د. سهيل مقدم/ د. قدور بن عباد هوارية
جامعة وهران2 محمد بن أحمد . الجزائر

ملخص الدراسة

تناولت الدراسة موضوع المساندة الاجتماعية في مواجهة أحداث الحياة الضاغطة كما تدركها العاملات المتزوجات في قطاع الصحة بوهران، وذلك للكشف عن الدور الذي تلعبه المساندة الاجتماعية في التخفيف من الآثار الناجمة عن أحداث الحياة الضاغطة التي تواجهها المرأة المتزوجة والعاملة في قطاع الصحة العمومية في حياتها اليومية. ولاختبار فرضيات البحث تم اختيار عينة من النساء المتزوجات والعاملات في قطاع الصحة العمومية بوهران قوامها 242 عاملة منها: 90 ممرضة، 66 طبيبة، و86 عاملة بالإدارة. وعن المنهج العلمي المستخدم في الدراسة، وحسب طبيعة الموضوع فتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي. أما في جمع المعطيات فتم الاعتماد على الوسائل التالية:

مقياس الأحداث الضاغطة، ومقياس المساندة الاجتماعية وهذا بعد التأكد من صدقهما و ثباتهما

أما عن الأساليب الإحصائية المستعملة فتم تطبيق مايلي:

معامل ارتباط بيرسون، النسبة المئوية، اختبار"ت"، تحليل التباين. وهذا استعانة بالنظام الإحصائي(SPSS).

وتوصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- تتعرض المرأة العاملة في قطاع الصحة العمومية لضغوط نفسية مرتفعة نوعا ما.

- توجد علاقة ارتباطية سالبة بين الضغط العام والمساندة الاجتماعية، أي كلما كانت المساندة الاجتماعية التي تتلقاها المرأة العاملة في قطاع الصحة كبيرة كان الضغط النفسي منخفضا.

- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين العاملات في قطاع الصحة العمومية في مستوى الضغوط النفسية تبعا لمستوى المساندة الاجتماعية ولصالح كل من منخفضي و متوسطي المساندة عند مقارنتهن بمرتفعي المساندة الاجتماعية.أي كلما كانت المساندة كبيرة كانت آثار الضغط النفسي ضعيفة.

الكلمات المفتاحية: أحداث الحياة الضاغطة – المساندة الاجتماعية

مقدمة البحث: يرى كثير من الباحثين أنّنا أصبحنا نعيش في عصر الضغوط والأزمات النفسية، حيث تشير الإحصائيات الحديثة أنّ 80% من أمراض العصر مثل النوبات القلبية وضغط الدم وغيرها بدايتها الضغوط النفسية.

فالفرد يواجه في حياته العديد من المواقف الضاغطة والتي تتضمن خبرات غير مرغوب فيها منعكسة بذلك على مختلف جوانب شخصيته،

غير أنّ هناك الكثير من الأفراد يتعرضون لأحداث ضاغطة ومع ذلك لايتعرضون لإصابات نفسية وجسمية، ومن هنا أصبح من الضروري البحث في الأساليب و الطرق التي يتعامل من خلالها الأفراد مع المواقف الضاغطة في حياتهم، وتشخيص مصادر المقاومة التي يستطيع الأفراد عن طريقها البقاء أصحاء رغم الظروف المضادة.

فالاهتمام بدراسة تلك الأساليب لحل المشكلات والتعامل أو المواجهة مع مواقف الحياة الضاغطة بما فيها الحياة المهنية والتصدي لها والتدريب عليها يعد هدفا من أهداف تحقيق الصحة النفسية للأفراد. وفي هذا الإطار يرى لازروس وفو لكمان أنّ الإدراك الإيجابي والسلبي لأحداث الحياة من المحددات الهامة للصحة النفسية، وذلك من أجل الوصول إلى تنمية مهارات الفرد في المواجهة والتعامل مع المواقف الضاغطة والسيطرة عليها والحدّ من الاضطرابات الانفعالية التي تنتج عنها، حتى يتمكن الفرد في النهاية من الإدارة الناجحة للضغوط.

ففي أوربا مثلا تشير الإحصائيات بأن التكلفة الاجتماعية لضغوط العمل وحدها تكلف دول الإتحاد الأوروبي حوالي 20 مليار أورو سنويا . ويعتبر الإجهاد في العمل هو السبب بنسبة 50 إلى 60٪ من مجموع أيام العمل الضائعة. (INRS، المعهد الوطني للبحوث والسلامة 2003)

أما في الجزائر وبالرغم من أنه لا توجد إحصائيات دقيقة حول الضغوط إلا أنه وكما تشير بعض المقالات في الجرائد الوطنية، ومنها جريدة الوطن الصادرة بتاريخ 2008/03/26 بأن حالات الانتحار بلغت 177 حالة سنة 2007 بسبب ضغوط الحياة اليومية . خاصة مع تعقد ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الذي أصاب القيم بكافة أشكالها وأنواعها بالوهن، وبدأت تظهر أنماط من السلوك السلبي تعود إلى اضطرابات العلاقات الإنسانية ونقص مهارات الفرد للمواجهة أو التعامل مع المواقف الضاغطة، لذلك قد يلجأ البعض إلى العزلة والانطواء واتخاذ الوحدة

والنفور من الآخرين. وقد أوضحت كثير من الدراسات أنّ "هناك علاقة سببية بين التعرض لأحداث الحياة الضاغطة. سواء في الحياة العامة أو الحياة المهنية على حدّ سواء. والإصابة بالاضطرابات الجسمية والنفسية" (**حسن مصطفى عبد المعطي،1994، ص48**).

فالاهتمام بدراسة تلك الأساليب لحل المشكلات والتعامل أو المواجهة مع مواقف الحياة الضاغطة والتصدي لها والتدريب عليها يعد هدفا من أهداف تحقيق الصحة النفسية للأفراد. وفي هذا الإطار يرى لازروس وفو لكمان أنّ الإدراك الإيجابي والسلبي لأحداث الحياة من المحددات الهامة للصحة النفسية، وذلك من أجل الوصول إلى تنمية مهارات الفرد في المواجهة والتعامل مع المواقف الضاغطة والسيطرة عليها والحدّ من الاضطرابات الانفعالية التي تنتج عنها، حتى يتمكن الفرد في النهاية من الإدارة الناجحة للضغوط.(**سهيل مقدم، 2010، 25**)

فبينما ترتبط أحداث الحياة الضاغطة باختلال الصحة النفسية لدى الأفراد، فإن هناك عوامل واقية تخفف من وقع هذه الأحداث وفي هذا الصدد يشير روتر Rutter 1990 حسب حسين على محمد فايد (1998) على أن هناك ثلاثة متغيرات واقية من الأثر النفسي الذي تحدثه الضغوط وهي:

- سمات شخصية الفرد (كتقدير الذات المرتفع، والاستقلالية، والفعالية والكفاية).
- كفاية المساندة الأسرية (كالترابط الأسري، وإدراك الفرد للدفئ العائلي).
- إمكانية وجود أنظمة للمساندة الاجتماعية لتشجيع الفرد على مواجهة الضغوط، والتخفيف من حدة وقعها).

(**حسين علي محمد فايد، 1998، 156**).

الإطار النظري للدراسة:

مشكلة الدراسة:

أكدت نتائج كثير من الدراسات من بينها دراسة كل من روس وكوهين (Roos & Cohen) على أهمية الدور البارز الذي تقوم به المساندة الاجتماعية خاصة من الأسرة في التخفيف من الآثار الناتجة عن مختلف المواقف الضاغطة التي يتعرض لها الفرد في حياته العامة(أسرية كانت أم مهنية)، حيث يزداد احتمال التعرض لهذه الضغوط كلما نقص مقدار المساندة الاجتماعية ، كما إنها تسهم في التوافق الإيجابي والنمو الشخصي للفرد . (علي علي، 2000، 12)

كما توصل كترونا وآخرون (Cutrona et al) إلى أن المساندة الاجتماعية كانت عاملاً جوهرياً للحالة الصحية الجسمية ، وأن الصحة النفسية ترتبط بالتفاعل بين الضغوط والمساندة الاجتماعية . (محمد الشناوي ومحمد عبد الرحمن : 1994 ، 62)

ويؤكد سبيلبيرجر (Spielberger) على أن العاملات اللاتي فقدن المساندة الاجتماعية أثناء الخبرات المؤلمة التي مرت بهن أتسمن بفقدان الأمن الوظيفي وانخفاض الثقة بالنفس والشعور بالقلق الدائم ، وهذه العوامل مجتمعة ساهمت في إيجاد ضغوط العمل لدى العاملات أكثر من العاملين ، كما أكدت دراسة بويد وآخرون (Boyd et al) على وجود علاقة ارتباطيه دالة موجبة بين الضغوط النفسية للعاملات وإصابتهن بالاضطرابات السيكوسوماتية . (عبير بنت محمد الصبان، 2003 ، 10)

وعليه فالدراسة الحالية ستتطرق إلى موضوع ما إذا كانت للمساندة الاجتماعية أهمية في الوقاية أو التخفيف من الآثار السلبية الناتجة عن التعرض لضغوط الحياة، خاصة وأن الأراء في هذا الشأن قد أخذت ثلاثة محاور هي: 1- أن المساندة الاجتماعية لها أهمية كبيرة حينما يكون مستوى الضغوط مرتفعا نسبيا.

2- أن المساندة الاجتماعية لها أهمية كبيرة بالنسبة للصحة النفسية مستقلة عن مستوى الضغوط.

3- أن المساندة الاجتماعية لها أهمية كبيرة كمتغير وسيط مخفف من الآثار السلبية الناتجة عن ارتفاع مستوى الضغوط.

وعلى ضوء ما سبق يمكن صياغة إشكالية الدراسة في التساؤلات التالية:

1_ مامدى مستويات الضغط التي تتعرض لها المرأة العاملة في قطاع الصحة العمومية بالجزائر؟

2- هل توجد علاقة ارتباطيه ذات دلالة إحصائية بين المساندة الاجتماعية والضغوط النفسية لدى النساء المتزوجات والعاملات في قطاع الصحة العمومية ؟

3_ هل توجد فروق جوهرية ذات دلالة إحصائية في مستوى الضغوط النفسية تبعا لمستوى المساندة التي تتلقاها العاملات المتزوجات في قطاع الصحة العمومية؟

فرضيات البحث:

على ضوء إشكالية البحث، والدراسات السابقة وفي ضوء التصور الإجرائي للموضوع جاءت الفرضيات كما يلي:

1- تتعرض المرأة العاملة الجزائرية بقطاع الصحة العمومية لمستويات مختلفة من الضغوط النفسية
2- توجد علاقة ارتباطيه سالبة ذات دلالة إحصائية بين المساندة الاجتماعية والضغوط النفسية لدى النساء المتزوجات والعاملات في قطاع الصحة العمومية .
3- توجد فروق جوهرية ذات دلالة إحصائية في مستوى الضغوط النفسية تبعا لمستوى المساندة التي تتلقاها العاملات المتزوجات في قطاع الصحة العمومية.

تحليل مفاهيم الدراسة:

تشتمل الدراسة على مفهومين أساسيين هما:

1- أحداث الحياة الضاغطة: وتعني المواقف والأحداث اليومية التي تتعرض لها المرأة المتزوجة والعاملة في قطاع الصحة العمومية والتي تتعلق:(بالزوج، الأبناء، العائلة،الصحة، ومحيط العمل)، والتي يكشف عنها مقياس الأحداث الضاغطة المستعمل في هذه الدراسة .

2- المساندة الاجتماعية (Social Support): وتعبر عن مدى وجود أشخاص يمكن للمرأة المتزوجة والعاملة في قطاع الصحة العمومية أن تثق فيهم، وتعتقد أن بوسعهم أن يعتنوا بها ويقفوا بجانبها عند الحاجة، وأن يكون لديها درجة من الرضا عن هذه المساندة المقدمة لها، والتي يكشف عنها مقياس المساندة الاجتماعية المستعمل في هذه الدراسة.

وتعرف المساندة الاجتماعية، بأنها الحصول على المعلومات من الأشخاص الذين يشعر الفرد نحوهم بالحب والاهتمام، والاحترام، والتقدير، ويشكلون جزءا من دائرة علاقاته الاجتماعية، ويرتبط معهم بمجموعة من الالتزامات المتبادلة، مثل: الوالدين، الزوج، الأولاد، الأقرباء، والأصدقاء. (**شيلي تايلور،2008 ، 445**).

فالمساندة الاجتماعية تُعبر عن "النظام الذي يتضمن مجموعة من الروابط والتفاعلات الاجتماعية مع الآخرين التي تتسم بأنها طويلة المدى ، ويمكن الاعتماد عليها والثقة بها عندما يشعر الفرد بأنه في حاجة إليها لتمده بالسند العاطفي" ، كما أنها تتضمن نمطاً مستديماً من العلاقات المتصلة أو المتقطعة التي تلعب دوراً هاماً في المحافظة على وحدة الجسم للفرد ، كما أن الشبكة الاجتماعية للفرد تزوده بالإمدادات النفسية وذلك للمحافظة على صحته النفسية.

ومهما كان الأساس أو المفهوم النظري الذي ينطلق منه مصطلح المساندة الاجتماعية فإن هذا المفهوم يشتمل على مكونين رئيسيين هما :

1_ أن يدرك الفرد أنه لديه عدد كاف من الأشخاص في حياته يمكنه أن يرجع إليهم عند الحاجة .

2_ أن يكون لدى هذا الفرد درجة من الرضا عن هذه المساندة المتاحة له.

ومن ثم يمكن القول بأن المساندة الاجتماعية يقصد بها "تلك العلاقات القائمة بين الفرد والآخرين والتي يدركها على أنها يمكن أن تعاضده عندما يحتاج إليها". (**محمد الشناوي ومحمد عبد الرحمن، 1994، 4**)

_ أشكال المساندة الاجتماعية :

يشير هوس (House) حسب عماد علي عبد الرزاق إلى أن المساندة الاجتماعية يمكن أن تأخذ عدة أشكال هي: (**عماد علي عبد الرزاق،1998، 16**) :

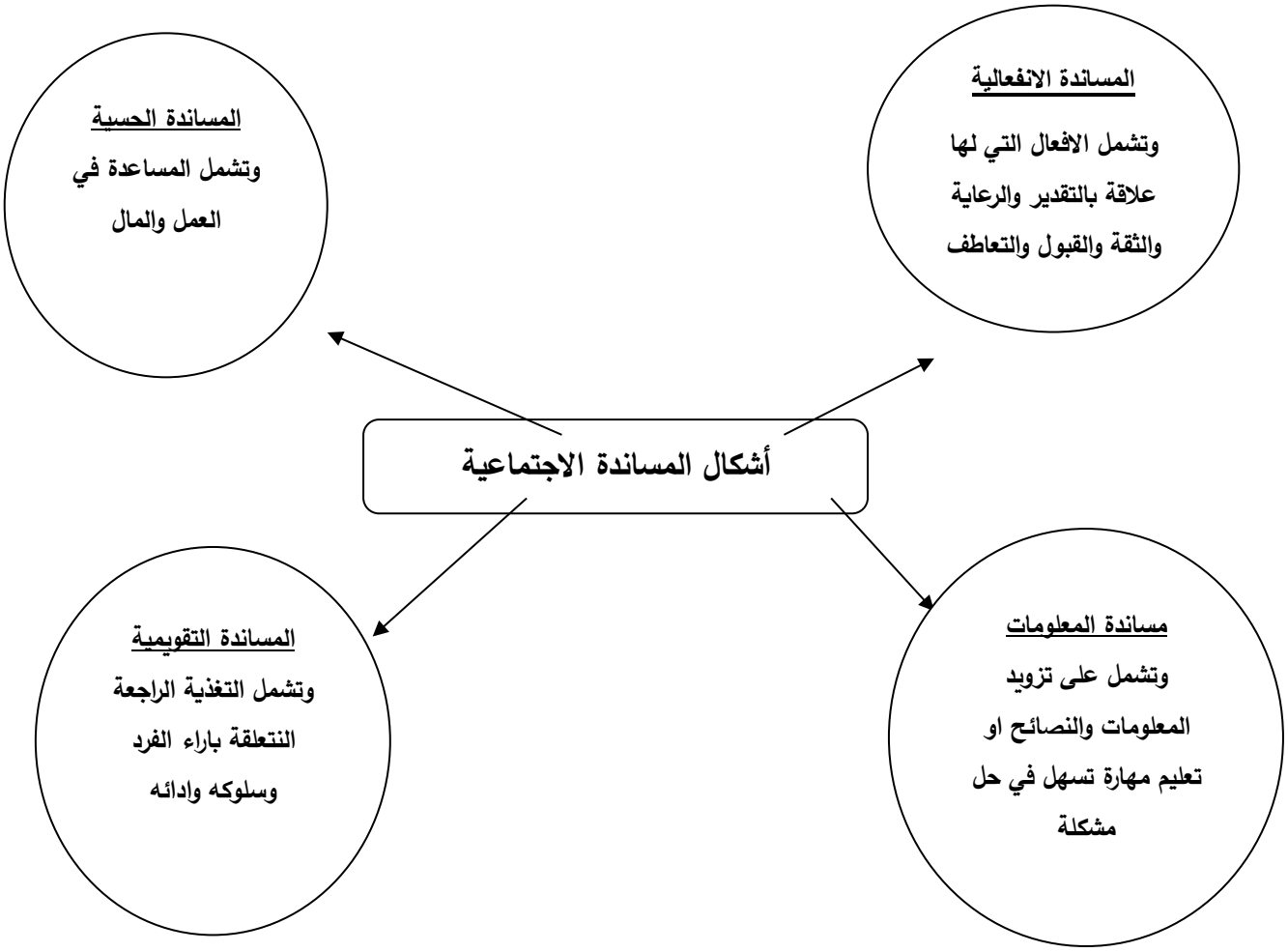
1_ المساندة الانفعالية أو الوجدانية: وهو إظهار التعاطف, والاهتمام، والمودة، والمحبة، والثقة، والتقبل ، والتشجيع ,والرعاية، والحنان الذي يقدم للفرد من قبل أفراد العائلة والأصدقاء خاصة في أوقات الضغط عندما يشعر الفرد بالكآبة والحزن والقلق.حيث يشعر الفرد بقيمته.

2 _ المساندة الأدائية أو المادية: وهو تقديم المساعدة المالية أو السلع أو الخدمات ويسمى أيضًا بالدعم الفعال. وهذا الشكل من أشكال الدعم الاجتماعي يشمل الطرق المادية المباشرة لمساعدة الناس بعضهم البعض. و تنطوي على المساعدة في العمل والمساعدة بالمال .

3_ المساندة بالمعلومات أو الدعم المعلوماتي: وهو تقديم النصيحة والتوجيه والاقتراحات والمعلومات المفيدة للشخص وهذا النوع من المعلومات من شأنه أن يساعد الآخرين في حل مشاكلهم.فمثلا إذا أراد الفرد أن يجري فحصا طبيا مزعجا، فيمكن للشخص الذي تعرض للفحص نفسه أن يزوده بالمعلومات حول الطريقة التي سيتم بها الفحص بالضبط، وكم من الوقت ستستمر المضايقة بسبب الفحص، وغيرها من الأمور المتعلقة بالموضوع. ويمكن للشخص الذي يواجه صعوبات في وظيفته أن يحصل على معلومات من زملائه في العمل حول أفضل الطرق التي يمكن له أن يتبعها لتنظيم وقته، أو إنجاز المهام بالشكل السليم، أو في كيفية التعامل مع رِسائه بخصوص تغيير بعض المظاهر المتعلقة بعمله.

4 – مساندة الأصدقاء: والتي تنطوي على ما يمكن أن يقدمه الأصدقاء لبعضهم البعض وقت الشدة، وهذا النوع من الدعم يُشعر الفرد بالانتماء الاجتماعي (ويسمى أيضًا بدعم الانتماء) ويمكن ملاحظته بوجود الأصدقاء والانخراط في الأنشطة الاجتماعية المشتركة معهم.

بناء على ما سبق يمكن القول بأن المساندة الاجتماعية تستلزم وجود أشخاص مقربين من الفرد يحبونه ويقدرونه، ويرغبونه ويعتبرونه ذو قيمة. ويمكنه الاعتماد عليهم في وقت الحاجة والضيق. وهي تتوقف على مدى إدراك ورضا الفرد عنها. والمساندة الاجتماعية تتخذ أشكالا مختلفة، وهي تختلف باختلاف المراحل العمرية التي يمر بها الفرد في حياته .والتي يمكن توضيحها بالشكل التالي:



شكل رقم(1) مخطط المساندة حسب (Karen,1987) نقلا عن (فوزية الكردي،2012 ،14).

_ العلاقة بين المساندة الاجتماعية والضغوط النفسية :

تلعب المساندة الاجتماعية دوراً هاماً في مواقف ردود الفعل تجاه مضاعفات الأمراض والمواقف الضاغطة المختلفة ، والوقاية من الاكتئاب في الأحداث المؤلمة والأعراض الجسمية التي تنتج عن التعطل عن العمل ، والوقاية من الوقوع في الاضطرابات الانفعالية ، والتخفيف من آثار ضغوط العمل في بيئات العمل ذات المشقة والإجهاد .(**محمد الشناوي ومحمد عبد الرحمن، 1994، 5)**

كما أن حدة الضغوط النفسية تؤدي إلى انخفاض المساندة الاجتماعية حيث أن الناس قد يبتعدون عن الأفراد الذين يعانون من ضغوط نفسية بصفة عامة والأحداث الصادمة بدرجة قوية بصفة خاصة .

أي أن غياب الروابط الاجتماعية المناسبة أو تمزق شبكة العلاقات الاجتماعية، يفقد الفرد قدرته تدريجياً على مواجهة الضغوط النفسية التي قد يتعرض لها في حياته ، مما يشير إلى ضرورة الاهتمام العلمي بإمكانية أن يكون للمساندة الاجتماعية القدرة على الوقاية الصحية .

ويُشير التراث السيكولوجي إلى أن المساندة الاجتماعية لها وظيفتين في علاقتها بالضغوط النفسية هما :

1_ الوظيفة الوقائية ضد التأثيرات السلبية للضغوط على الصحة النفسية .

2_ الوظيفة العلاجية حينما يكون الفرد تحت ضغط ما.

(حسين على محمد فايد،161،1998).

وقد افترض سراسون وآخرون أن مجرد إدراك الفرد أنه يستطيع الركون إلى شخص ما للمساعدة، فإن هذا من شانه أن يخفف من الضغوط الواقعة عليه.

فالمساندة الاجتماعية تلعب دورا هاما في خفض الضغوط فالأفراد الذين يقعون تحت ضغوط مرتفعة يبحثون دائما عن المساعدة من الآخرين.

ويشير فهد عبد الله نقلا عن أحمد بن سعد و لبنى أحمان (2008) إلى أن المساندة الاجتماعية تزيد من قدرة الفرد على مقاومة الإحباط وتقلل من المعاناة النفسية في حياته الاجتماعية. ويرى ألبي (Albee) أن الفرد عندما يتلقى المساندة الاجتماعية من أهله وأصدقائه وزملائه ما يساعده على تجاوز الأزمات و المحن.

ولقد أشارت نتائج كل من (كرمير ودوجرتي،1988, Kirmeyer&Dougherty) إلى أهمية المساندة الاجتماعية في العمل من خلال مساهمتها في تخفيف مصادر الضغوط التي تنعكس على مشاعر الفرد، ويمكن أن تؤدي

به إلى الإجهاد العصبي وأكدوا على أن المساندة تقلل من مؤثرات الضغوط عن طريق تزويد قدرة الفرد من التكيف معها (**علي عبد السلام علي، 1997، 211**) .

ويشير (بريم، Breham 1984,) إلى أن المساندة الاجتماعية تقوم بمهمة حماية تقدير الشخص لذاته وتشجيعه على مقاومة الضغوط التي تفرضها عليه الأحداث المؤلمة. (عماد علي عبد الرزاق، 1998، 16) .

وخلاصة القول، وعلى ضوء ماسبق ذكره من نظريات ودراسات مختلفة لأهمية المساندة الاجتماعية تبقى هذه الأخيرة من العوامل والاستراتيجيات الهامة في الحفاظ على الصحة النفسية للفرد وتلعب دورا هاما في تعديل العلاقة بين إدراك الأحداث الضاغطة وبين الآثار النفسية الناتجة عنها ،فهي لا تخفف من وقع هذه الضغوط فحسب، ولكن تعتبر درعا واقيا من آثار هذه الضغوط.

الإطار الميداني للدراسة:

ـ المنهج العلمي المستخدم: حسب طبيعة الموضوع تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي.

- **عينة الدراسة:**

تم إجراء الدراسة على عينة تعدادها 242 إمرأة متزوجة وعاملة بالقطاع الصحي يتوزعن على مصالح المؤسسة الاستشفائية بمدينة وهران بالجزائر وتم اختيار عينة الدراسة بطريقة مقصودة أي كل من إلتقين بهن في المصالح، شريطة أن تكون متزوجة. أما عن مواصفات العينة من حيث:(المهنة، السن، الخبرة، وعدد الأولاد) . فنلخصها في الجدول التالي:

الجدول رقم (16) ملخص لمواصفات العينة حسب كل من متغير الوظيفة ، السن، الخبرة، وعدد الأولاد

	الفئات	الممرضات		الطبيبات		الإداريات		المجموع	
السن	31--22	40	44.44	20	30.30	32	37.20	92	38.01
	41--32	26	28.28	24	36.36	26	30.23	76	31.40
	51--42	18	20.00	12	18.18	26	30.23	56	23.14
	57--52	06	06.66	10	15.15	02	02.32	18	07.43
	المجموع	90	100	66	100	86	100	242	100
الخبرة	10--01	62	68.88	38	57.57	52	60.46	152	62.80
	20--11	16	17.77	12	18.18	14	16.27	42	17.35
	32--21	12	13.33	16	24.24	20	23.25	48	19.83
	المجموع	90	100	66	100	86	100	242	100
عدد الأولاد	01--00	30	33.33	26	39.39	36	41.86	92	38.01
	03--02	48	53.33	34	51.51	40	46.51	122	50.41
	05--04	12	13.33	06	09.09	10	11.62	28	11.57
	المجموع	90	100	66	100	86	100	242	100

- **وسائل جمع المعلومات: لقد تم ذلك باستعمال كل من مقياس مواقف الحياة الضاغطة ومقياس المساند الاجتماعية وذلك بعد التأكد من صدقهما وثباتهما باستعمال الطرق المنهجية في ذلك :**

عرض النتائج ومناقشتها:

أولا:عرض ومناقشة النتائج المتعلقة بالفرضية الأولى: تتعرض المرأة المتزوجة والعاملة في قطاع الصحة العمومية لدرجات مختلفة من الضغط النفسي والمساندة الاجتماعية تبعا لاختلاف مصادر الضغط وأبعاد المساندة الاجتماعية:

- الجدول رقم (26) يبين متوسط درجات الأحداث الضاغطة والمساندة الاجتماعية لدى المرأة المتزوجة والعاملة في قطاع الصحة العمومية.

مصادر الضغط النفسي	ضغط العمل	ضغط الزوج	ضغط الصحة	ضغط العائلة	ضغط الأولاد	الضغط العام	الأشخاص المعتمد عليهم للمساندة	الرضا عن المساندة المقدمة	المساندة عامة
المتوسط الحسابي	**50,07**	**39,14**	**29,79**	**21,99**	**20,6**	**161,61**	**52,93**	**36,77**	**189,71**
الانحراف المعياري	**15,93**	**16,66**	**10,01**	**7,03**	**8,52**	**43,94**	**25,77**	**27,67**	**47,85**

من خلال الجدول رقم (26) أعلاه يتبين أن ضغط العمل يتصدر مصادر الضغط النفسي وذلك بمتوسط حسابي قيمته(50.07) وهو بذلك يحتل المرتبة الأولى ضمن قائمة أهم مصادر الضغط النفسي الذي تواجهه المرأة العاملة المتزوجة في قطاع الصحة العمومية، متبوعا بضغط الزوج في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي قيمته (39.14) ، أما

ضغط الصحة فاحتل المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي قيمته (29.79)، متبوعا بضغط العائلة في المرتبة الرابعة بمتوسط حسابي قيمته (21.99)، وفي المرتبة الخامسة والأخيرة ضغط الأولاد بمتوسط حسابي قيمته (20.60) وهذا يعني أن ضغط الأولاد لا يشكل عبئا كبيرا على المرأة العاملة مقارنة مع العوامل الأربعة الأخرى.

وتتفق الدراسة الحالية مع دراسة (الوائلي، 1998) التي كانت تهدف إلى التعرف على مستويات الضغوط التي يتعرض لها الممرضون العاملون في المستشفيات الحكومية، والخاصة بالأردن وبينت وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى إلى متغير العلاقات الإنسانية خاصة علاقة الممرض بكل من الطبيب والمريض والزوار في حين توجد فروق ذات دلالة إحصائية تعزى إلى متغير الزملاء في المهنة وتوصلت إلى أن أفراد العينة من المستشفيات الخاصة يشعرون بمستوى أعلى من ضغوط العمل بالمقارنة مع زملائهم في المستشفيات الحكومية.

ودراسة جودت سعادة التي كانت تهدف إلى قياس ضغوط العمل التي تواجه الممرضين والممرضات في مستشفيات محافظة نابلس الفلسطينية خلال انتفاضة الأقصى في ضوء ستة متغيرات هي : الجنس، وسنوات الخبرة، ونوع المستشفى، والحالة الاجتماعية، ومكان السكن، والمستوى الأكاديمي .

وقد أظهرت النتائج مستوى مرتفعاً من ضغوط العمل عند الممرضين والممرضات، حيث حصلت الدرجة الكلية لضغوط العمل على درجة مرتفعة بنسبة 75.6%.

وكذلك دراسة شيلدس وويلكينس(2006) والتي كانت تهدف إلى معرفة ضغوط العمل لدى الممرضات والممرضين القانونيين عبر التراب الكندي،والمنشورة في ديسمبر سنة 2006 ، من خلال نتائج المسح الوطني حول عمل وصحة الممرضين لسنة 2005 بالتعاون بين المعهد الكندي للمعلومات حول الصحة ، والصحة الكندية و إحصاءات كندا ،وشمل هذا المسح حوالي 314900 كندي يمارس مهنة التمريض سنة 2005 بنسبة ممرضات تقدر بـ 94.5% أي

19000 ممرضة، وصرحت الممرضات والممرضين بنسبة مقدرة بـ60 % بأن متطلبات العمل الفيزيقية مرتفعة، وعدم الرضا في العمل مرتفع الانتشار. فالضغوط الناتجة عن الدور الأسري ومحاولة التشبث بما أمكن من تماسك الأسرة في مثل هذه الظروف التي تمر بها، والانتقالات المستمرة في السكن أو بين البلدان، أو حتى الإحساس بعدم الاستقرار للعائلة، يشكل بحد ذاته ضغطاً كبيراً على رب الأسرة، وضياع الهدف، وضبابية المستقبل للعائلة ... وهو يشكل لدى المرأة الجزء الأكبر من هذه المعضلة، تمتص مخاوف الرجل من خلال إضفاء الأمان على أفراد الأسرة وتبديد مشاعر الخوف.

ثانيا: عرض النتائج المتعلقة بالفرضية الثانية: توجد علاقة ارتباطيه سالبة ذات دلالة إحصائية بين المساندة الاجتماعية والضغوط النفسية لدى العاملات المتزوجات في قطاع الصحة العمومية.

الجدول رقم (27) يبين العلاقة الارتباطية بين كل من متغير المساندة ومؤشرات الأحداث الضاغطة لدى المرأة المتزوجة والعاملة في قطاع الصحة العمومية.

أبعاد المساندة الاجتماعية	ضغط العمل	ضغط الزوج	ضغط الصحة	ضغط العائلة	ضغط الأولاد	الضغط العام
الأشخاص المعتمد عليهم للمساندة	-,12	-,25**	-,20**	-,07	-,17**	-,23**
الرضا عن المساندة	-,01	-,14*	-,19**	,10	-,16*	-,12
المساندة بصفة عامة	-,07	-,22**	-,22**	,020	-,18**	-,19**

ملاحظة:** دالة عند 0.01 * دالة عند 0.05

بالنظر إلى النتائج المبينة في الجدول رقم(27) يمكن القول بأن العلاقة الموجودة بين عدد الأشخاص الذين من الممكن أن تعتمد عليهم المرأة المتزوجة والعاملة لمساعدتها عند المواقف الضاغطة ودرجة مستوى ضغطها النفسي، هي علاقة سالبة على الرغم من عدم وصول هذه العلاقة إلى مستوى الدلالة الإحصائية بالنسبة لبعض من مصادر الضغط النفسي، كضغط العمل وضغط العائلة اللذان أوضحت نتائج الدراسة الحالية أنه لا توجد علاقة ارتباطيه ذات دلالة إحصائية بين كل من بعد عدد الأشخاص الذين تعتمد عليهم المرأة لمساعدتها ومؤشر ضغط العمل، ونفس النتيجة بالنسبة لضغط العائلة. أما بالنسبة لكل من: مؤشر ضغط الزوج، ضغط الصحة، وضغط الأولاد فالعلاقة الإرتباطية السالبة ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) بالنسبة للمؤشرات الثلاث ، ونفس الشئ بالنسبة للضغط العام والذي بينت نتائج الدراسة من أن هناك علاقة ارتباطيه سالبة وذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) وبالتالي فكل ما توفر أكبر عدد من الأشخاص- سواء من العائلة أو الأصدقاء- والذين يمكن أن تعتمد عليهم المرأة لمساعدتها عند المواقف الضاغطة كل ما كانت درجة ضغطها النفسي منخفضة.

كما أن مشكلات الحياة الزوجية تؤثر على المرأة تأثيراً كبيراً، وليس المقصود بها المشاجرات العادية التي تحدث بين الفينة والأخرى، فالعنف الذي تواجهه المرأة سواء في العمل من قبل المرضى أو المسؤولين أو حتى من بعض الزملاء، أو في البيت من قبل الزوج ت، يؤدي إلى شعور الزوجة بالقهر والانكسار . فنجد أن الزوجة تصاب بالقلق واضطراب السلوك وتشعر بالكآبة والحزن.

- عرض النتائج المتعلقة بالفرضية الثالثة: توجد فروق جوهرية ذات دلالة إحصائية في مستوى الضغوط النفسية حسب مستوى المساندة الاجتماعية التي تتلقاها النساء المتزوجات والعاملات في قطاع الصحة العمومية.

الجدول رقم (34) الفروق في مستوى الضغط النفسي حسب مستوى المساندة الاجتماعية:

	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
ضغط الزوج	بين المج	2922,31	2	1461,15	5,45	دال عند 0.001
	داخل المج	64024,33	239	267,88		
ضغط الأولاد	بين المج	355,05	2	177,52	2,47	غير دال
	داخل المج	17142,85	239	71,72		
ضغط العائلة	بين المج	325,53	2	162,76	3,35	دال عند 0.05
	داخل المج	11604,44	239	48,55		
ضغط الصحة	بين المج	325,53	2	498,80	5,14	دال عند 0.001
	داخل المج	11604,44	239	96,89		
ضغط العمل	بين المج	779,97	2	389,98	1,54	غير دال
	داخل المج	60452,69	239	252,94		
الضغط العام	بين المج	15254,34	2	7627,17	4,04	دال عند 0.01
	داخل المج	450259,14	239	1883,92		

كشفت نتائج الدراسة كما هو مبيّن في الجدول رقم (34) على أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين العاملات المتزوجات في قطاع الصحة العمومية في مستوى الضغوط النفسية تبعا لمستوى المساندة الاجتماعية التي يتلقينها في كل من الأحداث الضاغطة التالية : ضغط الزوج، ضغط العائلة، ضغط الصحة، الضغط العام.

ولمعرفة اتجاه الفروق في مستوى الضغط النفسي تبعا لمتغير مستوى المساندة الاجتماعية استخدم الباحثان معادلة شيفيه، وقد تحصلت على النتائج التالية:

الجدول رقم(35) المقارنة البعدية لمعرفة اتجاه الفروق في معرفة مستوى الضغط النفسي تبعا للاختلاف في مستوى المساندة الاجتماعية التي تتلقاها العاملات المتزوجات:

	مجموعات المقارنة	المتوسطات الحسابية	قيم فروق المتوسطات			مستوى الدلالة
			ضعيفة ن=40	متوسطة ن= 142	كبيرة ن= 60	
ضغط الزوج	ضعيفة	42,50		1,78	9,30*	دالة عند 0.02
	متوسطة	40,71			7,51*	دالة عند 0.01
	كبيرة	33,20				
ضغط العائلة	ضعيفة	20,35		-2,60	-,450	غير دالة

	متوسطة	22,95			2,15	غير دالة
	كبيرة	20,80				
ضغط الصحة	ضعيفة	34,30		5,17*	5,93*	دالة عند 0.01
	متوسطة	29,12			,760	غير دالة
	كبيرة	28,36				
الضغط العام	ضعيفة	168,65		3,24	20,71	دال عند 0.05
	متوسطة	165,40			17,47*	دال عند 0.05
	كبيرة	147,93				

كشفت المقارنة البعدية باستعمال معادلة شيفيه على أن اتجاه الفرق فيما يخص الضغوط النفسية لصالح العاملات اللائي لديهن درجة ضعيفة من المساندة الاجتماعية وذلك بالنظر على المتوسطات الحسابية، حيث بلغ المتوسط الحسابي (42.50) بالنسبة لذوات المساندة الضعيفة مقابل (33.20) لذوات المساندة الكبيرة، أي بفارق يساوي (9.30) لصالح ذوات المساندة الضعيفة، أي أنه كلما كانت المساندة ضعيفة كان الضغط النفسي كبيرا لدى العاملات في قطاع الصحة العمومية، هذا بالنسبة لضغط الزوج.وفي هذا الإطار أثبتت كثير من الدراسات من أن مساندة الزوج أو الشريك يكون أفضل مصدر للمساندة الاجتماعية، (Umbersin,1987)، (Broadwell et Light, 1999) نقلا عن تايلور،2008: 453)

فمن بين أهم الأنواع المختلفة للمساندة الاجتماعية تأثيرا تلك المساندة التي يتلقاها الفرد في محيط العائلة، وخاصة المرأة، فبمقدار قوة الرابطة الاجتماعية التي تجمع بين أفراد الأسرة الواحدة، بمقدار ما سيكون لها القوة لتسهيل الأداء في مجالات عديدة في الحياة أو تحطيمها.

أما بالنسبة لعامل ضغط الصحة فكشفت نتائج الدراسة الحالية أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح منخفضي المساندة وهذا بالنظر إلى المتوسطات الحسابية، حيث بلغ المتوسط الحسابي لضغط الصحة بالنسبة لضعيفي المساندة (34.3)، في حين بلغ المتوسط الحسابي لمتوسطي المساندة (29.12) أي بفارق حسابي(5.17) ولصالح ضعيفي المساندة، أما المتوسط الحسابي لمرتفعي المساندة فبلغ (28.36) أي بفارق حسابي (5.93) لصالح منخفضي المساندة. وعليه فالفرق دال إحصائيا لصالح منخفضي المساندة عند مقارنتهن بمتوسطي ومرتفعي المساندة، بمعنى أنه كلما كانت المساندة الاجتماعية لدى العاملات في قطاع الصحة العمومية مرتفعة كانت الضغوط النفسية منخفضة، والعكس صحيح. في حين لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي ومرتفعي المساندة بالنسبة للضغوط النفسية.

فالمساندة الاجتماعية التي يقدمها الأباء في سنوات الطفولة الأولى لأبنائه من والعيش في بيئة مستقرة توفر المساندة للطفل، لها تأثيرات بعيدة المدى على إمكانية الفرد في التعامل وعلى صحته أيضا. فتعرض الطفل لخبرة الطلاق بين والديه وهو في مرحلة الطفولة، ينبئ بتعرضه للموت المبكر في مرحلة أواسط العمر(H.S. Friedman, Tucker, Schwartz, martin, et al, 1995). نقلا عن (تايلور،2008: 456). وحسب تايلور دائما أجريت دراسة على طلبة الجامعة(Valentiner, Holahan,et Moos, 1994). تبين أن الطلبة

الذين يرون أن آبائهم يقدمون لهم الكثير من المساندة، كانوا أكثر قدرة على التقييم الإيجابي للأحداث التي يمكن أن تسبب لهم الضغط،وأكثرقابلية للتعامل بفعالية مع هذه الأحداث عند حدوثها.

أما عن الضغط النفسي العام وعلاقته بالمساندة الاجتماعية فتوصلت نتائج الدراسة الحالية إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية وبعد استعمال معادلة شيفيه لمعرفة اتجاه الفرق تبين بأنه لصالح منخفضي المساندة عند مقارنتهن بمرتفعي المساندة، حيث بلغ المتوسط الحسابي لمقياس الضغط النفسي العام

(168.65) بالنسبة لمنخفضي المساندة، في حين بلغ المتوسط الحسابي لمقياس الضغط النفسي العام بالنسبة لمرتفعي المساندة (147.93) أي بفارق حسابي (20,71) لصالح منخفضي المساندة.وهذا يعني أنه كلما كانت المساندة مرتفعة كان الضغط النفسي منخفضا، والعكس صحيح.

كما أثبتت نتائج الدراسة كذلك على وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي المساندة الاجتماعية ومرتفعي المساندة الاجتماعية ولصالح متوسطي المساندة، حيث بلغ المتوسط الحسابي لمقياس الضغط النفسي(165.40)بالنسبة لمتوسطي المساندة الاجتماعية، مقابل متوسطا حسابيا قدره (147.93) بالنسبة لمرتفعي المساندة، أي بفارق حسابي (17.47) ولصالح متوسطي المساندة الاجتماعية. وعلى هذا يمكن اعتبار الفرق دال إحصائيا عند مستوى الدلالة (0.05) ولصالح كل من منخفضي ومتوسطي المساندة الاجتماعية على حساب مرتفعي المساندة في حين لا توجد أي فروق ذات دلالة بين منخفضي ومتوسطي المساندة الاجتماعية، فكلما تلقت العاملات في قطاع الصحة العمومية مساندة اجتماعية سواء من الزوج ، الأولاد، العائلة، أو الأصدقاء وكانت راضية عن هذه المساندة كلما شعرت بنوع من الارتياح النفسي والتخفيف من حدة أعباء الحياة المختلفة التي غالبا ما تسبب للمرأة العاملة ضغطا نفسيا منعكسا بذلك على صحتها النفسية والجسدية، وهذا ما أكدته كثيرا من الدراسات منها:

دراسة Grassi et al (2000) التي توصلت إلى أن الأفراد الذين يتلقون مساندة أقل قد سجلوا معدلات أعلى في أبعاد (القلق والاكتئاب ، والحزن والخوف المرضي) وساد بينهم المرض النفسي وذلك مقارنة بالمرضى الذين يتلقون مساندة أكبر.ودراسة علي علي (1997) التي هدفت إلى عقد مقارنة بين العاملات المتزوجات مرتفعات ومنخفضات المساندة الاجتماعية في مواجهة أحداث الحياة الضاغطة وفي الإصابة بالاضطرابات النفسية .

وقد أظهرت بعض النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين العاملات المتزوجات مرتفعي ومنخفضي المساندة الاجتماعية في مواجهة أحداث الحياة لصالح المجموعة الأولى خاصة الاكتئاب ، كما أن المرأة تسعى للحصول على دعم ومساندة الآخرين في مواقف الشدة وتتأثراً نتيجة مواجهة الضغوط النفسية ، كما أن المساندة تقي المرأة من الاضطرابات السيكوسوماتية . فالمساندة الاجتماعية المقدمة من أشخاص ذو أهمية بالنسبة للفرد خاصة المرأة لها دور كبير في التعامل مع أحداث الحياة الضاغطة ، كما أن لها القدرة على التقليل أو القضاء على الآثار العكسية لهذه الأحداث على الصحة.

فالمساندة تساهم في الراحة النفسية عن طريق التقليل من آثار أحداث الحياة الضاغطة وقام Karen (1987) نقلا عن الصبان (2008) بمجموعة من الدراسات بهدف دراسة أن المساندة الاجتماعية تعمل على تخفيف أثر الضغوط النفسية الشديدة ، وكان لها تأثيرات مختلفة على معدلات الضغوط المرتفعة والمنخفضة ، إذ أن الأفراد الذين كانت الضغوط لديهم تزيد عن المتوسط كان ارتفاع مستوى المساندة الاجتماعية مرتبطاً بانخفاض عدد الأعراض النفسية ، وعلى العكس مع الأفراد الذين كانت الضغوط لديهم أقل من المتوسط ارتبط ارتفاع مستوى المساندة. Karen (1987).

كما أن نقص المساندة الاجتماعية التي تتلقاها المرأة العاملة سواء من الأسرة أو رفاق العمل تؤدي إلى سوء توافقها النفسي والجسمي ، وضعف قدرتها على مواجهة الضغوط النفسية التي تتعرض لها في حياتها .(الصبان، 2003: 99).

وكذلك دراسة حسين فايد (1998) التي هدفت إلى معرفة التأثير الإيجابي للمساندة في خفض كل من الضغوط النفسية والتي توصلت إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين منخفضي ومرتفعي الضغوط في المساندة الاجتماعية لصالح منخفضي الضغوط .

ودراسة راوية دسوقي (1996)التي هدفت إلى التعرف على العلاقة السببية بين المساندة الاجتماعية والضغوط النفسية وقد أسفرت نتائج الدراسة عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين مرتفعي ومنخفضي الصحة النفسية في بعدي المساندة الاجتماعية (حجم المساندة والرضا عنها) من قبل الأسرة والأصدقاء ، وكذلك الدرجة الكلية لصالح مرتفعات الصحة النفسية ، مما يدل على أنهن كن يتلقين المساندة الاجتماعية من قبل أسرهن وأصدقائهن .

وحسب دراسة تشابمان(1995) Chapman التي أجريت على عينة من الممرضات من مستشفيات (أيوا الأمريكية) لاختبار العلاقة بين إدراكهن لمساندة زملائهن في العمل ومستويات ضغط العمل الذي يتعرضن له وإظهار أهمية العلاقة بين مساندة الزملاء والضغط النفسي، توصلت إلى أن إدراك انخفاض مستوى المساندة يؤدي إلى شعورهن بازدياد مستوى الضغط، وأن العاملات الأقل خبرة كانوا أعلى مستوى من الضغط.

الخلاصة:

تعتبر المساندة الاجتماعية عاملاً وقائياً أو مخففاً من الآثار السلبية الناتجة عن التعرض للضغوط النفسية المرتفعة ، أي أن المساندة تعمل على احتواء الضغوط سواء للمرأة أو الرجل وإن كان تأثيرها أقوى لدى الإناث ، كما في دراسة(Freeman et al : 2000) ، (حسين فايد: 1998، عماد مخيمر: 1997).

فالضغوط المرتبطة بالأحداث اليومية ، أصبحت جزءا من حياتنا، فكلنا بلا استثناء نتعرض يوميا لمصادر متنوعة من الضغوط الخارجية، كضغوط العمل والدراسة، والضغوط الأسرية، ولأمور المالية خاصة مع انعدام أو ضعف القدرة الشرائية للفرد، كما "نتعرض يوميا كذلك إلى ضغوط داخلية، كالضغوط الصحية، وتعاطي الأدوية، والمضاعفات المرضية، والآثار العضوية والصحية السلبية المرتبطة بأخطائنا السلوكية في نظام الأكل، أو النوم، أو التدخين، أو التعرض للمثيرات البيئية". (عبد الستار،1998: 203).

كما أن الهدف من مواجهة الضغوط ليس هو التركيز على إقصائها، فهذا اعتقاد خاطئ، ولقد أشار هانز سيلي إلى أن الموت هو المحرر التام والوحيد من الضغط. وأن هذه الحياة الدنيا كلها بلاء وامتحان من الله لعباده ليرى أنهم أحسن عملا، وأن الدنيا طريق محفوف بالأشواك، وأن الخير والشر كله فتنة.

– و يوجد اعتقاد خاطئ كذلك وهو أن الضغوط ضارة في كل أحوالها، بل يمكن القول أن هناك ما يمكن تسميته بالضغوط الإيجابية تساهم في تحسين الأداء، وتفيد في الاستعداد للتحمل وتوجه الانتباه نحو الحاجة إلى إعادة تقدير ومواجهة الموقف بما لا يتعارض مع الآخرين، بل أن ضغوط هذا النوع يمكن أن تضيف متعة للحياة –وهو ما يسمى بالضغط الإيجابي– شيفر schafer(1987)، نقلا عن (لطفي،**1994**: **5**) .

كما أن ضرورة مضاعفة الفرد لمجهوداته لمواجهة وتحمل الموقف الضاغط، لا يكون الأسلوب صحيح في جميع الأحوال وقد يقتضي الموقف التريث وإعادة التقدير والتركيز على الجوانب الإيجابية للموقف.(لطفي،**1994**: **5**).

لأن لكل فرد قيودا على التوافق في ضوء إمكاناته ومخزون عمليات التحمل لديه. فإن تجاوز الضغط الحد الأعلى لهذه الإمكانات، عندها تنتهي مرحلة المقاومة، ويدخل الفرد مرحلة الاستنزاف الانفعالي، ومن جهة أخرى فإن زيادة الجهد ينعكس سلبا على مواجهة الموقف الضغط.

وعلى هذا فمواجهة الأحداث الضاغطة لا تعني التخلص منها، واستبعادها من حياتنا، فوجود الضغوط في حياتنا أمر طبيعي ، ولكل فرد منا نصيبه من الأحداث اليومية بدرجات متفاوتة، ووجود الضغوط لا يعني أننا مرضى بقدر ما يعني أننا نعيش ونتفاعل مع الحياة،ونحقق طموحات معينة.

إن معالجة الضغوط النفسية تكمن في كيف نتعلم ونتقن بعض الطرق التي من شأنها مساعدتنا على التعامل اليومي مع هذه الضغوط والتقليل من آثارها السلبية قدر الإمكان.

ولعل من جملة هذه الطرق والاستراتيجيات المساندة الاجتماعية والتي هي موضوع هذه الدراسة، والدور الذي تلعبه في تخفيف الأثار الناجمة عن مختلف الأحداث الضاغطة التي يواجهها الإنسان عامة والمرأة العاملة على وجه الخصوص، فالمساندة الاجتماعية تشكل مخزونا ومصدرا مهما في التقليل من الأثار الحادة للضغط النفسي أو تمكن الفرد من التعامل مع الأحداث الضاغطة بفعالية أكبر خاصة عندما يكون الضغط في أعلى مستوياته. خاصة عندما تقدم هذه المساندة من هم أهل للثقة كالزوج، الأولاد، أو أحد أفراد العائلة، كالأخ، والوالدين، وهذا ما أكدته كثير من الدراسات، وعلى سبيل المثال لا الحصر دراسة كل من (Umberson,1987)، (e.g.Broadwell

S.Cohen et Haberman, 1983 ;) .(et Light, 1999, Wickramaet all, 1995

S.Cohen et Mckay,1984 ; Penninxet all, 1998 ;Wills,1984; Freeman et al

(2000; Valentiner, Holahan,et Moos, 1994 ;).نقلا عن تايلور، 2008: 452، 453

بتصرف .

ومن الدراسات العربية :(حسين فايد: 1998، عماد مخيمر: 1997، راوية دسوقي (1996)، الصبان: 2003، على: 1997).

التوصيات:

بناء على نتائج الدراسة الحالية يتقدم الباحث بجملة من التوصيات تتمثل فيما يلي:

- معالجة الضغوط ومواجهتها أولا فأولا، لأن تراكمها يؤدي إلى تعقدها وربما يتعذر حلها.

- زيادة فاعلية المساندة الاجتماعية للمرأة المتزوجة العاملة من قبل الزوج والأسرة والأصدقاء حتى يتسنى لها ممارسة حياتها بفعالية أكبر.

- الواقعية في تحديد الأهداف والطموحات التي تتناسب مع قدرات وإمكانيات المرأة المتزوجة العاملة ، حتى لا تصاب بالفشل والإحباط نتيجة ذلك .

- عدم المغالاة في الاستجابة للمواقف الضاغطة، خاصة في المجال الانفعالي وأن يتناسب السلوك مع ما يتطلبه الموقف أي التوجه نحو الاعتدال في السلوك.

– على الفرد أن يتعامل بشكل إيجابي وفعال مع الضغوط لكي يتوافق معها بشكل مقبول.

– تنمية مهارات الفرد في التعامل مع المواقف الضاغطة حتى لايستسلم للضغوط الشديدة الواقعة عليه مما يؤدي به إلى سوء التوافق على المستويين النفسي والاجتماعي، ويمكن تنميه مهارات المواجهة من خلال إعداد البرامج الإرشادية والعلاجية التي تساعد على تنمية مهارات المواجهة، والتدريب على مهارات حل المشكلات، والتدريب الاسترخائي لدى الأفراد الأكثر معاناة من ضغوط الحياة.

– تشجيع استخدام الإستراتيجية الدينية الإسلامية فعليا مع أنماط مختلفة من المواقف الضاغطة وذلك لتسهيل وتيسير التكيف الأفضل.

قائمة المراجع

(أ) – قائمة المراجع العربية:

1 – أسماء إبراهيم (2001) المساندة الاجتماعية التقليدية وغير التقليدية في حالات الثكل، دراسة ميدانية، المؤتمر السنوي الثامن، مركز الإرشاد النفسي، ص ص 13_35، جامعة عين شمس، القاهرة.

2– إبراهيم، عبد الستار (1998) الاكتئاب، اضطراب العصر الحديث، عالم المعرفة، الكويت.

3– أحمد بن سعد و لبنى أحمان (2008)، دور المساندة الاجتماعية في التخفيف من اضطراب الضغوط التالية للصدمة دراسة ميدانية على ضحايا فيضان غرداية 2008، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد 12 جويلية 2010، كلية الآداب و العلوم الاجتماعية جامعة فرحات عباس سطيف.

4– الشناوي محمد محروس ومحمد عبد الرحمان السيد(1994): المساندة الاجتماعية والصحة النفسية،مراجعة نظرية ودراسات تطبيقية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

5- الشناوي محمد محروس (1998): العلاج السلوكي الحديث، أسسه وتطبيقاته، دار قباء، القاهرة.

6- الوكالة الأوروبية للسلامة والصحة في العمل، 2001)

المؤسسة الأوروبية لتحسين المعيشة وظروف العمل، 2000)

13- INRS، المعهد الوطني للبحوث والسلامة 2003

7- الخثيلة هند(1997): المساندة الاجتماعية ومواجهة أحداث الحياة الضاغطة كما يدركها العاملون في التعليم الجامعي، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد التاسع، العلوم التربوية والإسلامية.

8- جريدة الوطن الصادرة بتاريخ 2008/03/26

9- حسن عبد المعطي (1989م) الأثر النفسي لأحداث الحياة كما يدركها المرضى السيكوسوماتيين . مجلة علم النفس . العدد (9) : القاهرة . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ص ص 29_43 .

10- حسين علي محمد فايد (1998)، الدور الدينامي للمساندة الاجتماعية في العلاقة بين ضغوط الحياة المرتفعة والأعراض الاكتئابية،مجلة دراسات نفسية، العدد 3، أفريل 1998، قسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة حلوان.القاهرة، ص ص 153_192

11- لطفي عبد الباسط إبراهيم (1994): عمليات تحمل الضغوط في علاقتيها بعدد من المتغيرات النفسية لدى المعلمين. مجلة مركز البحوث التربوية، جامعة قطر،السنة الثالثة العدد الخامس، ص ص95-127.

12- محمد عبد الرحمن (1999م) علم الاضطرابات النفسية والعقلية . الكتاب (1) . الجزء (2) . القاهرة : دار قباء

13- محسن عقروق الوائلي، مستويات ضغوط العمل بين الممرضين القانونيين، مقارنة بين مستشفيات وزارة الصحة والمستشفيات الخاصة، جامعة اليرموك، الأردن، 1998.

14- محمد الشناوي ومحمد عبد الرحمن (1994) المساندة الاجتماعية والصحة النفسية مراجعة نظرية ودراسات

تطبيقية . ط1 . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية .

15- سيزلاقي أندرو، والاس مارك(1991): السلوك التنظيمي والأداء،ترجمة جعفر أبو القاسم أحمد، معهد الإدارة العامة، الرياض.

16- عبير بنت محمد حسن الصبان (2003) ، المساندة الاجتماعية وعلاقتها بالضغوط النفسية والاضطرابات السيكوسوماتية لدى عينة من النساء السعوديات المتزوجات العاملات في مدينتي مكة المكرمة وجدة، رسالة مقدمة إلى قسم التربية وعلم النفس للحصول على درجة دكتوراه الفلسفة في علم النفس تخصص صحة نفسية، إشراف محمد بن حمزة محمد السليماني، جامعة أم القرى _ مكة المكرمة.

17- علي عبد السلام علي(1997): المساندة الاجتماعية ومواجهة أحداث الحياة الضاغطة كما تدركها العاملات المتزوجات، دراسات نفسية، المجلد السابع، العدد الثاني.

18- علي عبد السلام علي(2003): تعريف وإعداد مقياس أساليب مواجهة أحداث الحياة اليومية الضاغطة، مكتبة النهضة العربية والأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الأولى.

19- عبد الله هشام إبراهيم(1991): أثر العلاج العقلاني الانفعالي في خفض مستوى الاكتئاب لدى الشباب الجامعي، رسالة دكتوراه غير منشورة كلية التربية، جامعة الزقازيق.

20- عبد المعطي حسن مصطفى (1994): ضغوط أحداث الحياة وأساليب مواجهتها، دراسة حضارية مقارنة في المجتمع المصري والأندونيسي، المجلة المصرية للدراسات النفسية، العدد الثامن،ص48-88.

21- علي علي (1997) المساندة الاجتماعية ومواجهة أحداث الحياة الضاغطة كما تدركها العاملات المتزوجات، مجلة الدراسات النفسية،المجلد (7)، العدد(2)، القاهرة : رابطة الأخصائيين المصريين النفسيين المصرية (رانم)، ص ص 201_232 .

22- عماد عبد الرازق (1998) المساندة الاجتماعية كمتغير وسيط في العلاقة بين المعاناة الاقتصادية والخلافات الزوجية، مجلة الدراسات النفسية، المجلد (8)، العدد(1)، ص ص 13_39، رابطة الأخصائيين المصريين النفسيين المصرية (رانم)، القاهرة.

23- عماد مخيمر (1997) الصلابة النفسية والمساندة الاجتماعية متغيرات وسيطة في العلاقة بين ضغوط الحياة وأعراض الاكتئاب لدى الشباب الجامعي، المجلة المصرية للدراسات النفسية،المجلد (7)، العدد (17)، ص ص 103_ 138 ، القاهرة.

24- فايد حسين علي محمد(1998): الدور الدينامي للمساندة الاجتماعية في العلاقة بين ضغوط الحياة المرتفعة والأعراض الاكتئابية، مجلة دراسات نفسية، المجلد الثامن، العدد الثاني، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية، مصر.

25- فوزية إبراهيم رباح الكردي، (2012)،الإسناد الاجتماعي وعلاقته بالضغوط النفسية لدى إفراد الجالية الفلسطينية المقيمة في المملكة العربية السعودية، رسالة مقدمة إلى كلية الآداب والتربية قسم العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية كجزء من متطلبات شهادة الماجستير في علم النفس، تحت إشراف، فرات كاظم عبد الحسين،المملكة العربية السعودية، .2012

26- فايد حسين علي محمد (1998): الدور الدينامي للمساندة الاجتماعية في العلاقة بين ضغوط الحياة المرتفعة والأعراض الاكتآبية، دراسات نفسية، المجلد:8، العدد:2، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية، مصر.

27- راوية دسوقي (1996) النموذج السببي للعلاقة بين المساندة الاجتماعية وضغوط الحياة والصحة النفسية لدى المطلقات، مجلة علم النفس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد(39)، ص ص 44_59، القاهرة.

28- شيلي تايلور(2008)، ترجمة وسام درويش بريك وآخرون، علم النفس الصحي،الطبعة الأولى، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

29- شقير زينب محمود (1998): مقياس مواقف الحياة الضاغطة في البيئة العربية، كراسة التعليمات، مكتبة النهضة العربية،القاهرة، مصر.

(ب) المراجع باللغة الأجنبية:

30- Dubois, Pierre (1996) Savoir développer le sentiment d'appartenance du personnel. Info ressources humaines, vol. 18, no. 5, avril / mai. Pages 19-21.

31- Florent Francoeur ; Le sentiment d'appartenance : l'avez-vous? Quotidien *La Presse* le 3 décembre 2005 ; Montréal (Québec).

32- Guertin, Donald (1987) Sentiment d'appartenance chez l'adolescente et chez l'adolescent en milieu scolaire, Mémoire UQAM paris.

33- Lasnier, François (1989) La mesure de la cohésion dans les équipes sportives. CEGEP de Ste-Foy.Paris.

- Chalvin, D. (1989). Faire face aux stress de la vie quotidienne. Connaissance du probléme, 34 application pratiques. Séminaire de Dominique chalvin. Entreprise Moderne d'édition – Librairie techniques, Paris.

"التدافع" في القرآن الكريم : من تأصيله المفهومي إلى فعله المعرفي والمنهجي في تجسيد ثقافة التسامح بين الأديان والحضارات

الدكتورة سهيلة ميمون
أستاذة محاضرة بقسم الأدب في كلية الآداب واللغات
بجامعة حسيبة بن بوعلي/ الشلف/ الجزائر

الملخص

حينما تقرر ألا يكون للبشرية وجود إلا في التاريخ .. ولا للحياة معنى وفعالية إلا على مسرحه، فإن ثمة سنة تاريخية يتوجب فقهها والاهتداء إليها لممارسة الوجود واستمرار الحياة؛ إنها سنة "التدافع" التي تمليها الطبيعة المتمايزة للبشر في الأعراق والألوان والألسنة. فكل الآيات التي تدل على اختلاف البشر، والصراع بينهم، وحكاية أخبار حروبهم، ووقوف الرسل عليهم السلام في وجوه الملأ من أقوامهم، هي دالة على وقوع سنة التدافع فيهم .

وهذا الاختلاف كان هو الأساس وراء تعدد المجتمعات، وتنوع الثقافات، وتباين الحضارات، ومن ثم بات من الضرورة بمكان ألا يتحقق التعايش الحضاري، ولا يتم التواصل الاجتماعي، ولا يفضي الاختلاف والتمايز إلى الاتحاد والوحدة ويكرسها، إلا بالالتزام بمبدأ التدافع، "ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض". فاستنادا إلى منطق التدافع هذا؛ تتفاعل الثقافات، وتتكامل الحضارات فيتعايش البشر في سلام، ويمضي التاريخ في حركته باتجاه أفق التقدم .

فالتدافع بقدر ما هو سنة تاريخية وقانون لتماسك المجتمعات وتقدمها، فإنه يمثل قيمة أخلاقية تمليها اجتماعية الإنسان، وتفرضها الحكمة التي يقتضيها التعقل الذي يخص كينونته.

فحول مفهوم التدافع في تأصيله القرآني، وضرورته الحضارية، وفعاليته التاريخية، يتحرك تفكيرنا في هذا البحث، تأصيلا وتفصيلا وتحليلا لمنطلقاته وأبعاده وآفاقه. والهدف الذي يحكم مسار البحث وأفقه، هو بيان محورية وأهمية مبدأ "التدافع" في تجسيد وسطية القرآن الكريم في توجيه الفكر الإسلامي نحو الانفتاح والمرونة والاعتدال، والتمكين لتلاقح المعارف والثقافات، وتواصل الحضارات. ومن ثم إبطال وتعطيل نظرية الصراع بكل خلفياتها الثقافية وحمولتها العرقية والعنصرية، وتفكيك منطق الاستقواء الذي تتأسس عليه. لتتجاوز الإنسانية حالة الاحتراب والتوحش، إلى حياة التأنّس والتعايش. ومن ثم تعزيز ثقافة التسامح بين الثقافات والأديان.

مقدمة:

انطلاقا مما فطرت عليه النفس الإنسانية من ثنائية "الفجور" و"التقوى"، كخاصية وجودية فاعلة وموجهة للذات على مستوى التصورات والتصرفات والعلاقات من جهة، ومما اتسمت به من اختلاف وتنوع في الأعراق واللغات والثقافات على مستوى وجودها الموضوعي ممثلا في الأفراد والجماعات اجتماعيا وتاريخيا وحضاريا من جهة ثانية، كان "**التدافع**" هو المنطق العقلي الضروري، والقانون الطبيعي الأوحد، والسنة الاجتماعية والتاريخية اللازمة للتحقق والتحقيق الوجودي للإنسان، وانطلاق تجربته الحياتية بمختلف مساراتها والآفاق والأهداف التي تحكمها في المكان/ المجتمع، واستمرارها في الزمان/ التاريخ. فما يفرض الحاجة إلى مبدأ التدافع، إذن، هو الاختلاف الطبيعي الموجود بين البشر، إذ تفاوتهم في القدرات والكفاءات والإمكانيات، والمكاسب والخبرات المعرفية والاجتماعية... وما يتخلل ذلك من قوة وضعف، فقر وغنى، تخلف وتقدم... هو ما يفرض تدافعهم بعضهم ببعض على الوجه التكاملي التعاوني، لمواجهة اللاتوازن الذي يسببه التناقض بين هذه الثنائيات الوجودية والاجتماعية المنبثقة عن الاختلاف الطبيعي بينهم، والذي يعكر صفو الحياة، ويهدد أمن المجتمع والجماعات، ويفسد التواصل بينها، ويحول الإعمار إلى دمار... ونجاح الإنسانية أو إخفاقها في هذا المسعى الوجودي والتاريخي والحضاري تأسيسا على سنة التدافع، متوقف على الموقف من ثنائية الفجور والتقوى، واتجاه الانحياز والانزياح إلى كليهما: فإن تغلبت القوة البهيمية أو الكائنة الفاسدة في النفس .كما يصطلح الفلاسفة المسلمون على ذلك .كان التدافع سلبيا وغير محمود، يتجسد واقعيا في صورة صراع وتنازع، متخذا من الاختلاف منطلقا ومسلكا لنفي الآخر المختلف وإنهائه وجوديا وحضاريا من خلال أدوات لا أخلاقية موصولة بالباطل كالظلم والاستبداد والتمييز العنصري، والقتل، واستنزاف المقدرات... وإن تغلبت القوة الحكيمة والفاضلة في النفس؛ كان التدافع إيجابيا ومحمودا، تجري فعاليته واقعيا في صورة تفاعل وتكامل؛ متخذا من الاختلاف قاعدة لبث روح التنافس والمنافسة والتعاون والمشاركة لإفادة الآخر ودفعه باتجاه ما يحقق له الخير والصلاح، والاستفادة منه فيما تحتاج إليه، وفق ما يقتضيه مبدأ الخير والصلاح للجميع.

فالتدافع كقانون طبيعي وسنة اجتماعية وتاريخية ماضية في الحياة البشرية وصيرورتها التاريخية؛ ينطوي على ثنائية متناقضة، مؤسسة على الموقف من الثنائية الوجودية التي فطرت عليها النفس البشرية (الفجور والتقوى): فبقدر ما هو عامل ضروري في تحقيق الوجود الإنساني والغرض منه، بحيث يضمن له الاستقرار والتوازن والوفاق والتوافق والتعايش مع الآخر. بقدر ما هو عنصر معارض لوجوده الاجتماعي، حيث يفضي إلى التنازع والصراع. والفوضى. حيث يتحول الاختلاف، الذي هو محوره ومداره، من اختلاف تنوع وتنافس وتعاون وتكامل، إلى اختلاف تضاد وتناقض وتنازع وتناحر. ويترتب عن ذلك وجود نهجين متعارضين في بلورة الرؤى والتصورات المستقبلية لأسئلة الإنسان والمجتمع والثقافة

والحضارة، وأسلوب إدارة الحياة ورسم مسارات الحركة فيها: نهج صراعي إهلاكي تدميري؛ وقد تجسد واقعيا فيما يسمى بصراع الحضارات الخاضع لهيمنة القوى العالمية، وهو يصور العالم في هيئة غابة يحكمها قانون القوة المجردة من أية قيمة أو مبدأ سامي. ونهج تدافعي تعميري وتكاملي، وقد أسس عمليا لما يسمى حوار الحضارات/ أو التدافع الحضاري المحتكم إلى الكلمة السواء والجدال بالتي أحسن والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واحترام الآخر وعدم إكراهه في المعتقد الديني والتوجه الفكري والموقف العملي.

إن سنة التدافع، هاته، في أصلها ومبدئها، سنة إلهية، وحقيقة دينية ونموس كوني. وفي مسارها وحراكها الاجتماعي والحضاري جهاد وتنافس وتعاون ومشاركة... وفي منتهاها وهدفها وأفقها إحقاق الحق والعدل والخير والأمن والسلام... محورها، مبدأ ومسارا وأفقا هو الإنسان. وفضاء فاعليتها وتحققها هو المجتمع في صيرورته التاريخية وصورته الحضارية، وأرضيته الثقافية.

فإما أن تحتكم النفس إلى الجانب النوراني فيها، فتنتصر لتقواها على فجورها، فتستنهض دافعيتها لتندفع في حراكها الاجتماعي والحضاري بمنهج تدافعي قوامه التوافق والوسطية والاعتدال. فترى الحق حقا؛ فتتبعه والباطل باطلا؛ فتجتنبه، والظلم ظلما، فتحاربه والآخر شريكا؛ فتحترمه وتصون حقوقه. ليتحقق بذلك التدافع الاجتماعي والحضاري بما هو سنة إلهية، مبدأ ومسارا وأفقا، في صيغته الدينية ومقتضياته المنطقية العقلية.

وإما أن تتجاهل هذا الجانب وتغفل عنه، وتستسلم للجانب الآمر بالسوء فيها، فيتغلب فجورها على تقواها، وتنصاع لهواها، فيكون التناقض هو القوة المحركة لدفاعها الذاتي وتدافعها الاجتماعي، فترى الباطل حقا، فتبرره، والظلم عدلا؛ فتدافع عنه، والآخر عدوا، فتحاربه. لتكرس بذلك التدافع الاجتماعي والحضاري، بما هو تجربة إنسانية منحرفة ومتعثرة، في صورته المتناقضة.

وبما أن التدافع في صورته المتناقضة، وتجربته الإنسانية المشدودة إلى طرف "الفجور" . في دلالته ومدلوله القرآني . هو الذي قدّر له أن يحكم حركة التاريخ، ويوجه المسار الثقافي والحضاري للبشرية في أغلب محطاتها وأطول مراحلها. وقد ترتب عن ذلك الحط من قيمة الإنسان في كل أبعاده ومستوياته، وانتشار الحروب والمآسي والفتن والفقر والظلم ... فإن مقتضى الحاجة إلى خير البشرية، والارتقاء بالإنسان إلى أفقه كإنسان في أفضل كمالاته الوجودية، واستحقاقاته الاجتماعية المشروعة، وترسيخ القيم الثقافية والحضارية السامية في وعيه، يفرض ضرورة التفكير والعمل على كل ما يخلص آلية التدافع الحضاري من قوة التناقض التي تمركزت فيه، وأحالته تنافرا وتصارعا واحترابا بين الأفراد والجماعات

والأمم، ورده إلى أصله الميتافيزيقي، وتوجهه الإلهي بما هو تدافع توافق وتنافس في إطار التعارف والتعاون والعيش المشترك. وحينما يثار سؤال "التدافع" من هذا المنظور الديني والأفق الميتافيزيقي، يحضر بالبداهة وعلى الفور؛ أنموذج التجربة الإسلامية في مرجعتها القرآنية، وخطها الثقافي والحضاري عبر التاريخ. في هذا السياق الفكري التجاوزي لـ "التدافع" في وضعه التناقضي السلبي، والساعي إلى الارتقاء به إلى قيمته الأخلاقية وصيغته المنطقية العقلانية، في حقيقته الدينية التوافقية الوسطية، تحركت الرؤية الإسلامية صوب حل التناقض الذي مبدأ التدافع، بكل ما لديها من أدوات وآليات. في هذا الإطار يتحرك تفكيرنا ـ في هذا البحث ـ باتجاه بيان حقيقة الرؤية القرآنية لسنة التدافع، وذلك بالوقوف على مفهومها وآليات تحققها، وانعكاسات فاعليتها في الحركة الاجتماعية والحضارية للإنسان.

وقد اقتضى منا التفكير في هذا الموضوع ـ تماشيا مع طبيعة بنيته المعرفية، والبعد الإشكالي الذي ينطوي عليه، وهو التعارض بين خاصيتي التناقض والتوافق اللتان تتنازعان حقيقة "التدافع" مفهوميا ووظيفيا ـ تقسيمه إلى لحظتين فكريتين: تتعلق الأولى ببحث الدلالات المفهومية لسنة "التدافع" في مرجعيتها القرآنية. وتتصل الثانية ببيان وتحليل المستويات والفضاءات التطبيقية للتدافع انطلاقا من دلالته المفهومية القرآنية. وخاتمة تجمل وتلخص المحطات المعرفية التي تخللت حركة التفكير في مسار هذا البحث، مشفوعة بجملة من التوصيات.

التأصيل القرآني لسنة التدافع من الدلالات المفهومية إلى المستويات والفضاءات التطبيقية

المبحث الأول:

في التأصيل القرآني لمفهوم "التدافع" .. الدلالات .. الأبعاد .. والآفاق:

لقد ورد الأصل المفهومي لسنة التدافع في سورتين من القرآن الكريم: الأولى في سورة البقرة، في قوله تعالى: ﴿ ***وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينْ***﴾[1] والثانية في سورة الحج: ﴿ ***وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ اسْمُ اللهِ فِيهَا كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَ اللهَ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ.***﴾[2]

[1]. سورة البقرة، آية: 251.

[2]. سورة الحج، آية: 40.

يتبيّن من هذه الآيات أن ثمة ثلاثة مكونات بنيوية يتشكل منها مفهوم التدافع في مرجعيته القرآنية، وتتحدد أبعاده القيمية والفكرية الاجتماعية، وهي: ولولا دفع الله الناس ـ بعضهم ببعض ـ لفسدت الأرض (ومن أمثلة الفساد: تهديم الصوامع والبيع والصلوات والمساجد كما ورد في الشطر الأخير من الآية الثانية).

فمن قوله تعالى: ﴿ ***وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ***﴾ تتكشف حقيقة "التدافع" وطبيعته. فهو سنة إلهية في الكون، ولذلك فهو تدافع بناء؛ إيجابي تكميلي تكاملي. ومنه يشتق مصدر "الدفع"، ويفيد إزاحة الضرر والسوء. يبطل الصراع ويغلب الخير على الشر، وما يجلب الضرر والمفسدة هو الصراع الذي يخترق التدافع في حال انفلاته من الضوابط الشرعية التي وضعها له الله. فما يحول التدافع إلى صراع أمران: انحراف الأطراف المتدافعة عن النهج الذي حدده الله لسنة التدافع. وكنتيجة له، الاختلاف الطبيعي الموجود بين الناس والذي يغذي الصراع ويحول المدافعة بينهم إلى حال من الاحتراب. ولذلك، فإما أن يحتكم الناس إلى الله في علاقاتهم فيتدافعوان، وإما أن يبتعدوا عن شريعة التدافع فيتصارعون.

ومن قوله تعالى: ﴿ ***بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ*** ﴾ تتحدد الصورة التكاملية للدافع، والتي قوامها التعرف والتعايش والتعاون. فدلالة ﴿ ***بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ*** ﴾ تفيد المشاركة انطلاقا من المشتركات بين الأطراف المتدافعة. وتجاوز الاختلاف المفرق، بل يتحول الاختلاف إلى حافز إلى التتميم والإضافة، أي يتمم هذا الطرف ما هو ناقص عند الطرف الآخر، وأن يدافع إذا تعرض لسوء وخطر. ويفسح له مكانا، ويتيح له فرصة التنافس معه في المكاسب والاستحقاقات. هذا هو التدافع في توجهه القرآني بما هو فعل مشاركة. فهو يفيد معنى المشاركة بين إثنين أو أكثر، ولا يكون إلا لازما، نحو: تدافع القوم، أي: اشتركوا في التدافع فيما بينهم"[3] والمشاركة هنا ترتقي إلى أفق التوافق. والمتوافق في التدافع في سياق هاتين الآيتين، يتشكل من المتنافر المتضاد بين الطرفين المتدافعين، ليشكلا بتوافقهما طاقة الدفع؛ لدفع الضرر والمفسدة، والتدافع حول ما يحفظ المصلحة والدفاع عنها لصد ما يهددها. "وبهذا يمكن تعريف سنة التدافع بأنها طريقة الله تعالى في توجيه التفاعل بين القوى المتعددة، بحيث يؤثر كل منها في الآخر، ويتأثر به."[4] ووفقا لهذا المنطق التوافقي التشاركي الذي يحكم سنة التدافع، فإن فالحضارات تتواصل وتتلاقح، ولا تتصارع. وتدافع عن بعضها بعض ضد حضارة أو حضارات أخرى متسلطة، وهنا يأخذ التدافع معنى "الدفاع". ومن هنا نفهم حقيقة النهج القرآني في تنظيم التدافع في المجتمع البشري؛ وذلك بتقرير المساواة والتكافؤ بين الجنس البشري في الإنسانية، وباستيفاء الحاجات الضرورية للإنسان بصورة مرضية.

---

[3] . أنظر: شرح بن عقيل على ألفية بن مالك، باب أبنية المصادر (2 / 68، 71)، عن كتاب "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم لمؤلفه: خالد بن موسى بن غرم الله الحسيني الزهراني، مطبعة القطاني، السعودية، 1428هـ 2007م (د. ط) ص: 70.

[4] . معاذ بن محمد عبدالله أبو الفتح بيانوني: "سنة التدافع من منظور إسلامي"، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد 8، العدد1، يونيو 2011، ص: 135.

أما من قوله تعالى: ﴿لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾، يتحدد الهدف الأسمى والأفق النهائي من حركة التدافع الإنساني . بما هو سنة إلهية . في الكون. فهدف التدافع في نظر القرآن، إذن، هو صلاح الأرض، ليس بإظهار الحق ودحض الباطل فحسب، وإنما أيضًا بالسعي فيها بالتعمير والبناء. وبهذا فالتدافع حركة نحو الصلاح والإصلاح، في مواجهة الصراع الذي هو طريق إلى الدمار والفساد. والصلاح والإصلاح في صوره التفاعلية الاجتماعية والحضارية وفقا للمعيارية التدافعية، في مرجعيتها القرآنية؛ ينطلق من جملة دوافع تحفز على تحقيقه وانتشاره، وهي كائنات مفهومية وآليات عملية نابعة من التدافع ذاته ومحركة له، وهي التنافس والتسابق والتعاون ... فهي محفزات بناء، تبني المجتمعات ولا تهدمها، تحفز على المشاركة الحضارية العالمية والإنسانية ولا تلغيها، تجمع بين أفراد الأمة ولا تفرقهم، توحدهم ولا تشتتهم، ذلك لأنها تعتمد على أسس منهجية تنبني على تنوع وتعدد المشاريع والأعمال والأفكار ضمن دائرة الدين والمجتمع والحضارة. فالتطلعات والأهداف مهما كانت مبرمجة في عقل الإنسان، فإنه لا يستطيع إنجازها بمفرده دون تكامل وتنافس وتدافع وتعاون مع الآخرين. فالتدافع بهذه المفاهيم الإجرائية بما هي آليات بنائية، يمثل روح الاجتماعي؛ به تتحرك عجلة التاريخ، وتتحقق حركة الأمم الحضارية نهوضا وتقدما. وفي هذا السياق يقول محمد عمارة: "فالتدافع الحضاري الذي هو حراك وتنافس وتسابق، يحافظ على التعددية، ويتوسط بين الصراع وبين السكون، وهو فلسفة الإسلام وسبيل حضارتنا الإسلامية في العلاقات بين الحضارات"[5]

وفي هذا الإطار نفهم مفاهيم الدَفْع والدِفَاع والتدافع بوصفها عمليات حضارية كبرى محققة للصلاح والإصلاح، مضادة للصراع والتصارع والتنازع والتناحر المفضي إلى الخراب والفساد والإفساد. ففي في الوقت الذي لا يحتمل فيه الصراع إلا معني واحدا وهو القضاء على الآخر وفنائه، فان التدافع يحتمل عدة معان وهو وسيلة للحيوية والحركة والنمو وانطلاق الطاقات وله صوره ودرجاته المتعددة بداية من الحوار ومرورا بالجدل والمناظرة والمنافسة والسباق والجهاد من أجل انتهاء بالصراع. وبعث قيم السلم والتسامح والتعايش فيما بين الأمم، واستمرار تدافعها على أساس العدل والمساواة.

فرسالة الصلاح والإصلاح كأفق وغاية تتحرك باتجاهها بسنة التدافع، من خلال انخراط المتدافعين فيها، من الأفراد والجماعات والمجتمعات، تتأسس على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ذلك دفع الظلم، ودفع الآخر لتغيير موقفه السلبي الهدام من غيره، وأن يكون عنصر مساعدة وقوة له بقدر ما يستمدد منه ما يقويه ويحسن أوضاعه. والتنافس الذي تقتضيه هذه الرسالة؛ هو تنافس في استجماع عناصر القوة بكل معانيها وأبعادها وتجلياتها، لتمكين الأطراف المتدافعة من الحيلولة دون فساد الأرض، إنه تنافس لصالح كل من يعيش على الأرض من الجنس البشري، وليس تنافس لا للاستكبار والتعالي، وتهديم صوامع الرهبان، وبيع المصلين، وصلوات الأحبار، ومساجد

[5]. محمد عمارة: "الحضارات العالمية تدافع أم صراع"، مصر، مكتبة النهضة، ط1، 1998، سلسلة التنوير الإسلامي، العدد 24. ص: 18 . 19.

المسلمين... "فالتدافع يمثل حركة إيجابية تحصل للإنسان... وهذه الحركة هي في حقيقتها صورة من الاحتكاك الذي يعدل الأوضاع ويمنع الفساد، ويكون ناتجا عن تصورات مبنية على أفكار أو معتقدات متباينة إلى حد التناقض، كما في الإنسان مما هو داخل في مقدوره، أو يكون ناتجا عن قوانين أو موازين إلهية أخرى؛ هي طبائع الأشياء التي أودعها الله فيها، فيحصل التدافع بدرجات متفاوتة من القوة، حتى يتوج هذا التدافع في نهايته بغلبة المتسق مع سنن ونواميس إلهية معينة، تعمل باضطراد في حركة هذا الكون المترامي الأطراف، لحفظ توازنه واستقامة أمره، والأخذ بناصيته شطر الحق والعدل والصواب بعد كل شرود أو انحراف"[6].

ما يمكن إفادته من وقوفنا وتحليلنا لهذه المستويات المفهومية في تأصيلها القرآني أن "التدافع يعني تسابق وتزاحم وتغالب دائب بين الرغبات والارادات وبين الحاجات والتحديات وبين الافراد والجماعات وبين الثقافات والحضارات من أجل البقاء مرة، ومن أجل تأكيد الحضور والمساهمة مرة أخرى ومن أجل تحقيق ديمومة واطراد الهيمنة والسيادة في نهاية المطاف[7] فقد يتمكن الإنسان من فقه حقيقته، فيصفو مفهومه في ذهنه، ويستقر اقتناعه به في قلبه، ويتخذه منهجا في حركة حياته، فيكون فاعلا، عن الحق مدافعا وللخير ساعيا، وللآخر متفهما ومعينا، ومن أجل السلم والتسامح والتعايش مجاهدا... وقد ينحرف تفكيره ويخفق في إدراك قيمته وأهميته، فيراه تدافعا تصادميا تناحريا، فيتحول بموجب فهمه ذاك إلى إنسان مستكبر، يحتكم إلى أنانيته في تقدير المكاسب، والحكم على العلاقات، وبناء المواقف، ويتخذ من الصراع طريقا لإثبات وجوده وتحقيق اجتماعيته، فيرى الآخر عدوا تجب محاربته وإنهاءه. "والإنسان حين يتأمل حوله أو يرجع بفكره إلى ما في داخله من أحوال مختلفة تعتوره، أو يقف على المسار التاريخي لبني الإنسان، يدرك سنة التدافع التي تحكم الحياة لتحفظ لها توازنها واستمرارها. سنة التدافع التي ربط صلاح الأرض بها في قوله تعالى (الآية 250 سورة البقرة) .... فيمكن للمتأمل أن يدرك هذه السنة في الأحوال المتناقضة التي تعتوره بين الحين والآخر، مما يكون في مقدور الإنسان دفعه بحالة أخرى، أو مما ليس في مقدوره، مما يهجم عليه فيدفع عنه حالة بأخرى نتيجة لما يتعرض له في حياته من مواقف وأحداث."[8]

---

6. أنظر "حوار الحضارات"، عطية فتحي الويشي (86)، مقومات التصور الإسلامي، (377). نقلا عن خالد بن موسى بن غرم الله الحسني الزهراني: "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم"، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير)، جامعة أم القرى، كلية أصول الدين، 2007، ص: 73.

7. الطيب برغوث: "مدخل الى سنن الصيرورة الاستخلافية" دار قرطبة، (د. ط)، 2004، ص: 53

8. خالد بن موسى بن غرم الله الحسيني الزهراني: "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم لمؤلفه: ، مطبعة القطاني، السعودية، 1428هـ 2007م (د. ط) ص: 91.

الإنسان كمحور لحركة التدافع الكوني:

ما يمكن استخلاصه من التأصيل القرآني لمفهوم "التدافع"، هو محورية الإنسان ومركزيته في عملية التدافع: 1 . فالله سبحانه وتعالى حينما أجرى هذه السنة في الكون، قصد بها الإنسان واستنها من أجلة، ليمكّن له من تحقيق وجوده بما يتوافق ويتناسب مع الفطرة التي فطره عليها وهي النقاء والصفاء الروحي وسلامة القلب واللسان واليد من كل ما يجلب الشر ويدفع الخير. فملازمة ثنائية الخير والشر للوجود الإنساني، اقتضى وقضى بوجود سنة التدافع، للتمكين لعنصر الخير من مغالبة عنصر الشر ومقاومته لرد النفس إلى الفطرة السليمة التي فطرت عليها. فهي في حال ضعفها وابتعادها عن الفطرة تكون عرضة للفساد والإفساد. وهذا ما استثار الملائكة وأثار سؤالهم حينما أبلغهم الله بخلق الإنسان واستخلافه في الأرض، حيث بدا لهم أنه سيفسد في الأرض ويسفك الدماء.﴿ ***وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ*** ﴾[9]. فالله تعالى خلق الإنسان وفطره على الخير، ووضع له سنة التدافع ليمكّن له من السير والاستمرار في طريق الخير، وقد ينحرف ويقبل على الشر إن خالف هذه السنة؛ سنة التدافع. فالإنسان، إذن، هو المخلوق المكرّم المستهدف من إيجاد الله لسنة التدافع في الكون. 2 . والذي تناط به مهمة التدافع ويُلزم باتباعها وتنظيم حياته وترتيب علاقاته وفق مقتضياتها هو الإنسان. فهو المتدافع مع أفراد نوعه لدفع الشر، والدفاع عن الخير والاندفاع نحوه. فهو محور حركة التدافع الكوني بما هو فاعل مدافع عن الحق بفعل التدافع

وإذا كان التدافع من الدفع؛ دفع المفسدة والمضرة (الشر)، لتحقيق المنفعة والمصلحة، فإن مصدر التدافع هو الإنسان ذاته، من منطلق أن نفسه أُلهمت الفجور والتقوى، حيث يتحرك التدافع في داخله ليفعّل سنة التغيير، فتخرج نفسه عن حالة الفجور إلى حالة التقوى، وهو ما يفيد أن التدافع داخلي . ابتداء . وما تدافع المجتمع إلا صورة وانعكاس لتدافع النفسي. فمتى تغير ما في النفس غيّر الله تعالى ما في المجتمع: ﴿ ***إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ*** ﴾[10] وهذا ما يفيد، ثانية، أن الإنسان هو المحرك لسنة التدافع ومحورها. وبالتالي تحريك عجلة التاريخ وتوجيه مساره وفقا لمقتضيات منطق التدافع. والخط التاريخي في حركة التدافع يعكس الجانب الحضاري للإنسان الذي هو محور هذه الحركة. 3 . وآفاق التدافع وأهدافه الفردية والاجتماعية الحضارية مرهونة بحركة الإنسان ومدى التزامه بسنة التدافع أو تخليه عنها. فإذا غاب العامل الإنساني من الحركة التدافعية، انتفت هذه الحركة، وتعطلت وظيفتها، ليحل محلها الصراع،

[9]. سورة البقرة، آية 30.

[10]. سورة الرعد: آية: 11.

فيخل بالتوازن الاجتماعي، ويغيّر مسار التاريخ والحضارة باتجاه آفاق وأهداف معاكسة ومعارضة لتلك التي تقتضيها حكمة التدافع التي سنها الله في الكون. فالإنسان هو الكائن العاقل المكلف بنشر رسالة الخير في العالم، من خلال سنة التدافع التي أنيطت به مسؤولية اتباعها والالتزام بها لما تمثله من تناسب وتناغم مع فطرته البشرية التي فطره الله عليها.

فالإنسان، إذن، هو محور حركة التدافع في كون ومركزها، ا ـ منطلقا (لأن الله خصه بها، ووجهه إليها). ب ـ ومسارا (لأنه هو الذي يمارس فعل التدافع انطلاقا من الدافعية الفطرية التي يقتضيها التدافع). ج ـ وأفقا وغاية (لأن نتائج التدافع في كل أبعادها ومستوياتها الإنسانية متوقفة على حركة الإنسان التدافعية لا التصارعية).

ما نخلص إليه من محورية الإنسان في سنة التدافع في ثلاثيتها تلك، أن ثمة عناصر أربعة متفاعلة فيما بينها، يتحقق بها التدافع وتجري وظيفته في الكون وهي: الإنسان المتدافع، والمنهج التدافعي، والمجتمع بما هو فضاء مدافعة، والآفاق التي يتحرك باتجاهها المتدافع.

فالإنسان كمقصد إلهي للتدافع ابتداء، وكفاعل ومحرك له ومتحرك به في مساره الحياتي ووجوده الذاتي والعلائقي، وسطا ووسيطا، وكمحقق ومجسد لمقتضيات التدافع الكوني (اجتماعيا وحضاريا) وأهدافه، انتهاء، هو خليفة الله في أرضه. فالتدافع قوام الخلافة ومسلك الإنسان إلى الاضطلاع بمهمتها. فقيمة الإنسان ومركزيته الكونية، هي في استخلاف الله له. "وفي هذا بيان لأهمية العنصر الإنساني في سنة التدافع، باعتبار الإنسان محور التفاعل في هذه الحياة، لأنه خليفة الله في الأرض."[11]

فمن التحديد المفهومي لسنة التدافع في مرجعيته القرآنية من خلال الآيتين السالفتي الذكر من سورتي: (البقرة، آية 251)، (والحج، آية 40)، نستشف التأكيد القوي للدور لحيوي الحاسم لهذه السنة الاستخلافية أو الحضارية المطردة. فالتدافع هو روح الخلافة ومجلاّها. والإنسان مستخلف في الأرض بقدر ما هو متدافع مع غيره من أفراد نوعه فيها. "فالتدافع قانون استخلافي كلي مطرد، يضمن حيوية وتجديد الحياة البشرية وتحقيق عملية الفرز والتصنيف الاجتماعي والحضاري للأفراد والجماعات والإنسانية، عبر ما يفرضه تعارض الراغبات والمصالح، وتباين الوعي وتنوع الفهوم وتفاوت

[11]. معاذ بن محمد عبدالله أبو الفتح بيانوني: "سنة التدافع من منظور إسلامي"، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد 8، العدد1، يونيو 2011، ص: 137.

القدرات والارادات من تنافس وتزاحم وتغالب وتدافع وصراع من أجل الهيمنة واستمرارية الحضور مرة ومن اجل الانفكاك من قيود الاستضعاف مرة أخرى[12]

المبحث الثاني:

المستويات والفضاءات التطبيقية للتدافع:

سبقت الإشارة في سياق الحديث عن محورية الإنسان في حركة التدافع الكوني إلى أن الإنسان هو المحرك لسنة التدافع. وبالتالي تحريك عجلة التاريخ وتوجيه مساره وفقا لمقتضيات منطق التدافع. والخط التاريخي في حركة التدافع يعكس الجانب الحضاري للإنسان الذي هو محور هذه الحركة. وهو ما يفيد أن التدافع في مصدريته ومركزيته الإنسانية، يتجسد في تراتبية ثلاثية المستويات:

1 . مستوى التدافع في إطار النفس الإنسانية:

وهو أساس كل مستويات التدافع وصورها، وهو تدافع ينشأ داخل النفس الإنسانية، ومحركه هو الصراع الذي يجري بين نوازع الخير والشر. وقد أشار الله تعالى إلى هذا المستوى من التدافع في قوله: ﴿ ***فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا*** ﴾[13] . ولحسم الصراع لصالح غلبة نوازع الخير وتثبيت النفس عليه، يتحرك التدافع داخل النفس الإنسانية مستهدفا ما يسميه القرآن "هوى النفس". بما هو منشأ نوازع الشر.﴿ ***وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ*** ﴾. ﴿ ***وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى*** ﴾[14]

2 . مستوى التدافع في الفضاء الاجتماعي الواحد:

وهو المظهر الخارجي للتدافع الذي يجري على مستوى النفس في صيغة جمعية وبصورة جماعية. وهذا تجسيدا لسنة التغيير في التاريخ الإنساني والتي مقتضاها: "**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**". ومنشأ هذه الصورة من التدافع هو الصراع الذي يحصل بين الناس نتيجة لتعارض مصالحهم وحاجاتهم، ومواقفهم، والاختلال بين حقوقهم

---

12. الطيب برغوث: "مدخل الى سنن الصيرورة الاستخلافية" دار قرطبة، (د. ط)، 2004، ص: 55.

13. سورة الشمس، آية: 8 – 10.

14. سورة النازعات، آية: 40 -41.

وواجباتهم... ويتحرك التدافع في هذا المستوى الاجتماعي، استناد إلى مجموعة من المبادئ الشرعية والأخلاقية حددها وضبطها القرآن: كمبدأ الشورى، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... والمبدأ الجامع لهذه المبادئ كلها؛ هو مبدأ تحقيق العدل. ومن أبرز تجلياته: العدالة الاجتماعيّة في توزيع الثروة والتوازن بين الحقوق والواجبات، ودفع المظالم والطغيان. والعدل، هنا، مطلوب لذاته ولو مع الأعداء كما يقرره قوله تعالى﴿ ***وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى*** ﴾[15]. وجريا على هذا الموقف القرآني من العدالة في سياق التدافع الاجتماعي قال ابن مسكويه: "إن العدالة موجودة في ثلاثة مواضع: أحدها قسمة الأموال والكرامات، والثاني قسمة المعاملات الإرادية، كالبيع والشراء والمعاوضات، والثالث قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعد"[16]

وسنة التدافع على المستوى الاجتماعي،" كذلك هي مشاهدة في علاقات الأفراد فيما بينهم، وقد سجل القرآن الكريم صورا من هذا التدافع كثيرة، منها قصة ابني آدم التي سجلت أول صورة من صور التدافع المزدوجة بالعنف من الطرف القاتل، والحلم والصفح من الطرف المقتول، وما الجدال والحوار إلا صور من صور التدافع بين الأفراد أو الأمم، وقد أخذ مساحة واسعة من الآيات القرآنية. وهو الذي ينظم حياة الأفراد، ويضمن لها الاستمرار والدوام داخل الدوائر والمنظومات الاجتماعية المختلفة....

...وعلى مستوى الأسرة، نلحظ كذلك هذه السنة قائمة في علاقات أفراد الأسرة فيما بينهم سواء في حال الاستقرار الأسري أو في حال الخلافات الأسرية في علاقة الأزواج فيما بينهم، أو علاقة الآباء بالأبناء كلها قائمة على هذا القانون بأشكاله المختلفة من الحوار والجدال وغيرها من أشكال التدافع وصوره."[17]

3 . مستوى التدافع الحضاري:

وقوامه التنازع بين ثنائيات متعددة: الكفر والإيمان، الحق والباطل، القوة والضعف، العدل والظلم، الاستكبار والاستضعاف...وهذا التنازع قد يأخذ مسار الشر إذا خرج عن منطق التدافع التكاملي المحكوم بالضوابط الشرعية والأخلاقية، والجهل بالسنن، والخلط بين مفهوم الحق وبين مفهوم الباطل، كما أوضح ذلك رشيد رضا بقوله: "... وكل

---

15 . سورة المائدة، آية: 8.

16 . ابن مسكويه أحمد بن محمد بن يعقوب: "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية (القاهرة، 1398هـ) ط1، ص125.

17 .كتاب "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم لمؤلفه: خالد بن موسى بن غرم الله الحسيني الزهراني، مطبعة القطاني، السعودية، 1428هـ 2007م (د. ط) ص: 92.

نظام في الطبيعة والخليقة فهو حق والخلل فيها باطل لا تحقق له"، وأردف قائلا: "ولا تنازع بين الوجود والعدم، ولا بين النظام والخلل، وإنما يقع التنازع بين الناس في فهم ذلك والعلم به، فمن كان أعلم بالوجود والنظام كان أعلم بالحق وأقرب إلى الحق، وكانت له الغلبة بالحق"[18]

فالتدافع ـ إذن ـ إما أن يكون تصادميا تناحريا أو تكامليا توافقيا:

أما التدافع التصادمي، فهو المنفلت من الضوابط الأخلاقية والشرعية، يخضع في حركته للقوة البهمية في الإنسان كمستوى وجودي هابط يمكّن للأنانية من توجيه التفكير والسلوك باتجاه المنفعة والمصلحة، فيكون الباطل والظلم والهيمنة وسلب الحقوق، والسعي الإنهاء الوجودي والتعطيل الاجتماعي للآخر، هي الأدوات التي تلجأ إليها الذات الخاضعة لسلطة الأنانية في تحقيق المنفعة وجلت المصلحة على حساب الآخر من خلال العمل على تدميره وإلحاق الضر به. وهذا الشكل من التدافع التناحري التصادمي بين الأفراد والأمم ما هو إلا انعكاس لأفكار وتصورات متضاربة ومتغايرة، غالبًا ما تكون لها جذور وأصول في حضارات مختلفة البنيان، من جهة، ونتيجة طبيعية للاختلاف الطبيعي والثقافي في أجناسهم ولغاتهم والعقائدهم، والذي يعمّق تأثيره السلبي الباطل كمنطلق والمنفعة كغاية وأفق، من جهة ثانية.

وأما التدافع التكاملي التوافقي، فهو دفع للآخر نحو الخير وثنيه عن الشر، والتعاون معه وإشراكه في تحقيق المنفعة والمصلحة. وتحويل ما بين الأمم من اختلاف وتنوع في كل صوره الفكرية والوجودية والمعرفية والثقافية؛ من عوائق أمام التواصل والتكامل إلى وسائط لتحقيق الوحدة الإنسانية كما يقول الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي: "الرابطة الإنسانية الوحيدة حقًا لجماعة إنسانية حقًا، تتمثل في اشتراك هذه الجماعة في مشروع عام، وتعاونها على تحقيق هذا المشروع بوصفه مشروعًا مشتركاً للإنسانية كلها كوحدة كلية، وهكذا يساهم كل شعب من خلال ثقافته الأصلية في أنسنة الإنسان، ونموه وتقدمه الحقيقي في الإنسانية"[19].

وبالتقابل بين التدافع التكاملي والتدافع التصادمي نفي أن "والأمم والحضارات في تدافع مستمر وحركة دائبة على مدى الأيام، فأمة ترتفع على حساب أخرى تنخفض، حضارة تزدهر وأخرى تندثر، أمة قوية على حساب أخرى ضعيفة، أمة متغلبة وأخرى مغلوبة مقهورة، في تفاعل دائم لم يتوقف ولن يتوقف، هذا بالنسبة لهذه السنة على المستوى الأممي."[20]

---

[18]. رشيد رضا: "مجلة المنار"، المجلد التاسع، سنة 1906م، ص54.

[19]ترجمة: د. منى طلبة، د. أنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة-1423هـ /2002م، ص 182.: . روجيه جارودي: "كيف نصنع المستقبل"

[20].كتاب "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم لمؤلفه: خالد بن موسى بن غرم الله الحسيني الزهراني، مطبعة القطاني، السعودية، 1428هـ 2007م (د. ط) ص: 91.

ومن هنا فإن هذا التوجه التدافعي الذي ينطلق من قاعدة الحق، يحقق السلم العالمي والتعايش الدولي. ويصبح التعاون (على البر والتقوى) . لا العدوان (على الإثم والعدوان) . هو القانون الذي يحكم حياة الأفراد، والآلية الوقائية والدفاعية لمواجهة التحديات التي تعيق حركة المجتمع الإنساني. وهذا ما نبه إليه "محمود زقزوق "بأن التعاون لا يتم إلا على أساس من التفاهم والتعارف، ورعاية كل طرف لحقوق ومصالح الطرف الآخر، فهناك صلات حضارية لا يمكن إنكارها بين الحضارتين الإسلامية والغربية، وهناك نقاط للالتقاء بينهما أكثر من نقاط الاختلاف، الأمر الذي يدعو إلى بذل مزيد من الجهود لإزالة سوء الفهم والأحكام المسبقة على كلا الجانبين، وذلك لتمهيد الطريق للحوار والبناء والتعاون المثمر لما فيه مصلحة الطرفين، إسهامًا في دعم أسس السلام في العالم"[21].

إذا كان التدافع التكاملي في مرجعيته القرآنية ورؤيته الإسلامية، هو سنة الله الجارية في الكون لانتظام مكوناته، وحفظ التوازن لمخلوقاته من البشر، فما هو الأسلوب الذي انتهجه لمواجهة التدافع التناحري التصادمي وتحويل مساره باتجاه أفق الحق؟

وبما أن الأمر في التدافع الحضاري هو منازعة قوى الشر بكل حواملها لاستئصالها، فإن المطلوب هو التعامل معها بالحسنى من خلال الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والتسامح .. كما أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله تعالى﴿ :*وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* ﴾[22]. وقوله تعالى﴿ :*ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ* ﴾[23]. وقد يتم اللجوء إلى التدافع بالمواجهة والقوة لدفع الظلم والطغيان، لإحقاق الحق وإبطال الباطل، وبالتالي التمكين لتحقيق الغاية من التدافع.

الغاية من التدافع:

إن التدافع مهما تعددت مستوياته وتنوعت صوره، فإن الأفق الذي يحكم حركته واحد وهو تحقيق التوازن. وذلك بتحويل الاختلاف بين الناس (في أجناسهم ولغاتهم وعقائدهم ...) إلى ائتلاف يجد تحققه وقوته، وتتسع دائرته من خلال التعارف والتعاون. ويترجم ذلك إلى تبادل المنافع والمصالح. فالتدافع التكاملي في الرؤية القرآنية يجعل من التعدد والاختلاف والتنوع منطلقا ودافعا للوحدة والعيش المشترك بين الأمم، وبالتالي إفراغه من كل ما يفسد هذه

[21] . انظر تقديم: محمود زقزوق حمدي، أبحاث ووقائع المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، حول: الإسلام والغرب، الماضي، الحاضر، المستقبل المنعقد بالقاهرة، 11 ربيع الأول 1418هـ/16 يوليوز 1997م، ص 3.

[22] . سورة فصلت، آية: 34.

[23] . سورة المؤمنون، آية: 96.

الوحدة ويوسع من دائرة الفرقة والتناحر. "فإذا كانت التعددية هي منطلق التدافع الفكري والاجتماعي والحضاري، فإن من مقاصد هذا التدافع كما يقول محمد عمارة هو ;تحقيق الصلاح والإصلاح لما يحدث في الاجتماع الإنساني من فساد وإفساد"[24]

من ذلك يتبيّن أن فلسفة التدافع في الرؤية الإسلامية تتأسس على مقصد تعاوني تكاملي، يقوم على مراعاة وتحقيق التوازن بين الأطراف المتدافعة، وتجاوز الواحدية المركزية الحضارية المحكومة بمنطق الصراع المفض إلى اللاتوازن. ومن ثمة فإن التدافع التكاملي في صيغته وبلورته القرآنية "هو عنصر أساسي ومقوم من المقومات العاملة في نشوء الحضارات، فالأمم لا تصنع الحضارة إلاّ بهبّة جماعية تحشد فيها قوى الفرد في نطاقه الداخلي، ثم تحشد قوى الأفراد حشدًا جماعيًا لتحقيق هدف معين تحمله الفكرة التي تحدّد غاية الحياة"[25]

نفيد من ذلك أنه إذا كان الإنسان اجتماعي بطبعه، فإن التدافع في توجهاته وآفاقه القرآنية؛ هو جوهر هذا الطبع. وتوجوهره/ تمركزه يتمثل في كونه سنة الاجتماع الإنساني، الناظمة والضابطة والموجهة للعلاقات التي تحكم حركة تاريخ الإنسانية على مستوى الأفكار والشرائع والملل والأقوام والحضارات. ومفاد اجتماعية الإنسان، هنا، في خطها التدافعي الإسلامِي الرؤية؛ أن حركة تعمير الأرض وارتقاء الإنسانية وتعايشها فيما بينها وإشباع حاجاتها بشكل متوازن، وبما يحقق عافيتها، لا يمكن أن تنهض بها إلا جماعة الإنسان، ومهما يكن من ترقي الإنسان الفرد في ذاته؛ فإنه لا يقدر في حال التفرد أن ينجز تلك المهمة، فيكون الاجتماع ضرورة حتمية لتحقيق الخلافة[26]

فاجتماعية الإنسان كمقوم وجودي، وقانون فاعل في حركته الاجتماعية والتاريخية، إما أن تخضع لمنطق الصراع المبني على التمركز والأحادية القطبية، فيفجرها ويعطل فاعليتها، ليتحول التعايش والتأنس إلى احتراب وتوحش. وإما أن تحتكم إلى سنة التدافع، فيتحقق الائتلاف والسلم والسلام العالمي بين الأمم. وهو ما يعني أن التعاون في تحقيق العيش المشترك هو الخاصية الوظيفية لاجتماعية الإنسان في ماهيته الوجودية وتحيزه وصيرورته التاريخية. وهذا ما عبر عنه

[24] . محمد عمارة: "النموذج الثقافي"، سلسلة في التنوير الإسلامي، العدد (15)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، مارس 1998، ص 25-26، بتصرف.

[25] . عبد المجيد عمر النجار، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية(2)، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، 1427هـ/ 2006م، ص 191. :عوامل الشهود الحضاري;

[26] . عبد المجيد عمر النجار "فقه التحضر الإسلامي"، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (1)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1427هـ/2006م، ص52، و58، بتصرف.

بن خلدون في مقدمته بقوله: "أن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله"[27]

فالتفاهم والتعارف والتعاون ... هي الخواص الكيمياوية لمركب العلاقات بين الأفراد والمجتمعات والثقافات والحضارات. بها يحصل التواصل والتفاعل. والتدافع الإيجابي هو القانون الذي يفعِّلها، فيحصل الترابط والتكامل والتلاقح والامتزاج فيما بينها (أي المجتمعات والحضارات).فلم يعرف العالم في أي عصر من العصور، حضارة قائمة الذات لم تمتزج بحضارات أخرى ولا عرف ثقافة خالصة، لم تجري في شرايينها دماء ثقافات قديمة أو معاصرة لها[28].

الخاتمة:

من خلال تدرجنا الفكري لمقاربة سؤال التدافع في المرجعية القرآنية، وبيان مستوياته المفهومية، وأبعاده الاجتماعية والحضارية التي تتصل بالمسارات الوجودية للإنسان ومصيره، خلصنا إن نتيجة أساسية، مفادها أن سنة التدافع لا يستقيم مفهومها ولا تجري وظيفتها إلا في إطار مبدأ الوسطية الذي تأسست عليه الرؤية الإسلامية للوجود والإنسان والتاريخ والمجتمع...فالأمة الإسلامية بما هي أمة "وسط"؛ فوسطيتها في تمسكها بخيار التدافع في رؤيتها للقيم والتصورات، وفي تعاملها مع الآخر وفي الموقف منه، ومسؤوليتها تجاهه. فهي وسط بين الحق والباطل، وما ينبثق عنها من ثنائيات متضادة ومتعارضة من تصورات وقيم وسلوكات. ووسطيتها بين هذين الطرفين المتناقضين، تتمثل في حركتها التدافعية بينهما: فهي تدفع الباطل بمواجهته والابتعاد عنه كطرف أدنى ومتدني أخلاقيا، لتدافع عن الحق وتناضل من أجله بالاقتراب منه كطرف أسمى وسامي. والإنسان بما هو نواة الأمة، وعنصر محوري في الحركة التدافعية، هو "كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة". ووسطيته في التدافع الذي يحصل بين الجانب الفاسد في كينونته، والذي يخضع لسلطة الغريزة والشهوة التي توجهه إلى طريق الفساد/ الشر، والجانب الخيّر فيها والذي مبدؤه الفطرة السليمة، والذي يهديه لطريق الخير والرشاد. والإنسان بما هو واسطة، هنا، فهو كينونة عاقلة متحركة. وحركته إما أن تكون عارجة صاعدة نحو الخير والصلاح، وإما أن تكون نازلة إلى قاع الشر والفساد. ووحده المنهج التدافعي في خطه القرآني يمكّن

---

[27]. عبد الرحمن ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون"، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص: 125.

[28]. عبد العزيز بن عثمان التويجري: "الرصيد الثقافي المشترك وتحالف الحضارات"، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1427هـ/2006م، ص: 9.

لحركة الإنسان أن تكون صاعدة. وعندها يصبح الإنسان وسطا خيّرا، ووسيط خير: فكيون الآخر بالنسبة إليه شريكا وليس عدوا، وقوام تواصله معه هو الحوار على مستوى التفكير والمناقشة، والتسامح على مستوى التصرف من الخطأ والإساءة، والتعايش السلمي المشترك من حيث تحويل الاختلاف الطبيعي الموجود بينهما من اختلاف تصادم وصراع إلى اختلاف توافق وتنوع.

فإذا كان الإنسان "مقياس كل شيء" في التقليد الفلسفي السفسطائي، فالرؤية السفسطائية، هنا، رؤية شاردة عن النسق التدافعي الفطري، حيث الإنسان في تصورها "طرف" وجودي وليس "وسط". وكونه طرفا فهو مستقوى ومستكبر ومسلط، ومقياس الحكم على الأشياء لديه هو المنفعة الذاتية. والطرف لا ينتج إلا التطرف، فما يراه خيرا (يحقق منفعته)، يراه غيره شرا. وإذا كان كلا الطرفين متطرف، فالتصادم والصراع هو محرك تدافعها. فإن الإنسان في التصور الإسلامي بخاصيته الوسطية التدافعية في إطار الضوابط الشرعية ـ التي أشرنا إليها سابقا ـ هو مقياس الثقافة والحضارة بالمعنى الاستخلافي الذي حدده وبيّن ملامحه القرآن الكريم. فهو خليفة الله في الأرض، مكلف بالإعمار والإصلاح. وأهليته لهذه الرسالة السامية الشاملة مرتبطة بمقياسيته التي صاغها القرآن وبلورها الوعي الإسلامي في خطه الاجتهادي. وقوام هذه المقيايسية هو الحب، الصبر، التحمل، الفداء والتضحية، الحوار والتسامح، التنافس والتعاون.. وهي في ذات الوقت حوافز الحركة التدافعية، وأساليب دعوية لإقناع الآخر ودفعه نحو الخير. وهذا هو المعنى القرآني والأسلوب الإسلامي لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قائمة المصادر والمراجع:

1 . قرآن كريم.

2 . ابن مسكويه أحمد بن محمد بن يعقوب: "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية (القاهرة، 1398هـ) ط1.

3 . الطيب برغوث: "مدخل الى سنن الصيرورة الاستخلافية" دار قرطبة، (د. ط)، 2004.

4 . خالد بن موسى بن غرم الله الحسيني الزهراني: "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم، مطبعة القطاني، السعودية، 1428هـ 2007م (د . ط)

5 . رشيد رضا: "مجلة المنار"، المجلد التاسع، سنة 1906م.

6 . روجيه جارودي: "كيف نصنع المستقبل": ترجمة: د. منى طلبة، د. أنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة–1423هـ /2002م.

7 . عبد الرحمن ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون"، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت).

8 . عبد العزيز بن عثمان التويجري: "الرصيد الثقافي المشترك وتحالف الحضارات"، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1427هـ/.2006

9 . عبد المجيد عمر النجار، ;عوامل الشهود الحضاري: سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية(2)، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، 1427هـ/ 2006م.

10 . عطية فتحي الويشي: "حوار الحضارات"، (86)، مقومات التصور الإسلامي، (377). نقلا عن خالد بن موسى بن غرم الله الحسني الزهراني: "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم"، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير)، جامعة أم القرى، كلية أصول الدين، 2007.

11 . محمد عمارة: "الحضارات العالمية تدافع أم صراع"، مصر، مكتبة النهضة، ط1، 1998، سلسلة التنوير الإسلامي، العدد 24.

12 . محمد عمارة: "النموذج الثقافي"، سلسلة في التنوير الإسلامي، العدد (15)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، مارس 1998.

13 . محمود زقزوق حمدي، أبحاث ووقائع المؤتمر العام التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، حول: الإسلام والغرب، الماضي، الحاضر، المستقبل المنعقد بالقاهرة، 11 ربيع الأول 1418هـ/16 يوليوز 1997م.

14 . معاذ بن محمد عبدالله أبو الفتح بيانوني: "سنة التدافع من منظور إسلامي"، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد 8، العدد1، يونيو 2011.

15 بن عقيل: شرح ألفية بن مالك، باب أبنية المصادر (2 / 68، 71)، عن كتاب "سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم لمؤلفه: خالد بن موسى بن غرم الله الحسيني الزهراني، مطبعة القطاني، السعودية، 1428هـ 2007م (د . ط)

علاقة المسلمين بغيرهم من الناحية الشرعية التطبيقية : إقليم كوردستان_ العراق انموذجاً

دراسة إستقرائية نقدية

الدكتور شوكت زين العابدين محمد السندي
فاكولتي العلوم الإنسانية جامعة زاخو _كوردستان العراق
Sindi_shawkat@yahoo.com
shawkat.mohammed@uoz.edu.kurd

ملخص البحث

أوجب الإسلام على المسلمين أن يعترفوا بالآخر في جو من الحوار والتسامح، على اساس وحدة الأسرة البشرية، والآخر هو الذي لايتفق معك بالرأي، وتختلف معه في العقيدة، وله قناعة مختلفة، ورأي وفكر مغاير. والموقف من الآخر من أبرز المشاكل التي تعاني منها أتباع الأديان وقادة المجتمع الإنساني حالياً. يهدف هذا البحث إلى بيان أن الإختلاف بين البشر حكم إلهي وحقيقة فطرية، وإختلاف الناس سنة الله في خلقه، ومن خلال الوقوف على أحكام الشرع العامة، وحسن تطبيقها يظهر لنا بأن الإسلام يحارب التطرف والتعصب والغلو في نطاق الشعور الإنساني العام. والبحث ينتقد دعاة العنف وسوء أعمال فاعلهم، وتفند بنيتهم الفكرية المسمومة بالأدلة من القرآن والسنة النبوية، ومن الناحية الشرعية التطبيقية أن معاهدة المدينة وضعت اعظم الأسس في المعاملة مع الأخر. وبتطبيق واقعي وفق قوانين إقليم كوردستان، للسياسة الشرعية الإسلامية بحق غير المسلمين وحفظ حقوقهم أصبح أنموذجاً رائدة في العصر. اتبع الباحث المنهج الإستقرائي، والنقدي لما يتلائم وطبيعة بحثنا.

ومن اهم نتائج البحث: أن القرآن الكريم فيما يخص بالتشريع والأخلاق لايحتوي إلا على أصول أولية، وقوانين كلية. تاركاً الجزئيات لإجتهاد أهله؛ يستنبطونها على حسب الزمان والمكان من كتاب الله وسنة رسوله. ومن خلال قوانين إقليم كوردستان بتطبيق السياسة الشرعية الإسلامية بحق غير المسلمين وحفظ حقوقهم جعل الإقليم ينعم بالأمن والإستقرار في المنطقة في العصر الحاضر.

كلمات مفتاحية: الآخر، كوردستان، القرآن، السنة، ، الأديان

المقدمة:

إقتضت العدل الإلهي؛ أن تقوم المجتمع الإنساني على اساس وحدة الأسرة البشرية، وإن كانوا متباينين في البلدان واللغات. لا يَظلَمون ولا يُظلَمون، ولا يفسدون في الأرض ولا يعبثون، وعدم العدوان مطلقاً لا في السلم ولا في الحرب. بل يجب أن يكون قوام وحدة المسلمين فيما بينهم ومع الآخر الكمال المطلق، والفضيلة الصحيحة.

وليس في الإسلام هيئة رئاسة دين بيدها الحل والعقد في أصول الدين وفروعه، كما يفعل الآن بعض الجهات والتيارات والأحزاب والفرق باسم الإسلام ظلما وزوراً. لما يشهد عصرنا الحاضر ابشع انواع ظلم الإنسان لأخيه الإنسان يفوق الوحوش الكاسرة، والسباع الضاريه.

والآخر حسب دراسة الشرع إما هو أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق، وإن إختلاف الامم في الأديان، وفي الألسن، واللون آيات من آيات الرحمن. ومن نور رباني.

وقد اقتضت المنهجية البحثية أن يتضمن هذا البحث مبحثيين: المبحث الأول: علاقة المسلمين بالآخر من منظور القرآن الكريم، والحكمة النبوية الشريفة، والمبحث الثاني: نموذج تجربة إقليم كوردستان الرائدة في التعايش مع الآخر في العصر الحاضر.

المبحث الأول: علاقة المسلمين بالآخر من منظور القرآن الكريم، ومن الحكمة النبوية الشريفة

تضمن هذا المبحث مطلبين وهما:

المطلب الأول: التأصيل القرآني والعلاقة مع الآخر

بإجماع المسلمين يعد القرآن الكريم المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي، ودستور الأمة، يجب إطاعته وإتباعه، نصاً وإجمالاً، وللقرآن الكريم منهج ومنظومة قيم ثابتة في حكم وجود الآخر، لا تتتغير بتغير الزمان والمكان، ويحدد معالم الفكر الإسلامي، وسوف نبحث في هذا المطلب تلك المبادىء في بيان وجود حكم الآخر بما يأتي:

اولاً: مبدأ وحدة الأصل الإنساني[1]، وأن النوع البشري جميعهم خلقوا من أسرة واحدة: قال تعالى- مخاطباً النوع الإنساني كله- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾[النساء:1]. أي: أصل الإنسان من أب وأم واحدة وهو(آدم وحواء). والإنسان أفضل وأرقى المخلوقات عند الله تعالى، لأنه آية من آياته في الخلق، وبنيان الله في الأرض ملعون من يهدمه.

ثانياً: مبدأ إختلاف الناس أمماً وشعوب وقبائل سنة كونية إلهية: لا للتنازع والتقاتل، ولكن للتعارف وتبادل المنافع، وإقرار مبدأ المساواة العامة[2]، قال: -جل جلاله- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[الحجرات:13]. أي: أن شرع الله الحق جاء نزولاً عند الإخوة الإنسانية، لربط بين الشعوب، أبيضها، وأصفرها، وأحمرها، وأسودها، وقضى على العصبيات في الدنيا. ويكون التفاخر في الآخرة بالتقوى والإيمان.

ثالثاً: أن أصل منهج القرآن الكريم للتعامل مع الآخر هو السلم والجنوح له[3]، من أجل إشاعة الخير بين الناس عامة، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[البقرة:208]. فالمؤمن يجب ان يكون مسالماً مع نفسه، وفي بيته، وفي مجتمعه، ومع الآخر. تطبيقاً لحكم الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾[الأنفال:61]. وإن لم يكن محارباً لقوله تعالى. ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[الممتحنة:8].

فالأصل في علاقة المسلم بالآخر السلم وهو الراجح، وخاصة مع أهل الكتاب لأن العبرة ليست في الشرك والكفر، بل في الفعل والمشاركة وعدمه، ولأن السلم يلائم طبيعة الدعوة الإسلامية، والتفسير الموضوعي والواقعي للقرآن، والتشريع التطبيقي للمسلمين الأوائل في حفظ دماء وأعراض وأموال غير المسلمين، ونرد رأي القائلين بأن الأصل هو الحرب.

[1] الزحيلي، محمد، **حقوق الإنسان في الإسلام**، (بيروت:دار ابن كثير،ط5، 1429هـ/2008م)، ص6.
[2] طبارة، عفيف عبدالفتاح، **روح الدين الإسلامي**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط25، 1985م)، ص281.
[3] اسبينداري، عبدالرحمن عمر، **الإرهاب من منظور قرآني**، (كوردستان: مطبعة هاوار، ط1، 2006م)، ص37-44.

رابعاً: ومن مبادئه أن الإختلاف بين الناس في الدين سنة الله في خلقه، وإرادة إلهية[4]، كما يقول رب الوجود، ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾[هود:118]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾[يونس:99]. فالآية الكريمة ترشدنا بان الذين يعاملون الآخر بالشدة والعنف والإرهاب الفكري هم قوم يحاربون سنة الله في خلقه، ولا يعاملون مع الواقع العملي بواقعية وإنسانية.

خامساً: ومن مبادئه عدم الإكراه في الدين، فالحرية الدينية محفوظة في العقيدة الإسلامية[5]، لأن الإسلام دعوته إلى الناس جميعاً دون أن يفرضها على أحد أو يكره أحداً على قبولها، تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[البقرة:256]. وإن من هدى القرآن في حرية العقيدة أن يعطى للفرد الإختيار في معتقداتهم الدينية، وحرية العبادة، لا يحمل أحد وزر غيره كما أمرنا الله به: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾[يونس:108]. وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[الكهف:29].

سادساً: ومما رسم القرآن من مبادئ أن علاقة المسلمين بغيرهم قائمة على أساس قاعدة الدعوة الخالصة لله تعالى[6]. ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾[النحل:125]. وقوله تعالى:﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[سبأ:28] فالدعوة في الإسلام يجب ان تكون على اسس أخلاقية فاضلة، والفهم الصحيح للدين، والإقناع بالحجج والأدلة والبراهين. وليس بالقوة والقتل والإرهاب والهدم والتدمير وهتك أعراض الناس. كما تفعل الآن دوعش وأمثالها.

---

[4]وجدي، محمد فريد، **مقدمة المصحف المفسر**، (القاهرة:دار الشعب، د.ط، 1977)، ص116.

[5]الطعيمات، هاني سليمان، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، (عمان: دار الشروق، د.ط، 2000م)، ص160-162.

[6]الخالدي، محمود، **الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية**، (عمان: دار الفكر، ط1، 1404هـ/1984م)، ص369.

ونرد وننتقد أراء بعض الباحثين الذين قالوا بان أصل الإسلام القيادة. من أجل إضافة شرعية فاسدة لهوية قوم معينين على الإسلام، كما أسند التراث الإسلامي للقومية العربية!!، فالإسلام عقيدة وشريعة، ودين وحضارة وفكر وفلسفة شارك فيه جميع الشعوب الإسلامية، ونرشدهم إلى إتباع دراسة موضوعية للتأصيل القرآني.

سابعاً: ومن مبادئه مع الغير مسالمة المسالمين، ومحاربة المحاربين[7]. لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[الممتحنة:9-8] تعتبر في الإسلام الأرض في جميع بقاع العالم واحدة وهي مسجد المسلم، والشاهد على ذلك حينما أمر الرب المؤمنين بالهجرة لم يطلب منهم أن يحولوا المجتمع الذي هاجروا إليه إلى مسلمين، بل رسم له منهج ومبادئ عليهم أن يلتزموا بها، وأن يكونوا مثالاً طيباً لدينهم، لأن الشعوب والأقوام متنوعة ومتعددة.

ونرد على أراء ومصطلحات بعض الفقهاء والأصولين ممن قالوا بتقسم العالم إلى (دار الإسلام ودار الشرك أوالكفر، ودار السلام ودار الحرب)[8]. فهذه المصطلحات أملاها الزمن أو الواقع علينا، وفي عصر العولمة يتطلب أن نطبق المنهج الرباني الإلهي في تطبيق الشرعية وفق مقاصدها المتفق مع مصالح الناس العامة.

ثامناً: من خلال الدراسة الموضوعية لأحكام القرآن الكريم من مبادئ ومنهج يتجلى لنا بأن رسم علاقة المسلمين بغيرهم ومع أنفسهم تقوم على أساس الدعوة[9]، لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[آل عمران:110]. والرحمة والشفقة لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[الأنبياء:107]. والعدل والإحسان، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[النحل:90]. وحفظ العهد والوعد[10] لقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً ﴾[الإسراء:34]. وحفظ الأمانة لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾[المؤمنون:8].كما ينهى عن

[7] النحوي، عدنان على رضا، **التعامل مع مجتمع غير المسلم**، (الرياض: دار النحوي، ط1، 1417هـ/1997م)، ص35-39.
[8] عويس، عبدالحليم، **موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر**، (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1426هـ/2005م)، ج3/285-288.
[9] الغزالي، محمد، **مع الله دراسات في الدعوة والدعاة**، (دمشق: دار القلم، ط1409،1م/1989م)،ص15-21.
[10] العمر، ناصر بن سليمان، **العهد والميثاق في القرآن الكريم**، (السعودية: دار العاصمة، ط1، 1413هـ)، 201-203.

الإثم والعدوان لقوله تعالى: ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾[المائدة:2].

تاسعاً: ومن مبادئ القرآن المجيد الدستورية والمنهجية في التعامل مع الآخرين، إعتماد لغة الحوار دائماً[11]، لأن الحوار قديماً وحديثاً يعد من أحسن الوسائل لإقناع الآخرين، والتأثير فيهم، وتغير سلوكهم. قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾[النحل:125]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾[آل عمران:64]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾[العنكبوت:46]. فالقرآن الكريم أمين وشاهد وحاكم على كل ما سبقه، حيث جمع فيه محاسن ما قبله، وزاده من الكماليات ما ليس في غيره. ونرد قول بعض العلماء الذين أوجبوا القتال مع الآخر بحجة الجهاد كما جاء في كتاب العقيدة الإسلامية " وهكذا نسخت آيات الجهاد في كتاب الله كلَ شيء من العفو والصلح والصفح مع الكفر وأهله"[12].

عاشراً: ومن خلال التأصيل القرآني يمكن أن نصنف الآخر[13]، بما يلي:

أهل الكتاب: قرر القرآن إيمانياً الإقرار والإعتراف بنبوة الأنبياء كلهم، ورسالة المرسلين، والشرائع الكلية التي بعث بها الرسل، فأهل الكتاب هم (اليهود والنصارى) من أتباع (التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم). لقوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾[البقرة:285]. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُواْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللّهُ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾ [النساء:152] يعلمنا القرآن الكريم أن كل رسول يرسل وكل كتاب ينزل فقد جاء مصدقاً ومؤكداً لما قبله.

---

[11] ابو خليل، شوقي، **الحوار دائماً**، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1415هـ/1994م)، ص5-56.

[12] الخن، ومستو، مصطفى سعيد، ومحيي الدين ديب، **العقيدة الإسلامية**، (دمشق: دار الكلم الطيب، ط1، 1417هـ/ 1996م)، ص584.

[13] الشرقاوي، نادية، **منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى**، (دمشق: دار صفحات، ط1، 2010م)، ص39-50.

الصابئة: ورد ذكرهم في القرآن ثلاث مرات، والله اعلم بعقيدتهم وطقوسهم، ويجزيهم عليه إن خيرا فخير، وإن شرا فشر، ومن الناحية الشرعية لا يجب التعرض عليهم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[البقرة:62].

المجوس: ورد ذكرهم في القرآن مرة واحدة مع أهل الكتاب، يجب أن نرد حكمهم إلى الله تعالى، كما ورد حكمه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[الحج:17]

المشركون: هم الذين يجعلون مع الله إلهاً آخر، وسلطان آخر في الدنيا، إسلامياً يجب توجيه الدعوة لهم رغم عدم قبولها ورفضها لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾[التوبة:33]. واروع نموذج إنساني في القرآن الكريم أن نجير هؤلاء المشركين ونؤويهم ونكفل لهم الأمن في جوارنا. كما أمرنا الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ ﴾[التوبة:6].

الكافرون: هم الذين يعادون الإيمان ويقفون ضده، ويكذبون الرسل، وينكرون بعثتهم، ويكذبون بالآخرة، رغم ذلك خاطبهم الله في كتابه العزيز وأقر وجودهم وسمي سورة من القرآن بسورة الكافرون. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴾[الكافرون:1]. ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾[غافر:14] ويعجبون من بعثة الأنبياء لإنكارهم كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ﴾[ق:2].

الملحدون: الدهريون، والماديون، والادينيون، والشهوانيون، يجحدون بالقرآن واحكامه في كل عصور كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِناً يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[فصلت:40]. أمرنا الله بالإعراض عنهم وتركهم وأمرهم كما جاء في كتابه العزيز ﴿وَلِلهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[الأعراف:180].

يرى الباحث: من خلال الفهم الصائب للإسلام عقيدةً وشريعةً، وفكراً وسلوكاً، ومن خلال نظرة شاملة وغير مجزأة لمنهج القرآن الكريم وإستقراء مبادئه نرد على بعض الجماعات الأصولية السلفية، والتيارات الدينية السياسية، الذين ملؤو الدنيا حقداً وحسداً وكراهية من خلال أفكارهم السامة والمتطرفة حينما أعلنوا موقفهم من العلاقة مع الآخر

بقولهم" هي حصراً علاقة عداء وكراهية" و" أن الكفر ملة واحدة"[14]. هم يفترون على الإسلام لأن القرآن الكريم لم يقسم العالم إلى لونين: (أبيض، وأسود)، هم مصابون بعمى الألوان نتيجة غيظ قلوبهم، وأن عملهم وأفكارهم الساذجة تناقض ممارسة المسلمين الأوائل، وهم يدعون بأنه يقتدون بهم!!.

المطلب الثاني: من الحكمة النبوية الشريفة في التعامل مع الآخر

السنة النبوية كما يقول الإمام الماوردي أنه قد"فوض الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم، بيان ماكان مجملاً، وتفسير ماكان مشكلاً، وتحقيق ماكان محتملاً"[15].

وفي هذا المطلب نبحث في الحكمة النبوية الشريفة المصدر الثاني من التشريع الإسلامي في كيفية التعامل مع الآخر، من خلال ثلاثة فروع:

الفرع الأول: ماورد من رسول الله من أقوال

نتوقف على روائع من أقوال الرسول في حسن التعامل مع الآخر للدروس والعبر منها:

حفظ الحياة يكون بحفظ النفس :

عن عبدالله بن عمرو رضى الله عنهما: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً)[16]. هذا من عدالة الإسلام مع الناس هم سواسية خاصة في مقاصد الشرع الضرورية.

[14] ينظر الموضوع: **الإسلام والعالم**، الموقع الإلكتروني: http://akhbar.khayma.com/ اطلعت عليه بتاريخ 2016/8/15م.

[15] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2010م)، ج1/88.

[16] البخاري، محمد بن اسماعيل ابن إبراهيم، **صحيح البخاري**، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2010م)، ج5/ 891. باب إثم من قتل معاهداً بغيرجرم. رقم الحديث:3166.

المساواة في حفظ الحقوق:

عن أبي موسى رضى الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: (فكوا العاني، -يعني: الأسير- وأطعموا الجائع، وعودوا المريض)[17]. حكمة نبوية في حفظ الحقوق العامة لايفرق فيه بين المسلمين وغيرهم، من أجل تحقيق العدالة الإجتماعية.

أساس المودة في المجتمع عودة الناس لبعضهم منها: عيادة الآخر

عن انس رضي الله عنه: أن غلاماً ليهود كان يخدم النبي صلى الله عليه وسلم، فمرض فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده، فقال:(أسلم فأسلم)[18]. فالعيادة والتعامل أساس بناء علاقات الترابط الإجتماعي في المجتمع.

إكرام موتى غير المسلمين بالقيام لجنازتهم:

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: مرَ بنا جنازة، فقام لها النبي صلى الله عليه وسلم وقمنا، فقلنا: يارسول الله، إنها جنازة يهودي؟ قال: (إذا رأيتم الجنازة فقوموا). وفي رواية فقال: (أليست نفساً)[19].

الفرع الثاني: ما أقره رسول الله في حياته

منها: حسن إستقبال رسول الله لوفد رؤساء نصارى نجران في المدينة المنورة، فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر، يقول بعض من رآهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ: ما رأينا وفداً مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعوهم؛ فصلوا إلى المشرق[20].

ومنها: ما أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم لأسقف أهل نجران أبا الحارث، كما جاء في كتاب الموسوعة المحمديةالشريفة، " أن الأسقف أبا الحارث أتى رسول صلى الله عليه وسلم ومعه السيد والعاقب ووجوه قومه فأقاموه عنده يسمعون ما ينزل الله عليه وكتب لأسقف هذا الكتاب ولأساقفة نجران بعده: بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي لأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ورهبانهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل وكثير جوار الله ورسوله لا

[17] البخاري، **صحيح البخاري**، ج5/ 854. باب فكاك الأسير، رقم الحديث: 3046.
[18] البخاري، **صحيح البخاري**، ج1661/9. باب عيادة المشرك، رقم الحديث: 5657.
[19] البخاري، **صحيح البخاري**، ج356/2-357. باب من قام لجنازة اليهودي، رقم الحديث : 1311و 1312.
[20] اللّحام، سعيد، **الموسوعة المحمدية الشريفة**، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2010م)، ج180/4. بتصرف

يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، لا يغير حق من حقوقهم، ولا سلطانهم ولا ما كانوا عليه من ذلك، جوار الله ورسوله أبدا ما أصلحوا ونصحوا عليهم غير مبتلين بظلم ولا ظالمين"[21].

هذا هو الإسلام الحق الرباني، وهذا واقعنا الأليم، وإنحطاط المسلمين، وحاضر الأمة!!. مما يتطلب منا المزيد ثم المزيد من علم بالدين وتعاليمه السمحاء، وتقديم بحوت علمية أكاديمية، وإنعقاد المؤتمرات العالمية من أجل إيقاظ المسلمين والبشرية من سباتها، وبيان وجه الحق للإسلام، ومعرفة الشخصية الإنسانية والنبوية لهذا الرسول العظيم.

الفرع الثالث: ما عمله رسول الله في حياته

ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في سيرته الإنسانية والنبوية أروع نماذج للبشرية، من خلال خلقه العظيم، وحسن تربيته من ربه، ورعايته لأصحابه، وعطفه على الضعيف والفقير، وبلاغته في التعبير، وقوته في الإقناع، كأحد عظماء عرفهم التاريخ، وللإستشهاد نذكر نموذجين من الدروس العملية مع الآخر.

النموذج الأول: إستحكام أمر الإسلام بالسيادة والسلطة، حينما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة واستقر مقامه فيها، وكان في المدينة طوائف مختلفة من الناس منهم: المسلمون (الأنصار والمهاجرون)، واليهود بطوائفهم، والوثنون المشركون، أقتضت الحاجة والضرورة، بأن وضع الرسول أسس تكوين الدولة وتنظيمها كي تسير على مبادئ، الإسلام، وتسود فيها أحكامه[22].

ففي السنة الأولى من الهجرة: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم الكثير من الأعمال الجليلة التطبيقية والعملية في المدينة منها تنظيم أمور المسلمين، الدينية، والإدارية، والمالية، والإقتصادية، والعسكرية.من خلال: تأسيس أول مسجد في الإسلام في قباء، وعمل في بناء المسجد الذي يعرف اليوم بالحرم النبوي الشريف، وإعلان المؤاخات بين المهاجرين و الأنصار، وتكليف بلال الحبشي بالآذان، والمستخلفون في الإدارة[23].

[21] المصدر السبق نفسه: ج7/ 106. بتصرف

[22] العلي، صالح احمد، **الدولة في عهد الرسول(ص)**، (بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ط1، 1988م)، ص99-100.

[23] المصدر السابق، ص103. وينظر: طباره، عفيف عبدالفتاح، **مع الأنبياء في القرآن الكريم**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط6، 1976م)، ص369و371.

وفي السنة الثانية من الهجرة : قام الرسول صلى الله عليه وسلم بالأمور التطبيقية للسياسة الشرعية فقد عمد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الإتفاق مع اليهود والمهاجرين والأنصار، بإعلان أول معاهدة مفصلة عرفت بدستور المدينة، تضمن بنودها سبع واربعون (47)، مادة كما جاء مفصلاً في كتاب الموسوعة المحمدية الشريفة[24]. وهي أول قانون للمدينة، وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم وشرط لهم، كما قرر في هذه المعاهدة: حرمة النفس، وحرمة الأموال، وحرمة الأعراض، وحرمة المدينة، وأي خلاف يخاف فساده مرده إلى الله ورسوله[25].

وحسب الدراسات الحديثة في حقوق الإنسان يعد دستور المدينة، أول لائحة مدنية وقانونية مكتوب في حفظ حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، سبق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادرة بقرارالجمعية العامة في 10/ 12/ 1948. ولكن من الناحية التطبيقية والعملية وللأسف شتان بين الإعلانين في عصرنا الحاضر. مما يبرهن بان العيب في المسلمين لا في الإسلام، ويجب التجديد في المسلمين لا في الإسلام.

النموذج الثاني: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة والمسلمين عامة من أذى وإساءة أهل مكة ومشركيهم أشد الإيذاء، وفي السنة الثامنة من الهجرة: سار النبي من المدينة على رأس عشرة آلاف مجاهد من المهاجرين والأنصار في منتصف شهر رمضان قاصداً بنصر من الله، في طريق إلى فتح المكة، وعندما رأى أهل مكة قوات المسلمين تقترب منهم ضعف فيهم روح القتال، وأصبحت مكة تنتظر دخول المسلمين، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة فاتحاً، ثم جاء النبي صلى الله عليه وسلم البيت الحرام فطاف به سبعاً على راحلته، وفتح له الكعبة وصلى فيها، ثم وقف النبي على باب الكعبة وقد التفت الناس من الجناة والمعتدين حوله. هل حرقهم؟ هل قتلهم؟ هل سجنهم وذبحهم؟ هل عاملهم كمجرمي حرب؟ هل إقتص منهم؟، هل طلب منهم الفدية من المال؟!

لم يفعل نبي الرحمة القائد المثالي من ذلك شيئاً بل خاطب هؤلاء القوم المذنبين:

(يا معشر قريش ما ترون إني فاعل بكم؟).

كان جوابهم لسؤال النبي: (خيراً، اخ كريم، وابن اخ كريم).

---

[24] اللَحام، **الموسوعة المحمدية الشريفة**، ج5/22-25. وينظر:ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، تحقيق سعيد اللحام، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2009م)، ج6/165-168.

[25] المصدر السابق: ص22. وينظر: طباره، **مع الأنبياء في القرآن الكريم، ص373**.

من هنا نطق النبي بسلوكه السامي بكلمة العفو الكبير، الكلمة التي ظلت على مدى التاريخ شاهدة ومفخرة برفعة السلوك الإنساني الذي كان يتحلى به فقال: (اذهبوا فأنتم الطلقاء) [26].

نعم سيبقى هذا اليوم يوم فتح مكة، يوماً عظيماً لرسول عظيم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم، بخلقه وشمائله، قدم لآداب وسلوك النصر أرفع نموذج عرفه تاريخ البشرية. قديماً وحديثاً. فلنجعل من هذا اليوم درساً لنا في روعة التسامح تطبيقاً وممارسةً.

إنه أول خطاب نصر في تاريخ الأمم وقادة الحروب لا يتجاوز مدته الزمنية بضع دقائق وكلماته لا تتجاوز عدة سطور. يشهد بانه خاتم النبين، وإمام المتقين، ورحمة من الله تعالى للعالمين. وان الإسلام هو الأمن والسلام، ويحافظ على الإنسان، هذا هو سلوك الرسول، ومسلك الإسلام. فلنجعل من هذا اليوم يوم بر ورحمة وسلام وتطبيق العدل والإحسان. من أجل نشر السلام العالمي.

المبحث الثاني: نموذج تجربة إقليم كوردستان الرائدة في التعايش مع الآخر في العصر الحاضر

المطلب الأول: تعريف موجز بإقليم كوردستان

الفرع الأول: تعريف موطن كوردستان

كوردستان: وهي تعني أرض الكورد، أي: الموطن الموحد الأصلي للكورد، عاش الكورد قبل الميلاد بآلاف السنين في كوردستان، وهي المنطقة الجغرافية التي يقيم فيها الكورد في الشرق الأوسط[27]. وقد قسمت كوردستان بين الدول الأربعة: (تركيا، إيران، العراق، وسوريا)، قسرا في اتفاقية لوزان المبرمة بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى.

ومن الناحية الجيوبوليتيكية تقع كوردستان في آسيا الصغرى "الشرق الأدنى" على شكل هلال، وتمثل العمود الفقري للشرق الأوسط؛ لأنها تقع في منطقة استراتيجية حساسة ومهمة.

---

[26] طباره، **مع الأنبياء في القرآن الكريم**، ص406-414. وينظر: العلي، **الدولة في عهد الرسول(ص)**، ص303-311. وخالد، خالد محمد، **عشرة أيام في حياة الرسول**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1985م)، ص135-148. بتصرف

[27] توما بوا، **مع الأكراد**، ترجمة أواز زه نكنه، (بغداد: مطبعة دار الجاحظ، د.ط، 1975م)، ص3. بتصرف وينظر: طالب، جزا توفيق، **المقومات الجيوبولتيكية للأمن القومي في إقليم كوردستان**، (السليمانية: مركز كوردستان للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2005م)، ص13.

تقع بين درجتَي العرض 34° و39° ودرجتَي الطول 37° و46. ومنطقة كوردستان هي عموما جبلية وعرة وقاسية، وقد أثرت العوامل الطبيعية على تطور كوردستان ورقيها [28]. وأن كوردستان حقيقة تاريخية وجغرافية لا سبيل إلى نكرانها أبداً.

كوردستان بلد غني بالمعادن والثروات الطبيعية، وهي تعد من أغنى مناطق العالم بالثروة النفطية، الثروة التي جعلت كوردستان ساحةً للصراعات العالمية والحروب الإقليمية والعالمية، ودفعت القوى الاستعمارية الغربية العظمى على مر التاريخ للسيطرة على مناطقها لنهب مواردها وخيراتها.

تقع كوردستان على مقربة من أغنى حقول البترول في العالم؛ إذ يقدر احتياطي النفط في كوردستان ككل بأكثر من خمسة وأربعين مليار برميل، أي: أكثر من احتياطي الولايات المتحدة[29].

وعلى الرغم من عدم وجود إحصائيات دقيقة_غالباً_للحكومات المركزية المتعاقبة عن عدد سكان كوردستان بسبب سياسة التنكير والصهر، إلا أن سكان كوردستان يقدر ب: قرابة 39 مليون نسمة تقريباً في العالم[30]، وهي أكبر قومية لا تملك دولة في العصر الحاضر، وهذا يمثل وصمة عار في جبين الإنسانية المعاصرة ممن ينادون بحقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون. ولي أمل أن عصر العولمة سوف يوقظ الضمير الإنساني من سباته، ويصبح للكورد دولتهم، وأمنهم واستقرارهم مثل غيرهم؛ لأن المجتمع الكوردي بفطرته يحب التعايش السلمي وروح الأخوة بين الأديان والشعوب. وليس له أي عداء تجاه غيره، ولا يطمع بوطن شعب آخر، أو ثرواته.

الفرع الثاني: تشكيل حكومة إقليم كوردستان– العراق:

إقليم كوردستان– العراق يتألف من ذلك الجزء من كوردستان الواقع في حدود دولة العراق بعد الحرب العالمية الأولى، وهو إقليم وطني شكله برلمان كوردستان في 1992/7/5م، وتسكنه أغلبية كوردية، ولكنه متعدد القوميات والأديان،

[28] ئاكري، سمير، **كوردستان لماذا كل العالم صامت؟** (أربيل: وزارة الثقافة، 2007م)، ص19.بتصرف

[29] طالب، **المقومات الجيوبولتيكية للأمن القومي في إقليم كوردستان**، ص120-126. بتصرف. وينظر: رامبو، **الكورد والحق**، ص28-29.

[30] موقع الرسمي لحكومة إقليم كوردستان www.krg.org اطلعت عليه بتاريخ 16/ 3/ 2013م.

وهذا ما يميزه عن باقي مناطق العراق، وهذا الجزء من كوردستان يعرف في الأدبيات الكوردية باسم كوردستان الجنوبية، "ومن الناحية الدستورية والقانونية يسمى بـ (إقليم كوردستان) وكذلك يعرف كإقليم فيدرالي في دستور العراق الجديد"[31].

والسلطة التنفيذية دستورياً في الإقليم تتكون من رئيس الإقليم، الذي ينتخبه الشعب مباشرة، ومن مجلس وزراء الإقليم الذي يكلفه برلمان الإقليم بعد الموافقة عليه وإعطائه الثقة.

تبلغ المساحة الجغرافية لإقليم كوردستان- العراق78736 كم2 الذي يشكل اكثر من 18% من المساحة الكلية للعراق وهي تضم المحافظات والمناطق التالية:

المحافظات (أربيل، والسليمانية، وكركوك، ودهوك).

وكل النواحي والأقضية في محافظة نينوى عدا أقضية الموصل والبعاج والحضر.

وأقضية خانقين ومندلي وكفري ماعدا ناحية بلدروز في محافظة ديالى.

ومركز قضاء بدرة في محافظة واسط في الكوت[32].

وهناك مطار دولي في كل من أربيل والسليمانية يربط إقليم كوردستان بدول الشرق الأوسط وأوربا برحلات جوية، كما أن هناك مطار دهوك الذي ما زال قيد البناء والإنشاء.

يعتمد الاقتصاد في إقليم كوردستان على دخل النفط والزراعة والسياحة[33]. وبسبب الاستقرار في إقليم كوردستان، من الناحية الاقتصادية والأمنية مقارنة بالمناطق الأخرى في العراق فهي أكثر تقدماً.

في عام 2006م حفر أول بئر للنفط في منطقة زاخو بعد تحرير العراق في إقليم كوردستان، حفرته شركة نرويجية للطاقة باسم (دي.ان.ئو)، وتبين أن الحقل النفطي يحتفظ بمخزون 100 مليون برميل نفط، وفي بدايات عام 2007م استخرج 5000 برميل نفط يوميا.

علم كوردستان الفيدرالي هو العلم الرمزي للشعب الكوردي مرفوع على كل المناطق التي تخضع لسلطة إقليم كوردستان، وكل المؤسسات والهيئات الرسمية. "استعمل العلم فيما قبل عام 1946 بوصفه علماً رسمياً لجمهورية كوردستان في مهاباد في إيران"[34].

---

[31]عمر، شورش حسن، **حقوق الشعب الكوردي في الدساتير العراقية**، (السليمانية، مركز كورستان للدراسات الإستراتيجية، د.ط، 2005م)، 356-357.

[32]المرجع السابق، ص354-355.

[33]طالب، **المقومات الجيوبولتيكية للأمن القومي في إقليم كوردستان**، ص271ومابعدها.

[34]إيغلتن، وليام، **جمهورية مهاباد**، ترجمة: جرجيس فتح الله، (أربيل: دار ثاراس، ط2،1999م)، ص119. وينظر: ئاكري، **كوردستان لماذا كل العالم صامت؟** ص85.

المطلب الثاني: نبذة عن الحياة الدينية في الإقليم

غالبية الكورد هم مسلمون؛ إذ يشكل المسلمون90% [35]،وأغلبهم يتبعون المذهب الشافعي، وأكثرهم من أهل السنة والجماعة، ومنهم قلة قليلة من المذهب الجعفري، والعلوية، وأهل الحق، والكاكائية وبين الكورد، فضلاً عن الدين الإسلامي، اتباع لأديان ومذاهب أخرى، كالمسيحية، واليزيدية، والزرادشتيه. أما اليهود في كوردستان العراق، فقد هاجروا منها إلى إسرائيل بداية عام 1948م، وهم معروفون الآن بوصفهم جالية كوردية يهودية. فيما توجد 430 أسرة يهودية في الإقليم.

وتنتشر بين الكورد الطرق الصوفية التي تختلف بعضها عن بعض اختلافاً يسيراً، وأكثر الطرق شيوعاً هي الطريقة القادرية، والطريقة النقشبندية، وقد أدى عالم الدين الذي يدعى (ملا) في كوردستان دوراً بارزاً وإيجابياً في الحركة الوطنية التحريرية الكوردية من حيث الولاء والانخراط فيها.

يشكل إقليم كوردستان متحفاً اثنوغرافيا[36](علم وصف الشعوب)، ونموذجاً في التعايش السلمي بين الأديان منها الديانات التوحيدية الثلاث: (الإسلامية والمسيحية واليهودية سابقا) وظهور مذاهب واعتقادات أخرى غير إسلامية كاليزيدية والكاكائية والعلوية، والصابئة المندائية وغيرها، والقوميات في منطقة الشرق الأوسط، مما تنوع الشعوب والثقافات التي قطنت هذه المنطقة إلى جانب الكورد والتي تمازجت عبر التاريخ، مما أدى إلى تكوين مجتمع تنوعي، وهذا التنوع في حد ذاته قد يكون مصدر ثراء ثقافي للمجتمع، وجعل من الكورد عنصر الأمن والاستقرار والسلام في المنطقة. عرف شعب كوردستان بتسامحه الديني والقومي ولم يشهد صراعا عرقيا أو دينيا رغم حدوث حالات مؤسفة واستمرار محاولات أطراف عديدة لخلق الصراعات والنزاعات.

[35]ئاكري، **كوردستان لماذا كل العالم صامت؟** ص23. ورامبو، لوسيان، **الكورد والحق**، ترجمة: عزيز عبدالاحد نباتي، (أربيل: وزارة الثقافة، ط1، 1988م)، ص32.

[36]طالب، **المقومات الجيوبولتيكية للأمن القومي في إقليم كوردستان**، ص238 وص244.

المطلب الثالث: قوانين وتعليمات خاصة بالتطبيق العملي للشريعة بحق الآخر في الإقليم

الفرع الأول: إعلان لائحة حقوق الاديان والطوائف الدينيية في إقليم كوردستان

وعن اسباب الموجبة لإعلان هذه اللائحة جاء في مقدمة الديباجة عدة أسباب منها:

اعترافاً من حكومة الإقليم باعلان العالمي للأمم المتحدة لحفظ حقوق الإنسان عامة وحقوق القوميات والاديان والطوائف الدينيية خاصةً. من أجل المحافظة على الاستقرار السياسي والإجتماعي.

" تنص ديباجة إعلان الأمم المتحدة حول حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو أثنية وأقليات دينية ولغوية إن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو أثنية وإلى أقليات دينية ولغوية يسهمان في الأستقرار السياسي والاجتماعي للدول التي يعيشون فيها".

"إن سياسات الحكومات العراقية السابقة ومنذ نشوء الدولة العراقية وحتى سقوط النظام العنصري الدكتاتوري في 9/نيسان/2003 ، لم تراع التنوع القومي والأثني والثقافي والديني والطائفي ولم تحترم خصوصيات الأعراق القومية والدينية في البلد. فكان العراق مسرحاً لحروب ونزاعات متواصلة ولم يشهد الاستقرار السياسي أو الأمني أو الأجتماعي أو الأقتصادي طيلة الفترة الماضية".

ومنذ قيام الإدارة الذاتية في كوردستان العراق وتشكيل الحكومة الأقليمية وانبثاق البرلمان الكوردستاني في عام 1992، اثر تحرير كوردستان من النظام العنصرى، سعت حكومة الإقليم لرعاية حقوق الأقليات العرقية والدينية في جميع المناطق المحررة، وأصدرت قوانين وتشريعات لممارسة هذه الأقليات حقوقها السياسية والمدنية والثقافية والأجتماعية والمشاركة في الحياة العامة واتخاذ القرار السياسي، وكافحت حكومة الإقليم التميز بجميع أشكاله وصوره ووضعت نظما عديدة لممارسة الأقليات حقوقها وحرياتها، حتى اصبحت كوردستان نموذجا للسلام والوئام بين الاعراق والديانات"[37].

وبصدور وتطبيق العملي لهذه اللائحة احتل حكومة إقليم كوردستان موقع الصدارة في العراق وبين حكومات المنطقة، في حفظ الحقوق قانونياً وسياسياً، وليس له مثيل في أي بلد إسلامي او عربي.

[37] © Kurdistan Regional Government, KRG 2016الموقع الإلكتروني لحكومة إقليم كوردستان اطلعت عليه بتاريخ 18/7/ 2016.

الفرع الثاني: محتوى ومضمون بنود هذه اللائحة

تضم بنود هذه اللائحة على خمس عشرة مادة قانونية عامة وشاملة توضح سياسة حكومة إقليم كوردستان الواقعية في هذه الموضوع المهم والحيوي، وسوف نختار من مواده ومضمونها ما يناسب بحثنا. أدناه نصهم:

" المادة الأولى 1- تقر هذه اللائحة الوجود الشرعي للقوميات والاطياف الدينية في كوردستان العراق، ولها الحق في التمتع بهويتها القومية وحق الحفاظ على خصائصها. 2- تقر هذه اللائحة الوجود الشرعي للديانات الاخرى إلى جانب الديانة الاسلامية التي يتدين بها أغلبية شعب كوردستان. وتمارس الطوائف الدينية كافة طقوسها وشعائرها بكل حرية وعلانية واحترام. 3- لايجوز الاساءة بأى شكل من الاشكال إلى طقوس وشعائر وشرائع ومراسيم أية ديانة أو أتباع طائفة دينية، وتعتبر جميع الاديان التي تنتشر في كوردستان أو كانت منتشرة أديان رسمية ومعترف بها، عند الحاق كوردستان بالدولة العراقية. 4- تتمتع دور العبادة في كوردستان بكل مسمياتها بالقدسية والاحترام وتتكفل حكومة الإقليم بانشائها وتهيئتها بشكل لائق.

المادة الثانية 1- تقر حكومة إقليم كوردستان الحقوق السياسية والمدنية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية للأشخاص المنتمين إلى الأقليات القومية واتباع الديانات كافة. 2- يتمتع الاشخاص المنتمين إلى الأقليات القومية والدينية بالمساواة التامة مع مواطني كوردستان أمام القانون.

المادة الرابعة: تعمل حكومة إقليم كوردستان على تهيئة الظروف المؤاتية لتمكين الأشخاص المنتمين إلى أعراق أو أقليات دينية من التعبير عن خصائصهم وتطوير ثقافتهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وتراثهم الشعبي.

المادة الخامسة 1- تعمل حكومة إقليم كوردستان على تشجيع عودة الأشخاص المنتمين إلى الأقليات العرقية والدينية من سكان الإقليم الاصليين الذين أضطروا إلى الهجرة لظروف غير طبيعية إلى خارج الإقليم أو خارج العراق. وتعاد اليهم ممتلكاتهم القانونية بما فيها دور السكن والأراضي الزراعية أو تعويضهم.

المادة السادسة: يجب تمثيل الأشخاص المنتمين إلى الأقليات العرقية والدينية في المجلس الوطني الكوردستاني "البرلمان" وفي مجالس البلدية ومجالس الوحدات الادارية وغيرها من المجالس والهيئات المنتخبة بنسبة عادلة ومتوازنة.

المادة السابعة 4- للطوائف الدينية حق تعليم ابناءها شعائر الدين في المدارس الرسمية التي تتشكل فيها الطائفة الاغلبية، وفي المدارس الخاصة. 5- لايلزم غير المسلم على دراسة مادة التربية الاسلامية في المؤسسات التربوية في الإقليم.

المادة الثامنة 3- تعمل حكومة إقليم كوردستان المحافظة على التجمعات السكانية للأقليات القومية والدينية ويحرم تغيير الطابع القومي أو الديني لهذه التجمعات.

المادة التاسعة: للأقليات القومية والدينية في كوردستان حق التمتع بالمشاركة في القرارات التي تمسهم وحق المشاركة في الحياة الساسية العامة والحياة الإقتصادية والإجتماعية والثقافية.

المادة العاشرة: للأشخاص المنتمين إلى الأقليات العرقية والدينية حق انشاء وتأسيس الجمعيات والنقابات والإتحادات والنوادي والمراكز الثقافية والإجتماعية الخاصة بهم وفق القانون، ولهم حق التمتع بثقافتهم الخاصة وتنميتها.

المادة الحادية عشرة: للأقليات العرقية والدينية حق التمتع بالعطلات الإضافية الخاصة بمناسباتهم القومية أو الدينية، وتكون هذه المناسبات رسمية في المناطق التي تتشكل فيها الاقلية العرقية أو الدينية أغلبية السكان.

المادة الثانية عشر: 1- من حق الاشخاص المنتمين إلى الأقليات القومية والدينية تسمية مواليدهم من الذكور والإناث بأسماء دالة على العرق القومي أو الديني على أن لاتكون مهنية لكرامة الطفل أو اعتباراته الإنسانية[38].

وقد أصبحت هذه البنود الأعلاه ضمن السياسة الشرعية التطبيقية منهجاً للمسلمين وغيرهم يتم تطبيقه بشكل فعلي بجانبه الإداري من قبل حكومة إقليم كوردستان، ومن جانبه الإجتماعي بين مكونات المجتمع الكوردستاني، فأصبحت الحرية الدينية والتسامح الديني لأهل كوردستان عاملاً لتوفير الأمن والإستقرار، ومأوى لأكثر من مليونين نازح من أتباع الإسلام والدينات أخرى من العراق وخارجه.

الفرع الثالث: قانون وزارة الاوقاف والشؤون الدينية لإقليم كوردستان

ومن القوانين الرائدة والنموذجية لإقليم كوردستان بخصوص التعايش السلمي بين الدين الإسلامي والأديان الأخرى قانون وزارة الأوقاف والشؤون الدينية رقم (11) لسنة 2007م. ومن أهم مميزات هذه القانون سوف نختار من الفقرات الخاصة ما يخدم أهداف بحثنا كما هو مبين أدناه:

[38] المصدر السابق نفسه

أولاً – تنمية الوعي الإسلامي ونشر الثقافة الإسلامية ومبادئ رسالتها السمحاء . ثانياً – رعاية شؤون الاماكن المقدسة للاديان كافة وتنظيم ادارتها . ثالثاً – الاهتمام بالدين الاسلامي الحنيف والاديان الاخرى وتراثها واحترام العلماء ورجال الدين والحفاظ على مكانتهم الاجتماعية، وتحسين اوضاعهم المعيشية، لممارسة نشاطاتهم الدينية، والوطنية، والقومية، والاجتماعية، بما يخدم المجتمع الكوردستاني . رابعاً – توثيق الروابط بين مختلف الديانات والمذاهب والطوائف في كوردستان – العراق. خامساً – إنشاء وتعمير المساجد والجوامع ودور العبادة الاخرى وتامين متطلباتها في الأماكن اللازمة وتأمين دور للائمة والخطباء في الجوامع التي يتم انشاؤها. سادساً – متابعة تطوير المناهج الدراسية للدراسات الاسلامية بما يؤدي الى نبذ الفكر التكفيري والإلحادي والتطرف الديني والارهاب. سابعاً – الاهتمام بشؤون الاديان والطوائف والمذاهب في الاقليم بما يحقق روح التسامح بين الاديان وتامين التواصل فيما بينها .ثامناً – تشجيع عقد المؤتمرات لتكريس ثقافة الحوار والتعايش السلمي بين الاديان. وفي المادة الثالثة هيكل هذه الوزارة: تتالف الوزارة من التشكيلات التالية : أولاً: الوزير : ثانياً: وكيل الوزارة : ثالثاً: المستشارون: لا يزيد عددهم عن اربعة على ان يكونوا من حملة شهادات جامعية اولية ومن ذوي الخبرة والممارسة ويكون اثنان منهم من المسلمين واحدهم مسيحي والاخر ايزيدي . رابعاً: المديرية العامة للديانة المسيحية : يديرها مدير عام حاصل على شهادة جامعية اولية ومن ذوي الخبرة والاختصاص. خامساً: المديرية العامة للديانة اليزدية : يديرها مدير عام حاصل على شهادة جامعية اولية ومن ذوي الخبرة والاختصاص[39] . ومدرية خاصة أسست في هذه الأونة لليهود الأصليين.

والآن نتوقف على الأسباب الموجبة لتشرع هذا القانون كما جاء في ديباجة هذه الوزارة وهي:" لغرض تحقيق اداء الرسالة الاسلامية السمحاء وترسيخ الروابط الصحيحة والتآلف والمحبة بين الاديان والمذاهب وتهيئة جيل من العلماء مقتدر واع ومتسلح بالوعي الديني والقومي والوطني والنابذ للفكر التكفيري الارهابي والتطرف وممتلك للثقافة العامة الواسعة، ولتقديم افضل الخدمات لدور العبادة وادارة شؤون الوقف وتقوية الروابط بين الاديان والمذاهب، وللحفاظ على التراث العلمي للعلماء الكورد والذي يعتبر جزءا مهما من التراث الاسلامي العالمي عبر التاريخ، وكذلك مزج وسائل التعليم الحديثة والاستفادة منها وتسخيرها لرفع المستوى العلمي، وتقديم افضل الخدمات لشعب اقليم كوردستان في مختلف المناسبات الدينية فقد شرع هذا القانون"[40].

[39] **وقائع كردستان** ع/6، 2007م، ص19 .

[40] المصدر السابق نفسه.

ويرى الباحث: من خلال التطبيق العملي للقانونين السابقين أن إقليم كوردستان العراق استطاع أن يحافظ على تنوعها الثقافي والديني والقومي والمذهبي، بل تحول الإقليم الى مركز للتعايش السلمي بين الأصناف الآنفة الذكر. ومن أجل الحفاظ على هذا التنوع الرائع نجد في وزارة الأوقاف مديرية للمسيحيين و مدرية خاصة للأيزديين ومدرية خاصة أسست في هذه الأونة لليهود الأصليين. ومن دواعي السرور أن إقليم كوردستان لا يشهد قتل الناس على الهوية الدينية كما حصل في بعض المناطق العراقية الأخرى ولا يتم اهانة احد وان القانون يساوي بين الأغلبية والأقلية على حد سواء. ونتيجة استتباب الهدوء والاستقرار والأمن في إقليم كردستان، فإن الكثير من المسيحيين والصابئة المندائيين أو اليزيديين قد تركوا مناطقهم الساخنة في العراق وهاجروا إلى مدن إلاقليم للسكن فيها هربا من الاختطاف والقتل والإرهاب الذي شملهم جميعاً. وهم يمارسون عباداتهم وطقوسهم وشعائرهم الدينية بكل حرية. وكان لوزارة الأوقاف وجهود علماء ورجال الدين من المسلمين وغيرهم الدور الإيجابي.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

الفرع الأول: النتائج : بعد الدراسة توصل الباحث إلى بعض النتائج منها:

- أوجب الشرع الحكيم بدليل من الكتاب والسنة التعامل مع الآخر، على أساس قاعدة عدم (إكراه في الدين). وأن أصل الإختلاف بين البشر خلقياً وعقدياً آية من الآيات الدالة على وجود الله تعالى، وحكمة إلهية، وحقيقة فطرية، وسنة كونية.
- حسب حكم القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، أن أصل الأديان السماوية واحد، تتفق في كلياتها، وتختلف في جزئياتها.
- أصل العلاقة في الإسلام مع الآخر هو السلم، ولغة الحوار في الدعوة إلى الله تعالى تعد من أحسن الوسائل لإقناع الآخر، ووسيلة علمية وحضارية، وتحقق السلام العالمي بين الأمم.
- أصحاب الأفكار المسمومة ممن تضيق صدورهم بالاختلاف، الذين ويدعون ان أصل العلاقة مع الآخر هو الحرب، ويقولون بان الإسلام هودار السلام، والآخر دار حرب، هم قوم يحربون الله ورسوله، ويعادون سنة الله في خلقه.

- التدين سمة أساسية للشعب الكوردي، غالبية الكورد هم مسلمون، بالنسبة90% . ويوجد بين الكورد اتباع الأديان السماوية من اليهود والمسيحين، وأتباع أديان وطوائف الأخرى، مثل اليزيدية، والزرادشتية، والصابئة المندائية، والعلوية، وأهل الحق، والكاكائية.
- قوانين إقليم كوردستان بخصوص حقوق الأديان ومكانتها وامتيازاتها وقبولها وتطبيقها الواقعي من قبل المجتمع الكوردستاني، يمثل نموذجاً رائعاً وتجربة رائدة في العصر الحديث.

الفرع الثاني: التوصيات

- يوصي خادمكم الباحث المفكرين والباحثين من أبناء الإسلام المخلصين أن يُشيدوا اسساً علمية، ومناهج معتمدة على دراسات معمقة حول أسس المعاملة مع موضوع الآخر، وفق منهج منظومة أخلاق الإسلام الأصيل من التسامح، والرحمة، والعدالة، والتعاون، وعدم الإكراه، والظلم، وغرس هذه المفاهيم الأصيلة في نفوس وعقول الأجيال المعاصرة. ومن أجل التصدي والوقوف بحزم وثبات أمام التحدي المضاد، وأصحاب أفكار العنف والتعصب الديني. لأن الإنسان من أفضل مخلوقات الله تعالى، وإنه كائن مدني وإجتماعي بطبعه، وأن إرتقاء الشعوب لا يكون إلا بقبول الآخر وإحترام حقوقه المعنوية والمادية.

المصادر والمراجع

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، تحقيق سعيد اللحام، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2009م).
- ابو خليل، شوقي، **الحوار دائماً**، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1415هـ/1994م).
- اسبينداري، عبدالرحمن عمر، **الإرهاب من منظور قرآني**، (كوردستان: مطبعة هاوار، ط1، 2006م).
- البخاري، محمد بن اسماعيل ابن إبراهيم، **صحيح البخاري**، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2010م).
- الخالدي، محمود، **الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية**، (عمان: دار الفكر، ط1، 1404هـ/1984م).
- الخن، ومستو، مصطفى سعيد، ومحيي الدين ديب، **العقيدة الإسلامية**، (دمشق: دار الكلم الطيب، ط1، 1417هـ/ 1996م).
- الزحيلي، محمد، **حقوق الإنسان في الإسلام**، (بيروت:دار ابن كثير،ط5، 1429هـ/2008م).
- الشرقاوي، نادية، **منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى**، (دمشق: دار صفحات، ط1، 2010م).
- الطعيمات، هاني سليمان، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، (عمان: دار الشروق، د.ط، 2000م).
- العلي، صالح احمد، **الدولة في عهد الرسول(ص)**، (بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ط1، 1988م).
- العمر، ناصر بن سليمان، **العهد والميثاق قي القرآن الكريم**، (السعودية: دار العاصمة، ط1، 1413هـ).
- الغزالي، محمد، **مع الله دراسات في الدعوة والدعاة**، (دمشق: دار القلم، ط1409،1م/1989م)،ص15-21.
- اللَحام، سعيد، **الموسوعة المحمدية الشريفة**، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2010م).

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت: دار نوبليس، ط1، 2010م).
- النحوي، عدنان على رضا، **التعامل مع مجتمع غير المسلم**، (الرياض: دار النحوي، ط1، 1417هـ/1997م).
- إيغلتن، وليام، **جمهورية مهاباد**، ترجمة: جرجيس فتح الله، (أربيل: دار ئاراس، ط1999،2م).
- توما بوا، **مع الأكراد**، ترجمة أواز زه نكنه، (بغداد: مطبعة دار الجاحظ، د.ط، 1975م).
- خالد، خالد محمد، **عشرة أيام في حياة الرسول**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1985م).
- طالب، جزا توفيق، **المقومات الجيوبولتيكية للأمن القومي في إقليم كوردستان**، (السليمانية: مركز كوردستان للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2005م).
- طبارة، عفيف عبدالفتاح، **روح الدين الإسلامي**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط25، 1985م).
- 000، 0000، **مع الأنبياء في القرآن الكريم**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط6، 1976م).
- عمر، شورش حسن، **حقوق الشعب الكوردي في الدساتير العراقية**، (السليمانية، مركز كوردستان للدراسات الإستراتيجية، د.ط، 2005م).
- عويس، عبدالحليم، **موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر**، (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1426هـ/2005م).
- وجدي، محمد فريد، **مقدمة المصحف المفسر**، (القاهرة:دار الشعب، د.ط، 1977).
- ورامبو، لوسيان، **الكورد والحق**، ترجمة: عزيز عبدالاحد نباتي، (أربيل: وزارة الثقافة، ط1، 1988م).
- وقائع كردستان ع/6، 2007م.
- ئاكري، سمير، **كوردستان لماذا كل العالم صامت؟** (أربيل: وزارة الثقافة، 2007م).

المواقع الإلكترونية:

- الموقع الرسمي لحكومة إقليم كوردستان www.krg.org اطلعت عليه بتاريخ 16/ 3/ 2013م
- © Kurdistan Regional Government, KRG 2016الموقع الإلكتروني لحكومة إقليم كوردستان اطلعت عليه بتاريخ 18/7/ 2016.
- /http://akhbar.khayma.com

أثَرُ الفَهْمِ فِيْ اخْتِلَافِ وَتَغَيُّرِ الْفَتْوَى

د. صَالحَ عَلِي نَاصِر الخَدَرِي
عُضْوُ هَيْئَةِ الْتَّدْرِيْسِ بِجَامِعَةِ أَدْيَامَان الْتُّرْكِيَّةِ

مُلَخَّصُ الْبَحْث

لِلْفَهْم الذي يَحْمِلُهُ المفْتِي دَوْرٌ كَبِيْرٌ في الخْتِلَافِ فَتْوَاه، وَذَلِك في أَحَدِ حَالَيْنِ، الأَوَّل: أَن يَكُوْنَ ذلك الاختلاف في القضيَّة الواحدة التي يَضِيْقُ في الأصل تعدُّد الخلاف فيها، أمَّا في القضايا المختلفة فلا شكَّ في قابلية الفتوى للاختلاف، والأمر المقصود هنا هو الكلام عن الاختلاف في أصل إيجاد الفتوى من حيث الأساس عموماً، ولا يقتصر على فتوى دون غيرها، وهذا الأمر يعود إلى حقيقة الفهم الذي يحمله الشَّخص الذي تصدر عنه الفتوى، وذلك الفهم له أسباب أوصلت إليه، فكريَّة كانت أو عقديَّة أو غير ذلك، وإن كانت كلُّها خلفيَّات سليمة، لكنَّها تُؤثِّرُ على الفتوى بأيِّ تأثير قد يصرف عن الأَولى في الأمر المتعلِّق بها، يكون ذلك بسبب فكرةٍ مشوَّهَة لعارضٍ حصل لها.

الثَّاني: أنَّ الفتوى تختلف لدى ذات المفتي من مكانٍ لآخر، ومن زمنٍ لآخر، وكلُّ ذلك لسببٍ ما من الأسباب التي أوصلت الفهم المتغيِّر والمتعدِّد والمتنوِّع لدى المفتي، في القضايا التي تختلف باختلاف الزَّمان أو المكان، وهذه القضيَّة المتعلِّقة بجهود المفتي، لها دور كبير على حياة عوامِّ النَّاس، ويجب حيال ذلك وضع ضوابط، يوصَى بالالتزام بها على الدَّوام، كونها تُعَدُّ الأصلُ في إدارةِ حياتِهم العَمَلِيَّة، وخاصَّة أنَّ الأمر يتعلَّق بجانبٍ مهمٍّ من أمورهم، وهو الجانب الدِّيني، ولكون هذا الأمر يعتبر أجَلّ الأمور، وجب التَّنبيه على ما يمكن وضعه من ضوابط وأصولٍ، كمادةٍ فقهيةٍ علميَّةٍ، يحتاج إليها كلُّ من تصدَّر للفتوى، في كلِّ زمان ومكان،،، وفَّقَ اللهُ الْجَمِيْعَ لِمَا يُرْضِيْهِ.

الْكَلِمَاتُ الْمُفْتَاحِيَّة: الأثر– الفهم – الاختلاف – التَّغيُّر – الفتوى – التَّفاوت – المصادر–المنطلقات–العوامل – المراحل – العوائق – الضَّوابط – السَّليم.

الْمُقَدَّمَةُ:

الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدِنا محمَّد، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَالَاهُ:

أَمَّا بَعْدُ:

فَإِنَّ الْفَهْمَ هِبةُ اللهِ عزَّ وَجَلَّ لمن شَاءَ من عبادِهِ، تتفاوتُ نسبةُ تَوفُّره عند من أراد الله لهم فَهْمَ عِلْمٍ من العلوم أو أمرٍ من الأمور، يظهر ذلك من خلال مقدار إدراك الانسان للأمور بنظرة عميقة، أو أخرى سطحيَّة، وثالثة بين هذه وتلك، وبدرجات متفاوتة، والبعض بنظرة إيجابيَّة وغيره بنظرة سلبيَّة، والذي لا خلاف فيه أنَّ الفهم هو أصل الفقه الذي من خلاله ظهرت المدارس الفقهيَّة المتعدِّدة، ومناهجها المتباينة أو المتقاربة، ومن خلال ذلك ظهر أثره (الفهم)، في تغيُّر الفتوى الصَّادرة عن العالم أو الشَّيخ الفلاني، من السَّابقين واللَّاحقين، من القدامى والمعاصرين، فموضوع هذا البحث سيتناول هذا الأمر: وهو أثر الفهم الذي يسرى على الفتوى الصَّادرة عن المفتي، وتغيُّرها عنده من مكان عن مكان، أو زمان عن زمان، وكذلك تغيُّرها من عند شخص لآخر، والذي يظهر لكلِّ أحد أنَّه لولا اختلاف الفهم لما حصل الخلاف في الفتوى، فالفتوى هي ثمرة فهم النُّصوص، والتَّأمُّل في الأحداث والوقائع، بطريقةٍ ما، وهذا بدوره يدفع إلى أمرٍ مهمٍّ، وهو محاولة التَّعرُّف على منشأ ذلك الفهم، وكيف وصل الشَّخصُ إلى تلك المرحلة منه وأياً كان مستواها، وما هي الخلفيَّة العلميَّة والنَّظريَّة التي أكسبته ذلك الفهم، فالشَّخصُ قد تتغيَّر منهجيَّته وفهمه وأسلوبه، من خلال تأثُّره ببيئةٍ معيَّنةٍ، أو منهجٍ علميٍ معيَّنٍ، أو دراسةٍ معيَّنةٍ، أو ظرفٍ عامٍّ مؤثِّرٍ معيَّنٍ، وبناء على ما سبق فإنَّ هذا الأمر يساعدنا أكثر في فهم الأسباب والدَّواعي التي دفعت بهذا أو ذاك الشَّخص إلى الفهم العميق أو ما هو دونه.

وبذلك نستطيع القول بأنَّ الأمر عند ذلك سيتضِّح جلياً، حال معرفة وإدراك الدَّوافع الأساسيَّة لفهمٍ ما، وإدراك دورها الأساسيّ في توفير الثَّروة الفكريَّة، التي من خلالها ظهر ذلك الفهم، والذي بدوره ترتَّبت عليه هذه الفتوى أو تلك،،،،،،، وَاللهُ المُوَفِّقُ والمعِيْنُ، وَهُوَ الهَادِي إِلَى سَوَاءِ السَّبِيْل.

أَهْدَافُ الْبَحْثِ:

تتمثَّل أهداف البحث في الآتي:

1/ بيانُ أهمِّيَّةِ الفهم ابتداءً، ودوره في تغيُّر الفتوى عند ذات الشَّخص أو مع غيره.

2/ معرفة أسباب تغيُّر الفهم وعوامل تقويته، إضافة إلى معرفة أثره سلباً أو إيجاباً.

3/ دراسة الآثار العِلمِيَّة والعمَليَّة لتلك النَّتائج التي أوصل إليها ذلك الفهم، ودورها في بناء المجتمع.

4/ بيان ضرورة وضع ضوابط للفهم السَّليم، مع ذكر ما يمكن من ذلك.

أَهَمِّيَّةُ الْبَحْثِ:

تكمن أهمِّية البحث في مناقشة قضيَّة دقيقة، تتعلَّق بموضوعٍ له صلة بكلِّ جزئيَّة في الحياة، وبالأخصِّ ما يتعلَّق بالجانب الدِّيني، من فهم النُّصوص، وتحليل الأحداث، وإصدار الفتوى، بما يتناسب مع كلِّ حال.

مَنْهَجِيَّةُ الْبَحْثِ:

العمل بطريقة المنهج الوصفي التَّحليلي، مع اعتبار الأخذ بالعناصر الآتية:

أَوَّلاً: عزو الآيات القرآنيَّة، وتخريج الأحاديث النَّبويَّة الواردة.

ثَانِيَاً: الإشارة إلى المصادر والمراجع بهامش الصَّفحات.

ثَالِثَاً: الاستشهاد بما تتطلَّب الحاجة إليه من كلام أهل العلم، بما يتناسب مع السِّياق.

رَابِعَاً: ذكر الخاتمة والتَّوصيات والمقترحات نهاية البحث.

أَسْبَابُ اخْتِيَارِ الْبَحْث:

من خلال النَّظر في فتاوى العلماء –المتقدِّمين منهم والمتأخِّرين–، والاختلافات الحاصلة في الفتاوى المتعلِّقة بموضوع ما، إضافة إلى المعايشة للوقائع التي يعيشها سائر النَّاس، وبالنَّظر إلى أثر الفهم على كلِّ فتوى، بدا لي أن أكتبَ عن الموضوع بغرض تجليةَ الأمر، والخروج بنتيجةٍ نافعةٍ، بإذن الله تعالى.

صُعُوْبَاتُ الْبَحْثِ:

إن كان من صعوبة تُذْكَر، فإنَّها تتمثَّل في دِقَّة جزئيَّات الموضوع الذي يجري عليه البحث، من حيث التَّشابه في الخطوات والمراحل المتَّصلة ببعضها، ودورها في تكوين صورة علميَّة واحدة.

مُشْكِلَةُ الْبَحْثِ:

علاقة الفهم بالفتوى، من حيث تأثيره على الفتاوى الصَّادرة عن المفتي، والحاجة إلى ما يضبط طريقة وكيفيَّة الاستفادة من الفهم، حال الأخذِ به.

خِطَّةُ الْبَحْثِ:

الْمَبْحَثُ الْأَوَّل: تَعْرِيْفُ الْفَهْمِ لُغَةً وَاصْطِلَاحَاً.

الْمَطْلَبُ الْأَوَّل: الْفَهْمُ لُغَةً.

قال في لسان العرب: الفَهْمُ مَعْرِفَتُكَ الْشَّيء، فَهِمَه فَهْماً، وفَهَماً وفَهَامة: عَلِمَه[1]، والفَهْمُ حُسنُ تصوُّر المعنى، وجودةُ استعداد الذِّهن للاستنباط، وفَهِمَ الشَّيء أي عَلِمَه، ومعنى فَهِمْتُ الْشَّيءِ فَهْماً وفَهامِيَةً: عَلِمْتُهُ، وفُلَانٌ فَهِمٌ، وقَد

[1]) لسان العرب،459/12.

اسْتَفْهَمَنِي الْشَّيء فَأَفْهَمْتُهُ، وفَهَّمْتُهُ تَفْهِيْمَاً، وَتَفَهَّمَ الْكَلَامَ، إِذَا فَهِمَهُ شَيْئَاً بَعْدَ شَيءٍ، وَالمرادُ بِالفَهْمِ عَنِ اللهِ وَرَسُوْلِهِ:الْعِلْمُ وَالمعْرِفَةُ بمعَانِي كَلَامِ اللهِ وَكَلَامِ رَسُوْلِهِ–صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–[2].

الْمَطْلَبُ الْثَّانِي: الْفَهْمُ اصْطِلَاحَاً.

والفَهْمُ: هو عمليَّةٌ نفسيَّةٌ ترتبط بمفهومٍ مجرَّدٍ، أو شيءٍ حسّيٍ، مثلُ شَخصٍ أو موقفٍ أو رسالةٍ، حيث يكون الشَّخص قادراً على التَّفكير في هذا المفهوم أو الشَّيء، وأن يستعمل مفاهيم للتَّعامل المناسب مع الغرض"[3]،"وأغلب ما يكون الفهم في أمورٍ تحتاج إلى تبصُّرٍ و تعقُّلٍ، فهذه لا تحتاج إلى حفظٍ أكثر من احتياجها إلى الفهم والتَّدبُّر، والفهم هو تفتيقٌ للذِّهن وإعمالٌ لوظيفته، وهو صعب في أوَّله، لكنَّه مع الإدمان والدُّربة يسهل"[4]، وقد ورد في بعض المراجع الأجنبيَّة المترجمة عن الفهم بأنَّه: عمليَّة تفاعل يلعب فيها القارئ والنَّصُّ والسِّياق دوراً أساسيَّاً، وفيها يقوم القارئ بعمليَّة إنتاج للمعنى، وذلك بتفسير محتوى النَّص، انطلاقاً من معلوماته وأفكاره الشَّخصيَّة، ومن خلال ما يرمي إليه من عمليَّة القراءة[5].

"كما إنَّه عمليَّةُ إعطاءِ معنىً للأشياء، وإنَّ المعنى لا يأتي من النَّصِّ إلى المستمع أو القارئ، بل القارئ هو الذي يأتي بالمعنى للنَّصِّ[6]، "فهو عبارة عن إنتاج لمعنى و ليست عملية تلقٍّ و استقبال"[7]، و"إنَّ ما يعرفه الفرد وطريقة معرفته له، تؤثِّر على الطَّريقة التي يتعامل بها مع النَّصِّ، فليس محتوى النَّصُّ هو الذي يؤثِّر على المتعلِّم، ولكنَّ المعلومات التي يمتلكها هذا الأخير، هي التي تمكِّنهُ من فهم معنى النَّصِّ"[8]، كل ما سبق تعريفات لمصطلح الفهم تدور حول كلام متقارب في مضمونه، وإن اختلفت بعض الكلمات أو التَّعبيرات عن بعضها، فتقاربها في المعنى واختلافها في المبنى، يدلُّ على شيءٍ بعينة، ويخدم فكرةً واحدةً، بدلالةٍ واحدةٍ، وهي أنَّ الفهم ناتجٌ عن شيءٍ مسبوق في النَّفس، من فكرٍ وثقافةٍ مسبقةٍ،

---

[2] مختار الصِّحاح، 517/1.

[3] موقع المعرفة، (http://www.marefa.org/index.php.

[4] موقع صيد الفوائد، (https://saaid.net/Doat/thomaaly/11.htm.

([5]BLOOM (B. S); Caractéristiques individuelles et apprentissage scolaire, Paris, Fernan Nathan, 1979.

([6]GREBOT (E); Images mentales et stratégies d'apprentissage, Paris, ESF, 1994

([7]– MOIRAND (S); Situations d'écrit, Paris, CLE international, 1979

([8] SAINT – ONGE (M); Moi, j'enseigne, mais eux, comprennent – ils ?, Lyon, Chronique sociale, 2 Ed, 1993

تؤثّر على ذلك الفهم، وعليه فإنَّ خلاصة القول في تعريف الفهم: أنَّه قدرةُ الشَّخصِ على إظهارِ ما يمكن من المعاني والمدلولات المتعلّقة بالشَّيء الذي يُرادُ الفهم عنه، وجعلها ضمن توصيفٍ معبّرٍ عن حقيقته، بناءً على مخزونٍ فكريٍ أو ثقافيٍ سابقٍ حاصلٍ في الذِّهن.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: قُدْرَةُ الْفَهْمِ لَدَى الْإِنْسَانِ، وَتَفَاوُتُهَا.

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: تميُّز الْإِنْسَانِ بقُدْرَةِ الْفَهْمِ، وتَفَاوُت الْأَشْخَاصِ فِيْ ذَلِكَ.

وهب الله تعالى الإنسان قدرةً على الفهم والإدراك ما جعله متميّزاً على سائر المخلوقات، وهو نوع من تكريم الله تعالى القائل: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَم وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرّ وَالْبَحْر وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَات وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِير مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)[9]، ولولا الفهم بعد الله تعالى ما عقل النَّاس كل ما يدور حولهم، ولصاروا يعيشون حياة سلبيَّة، حياة يغيَّب عنها إعمال العقل، فيجمد ويموت، وسيصبح النَّاس في تلك الحياة على السَّواء، من حيث أدوارهم التي يقومون بها، نظراً لأنَّ جهودهم تكون متقاربة، وعطاءاتهم متساوية، ولن يكون هنالك تفاوت بين أحد عن غيره، في الإنتاج والعطاء، ولا فضل لأحدٍ يتميَّز به عن غيره، ولنا أنْ نتخيَّل شخصاً يعيش بلا فهم، وليس له إلا التَّعامل بظواهر الأمور في كلِّ شيء، ولا يكلِّف نفسه شيئاً من التَّفهم لما يمرُّ عليه من الحوادث والمواقف، كيف سيكون حاله فيما يتعلَّق بأمر دينه ودنياه؟! وكيف ستجري تفصيلات حياته؟! ماذا لو كان أكثر النَّاس حالهم على مثل ذلك الحال؟! ثمَّ ماذا لو كان هذا هو حالُ كلِّ النَّاس؟!، لا شكَّ أنَّ الحياة ستكون مختلفة، وستصبح سلبيَّة بكلِّ ما تعنية الكلمة، بل ستتوقَّف تماماً، لأنَّ إدراك الأمور وفهمها والشُّعور بها غائب عنها، وهذا يبيّن مدى فضل هذه النِّعمة على النَّاس، وأنَّ الله حكيم في تفضيل النَّاس بتلك الصِّفة، وجَعْلِهِمْ متفاوتين فيها، وذلك من خير ما نال العباد، فإنَّ غياب الفهم عن الحياة قضاء عليها، وقبل ذلك فَهْم أمور الدِّين التي لا بدَّ لها من إدراك، كي يُعبد الله سبحانه وتعالى على علم بصيرة، واستواء النَّاس في الفهم كذلك يجعلهم على درجة في العلم، وإدراك أمور الدِّين على السَّواء، وذلك لن يكون بحالٍ، لأنَّ سنة الله تعالى اقتضت خِلافَهُ، وقد قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: (نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ، وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) [10]، كذلك لن

[9]) الإسراء:70.
[10]) يوسف:76.

تستقرَّ الحياة على حالٍ، ولن يتحقَّق في النَّاس التَّسخير الذي ورد في قول الله تعالى: (وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَبَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا)[11]، فرَفْعِ الله عزَّ وجلَّ المذكر يتمثَّل في جعل الفهم بينهم على تفاوت، لحكمة يعلمها هو سبحانه، ثمَّ لِمَا يظهر من حاجتهم لخدمة بعضهم، ونفع بعضهم بعضاً، ولو أنَّهم كلُّهم على السَّواء في توفِّر الفهم، لما سُخِّر أحدٌ لأحدٍ، ولصار كلُّ واحد أميراً بحاله، وكلُّ أحد سيشعر أنَّه يفهم كلَّ شيءٍ ممَّا يمكن أن يُطْلِعَ اللهُ عليه عباده، لذلك كان الفقه في اللُّغة هو الفهم[12]، أو أدقُّ درجةً من الفهم، كما قال بعضهم، بمعنى أنَّه ليس مجرَّد العلم فقط، قال ابن القيم –رحمه الله تعالى–: "والفقه أخصُّ من الفهم، وهو فهم مراد المتكلِّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللَّفظ في اللُّغة"[13]، والنَّبيُّ –صلَّى الله عليه وسلَّم– قال: "من يرد الله به خيراً يفقِّه في الدِّين"[14]، أي يفهِّمه، ولم يقل يعلِّمه، لأنَّ الفهم أدقُّ وأوسع من مجرَّد العلم[15]، وأنَّ الكلام لا يكون مقبولاً إلا بفهمه، وإلا فهو عبارةٌ عن سماعِ كلامٍ دون فهم، كما قال ذلك السَّرخسي في الأصول، وقبل ذلك يقول الله تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون)[16]، فالفقه ليس لكلِّ أحد من النَّاس، وإنَّما لِمَن بحثوا عنه ونَمَّوْهُ بالرِّعاية له، وبالقدر الذي وهب الله به عبده، وهذا يبيِّن الحكمة المشار إليها سابقاً، من تسخير النَّاس لبعضهم، وحاجة بعضهم لبعض في كلِّ الأمور، على اختلاف في نسبة الاحتياج، سواء في الأمور الدِّينيَّة أو الدُّنيويَّة. قال الدُّكتور عبد الكريم بكَّار في بيان حقيقة التَّفاوت بين النَّاس في الفهم: " وأنَّه لا يمكن جعلهم نسخاً مكررةً بعضهم عن بعض في كلِّ أمر، بل إنَّ الله جل وعلا خلقهم مختلفين، ليكمل بعضهم بعضاً على جميع المستويات، (وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِياً)[17] ففي الاختلاف ثراءٌ وتنوُّعٌ وإخصابٌ وتعاونٌ، وهو عاملٌ أساسيٌ في توازن الحياة العامَّة[18]، ويؤكِّد القول كذلك بأنَّ الفهم ليس لكلِّ أحد من النَّاس، كما أنَّه ليس على إطلاقه، ما ورد في القرآن الكريم من الثَّناء والمنِّ على سليمان عليه السِّلام، كما في قول

---

[11]) الزُّخرف:32.

[12]) إرشاد الفحول في علم الأصول، 1،5.

[13]) إعلام الموقعين، 219/1.

[14]) أحمد،234/2.

[15]) الأصول للسَّرخسي، 348/1.

[16]) التَّوبة: 122.

[17]) الزخرف:32.

[18]) موقع صيد الفوائد، (http://www.saaid.net/Doat/bakkar/4.htm.

الله تعالى: (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ، وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا، وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ، وَكُنَّا فَاعِلِينَ) [19]، ولو لم يكن الفهم يختصُّ به أناس عن غيرهم، ويتفاوتون في قدره، لما ذكر الله ما ورد بتلك الآية على سبيل المنِّ والتَّكريم، فذلك أوضح برهان على تأكيد فضل تلك الصِّفة، قال ابن القيِّم –رحمه الله–: "وتفاوت الأمَّة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدامُ العلماء في العلم، ولما خصَّ سبحانه سليمان بفهم الحكومة في الحرث، وقد أثنى عليه وعلى داود بالعلم والحكمة، وقد قال عمر لأبي موسى في كتابه إليه: الْفَهْمُ الْفَهْمُ، فِيْمَا أُدْلِيَ إِلَيْكَ، وقال علي: إلا فهماً يؤتيه الله عبدا في كتابه"[20]، وقبل ذلك وبعده لجوء العبد إلى ربِّه أن يرزقه الفهم عنه، وعن رسوله –صلى الله عليه وسلم–، وقد كان شيخ الإسلام ابن تيميَّة –رحمه الله – يدعو ويقول: " اللَّهُمَّ يَا مُفَهِّمْ سُلَيْمَانَ فَهِّمْنِي"[21]، فالمؤمن حاله على الدَّوام الاستعانة بالله تعالى، والإلحاح عليه بالدُّعاء، فالدُّعاء سلاحه، كما في الحديث عن النَّبي –صلَّى الله عليه وسلَّم – أنَّه قال: "الدُّعاء سلاح المؤمن"[22]، وخلاصة ما سبق، أنَّ الله ميَّز النَّاس على غيرهم من المخلوقات بصفات عديدة، منها القدرة على الفهم، وأنَّ ذلك الفهم على درجات بين النَّاس، وأنَّه لولا ذلك الفهم لما استقرَّت الأمور على حال، في شأن الدُّنيا والآخرة.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: أَهَمِّيَّة الْفَهْمِ الْمُسْبَقِ لِمَا يَصْدُرُ عَنِ الْإِنْسَانِ، سَلْبَاً وَإِيْجَابَاً.

كلُّ ما يصدر عن الإنسان من فتوى أو تصريح حول أمرٍ ما، غالباً ما يكون عن فهم مسبق عن الشَّيء الذي تكلَّم عنه، أو أفتى حوله، وهذا يدلُّ على أهمِيَّة الفهم المسبق، وأنَّه يُعدُّ الأساس لذلك التَّصريح أو الفتوى، ومن أراد أن تكون فتواه أقرب إلى موافقة الشَّرع، أو أن يكون تصريحه بيّناً وصادقاً وصحيحاً، فلا بدَّ من التَّأسيس لذلك بفهم النَّصِّ الذي بين يديه، فهماً كاملاً صحيحاً وواضحاً، والتَّعرُّف على الحادثة أو الموقف فهماً كاملاً، وأن يستوعبه من جميع زواياه، كما أنَّه لا بدَّ للشَّخص المتفهِّم للنَّص أو للحادثة، أن يكون فهمه صحيحاً، وأن يجتهد قصارى جهده في ذلك، لأنَّ ما يصدر عنه من كلام، سواء كان فتوى شرعيَّة أو غيرها، سيصبح ثمرةً للفهم السَّابق لتلك الفتوى، وستُبنى على تلك

---

[19]) الأنبياء:79.

[20]) مدارج السالكين، 1: 241.

[21]) إعلام الموقعين، 15/1.

[22]) الحاكم: 669/1.

الفتوى أحكام وتصرُّفات معيَّنة، يوجب ذلك أن يتحرَّى المفتي فهمه قبل أن يُفتي أو أن يصرّح بأمرً، فيما يتعلَّق بأمر الدُّنيا والدِّين، فإنْ أصاب المفتي في فهمه، وكان فهماً صائباً، وبضوابط الفهم التي وضعت لذلك، فإنَّه سيوفَّق في فتواه، وسيكون لفتواه الأثر النَّافع على تصرُّفات عامَّة النَّاس، فيما يتعلَّق بأمور الدُّنيا والآخرة، والعكس كذلك، فإنَّ الذي لم يُصبْ في فهمه للنُّصوص الشَّرعية، أو الوقائع والحوادث الطَّبيعيَّة، فإنَّه ينعكس ذلك الفهم على فتواه، وسيكون له الأثر السَّلبي على واقع النَّاس، سواء في الأمور الدُّنيويَّة أو الأخرويَّة، لأنَّ ما كان أساسه صواباً كان صواباً، وما كان أساسه خاطئاً كان خطأً، فلزم أن لا يبني الفقيه فتواه على النَّصِّ إلا بعد فهمه[23]، وقد جاء الحثُّ في القرآن الكريم على التَّبيُّن والتَّثبُّت في الأمر ، حتَّى لا يقع المسلم في الحكم الخطأ، ولا يفتي بسبب أساسٍ باطلٍ، قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِين) [24]، وفي قراءة: (فَتَثَبَّتُوْا)، وأوصى الله تعالى عباده بالقول السَّديد، وهو القول الصَّائب، لأنَّ القول في الغالب يكون ثمرةً لأساسٍ سابق، ولفهمٍ فَهِمَه الشَّخصُ عن أمرٍ ما من الأمور، فقال الله عزَّ وجل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا)[25]، ومفهوم المخالفة التَّحذير من الوقوع في القول الفاسد، لأنَّه مفسدةٌ ومهلكةٌ، لفساده في ذاته أولاً، ثمَّ لما يترتب عليه من تبعات، وإذا كان القول السَّديد كما في الآية السَّابقة سببٌ لصلاح الأعمال وغفران الذُّنوب، فإنَّ القول الفاسد على خلاف ذلك، وهذا أمرٌ جلل، يحتاج المرء عنده إلى وقفات مع نفسه، ينبّهُها عند صدور كلِّ كلامٍ عنه بالتَّحرّي في القول، وبالأخصِّ المفتي لأنَّه يتكلَّم في دين الله تعالى، وإن كان كلُّ كلام ليس له أساسٌ صحيحٌ، ولا بُني على نورٍ من الله أمرٌ باطل، فقد قول الله تعالى: (وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً)[26]، تنبيهٌ كذلك بألَّا يَصْدُر عن المرء إلَّا ما يعلم به أنَّه الصَّواب، وألَّا يَصدُر منه ما ليس له به علم، لأنَّه قولٌ باطلٌ، أساسه الجهل، وما بُني على باطلٍ هو باطلٌ، وهو نوع من البناء على غير أساس صحيح ولا سليم، فلا يصحُّ النباء عليه، ووجوده كعدمه، مع ترتُّب الآثار السَّلبيَّة التي تسبَّب فيها القول الباطل، وخلاصة ما سبق أن لابدَّ من فهمٍ للنُّصوص والوقائع قبل صدور الفتوى، حتَّى

---

[23]) شرح المعتمد، 18/1.

[24]) الحجرات:6.

[25]) الأحزاب: 70-72.

[26]) الإسراء: 36.

لا تكون مبنيَّة على فهمٍ خطأٍ، أو وهمٍ وزيف، لأنَّ للفهم آثاره، فإن كان الفهم صائباً كانت النَّتائج إيجابيَّة كما ينبغي، وإن كان خاطئاً كانت النَّتائج سلبيَّة ثمرةً لذلك الفهم الخاطئ، وتلك النَّتائج الإيجابيَّة أو السَّلبيَة ستنعكس حتماً على الفتوى، فتكون موافقةً للصَّواب أو مجانبةً له، وسيؤثّر كلُّ ذلك على أمور حياة النَّاس عموماً، من حيث الأخذ بالفتوى أو التَّصَّريح الصَّادر عن أيّ شخصٍ، تأثيراً سلبيَّاً وإيجابيَّاً.

الْمَبْحَثُ الثَّالِث: مَصَادِرُ الْفَهْمِ وَمُنْطَلَقَاتُهُ، وَعَوَامِلُ تَطَوُّرِهِ.

الْمَطْلَبُ الْأَوَّل: مَصَادِرُ الْفَهْمِ وَمُنْطَلَقَاتُهُ لَدَى الْإِنْسَان.

كلُّ قولٍ يصدر عن أيّ شخصٍ سويَّ النَّفس وطبيعيَّ الحال، إنَّما يقوله لدافعٍ في نفسه، ومن ذلك ما يصدر عن المفتي من فتوى تتعلَّق بأمر من أمور الدِّين، فالفتوى كما مضى هي أثر لذلك الفهم المسبق، ومحصِّلة لما انغرس في ذهن المفتي من مفاهيم عن أيّ أمر، أو غلب على ظنِّه أنَّه هو الصَّواب، وعلى ذلك تختلف الفتوى في مدى قربها وبعدها من الموافقة للشَّرع بالنَّظر إلى أمور عديدة، من أهمِّها مدى سلامة الفهم للنُّصوص، والحوادث والوقائع التي يراد الفتوى حولها، وهو الأمر الذي يتعلَّق بموضوع هذا البحث، وتجدر الإشارة هنا إلى أمرٍ مُهِمٍ، وهو الحاجة إلى معرفة مصادر الفهم الذي يكتسبه المفتي من خلال نظره فيما بين يديه من النُّصوص والوقائع، والدَّافع الذي يدفع بالمفتي إلى قول هذا الكلام أو ذاك، كي يُعرف مدى قرب الفتوى وبُعدها من الشَّرع، ومدى صحَّة الإجراء الذي اتَّخذه المفتي بقصد الفتوى، ولا يدخل في هذا الكلام ما يمكن أن يكون من المفتي حال اتِّخاذه إجراءاً صحيحاً، وبذلاً للأسباب الصَّحيحة التي تجب لأجل الفتوى بما ينبغي، ثمَّ ظهر له بعد ذلك شيئاً خفيَّاً في الأمر، مثال ذلك ما ورد في حديث النَّبيّ –صلَّى الله عليه وسلَّم– حين تحدَّث في أمر الخصومة بين النَّاس، وبيان حاله كوليّ أمرٍ، أو قاضٍ بينهم، أو مفتٍ في أمرٍ من أمورهم، فقد قال –صلَّى الله عليه وسلَّم–: " إنَّكم تختصمون إليَّ ولعلَ بعضكم أن يكون ألحن بحجَّته من بعض، فأقضي له على نحوٍ ممَّا أسمع منه، فمن قطعت له من حقِّ أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنَّما أقطع له به قطعةً من النَّار" [27]، ففي هذا

[27]) البخاري،2622/6، مسلم، 1337/3.

يكون المفتي والمتكلِّم قد سار سيراً صحيحاً في الأمر، وبنى فتواه على علمٍ، لذلك غلب على ظنِّه أنَّ ما فهمه هو الصَّواب، فليس مخاطباً عند ذلك بما هو فوق جهده وطاقته، وليس محاسباً على ما لم يعلم به، لأنَّه لا يعلم العيب إلا الله، إضافة إلى أن موضوع هذا البحث يتحدَّث عن طريقة الحصول على الفهم وأساسها، بمعنى هل بَنى المفتي فهمه للنَّص والواقعة –التي يريد أن يبني عليها الفتوى– على أمور بين يديه يقينيَّة!، أم على تخمينٍ ووهمٍ!، أو اعتقادٍ سابقٍ!، وفكرةٍ ماضيةٍ!، وعلى ما سبق ومن خلال النَّظر في الاجتهادات الفقهيَّة، والفتاوى الشَّرعيَّة، والتَّصريحات التي تصدر عن أيِّ شخصٍ حول أيِّ أمرٍ، يمكن القول بأنَّ مصادر الفهم ومنطلقاته، وفي ذات الوقت هي بذاتها تُعَدُّ الأسباب الموصلة إلى ذلك الفهم، وتتمثَّل في الآتي:

أولاً: المعتَقَدُ والفكر السَّابقُ المؤثِّر على الفهم لذلك النَّص أو الواقعة. ثانياً: القصور الطَّبيعي في الفهم لدى الشَّخص، لا يأتي إلا بقصورٍ في الفهم. ثالثاً: الاشتباه في الأمر الذي جرى عليه الفهم، ومساواته بغيره، أو قد يكون فهماً موافقاً للصَّواب. رابعاً: القناعة بأولويَّة أمرٍ على غيره. خامساً: الميل إلى قواعد مذهبٍ معينٍ. سادساً: التَّأثُّر بالبيئة المحيطة. سابعاً: النَّظرة المحدودة والقاصرة للشَّيء، في حال أنَّ الفهم كان قاصراً، ثامناً: العلم القاصر بحقيقة الشَّيء الذي جرى عليه الفهم، يورث فهماً قاصراً. تاسعاً: الضَّعف العلميّ العام والمتخصِّص، يوصل إلى فهمٍ قاصرٍ.

الْمَطْلَبُ الْثَّانِي: مَرَاحِلُ ارْتِبَاطِ الْفَهْمِ الْقَبْلِيّ وَالْبَعْدِيّ.

تبيَّن لنا فيما سبق أنَّ الفهم يتأثَّر بأمورٍ عديدةٍ، تكون سبباً في الحصول على الفهم الصَّحيح، أو سبباً في خطأ الفهم أو اعوجاجه، وهذا بدوره ينتج الفتوى التي تتوافق مع الفهم للشَّيء، والتَّصريح الذي يتناسب مع الفهمِ الحاصلِ عن الشَّيء المراد الحديث عنه، فالفهم يتأثَّر بما قبله، ويؤثِّر على ما بعده سلباً وإيجاباً، كما سبق الإشارة إلى ذلك في التَّعريف، فهو في الحقيقة شيءٌ من التصوُّر حول شيءٍ له ارتباطات عدَّة، فكان لا بدَّ من اعتبار التَّأثيرات التي تكون سبباً في نقل صورةٍ معيَّنة عن ذلك الشَّيء، أو المشاركة في تشكيل صورةٍ معيَّنة، واعتبار التَّأثيرات كذلك من حيث إنَّ الشَّخص المعنِيّ بالفهم له ذهنيَّةٌ خاصَّة به، تتميَّز عن ذهنيَّة غيره، وهي بدورها تساهم في تشكيل صورةٍ عن ذلك الشَّيء، وتكتمل الصُّورتان فتشكِّلان تصوراً خاصَّاً بذلك الشَّيء، يُعَبَّرُ عنه بالفَهْم، وهو الموضوع الذي عناه هذا البحث بالدِّراسة، وعلى هذا فإنَّ العمليَّة التي تتعلَّق بها تصريحات الشَّخص والفتاوى الصَّادرة عنه، تسير على مراحل عدَّة كالآتي:

الأولى: مرحلة الخلفيَّة الفكريَّة والعقديَّة، وغير ذلك من المعاني التي تَعْلَقُ في الذِّهن قبل النَّظر في الشَّيء المعنيّ بفهمه. الثَّانية: مرحلة النَّظر في الشَّيء الذي يراد الحديث أو الفتوى فيه. الثَّالثة: مرحلة فهم ذلك الشَّيء فهما سلبيَّاً أو إيجابيَّاً، بحسب تأثُّر الفهم بالخلفيَّة الذِّهنيَّة. الرَّابعة: مرحلة صدور الفتوى في الأمر، أو التَّصريح، الخامسة: ثمَّ يلي ذلك الآثار –على من له صلةٌ بالفتوى من النَّاس– مرحلة ما بعد الفتوى التي تتناسب مع الفتوى أو التَّصريح، فتكون متوافقةً مع تلك الفتوى أو ذلك التَّصريح، من حيث كونها تُعدُّ آثاراً سلبيَّة أو إيجابيَّة.

وبناءً عليه فإنَّه يمكن القول بأنَّ الفهم لدى الشَّخص يمرُّ بمراحل ضروريَّةٍ، لأنَّها متلازمة مع بعضها، إضافةً إلى أنَّ اعتبارها يجعلُ التَّفهُّم للشَّيء –أياً كان– مقيَّداً بتلك المراحل، وهذا الأمر له علاقةٌ بما سيأتي من الكلام على ضوابط الفهم السَّليم، من حيث القول بضرورة وجود ضوابط للفهم يلزم كلَّ شخصٍ التزامها حال التَّفهم لأيّ نصٍ من النُّصوص، أو واقعةً من الوقائع، وهو يسري على المراحل التي ذُكرت في هذا المطلب، باعتبار كونها أموراً لازمةً للفهم، وما يتّصل به من ملابساتٍ قبليَّةٍ وبعديَّةٍ، تكتمل بها صورة الفهم للشَّيء وإصدار الفتوى عنه، وهذا في الواقع يتحقَّق في الأمور الدِّينيَّة والدُّنيويَّة.

الْمَبْحَثُ الرَّابع: عَوَائِقُ الْفَهْمِ، وَضَوَابِطَه.

الْمَطْلَبُ الْأَوَّل: مُعوِّقَات الْفَهْمِ الْسَّلِيْمِ، وَطُرُقُ الْتَّخَلُّصِ مِنْهَا.

الفهم السَّليم سبب للفتوى الصَّحيحة، وإذا لم يتيسَّر الفهم الصَّحيح انعكس على الفتوى، فالمحاولة الجادَّة في الوصول إلى الفهم الصَّحيح يكون ذلك سبباً في الثَّمرة الطَّيِّبة ويراد هنا الفتوى الصَّحيحة، والفتوى من غير نظرٍ وفهمٍ صحيح لا يمكن أن تمنح الخطأ صفة الصَّواب، كما أنَّ الفهم الصَّحيح كلَّما توفَّر لدى المفتي كانت فتواه صواباً أو قريبةً منه، فالفهم السَّليم نعمةٌ من نعم الله يهبها من يشاء من عباده، وقد ندب الله عباده إلى السَّعي في التَّفقُّه في الدِّين، وجعل سبحانه ذلك نفوراً، قال تعالى: (فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)[28]، وجعل رسول الله –صلَّى الله عليه وسلَّم– الخيريَّة قرينة لمن تفقَّه في الدِّين، فقال: "من يرد الله به خيراً

[28] التَّوبة:122.

يُفَقِّهُ في الدين"[29]، وقد قال ابن القيّم –رحمه الله–:" صحَّة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أُعطي عبدٌ عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجلَّ منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامه عليهما، وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضَّالِّين الذين فسدت فهومهم، ويصير من المُنْعَمِ عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصِّراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كلِّ صلاة، وصحَّة الفهم نورٌ يقذفه الله في قلب العبد، يميّز به بين الصَّحيح والفاسد، والحقِّ والباطل، والهدى والضَّلال، والغيِّ والرَّشاد، ويمدّه حسن القصد وتحرّي الحقِّ وتقوى الرَّبِّ في السِّرِّ والعلانية، ويقطع مادَّته اتِّباع الهوى وإيثار الدُّنيا، وطلب محمدة الخلق وترك التَّقوى)[30]، وسوء الفهم سببٌ للبعد عن الحقِّ والوقوع في الباطل، وحرمان الوصول إلى الصَّواب في الأمر، والسَّير نحو اتِّجاه خاطئ، قال ابن القيّم –رحمه الله –: "سوء الفهم عن الله ورسوله –صلَّى الله عليه وسلَّم– أصل كلِّ بدعةٍ وضلالةٍ نشأت في الإسلام، بل هو أصل كلِّ خطأٍ في الأصول والفروع، ولا سيَّما إنْ أُضيف إليه سوء القصد)[31]، وعلى هذا يتبيَّن لنا أهميَّة ما يصدر عن المفتي، وأهميَّة ما يجب عليه قبل الفتوى، من بذل الأسباب الموصلة إلى الفهم الصَّحيح، وإنَّ الفهم السَّقيم ظهرت بسببه الفتاوى التي زاغ بسببها كثيرٌ من أبناء الإسلام، تمثَّلت في فتاوى الغلوِّ والتَّطرُّف والانحراف، وما يتناقض مع هدي الإسلام وسماحته وتعاليمه التي تتَّسمُ بالرِّفق واللِّين واللُّطف، وبالفهم السَّقيم قد ترفض في بعض الأحيان الأفكار والتَّعاليم السَّديدة والحكيمة، كما قال الشَّاعر:

وَكَمْ مِنْ عَائبٍ قَوْلاً سَلِيْمَاً ... وآفَتُهُ مِنَ الفَهْمِ الْسَّقِيْمِ[32]

لذلك كان للفهم عوائق وأسباب تصرفه عن الصَّواب، وتجعله فهماً سقيماً، وذلك الفهم الفاسد بدوره يثمر فتاوى وتصاريح مجانبةً للصَّواب، فكان لا بدَّ من بيان عوائق الفهم، ثمَّ التَّعرُّفِ على طرق التَّخلُّص منها وعلاجها، والذي يظهر أنَّ أبرز عوائق الفهم تتمثَّل في الآتي:

---

[29]) أحمد،234/2.

[30]) إعلام الموقِّعين، 87/1.

[31]) الرُّوح، 63/1.

[32]) خزانة الأدب، 192/1.

1/ الذُّنوب والمعاصي: وهذا الأمر من أعظم ما يجبُ التَّنبُّه له، فالفهم للأشياء نعمةٌ من نعم الله، لا ينالها كلُّ أحد، وأعظم ما يحجب الإنسان عن النِّعم، الذُّنوب والمعاصي، قال الله تعالى: (أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ)[33]، وقال النَّبي -صلَّى الله عليه وسلَّم-:"إنَّ الرَّجل ليحرم الرِّق بالذَّنب يصيبه"[34]، وقال علي رضي الله عنه: "ما نزل بلاءٌ إلَّا بذنبٍ وما رفع إلا بتوبةٍ"، وقال ابن الجوزي –رحمه الله-:" رُبَّ شخصٍ أطلق بصره فحرُم اعتبار بصيرته، أو لسانه فحرُم صفاء قلبه، أو آثر شبهة في مطعمه فأظلم سرُّه، وحرُم قيام اللَّيْل وحلاوة المناجاة "[35]، وقال أبو الفوارس الكرماني:" من غضَّ بصره عن المحارم، وأمسك نفسه عن الشُّبهات، وعمّر باطنه بدوام المراقبة، وظاهره بإتِّباع السُّنَّة، وعوّد نفسه أكل الحلال، لم تخطيء له فراسة"[36].

2/ قلَّةُ العلم، لأن الجهل بالشَّيء يسبِّب الحكم الخطأ، وكما قيل: المعرفة بالشَّيء فرع عن تصوُّره، قال الغزالي -رحمه الله-: " لو سكت من لا يعلم، لسقط الخلاف".

3/ غياب الإخلاص، قال ابن الجوزي –رحمه الله-: "إنَّما يتعثَّر من لم يخلص"[37].

4/ عدم التثبُّت في الأمر، وقد قال الله تعالى: (فتبيَّنوا)[38]، (فتثبَّتوا)، وقال بعض العلماء: " وإنَّما يُؤتى النَّاس من تَرْكِ التثبُّت وقلّة المحاسبة".

5/ الفهم السَّطحي، لأنَّ الضَّعف في الفهم، لا يوصل إلا إلى ضعفٍ مثله، أو خطأٍ صرف.

6/ الأمراض التي تفسد القلب، وتُسبِّب الفهم السَّيء، فضِيق الصَّدر يُعمي عن رؤيةِ الحقِّ.

---

[33]) آل عمران: 165.
[34]) أحمد، 227/5.
[35]) صيد الخاطر، 50/1.
[36]) صفة الصَّفوة، 67/4.
[37]) صيد الخاطر، 358/1.
[38]) الحجرات6.

7/ هوى النَّفس، قال عليٌّ –رضي الله عنه– : " واتِّباع الهوى يصدُّ عن الحقِّ"[39]، وقال الفضيل –رحمه الله – :"من استحوذ عليه الهوى وإتِّباع الشَّهوات، انقطعت عنه موارد التَّوفيق"[40].

8/ التَّنطُّع سببٌ للهلاك، قال –صلَّى الله عليه وسلَّم–:" هلك المتنطِّعون قالها ثلاثاً "[41]، قال النَّوويُّ –رحمه الله–في المتنطِّعين:" المتعمِّقون، الغالُون، المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم"[42].

9/ سُرْعَةُ الغَضَبِ: فقد أوصى النَّبيُّ –صلَّى الله عليه وسلَّم– رجلاً فقال: "لا تغضب، فردَّد مراراً، قال: لا تغضب"[43]، فالغضب يذهب العقل، ويصرف عن الفهم السَّليم، ويسوق إلى ما لا يُحمد، قال ابن عقيل –رحمه الله– :"قلَّ أن يصحَّ رأيٌ مع فورةِ طبعٍ –غَضَب–، فوجب التَّوقُّف إلى حين الاعتدال"[44]، لذا قال النَّبيُّ –صلَّى الله عليه وسلَّم– قبل ذلك: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"[45].

الْمَطْلَبُ الْثَّانِي: ضَرُوْرَة وَضْعِ وَتَدْوِيْنِ ضَوَابِطَ لِلْفَهْمِ الْسَّلِيْمِ.

الحجَّة في الفهم كونه بقيوده لا على إطلاقه، فلا ينبغي للمفتي اكتفاءه في فهمه للنَّصِّ وإصدار فتواه على ثقافته السَّابقة، وفكرته الخاصَّة، بل لا بدَّ من شروطٍ ومواصفاتٍ يجب توفُّرها فيه، حتَّى يكون أهلاً للفتوى وإصدار الأحكام، وقد اشترط العلماء شروطاً للمجتهد، وضوابط للاجتهاد مكانها كتب الاجتهاد، يجب تحقُّقها في شخصيَّة المجتهد ومن ينصِّبُ نفسَهُ مفتياً، وكذلك الحال فيمن يقضي في أحوال النَّاس، وهنا لا ينبغي القول: بأنَّه لا يصِحُّ أن يتفهَّم النَّص إلا من توفَّرت لدية ضوابط وشروط الاجتهاد، بل الصَّحيح أن يقال: بأنَّ محاولة فهم النَّص أمرٌ مطلوبٌ من كلِّ مسلمٍ

---

[39]) مصنَّف ابن أبي شيبة، 100/7.
[40]) روضة المحبِّين، 479/1.
[41]) مسلم: 2055/4.
[42]) المصدر السَّابق، ونفس الصَّفحة.
[43]) البخاري، 2267/5.
[44]) الأحكام الشرعية لابن مفلح، 305/1.
[45]) التِّرمذي، 620/3.

قدر استطاعته، حتَّى يُعبَد الله على بصيرة من أمره، وحتَّى يتعرَّف أكثر على خطاب الوحي، لأنَّه نزل لسائر الأمَّة المحمَّدِيَّة، وهم متعبَّدون بتلاوته والعمل به، هذا في القرآن، وبالنِّسبة للسُّنَّةِ مباشرة العمل بها بعد فهمها، ولاشكَّ بأنَّ هذا الفهم يبقى محدوداً ومبنيَّاً على ما يحمله المسلم غير المجتهد من اعتقاد ومعرفة بقواعد وأصول الدِّين، وما ينقله عن المجتهدين الذين توفَّرت لديهم ملكة الاجتهاد لما يحتاج إلى اجتهاد، والفهم لما يبنى فهمه على أساسيَّاتٍ في اللُّغة والعقيدة وضوابط الفهم السَّليم.

فالأمر إذاً لا يتوقَّف عند حفظ النَّص وقراءته فحسب، وإنَّما عند الفهم له، لأنَّه العمل الذي تدور عليه الثَّمرة (الفتوى والحكم)، سلباً وإيجاباً، إضافة إلى الفكر السَّابق الذي يؤثِّر على ذلك الفهم سلباً أو إيجاباً، وهنا يتبيَّن لنا أهميَّة الفهم في تأثيره على الفتوى، ومن قبله تأثير الفكر السَّابق على الفهم، وكأنَّ الفكر على هذا هو الموجِّه للفهم إلى حدٍّ كبيرٍ، ثمَّ ما يصل إليه المفتي من الفهم تكون الفتوى.

وهذا يؤكِّد لنا ضرورة اعتبار الضَّوابط العلميَّة للفهم، قبل أن نذكر ضوابط الفتوى، وبيان مدى الحاجة إلى أسس وضوابط الفهم للنَّصِّ، قبل مباشرة العمل بضوابط الفتوى، وإن كانت مترتِّبةً على ضوابط الفهم، أو هي جزء منها، لكنَّ التَّركيز عليها واعتبارها من الأهميَّة بمكانٍ، حتَّى لا يقترب الشَّخص المؤهَّل من الفتوى إلَّا بعد إدراك ضوابط الفهم، وتتبُّع المراحل من أساسها، بدأً بضوابط الفهم، ثمَّ ضوابط الفتوى، ثمَّ اصدار الفتوى، لأنَّ النَّتائج تتعلَّق بها أحكامٌ شرعيَّةٌ، يجب الأخذ بأسسها وأصولها العلميَّة بصورةٍ صحيحةٍ، وعلى أكمل وجه، ومن ذلك اعتبار صحَّة النُّصوص الشَّرعيَّة، من خلال عرضها على قواعد التَّصحيح – فيما سِوى القرآن الكريم – ثمَّ قراءتها قراءةً صحيحةً من مضانِّها المعروفة، والأخذ بعد ذلك بضوابط الاجتهاد والفتوى، والتي منها معرفة النَّاسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيَّد، والعام والخاص، والحقيقة والمجاز، والصَّريح والكناية، وغيرها من الضَّوابط المدوَّنة في كتب الاجتهاد، والنَّظر للنُّصوص نظرةً شاملةً ودقيقةً، والفهم لها بالضَّوابط المحدَّدة، وكلُّ ما سبق من الكلام يخصَّ المفتي فيما يتعلَّق بمسألة الاجتهاد والفتوى، وإصدار الاحكام القضائيَّة، وما يتِّصل بهما من أحكام شرعيَّة، أمَّا ما يتعلَّق بموضوع الفهم المجرَّد للنُّصوص الشَّرعيَّة، وكذلك قراءة وفهم ما يترتَّب عليها من أحكام وفتاوى، وتتبُّع ما قاله العلماء في سائر كلامهم، وما يتعلَّق بالأمور الدِّينيَّة – غير الفتوى والقضاء – من الآداب والأخلاق والمعاملات، إضافةً إلى ما يتعلَّق بسائر ما كُتب، وما قيل في أمور الدُّنيا المختلفة،

سواء كتابات المسلمين أو غيرهم، فهذا موضوع آخر يتعلَّق بمسألة قدرة الشَّخص وإمكانيَّاته على فهم ما يقرأ بصورةٍ جيّدةٍ نافعةٍ، يتَّفق في الجملة مع روح وسماحة الإسلام، وخيريَّته العامَّة والشَّاملة، بما فيه صلاح الدُّنيا والآخرة، وسواء النَّفع الخاص أو العام.

وعلى ذلك فإنَّه ولابدَّ من ضوابط للفتوى، يصعب على صاحب الفهم الخاطئ أو السَّقيم أن يفتي بحسب فهمه القاصر وما يوافق هواه، وأنَّه لا بدَّ من التَّقيُّد بضوابط الفهم للنُّصوص التي وضعها علماء الاختصاص وأجمعوا عليها، أو اتَّفقوا على أغلبها، والتي تعدُّ أساساً وقاعدةً للمفتي ينطلق منها إلى إصدار فتواه، وما لم يدوَّن منها يجب تدوينه، ومالم يذكر يجب ذكره، وما لم يعتبر سابقاً وظهر مع الممارسة للفتوى ضرورةَ اعتبارِه، ويجب ضَمّه إلى ما تمَّ تدوينه واعتباره، وينبغي أن يكون ذلك العمل بصورةٍ عاجلةٍ، وأن تنشر بكلِّ وسيلة ممكنةٍ لها ارتباط بالعلم الشَّرعي وأهله، في المؤسَّسات الدِّينيَّة في بلاد الإسلام وغيرها، كالمراكز الدِّينيَّة في بلاد الغرب على سبيل المثال.

مع مراعاة الوضع الخاصِّ لمن ليس في بلاد الإسلام من المسلمين، وحاجتهم لمراعاة الظُّروف الخاصَّة بهم، ولعلَّ بعض المؤسَّسات العلميَّة في غير بلاد الإسلام أسَّست لمثل هذا الأمر كالمجمع الفقهي الأوروبي، والذي يبقى الكلام عليه هنا فيما يتعلَّق بتلك المؤسَّسات، هو التَّحقُّق من انتفاع المتخصَّصين بضوابط الفتوى في فتواهم، بما يناسب الزَّمان والمكان، والقضيَّة التي طلب الحكم الشَّرعيّ فيها، وهو الأمر الذي يطلب في حقِّ كلِّ المؤسَّسات الشَّرعيَّة حيثما كانت.

إنَّ الاهتمام بذلك الأمر له أهميَّة بالغة، كما سبق الإشارة إليه عند ذكر كلام ابن القيِّم وغيره، بل يكاد يكون أهمَّ أمر في حياة المسلمين في كلِّ زمان، وبالذَّات ما يتعلَّق بالحياة العامَّة، كون الضَّوابط أُسسٌ لفتاوى ينشأ عنها ظلمٌ أو عدلٌ، حقٌّ أو باطلٌ، خيرٌ أو شرٌّ، سماحةٌ وحسن معاملةٍ أو غلوٌّ وتطرُّفٌ، ولعلَّ ما نراه اليوم من ظهور فِرَقٍ لا حصر لها في بلاد المسلمين تنتسب إلى الإسلام، سواء كانت في نشأتها عفويةً يراد منها جمع النَّاس على أمر من الأمور الدِّينيَّة أو الدُّنيويَّة، أو كانت مصنوعة لغرضٍ من الأغراض المتعدِّدة التي يراد بها حرب الإسلام من الدَّاخل، وتشويه الإسلام والتَّفريق بين أبناءه، ومحاولة تحقيق مآرب مختلفة، وما أكثر تلك الفرق اليوم، وما أسرع ظهورها، فكلَّما انقرضت فرقةٌ ظهرت أخرى، ويزعم مؤسُّسوها بذلك الخير، ولهم بذلك فهمٌ معيَّن، وفتوى شرعيَّة يستدلُّون بها على حقٍّ يَدَّعُونَه، وهذا الذي يجب التَّوقف عنده، وتدقيق النَّظر فيه، ومن أجل ذلك كتب هذا البحث.

ولا شكَّ أنَّ الأمر يحتاج إلى متخصِّصين في الفقه الإسلامي راسخين فيه، خَبرُوا الأمر وعرفوه من جميع زواياه، وفهموا الظَّاهر في الأمر، والمعنى الدَّقيق منه، واطَّلعوا على اجتهادات السَّابقين واللَّاحقين، والقواعد التي انطلق منها كلُّ أحد منهم، وعرفوا اختلافات الفتوى، وأسسها التي بنى عليها كلُّ فريقٍ فتواه، ولعلَّ أنسب من يمكن الاستفادة منه في هذا العصر المجامعُ الفقهيةُ المعتبرةُ فيما يتعلَّق بتدوين الضَّوابط وبيان حقيقتها، وسرد أدلَّتها وكيفيَّة الاستفادة منها بطريقةٍ صحيحةٍ سليمةٍ كاملةٍ، وبمنهجيَّةٍ علميَّةٍ مجردةٍ، وعوداً على بدء، فإنَّ من الضَّوابط التي يمكن مراعاتها عند تفهُّم النُّصوص أو الوقائع، ممَّا يظهر في كلام أهل العلم من الفقهاء وغيرهم، ما يأتي:

1/ أن يكون الشَّخص ملمَّاً بحقيقة النَّص، أو مُلابَسَات الواقعة، إلماماً كاملاً.

2/ أن يكون الشَّيء الذي جرى عليه الفهم أمراً واضحاً وشيئاً محدداً بيّناً، ليس وهماً.

3/ أن يكون الشَّخص متجرِّداً من كلِّ القيود التي تقيِّد فهمه، بمعنى (ضرورة الفهم المجرَّد).

4/ أن يكون الشَّخصُ بكامل قواه الشَّخصيَّة، والعقليَّة، والحسِّيَّة.

5/ استقرار نفسيَّة الشَّخص، فيتفهَّم الأمر، وهو بعيد عن الغَضَبِ والتَّسَرُّع في الفهم.

6/ أن يكون صادق الرَّغبة في إرادة الفهم الصَّحيح، لأنَّ عدم المصداقيَّة في الأمر تَصْرِفُ عن الحقيقة.

7/ أن يكون تفهُّمه يتعلَّق بكلِّ أمر له علاقة بتخصُّصه، أو لديه الخبرة الكافية عنه، أمَّا غير ذلك فلا اعتبار لفهمه، حتَّى يكون مطلعا حَدَّ الكفاية، أو يتقوَّى بِفَهْمِ مَنْ لَدَيْهِ عِلْمٌ بخفاياها.

نَسْأَلُ اللهَ لِلْجَمِيْع الْعِلْمَ النَّافِع، وَالْعَمَلَ الْصَّالِحِ، اللَّهُمَّ يَا مُعَلِّمْ إِبْرَاهِيْمَ عَلِّمْنَا، وَيَا مُفَهِّمْ سُلَيْمَانَ فَهِّمْنَا.

نَتَائِجُ الْبَحْثِ:

1/ للفهم أهميةٌ كبيرةٌ في معرفة أمور الإنسان العلميَّة والعمليَّة، وهو أساسٌ لما يصدر عنه.

2/ للفهم دورٌ فاعلٌ في التَّأثير على الفتوى سَلباً وإيجَاباً.

3/ تفاوت النَّاس في الفهم ينعكس على ما يصدر عنهم.

4/ يمكن للفتوى أن تتغيَّر بتغيُّر الزمان، والمكان، والحال، والفهم للنَّص، وملابسات الحَدَث.

5/ للفتوى آثارٌ كبيرةٌ على حياة النَّاس العلميَّة والعمليَّة، ينعكس نوعها على الفهم الذي بُنِيْت عليه.

6/ ضرورة العمل بضوابط الفهم التي يضعها أهلُ العلم المتخصِّصين، لتأثيره المباشر على الفتوى.

7/ من أجَلِّ وأهمِّ الأمور التي يجب التَّنبُّه لها، ضبط الفهم لتأسيس الفتوى، لتعلُّق ذلك بأمر الدِّين، وما يتَّصل به من الأمور العلميَّة والعمليَّة للنَّاس.

الْتَّوْصِيَاتُ وَالْمُقْتَرَحَاتُ:

1/ إعداد دراسة توجيهيَّة بخصوص أهمِّيَّة الفهم، ودوره السَّليم في إصدار الفتوى.

2/ لزوم إعداد ضوابط للفهم السَّليم، ووجوب تقيُّد المفتي بها، مع ما يليها من ضوابط الفتوى.

3/ إعداد منهج متدرّج للطُّرق التي يجب على المفتي سلوكها، من ذلك طرق الفهم وضوابطه.

4/ وضع منهجيَّة علميَّة لما يحتاج إليه المفتي، خلال مرحلة الدِّراسة الفقهيَّة.

5/ إيجاد مؤسَّسةٍ متكاملةٍ متخصِّصة في جانب الفهم، وتأثيره على المتغيِّرات المختلفة في المجتمع، كون الفتوى المترتِّبة عليه تتعلَّق بسائر أمور الدِّين والدُّنيا، سلباً وإيجاباً.

6/ بيان مخاطر الفهم السَّقيم على أمور الحياة، من خلال وسائل تعليميَّة وإعلاميَّة مُتخصِّصة.

7/ إغلاق المنافذ التي يصدر عنها الفهم الفاسد، من خلال بيان خَطَرها، وتوسيع دائرة الفهم السَّليم.

قَائِمَةُ الْمَرَاجِعِ:

1/ القرآن الكريم.

2/ الجامع الصَّحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، 1422هـ.

3/ صحيح مسلم، مسلم بن الحجَّاج أبو الحسين القشيري النِّيسابوري، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي.

4/ الجامع الصَّحيح سنن التِّرمذي، محمَّد بن عيسى أبو عيسى التِّرمذي السُّلمي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر وآخرون.1998م.

5/ مسند أحمد، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشَّيباني،مؤسَّسة قرطبة، القاهرة، تحقيق:الأرنؤوط، 1995.

6/المستدرك على الصَّحيحين، محمَّد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النِّيسابوري، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط/1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مع تعليقات الذَّهبي في التَّلخيص،1990.

7/ المصنَّف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمَّد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرُّشد، الرِّياض، تحقيق: كمال يوسف الحوت، 1409هـ.

8/ إعلامُ الموقِّعين عن ربِّ العالمين، محمَّد بن أبي بكر أيُّوب الزَّرعي أبو عبد الله، دار الجيل- بيروت،

تحقيق: طه عبد الرَّؤوف سعد، 1991م.

9/ روضةُ المحبِّين ونزهة المشتاقين،محمَّد بن أبي بكر أيُّوب الزَّرعي، دار الكتب العلميَّة-بيروت، 1992.

10/ الرُّوح ، محمَّد بن أبي بكر أيُّوب الزَّرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

11/ صفة الصَّفوة، عبد الرَّحمن بن علي بن محمَّد أبو الفرج، دار المعرفة، بيروت، ط2، تحقيق: محمود فاخوري، د. محمَّد رواس قلعه جي، 1421.

12/ الأحكام الشَّرعيَّة لابن مفلح، محمد بن مفلح أبو عبد الله شمس الدين المقدسي، عالم الكتب.

13/ الأصولُ للسَّرخسي، محمَّد بن أحمد بن أبي سهل السَّرخسي أبو بكر، دار المعرفة، بيروت.

14/ إرشادُ الفحول في علم الأصول، للإمام محمَّد بن علي الشوكاني، دار الكتاب العربي، تحقيق: أحمد عزوز عناية، ط1/1999.

15/ لسانُ العرب، محمَّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت،ط 1/ 1414هـ.

16/ خزانة الأدب وغاية الأرب، تقيّ الدِّين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراري، دار ومكتبة الهلال – بيروت، ط1، تحقيق: عصام شعيتو، 2004م.

17/مختار الصِّحاح، محمَّد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرَّازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، تحقيق: محمود خاطر، ط5/1999.

18/ موقع المعرفة الإلكتروني،http://www.marefa.org/index.php.

19/ موقع صيد الفوائد، http://www.saaid.net/Doat/bakkar/4.htm.

21)BLOOM (B. S); Caractéristiques individuelles et-1 apprentissage scolaire, Paris, Fernan Nathan, 1979.

22)GREBOT (E); Images mentales et stratégies d'apprentissage,-2 Paris, ESF, 1994.

23)– MOIRAND (S); Situations d'écrit, Paris, CLE international,-3 1979.

24) SAINT – ONGE (M); Moi, j'enseigne, mais eux,-4 comprennent – ils ?, Lyon, Chronique sociale, 2 Ed, 1993.

أسس التعبير عن الرأي في ضوء السياسة الشرعية

الدكتور: عبد الوهاب مهيوب مرشد عبده عامر

قسم السياسة الشرعية

جامعة الملايا

الملخص

تناول البحث أسس التعبير عن الرأي التي جاء بها التشريع الإسلامي في نصيحة الحاكم ومشاورته والحسبة في المجتمع المسلم، كأول تشريع متكامل يفسح المجال للتعبير عن الرأي والمناقشة والصدوح بكلمة الحق واسداء النصح، والتمحيص والتحقيق ومعرفة الصواب والخطأ في كل ما يواجه المجتمع المسلم، بكل جرأة دون خوف أو إحجام، بغرض الوصول إلى الحق والصواب في الأعمال والأفعال في كل ما يتعلق بالمصالح العامة في المجتمعات، حتى جعل الإسلام التعبير عن الرأي واجب من واجبات المسلم في ممارسة حقه في إطار الدولة الإسلامية وبالتأمل في النماذج الإسلامية يتبين اعتبار التعبير عن الرأي في الأمور الخاصة والعامة، وخلص البحث إلى أن على النظم الإسلامية الحاكمة تبني التعبير عن الرأي وكفالة حرية المسلم وعدم الاكتراث بما يطرحه انطلاقا من أساس اشراك المسلمين في كل القضايا، وتوصل البحث بأن على حكام المسلمين اليوم السير وفق ما جاءت به الشريعة حتى يعم النفع لجميع المسلمين في ظل أنظمتها الإسلامية الحديثة.

الكلمات المفتاحية: التعبير، الرأي، النظام الإسلامي، المقاصد، الدلالة.

المقدمة:

الإسلام من أوله إلى آخره يدعو المسلمين إلى البسالة والوقوف بصلابة مع الحق، والجرأة وقول كلمة المعروف واسداء النصح في كل ما يتعلق بالمصالح العامة في المجتمعات، وفق المعاني الربانية التي ترفض المداهنة ولا تخاف إلا الله وحرية التعبير واجب شرعي عظيم يحمي أمتنا الإسلامية من أن يغشاها الفساد ويتسلط عليها الظالمين ويعد سبب لإقامة الدين، وإظهار لشعائر الإسلام، وإخماد للباطل [1]، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [سورة آل عمران:110]

ونتيجة لما تعيشه الأمة الإسلامية اليوم من حالة الاغتراب وفقدان الذات، واهتزاز في الهوية الإسلامية، والتفسخ في كثير من المفاهيم والقيم حتى أصبح المسلم يشعر كأنه غريب في بلده ووطنه؛ نتيجة لجملة من ممارسات الأنظمة والحكومات المعاصرة التي جيرت فيها القرارات وفق ما يريد صناعها، فأصبح الفرد مراقب ومقموع ومضطهد إلى غير ذلك من الممارسات، هذا بدوره أدى إلى إحجام كثير من الناس في التعبير عن أراءهم، وأحدث موجة إنتقادات حادة من قبل جمهور الناس تعبيرا عما يرونه من أراء في الحريات العامة التي تدخل في نطاق حق الشخص في التعبير عما يريد وفق الضوابط التي تفسح المجال لحرية التعبير للوصول إلى الصواب، وفق الأمانة والصدق وإظهار الحقّ وإعلان الرأي بضوابط المصلحة الدينية والدنيوية، وترك التشويش على الرأي، أو لبس الحقّ بالباطل، وتقرير اباحته الشريعة الإسلامية للتعبير عن الرأي الحسن واعتباره حقا لكل مسلم، قال تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [الإسراء: 53].

ولقد كفل الإسلام التعبير عن الرأي بمفهومه الإسلامي المنضبط الذي يمنع التعدي ويحفظ الحقوق، الرأي الذي يؤيد الإفصاح ويكره الكبت، بالتعبير عن الحق واقراره ودفع الباطل ورده، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة التوبة:71]، وبهذا تكون حرية التعبير وسيلة مهمَّة من وسائل الخير وصلاح المجتمعات.

إشكالية البحث:

تتلخص إشكالية البحث بأن التعبير عن الرأي في الحكومات الإسلامية القائمة ضعيف ولا يؤدي الأدوار التي رسمتها الشريعة الإسلامية، والذي بدوره ساهم في تشويه العمل السياسي المعاصر وسبب الغموض والإبهام في تعامل الحاكم والمحكومين في هذا الأمر، وساهم في انتشار الممارسات الخاطئة في الكبت والإكراه في المجتمعات الإسلامية.

[1] انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ/ 1997م)، ج1، ص 274.

منهجية البحث:

يتناول الباحث أسس التعبير عن الرأي في التشريع الإسلامي من خلال بيان نصوص الشريعة الإسلامية، والتأصيل لها وفق نصوص ثابتة من الكتاب والسنة وأعمال الخلفاء الراشدين، وانتهاج طريقة التحليل والتركيب في تدعيمها، وبيان أوجه الصواب والخلل ومدى تطابقه أو تعارضه مع الشريعة الإسلامية.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى توضيح أسس التعبير عن الرأي بالنظرة الإسلامية الشرعية، المستمدة من الكتاب والسنة والاجتهادات المبنية عليهما، وتصحيح الفهم الخاطئ تجاه الحكم الإسلامي وقيمه العادلة، ويهدف البحث أيضا إلى إقرار الأسس التي تحكم تصرفات الحاكم والمحكوم ومد جسور وأواصر الصلة بين كليهما وفق التشريع الإسلامي الضابط لتصرفاتهما.

المبحث الأول: مفهوم التعبير

لفظ التعبير أصله من (عبر) العين والباء والراء أصل صحيح واحد يدل على النفوذ والمضي في الشيء[2]، فعَبَّر عمّا فِي نَفْسِه تَعْبِيراً؛ أَعْرَبَ وبَيَّنَ[3]، ومن الكلمات المشتقة من هذا الأصل، العبارة؛ لأنه ينتقل المعبِّر بها إلى مقصودة، والبيان والإيضاح عمّا في الضّمير[4]، وعرف في الاصطلاح بأنه: «قدرة الإنسان على التعبير عن وجهة نظره بمختلف وسائل التعبير»[5]، فالتعبير هو الثمرة التي ينتجها الفكر السليم، والاتجاه المستقيم في طلب الحقائق وإعلانها [6]، ويقصد بالتعبير عن الرأي الإفصاح عما في النفس بأي وسيلة كانت كالمجلات والصحف، والاذاعات، والتلفزيون، والانترنت، بما

---

2. ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن زكريّا. **معجم مقاييس اللغة**، عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1399هـ -1979م)، ج4، ص207.

3. الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين (دار الهداية)، ج 12/ ص 502.

4. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط 3، 1414هـ)، مادة: عبر، ج4، ص529.

5. الزحيلي، محمد. **حقوق الإنسان في الإسلام** (دار الكلام الطيب، ط3، 2003م)، ص186.

6. . أبو زهرة، محمد. **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص199.

يترجح للشخص بعد التأمل والمعرفة؛ بالقصد الحسن وإرادة الحق والخير والنفع للناس، ويشترط للتعبير عن الرأي القدرة وانتفاء المخالفة للشرع، وألا يترتب على التعبير بالرأي مفسدة راجحة.

المبحث الثاني: أسس التعبير في التشريع

يمتاز التشريع الإسلامي باعتبار التعبير أمر وجوبي، فضلاً عن كونه حقاً سياسياً للمسلمين[7]، فهو تكليف لا يجوز لمؤمنٍ أن يتركه، وفريضة لا يحلُّ أن يتخلى عنها، والْتزام الصمت وعدم قول الحق امر مذموم شرعا، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يحقر أحدكم نفسه»، قالوا: يا رسول الله كيف يحقر أحدنا نفسه؟ قال: " يرى أمرا لله عليه فيه مقال، ثم لا يقول فيه، فيقول الله عز وجل له يوم القيامة: ما منعك أن تقول في كذا وكذا؟ فيقول: خشية الناس، فيقول: فإياي كنت أحق أن تخشى "[8]

فالجهر بالحق واسداء النصح في كل ما يمس الاخلاق والمصالح العامة والنظام العام أمر مشروع وتطبيق عملي، فالإسلام ليس مجرد قول وعمل قلبي فقط، بل إن الإسلام يتعدى إلى أكثر من ذلك، ويتعامل مع الواقع ويضع الحلول المناسبة لكل المشكلات على أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في التوجيه والإرشاد والنصح والمحاسبة، فالتعبير عن الرأي في الميدان السياسي أداة لإصلاح الحكم وتقويمه، والمسلم يتمتع بكامل حرته في الجهر بالحق وإسداء النصيحة في أمور الحياة فيما يحقق للمسلمين نفعا دينيا أو دنيويا في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتشاور.

والتعبير عن الرأي يقوم في جوهرها على تأكيد معنى المسئولية لدى الجميع والعلانية كأساس للتعبير والمكاشفة بغرض التعميم والاتصال مع الآخرين، لإحاطة الناس علما بمضمون الرأي الراجح، والتعبير به بصفة علنية [9]، في طرح الآراء والأفكار عن طريق الاتصال المباشر بالقول والكتابة بما هو حسنا، وأن يكون التعبير مطابقاً للحقيقة صادقاً مثبتاً فيه بعيداً عن الظن وتحري الصدق في الأقوال والفعال والدعوة إلى كل ما فيه خير للأمة وما هو ضروري لمصلحتها، ولا يقتصر الأمر على هذا بل لابد من النقد لكل ما هو ضار وفاسد بالعدل والإنصاف وترك الكذب وتزيف الحقائق[10]، فالتعبير عن الرأي في الإسلام ليس مطلقا في قول من شاء كيفما شاء، وإنما هو تعبير مقيد بالمحافظة على مصالح الأفراد والمجتمع وقصد الخير والنفع في كل حال، وهنك ثلاثة أسس مهمة للتعبير عن الرأي بيانها على النحو الآتي:

---

[7] محمد أحمد مفتي، سامي صالح الوكيل، **حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي**، مرجع سابق، ص65.

[8] أخرجه ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء الكتب العربية)، ج 2/ ص 1328، برقم: 4008.

[9] انظر: خالد مصطفى فهمي، **حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والتشريعان الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير** (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ط1، 2009م)، ص188-193.

[10] انظر: الدواليبي، محمد معروف. **الدورة والسلطة في الإسلام** (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1982م)، ص56، 57.

الأساس الأول: أساس النصيحة وقصد الحق

للنصح أهمية كبيرة وعظيمة في حياة الأمم والشُعوب، وهي من أهم الوسائل للتقييم وتجاوز الأخطاء وتصحيحها، وتجب على كل مسلم والنصح يقتضي النصح لعامة الناس ومناصحة الحكام وتبصرتهم، فالدين لا يعطي الحاكم السلطان المطلق على الفرد، بحيث يصير الفرد وكأنه عبد، ولا يعطى الفرد الحرية المطلقة لينطلق في المجتمع فيفسد الحياة على نفسه وعلى الآخرين، والوسيلة المثلى في هذا النصيح، ومن ذلك النصح النصيحة لولاة الأمر فقد بينها الرسول –صلى الله عليه وسلم– في أحاديث منها: "الدِّين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم"، "إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويسخط لكم ثلاثاً، يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم".[11]

فالضابط في النصيحة تجنب كل ما يمنع وقوع النصيحة؛ بحيث يكون المقصود وصول النصح والعمل به، فتكون النصيحة لأئمة المسلمين معاونتهم على الحقّ وأمرهم به[12]، والنصيحة لعامة المسلمين إرشادهم إلى مصالحهم، وتعليمهم أمور دينهم ودنياهم، قال عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه: (ألا فلتقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها)،[13] وقد كان سلف الأمة مثالا في نصح الحكام فهذا سفيان الثوري ينصح أبا جعفر المنصور بقوله: (إني لأعلم رجلاً إن صلح صلحت الأمة وإن فسد فسدت الأمة، قال: ومن هو؟ قال: أنت![14]، وأدخل على أبي جعفر المنصور بمنى، فقال له: ارفع إلينا حاجتك، فقلت له: اتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجورا، قال فطأطأ رأسه، ثم رفعه، فقال: ارفع إلينا حاجتك، فقلت: إنما أنزلت هذه المنزلة بسيوف المهاجرين والأنصار، وأبناؤهم يموتون جوعا، فاتق الله وأوصل إليهم حقوقهم، فطأطأ رأسه، ثم رفعه فقال: ارفع إلينا حاجتك، فقلت: حج عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال لخازنه: كم أنفقت؟ قال: بضعة عشر درهما وأرى ههنا أموالا لا تطيق الجمال حملها، وخرج [15]، ولهذا قال الإمام

---

[11] أخرجه مالك، أبو عبدالله بن أنس الأصبحي. (ت 179هـ)، **موطأ مالك**، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي (مصر: دار إحياء التراث العربي)، ج2، ص990، رقم: 1796.

[12] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392هـ) ، ج 2/ ص 38

[13] ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن. **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 6، 1422هـ – 2001م)، ج 1/ ص 223.

[14] الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري. **سراج الملوك** (من مصر: المطبوعات العربية، 1289هـ، 1872م)، ص 45.

[15] انظر: الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد، **إحياء علوم الدِّين** (بيروت: دار المعرفة)، ج2 / ص 147.

الشوكاني: «ينبغي لمن ظهر له غلط الإمام في بعض المسائل أن يناصحه... ويبذل له النصيحة ولا يذل سلطان الله»[16] بترك النصيحة.

والتعبير بالنصيحة من الوسائل المشروعة المرتبطة بالحق والمصلحة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "إن لصاحب الحق مقالا"[17]، فالنصيحة تكون على أساس القاعدة الأصولية بأنه: «يحتمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام».[18]

ويشترط في الناصح أن يعلم يقيناً أن ما يدعو الناس إليه مما جاءت به الشريعة؛ فالإخبار عن شرع الله فيجب أن يكون الإخبار صحيحاً والمخبر به صادقاً، ولا يجوز أن يُقَوّل الشريعة ما لم تقله بأن يقول هذا حلال وهذا حرام بما يكون كاذباً ومفترياً على الله، قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَـذَا حَلاَلٌ وَهَـذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ ﴾ [سورة النحل: 116] ، قال شخ الإسلام ابن تيمية: «والله أمرنا أن لا نقول إلا الحق، وأن لا نقول عليه إلا بعلم، وأمرنا بالعدل والقسط»[19]، ويندرج تحت هذا ترك التعبير عما يكون زورا وبهتانا وترويجا للضلالات لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [الفرقان: 72] .

ولا يشترط للنصيحة تحقق أن يصل الناصح بعلمه بمعاني الشريعة إلى مرتبة المجتهد وإنما الشرط أن ما يدعيه من الشريعة وصل إليه عن طريق اليقين ومعرفته بالنص الشرعي[20]، يقول الإمام النووي: «وذلك ثابت لآحاد المسلمين وإنما يأمر وينهي من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، فإن كان من الأمور الظاهرة مثل الصلاة والصوم والزنا وشرب الخمر ونحو ذلك فكل المسلمين علماء»[21]، إلا أنه على الناصح الالتزام بالآداب الإسلامية بطيب الكلام، والابتعاد عن الفحش، والقبح، والتشهير.

---

16. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار** (دار ابن حزم / ط 1)، ص 965.

17. أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل . **الجامع الصحيح**، محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة ط 1، 1422هـ)، ج 3/ ص 162، برقم: 2609.

18. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه** (كراتشي الصدف ببلشرز، ط1، 1407 – 1986)، ج 1، ص 398.

19. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1406 هـ -1986 م) ، ج2، ص342.

20. انظر: بحثنا، بالاشتراك مع مجموعة من الباحثين وفضيلة الدكتور عبد الكريم زيدان، **دور وواجبات العلماء والدعاة** (اليمن: مركز أبحاث جامعة الإيمان، 2005 م).
www.jameataleman.org.

21. النووي، أبو زكريا يحي بن شرف. **صحيح مسلم بشرح النووي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392هـ)، ج2، ص 23.

والضـابط الجامع للتعبير بالنصـح الصـدق والنزاهة والأمانة والإحسـان في القول المخاطبة والمحاورة، فإنه إذ لم يفعلوا ذلك، نزغ الشيطان بينهم، وأخرج الكلام إلى الفعال، ووقع الشر والمخاصمة والمقاتلة[22]، فمراعاة المبادئ الإسلامية والمعاني الأخلاقية والتعبير عن الرأي بالصفة الشخصية دون تجريح الأشخاص والهيئات والمؤسسات ونحوها أمر لا بد من السـير عليه، ولابد من الاحترام في طرح وجهة النظر؛ لتكون أدعى للقبول، وأوفقَ لمراد الله تعالى وألا يكون في القول عدوان وأن يكون طيباً بعيداً عن الفحش والقبح وبذاءة اللسـان يقول تعالى: ﴿ وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ﴾ [سورة الحج:24].

ويمكن أن أقول أن الشريعة الإسلامية تبيح لكل إنسان أن ينصح من شاء دون عدوان؛ فلا يكون شتاماً ولا عياباً ولا قاذفاً ولا كاذباً، وأن يعبر عن نصحه بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يجادل بالتي هي أحسن، وأن لا يجهر بالسوء من القول، وأن يراعي جلب المصـالح، ودرء المفاسـد، من خلال النقد البناء المبني على تغليب المصـلحة العامة على المصالح الشخصية، والحزبية، والعصبية؛ يقول تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ [البقرة: 83].

ثانيا: أساس المشاورة واختيار الصواب

المشـاورة تعني ألا ينفرد الإنسـان بالرأي وحده في الأمور، فرأي الاثنين أو الجماعة أقرب إلى إدراك الصـواب من رأي الواحد بسـبب أن المشـاور يضـيف إلى عقله عقول الآخرين وإلى علمه علوم الآخرين، وما اسـتغنى مسـتبد برأيه إلا هلك، والمستبد بعيد من الصواب قريب من الزلل[23]، وتقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة واختيار أصوبها وأحسنها ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج [24]، فالقصد من الشورى تحقيق المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع في مصـالح الناس وتربية للأمة على إدراك الصـواب الصـحيح في عامة الأمور واسـتخراج الرأي الأصـوب بعد تقليب الآراء من قبل العارفين، بحرية كاملة، إظهاراً للرأي الأمثل والعمل به، وعليه فالقصـد من الشـورى: «اسـتطلاع رأي الأمة وأهل العلم والاختصـاص بغرض معرفة الصـواب في قضـية اجتهادية للعمل به لزوما»[25]، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] فقد مدح الله المشاور في الأمور، ومدح القوم

---

[22] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط 1، 1419 هـ)، ج5، ص80.

[23] انظر: الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر. **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، تحقيق: علي عبد الله الموسى (الزرقاء: مكتبة المنار، 1407هـ، 1987م)، ج1، ص478-480.

[24] أبو فارس، محمد عبد القادر. **النظام السياسي في الإسلام** (عمان: دار الفرقان، ط2، 1407هـ، 1986م)، ص79.

[25] انظر: بحثنا الموسوم بـ"نتيجة الشورى بين الإلزام والاعلام"

الذين يمتثلون ذلك[26]، ونزلت الآية في مكة وفي هذا دلالة على أن الاهتمام بالشورى من بدايات التشريع ، مما يجعل الشورى تعم شؤون الحياة جميعا[27]، ويعطينا إيحاء قوياً بان الممدوحين يتداول أمرهم بينهم ويتقرر العمل بينهم، فهم فيه شركاء، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَو كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران:159]، وفي هذه الآية يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، والنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– هو الذي تولاه، وهو نص قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكاً في أن الشورى فرض أساسي لا يقوم نظام الإسلام إلا على أساسه، أما شكل الشورى والوسيلة التي تتحقق بها، فهذه أمور قابلة للتحوير والتطوير وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها[28]، وكان النبي – صلى الله عليه وسلم– يحرص على مشاورة أصحابه، التماساً للصواب والوقوف على الرأي الصائب تشجيعا للرأي والعمل به، فهذا حباب بن المنذر ابن الجموح أحد بني سلمة قال: يا رسول الله. أرأيت هذا المنزل؟ أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال: بل هو الحرب والرأي والمكيدة قال: فإن هذا ليس لك بمنزل فانهض حتى نأتي أدنى قليب القوم فنزله ثم نغور ما سواه من القلب ثم نبني حوضا فنملأه ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " قد أشرت بالرأي "، ثم نهض رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل وبنى حوضا على القليب وقذفوا فيه الآنية ثم أمر بالقلب فغورت.[29]

ولما طالت هذه الحال على المسلمين أراد رسول الله – صلى الله عليه وسلم– أن يصالح عيينة بن حصن والحارث بن عوف رئيسي غطفان على ثلث ثمار المدينة وينصرفا بقومهما وجرت المراوضة على ذلك: " فاستشار السعدين[30] في ذلك" فقالا يا رسول الله إن كان الله أمرك بهذا فسمعا وطاعة وإن كان شيئا تصنعه لنا فلا حاجة لنا فيه، لقد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو بيعا فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا والله لا نعطيهم إلا السيف فصوب رأيهما.[31]

---

[26] ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر، **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1424 هـ -2003 م)، ج 4/ ص 91.

[27] انظر: حسنين على محمد، **رقابة الأمة على الحاكم دراسة مقارنة بين الشريعة ونظم الحكم الوضعية**، مرجع سابق، ص489.

[28] انظر: سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي. **في ظلال القرآن** (بيروت، القاهرة: دار الشروق، ط 17، 1412هـ)، ج1، ص501.

[29] الفريابي، جعفر بن محمد بن الحسن. **دلائل النبوة**، تحقيق: عامر حسن صبري (مكة المكرمة: دار حراء، ط1، 1406هـ)، ج3، ص34.

[30] سعد بن معاذ وسعد بن عبادة.

[31] ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد** (بيروت، الكويت: مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، ط 27، 1415هـ /1994م)، ج3، ص 244.

وعليه فلا يجوز لأحد مهما كانت مرتبة أن يستبد برأيه بحجة مكانته ما دام قصده مصلحة المجتمع ونفع الناس، وهذا يبين مدى أهمية الشورى على أساس التعبير عن الرأي في المنهج الإسلامي في اختيار الأصوب والأمثل وفق مقاصد الشريعة، دون التخويف من ابداء الرأي.

ثالثا: تعد الحسبة من الأسس الهامة في التعبير عن الرأي بل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد القطب الأعظم في الدِّين[32]، ووسيلة لرد الظلم، وهو وظيفة دينية على القائم بأمور المسلمين، وواسطة في المظالم موضوعها القضاء والنصفة[33]، حتى ولو كان التعبير عن دفع مظلمة لغير المسلم، لكونه مرتبطاً بالشرع الموجب للأمر بالمعروف **أساس الحسبة في المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** والنهي عن المنكر[34]، ويقوم على فكرة التكافل الاجتماعي والأخلاقي والسياسي في المجتمع الإسلامي، ولقد وضعه الإسلام أسساً للتمرد على المظالم والثورة على الفسوق، وتجريء العامة فرداً فرداً على أن يصدعوا بالحق، وأن يصدعوا به رأس كل جبار عنيد[35]، وهو بهذا واجب على المسلمين أفراداً وجماعات، فالحكم بما أنزل الله مرتبط تماماً بمبدأ العدالة، والعدالة مرتبطة بالتعبير بالحق، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾[سورة الحج:41] ، فأصل الدولة، في الولايات الدينية، وأمارة المؤمنين وما دونها، وأمارة الحرب والقضاء والحسبة[36]، ولقد نص الإسلام على محاسبة الحكام في تصرفاتهم بإعلان الرأي بكل حرية، قال تعالى: ﴿ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ ، [سورة الطلاق:6]، وينطلق فيه المسلم من قاعدة شرعية تجمع له كونه حقاً سياسياً للمسلمين وواجباً دينياً عليهم، وتجسيداً حقيقياً للمشاركة السياسية بحرية تامة، في الحديث عن أم سلمة –رضي الله عنها– أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن نكر سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم ؟ قال: لا ما صلوا"[37]، قال ابن خلدون " فإنّ الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات منقّبا عن عورات النّاس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذّلّ

---

[32] انظر: الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد، **إحياء علوم الدّين**، مرجع سابق، ج2، ص306.

[33] انظر: ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الممالك**، تحقيق: علي سامي النشار، (العراق: وزارة الإعلام، ط1)، ج1، ص263.

[34] مفتي، محمد أحمد، والوكيل، سامي صالح، حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي (بيروت، دار النهضة الاسلامية، ط1، 1992م)، ص59.

[35] انظر: الغزالي، محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي** (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط3، 1984م)، ص150.

[36] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص547.

[37] أخرجه مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ، ج3، ص1480، برقم: 1854.

ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلّقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربّما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات"[38]، وقال الأستاذ حسن البنا: «ومن حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة»[39].

ولقد وضع الشريعة أساساً متيناً لمقاومة الطُّغيان ومقارعته، والمسلم وإن كان ملزماً بتغيير المنكر البسيط والنهي عنه، فمن باب أولى أن لا يقف مكتوف الأيدي وهو يرى طغيان الحاكم المؤدي إلى خراب البلدان وضياع الحقوق والأحكام، قال – صلى الله عليه وسلم–: " لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا "[40]، يقول الإمام النووي: «واعلم أن هذا الباب قد ضيع أكثره من أزمان متطاولة ولم يبق منه في هذه الأزمان إلا رسوم قليلة جدا وهو باب عظيم به قوام الأمر وملاكه وإذا كثر الخبث عم العقاب الصالح والطالح وإذا لم يأخذوا على يد الظالم أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقابه فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فينبغي لطالب الآخرة والساعي في تحصيل رضا الله عز وجل أن يعتني بهذا الباب فان نفعه عظيم لاسيما وقد ذهب معظمه ويخلص نيته ولا يهابن من ينكر عليه لارتفاع مرتبته[41]، فعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر".[42]

فلقد مدح الله من بذل نفسه لله وعلى ذلك ينبغي أن يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه متى رجا نفعا في الدين فبذل النفس فيه من أعلى درجات الشهداء[43]، قال الإمام الخطابي: « وإنّما صار أفضل الجهاد لأن من جاهد العدو كان متردداً بين رجاءٍ وخوف لا يدري هل يغلب أو يُغلب، وصاحب السلطان مقهور في يده فهو إذا قال الحق وأمر بالمعروف فقد تعرضّ للتلف وأهدف نفسه للهلاك، فصار ذلك أفضل أنواع الجهاد من أجل غلبة الخوف».[44]

بل إن التشريع الإسلامي جعل التعبير عن الرأي وقت الحاجة إلى الرأي من أعظم المنازل ، فعن جابر –رضي الله عنه– عن النبي – صلى الله عليه وسلم–: "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه

---

38 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر**، تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط 2، 1408 هـ -1988م) ج 1/ص 236.

39 الصلابي، علي محمد. **فقه التمكين في القرآن الكريم أنواعه شروطه أسبابه مراحله وأهدافه** (المنصورة: دار الوفاء، ط1 1421هـ-2001م)، ص 443.

40 أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (دار الفكر)، ج2، ص524، برقم: 4336.

41 النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. (1392هـ)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، ج2، ص24،

42 أخرجه ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج2، ص1329، برقم: 4011.

43 انظر: الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص 328.

44 المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب)، ج 6، ص 330.

فقتله"[45]، فالإسلام منح المسلمين التعبير عن آرائهم، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، حتى وإن كان حاكما، ومنحه وأفراد الشعب في التدخل عمل الحكام بل وفي عمل رئيس الدولة نفسه ولقد كان أمراً معرفاً شائعاً ومألوفاً لدى جمهور الشعب عامة في صدر الإسلام بل كان واقعا بالفعل، فكانت المراقبة للسلطة والنقد وإبداء الرأي في مجال لحكم والمحاسبة للحاكم ماليا وسياسيا مبادئ دستورية معترف بها ومنصوص عليها في الكتاب والسنة وعرفا من الأعراف السياسية السارية يومئذ.[46]

وبهذا تتحقق المصلحة العامة والفردية على حد سواء في النصح، والشورى ومراقبة الحاكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويؤدي إلى قيام المجتمع الصالح، فضلا عن أنه يرفع مستوى الوعي عند المواطنين في حقوقهم ويجعل المواطنين يمارسون حقهم فالمؤمن مطالب إما أن يتكلم بما فيه خير له أو للآخرين أو لا يتكلم. والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة ليس المقام مقام حصر لها.

الخاتمة والتوصيات

1. القيام بواجب النصح والمشاورة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعبير من أسس التعبير عن الرأي في المجتمع الإسلامي.
2. يؤدي التعبير عن الرأي إلى مصالح عامة يستفيد من الفرد والمجتمع وتخدم مجموع الناس في العاجل والاجل.
3. التعبير عن الرأي في المجتمع المسلم منضبط بضوابط الشريعة ولا يجوز استخدام التعبير للإضرار بالآخرين والتشهير بهم لمصالح دنيوية.
4. البعد عن المبالغة والتهويل في عرض الآراء وطلب الحق في التعبير عما في النفس، وأن يقون التعبير محققا لمقاصد الشريعة الإسلامية في أصولها وفروعها.
5. توظيف التعبير للقيام بواجب النصح لعامة المسلمين وذلك بإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم وكف الأذى عنهم ودفع المضار عنهم.

[45] أخرجه الحاكم، محمد بن عبدالله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ-1990م)، ج3، ص215، برقم: 4884، وصححه الألباني، محمد ناصر في **صحيح الترغيب والترهيب** (الرياض: مكتبة المعارف، ط5) ج2، ص 285، برقم: 2308.

[46] محمد المبارك، **نظام الإسلام في الحكم والدولة** (بيروت: دار الفكر، ط2، 1395هـ، 1974م)، ص40.

6. توظيف التعبير للقيام بواجب المشاورة لعامة المسلمين وذلك للخروج بالرأي الصائب في يفيد الناس في دنياهم وأخرتهم.
7. توظيف التعبير للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنع كل من تسول له نفسه الإضرار بهم.
8. اعتبار النصيحة والمشاورة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حق سياسي للمسلم، يعتبر واجباً شرعياً وفرضاً على المسلمين

مراجع البحث: وتشتمل على الآتي:

أولا: كتب اللغة والتفسير

ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن زكريّا. **معجم مقاييس اللغة**، عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1399هـ - 1979م)

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط 1، 1419 هـ)

ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط 3، 1414هـ)

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين (دار الهداية

سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي. **في ظلال القرآن** (بيروت، القاهرة: دار الشروق، ط 17، 1412هـ)

ثانيا: كتب السنة والفقه والأصول:

ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر، **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1424 هـ -2003 م)

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد** (بيروت، الكويت: مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، ط 27، 1415هـ /1994م)

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1406 هـ -1986م)

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن. **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 6، 1422هـ -2001م)

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **ســـنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء الكتب العربية)

أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (دار الفكر)

أبو عبدالله بن أنس الأصبحي مالك، (ت 179هـــ)، **موطأ مالك**، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي (مصر: دار إحياء التراث العربي)

الألباني، محمد ناصر في **صحيح الترغيب والترهيب** (الرياض: مكتبة المعارف، ط5)

البخاري، أخرجه محمد بن إسماعيل. **الجامع الصـــحيح**، محمد زهير بن ناصـــر الناصـــر (دار طوق النجاة ط 1، 1422هـ)

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه** (كراتشي الصدف ببلشرز، ط1، 1407 – 1986)

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ/ 1997م)

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار** (دار ابن حزم / ط 1)

الفريابي، جعفر بن محمد بن الحســـن. **دلائل النبوة**، تحقيق: عامر حســـن صـــبري (مكة المكرمة: دار حراء، ط1، 1406هـ)

المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب)

محمد بن عبدالله الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ-1990م)،

مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)

مفتي، محمد أحمد، والوكيل، سامي صالح، حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي (بيروت، دار النهضة الاسلامية، ط1، 1992م)

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392هـ)

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **صحيح مسلم بشرح النووي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392هـ)

ثالثا: كتب السياسة والفكر:

ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الممالك**، تحقيق: علي سامي النشار، (العراق: وزارة الإعلام، ط1)

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر**، تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط 2، 1408 هـ -1988م)

أبو زهرة، محمد، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي)

أبو فارس، محمد عبد القادر. **النظام السياسي في الإسلام** (عمان: دار الفرقان، ط2، 1407هـ، 1986م)

حسنين على محمد، **رقابة الأمة على الحاكم دراسة مقارنة بين الشريعة ونظم الحكم الوضعية**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1408هـ، 1988م)

خالد مصطفى فهمي، **حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والتشريعان الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير** (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ط1، 2009م)

الدواليبي، محمد معروف. **الدورة والسلطة في الإسلام** (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1982م)

الزحيلي، محمد. **حقوق الإنسان في الإسلام**، (دار الكلام الطيب، ط3، 2003م)

الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر. **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، تحقيق: علي عبد الله الموسى (الزرقاء: مكتبة المنار، 1407هـ، 1987م)

الصلابي، علي محمد. **فقه التمكين في القرآن الكريم أنواعه شروطه أسبابه مراحله وأهدافه** (المنصورة: دار الوفاء، ط1 1421هـ-2001م)

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد. **سراج الملوك** (من مصر: المطبوعات العربية، 1289هـ، 1872م)

الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد، **إحياء علوم الدِّين** (بيروت: دار المعرفة)

الغزالي، محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي** (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط3، 1984م)

محمد المبارك، **نظام الإسلام في الحكم والدولة** (بيروت: دار الفكر، ط2، 1395هـ، 1974م)

بحثنا، بالاشتراك مع مجموعة من الباحثين وفضيلة الدكتور عبد الكريم زيدان، **دور وواجبات العلماء والدعاة** (اليمن: مركز أبحاث جامعة الإيمان، 2005م).

www.jameataleman.org.

التعاون بين الثقافات والأديان: رؤية إسلامية عالمية

عبد الحميد محمد علي زرؤم
alzaroumi@yahoo.com

ملخص البحث

التعاون والتسامح والتفاهم والتعايش السلمي بين الشعوب قيم ضرورية يتوقف عليها تحقيق السلام والأمن الدوليين، ذلك لأن البشر متحدون في أصل الخلق، متساوون في التكريم الإلهي لعموم الجنس الإنساني، مع الإقرار بتنوع معتقداتهم الدينية، ومشاربهم الفكرية، وخلفياتهم الإثنية واللغوية، وألوان الطيف السياسي الذي ينتمون إليه، ومن مقاصد الشرع الخنيف، اجتماع كل البشر فيما يحقق لهم مصلحة، أو يجلب لهم منفعة. والمسلمون أولى من غيرهم بنشر السلام وتحقيق الأمان في ربوع الأرض من خلال الوسائل المتاحة، وتأتي العلاقات الدبلوماسية بين الحكومات أو بين المنظمات الدولية، أو بين المنظمات غير الحكومية، أو حتى بين جميع شعوب الأرض، من أنسب هذه الوسائل الناجعة والناجحة. إن المسلم وهو يتعاون مع غيره من بني البشر فيما فيه مصلحة للجميع، إنما يفعل ذلك بوازع ديني، فهو يتعبد الله بذلك، ويرى في التعاون قيمة في حد ذاته، ومقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية. هدفت هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على المنظور الإسلامي للتعاون الإنساني الذي تتمثله الشعوب المتسامحة في سعيها نحو تحقيق السلام والأمن الدوليّين. من أجل تحديد أدق لإطار هذا البحث، فإن الجهد في هذه الوريقات انصبّ حول أوجه ومجالات التعاون في المنظور الإسلامي. أما المنهج الذي سارت عليه الدراسة هو استقراء النصوص القرآنية أو الحديثية ذات الصلة بالموضوع، وتحليلها وربط أجزائها، ومن ثم إسقاطها على الواقع المعاش، وتحليل مجالات التعاون. ومن تم اتبع الباحث في ذلك المنهج التحليلي الاستقرائي، والمنهج التاريخي الاستردادي، إضافة إلى المنهج المقارن. من أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، أن الأصل في العلاقات بين الأفراد والمجتمعات والدول هو السلم لا الحرب، وأن التعاون بين البشر أمر لا مناص منه في سبيل الاستقرار السياسي، والنمو الاقتصادي، والحفاظ على البيئة، وأن الإسلام أشار إلى العديد من أنواع التعاون الإيجابي صراحة وضمنا، و الذي يتم بين كل أتباع الديانات والحضارات، إضافة إلى التعاون السلبي الذي يحرّمه الإسلام وينفّر منه، ويجرّم المشارك فيه قولا أو عملا.

كلمات مفتاحية: التعاون، القيم، مقاصد الشريعة، التعايش السلمي، صراع الحضارات

مدخل

التعاون قيمة إنسانية وضرورة من ضرورات الحياة، ومن لوازم استقرار الناس وأمنهم، فالله سبحانه وتعالى خلق الأرض لجميع الخلق (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [البقرة:29] وسخّرها لجميع الناس (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ) [الرحمن:10] يشتركون في ثرواتها ويستفيدون من خيراتها ويستغلونها في المفيد من الأعمال، "والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه"[1] و "الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار" وقد اشتهر رسول البشرية محمد صلى الله عليه وسلم بخدمته للآخرين، وقضائه حوائج الضعفاء والمساكين، وتعاونه مع أهله وصحابته- عليهم رضوان الله أجمعين – وجيرانه ولو من غير المسلمين.

في هذا البحث المختصر، سنسلط الضوء على التعاون كأحد القيم التي لا مناص في تحقيق السلام و الأمن الدوليين من العمل بها. وذلك من خلال استخدام المنهج التحليلي الاستقرائي، والمنهج التاريخي الاستردادي، إضافة إلى المنهج المقارن. سيتم استقراء النصوص القرآنية أو الحديثية ذات الصلة بالموضوع، وتحليلها وربط أجزائها، ومن ثم إسقاطها على الواقع المعاش، وتحليل مجالات التعاون.

و يحسن بنا قبل الخوض في أهمية التعاون أن نؤكد على أن الإسلام لا يكره أحدا على اعتناق دين غير مقتنع به (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...) [البقرة:256] (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) [يونس:99] ويحث أتباعه على أن يتعاونوا مع المخالفين لهم في العقائد على ما يجلب الخير للجميع، يقول الله تعالى وهو يوجه خطابه إلى كل من ينتمي إلى الأسرة البشرية (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجرات:13] فالناس لكي يعيشوا معا بسلام وتسامح لا بد أن يتعاونوا على فعل الصالحات، ومحاربة المنكرات، وما يجلب للجميع الخيرات، ولا يتم التعاون إلا أن يتعارفوا "والتعارف يقتضي تقاربا بين المتعارفين وتسليما متبادلا باختلاف كل منهما عن الآخر، ولا يستمر الأمر بالتعارف مطاعا إلا إذا استمر التغاير والاختلاف بين الناس المخاطبين بهذه الآية الكريمة جميعا قائما".[2]

[1] رواه الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في الستر على المسلم. عبد الله بن محمد المعروف بابن العربي المالكي ، ***عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي*** (بيروت: دار الكتب العلمية ،) م3، ص159.

[2] العوا، محمد سليم ، ***حوار الحضارات – شروطه ونطاقه***. الموسوعة الإسلامية. موقع مؤسسة البلاغ 24-6-2007م. www.balagh.com

تعايش الحضارات لا صراع الحضارات

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن هنتنغتون[3]قد جانب الحقيقة، وابتعد عن الصواب، وركب الشطط، حين ادعى أن الحضارات في صراع، وأن أعنف صراع بين هذه الحضارات هوالصراع القائم بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية وهي فرية تفندها النصوص ويدحضها تاريخ المسلمين. لقد حض الاسلام أتباعه على التعايش الحضاري الراقي بين البشر كافة وعده مبدءا من المبادئ القويمة التي تقوم عليها الحياة. إن الاسلام دين عالمي يؤمن أبناؤه بانتشاره بالإقناع لا بالصراع وبالتعاون بين جميع الشعوب لا بالتطاحن والحروب. ليس من الضروري أن يكون دائما الاختلاف بين الحضارات اختلاف صراع وتناقض بل ينبغي أن يكون اختلاف تنوع والتنوع مصدر ثراء وخير للجميع، أما الصراع فوراءه شر كثير مستطير،[4]لقد كان الاحترام المتبادل المبني على الود والتعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم من الصفات البارزة على مد السنين.[5] والتعايش كلمة تعني " *العيش المشترك مع الآخرين ولا يكون التعايش إلا بوجود الإلفة والمودة، ولا يعيش الإنسان مع غيره إلا إن وجد بينهما تفاهم ورغبة بعيشة مشتركة لُحمتها الألفة، وسداها المودة والثقة*".[6]إن التعايش في مدلوله البسيط هو أن نعمل على العيش معا أي أن تعيش وتترك الآخر يعيش وأن لاتسعي بأي شكل من الأشكال إلى أن تناله بسوء أو يصدر عنك ما يفسد عليه عيشه".[7]وللتعايش وللتعاون لدى المسلمين بُعد تعبدي، وقيمة دينية، يقول عليه الصلاة والسلام " الدال على الخير كفاعله" كما أن الدال على الشر كصاتعه، والمروّج للفاحشة كمرتكبها.

التعاون الإنساني بين الشعوب من مبادئ الدبلوماسية الإسلامية

إن الدبلوماسية الإسلامية التي تأصّلت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وتجذّرت من خلال ممارسة الخلفاء والأمراء المسلمين على امتداد التاريخ لم يكن منبعها إلا تعاليم القرآن الكريم السامية التي تدعو إلى إقامة العلاقات الانسانية المبنية على مبادئ الحرية الدينية والإخاء الإنساني وتحقيق العدل والمساواة بين الناس،[8] ففي أول آية في سورة النساء يقول الحق العدل جل في علاه (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا

---

[3] كاتب أمريكي صاحب نظرية صراع الحضارات أو صدام الحضارات.

[4] القرضاوي،يوسف، ***المسلمون والعولمة***، (بورسعيد: دار التوزيع والنشر الإسلامية. 2000م)، ص 117.

[5] الزحيلي، وهبه، ***التفسير الوسيط*** (دمشق: دار الفكر.،2001) ج1، ص 851.

[6] هاني المبارك وشوقي أبو خليل ، ***الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب***. (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.، 1997) ص12.

[7] عبد العزيز بن عثمان التويجري "***نحن والآخر***" . **صحيفة الشرق الأوسط**. العدد 9806، الاثنين 29 شعبان، 1426هـ - 3 أكتوبر2005م. وانظر أيضا: وهبة الزحيلي: ***آثار الحرب***، ص 139.

[8] الوزان، عدنان محمد عبد العزيز، ***موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام وسماتها في المملكة العربية السعودية***، (بيروت مؤسسة الرسالة. 2005) م 4، ص 234.

زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) [النساء: 1] هذه الآية تشير إلى وحدة الجنس البشري، وإن الإخاء الإنساني لمطلب شرعي، وضرورة بشرية. فبداية الخطاب في الآية "يا أيها الناس" يتسق مع مفهوم الرحم الإنسانية العامة التي أصلها آدم "والأرحام" والمولى – جل في علاه – يعطفها على لفظ الجلالة "الله" ليؤكد على أن لهذه الأرحام شأن عظيم[9]، بل إن الزكاة المفروضة – وهي شعيرة هامة وأحد أركان الإسلام الخمسة – ليست ضريبة تؤخذ من الجيوب، بل هي أولا غرس لمشاعر الرأفة والحنان، وتوطيد لعلاقات التعارف والألفة بين شتى الطبقات[10].

إن احترام المعاهدات التي توقَّع بين الدول الإسلامية وغيرها[11] من الدول والمنظمات والهيئات الدولية مدعاة لتقوية أواصر التعارف بين شعوب الأرض.

الاحترام المتبادل

إن التعاون لا يتصوّر أن يتم ما لم يكن ثمة احترام متبادل بين كل الأطراف، على ضوءه يتنازل كل طرف عن كبريائه– مع حفظه ماء وجهه، واحتفاظه بكيانه وخصوصيته– وينزل من عليائه ليعمل من أجل إسعاد المجموعة، وبموجبه يتجنب كل طرف التجني على الآخر، والتحرّش به، و الحط من قيمته (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [الحجرات:11] لقد نهانا القرآن الكريم أن ندخل في حرب كلامية مع المخالفين لنا في العقيدة يعقبها شتم وسباب، لأنهم سيبادلوننا الشتم والسباب، بل أشد وأنكى، وبذلك يتعذر قبول الدعوة و تبادل الاحترام (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [الأنعام:108] (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا) [الفرقان:63] سلام متاركة.

[9] الخياط، عبد العزيز عزت، **النظام السياسي في الإسلام. النظرية السياسية – نظام الحكم** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009م) ص 292.

[10] الغزالي، محمد، **خلق المسلم** (مطابع وزارة الشئون الإسلامية بقطر، ط9، 1974م) ص 7.

[11] القرضاوي، يوسف، **الخصائص العامة للإسلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط6، 2003) ص 82.

الرغبة في العيش المشترك

إن جلّ الأديان تحث على الحب، وتنهى عن الخصام، وترغّب في العيش مع الآخرين بسلام، وتأمر بالرفق، وتمقت القسوة والأذى، وهذه من أكبر العوامل في نشر السلام بين الناس، وقيام الثقة والتعاون بينهم في شئون معاشهم ومعاملاتهم.[12] كثير من النصوص القرآنية تخاطب محمدا صلى الله عليه وسلم، معزِّزة معاني وحدة الأديان، وبشرية الرسالة، وهدف البعثة الأكبر[13] (ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك). ومادامت هذه هي رسالة الأديان مدى الزمان، فحريّ بأتباعها أن يتعاونوا على "نشر الوئام بين الناس، وترغيبهم في العيش معا إخوة متحابين، لا يعتدي بعضهم على بعض، ولا يسفك بعضهم دم بعض، ولا يحول اختلاف دياناتهم دون اطمئنانهم جميعا على حرياتهم وأموالهم، وأعراضهم"،[14]أو كما يقول أحد المنصفين من المسيحيين "إن على المسيحيين والمسلمين أن يعووا أنهم مبحرون فى سفينة واحدة، وأن نجاة البشر هى رهن بالتعاون الوثيق المستديم بين المسيحية والإسلام".[15]

ولعل هذا هو ماعناه البابا يوحنا بولس الثاني– أكبر وأشهر شخصية مسيحية في العالم– في خطابه الذي وجّهه إلى المسلمين في سراييفو "الله واحد، وهو بعدله يريد منا أن نحيا طبقا لإرادته المقدسة، وأن نشعر أننا إخوة بعضنا لبعض، وأن نعاهد النفس على السعي إلى تأمين السلام في العلاقات البشرية"[16]وحتما لن يتم ذلك إلا بالتعاون المصحوب بالإخلاص، المبني على حب الخير للغير، بعيدا عن حظوظ النفس، واللهث وراء تحقيق مصالح آنية ضيقة.

يُعتبر التعاون من أسس ومنطلقات السلام والأمن الدَّوليّين، ومن دعائم العلاقات الإنسانية في الإسلام[17]، وبانتفائه أو تعطيل أدواته تتعثّر محاولات إحلال السلام وإبعاد شبح الحروب والنزاعات الدامية. في هذا الباب ننظر إلى التعاون والتفاعل الاجتماعي كآليتين من آليات بناء السلام في العالم، يتسبّبان في التفاهم ونشر ثقافة السلم، والابتعاد أو التقليل من الظلم، ويسبّبان إشاعة العدل في الأحكام، والمعاملات والسياسات والعواطف.

---

[12] السباعي ، مصطفى **أخلاقنا الاجتماعية**. (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1998) ص 66.

[13] هويدي، فهمي: مرجع سابق، ص 86.

[14] السباعي، مرجع سابق. نفس الصفحة.

[15] بشتيه أندراوس، وخوري عادل تيودور، **عالم واحد للجميع**. سلسلة المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون (12) مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي. (لبنان: المكتبة البولسية، 2000) . ص 103.

[16] نفس المرجع السابق، ص 57.

[17] انظر: محمد أبو زهرة: ***العلاقات الدولية في الإسلام***. مرجع سابق. وأيضا: سو رحمن هدايات (2001) ، ***التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة***. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. و كذلك: محمود إبراهيم الخطيب (2006) ، ***المعاهدات الدولية في الفقه الإسلامي***. الزرقاء: دار الخطيب للنشر والتوزيع.

قال بعض أهل الاجتماع الإنسان مفطور على أن يعيش عيشة المدنية[18] أي عيشة التعاون والتفاعل الاجتماعي، وتبادل المنافع، ودرء المخاطر، وقال الحكماء" الإنسان مدني بالطبع" وهذا هو ما عبّر عنه مؤسّس علم الاجتماع عبد الرحمن بن خلدون بقوله " الاجتماع الإنساني ضروري" خلافا لقول القائل:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى، وصوّت إنسان فكدت أطير

وما سمّي الإنسان إنسانا إلا لأنسه[19]، واشتراكه مع الآخرين في أمور المعاش، وطبيعته التعاونية. ومن وصايا الوزير المغربي للساسة ومن يحكمون البلاد: إحسان مجاورة الجيران من الدول والممالك، والتعاون معهم، لأن حال الملك معهم "*كحال الواحد من السوقة مع جيرانه لما أُسّست عليه الدنيا من الحاجة إلى التعاضد*"[20].

شرع الله التعاون على أفعال الخير حتى لو كان ذلك مع الأعداء (... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [المائدة:2].

نستشفّ من هذه الآية ما يلي:

أولا: حرّم الله العدوان والاعتداء حتى لو كرهنا الأعداء، حتى لو منعونا من دخول أفضل بقعة على وجه البسيطة، فالعدل عدل مع الجميع، والاعتداء حرام على الجميع.

ثانيا: في نفس الآية، يأمر الله بالتعاون على البر والتقوى، وقد قيل في إحدى معانيهما أن البر هو العفو، والتقوى هي الإغضاء.

ثالثا: ينهى الله عن الإثم والعدوان.

رابعا: تأمر الآية بالتزام التقوى التي تمنع صاحبها من الظلم والاعتداء، وتشجّعه على التعاون على الطاعات.

خامسا: ختمت الآية بالتذكير بأن الله شديد العقاب لمن ظلم واعتدى، ولم يكن عادلا في تصرّفاته وعواطفه، وفوّت فرصة التعاون على الطاعات، وذهب يتعاون على المعاصي؛ ومنها ظلم الآخرين، والاعتداء عليهم.

إن التعاون بين شعوب الأرض، والتفاعل الاجتماعي بين الأفراد من الركائز الأساسية التي عليها يبنى السلام العالمي، سيما في المجالات التي لا يستطيع شعب ما، أو دولة بعينها أن تستغني فيها عن مساعدات الآخرين، كمكافحة الإجرام المنظَّم، والأمراض الفتَّاكة، والتلوّث والفقر، وتدفّق اللاجئين عبر الحدود، وتهريب المواد الغذائية أو العسكرية،

---

[18] مصطفى الغلاييني (د. ت) ، ***التعاون الاجتماعي***. صيدا: المطبعة العصرية للطباعة والنشر. ص 17، وانظر أيضا كتاب: **جيران في عالم واحد**، مرجع سابق، ص 356 وكذا ص 369.

[19] من الأخطاء الشائعة أن الإنسان سمّي إنسانا لنسيانه.

[20] ابو القاسم الحسين بن علي الوزير المغربي (2003) ، السياســـة. من كتاب: ***السياسة الشرعية – مجموعة رسائل***. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافي و أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ص 108.

وغير ذلك من المخاطر العالمية، التي تتطلّب جهودا دولية، ففي مثل هذه الحالات، تعجز الدول منفردة عن التصدّي لهذه المخاطر، و سدّ كل الثغرات، و القيام بكل المهام والواجبات، وهو ما يطلقون عليه " ثقافة المخاطر" (Risk Culture)[21]

لقد حثّ الإسلام على التعاون، إما لجلب الخير لكل بني الإنسان، أو لدفع الشر ومقاومة العدوان.

* **التعاون السياسي**: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) [الأنفال:7] فعدم التعاون على نصرة الضعيف، وإيقاف المعتدي عند حدّه يسبّب هلاك الجميع، يقول عليه الصلاة والسلام "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده".[22]

* **التعاون الاجتماعي**: التعاون قانون إنساني لتحقيق النفع، ومنع الضرر[23]، فلزم أن يتعاون الجميع، يقول عليه الصلاة والسلام: " أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمّة الله وتعالى"[24] ويقول" من كان له فضل ظهر فليعد على من لا ظهر له، ومن كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له"[25] لكن التعاون بطبيعة الحال يسبقه التعارف الذي هو بداية العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية والعسكرية وما شابه ذلك. وقد قيل في معنى "لتعارفوا" في الآية المعروفة[26]:

1) ليعرف بعضكم بعضا.2) لتتعاملوا فيما بينكم بالمعروف[27] (التساكن، التجاور، التحاور، التعايش، الاحترام المتبادل) فالتعاون بين المسلمين ليس مقصورا عليهم فحسب، وإنما هو يشمل من يعايشونهم ويتعاملون معهم من غير المسلمين[28].

أوجه ومجالات التعاون حسب المنظور الإسلامي

ثمة مجالات وأوجه عديدة للتعاون، يمكن استقاؤها من نصوص الشرع، وممارسات أهل السياسة والكياسة على مر العصور، منها على سبيل المثال لا الحصر:

---

[21] جون بيليس وستيف سميث (2004) ، ***عولمة السياسة العالمية***. دبي: مركز الخليج للأبحاث، دبي، ص 19.

[22] رواه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغيّر المنكر، حديث رقم 2168. م5، ص11. و رواه أيضا في كتاب التفسير، حديث رقم 3075. م6، ص136.

[23] محمد الغزالي (1983) ، ***الإسلام والطاقات المعطّلة***. القاهرة: دار الكتب الإسلامية. ط 4. ص 145.

[24] رواه أحمد في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب، حديث رقم 4880، م 2، ص 297.

[25] رواه مسلم وأبو داود

[26] قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجرات: 13].

[27] حسان حتحوت (1998) ، ***رسالة إلى العقل العربي المسلم***. القاهرة: دار المعارف. ص 153.

[28] عمر يوسف حمزة و أحمد عبد الرحيم السايح (1993) ، ***معالم الوحدة في طريق الأمة الإسلامية***. بيروت: الدار المصرية اللبنانية. ص 54.

التعاون في جلب المصالح، وتبادل المنافع

إن البشر في كل قطر من الأقطار بحاجة ماسة إلى أن يتعاونوا فى جلب المصالح وتبادل المنافع، وهذا أعظم أنواع التعاون، وقد أجملته سورة المائدة في كلمتي "البر والتقوى". هنا الجميع مأمورون بالتعاون والتكافل في جميع شئون الحياة سلبا وإيجابا، وعلى المسلمين مسئولية أخلاقية أن يعينوا على البر والتقوى كل ساع إليها ولو كان عدوا، كما يقول العلامة الطاهر بن عاشور[29]، وأن يوطنوا أنفسهم متعاونين مع غيرهم على العفو والإغضاء، لا على الانتقام والتشفّي[30]. وتؤكد هذه الآية الكريمة — الآية الثانية من سورة المائدة آنفة الذكر- مسئولية الفرد تجاه الجماعة، كما تؤكد أخوتهم بالتضامن لجلب الخير، ودفع الشر عن أفراد الجماعة،[31]وإعراضهم عن المعتدي، وترك النصرة له، ورده عما هو عليه من الظلم والاعتداء[32]

إن التعاون من أجل الخير العام والعمل الجاد الدؤوب لإسعاد جميع الناس، والبعد عن القلاقل والفتن، والبحث عن توفير السعادة لكل إنسان هو طريق تقوية الروابط الإنسانية[33]ذلك لأن الأصل في العلاقات بين الأفراد والجماعات، ليس حربا، بل هو تعاون وتعارف على الخير وتحقيق المغزى الإنساني لوجود الإنسان المكرم على الأرض[34] ، وقد اقتضت حكمة الرب الخالق-كما قال الإمام ابن القيم- أن جعل النوع الإنساني قائما بعضه ببعضه، معينا بعضه لبعضه،[35] وقد قال المصطفى صلى الله عليه وسلم: من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد، فليعد به على من لا زاد له".

لقد نظر الفقهاء المسلمون فوجدوا أن المصالح الإنسانية العليا يرجع أصلها إلى المحافظة على أمور خمسة، سمّاها بعضهم مقاصد الشريعة الإسلامية:[36]

1. المحافظة على النفس الإنسانية وحمايتها، ويدخل في ذلك حرية الإنسان وكرامته[37].

---

[29] ابن عاشور، محمد الطاهر ، **تفسير التحرير والتنير** (تونس: دار سحنون،1997) ج6، ص 88

[30] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **تفسير الكشاف** (مكتبة العبيكان، ط1، 1998م) ج2، س 194.

[31] أبو أتله، خديجة أحمد، ***الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب – دراسة مقارنة***. (القاهرة: دار المعارف، 1983م) ، ص 59. وانظر: أو حيان، محمد بم يوسف، **تفسير البحر المحيط** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م) ج3، ص 437.

[32] القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن.** تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006) ط1. م6، ص 47.

[33] الزحيلي، وهبه، ***القرآن الكريم – بنيته التشريعية، وخصائصه الحضارية*** (دمشق: دار الفكر، 1993)، ص 94.

[34]عبد الحميد، محسن، ***الإسلام والتنمية الاجتماعية***. سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (3) إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1992م، ط2 .

[35] ابن القيم، **زاد المهاجر** (.....) م1، ص 13.

[36] الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية.** وانظر **الموافقات** للشاطبي.وانظر: القرضاوي، يوسف، ***السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها.*** القاهرة: مكتبة وهبة. ط2005،) ص 311-313. أيضا: الزحيلي، محمد: ***حقوق الإنسان في الإسلام***، مرجع سابق، ص 81.

[37] أبو زهرة، محمد ، ***العلاقات الدولية في الإسلام***. (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، (1964) ، ص 44.

2. المحافظة على الدين، ويتبع ذلك حرية التدين، وتعاون البشرية في الضرب بيد من حديد لكل العابثين بالشعائر الدينية، والمتطاولين الطاعنين في الأنبياء والمرسلين.
3. المحافظة على النسل، وذلك بإغلاق منافذ الفاحشة، والقضاء على أوكار الفساد والرذيلة. وانتساب الفرد إلى والديه الشرعيّين.
4. المحافظة على العقل، وعدم إهداره أو تعطيله، حيث ينبغي منع الخمور وكل الأمور التي تستر العقل وتعطّله عن أداء وظيفته، وتغيّب وعي الإنسان كالحشيش والمخدّرات.
5. المحافظة على المال، من خلال جمعه عن طريق حلال، واستغلاله الاستغلال الأمثل، وعدم إهدار الثروات، أو إفساد خيرات الأرض، أو الإسراف في الإنفاق، أو التبذير في الاستهلاك، وغير ذلك.

ويجدر هنا أن ننقل كلاما لطيفا حول ضرورة التعاون بين بني البشر للأستاذ سعد خلف العفنان" لنأخذ مثلا رغيف الخبز الذي نأكله، كم يحتاج من الجهود المتنوعة حتى يصير جاهزا للأكل، ابتداء بالزراعة، والري، والحصاد، والدراس، والتخزين، والطحن، والخبز. وماذا يحتاج في كل مرحلة من هذه المراحل السبع من آلات وأدوات وأواني تحضّر وتصنّع على كل نوع منها مجموعة من الأفراد متخصص كل منهم في صناعة معينة أو حقل معين وسواء أدركت هذه المجموعات أو لم تدرك فإن كلا منها يحتاج حاجة ماسة للمجموعات الأخرى لتأمين حاجة المجتمع من الخبز، وكل ما يلزم من أعمال ابتداء بالإنتاج والتخزين، إلى التصنيع، وإنتاج التصنيع. وإذا كان الخبز وهو واحد من عناصر الطعام التي يقوم بها أود الإنسان، يحتاج إلى كل هذه الجهود، فمعنى هذا هو أننا لو أردنا أن نحصي الجهود التي تبذل لتوفير الغذاء الكامل للإنسان فإننا نحتاج إلى مجلدات، وسنجد أنه ما من عمل يبذل في هذا السبيل إلا وهو حلقة متصلة بغيرها من الحلقات التي لا يستغني بعضها عن بعض في توفير حاجة الإنسان من الغذاء".[38]

- **التعاون على إرساء دعائم الحق والعدل والمساواة**

إن النظر إلى الإنسانية بعين واحدة، دون تمييز بين القوميات والشعوب يؤدي إلى التفاهم الإيجابي، والذي يؤدي بدوره إلى التعاون في سبيل إحقاق الحق، وإبطال الباطل، والنظر إلى جميع الشعوب نظرة مساواة وعدالة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) [المائدة:8] ولا يصلح حال المجتمع ولا تبرئ أسقامه إلا إذا كان روحا

[38] العفنان، سعد خلف ، ***السعادة***.حائل (مطابع المحيسن الحديثة للأوفست . 1989) أيضا: المدرسي، محمد تقي، ***المجتمع الإسلامي – منطلقاته وأهدافه*** (بيروت: دار الجيل، د.ت) ص 348، وانظر أيضا: حسن، كامل محمد ، ***أهداف الرسالة الإسلامية ودور الأزهر في نشرها*** . من كتاب التوجيه الاجتماعي في الإسلام. من بحوث مؤتمرات مجمّع البحوث الإسلامية. (1392) ج4، ص 51

واحدة، وصفا مرصوصا يسير إلى غايته العظيمة. وكل مآسي الإنسانية عبر تاريخها ليست إلا بسبب ضياع هذه المفاهيم، واستحواذ الأنانيات الضيقة، والعنصريات الممجوجة، واستئثار بعض الكيانات الصغيرة بخيرات المعمورة، وما حدثت المجاعات، وما وجد العوز والفقر إلا حينما وضعت الحواجز بين البشر، وإلا نتيجة لسياسات بغيضة نبعت من نوازع الأثرة والأنانية، والاستغلال والمادية الممقوتة.

- **التعاون على نصرة المظلومين، وكبح جماح المعتدين**

لقد شهد محمد صلى الله عليه وسلم حلف الفضول الذي أقيم في دار بني جدعان من أجل نصرة المظلومين، وعدم إعانة الظالمين. يقول عليه الصلاة والسلام: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت " ذلك الحلف الذي تغنى به الشاعر:

إن الفضول تحالفوا وتعاقدوا ألا يقيم ببطن مكة ظالم

أمر عليه تعاقدوا وتواثقوا فالجار والمعتر فيهم سالم

كما تطالعنا كتب السيرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شهد حلف المطيَّبين، وفي ذلك يقول:" شهدت حلف المطيَّبين، وما أحب أن أنكثه وأن لي به حمر النعم" وفي إمضاء هذين الحلفين يقول: "ما كان من حلف في الجاهلية، فإن الإسلام لم يزده إلا شدة"[39].

إن الإسلام لا يقبل من المسلم أن يظل مكتوف الأيدي، لا يحرك ساكنا، وأخاه المسلم في حاجة إليه. يقول عليه الصلاة والسلام: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما، قالوا يا رسول الله، هذا ننصره مظلوما، فكيف ننصره ظالما؟ قال: تأخذ فوق يديه"[40]، وواضح أن القصد من هذه النصرة هو مساعدته، والتعاون معه في كلتا الحالتين؛ إن كان ظالما بمنعه من الظلم، والأخذ بيده، وإن كان مظلوما بالوقوف معه في محنته، وأخذ الحق له، ورد الاعتبار إليه، لا كما يعبر الشاعر الجاهلي:

إذا أنا لم أنصر أخي وهو ظالم على القوم، لم أنصر أخي حين يظلم

[39] أبو شبانة، ياسر، ***النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي والتصور الإسلامي***. (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة 1998) ص 625.

[40] رواه البخاري في كتاب المظالم، باب: أعن أخاك ظالما أو مظلوما، حديث رقم 2444. انظر: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، ***التوشيح شرح الجامع الصحيح***. تحقيق: رضوان جامع رضوان، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع. 1998) ج 4، ص 1705.

- **التعاون طريق إلى التحالفات السياسية**

تتم التحالفات السياسية نتيجة التعاون والتفاهم بين الأطراف ذات المصلحة من هذه التحالفات أو تلك. ومن جهة أخرى فإن التحالف يؤدي إلى التعاون بين الجهات المتحالفة وإلى تمتين العلاقات التجارية والدبلوماسية والعسكرية بينها. وتحدثنا كتب السيرة عن التحالفات التي عقدها نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام مع الأوس والخزرج والتي انتهت إلى عقد معاهدات، وإبرام اتفاقات، كانت حجر الأساس في إقامة دولة المدينة. ولم تكن أقل منها تحالفاته عليه الصلاة والسلام مع يهود المدينة حين تأسيس الدولة الإسلامية، ومع بني ضمرة، وخزاعة بعد تأسيس الدولة الإسلامية، وقبل هذا وذاك حلفه عليه الصلاة والسلام مع المطعم بن عدي إبان العهد المكي.

وهناك أحلاف لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكلَّل بالنجاح[41] كالتي عرضها عليه الصلاة والسلام على بني عامر بن صعصعة، وبني شيبان بن ثعلبة، وبني كلب، وبني حنيفة، وبني كنده. ولا ننسى هنا حلفي "الفضول" و "المطيّبين" في الجاهلية وما كان لهما من أثر طيب في نفس الرسول صلى الله عليه وسلم كما مرّ بنا آنفا.

في عالم اليوم، فإنه ومهما اختلف الناس في الدور الذي تلعبه منظمة التعاون الإسلامي (منظمة المؤتمر الإسلامي سابقا) فإنها تؤدي رسالة في مضمار تعاون الحكومات الإسلامية مع بعضها البعض كبر أو صغر حجمه، وتعتبر الغطاء الدبلوماسي الأهم للدول الإسلامية.[42]

- **التعاون على درء المفاسد**

ومن أنواع هذا التعاون، التعاون المثمر في محاربة الفساد، وتشريد العابثين بمقدرات البلاد، والوقوف بصلابة أمام العادات الضارة، والقوانين الجائرة، ومكافحة التمييز العنصري بجميع مظاهره، وتتبّع عصابات الإرهاب والإجرام العالمي، وعصابات تهريب المخدرات وتزوير العملات، والقضاء على أوكار الرذيلة، ومراتع الفاحشة، وما تجلبه من أمراض فتاكة تدمّر الإنسان.

ويتم هذا التعاون من خلال حملات التوعية الجماهيرية، والتبادل المعلوماتي بين منظمات المجتمع المدني من جهة، وبين الدول والحكومات من جهة أخرى، أو حتى على مستوى الأفراد، أو على شكل إنشاء جهاز بوليسي عالمي كالإنتربول.

[41] الغضبان، منير محمد ، ***التحالف السياسي في الإسلام***. (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. ط3،1999) ص 45.
[42] حبش، محمد، **الإسلام والدبلوماسية- قراءة في القيم الدبلوماسية في الإسلام** (الدوحة: المعهد الدبلوماسي، 2013م) ص 141

رحمة بالإنسانية، وتحقيقا للخلافة الإنسانية في هذه الأرض، منع الإسلام من الفساد فيها، ودعا إلى تعاون الإنسانية على إصلاحها، وتعمير ما دُمر منها، والعمل على حماية ممتلكات الأمم ومصالحها،[43]كما دعا إلى عدم العبث بمعتقدات الشعوب ومقدساتها.

ومن ثمار التعاون الإنساني الذي ينشده الإسلام، ويحض عليه، إفشال المخططات التآمرية على بني الإنسان، وإحباط محاولات التجنّي على الأديان، وذلك بالوقوف ضد القرارات الجائرة التي يراد تمريرها في المؤتمرات العالمية التي تُعقد تحت شعارات رنانة، وباستخدام أجهزة الأمم المتحدة كمؤتمر السكان في مصر 1994م، ومؤتمر المرأة في بكين 1995م. إنه- باسم العولمة- يجري مسخ للقيم الإنسانية، والآداب الفاضلة، واستبدالها بثقافات وسخافات تتنافى مع الديانات السماوية، كتلك التي تسعى إلى تدمير الأسرة باعترافها بالإنجاب خارج إطار الزواج الشرعي، وإباحة الإجهاض بإطلاق، دون سبب شرعي، أو عذر موضوعي، وإباحة زواج المثلين (زواج الرجال بالرجال، والنساء بالنساء) وإطلاق العنان للأولاد في السلوك الجنسي،[44]والانحراف الخلقي، إلى غير ذلك من الأمور التي تشجبها وتستنكرها كل المجتمعات التي تحترم نفسها، وتقدّس معتقداتها.

ويتخذ التعاون في درء مثل هذه المفاسد، ورفض مثل هذه المواقف أشكالا عدة؛ منها ما هو رسمي، عبر الحكومات والقنوات الرسمية ومنها ما هو شعبي، عبر الوجهاء والأعيان، وعمداء المدن والمحليات، أو عبر اتحادات الطلاب أو نقابات العمال المهنيّين والحرفيّين والمحترفين، أو عبر الواجهات واللافتات.

إن كل شخص مطالب بأن يتعاون ويسهم في بلورة قضية من القضايا، وحل إشكالية من الإشكالات، حتى في أصعب المواقف، وأحلك الظروف شاجبا؛ ومستنكرا، أو شاكرا ومشجعا، أو ناصحا أو منذرا، وهو الدور الذي اضطلع به مؤمن آل فرعون، إذ انتصب ناصحا قومه، محذّرا إياهم من مغبة الإقدام على مثل هذا الفعل الشنيع – قتل نبي الله موسى عليه السلام (وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ)[غافر: 28].

إن الإسلام لا يكف لحظة واحدة عن مد يده لمصافحة أتباع الملل والنحل الأخرى في سبيل التعاون على بسط السلم ونشر الأمن، وإقامة العدل، ونبذ الظلم، وصيانة الدماء أن تسفك، وحماية الحرمات أن تُنتهك، وهذا رسول

[43] محمد أبو زهرة : ***العلاقات الدولية في الإسلام***. مرجع سابق، ص 44.
[44] يوسف القرضاوي: ***المسلمون والعولمة***. مرجع سابق. ص 14.

الإنسانية صلى الله عليه وسلم يقول في صلح الحديبية" والله لا تدعوني قريشا إلى خطة توصل فيها الأرحام، وتعظم فيها الحرمات إلا أعطيتهم إياها. هذا هو مبدأ التعاون العالمي على الأمن والسلام، يقرّه نبي الإسلام، ورسول السلام.[45]

- **التعاون على مواجهة الكوارث الطبيعية**

إن التعاون بين بني البشر يجب أن يتجه نحو وضع الاستراتيجيات المستقبلية، والتي من خلالها يمكن أن تتلاقح الأفكار، وتدلي كل حكومة أو مجموعة بشرية بدلوها، فيقف الجميع في خندق واحد، تخطيطا وتنسيقا لمواجهة الكوارث الطبيعية من فيضانات وزلازل وجفاف وتصحر، وأمراض وأوبئة وفقر، كالذي نشاهده اليوم من التعاون العالمي للقضاء على أو الحد من انتشار مرض الإيدز الذي حصد آلاف النفوس، كذلك التعاون للسيطرة على مرض "انفلوينزا الطيور"، أو "حمى الضنك"، أو "وباء أبولا" كما تعاون المجتمع الدولي في كارثة تسونامي 2004م.

- **عدم التعاون على الإثم والعدوان**

ثم إن التعاون الذي يتم ليبطل الحق ويحق الباطل هو في ميزان الشرع والحق باطل (... وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [المائدة:2] فالقرآن الكريم الذي يدعو إلى تضافر الجهود، وجمع الحشود، للتعاون في إقامة الحدود، واحترام المواثيق والعهود، ينهى عن التعاون على كل ما يمتّ إلى الإثم والعدوان بصلة. إن هذا النوع من التعاون بمثابة التعاون السلبي الذي يحرّمه القرآن، وينفّر منه، ويجرّم المشارك فيه قولا أو عملا، ومن جميل ما ذكره الشيخ رشيد رضا في تفسيره، أن قوله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) أن هذه الآية من أركان الهدابة الاجتماعية في القرآن؛ لأن التعاون يوجب على الناس إيجابا دينيا أن يعين بعضهم بعضا على كل ما ينفع الناس من أعمال أفرادا وأقواما، في دينهم ودنياهم، وما يدفعون بها المفاسد والمضار عن أنفسهم[46]. وقد ختمت الآية بتقوى الله، والتحذير من عقابه، وشديد عذابه، إذا استمرأت الجماعة المسلمة الاعتداء والظلم، رغم ما يقع عليها من الأذى[47].

[45] الغزالي، محمد ، ***التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام – دحض شبهات، ورد مفتريات***. (القاهرة: مطبعة السعادة. ط3، 1965) ص 87.
[46] رضا، محمد رسيد، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1990) ج6، ص 108.
[47] قطب، سيد، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ط 32، 2003م) ج2، ص 839.

خاتمة

نخلص من ذلك كله إلى أن التعاون الإنساني من الأهمية بمكان في كل زمان، وأن السلم هو الحالة الأصلية التي تهيئ التعاون والتعارف، وإشاعة الخير بين الناس عامة.[48]ويمكن القول أن التعاون قيمة إسلامية يتعبد بها المؤمن ربه، ويحقق من خلالها مقاصد الشرع الحنيف، ولا يشترط في التعاون أن يكون منحصرا فقط في دائرة واحدة لا يتعداها إلى غيرها وهي دائرة المسلمين، أو أتباع الديانات السماوية، وإنما آفاق التعاون أرحب، ولا يستثنى منها أحد بغض النظر عن خلفيته الدينية أو العرقية. إن التعاون والسلم يوجدان إذا توفر أحدهما، فلا تعاون مادام السلام غير متحقّق، ولا سلام مادامت المجتمعات والدول والأفراد غير مستعدين للتعاون في تحقيق الخير للجميع، فكلهم محتاج لهذا التعاون، أحسّوا بأهميته أم لم يحسوا.

الناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

أما ما يشيعه البعض – عن عمد في أغلب الأحوال، أو عن جهل أحيانا- بأن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين قائمة على العداء المستحكم بين المعسكرين، وأن الأصل في ذلك هو الحرب والعداء شبه الدائم، لا التعاون وتبادل المنافع والسلم، فهذا لا يستند لا إلى فهم للنصوص الدينية والمقاصد الشرعية، ولا إلى دراية بتاريخ المسلمين من جهة، وواقعهم المعاش من جهة أخرى.

[48] هويدي، فهمي ، ***مواطنون لا ذميون***. القاهرة: دار الشرق. ط 3، 1999) ص 233.

المراجع

العوا، محمد سليم ، ***حوار الحضارات – شروطه ونطاقه***. الموسوعة الإسلامية. موقع مؤسسة البلاغ 24-6-2007م. www.balagh.com

عبد الله بن محمد المعروف بابن العربي المالكي ، ***عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي*** (بيروت: دار الكتب العلمية ،) م3.

الزحيلي، وهبه، ***التفسير الوسيط*** (دمشق: دار الفكر.،2001) ج1.

_____ ***القرآن الكريم – بنيته التشريعية، وخصائصه الحضارية*** (دمشق: دار الفكر، 1993).

_____ ***آثار الحرب***.

هاني المبارك وشوقي أبو خليل ، ***الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب***. (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.، 1997)

عبد العزيز بن عثمان التويجري "*نحن والآخر*" . **صحيفة الشرق الأوسط**. العدد 9806، الاثنين 29 شعبان، 1426هـ - 3 أكتوبر 2005م.

الوزان، عدنان محمد عبد العزيز، ***موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام وسماتها في المملكة العربية السعودية***، (بيروت مؤسسة الرسالة. 2005) م 4.

السباعي ، مصطفى **أخلاقنا الاجتماعية**. (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1998).

بشتيه أندراوس، وخوري عادل تيودور، **عالم واحد للجميع**. سلسلة المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون (12) مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي. (لبنان: المكتبة البولسية، 2000) .

أبو أتله، خديجة أحمد، ***الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب – دراسة مقارنة***. (القاهرة: دار المعارف، 1983م).

عبد الحميد، محسن، ***الإسلام والتنمية الاجتماعية***. سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (3) إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1992م)، ط2 .

القرضاوي، يوسف، ***السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها***. (القاهرة: مكتبة وهبة. 2005) ط2.

_____ **الخصائص العامة للإسلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، 2003) ط6.

_____ ***المسلمون والعولمة***، (بورسعيد: دار التوزيع والنشر الإسلامية. 2000م).

الزحيلي، محمد: ***حقوق الإنسان في الإسلام***.

أبو زهرة، محمد ، ***العلاقات الدولية في الإسلام***. (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، (1964).

العفنان، سعد خلف ، ***السعادة***.حائل (مطابع المحيسن الحديثة للأوفست 1989)

المدرسي، محمد تقي، ***المجتمع الإسلامي – منطلقاته وأهدافه*** (بيروت: دار الجيل، د.ت) .

حسن، كامل محمد ، ***أهداف الرسالة الإسلامية ودور الأزهر في نشرها*** . من كتاب التوجيه الاجتماعي في الإسلام. من بحوث مؤتمرات مجمّع البحوث الإسلامية. (1392) ج4.

أبو شبانة، ياسر، ***النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي والتصور الإسلامي***. (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة 1998).

أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ***التوشيح شرح الجامع الصحيح***. تحقيق: رضوان جامع رضوان، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع. 1998) ج 4.

الغضبان، منير محمد ، ***التحالف السياسي في الإسلام*** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.1999) ط3.

الغزالي، محمد ، ***التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام – دحض شبهات، ورد مفتريات***. (القاهرة: مطبعة السعادة. 1965) ط3.

_____ **خلق المسلم** (مطابع وزارة الشئون الإسلامية بقطر، 1974م) ط9.

_____ ***الإسلام والطاقات المعطّلة***. (القاهرة: دار الكتب الإسلامية. 1983) ط 4

هويدي، فهمي، ***مواطنون لا ذميون*** (القاهرة: دار الشرق، 1999). ط3.

الخياط، عبد العزيز عزت، **النظام السياسي في الإسلام. النظرية السياسية – نظام الحكم** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009م).

حبش، محمد، **الإسلام والدبلوماسية – قراءة في القيم الدبلوماسية في الإسلام** (الدوحة: المعهد الدبلوماسي، 2013م) .

رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1990)

ابن عاشور، محمد الطاهر ، **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون، 1997)

_____ **مقاصد الشريعة الإسلامية**.تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجه. (**الدوحة: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية قطر، 2004**)

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **تفسير الكشاف** (مكتبة العبيكان، 1998م). ط1.

أبو حيان، محمد بن يوسف، **تفسير البحر المحيط** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م) ط1.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006) ط1.

قطب، سيد، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ط 32، 2003م) ج2، .

سو رحمن هدايات ، ***التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة***. (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. 2001)

محمود إبراهيم الخطيب، ***المعاهدات الدولية في الفقه الإسلامي***. (الزرقاء: دار الخطيب للنشر والتوزيع. 2006)

مصطفى الغلاييني ، ***التعاون الاجتماعي***. (صيدا: المطبعة العصرية للطباعة والنشر. د.ت)

ابو القاسم الحسين بن علي الوزير المغربي ، **السياسة**. من كتاب: *السياسة الشرعية – مجموعة رسائل*. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافي و أحمد فريد المزيدي. (بيروت: دار الكتب العلمية 2003)

جون بيليس وستيف سميث، ***عولمة السياسة العالمية***.(دبي: مركز الخليج للأبحاث، 2004)

حسان حتحوت، ***رسالة إلى العقل العربي المسلم***. القاهرة: دار المعارف. 1998)

عمر يوسف حمزة و أحمد عبد الرحيم السايح ***معالم الوحدة في طريق الأمة الإسلامية***. (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 1993).

إنسانية المرأة بين الإسلام والمجتمع

د. عبد الناصر سلطان محسن د. سيد محمد حلمي بن سيد عبد الرحمن

الملخص

إن هذه الدراسة تدور حول إنسانية المرأة بين الإسلام والمجتمع التي استقى عناصرها من تاريخ وواقع المرأة للحد الذي فرضت كقضية في دوائر علم الاجتماع والنفس والتربية باعتبار أن العديد من مظاهر الظلم والهوان تجري على المرأة في المجتمع باسم الدين. إن هدف هذه الدراسة توضيح النظرة الإسلامية للمرأة والمقارنة بينها وبين الوعي الجمعي للمرأة واثره على إنسانيتها مع شرح أسبابها. ولقد تم دراسة ذلك من خلال عرض تاريخي موجز ومقارنة بين التصور الإسلامي ورؤية المجتمع، ثم توضيح كيف أثرت هذه الرؤية على العلوم الإسلامية، وذلك من خلال نقد وتحليل بعض المسائل المتعلقة بهذه القضية. وتكشف هذه الدراسة عن الفرق البائن بين نظرة الإسلام ونظرة المجتمع للمرأة، وأنه يجب إعادة التصور الإسلامي للمرأة من خلال المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وأن هذه الدعوة لا غني عنها لتجديد الفكر الإسلامي وإصلاح الواقع الاجتماعي، وعليه لابد من مراجعة المسائل المتعلقة بالمرأة في العلوم الإسلامية والاعتماد في هذه المراجعة على العلوم الإنسانية التي تنطلق من الرؤية الإسلامية للإنسان.

كلمات مفتاحية: المرأة، الإنسانية، المجتمع

مقدمة:

لقد كرم الله المرأة في الإسلام، وأعطاها من الحقوق كأم وزوجة وبنت وأخت، فحفظ حقها في الحياة والتربية والنفقة والاختيار والتعليم وغيرها، فأكد الإسلام إنسانية المرأة بذلك وكان ذلك انطلاقاً من التكريم الذي كرمه الله لبني آدم ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾ **الإسراء (70)**.

إن هذه المقالة تدور حول إنسانية المرأة في الإسلام والمجتمع، حيث إن إنسانية المرأة أصبحت قضية شغلت كثير من دوائر علم الاجتماع والنفس والتربية، وأثيرت بها الشبهات ضد الإسلام، وصارت هدفاً لأقلام كثيرة برزت للطعن في مكانة المرأة في الإسلام دون دراسة للقرآن والسنة، وبلا تفريق بين الأحكام الأصولية والأحكام الاجتهادية، خصوصاً أن العديد من مظاهر الظلم والهوان تجري على المرأة في المجتمع باسم الدين.

لذا تهدف هذه المقالة عرض التصور الإنساني للمرأة في الإسلام من خلال تأكيد أن المرأة كإنسان كامل في الإسلام، وكيف واجه الإسلام الرؤية اللاانسانية للمرأة، وكيف انتكست رؤية المجتمع المسلم والأسباب التي أدت إلى هذا، وذلك من خلال دراسة تاريخية موجزة ومقارنة بين التصور الإسلامي ورؤية المجتمع، ثم توضيح كيف أثرت هذه الرؤية على العلوم الإسلامية، وذلك من خلال نقد وتحليل بعض المسائل المتعلقة بهذه القضية.

المبحث الأول: المرأة إنسان كامل في الإسلام:

لقد أكد الإسلام على حقيقة وحدة النوع الإنساني للرجل والمرأة، فليست هي دونه من الناحية الإنسانية، حيث إنهما متساويان في النشأة والخصائص الإنسانية العامة، وذلك في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً**﴾ (**النساء: 1**)، فهي كائن إنساني من نفس نوع الذي منه نفس الرجل، كل منهما شق للآخر كما وضح الرسول ﷺ علاقة الرجل بالمرأة في الحديث الذي روته عائشة رضي الله عنها بقوله: {النساء شقائق الرجال}[1].

لذا جاء خطاب الله عز وجل للرجل والمرأة بلا فرق بينهما في أصل الكرامة الإنسانية وفي خلقهما في أحسن تقويم، في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ**

[1] الألباني، حمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديثة الصحيحة، (المكتبة الشاملة) (حديث 649)، ج 1، ص 247. ويقول الألباني: "رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن عائشة ورواه البزار عن أنس قال ابن القطان هو من طريق عائشة ضعيف ومن طريق أنس صحيح".

وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا﴾ (الإسراء: **70**)، **{لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾** (التين: 4).

وجاء خطاب الشريعة الإسلامية موجهاً للرجال والنساء سواء، بدءاً من تقرير الكرامة الإنسانية إلى تقرير المسئولية الجنائية وغيرها، فـ "الأصل الذي ينبغي أن يستصحب دائماً هو أن كل ما ثبت من حكم للرجل ثبت مثله تماماً للمرأة إلا ما بينت النصوص الشرعية اختصاصه بأحدهما فهو الذي يستثنى من القاعدة المستصحبة أصلاً[2]". أي أن هناك فوارق محدودة قررها الشارع في وضوح وجلاء، لكن يظل الأصل هو المساواة والفوارق استثناء من الأصل.

إن الفوارق التي أثبتها الإسلام في بعض المجالات قد اقتضتها عدة ضرورات، منها ضرورات نفسية وذلك مراعاة لإنسانية المرأة من ناحية أنوثتها، واعتراف بمقتضياتها، فـ "حرم عليها كل ما يجافي هذه الأنوثة، من التشبه بالرجال في الزي والحركة والسلوك وغيرها[3]"، ولأجل هذه الإنسانية المثلى أمر الإسلام المرأة بالاحتشام في لباسها كوسيلة تحافظ على كرامتها من نظرات السوء، ولا تعوقها عن مزاولة مختلف المهام الدنيوية والدينية. وقد راعى الإسلام ظروف المرأة البيولوجية (الجسدية) بالتغييرات التي تحدث في جسمها بشكل دوري مما يؤثر على أعصابها ونفسيتها فأعفاها عن بعض العبادات، وقضاء بعضها في أيام أخر. واقتضت الضرورة الاجتماعية بناء على الفطرة السليمة أن تحدد وظيفة الرجل والمرأة في بناء الأسرة وتنظيم الحياة على الخير والعدل والصلاح للحفاظ على الإنسانية جمعاء.

ولقد أكد القرآن على شخصية المرأة في عدة مشاهد وخطابات تؤكد حضورها وتفاعلها، ومسؤوليتها، وركز على الاستعدادات المتكاملة التي تتمتع بها المرأة، واعترف لها بجدارة اجتماعية.

---

[2] محمد البلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، الحقوق السياسية والاجتماعية والشخصية للمرأة في المجتمع الإسلامي (دراسة مؤصلة موثقة مقارنة)، (القاهرة: دار السلام، ط1، 1420- 2000)، ص61.

[3] يوسف الفرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، ص 34

وقررت الشريعة بأصولها السوية للمرأة أهلية وحرية مثل ما للرجل، فلها أن تخطب الرجال مشافهة وكتابة، وأن تختار الزوج وأن ترفض من تُكرَه عليه وأن تفارق الزوج وهو راغم[4]، وأعطت للزوجة حق على زوجها، وجعلت لها ذمة مالية، والمتعة في الطلاق، وحق الحضانة، وحقوق في الميراث، وحقوق في الحياة.

وقد ثبت أن مشاركة المرأة ولقاءها الرجال سنة من سنن الرسول ﷺ، وليست مجرد جائزة فحسب، والسنة هنا بمعنى الطريقة المتبعة. وذلك بحكم اطراد المشاركة واللقاء في حياته ﷺ، فهو النهج الذي اختاره وطبقه عملياً في جميع المجالات العامة والخاصة، حتى كان سمة عامة للمجتمع المسلم في عهده ﷺ.[5] فالروايات الواردة بمجموعها – وهي حوالي ثلاثمائة نص تشمل أفعالاً وأقوالاً وتقريرات لرسول الله صلى الله عليه وسلم- تفيد التواتر في مشاركة المرأة في مجتمع الرسول ﷺ ولقاءها الرجال. وعلى ذلك فهي قطعية الورود، ثم هي قطعية الدلالة أيضاً لأن معظم النصوص صريحة للغاية[6].

[4] حسن الترابي، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، (السعودية، الرياض، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1404، 1984)، ص 15.

5 أبو شقة، عبد الحليم محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة، (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط1، 1410، 1990)، ج 2، ص 67.

6 السابق، ج 2، ص 86.

فقد كانت المرأة في مجتمع الرسول ﷺ ينزل عليها الضيوف[7]، وكانت المرأة تقوم بدور الممرضة[8]، وتعود المريض[9]، وتخدم الضيوف[10]، وتأكل في مائدة واحدة مع الرجال[11]، وتستقبل الهدية[12]، وتتجمل

[7] عن فاطمة بنت قيس قالت: ".. قال لي رسول الله ﷺ: انتقلي إلى أم شريك – وأم شريك امرأة غنية من الأنصار عظيمة النفقة في سبيل الله ينزل عليها الضيفان– فقلت: سأفعل. فقال: إن أم شريك امرأة كثيرة الضيفان، وفي رواية: يأتيها المهاجرون الأولون.. رواه مسلم، كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها (المكتبة الشاملة)، ج 2، ص 1114.

[8] عن خارجة بنت زيد بن ثابت، قالت "اشتكى عثمان بن مظعون عندنا فمرضته حتى توفي".. رواه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة، (المكتبة الشاملة)، ج 3، ص 1429.

[9] عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال: "لما حضر كعباً الوفاة دخلت عليه أم مبشر بنت البراء بن معرور فقالت: يا أبا عبد الرحمن ! إن لقيت ابني فأقرئه مني السلام. فقال يغفر الله لك يا أم مبشر.." رواه الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (حديث رقم 995)، ج 2، ص 694.

[10] عن أبي حازم عن سهل قال: "لما عرس أبو أسيد الساعدي دعا النبي ﷺ وأصحابه فما صنع لهم طعاماً ولا قربه إليهم إلا امرأته أم أسيد بلت تمرات في تور من حجارة من الليل فلما فرغ النبي ﷺ من الطعام أماثته له فسقته تتحفه بذلك.." رواه البخاري، كتاب النكاح، باب: قيام المرأة على الرجال في العرس وخدمتهم بالنفس، (المكتبة الشاملة)، 5/ 1986.

[11] عن أبي هريرة قال: ...فهيأت طعامها وأصبحت سراجها ونومت صبيانها ثم قامت كأنها تصلح سراجها فأطفأته فجعلا يريانه أنهما يأكلان.. فلما أصبح غدا إلى رسول الله ﷺ فقال (ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما.. رواه البخاري، كتاب المناقب: باب "ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة" (المكتبة الشاملة) 3/ 1328،. عن يزيد بن الأصم قال "..إن رسول الله ﷺ بينما هو عند ميمونة وعنده الفضل بن عباس وخالد بن الوليد وامرأة أخرى إذ قرب إليهم خوان عليه لحم فلما أراد النبي ﷺ أن يأكل قالت له ميمونة إنه لحم ضب فكف يده" رواه مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل لحمه، باب: إباحة الضب، (المكتبة الشاملة)، ج 3، ص 1541.

[12] عن عائشة رضي الله عنها قالت: " ما غرت على أحد من نساء النبي ﷺ ما غرت على خديجة وما رأيتها ولكن كان النبي ﷺ يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها أعضاء ثم يبعثها في صدائق خديجة" رواه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب: تزويج النبي ﷺ خديجة وفضلها رضي الله عنها، (المكتبة الشاملة)، ج 3، ص 1389.

للخطاب رجاء الزواج[13]، وتجير أي تحمي الكافر[14]، وكانت المرأة تذهب لتسأل في شؤون دينها ودنياها دون اللجوء إلى زوج أو محرم ليقوم هو بالسؤال[15]، وكانت تسأل بطلب من زوجها عن حكم قبلته وهو صائم[16].

وهكذا فهذه نظرة سريعة لنظرة الإسلام للمرأة كإنسان كريم، له كل ما للرجل من حقوق إنسانية، والتي انعكست في حياة المرأة وشخصيتها في مجتمع الرسول ﷺ والتي يعلق عليها الشيخ الغزالي بقوله: "كانت المرأة إنساناً مكتمل الحقوق المادية والأدبية، وليست نفاية اجتماعية![17] ".

المبحث الثاني: رؤية المجتمع للمرأة ومواجهة الإسلام لها

لقد حفلت رؤية كثير من المجتمعات الإنسانية منذ القديم إلى العصر الحاضر بكل ما يحقر المرأة ويغض من شأنها. وإن تاريخ المجتمعات يظهر الممارسات التي كانت تقع على المرأة، من الاستعباد وعدم الاعتداد بها ككائن عاقل، والتي ظل بعضها إلى الوقت الحاضر في بعض المناطق البدائية، بل وانعكست بعضها في

---

[13] عن سبيعة بنت الحارث قالت: ".. فما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب فدخل عليها أبو السنابل بن بعكك فقال لها: مالي أراك تجملت للخطاب ترجين النكاح" .. رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب: "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن"، (المكتبة الشاملة)، ج 4، ص .1466.

[14] عن أبي مرة مولى أم هانئ بنت أبي طالب قالت: ".. فقلت يا رسول الله زعم ابن أمي علي أنه قاتل رجلاً قد أجرته فلان بن هبيرة. فقال رسول الله ﷺ (قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ)".. رواه البخاري، كتاب الخمس، باب أمان النساء وجوارهن، (المكتبة الشاملة)، ج 3، ص 1157.

[15] عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر فقال أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه ؟ قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء" مسلم: كتاب الصيام، باب: قضاء الصيام عن الميت، ج 2، ص 208.

[16] عن رجل من الأنصار أن أنس الأنصاري أخبر عطاء: أنه قبل امرأته على عهد رسول الله ﷺ وهو صائم فأمر امرأته فسألت النبي ﷺ عن ذلك ؟ فقال النبي ﷺ: إن رسول الله يفعل ذلك. فأخبرته امرأته فقال: إن النبي ﷺ يرخص له في أشياء فارجعي إليه فقولي له. فرجعت إلى النبي ﷺ فقالت: قال: إن النبي ﷺ يرخص له في أشياء. فقال: (فذكره) قلت: وهذا سند صحيح متصل" رواه الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الحديث 329، ج 1، ص 647.

[17] محمد الغزالي، قضايا المرأة بني التقاليد الراكدة والوافدة، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1410- 1990)، ص31.

النظرة الدونية الجنسية التي تمارس في المناطق المتمدنة، على اعتبار أنها وسيلة ربحية للترفية والمتعة. ولقد أثرت هذه الرؤية على عادات وتقاليد المجتمعات وصنعت بها معتقداتها، وعليها حرفت نصوص دينية لإضفاء الشرعية على هذه الرؤية المناوئة للمرأة.

وجاء الإسلام وقد تراكم في اللاوعي الجمعي هذا الموقف من المرأة، رافضاً الإساءة لإنسانية للمرأة، وداعياً للعودة إلى الفطرة والعقل في التعامل معها:

فقد واجه الإسلام في بداية الدعوة شعور كراهية البعض للبنات، وشهد حجم الذل والهوان الذي مرت به المرآة آنذاك، كالوأد والمعاملة القاسية والحرمان من الإرث، وتوارث الأبناء لزوجات آبائهم بعد وفاتهم، وتعدد الزوجات دون قيود، وإيقاع الطلاق والظهار دونما ظوابط أو قيود.

ورد الإسلام على التعاليم الدينية المنحرفة في التعامل مع المرأة، وذلك فيما رواه أنس قال: كانت اليهود إذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوهن ولم يشاربوهن ولم يجامعوهن في البيوت (لم يجمع بينهم وبينهن بيت واحد) فسألوا النبي ﷺ عن ذلك فأنزل الله عز وجل ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى**..﴾ (البقرة: 222) {فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤاكلوهن ويشاربوهن ويجامعوهن في البيوت وأن يصنعوا بهن كل شيء ما خلا الجماع[18]}. إن الإسلام أراد أن يغير هذا الشعور برفض هذه النظرة الدينية الدونية للمرأة وإعادة الحكم إلى سببه الرئيسي وهو حرمة الجماع للحدث وهو الحيض وليس للمرأة كإنسان نجس.

وتشير هذه الرؤية اليهودية للمرأة في الخوف من المرأة والحذر منها إلى اللاوعي الجمعي اليهودي الذي شكله التراث الديني المحرّف (والذي أوضح خلافه الإسلام)، والذي يرى أن المرأة هي سبب الشر والخطيئة الأولى للبشرية وخروج آدم من الجنة، لذا يُنتظر ويتوقع من كل امرأة فسادة وفتنة وشراً.

أكدت شهادة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما قام به الإسلام من تغيير في هذه الرؤية الجمعية المضادة للمرأة، وذلك في قوله: "كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً، فلما جاء الإسلام وذكرهن الله –

[18] النسائي، سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب: تأويل قول الله عز وجل "ويسألونك عن المحيض"، (وقال الألباني حديث صحيح) (المكتبة الشاملة)، ج 1، ص 152.

رأينا لهن بذلك علينا حقاً" وفي رواية أخرى: "والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل، وقسم لهن ما قسم".

ولقد غضبت السيدة عائشة رضي الله عنها لمكانة المرأة وكرامتها من إحدى الروايات التي ظاهرها إهانة للمرأة، حيث "ذكر عندها ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة فقالت شبهتمونا بالحمر والكلاب!. والله لقد رأيت النبي ﷺ يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي صلى الله عليه وسلم فأنسل من عند رجليه[19]".

وتمثل شهادة عمر واستنكار عائشة رضي الله عنهما ما فعله فقه الإسلام وتربيته بالمسلمين.

إن القرآن والسنة أكدا إنسانية المرأة بالعديد من الصور التي أثبتت مكانتها اللائقة في المجتمع ودورها في الحياة، ومسؤوليتها التي تنبع من إرادتها كما ذكر آنفاً. وإن تكرار هذه الصور في القرآن والسنة شكلت وعي المجتمع المسلم في حياة الرسول ﷺ وحياة صحابته، وفرضت عليه نظرة طبيعية للمرأة تحدوها الاحترام والتقدير ومراعاة أنوثتها.

المبحث الثالث: نكسة رؤية المجتمع المسلم لإنسانية المرأة وأسبابها

وبالرغم مما قام به الإسلام من تصحيح هذا الشعور إلا أن عادت بعض المواقف المتحفظة من المرأة تصعد إلى اللاوعي الجمعي من جديد بعد فترة بسيطة من عصر الرسول ﷺ وعصر صحابته، فعن ابن جريج:

[19] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب من قال لا يقطع الصلاة شيء، (المكتبة الشاملة)، ج 1، ص 192. إن الحديث الذي رواه مسلم {يقطع الصلاة : المرأة ، والحمار ، والكلب}، يمكن أن يفهم القصد منه ما يشغل الرجل في الصلاة وليس الأمر في المرأة ذاتها، وذلك بحسب مكانة المرأة الإنسانية في الإسلام، يؤكد ذلك ما رواه مسلم أيضاً –في كتاب النكاح، باب الوصية بالنساء– حديثاً عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال {الدنيا متاع، وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة}، يكون القصد من الحديث هو تأثير المرأة النكدة في الصلاة حيث تشغله عن الخشوع، كما أيضاً صوت الكلب وصوت الحمار الذي يشغل المصلي تنبيهاً عن غريب أو ضيف حل على الدار. والله أعلم.

"أخبرنا عطاء إذ منع ابن هشام النساء الطواف مع الرجال. قال: كيف يمنعهن وقد طاف نساء النبي ﷺ مع الرجال[20]؟!". وكان لانتكاس رؤية المجتمع المسلم اتجاه المرأة أسباب كثيرة.

فقد دخلت المجتماعات الجديدة في الإسلام مصطحبة عاداتها وتقاليدها، وتأثير معتقداتها القديمة على القيم الإسلامية الجديدة عليها، وفهم النصوص بحسب هذه المعتقدات، في الوقت الذي ضعفت فيه التربية الإسلامية بسبب عوامل سياسية وثقافية أثرت على الأخلاق ومبادئ السلوك وأنماط العلاقات الاجتماعية، تقول باحثة أمريكية: "نجد أن النساء في فجر الإسلام كن يتمتعن بقدر كبير من الحرية ولقد مارس الإسلام نظام الحريم بعد اتصاله بالمسيحية البيزنطية التي كانت تعامل نساءها بهذا النظام..[21]".

وذهب بعض المؤرخين الغربيين إلى أن عادة حجب النساء وعزلهن جاء مع الفرس الذي دخل الغالبية منهم الإسلام وعاشوا في المجتمع المسلم، ولكنهم لم يتخلوا عن كل ما ألفوا من عادات وأعراف بيئتهم السابقة، فقد كان ارتداء النقاب أو غطاء الوجه من العادات المعروفة لدى المجتمعات والمدن التي فتحها المسلمون، وهي عادة قديمة عرفها السريانيون والبابليون، ووجد البرقع أو النقاب مسبقاً في البلدان التي فتحت من قبل المسلمين، مثل بلاد فارس، كما عرفت بين الأشوريين والبابليين، وكان هوية لتمييز الحرائر من النساء، وعلى هذا كانت العقوبة تنزل بالإماء اللواتي يرتدينه.[22]

هذا وقد ساعدت الروايات الإسرائيلية التي تسربت إلى كتب التفاسير، والتي تتعلق مثلاً بخلق آدم وحواء وخروجهما من الجنة على تعزيز هذه النظرة ضد المرأة، حيث ألقت غالب تلك التفاسير باللائمة على حواء وضعفها أمام إغواء الشيطان الذي لم يتمكن من إغواء آدم إلا عن طريق حواء ومن ثم استدراجها له. فلقد ذكر الطبري في تفسيره لقوله تعالى: "وناداهما ربهما ألم أنهكما .." "قال الله لآدم: لم أكلتها، وقد نهيتك عنها قال: يا رب أطعمتني حواء. قال لحواء لم أطعمته قالت أمرتني الحية. قال للحية لم أمرتها. قالت أمرني – يعني إبليس- قال ملعون مدحور. أما أنت يا حواء فكما دميت الشجرة تدمين كل شهر، وأما أنت يا حية فأقطع قوائمك فتمشين على وجهك وسيشدخ رأسك من لقيك اهبطوا بعضكم لبعض

[20] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: طواف النساء مع الرجال، ج 2، ص 585.

[21] K. Armstrong, *The Gospel According to Women*, (, London, Em Tree books.1986), pp. 2,3.

[22] Wiebke Walther, *In Islam Women Form Medieval To Modern times*, (New York: Markus Wiener Publishing, Princetion &, 1993) , p. 70.

عدو[23]". وتشير هذه الرواية وغيرها إلى أن حيض المرأة وحملها نوع من الغضب والعقوبة الإلهية التي أنزلها الله سبحانه على حواء وبناتها من بعدها. وهذه الرواية تثبت عقيدة باطلة وهي الخطيئة الموروثة.

إن هناك ليست ثمة ما يشير في القرآن الكريم إلى وجود خطيئة موروثة، كما هي في العقيدة المسيحية، بل ما ورد عكس ذلك في تكرار الآية ﴿**وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (**الأنعام: 165**) خمس مرات في القرآن، وليست ثمة ما يشير إلى أن الشيطان تغلب على حواء بل أن الخطاب أشار إلى كليهما قال تعالى: ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا**﴾ (**البقرة: 36**)، وقال: ﴿**فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ**﴾ (**الأعراف: 20**). بل حمل القرآن المسؤولية الأولى على آدم ﴿.. **وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ (**طه: 121**). والجدير بالذكر أن مثل هذه الحادثة لا تُحمَل لتأتي رواية فتفصلها حيث السياق القصصي والموضوعي والتربوي يفرض ذكرها إذا كانت حقيقة.

ولقد أكدت الدراسات التاريخية موقف اليهود من المرأة، حيث إن طبيعة المرأة عندهم قائمة على الغواية ومحاولة إيقاع الرجل في الشر. وعليه فالأفضل للرجل اليهودي، الامتناع عن المشي بالقرب من امرأة لأن المرأة سبب في إغواء الرجل.

وورثت المسيحية النظرة التخويفية من المرأة وشرها، وساهم رجال الكنيسة في ترسيخ تلك النظرة وما استتبعها من أحكام بموجبها، فلقد غالى رجال الكنيسة في إهدار شأن المرأة حيث وصفوها بأنها إنسان ليس لها روح، أو أنها جسد به روح دنيئة خالية من الروح الناجية، بل صرح بولس بأن المرأة منبع الخطيئة وأصل كل شر ووراء كل إثم ومقصد كل قبيح، وكانت النظرة المسيحية الأوربية ترى أن سم الأفاعي والتنينات أيسر في الشفاء وأقل خطورة على الرجال من الرابطة مع النساء، وأن طبيعة المرأة من الشيطان،[24] وذُكر أن قديس منهم قال لتلاميذه: "إذا رأيتم المرأة فلا تحسبوا أنكم رأيتم كائناً بشرياً بل ولا كائناً وحشياً إنما الذي ترونه الشيطان ذاته[25]".

---

[23] الطبري، جامع البيان، تفسير الآية 22 من سورة الأعراف، (المكتبة الشاملة)، ج 5، ص 451.

[24] See: C. W. Hollister, *Medieval Europe*, (New York: Newbery Award Records Inc, 1982), p. 165.

[25] ينظر: محمد عجاج الخطيب وآخرون، نظام الأسرة في الإسلام، (الأردن: مكتبة الفلاح، ط3)، ص 26

لعبت المظاهر المنحرفة التي سادت المجتمع في نهايات العصر العباسي الأول دوراً هاماً في هذه الرؤية الاجتماعية، لذا اتجه بعض الفقهاء مع ما يرونه من تبدل الزمان وفساده إلى التضييق على المرأة بتشديد الأحكام عليها وفرض قيود مفرطة بحجة خشية الفتنة وبتقديرات مفرطة في الحيطة والتحفظ، متعللين بسد الذرائع، بل متخذ القليل منهم "الحيل الفقهية لتكييف الشريعة بما يناسب الأعراف القديمة[26]"، يقول رشيد رضا: "كل ما استحدثه الناس في المدن والقرى الكبيرة من المبالغة في حجب النساء فهو من باب سد الذريعة لا من أصول الشريعة فقد أجمع المسلمون على شرعية صلاة النساء في المساجد مكشوفات الوجوه والكفين وأجمعوا على إحرام النساء بالحج والعمرة كذلك.. لقد كن يسافرن مع الرجال إلى الجهاد ويخدمن الجرحى ويسقين الماء ويخدمن الضيوف ويقاضين الرجال إلى الحكام والخلفاء[27]".

إن الإدعاء بفساد الزمان والفتن والذي أدى ببعض الفقهاء إلى الحذر المفرط والتوجس المسرف، قد دفعهم إلى التشدد بالأحكام من خلال قاعدة سد الذرائع، لكن رسول الله ﷺ لم ير في حوادث عكرت صفو أمن المجتمع المدني ما يقتضي اتخاذ تدابير حظر معينة، وإنما رأى اكتفى إزاءها بالإنكار، ولفت الأنظار إلى خطرها، فضلاً عن توقيع العقوبات الزاجرة على مرتكبيها، وليس بسن تشريعات جديدة تضيق على الناس وتحرجهم. ومهما يكن الفساد في المجتمع فمنهج الدين هو إصلاح فساده، وليس الاستسلام له، ولا تبديل نظم الحياة الإسلامية نزولاً على ظروفه، فالحوادث المؤسفة لا يخلو منها مجتمع بشري حتى المجتمع النبوي.

فعلى سبيل المثال: عن وائل الكندي: {إن امرأة وقع عليها رجل في سواد الصبح وهي تعمد إلى المسجد، فاستغاثت برجل مر عليها وفر صاحبها ... فأتوا به رسول الله ﷺ [28]}. هذا ولم يمنع الرسول ﷺ بناء على هذه الحادثة النساء من الذهاب إلى المسجد ليلاً، بل ورد عنه منع النهي عن الذهاب للمساجد ليلاً، فعن عبد الله بن عمر قال: قال رسول

---

[26] حسن الترابي، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، ص 41 – ص 44.

[27] محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403، 1984)، ص 185 وما بعدها.

28 سنن النسائي الكبرى، 4/ 313. سنن البيهقي الكبرى، ج 8، ص 248.

الله ﷺ: {لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل}[29]، وقال ﷺ: {ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد}[30].

ومع حرص الإسلام على قاعدة سد الذريعة، فقد حرص أيضاً على قاعدة التيسير، فالأصل في الفقه هو التوازن بين هاتين القاعدتين في إصدار الأحكام على المرأة في الإسلام.

فعلى سبيل المثال: أن الإسلام شرع للمرأة السير في الطرقات، ولم يحظره سداً للذريعة، وإنما وضع له آداباً تكفل أمن الفتنة: قال الله تعالى ﴿.. **وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى**.. ﴾ (**الأحزاب: 33**)، وقال تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً**﴾ (**الأحزاب: 59**)، وقال تعالى ﴿.. **وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ**.. ﴾ (**النور: 31**)، وعن أبي موسي الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: {أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية[31]}. وأرخص الرسول ﷺ للرجال الجلوس على الطرقات، وحضهم على عدد من الآداب، عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: {إياكم والجلوس على الطرقات. فقالوا: ما لنا بد إنما هي مجالسنا نتحدث فيها. قال: فإذا أتيتم إلى المجالس فأعطوا الطريق حقها. قالوا: وما حق الطريق؟ قال: غض البصر، وكف الأذى ورد السلام وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر}[32]، ولم يمنع رسول الله ﷺ الدخول على الزوجة الذي غاب عنها زوجها مطلقاً، لقضاء مصلحة ما لها، وذلك من باب التعاون

29 مسلم، كتاب الصلاة، باب: خروج النساء إلى المساجد، ج 2، ص 32.

30 البخاري، كتاب الجمعة، باب: هل على من يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم، 3/ 33. مسلم : كتاب الصلاة، باب: خروج النساء إلى المساجد، ج 2، ص 33.

31 صحيح سنن النسائي، رقم 4737

32 البخاري، كتاب المظالم، باب: أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، ج 6، ص 37، مسلم، كتاب السلام، باب: من حق الجلوس على الطريق رد السلام، ج 7، ص 2

على الخير، فقد سمح بذلك من غير خلوة، قال عن عبد الله بن عمرو: قام رسول الله ﷺ على المنبر فقال: {لا يدخلن رجل بعد يومي هذا على مغيبة إلا ومعه رجل أو اثنان}[33].

إن سد الذريعة بناء على المفسدة وترجيح المصلحة في ما يتعلق بأحكام المرأة في الإسلام يتوقف على رؤية الفقيه في تعادل احتمالات الفتن ونظرته للمرأة وحقوقها الإنسانية. فمنع المرأة من ممارسة حقوقها الإنسانية سداً لمفسدة اجتماعية ما هو مفسدة قد تؤدي إلى مفاسد اجتماعية أخرى. ولقد حذر الشاطبي من أن دفع مفسدة قد تؤدي إلى مفسدة تساوي تلك المدفوعة أو تزيد[34].

وهكذا تشكل وعي المجتمع المسلم من جديد بعد عصر الرسالة والصحابة لموقفه من المرأة من خلال الاندماج مع ثقافات المجتمعات المفتوحة، والتأثير اليهودي والمفهوم المسيحي للمرأة، والسياق التاريخي، بالإضافة إلى ما ورثته البيئة العربية من نظرة للمرأة قبل الإسلام.

المبحث الرابع: أثر رؤية المجتمع للمرأة على العلوم الإسلامية

إن عودة الرؤية غير الإنسانية للمرأة في المجتمع المسلم، كانت المسؤولية في تشكيل عقل إسلامي مضادة للمرأة. ظهر هذا جلياً من خلال بعض الأحاديث الموضوعة التي تتعلق بالمرأة، والتي تناقلتها الناس على أنها من الحديث الصحيح، وكان لها التأثير القوي فيهم، كما تثبته عناوين الكتب التي حذرت من هذه الأحاديث لاحقاً، مثل: "كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس" لإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، و"الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة" لجلال الدين السيوطي، و"سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة" للشيخ ناصر الدين الألباني.

إن هذه الأحاديث الموضوعة تُعدّ خير شاهد تاريخي على سيطرة هذا الشعور القوي اتجاه المرأة – وذلك بعد قرنين من عصر الرسالة– وعودته إلى سطح الوعي الجمعي، ليؤكد سيطرته بعد ذلك على عقول المسلمين في نظرتهم للمرأة حكماً وسلوكاً. لذا من المهم استعراض بعض الأحاديث الموضوعة لمعرفة عمق هذا الشعور وتأثيره على الوعي الجمعي إلى هذا اليوم ، والتي منها:

33 مسلم، كتاب السلام، باب: تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها، ج 7، ص 8

34ينظر: الموافقات، ج 2، ص 358 – ص 361، ج 4، ص 194، 195

أحاديث في ازدراء المرأة:

"دفن البنات من المكرمات[35]"، "عورة سترت ومئونة كفيت[36]" عند موت البنت، "اتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر[37]"، "للمرأة ستران: القبر والزوج. قيل: وأيهما أفضل؟ قال: القبر[38]"، "للنساء عشر عورات، فإذا زُوجت المرأة ستر الزوج عورة، وإذا ماتت المرأة ستر القبر تسع عورات[39]"، "لولا النساء لعبد الله حقاً حقاً[40]"، "طاعة المرأة ندامة[41]"، "من أطاع امرأته كبه الله عز وجل في النار على وجهه[42]"، "شاورهن وخالفهن[43]"، "عوّدوا النساء لا، فإنها ضعيفة إن أطعتها أهلكتك[44]"، "لا تعلموا نساءكم الكتابة، ولا تسكنوهن الغرف العلالي[45]"، "لا تسكنوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن الغزل وسورة

---

[35] السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 1408، 1988) ص 147، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي القرشي، كتاب الموضوعات، كتاب الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، (ط1 محمد صعيد ايند/ 1386، 1966)، ج 3، ص 35، ابن عراق أبو الحسن علي الكناني، تنزيه الشريعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة، حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق، (ط2 دار الكتب العلمية، بيروت 1401، 1981)، ج 2، ص 281.

[36] السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، ص 191.

[37] اسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (دار التراث، القاهرة) رقم الحديث (87) 1- 44.

[38] الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، (ط2 مكتبة المعارف، الرياض، 1408، 1988)، ج 3، ص 585.

[39] السابق، ج 3، ص 585.

[40] ابن الجوزي ، كتاب الموضوعات، ج 2، ص 255. ابن عراق ، تنزيه الشريعة، ج 2، ص 204.

[41] ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، ج 2، ص 273، ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج 2، ص 210.

[42] ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج 2، ص 215.

[43] السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، ص 172.

[44] السابق، ص 172.

[45] ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، ج 2، ص 268.

النور[46]"، "لا يصلح المكر والخديعة إلا في النكاح[47]"، "أجيعوا النساء جوعا غير مضر وأعروهن عرياً غير مبرح لأنهم إذا سمن واكتسين فليس شيء أحب إليهن من الخروج وليس شيء شراً لهن من الخروج وإنهن إذا أصابهن طرف من العرى والجوع فليس شيء أحب إليهن من البيوت وليس شيء خيراً لهن من البيوت[48]".

أحاديث وضعت أحكاماً عامة على الزوجة لا يراعى فيها السبب أو تقدير الظرف:

"إن المرأة إذا خرجت من بيتها وزوجها كاره لذلك لعنها كل ملك في السماء وكل شيء مرت عليه غير الجن والإنس حتى ترجع[49]"، "أيما امرأة خرجت من غير أمر زوجها كانت في سخط الله حتى ترجع إلى بيتها أو يرضى عنها[50]"، "ثلاثة لا يقبل الله لهم صلاة، ولا يرفع لهم إلى السماء حسنة: العبد الآبق حتى يرجع إلى مواليه فيضع يده في أيديهم، والمرأة الساخط عليها زوجها حتى يرضى، والسكران حتى يصحو[51]"، "إن في الجمعة ساعة لن يدعو الله فيها أحد إلا استجيب له، إلا أن يكون امرأة زوجها عليها غضبان"[52]، "إذا قالت المرأة لزوجها: ما رأيت منك خيراً قط، فقد حبط عملها[53]".

إن القصد من سرد هذه الأحاديث إظهار حجم الإساءة إلى المرأة في تلك العصور، وتعليقاً على أثر هذه الروايات على المجتمع المسلم، يقول الشيخ الغزالي "إن المسلمين انحرفوا عن تعاليم دينهم في معاملة النساء وشاعت بينهم روايات مظلمة وأحاديث إما موضوعة أو قريبة من الوضع انتهت بالمرأة المسلمة إلى

---

[46] ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج 2، ص 208، 209.

[47] ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، ج 2، ص 269.

[48] ابن عراق، تنزيه الشريعة، ج 2، ص 213.

[49] الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ج 3، ص 222، حديث ضعيف جداً.

[50] السابق، ج 3، ص 88.

[51] السابق، ج 3، ص 189، ضعيف.

[52] ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، ج 2، ص 273.

[53] الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج 4، ص 135.

الجهل الطامس والغفلة البعيدة عن الدين والدنيا معاً.. كان ازدراء الأنوثة خُلقاً شائعاً، والسطو على حقوقها المادية والأدبية عرفاً مستقراً[54]".

إن أكثر هذه الأحاديث الموضوعة لا أصل لها في الحديث النبوي الصحيح، وفي الإسلام بعامة، بل إنها معارضة لنصوصه الصحيحة. ولعل الذي يفسر انتشارها وتوارثها – إلى جانب جهل كثير من الناس – هو أن هذه النصوص صادفت هوى وقبولاً سريعاً في المجتمع الذي يسيطر عليه هذا التصور للمرأة، ومن ثم تم تلقي هذه النصوص على أنها من صحيح الدين – دون تحقيق علمي أو وقفة موضوعية مع النفس.

ولقد عاشت كثير من هذه النصوص تتردد على أنها من سنة النبي ﷺ وانتقلت بين الأجيال على أنها جزء من صحيح الدين، وتداولتها ألسنة بعض الخطباء في المساجد، وترددت على أقلام الكتاب دون تحقيق، حتى أصبحت جزءاً هاماً من تراث المجتمع المسلم ويقود خطواتهم في النظر إلى المرأة والتعامل معها، كل هذا دون تحقيق ودراسة.

ومن ثم أسقطت هذه التصورات المتعسفة على فهم الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة، "فاستغلوا في هضم حق المرأة، وإعطائها دون مكانتها أحاديث صحيحة وضعوها في غير موضعها، واستدلوا بها في غير ما سيقت له، كالحديث الذي طالما اتخذوه عكازاً يتوكؤون عليه في تبرير نظرتهم إلى المرأة وهو حديث وصفهن بأنهن ناقصات عقل ودين، وحديث لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها[55]".

إن حديث ناقصات عقل ودين حديث صحيح، أساء كثير من الناس فهمه وتطبيقه فطمسوا معالم شخصية المرأة التي رسمها الله جل وعلا في كتابه وبينها الرسول ﷺ في سنته[56]، وهو الحديث الذي رواه مسلم عن عمر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال: {... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب

---

[54] كلمة محمد الغزالي في مقدمة كتاب تحرير المرأة المسلمة، لأبي شقة، ج 1، ص 5.

[55] السابق، ج 1، ص 12.

[56] أبو شقة، تحرير المرأة، ج1، ص 46.

لذي لب منكن...}[57]. لذا أُعتبر هذا الحديث من الأحاديث المشكلة التي أحدثت احتجاجات وشروحات كان يمكن الاستغناء عنها إذا فهم الحديث من خلال سياق نص الحديث وهدفه الرئيسي ومن خلال النظرة الإنسانية للمرأة في الإسلام.

فهذا الحديث يتحدث عن الدين في نقصه عند المرأة بوصفه أحكاماً وليس بوصفه تدين المرأة، فالمرأة ناقصة في أحكام دينها، يؤكد هذا تفسير ﷺ لناقصات الدين بقوله: {أليست إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟[58]}، ويتحدث عن العقل في نقصه عند المرأة، بمعنى ضبط ذاكرتها بسبب انفعالاتها لتكوينها العاطفي المميز عن الرجال، أو "لما ينتاب المرأة من تغير في مزاجها إبان حيضها مما يجعلها تذهل أو تنسى[59]"، لذلك فسره ﷺ في الحديث "أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟[60]"، تفسيراً لقول الله تعالى ﴿**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ (**البقرة: 282**)، ويؤكد معنى العقل – بأن المقصود ليس الإدراك أو العقل نفسه أوعدم الأهلية والنقصان الحقيقي– سياق الحديث أو استفتاحه: {يا معشر النساء تصدقن، فإني رأيتكن أكثر أهل النار[61]}، وناقص العقل ضرورة لا مسئولية عليه، كالطفل والمجنون، وقد رفعا عنهما القلم كما ورد في حديث عن عائشة رضي الله عنها قولها: "قال رسول الله ﷺ: {رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الغلام حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق}، فلا يدخل النار عديم العقل وناقصه بسبب تصرفاته[62].

---

[57] مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق، (المكتبة الشاملة)، ج 1، ص 86.

[58] البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، (المكتبة الشاملة)، ج 1، ص 116.

[59] أبو الليث محمد الخير آبادي، حديث ناقصات عقل ودين، إشكالية، أسباب، وحلول، (مجلة معالم القرآن والسنة، جامعة العلوم الإسلامية، ماليزيا، العدد الأول، 2005م) ص 240.

[60] مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق، (المكتبة الشاملة)، ج 1، ص 86.

[61] السابق.

[62] ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتب الإيمان، باب التكليف، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم، (المكتبة الشاملة)، ج 1، ص 355.

ولقد كانت هذه النظرة للمرأة لها أثر كبير في توجيه تفاسير القرآن والقضايا والمسائل الفقهية، منها ما قاله البيضاني في تفسير قوله تعالى ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ (**النساء: 3**)، "وإنما عبر عنهن، بـ"ما" ذهاباً إلى الصفة، أو إجراء لهن مجرى غير العقلاء لنقصان عقلهن[63]". وبحسب تفسير ابن كثير للسفهاء في تفسيره للآية ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ..** ﴾ (**البقرة: 13**) ، يقول: "والسفيه: هو الجاهل الضعيف الرأي القليل المعرفة بمواضع المصالح والمضار ؛ ولهذا سمى الله النساء والصبيان سفهاء، في قوله تعالى: ﴿**وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ** .. ﴾ (النساء: 5)، قال عامة علماء السلف: هم النساء والصبيان[64]".

إن هذا الفهم الخاطئ لمكانة المرأة وقيمتها وحقوقها الإنسانية ظهر أيضاً في المصنفات الإسلامية المتعلقة بالفقه:

فقد ذكر مصنف ابن أبي شيبة –أواخر القرن الثاني– آراءً فقهية في عصره تدور حول انتقاص المرأة، منها:

- "من كره أن يتوضأ بفضل وضوئها، حدثنا إسماعيل بن علية عن سليمان التيمي قال حدثنا أبو حاجب عن رجل من بني غفار من أصحاب النبي ﷺ قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة[65]".
- "من كره أن تؤم المرأة النساء[66]".
- "منع المرأة من صلاة الجماعة والجمعة، حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن حسن عن أبي فروة قال حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن الوصافي قال كنت عند عمر بن عبد العزيز فكتب إلى

---

[63]- البيضاوي عبد الله بن عمر، أنوارالتنزيل واسرار التنزيل، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة (دار الفكر بيروت 1996م)، ج 2، ص 142.

[64] ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1419 هـ)، ج 1، ص 93.

[65] ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شية، (المكتبة الشاملة)، ج 1، ص 38.

[66] السابق، ج 1، ص 430.

عبد الحميد أنظر من قبلك من النساء فلا يحضرن جمعة ولا جنازة فإنه لا حق لهن في جمعة ولا جنازة[67]".

ولقد ورد عن أحد فقهاء الشافعية قوله: "إنما حُرّم التصريح بخطبة المعتدة لأنها ربما تكذب في انقضاء العدة إذا تحققت رغبته فيها، لما عهد على النساء من قلة الديانة وتضييع الأمانة، فإنهن ناقصات عقل ودين[68]"، وما قاله أحد فقهاء الحنفية في نقصان عقلها بالفعل: "وليس فيما هو مناط التكليف منها – وهو العقل بالملكة – فيهن نقصان بمشاهدة حالهن في تحصيل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات، وبالنسبة إن ثبتت،.. وقوله ناقصات عقل المراد به العقل بالفعل، ولذلك لم يصلحن للولاية والخلافة والإمارة[69]

وعليه حرمت المرأة في أحيان كثيرة من حقها في الاختيار من يكون شريك حياتها، أو على الأقل حقها في الموافقة عليه أو رفضه، إذا عرضه عليها وليها. فوجد من الآباء من يزوج ابنته بغير رضاها، بل بغير استشارتها واستشفاف رأيها، مجرد استشفاف، وهذا – للأسف – ما نص عليه مذهب الشافعية والمالكية، وجمهور من الحنابلة، بناء على أدلة لا تقوى على المناقشة، ولا تصمد أمام حجج الخصوم، حتى رفضها ابن تيمية، وتلميذه الإمام ابن القيم.[70]

وذكر الإمام أبو حامد الغزالي في إحيائه، مستنداً لأحاديث موضوعة وضعيفة أحكام مخالفة لما كانت عليه المرأة المسلمة في عصر الرسول ﷺ، وذلك في قوله "والطريق المغني عن الغيرة أن لا يدخل عليها الرجال، وهي لا تخرج إلى الأسواق، وقال رسول الله ﷺ لابنته فاطمة عليها السلام: أي شيء خير للمرأة؟ قالت: أن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل فضمها إليه..[71] .. وكان أصحاب رسول الله ﷺ يسدون

---

67 السابق، ج 1، ص 446.

68 أبو بكر السيد البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (دار الفكر بيروت)، ج 3، ص 268.

69 نقله ابن نجم المصري عن أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، (دار المعرفة، بيروت)، ج 7، ص 61، 62.

70 ينظر: كلمة القرضاوي، مقدمة كتاب تحرير المرأة، عبد الحليم أبو شقة، ج 1، ص 11.

71 الحافظ الهيثمي، مجمع الزوائد، كتاب النكاح باب: أي شيء خير للنساء، ج 4، ص 255، الحافظ العراقي، تخريج لأحاديث إحياء علوم الدين كتاب النكاح الباب الثالث، آداب المعاشرة كيف يتقي الرجل الغيرة، ضعيف

الكوى والثقب في الحيطان، لئلا تطلع النسوان إلى الرجال، ورأى معاذ امرأته تطلع في الكوة فضربها، ورأى امرأته قد دفعت إلى غلامه تفاحة قد أكلت منها، فضربها، وقال عمر رضي الله عنه: "اعروا النساء يلزمن الحجال (الستر الذي يضرب للمرأة في البيت، وقال عودوا نساءكم لا، وكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء في حضور المسجد، والصواب الآن المنع إلا العجائز[72]".

ولعل من مظاهر التضييق عند بعض الفقهاء في أحكامهم على الزوجة هو عدم اعتبار الحقوق الإنسانية لها في بعض المسائل المتعلقة بالحقوق الزوجية، فعلى سبيل المثال:

- في مسألة نفقة علاج الزوجة: "اتفقت المذاهب الأربعة أن إذا مرضت الزوجة واحتاج مرضها إلى طبيب ودواء لم يجب على زوجها ثمن الدواء ولا أجرة الطبيب، وعللوا عدم الوجوب بأن المراد من الدواء، والطبيب إصلاح الجسم لحفظه، والزوج مستحق لمنفعة هذا الجسم فلا يجب عليه إصلاحه، كما لا يجب على مستحق منفعة دار استأجرها إصلاح ما يقع من هذه الدار[73]". ومع وضوح أمر الإسلام الزوج بمعاشرة زوجته بالمعروف، وأنه ليس من المعروف أن الزوجة إذا كانت مريضة لا يلزم الزوج بأجرة الطبيب وثمن الدواء؟. يبقى السؤال عن دليل الفقهاء في هذه المسألة؟ هذا ويبدو أن الفقهاء لا دليل لهم على عدم وجوب أجرة الطبيب وثمن العلاج على الزوج إلا القياس على العين المستأجرة، والقياس هنا على الإجارة قياس مع الفارق، فهناك عدة فروق بين عقد النكاح وعقد الإجارة، ويمكن علة هذا القياس هو تعريف الفقهاء لعقد النكاح – وذلك في صدد عدم إلزام الزوجة في القيام بشؤون زوجها وخدمته– الذي يتضمن القول أن "المعقود عليه من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره.. ولا يجب على

72 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، كتاب آداب النكاح، الباب الثالث: في آداب المعاشرة، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 142

73– ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 4، ص 23. أحمد بن محمد الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، (كتاب إلكتروني، www.al-islam.com) ج 5، ص 161. البهوتي منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الأقناع، تحقيق محمد أمين الضناوي، (عالم الكتب، القاهرة، 1997م)، ج 5، ص 460 – ص 463، ابن قدامة أبو محمد موفق المقدسي، المغني، (مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968م)، فصل ما تشمله نفقة الزوجة، ج 9، ص 233

الزوج القيام بمصالح خارج البيت ولا الزيادة على ما يجب لها من النفقة والكسوة"[74]. ويمكن علة هذا القياس أيضاً اعتبار المهر كعوض مالي عن منافع المرأة كالشيء المستأجر، لكن المهر نحلة، لقوله تعالى: ﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً..** ﴾ **(النساء: 4)** أي أنه منزّه عن العِوَض، ولو كان عوضاً لكان عوضها متجدداً بتجدد المنافع وامتداد الزمن. ويعلق الشيخ الغزالي على هذا بقوله "وقد غضبت نسوة غيورات لما عرف الفقهاء عقد الزواج بأنه عقد يبيح حل المتعة بالمرأة! والظاهر أن التعريف قاصر عن المعنى الكبير للعلاقة بين الزوجين! إنه تناول الجانب الذي يدخل منه القانون، ولم يتناول الجوانب التي تدخل منها بقية العلوم الإنسانية، والزواج أكبر من أن يكون عقد ارتفاق بجسد امرأة.. ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً..** ﴾ **(النحل: 72)**"[75].

- مسألة لقاء والدي الزوجة ومحارمها بها: "اختلف آراء فقهاء الأحناف في هذه المسألة فهناك رأي يرى بأن للزوج منع والديها وولدها من غيره وأهلها من الدخول عليها منزل الزوجية، وذلك لأن المنزل ملك للزوج فله حق المنع من دخول ملكه. وقال أصحاب هذا الرأي بأنه ليس له أن يمنعهم من النظر إليها وكلامها في أي وقت. لما في المنع من ذلك من قطيعة الرحم، فضلاً عن أن النظر إليها والكلام معها لا يترتب عليه ضرر للزوج"[76]، ورأت الحنابلة "أن للزوج أن يمنعها (الزوجة) من زيارة والديها أو عيادتهما أو حضور جنازة أحدهما، ثم قالوا ولكن لا ينبغي للزوج منعها من عيادة والديها ولا زيارتهما، لأن منعها من ذلك فيه قطيعة رحم للوالدين، وحمل للزوجة على مخالفة زوجها، وقد أمر الله تعالى الزوج بمعاشرة زوجته بالمعروف"[77].

74- ابن قدامة، المغني، فصل وليس عليها خدمة زوجها من العجن والخبز، ج 8، ص 131.

75 محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص 156، 157.

76 ينظر: عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، ج 3، ص 22.

77 ينظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، فصل: وله منعها من الخروج، ج 8، ص 130.

- في مسألة حكم الزوج المفقود: (أي الغائب المفقود الخبر): "يرى أكثرية الفقهاء إلى إلزام الزوجة أن تنتظر أربع سنوات، بينما الحنفية تقترح أن تنتظر المرأة ما بقي أنداد زوجها في السن على قيد الحياة!"[78].

ولقد كان للأدب من هذا التاثر نصيب الذي عكس الصورة الناتجة عن الوعي الجمعي في تصوره اللا إنساني للمرأة، فقال بعض الشعراء:

ولم أر نعمة شملت كريماً كنعمة عورة سترت بقبر

ويقول آخر:

وددت بنيتي ووددت أني وضعت بنيتي في لحد قبري

ويقول أبو العلاء المعري في لزومياته:

إلا أن النساء حبال غي بهن يضيع الشرف التليد! [79]

وهكذا حجبت نظرة المجتمع للمرأة المكانة الرفيعة لها والأحكام التي جاء بها الإسلام، لتظل المرأة خاضعة لقيم المجتمع لا لقيم الإسلام، ومن ثم حددت قيمها المرأة الاجتماعية بصرف النظر عن عدم اتفاقها مع الدين، مما أحدث ذلك التناقض بين القيم الاجتماعية وقيم الإسلام السمحة.

الخاتمة

ومن خلال هذا العرض الذي يظهر الفرق بين إنسانية المرأة في الإسلام وبين رؤية المجتمع لها والتي ظهرت في جانب العلوم الإسلامية، يجب عدم اعتبار واقع المرأة اليوم في المجتمع المسلم على أنه منبثق من جوهر نصوص القرآن الكريم والسنة، ولكنه واقع انبثق من رؤية اجتماعية تأثرت بعدة بأسباب منها الاختلاط بمجتمعات ومعتقدات مختلفة والسياق التاريخي. وعليه يجب الانطلاق في التصور الإنساني للمرأة من خلال المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

78 المودودي أبو الأعلى، حقوق الزوجين دراسة نقدية لقانون الأحوال الشخصية، ص 127.

79- ينظر: محمد عمارة، قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي، (ط2، دار الشروق، القاهرة، 1408، 1988)، ص 95 – ص 97.

إن هذه الدعوة لإعادة التصور الإسلامي الصحيح لإنسانية المرأة في الإسلام لا غني عنها لتجديد الفكر الإسلامي، وتعد من القواعد التي يجب أن ينطلق منها إصلاح الواقع الاجتماعي في العصر الحاضر، فتفريغ المرأة من إنسانيتها يوثر كابنة على تنمية ذاتها الاجتماعية والتعليمية والثقافية وغيرها من مجالات الحياة، ويمنحها من القوة ما يجعلها قادرة على الصمود في وجه التيارات العديدة التي تواجهها في سن المراهقة خاصة، وإهدار إنسانية المرأة يؤثر كزوجة على حيويتها وعطائها وعلى قدرتها على إضفاء السعادة والهدوء على الحياة الزوجية، وعدم اعتبار انسانيتها يؤثر كأم على حسن أدائها في تربية الأبناء وتربيتهم على عدم احترام الذات بحكم التصاقهم بأمهم في المرحلة المبكرة من الطفولة وهذا ربما يكون من أهم عوامل النزعة العدوانية والتسلط والاضطراب النفسي عند جيل واسع في المجتمع المسلم وقلة المبدعين فيه.

إنه لمن المهم من مراجعة المسائل المتعلقة بالمرأة في العلوم الإسلامية والتي اتسمت برؤية ضيقة لإنسانية المرأة والتي أثرت على المجتمع في تعامله معها، والاعتماد في هذه المراجعة على العلوم الإنسانية التي تنطلق من الرؤية الإسلامية للإنسان.

المراجع

الأحاديث، (المكتبة الشاملة)

اسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (دار التراث، القاهرة)

الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، (ط2 مكتبة المعارف، الرياض، 1408، 1988)

أبو بكر السيد البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (دار الفكر بيروت)

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الأقناع، تحقيق محمد أمين الضناوي، (عالم الكتب، القاهرة، 1997م)

البيضاوي عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل واسرار التنزيل، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة (دار الفكر بيروت 1996م)

الحافظ الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (بيروت: دار الكتب العلمية)

حسن الترابي، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، (السعودية، الرياض، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1404، 1984)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي القرشي، كتاب الموضوعات، كتاب الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، (ط1 محمد صعيد ايند/ 1386، 1966)

السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 1408، 1988)

أبو شقة، عبد الحليم محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة، (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط1، 1410، 1990)

ابن عراق أبو الحسن علي الكناني، تنزيه الشريعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة، حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق، (ط2 دار الكتب العلمية، بيروت 1401، 1981).

الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة)

عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، (بيروت: لبنان، المكتبة العلمية)

ابن قدامة أبو محمد موفق المقدسي، المغني، (مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968م)

ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1419 هـ)

أبو الليث محمد الخير آبادي، حديث ناقصات عقل ودين، إشكالية، أسباب، وحلول، (مجلة معالم القرآن والسنة، جامعة العلوم الإسلامية، ماليزيا، العدد الأول، 2005م)

محمد البلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، الحقوق السياسية والاجتماعية والشخصية للمرأة في المجتمع الإسلامي (دراسة مؤصلة موثقة مقارنة)، (القاهرة: دار السلام، ط1، 1420- 2000)

محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، تعريب أحمد بن أدريس الحسيني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403، 1984)

محمد عجاج الخطيب وآخرون، نظام الأسرة في الإسلام، (الأردن: مكتبة الفلاح، ط3)

محمد عمارة، قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي، (ط2، دار الشروق، القاهرة، 1408، 1988)

محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1990)

المودودي أبو الأعلى، حقوق الزوجين دراسة نقدية لقانون الأحوال الشخصية، (جدة: السعودية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 3، 1408هـ، 1988)

ابن نجم المصري، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، (دار المعرفة، بيروت)

يوسف القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، (القاهرة: دار الفرقان، ط1، 2001م)

1- K. Armstrong, *The Gospel According to Women*, (, London, Em Tree books.1986)
2- C. W. Hollister, *Medieval Europe*, (New York: Newbery Award Records Inc, 1982)
3- Wiebke Walther, *In Islam Women Form Medieval To Modern times*, (New York: Markus Wiener Publishing, Princetion &, 1993)

العلاقات الإقتصادية الماليزية السعودية آفاق وتحديات نحو رؤية 2030

د. عفراء بنت عازم بن عليان الشراري

ملخص الدراسة

تتناول هذه الدراسة العلاقات الاقتصادية السعودية الماليزية ومقدمة عن مدى الروابط التي تربط مملكة ماليزيا بالمملكة العربية السعودية وبداية العلاقات السياسية بينهما ومدى أهمية أيجاد علاقات اقتصادية بين البلدين الشقيقين في ظل سعي حكومة المملكة العربية السعودية للانفتاح السياسي والاقتصادي والتجاري والثقافي والصحي وبمختلف المجالات على الدول الكبرى مثل الصين وروسيا واليابان والهند وكوريا الشمالية وسنغافورة والأولى التوجة بهذه العلاقات نحو الدول الإسلامية الشقيقة الكبرى كدولة ماليزيا وأندونيسيا والاستفادة مما توصلوا إليه من تقدم وتطور تكنلوجي ومعرفي وعمراني واقتصادي مذهل لا سيما دولة ماليزيا الشقيقة والتي بتوفيق من الله عز وجل خطت بشكل مذهل نحو العالمية وأصبحت دولة مزدهرة ومتقدمة ومتطورة وذات ديباجة عصرية مذهلة حق على المملكة العربية السعودية الاستفادة منها عن طريق فتح الأبواب للعقول والاستثمارات الماليزية والاستفادة من الخبرة الماليزية في مجال التطور والتقدم العمراني والبشري وعقد شراكة ماليزية سعودية وعقد مؤتمرات وإقامة المعارض الاقتصادية وورش عمل لإنجاح هذه العلاقة.

2/مقدمة:

ترتبط المملكة العربية السعودية بعلاقة مميزة مع دولة ماليزيا الشقيقة وأساس هذه العلاقة وحدة العقيدة الدينية، حيث أن ماليزيا تمثل للسعودية دولة إسلامية شقيقة إضافة للعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية والتجارية والسياحية، وتحتل العلاقات الاقتصادية الدرجة الأولى التي يجب على حكومة المملكة العربية السعودية تطويرها والاهتمام بها حتى تخطو بنجاح لتحقيق رؤية2030م وذلك عن طريق إنشاء مركز اقتصادي سعودي ماليزي لتبادل الخبرات الاقتصادية والعمل على تطويرها، إضافة إلى أنه يجب على كلا البلدين خلق فرص استثمارية أكبر لزيادة التعاون الاقتصادي عبر

فتح أبواب الشراكة الاقتصادية مع الشركات الماليزية ومراكز الخبرة فيها لتنفيذ مشاريع البنى التحتية ومشاريع الطاقة والمياه والكهرباء وكذلك على مستوى الصناعة والزراعة وقطاع التجارة والتعليم(1).

3/المبحث الأول: التطور التاريخي للعلاقات السعودية الماليزية.

تتسم العلاقات بين المملكة العربية السعودية وماليزيا منذ إقامة العلاقات الدبلوماسية بينهما في بداية الستينات على الاحترام المتبادل والعمل على تطويرها في كافة المجالات ، وقد استمرت هذه العلاقات المتميزة بين البلدين على كافة الأصعدة وتحظى المملكة باحترام كبير لدى كافة الأوساط الرسمية والشعبية والتجمعات الاسلامية في مملكة ماليزيا(2). كما شهدت الظروف الحالية التي تمر بها المنطقة تعاون سياسي مثمر بين المملكة وماليزيا، أدى إلى تبلور شكل العلاقة و ظهورها كحليف استراتيجي، وتأتي مشاركة ماليزيا في قوات التحالف لأعاده الشرعية في اليمن (عاصفة الحزم) الذي تقوده المملكة العربية السعودية لتخليص اليمن من الإرهاب والداعمين له وأيضا مشاركة ماليزيا بصحبة 20 دولة عربية وإسلامية في المناورات الضخمة (رعد الشمال) التي جرت في المملكة العربية السعودية بمدينة الملك خالد العسكرية في مدينة حفر الباطن أوائل مارس 2016م دليل واضحا على مدى التكاتف والتلاحم البناء بين البلدين(3)

وتشكل وحدة العقيدة الدينية والروابط الروحية الأسس المتينة للعلاقات القائمة بين المملكة وماليزيا ، والعلاقات السياسية بين البلدين تقوم على أساس إيجاد مناخ للتفاهم والاحترام المتبادل ، وقد أقيمت العلاقات الدبلوماسية بين البلدين في منتصف عام 1961م بفتح سفارة للمملكة في كوالالمبور وسفارة لماليزيا في جدة(4). وتمثل مملكة ماليزيا أنها دولة صديقة ترتبط مع السعودية بعلاقات متميزة يجب على الحكومتين السعودية والماليزية دفعها للإمام عن طريق تقوية الشراكة بينهما في كافة المجالات لاسيما الاقتصادية والثقافية والسياحية وتفعيل دور مجالس رجال الأعمال السعودي الماليزي وكذلك تعزيز دور الغرف التجارية في البلدين وكذلك الاستفادة من التجربة المصرفية الاسلامية والبنك المركزي الماليزي وكلها ستنقل المملكة بنجاح نحو رؤية 2030م وعقد المؤتمرات وورش العمل والندوات للتطلع بنجاح لتحقيق رؤية 2030م (5)

ويمكن وصف العلاقات السعودية الماليزية بأنها علاقات قديمة وطبيعية ، وقد شهدت العلاقات السياسية بين البلدين في مراحل تطورها قدرا كبيرا من التميز خلال العقد السابع من القرن الماضي ، حيث لعبت ماليزيا دورا مميزا اثر حريق الأقصى في أواخر الستينات من القرن الماضي في إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي ، كما توجت تلك المرحلة بزيارة ملكية قام بها صاحب الجلالة الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود . يرحمه الله . إلى ماليزيا صيف عام 1970م(6). .

كما شهدت الألفية الثالثة تطورا ملحوظا في العلاقات والاتصالات رفيعة المستوى ، وتأتي زيارة خادم الحرمين الشريفين الملك الراحل عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود إلى ماليزيا في نهاية شهر يناير 2006م ، من اجل تكريس العلاقات بين البلدين وتطويرها في شتى المجالات وفتح أفاق جديدة من اجل التعاون(7).

4. المبحث الثاني: مقومات التعاون الاقتصادي السعودي الماليزي

ا. الثقل الاقتصادي التي تمثله المملكة العربية السعودية ومملكة ماليزيا الشقيقة في المنطقة الآسيوية .

2. مايتمتع به البلدين من مقومات اقتصادية كبيرة والمناخ الاستثماري الجيد والفرص الاقتصادية المواتية فيهما مما سيخلق فرص لشراكة اقتصادية واعدة .

3. التنامي الكبير لحجم التبادل التجاري بين البلدين مما سينعكس على حجم الفرص المتاحة لتنامي الاقتصاد في مختلف قطاعات الدولتين.

4. قلة الاستثمار في المشاريع الماليزية السعودية مما قلل من حجم التعاون الاقتصادي بينهما .

5. رغبة مملكة ماليزيا بإنشاء سوق مشتركة مع دول مجلس التعاون مما سيساهم في تقوية التعاون الاقتصادي بين البلدين

6. تعتبر السعودية وماليزيا من الدول الآسيوية المتقدمة في المجال الاقتصادي والمعرفي والصناعي وأن ثمة كثيرا من الفوائد التي يمكن للمملكة أن تجنيها من علاقاتها الاقتصادية مع ماليزيا.

5/المبحث الثالث: آفاق وتحديات التعاون الاقتصادي الماليزي السعودي نحو رؤية 2030م.

ليس هناك ثمة تحديات أو معوقات في طريق التعاون الاقتصادي الماليزي السعودي سوى عدم فتح المجال لهذا التعاون لذلك يجب تفعيل دور المؤتمرات الاقتصادية وإقامة ورش عمل لتفعيل ذلك التعاون.

يجب على السعوديين فتح مجال التعاون الاقتصادي مع ماليزيا في مجال المنتجات والخدمات الكيميائية، الرعاية الصحية، الصناعات الزراعية، الاستشارات الفنية، تصميم ودمج أنظمة التقنية، اللوحات الإلكترونية، الحلول التقنية، تقنية المعلومات، تجارة التجزئة، إدارة المرافق والعمليات والصيانة، الخدمات الاستشارية، الإنشاء، تطبيقات الإنترنت والبرامج،

إدارة الهندسة المدنية والمعمارية، وخدمات صيانة مرافق الغاز والنفط وشبكات المواصلات والاتصالات والصناعة والترفيه وغيرها لصنع قفزة اقتصادية سعودية نحو العالمية.

الاستفادة من طبيعة دور الدولة الماليزية في النشاط الاقتصادي في ماليزيا وفتحها المجال للجميع.لممارسة مختلف الأنشطة الاقتصادية وتوجيه الموارد.عن دورها في ممارسة الرقابة والإشراف عليها، ومن ناحية أخرى أسهمت الحكومة في التقليل من الآثار السلبية للتحول إلى القطاع الخاص

والشيء الذي يمكن تحقيقه لتوفر معطيين أساسيين أولهما أن المملكة العربية السعودية فيها بيئة جاذبة لتنفيذ كافة الاستثمارات الماليزية، وثانيهما الخبرة الماليزية في هذا المجال فقد سبقت دولة ماليزيا المملكة منذ عقود بالنمو الاقتصادي والتطور العمراني وخلق فرص الاستثمار لأصحاب رؤوس الأموال على كافة شرائحهم وجنسياتهم ولغاتهم.وعليه فإن استفادت السعودية من التجربة الماليزية في هذا المجال لأصبحت دولة تواكب الدول المتطورة مثل سنغافورة وهونج كونج وماليزيا، لاسيما أنها تتجه للتطور تحت مفهوم رؤية 2030م والتي تبناها صاحب السمو الملكي ولي ولي العهد الأمير محمد بن سلمان آل سعود.

ولتحقيق هذه الرؤية يتعين على المملكة الإستفادة من التجربة الماليزية وفتح الأبواب للعقول الماليزية والاستفادة منها،كما أنه لا يمكن حصر هذه الاستفادة في الجانب الاقتصادي فقط، بل يجب أن تتسع لتشمل كافة المجالات الثقافية والعلمية والبحثية وذلك بتكثيف تبادل الخبرات والبرامج، دلك أن التعاون الوثيق بين الجامعات السعودية والماليزية في المجالات البحثية والزيارات العلمية وإقامة المؤتمرات وتبادل الخبرات والبرامج والتجارب بتكثيف برامج "المنح الدراسية" للطلاب الماليزيين المميزين الذين تحتضنهم الجامعات السعودية، مع استقطاب للكوادر المميزة الماليزية من أعضاء هيئة التدريس والباحثين ليدرسوا في الجامعات السعودية، مما سيعزز من العلاقات الثقافية والتعليمية بين البلدين ويزيد من فرص التطوير الاقتصادي والنمو المعرفي بشكل أكبر.

وكوجه آخر للتعاون بين البلدين، يمكن للمملكة العربية السعودية الاستفادة من خطة 2020م التي تبناها رئيس الوزراء الماليزي الأسبق مهاتير محمد (8)والذي قاد البلاد إلى ما هي عليه الآن من التطور والتقدم والحضارة المذهلة في كافة القطاعات والأوجه والتكنلوجيا المتطورة،خاصة أن ماليزيا أصبحت وجهة السياحة الأولى المفضلة لدى السعوديين لما فيها من تقدم مذهل وأماكن سياحية جذابة،إضافة إلى تشابه في التقاليد والعادات والوحدة الدينية بين الماليزيين والسعوديين مما يمكن لهؤلاء الاستفادة من علم السياحة والفندقة والضيافة وصناعتها بتكثيف وسائل الاستثمار العلمي

في الجامعات الماليزية والشركات السياحية الكبرى وفي الجانب العملي في الإشراف والمشاركة في تنفيذ الخطط والبرامج السياحية السعودية والاستفادة منها.

ويمكن كذلك الاستفادة من تطوير السياحة بين البلدين بشكل أكبر إذا ربطناها بالجانب الديني حيث أننا نجد أن عدد الماليزيين المسافرين إلى المملكة وخاصة لزيارة الأماكن المقدسة وصلوا إلى مستويات عالية خاصة في موسم العمرة، حيث يصل عدد التأشيرات التي تصدرها السفارة السعودية في كوالالمبور حوالى ثلاثة آلاف تأشيرة في اليوم الواحد، وفي نفس المنعطف نجد أن تجربة ماليزيا رائدة في مجال تنظيم أداء مناسك الحج لمواطنيها، حيث تفردت في إنشاء مؤسسة استثمارية تساعد الماليزيين على أداء هذه الشعيرة الدينية بالصورة المثلى، فالحكومة الماليزية من أوائل الدول التي اهتمت بشؤون الحجاج الى الأماكن المقدسة منذ الستينات الميلادية وقامت بإنشاء هيئة الحج الماليزية "طابونق حاجي"، مما أكسبهم خبرات كبيرة في كيفية تنظيم أمور الحجاج، لتصبح بعثات حجاج ماليزيا من أفضل بعثات الحج تنظيما خلال موسم الحج والعمرة، إذ يمكن استنساخ التجربة من ماليزيا لتتشارك السعودية معها في تصديرها علميّاً وعمليّاً إلى جميع الدول الإسلامية في العالم، مع الاستفادة كذلك من الكفاءات العلمية والبحثية في هذه المؤسسة ليمكن الاستعانة بهم في معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج، ومعهد الحرم المكي(9).

6/المبحث الرابع: آثار التعاون الاقتصادي والثقافي السعودي الماليزي على العالم الإسلامي.

. إن الشراكة الاقتصادية بين البلدين سينتج عنها تحولاً بارزاً في الاقتصاد الإسلامي وتوجها قوياً نحو العالمية والولوج في ميدان الاقتصاد العالمي.

. إن العلاقات السعودية الماليزية الاقتصادية ستدخل بالنفع والفائدة على الشعبين الشقيقين وستقوي الروابط السياسية والأخوية بين البلدين.

. إن نجاح قيام علاقات من هذا النوع سيحث بقية الدول الإسلامية على السعي لتوطيد العلاقات الاقتصادية مع دولتي ماليزيا والسعودية مما سيعود بالفائدة على الشعوب الأخرى المسلمة التي تعاني من الفقر والتأخر الاقتصادي(10).

7/المنهج العام للدراسة

يتناول المنهج العام دراسة أهمية العلاقات الاقتصادية بين دولتي ماليزيا والمملكة العربية السعودية وكيفية تغذية هذه العلاقات وآثارها المستقبلية.

8/المنهج العلمي المستخدم في المقال

وضع ملخص للدراسة ومقدمة وأربع محاور للبحث تتناول أهمية العلاقات الاقتصادية بين البلدين الشقيقين وتدوين خاتمة وقائمة بالهوامش وأهم مراجع الدراسة.

9/مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة الدراسة في عدم وجود مقالات محكمة ودراسات حديثة تتناول العلاقات الماليزية السعودية الاقتصادية حتى تساعد في صياغة هذه العلاقات نحو رؤية 2030م.

الهوامش

(1)العلاقات الماليزية السعودية,منتدى المعرفة الالكتروني,18/ 4/ 2011م.

(2)موقع وزارة الخارجية السعودية , العلاقات السعودية مع ماليزيا.

(3) موقع وزارة الخارجية السعودية , العلاقات السعودية مع ماليزيا.

(4) موقع وزارة الخارجية السعودية , العلاقات السعودية مع ماليزيا.

(5)مجلس رجال الأعمال السعودي الماليزي ينعقد بالرياض لبحث توسيع حركة الأستثمار, **جريدة الشرق الأوسط** , العدد 11436 , بتاريخ 21 مارس 2010م.

(6) موقع وزارة الخارجية السعودية , **العلاقات السعودية مع ماليزيا**.

(7)نفس المرجع السابق.

(8) للتعرف بشكل أكبر على **تفاصيل خطة 2020** والاستراتيجيات التي اتبعت لتحويلها إلى واقع ملموس ، ولمعرفة ما تحقق منها وما هو قيد التحقيق أنظر برنامج صناع نهضة – ماليزيا 2015مدونة صناع النهظة.www.sunaanahda.com .., وأنظر كذلك **دراسة التجارب الإسلامية الناجحة في العالم الإسلامي والدروس المستفادة مسيرة الاقتصاد الإسلامي في ماليزيا من خلال أفكار د مهاتير محمد** كاتب المقال /حاج إبراهيم عبد الرحمن المركز الجامعي غرداية وخير الناس ربيع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

(9)"**سعودية ماليزيا علاقات وشيجة**" محمد المسعودي , موقع الوطن أونلاين الالكتروني, نشر بتاريخ 6/ 10/ 2013م.

(10)للنظر كيف تطورت ماليزيا أنظر ,مقال **كيف نهضت ماليزيا**, وليد عبدالله , موقع ساسة بوست الالكتروني,25/ يوليو 2016م.

فهرس الموضوعات

1. ملخص الدراسة

2. المقدمة

3. المبحث الأول: التطور التاريخي للعلاقات السعودية الماليزية.

4. المبحث الثاني: مقومات التعاون الاقتصادي السعودي الماليزي

5. المبحث الثالث: آفاق وتحديات التعاون الاقتصادي الماليزي السعودي نحو رؤية 2030م.

6. المبحث الرابع: آثار التعاون الاقتصادي والثقافي السعودي الماليزي على العالم الإسلامي.

7. المنهج العام للدراسة.

8. المنهج العلمي المستخدم في المقال.

9. مشكلة الدراسة.

10 السيرة الذاتية للباحثة.

11. قائمة مراجع الدراسة:

---

11. قائمة مراجع الدراسة:

(1)العلاقات الماليزية السعودية,منتدى المعرفة الالكتروني,18/ 4/ 2011م.

(2)موقع وزارة الخارجية السعودية , العلاقات السعودية مع ماليزيا.

(3)مجلس رجال الأعمال السعودي الماليزي ينعقد بالرياض لبحث توسيع حركة الأستثمار, **جريدة الشرق الأوسط** , العدد 11436 , بتاريخ 21 مارس 2010م.

(4) سعودية ماليزيا علاقات وشيجة" محمد المسعودي , موقع الوطن أونلاين الالكتروني, نشر بتاريخ 6/ 10/ 2013م.

(5) مدونة صناع النهظة.www.sunaanahda.com .

(6) **دراسة التجارب الإسلامية الناجحة في العالم الإسلامي والدروس المستفادة مسيرة الاقتصاد الإسلامي في ماليزيا من خلال أفكار د مهاتير محمد** كاتب المقال /حاج إبراهيم عبد الرحمن المركز الجامعي غرداية وخير الناس ربيع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

(7)"**سعودية ماليزيا علاقات وشيجة**" محمد المسعودي , موقع الوطن أونلاين الالكتروني, نشر بتاريخ 6/ 10/ 2013م.

(8) مقال **كيف نهضت ماليزيا**, وليد عبدالله , موقع ساسة بوست الالكتروني,25/ يوليو 2016م.

جدلية الإسلام والديمقراطية في المنطقة العربية: الإتجاهات والمآلات

الدكتور: عنترة بن مرزوق

دكتور العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة محمد بوضياف المسيلة – الجزائر.

ملخص الدراسة:

لعل من أكثر المسائل التي أفرزتها التغيرات الجديدة التي شهدتها المنطقة العربية بعد أحداث ما سمي بالربيع العربي إعادة إحياء النقاش حول علاقة الإسلام بالديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية باعتباره أحد أكثر المواضيع الهامة التي لازالت تثير اهتمام العديد من المفكرين والباحثين على اختلاف أقطارهم وتنوع تخصصاتهم، وذلك لما يطرحه من إشكاليات محورية تتركز أساسا حول التباينات التي أفرزها واقع الممارسة السياسية في العالم العربي بين دعاة الفصل بين السياسة و الدين وبين دعاة الوصل، اختلافات كانت نتاج تجاذبات فكرية حول مدى انسجام الديمقراطية مع الخصوصيات الدينية والحضارية للمجتمعات الإسلامية عبر سيرورتها التاريخية، حيث أفرزت هذه التجاذبات ثلاث تيارات أساسية: تيار عدائي للديمقراطية، تيار تصالحي مع الديمقراطية وتيار توفيقي أنتج الشوروقراطية.

وإذا كان الغرب قد فصل في مسألة علاقة الدين بالسياسة سواء على مستوى الطرح الأكاديمي أو على مستوى الممارسة الواقعية، فإنه في التجربة العربية والإسلامية ما زالت هذه المسألة لم تحسم بعد خصوصا بعد التحولات الأخيرة التي شهدتها المنطقة العربية ببروز أحداث الربيع العربي وما نتج عنها من انعكاسات كبيرة أعادت طرح مسألة علاقة الإسلام بالديمقراطية في المجال السياسي العربي.

الكلمات المفتاحية: الشورى– الديمقراطية– الحاكمية– الإسلام– الدين– السياسة– العلمانية– الشوروقراطية– الإسلام السياسي

مقدمة:

يعتبر موضوع الرؤية الإسلامية لقضية الديمقراطية من أعقد وأكثر المواضيع إثارة للنقاش والجدل في المنطقة العربية خاصة بعد التغيرات الجديدة التي شهدتها وما نتج عنها من مراجعات فقهية وتجاذبات فكرية حول طبيعة الدولة العربية وعلاقتها بالدين، حيث مثل صعود بعض قوى حركات الإسلام السياسي للسلطة مرحلة حاسمة في إحياء السجال والنقاش حول طبيعة وحدود تلك العلاقة في المجال السياسي العربي. هل هي علاقة تصادمية انفصالية أم علاقة تكاملية اتصالية؟ بمعنى آخر هل يقبل الدين الإسلامي أن يحدث له ما حدث للكنيسة في العصور الوسطى أم لا؟ وهل الدين الإسلامي حالة اجتماعية روحية، أم أنه كل كامل شامل مشتمل على جميع مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية...إلخ؟ وهل يهتم بالعلاقة العمودية بين العبد وربه فقط أم أنه ذو علاقة تشابكية عمودية وأفقية؟

الإجابة عن هذه الإشكاليات عرفت تجاذبات ونقاشات كبيرة بين العلماء والمفكرين وذلك نظرا للمكانة التي يحتلها الدين في المجتمعات الإسلامية قديما وحديثا، وقد برزت هذه الإشكاليات بصورة كبيرة بعد سقوط الخلافة العثمانية وتقديم علي عبد الرازق كتابه الموسوم بالإسلام وأصول الحكم، والذي اعتبر فيه أن الإسلام دين لا دولة، وما أعقبه من كتابات تفند هذا الطرح وتعتبر أن الإسلام دين ودولة، عقيدة وسياسة. ومنذ تلك الفترة بدأت معارك البحث في حقيقة هوية الدولة وإشكالية علاقة الإسلام بالديمقراطية بين التيارين ومازالت مستمرة إلى يومنا هذا.

هذه الحقائق التاريخية هي التي دفعت الباحث عمار علي حسن إلى القول: "إن هذا النوع من الأسئلة لا تقبل الأجوبة المباشرة البسيطة والنظيفة والسهلة، لأنها بطبيعتها ليست من متاع الروح اللطيف وحده بل هي متاع التاريخ الغليظ. والإجابة على هذه الأسئلة انبثق منها فريقين: الأول يؤكد استحالة الوصل بين الإسلام والديمقراطية بدعوى أن هناك أسباب هيكلية كامنة في بنية الخطاب الديني والسياسي للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، تجعلها بحكم طبيعتها العقدية عاجزة عن الانفتاح الكامل على قيم الديمقراطية. أما الثاني فيرى أن ذلك ممكن، إذ لا توجد في نظره معوقات نظرية أو عقدية تحول دون اندماج التيارات الإسلامية السلمية في عملية التطور الديمقراطي، والفيصل الأساسي هنا هو مدى تمتع البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة بهذه التيارات بالديمقراطية".[1]

[1] عمار علي حسن، "الحركة الإسلامية المصرية ومسارات الإصلاح السياسي: المراوحة بين الفتوى والجدوى". في كتاب: مصطفى كامل السيد وآخرون، **الإصلاح السياسي في الوطن العربي**. القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، 2006، ص ص 461-462.

سنحاول من خلال هذه الدراسة التطرق لجدلية علاقة الإسلام بالديمقراطية في المنطقة العربية، والإجابة عن مختلف تلك الإشكاليات من خلال التركيز على أبرز الأدبيات التي اهتمت بعلاقة الإسلام والديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، وكذا أهم التحولات والمراجعات الفكرية التي شهدتها المنطقة العربية في مجال سجال الدين والديمقراطية بعد أحداث ما يعرف بثورات الربيع العربي. وذلك من خلال التطرق للعناصر التالية:

- الديمقراطية: انتصار كلمة ووهم شعار.
- نقاش الدين والديمقراطية: هل هي خاصية إسلامية؟
- النقاشات الفكرية حول مسألة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية.
- التغيرات الجديدة في المنطقة العربية وتأثيرها على علاقة الإسلام بالديمقراطية.

المنهج المعتمد في الدراسة:

إن دراسة أي موضوع يحتاج إلى استخدام المنهج العلمي المؤدي إلى اكتشاف الحقيقة، ويعرف المنهج العلمي عادة بأنه: "فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين".[2] ورغم أنه من الصعوبة بمكان الاستعانة بمنهج محدد في دراسة كهذه إلا أننا اعتمدنا على المنهج المقارن بصورة بارزة، وذلك من خلال استعمال المقارنة في كثير من الأحيان في تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي.

أولا: الديمقراطية: انتصار كلمة ووهم شعار.

وصف الكاتب العربي محمد حسنين هيكل الديمقراطية قائلا: تراني أبالغ لو قلت أن الديمقراطية هي أعقد قضايا الإنسانية في ماضيها وحاضرها وربما مستقبلها، وسبب التعقيد أن الكل طلبوها ويطلبونها وسوف يلحون في طلبها، ولكن أحدا لا يعرف بالتحديد ماذا يريد منها أو حتى ما هي على وجه اليقين ؟".[3]

ورغم الرواج الذي يشهده مصطلح الديمقراطية في عالمنا المعاصر علميا وإعلاميا وعوليا إلا أن ذلك لا يعني أنها لم تسلم من الانتقادات الموجهة لها طوال تاريخها الطويل.

---

[2] عمار بوحوش، **دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2002، ص ص 29-30.

[3] أحمد طلعت ، **الوجه الآخر للديمقراطية**. الجزائر: الطريق للنشر والتوزيع، 1990، ص42.

فقبل حوالي قرن من الزمن قال النقابي الفرنسي جورج سوريل: "الديمقراطية هي الجنة التي حلم بها أصحاب الأموال الجشعون".[4] في إشارة منه إلى أنها ليست نظام حكم الشعب بواسطة الشعب ولأجل الشعب كما أشار إلى ذلك الرئيس أبراهام لنكولن ، وإنما نظام استغلالي استعبادي يسيطر فيه أصحاب المال على دواليب السلطة من أجل تحقيق مصالحهم.

كما تعرض هذا المصطلح للانتقاد أيضا في كتاب جون دن *John Dunn* الموسوم بقصة الديمقراطية : *Democracy A History*، حيث قال: "وماهو غريب حقا (بل مستغرب فعلا) أن هذا المصطلح الذي ظل ينسخ وحده دون سواه أو يترجم إلى اللغات الحديثة كافة دونما انقطاع يكون مآله أن نتبين أنه الاسم الإغريقي القديم *demokratia* ديموكراتيا، الذي ليس معناه في الأصل أنه أساس الشرعية، أو نظاما يعرَّف بحسن نواياه أو نبل رسالته، بل إنه مجرد شكل معين في الحكم، وصيغة ثبت أنها طوال الألفي عام تقريبا من تاريخها، ككلمة، تناولها بأشد النقد الغالبية العظمى ممن استخدموا المصطلح، وثبت أنها بعيدة عن الشرعية من حيث النظرية، ومجلبة للكوارث من حيث الممارسة.[5]

وأمام كل التحديات والعقبات التي ظلت تواجهها الديمقراطية إلا أنها في النهاية انتصرت، حتى وإن كان انتصارها منقوصا، بل ومخيبا للآمال في كثير من الأحيان.

وفي هذا يقول جون دن *John Dunn* "لقد كان انتصار الديمقراطية في المقام الأول انتصار كلمة، وما انتصر مع تلك الكلمة نهج معين في التفكير (ورفض التفكير) في أمر سلطة الحكم وسلسلة من المؤسسات لاختيار وضبط الحكومات التي تدعي أنها تتناسب مع ذلك النهج في التفكير. ولكن نهج التفكير هذا ليس مقنعا كله أبدا طالما أنه يساوي بين الحاكم والمحكوم، كما لاحظ جوزيف دومايستر، إذ يظل كلاهما متباعدين بعناد، " يختلف الأشخاص الذين يقودون عن الأشخاص الذين يطيعون...وإذا كان هذا انتصار الديمقراطية فإنه نصر سوف يجده الكثيرون دائما مخيبا للآمال. إنه نصر لا يحمل معه شيئا من الألق الذي أضفاه بيركليس على الديمقراطية الأثينية، ولما يزيد عن القرنين اللذين سادت فيهما الديمقراطية، رآها بعضهم مجرد دجل، وحاملة اسم سرقته، وذريعة لحكم الشعب بشيء لا ريب بأنه مختلف، وما من أحد في أي مكان هذه الأيام يستطيع أن يرى أن الديمقراطية هي حكم الشعب...فلو كانت حكم الشعب حقا،

[4] جون دن، **قصة الديمقراطية**. (ترجمة: عبد الإله الملاح). الرياض: العبيكان للنشر والتوزيع، 2012، ص 211.

[5] المرجع نفسه، ص ص 15-16.

كما حذر ماديسون وسييه وروبسبيير وحتى بوناروتي، جميعهم من أنها لم تنتصر وإنما تفككت بدلا من ذلك وصارت إلى فوضى لا يرجى معها أن تتقهقر.[6]

ورغم كل الانتقادات التي تعرضت لها الكلمة قديما وحديثا، إلا أنها أثبتت مع مرور الزمن قدرتها على الاستمرار والانتشار، إذ صارت اليوم على كل لسان، الكل يريد الديمقراطية حتى وإن لم يفهم البعض معناها، حتى صارت تمثل حلما يراود الجميع بوصفها أفضل أنظمة الحكم المتاحة أو على الأقل أقلها سوءا.

بالعودة إلى عالمنا العربي والإسلامي عانت الديمقراطية كثيرا، عانت بين هجوم الأعداء ودجل الأدعياء، بين من يرفضها، وبين من يتبناها لفظا ولكن يتخطاها واقعا وممارسة، ولعل من أكبر العقبات التي واجهتها هذه الكلمة في منطقتنا العربية والإسلامية تلك العلاقة التشكيكية بينها وبين الدين.

ثانيا: جدلية نقاش الدين والديمقراطية: هل هي خاصية إسلامية؟

يعتبر ألكسيس دي توكفيل *Alexis de Tocqueville* الأب الروحي للديمقراطية في أمريكا، ويعتبر كتابه "*de la démocratie en Amérique*" أحد أهم المصادر الأساسية المتعلقة بدراسة الديمقراطية، وفي تحليله للدين اعتبر توكفيل أن هذا الأخير يمثل الظاهرة الأكثر إغراء وأهمية في المجتمعات، حيث قال: "من بين كل المعتقدات الدوغمائية يبدو لي أن التي تتمتع برغبة وإغراء أكثر من غيرها تلك المعتقدات الدوغمائية المتعلقة بالدين".[7]

وقد شكلت علاقة الدين بالديمقراطية تاريخيا أحد المواضيع الرئيسية التي تناولها المفكرون والباحثون بكثير من التفصيل، وذلك نتيجة التداخل والترابط بين السياسي والديني، وهذا ما أكد عليه ماكس فيبر *Max Weber*، ففي نظره أن "السياسة على العكس من الاقتصاد يمكن أن تدخل في تنافس مباشر مع ما هو ديني".[8]

وإشكالية علاقة السياسة بالدين إشكالية قديمة وليست جديدة في تاريخ الفكر السياسي، حيث تعود جذورها إلى نشوء الفلسفة في مهدها اليوناني، وقد تمحورت هذه الإشكالية حسب مارسيل غوشيه *Marcel Gauchet* في كتابة الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة. "*La Religion dans la parcours de la laïcité : "Democracy* حول محورين أساسيين: الدين والأيديولوجيا، فالدين بصفته القاعدة الأعمق للتفكير ولتحديد السلوك، شكل منذ نشوء التقاليد

---

[6] المرجع نفسه، ص ص 180-235.

[7] *Tocqueville,**de la démocratie en Amérique**.2ème Ed, Algérie : ENAG Editions, 1991, P27.*

[8] دانييل هيرفيه –ليجيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين** (ترجمة: درويش الحلوجي). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 99.

اليهودية – المسيحية محددا شرعيا ورئيسيا للسلطة والعلاقات الناجمة عنها، أما الأيديولوجيا فقد عوضت المرجعية الدينية في المجتمعات الغربية منذ عصر التنوير، إذ أزاحت سلطة الكنيسة، وكرست مفاهيم العلمانية ومعيار التمثيل والانتخاب لتحل محل معيار قداسة الحاكم وسلطته الإلهية.[9]

من هنا كانت علاقة الدين بالديمقراطية في المجتمعات المسيحية علاقة عدائية تصادمية، حضور أحدهما يؤدي إلى غياب الآخر، فإما أن تكون ديمقراطيا وإما أن تكون متدينا، ولا يمكن أن تكون ديمقراطيا متدينا، لأن تحقيق الديمقراطية يتطلب الانفصال عن الدين.

ولذلك فقد اعتبر ألكسيس دي توكفيل *Alexis de tocqueville* علاقة الديمقراطية بالدين بأنها "أكبر مشكلة في العصر، وأن تمرير مشروع الديمقراطية في مجتمع مسيحي هي أكبر تحد في التاريخ".[10] غير أن هذا ما يناقضه صمويل هنتغتون *Samuel Huntington* في كتابه: "من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا" *Who are we .The Decline and Renewal of American Identity.* حينما استند على قول القاضي الأمريكي وليم رينكويست *William Rehnquist* الذي قال: "إن الحائط الذي يفصل الكنيسة عن الدولة هو أمر مجازي يستند على تاريخ سيء، وأنه يجب التخلي عنه بصراحة ووضوح".[11]

إن هذ التجاذبات التي عرفتها علاقة الديمقراطية بالدين في المجتمعات الغربية سيكون لها صدى واسعا على تلك العلاقة في المجتمعات الإسلامية التي شهدت هي الأخرى العديد من المناظرات والصراعات الفكرية بين رافض للديمقراطية ومؤيد لها، بين من يعتبرها شركا في الحاكمية وبين من يراها لا تناقض بينها وبين الديانة الإسلامية.

وعلى هذا فإن مشكلة الديمقراطية وعلاقتها بالدين الإسلامي ليست مشكلة إسلامية خالصة وإنما هي مشكلة الديانات السماوية عامة.[12] غير أن علاقتها بالدين الإسلامي أشد تعقيدا وأكثر جدلا، وذلك لطبيعة هذا الدين وتميزه ورفضه لأطروحة موت الله في حياة المجتمعات، فحياة المسلم كلها لله، عقيدة وشريعة، عبادات ومعاملات، اقتصادا وسياسة، علما وعملا...إلخ.

---

[9] مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**. (ترجمة:شفيق محسن). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص 07.

[10] ملاح السعيد، نقاش الديمقراطية والدين بين العلمانية والإسلام. **مجلة المفكر**، العدد 10، جانفي 2014، ص 379.

[11] صمويل ب. هنتنغتون، **من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا**. (ترجمة: أحمد مختار الجمال). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009، ص 451.

[12] ملاح السعيد، نقاش الديمقراطية والدين بين العلمانية والإسلام. المرجع السابق، ص 379.

وحسب يورغن هابرماس *Jurgen Habermas* فإن التحول إلى الديمقراطية سواء في المجتمعات الغربية أو الإسلامية ورغبة الإشراك في القرار والثروة يقود إلى تثبيت شرعية حديثة تم تسميتها "بالشرعنة المعلمنة" *Secular Legitimation*.[13] والعلمانية من المصطلحات التي تثير الكثير من الحساسيات في المجتمعات الإسلامية، حيث لا تلقى ترحيبا وقبولا بها إلا على مستوى فئة قليلة من نخب المجتمع. وذلك باعتبارها مصطلحا يدعو إلى فصل الديني عن الدنيوي، والسياسة عن الدولة. بل مصطلحا يعلن موت الإله ويدعو إلى تأليه الإنسان.

ثالثا: النقاشات الفكرية حول مسألة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية:

لقد تعددت الرؤى والاتجاهات حول حقيقة الطبيعة العلائقية بين الإسلام والديمقراطية في العالم العربي والإسلامي، مما أفرز تيارات مختلفة حاولت الإحاطة بهذه الإشكالية التي شغلت اهتمام العديد من رواد الفكر والعلم والدين في العالم الإسلامي خاصة والعالم على وجه العموم، ويمكن تقسيم هذه التيارات إلى ثلاثة أقسام:

– أنصار التيار التصادمي: الذي يرى أن الديمقراطية تتعارض مع الإسلام وليست منه في شيء، حيث يمثل عائقا أمامها، لذلك فهي تعاديه وتسعى إلى تقويضه وإخراجه من حيز المجال العام.

– أنصار التيار التصالحي: الذي يرى أن الديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام، بل هي من صميم الدين الإسلامي، حيث أنها تمثل التعبير الحقيقي والترجمة الواقعية لمفهوم الشورى الإسلامية.

– أنصار التيار التوفيقي: حاول أنصار هذا التيار أسلمة الديمقراطية ومحاولة إحداث حالة توفيقية بين التيارين السابقين باستحداث مصطلح الشوروقراطية.

هذه التقسيمات كانت نتاج النقاشات والجدل الكبير التي أثارته مسألة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، ورغم هذا الجدل إلا أن المفكر فهمي هويدي اعتبر أن في ذلك ظلم للإسلام حيث قال: يظلم الإسلام مرتين: مرة عندما يقارن بالديمقراطية ومرة حينما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة وادعاء التنافي خطيئة.[14] أما المفكر العربي عزمي بشارة فقد اعتبر أن البحث في مسألة الإسلام والديمقراطية هي إشكالية وهمية لا تستحق البحث.[15] غير

---

[13] باقر سلمان النجار، "الدولة العربية: بين إخفاقات البناء وتعطل الاندماج". في كتاب: أحمد بعلبكي وآخرون، **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص 70.

[14] فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993، ص 97.

[15] عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص 07.

أن هذا الرأي لا يمثل إجماعا لدى أبرز المفكرين والعلماء سواء في العالم الإسلامي وحتى العالم الغربي. وسنحاول فيمايلي تقديم أبرز الأفكار التي استند عليها كل تيار من أجل البرهنة على مواقفه حيال الديمقراطية.

- أنصار الاتجاه التصادمي:

هل يمثل الدين الإسلامي عائقا أمام التحديث والديمقراطية؟ وهل يشكل تهديدا وخطرا عليها؟[16] وهل تشكل هي الأخرى تهديدا وتقويضا لمكانته في المجتمع؟ هذه أهم الأسئلة التي استند عليها أنصار هذا الإتجاه في سبيل سعيهم للبحث عن حقيقة موقف الإسلام من الديمقراطية.

إن الاتجاه الغالب للتيارات السياسية الإسلامية كما يقول السيد محمد حسن الأمين في الموقف من الديمقراطية يقوم على اعتبارها مصطلحا غربيا، والموقف منه مشتق من العلاقة التصادمية بين الإسلام والغرب، ويشدد الإسلاميون على اعتبار صيغ الحياة الغربية جميعها مؤسسة على ثقافة ووجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع تتناقض مع الإسلام وثقافته ووجهة تصوره الشاملة، ولذلك اعتبر محمد أسد في كتابه "منهج الحكم في الإسلام" أنه من الخطأ استعمال المصطلحات الغربية وأنه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية.[17] ولعل من أهم المصطلحات الغربية الوافدة على المجتمعات الإسلامية والتي انتشر استخدامها على نطاق واسع مصطلح الديمقراطية.

هذا المصطلح حسب أنصار هذا التيار لا يمكن أن يسود بمعزل عن العلمانية التي تشكل عاملا جوهريا لتحقيق الديمقراطية في الدول العربية والإسلامية، غير أنه لا يمكن للعلمانية حتى الآن على الأقل حسب مارسيل غوشيه*Marcel Gauchet* أن تظهر في ظل الإسلام. ذلك أن العلمانية المطلقة هي في تناقض تام مع الإسلام،[18] حيث يشكل هذا الأخير بتأثيراته السياسية والاجتماعية والثقافية معوقا أساسيا لعملية التطور الديمقراطي في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

---

[16] *John O.Voll , **Islam and Democracy : is modernisation a barrier** . Shireen T.Hunter , Huma Malik , **Modernization, democracy , and islam** . Washington : center for strategic and international studies. 2005 , p82.*

[17] زكي أحمد، "الديمقراطية في الخطاب الاسلامي الحديث والمعاصر". في كتاب: مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسة في الفكر والممارسة**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص ص67، 69.

[18] مارسيل غوشيه، **المرجع السابق الذكر**، ص ص 16-17، 22.

[19] وهذا ما أكد عليه روجي غارودي في كتابه "الإسلام" ، حيث قال: ولا يرى الغربيون في الشريعة سوى نقيض ما يسمونه الديمقراطية ونفيها.[20] وهو نفس الرأي الذي أكده صمويل هانتيغتون *Samuel Huntington* الذي اعتبر أن الإسلام والكونفوشيوسية تتنافى مع الديمقراطية "*Islam and Confucianism are incompatible with democracy*."[21]

كاتب غربي آخر يرى بتعارض الإسلام مع الديمقراطية، وهو الكاتب غيورغ سورنسن *Georg Serensen* الذي اعتبر في كتابه "الديمقراطية والتحول الديمقراطي: السيرورات والمأمول في عالم متغير" أنه ورغم التأييد الشعبي الذي أصبحت تشهده المثل الديمقراطية في عالم اليوم حتى في المجتمعات التي كانت يعتقد أنها تعتمد قيما مختلفة إلا أن هناك خصم أيديولوجي رئيس واحد يعيق فكرة الديمقراطية السياسية ألا وهو الإسلام.[22]

وبتفحص مختلف الأدبيات التي تطرقت لمسألة حقيقة الديمقراطية في عالمنا الإسلامي وفق رؤية تصادمية تبرز كتابات سيد قطب الذي اعتبر أن الأنظمة الغربية السياسية هي خاطئة في النظرية والممارسة، ولذا فهو يدعو إلى استئصالها وعدم التشبه بها.[23]حيث قال: هناك أمران لا ثالث لهما، إما الاستجابة لله والرسول، وإما اتباع الهوى، إما حكم الله وإما حكم الجاهلية، إما الحكم بما أنزل الله كله وإما الفتنة عما أنزل الله. [24] وهذا نفس ما ذهب إليه محمد قطب في كتابه "العلمانيون والإسلام"، حيث قال: "في الميزان الرباني يوجد نوعان اثنان من الحكم: إما حكم الله وإما حكم الجاهلية...ومن ثم فكل حكم غير حكم الله فهو حكم جاهلية، والديمقراطية حيث إنها ليست حكم الله فهي في ميزان الله جاهلية".[25]

---

[19] حسنين توفيق ابراهيم، **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 291.

[20] روجيه غارودي، **الإسلام** (ترجمة: وجيه أسعد). ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار، 2001، ص 127.

[21] *Shireen T.Hunter , Huma Malik , **Modernization, democracy , and islam** . Washington : center for strategic and international studies. 2005 , p14.*

[22] غيورغ سورنسن، **الديمقراطية والتحول الديمقراطي: السيرورات والمأمول في عالم متغير** (ترجمة: عفاف لبطاينة). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، 2015، ص 235.

[23] أحمد الموصللي، **جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 122.

[24] عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص 191.

[25] محمد قطب، **العلمانيون والإسلام**. القاهرة: دار الشروق، 1994، ص64.

أبو الأعلى المودودي صاحب نظرية الحاكمية أيضا كانت له نظرة عدائية اتجاه الديمقراطية، حيث اعتبر أن هذه الأخيرة ليست من الإسلام في شيء...فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية.[26] فأينما وجد نظام ديمقراطي غاب الإسلام ومتى وصل الإسلام إلى السلطة فليس هناك مكان للنظام الديمقراطي.[27] غير أن المودودي في كتابه "تدوين الدستور الإسلامي" يستدرك ذلك ويستخدم مصطلح الديمقراطية الإسلامية التي اعتبرها كديمقراطية الغرب، لا تتألف الحكومة فيها ولا تتغير إلا بالرأي العام. ولكن الفرق بينها وبين ديمقراطية الغرب أن الغرب يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان، أما الخلافة الديمقراطية فمقيدة بقانون الله عز وجل.[28]

وقد حذر المستشار المصري محمد سعيد العشماوي من تسييس الدين أو تديين السياسة فقال: "إن الله قد أراد للإسلام أن يكون دينا وأراد به الناس أن يكون سياسة، والدين عام إنساني وشامل، أما السياسة فهي قاصرة محدودة، وقَصر الدين على السياسة يحصره في نطاق ضيق وإقليم خاص وجماعة معينة ووقت بذاته، الدين يستشرف في الإنسان أرقى ما فيه وأسمى ما يمكن أن يصل إليه، والسياسة تستشير فيه أحط ما يمكن أن ينزل إليه وأدنى ما يمكن أن يهبط فيه، وممارسة السياسة باسم الدين أو مباشرة الدين بأسلوب السياسة يحوله إلى تحزبات لا تتوقف وصراعات لا تخمد...لكل أولئك فإن تسييس الدين أو تديين السياسة لا يكون إلا عملا من أعمال الأشرار أو عملا من أعمال الجهال غير المبصرين...إن الزج بالدين في السياسة خطر على كليهما، ومن ثم خطر على الدولة والمجتمع".[29]

من الرافضين أيضا لخلط الإسلام بالديمقراطية و السياسة بالدين عبد السلام ياسين الذي اعتبر أن هناك فرقا عظيما بين الشورى والديمقراطية، فلا يمكن أن تتعايش الديمقراطية والشريعة مادام كل من الشورى والديمقراطية ينهل من مرجعية مختلفة جذريا...فالديمقراطية شريعة طبيعية أما الشورى فشريعة إلهية...بل تصبح الديمقراطية أخت اللادينية.[30] وفي هذا يقول: إننا إذ نقترحها شورى بين المسلمين...لا نستبدل اصطلاحا باصطلاح ولا نعطي الديمقراطية نكهة إسلامية

---

[26] فهمي هويدي، **المرجع السابق**، 129.

[27] *Bassam Tibi* , ***The challenge of fundamentalism : political islam and the new world disorder.*** *USA: Updated Edition, 2002, P187.*

[28] أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**. ط5، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981، ص25.

[29] عبد الحق عزوزي، "المجال السياسي العام والأحزاب الإسلامية في العالم العربي: دراسة مقارنة في ضوء تديين السياسة وتسييس الدين". في كتاب: حسنين توفيق إبراهيم وآخرون، **حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2014، ص ص 250-251.

[30] عبد الإله بلقزيز، **المرجع السابق**، ص ص 186-187.

وصبغة سطحية قرآنية...تحت الديمقراطية الصادقة مع نفسها يربض دين اللاييكية، وتحت عنوان "الشورى" الإسلام حكما بما أنزل الله، وإيمانا يسكن قلوب الحاكمين بكتاب الله وسنة رسول الله.[31]

حسن الترابي أيضا في كتابه "نظرات في الفقه السياسي" اعتبر أن أول الفروق بين الشورى والديمقراطية في السياق الإسلامي أن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالبا في سياق حكم لاديني...وعليه فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت ردة وضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه...والديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وقفا على الالتزام بالشريعة.[32] ولذلك يرى علي بلحاج أن طاعة الحاكم في الإسلام ترتبط بحسن تطبيقه الشريعة... وإلا فإنه وأعوانه خارج إطار الشريعة وداخل إطار الكفر.[33] وهذا يدل على أن الحاكم في الإسلام ملزم بالحكم بما أنزل الله وليس بما أراد الشعب، وهذا ما جعل علي بلحاج يعلن أن كلمة الديمقراطية كلمة كفر...إذ ليس في الإسلام ديمقراطية. الإسلام فيه شورى فقط، والشورى لها ضوابطها... نحن لا نحترم إلا قوانين الله كما قال.[34] وهذا ما أكده أمراء الجماعات الإرهابية في الجزائر الذين اعتبروا أن الديمقراطية دين كفر بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وهي عمل كفر دال على فساد معتقد فاعله. أما الشعب الذي يرضى بالقوانين والدساتير التي يأتي بها الحكام فهو كافر وجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله.[35]

إن هذه الأفكار العدائية التي تبناها أنصار هذا الاتجاه نحو الديمقراطية مثلت في نظرنا أحد أهم الأسباب الرئيسية لبروز الظاهرة الإرهابية في العالم العربي، حيث انتشرت الأفكار التطرفية التكفيرية، وساد العنف والتفجيرات الانتحارية والاقتتال بين أبناء الوطن الواحد والدين الواحد، وهذا ما خلف دمارا كبيرا في العديد من المجتمعات العربية وأدى إلى بقاءها أسيرة التخلف والتبعية، وذلك رغم تحذير العديد من العلماء والمفكرين من ظاهرة التكفير، فقد ألف الشيخ ناصر الدين

---

[31] محمد جبرون، "الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الأداتية الى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)". في كتاب: محمد جبرون وآخرون، **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص51.

[32] عبد الإله بلقزيز، **المرجع السابق**، ص ص 187-188.

[33] أحمد الموصللي، **المرجع السابق**، ص 78.

[34] عبد اللطيف الهرماسي، "الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن". في كتاب: مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسة في الفكر والممارسة**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 308.

[35] اسماعيل قيرة وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص 208.

الألباني كتابا سماه: "التحذير من فتنة التكفير"، وذلك لما لهذه الآفة الخطيرة من أضرار كبيرة على واقع المجتمعات ومستقبلها، كما أن أصحاب هذا الاتجاه رفضوا الديمقراطية لكنهم لم يقدموا بديلا واقعيا لها.

وفي مقابل هذه الآراء والأفكار التي قدمها أصحاب الرؤية التصادمية بين الإسلام والديمقراطية برز تيار آخر له مواقف أكثر إيجابية في نظرته للديمقراطية وعلاقتها بالدين في المجتمعات الإسلامية، إلى درجة اعتبرها بعضهم رديفا للشورى إن لم تكن الشورى في حد ذاتها.

- أنصار الاتجاه التصالحي:

إن مسألة الحكم ومسألة السلطة السياسية لم تحل بعد في التاريخ الإسلامي، فمنذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وبداية بحادثة سقيفة بني سعد لم يطرح السؤال: كيف نحكم؟ بل من يحكم؟[36]

ومنذ أن ألف علي عبد الرازق كتابه "الإسلام وأصول الحكم" والذي اعتبر فيها أن الاسلام رسالة لا حكم، ودين لا دولة...وأن لاشيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسية كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.[37] بدأت النقاشات االفكرية حول ماهو هذا النظام الذي أشار إليه علي عبد الرازق والذي بإمكانه أن يهدم أسطورة الخلافة دون أن يتعارض مع الدين.

وهنا ظهرت العديد من الدراسات التي تخالف علي عبد الرازق في مسألة فصله للدين عن الدولة، وتعتبر أن الإسلام دين ودولة، فكثير من العلماء يعتبرون الإسلام هو طريقة شاملة للحياة حسب تعبير الكاتبين , *John L. Esposito* *John O.Voll* في كتابهما: *Islam and Democracy* [38]، وفي هذا يقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري في كتابه "الخلافة" أن الإسلام يمتاز بأنه دين ودولة، وقد أرسل النبي لا لتأسيس دين فحسب بل لبناء قواعد دولة تتناول شؤون الدنيا. فهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية كما أنه نبي المسلمين.[39]

---

[36] قدوسي محمد، **الدولة الحديثة في العالم العربي وظاهرة الريع الطاقوي**. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت: دار الروافد الثقافية –ناشرون، 2015، ص 94.

[37] علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية للنشر، 1988، ص ص 124،79.

[38] *John L. Esposito , John O.Voll* **, *Islam and Democracy***. *New Yourk : Oxford university press , 1996 , P04.*

[39] راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2012، ص 40.

ولا يقتصر أمر استحالة الفصل بين الدين والدولة على العلماء المسلمين فقط، بل يتعداه إلى العلماء والكتاب غير المسلمين. فقد جاء في أقوال أحد المستشرقين وهو فتزجرالد: ليس الإسلام دينا فحسب ولكنه نظام سياسي أيضا، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين، ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر.[40] وهذا ما أكده المهاتما غاندي حينما قال: إن الذين يعتقدون بإمكانية فصل الدين عن السياسة لا يفهمون الدين ولا يفهمون السياسة.[41] وعلى ذلك فالإسلام كل كامل شامل مشتمل على جميع مناحي الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية والتعبدية لا يقبل الفصل بينها، فهو يرفض أن يكون كنسيا.

هذه المخالفة لعلي عبد الرازق في مسألة فصل الدين عن الدولة تقابله موافقة له على ضرورة الإستفادة من تجارب الآخرين في ما توصلت إليه في مجال إدارة شؤون الدولة وترشيد نظام الحكم، فكان النظام الديمقراطي هو أفضل الأنظمة المستحدثة حسب أنصار هذا الاتجاه، ولذلك فهو يمكن أن يكون بديلا للخلافة في المجتمعات الإسلامية وذلك لعدم تعارضه مع الدين.

فالديمقراطية ماهي إلا الإسم الذي يطلقه الغربيون على ما نعبر عنه نحن بالشورى حسب محمد عابد الجابري.[42] وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمد الغزالي الذي يرى أن الديمقراطية في الغرب رديف للشورى في الإسلام، حيث قال: يؤسفنا أن الشورى أينعت ثمارها في أقطار واسعة وراء دار الإسلام، وليس وراء دار الإسلام الذي يعني سوى بلاد الغرب: الأوروبي والأمريكي.[43]

ويعتبر راشد الغنوشي من أشد المدافعين عن الديمقراطية في العالم العربي، حيث اعتبرها أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري، محذرا بالقول: إنه لا ينبغي الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه وإلا كان ذلك لحساب

---

[40] بغالة عبد السلام، سلامي محمد، يونس بدر الدين، **نظام الحكم في الإسلام**. البليدة: قصر الكتاب، 1991، ص34.

[41] ملاح السعيد، نقاش الديمقراطية والدين في المجال السياسي العربي. **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 39-40، جانفي 2014، ص34.

[42] محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الانسان**. ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 41.

[43] عبد الإله بلقزيز، **المرجع السابق**، ص 178.

الديكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفلتة خير من الاستبداد، وإن مجتمعا محكوما بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم.[44]

وهو لا يرى تعارضا بينها وبين الإسلام فحسب رأيه أنه إذا استطعنا أن نحرر الديمقراطية من المضمون الفلسفي المادي فعَمرها الإيمان بقيمه عُمّرت بالتقوى، عندئذ نستطيع أن نقول إن الديمقراطية هي بضاعتنا التي ردت إلينا، هي الشورى، باعتبار أن الشورى في الإسلام ظلت في معظم عهوده قيمة أخلاقية تصلُح للوعظ والإرشاد في أيام الجمعة، ولم تتحول إلى نظام سياسي، في حين أن الغرب قد طور الشورى وحولها إلى نظام سياسي.[45]

ولذلك فقد دعا الأستاذ خالد محمد خالد التيار الإسلامي إلى أن يعترف صراحة بهذه الديمقراطية بأركانها وعناصرها، قائلا أن هذا هو نظام الحكم في الإسلام بلا تحريف فيه ولا انتقاص منه. وتقوم الديمقراطية حسبه على الأركان التالية:

- الأمة مصدر السلطات.
- حتمية الفصل بين السلطات.
- الأمة صاحبة الحق المطلق في اختيار رئيسها وفي اختيار ممثليها ونوابها.
- قيام معارضة برلمانية حرة وشجاعة تستطيع إسقاط الحكومة حين انحرافها.
- تعدد الأحزاب.
- الصحافة الحرة.

وقد رحب الدكتور يوسف القرضاوي بكل ما جاء على لسان الأستاذ خالد غير أنه خالفه في مسألة اعتبار أن هذا هو الإسلام، لأن الإسلام نظام متميز في منطلقاته، وفي غاياته، وفي مناهجه.[46] فالديمقراطية الحقيقية حسب الشيخ القرضاوي متوافقة مع روح الإسلام ودولة الإسلام تستند على أفضل مبادئ الديمقراطية.[47] غير أن الدولة في الإسلام ليست صورة من الدول التي عرفها العالم قبل الإسلام أو بعده، إنها دولة متميزة عن كل ما سواها من الدول بأهدافها ومناهجها ومقوماته وخصائصها. فهي دولة مدنية مرجعها الإسلام، وعالمية ولا مانع أن تبدأ بدولة إقليمية في قطر

---

[44] عبد الإله بلقزيز، **المرجع نفسه**، ص 180.

[45] امحمد جبرون، المقال السابق. في كتاب: امحمد جبرون وآخرون، **المرجع السابق**، 2013، ص50.

[46] يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**. ط2، القاهرة: دار الشروق، 2006، ص 121.

[47] *Uriya shavit, **islamism and the west : from cultural attack to missionary migrant**. New york : routledge, 2014, P86.*

معين، ودولة شرعية دستورية، ودولة شورية، ودولة هداية، ودولة لحماية الضعفاء، ودولة الحقوق والحريات، ودولة المبادئ والأخلاق.[48]

ولم يختلف الأمر مع مؤسس حركة الإخوان المسلمين الأستاذ حسن البنا في نظرته لعدم تعارض الأنظمة الدستورية الغربية مع الإسلام، وهذا إذا تم ربطها بأسس الشريعة.[49]ومما كتبه في أربعينات القرن الماضي أنه " ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم..، ومن ثم فهو ليس بعيدا عن النظام الإسلامي ولا غريبا عنه". كما قام بإلقاء محاضرة بمقر جمعية الشبان المسلمين سنة 1948 بعنوان: الديمقراطية الإسلامية، ومن أشهر من كتب تحت هذا العنوان بالذات الأستاذ عباس محمود العقاد "الديمقراطية في الإسلام" والذي قرر في مقدمته أن فكرة الديمقراطية أنشأها الإسلام لأول مرة في تاريخ العالم.[50]

وإذا كان للديمقراطية جوانب إيجابية كثيرة فإن لها جوانب سلبية جعلتها عرضة للعديد من الانتقادات في المجتمعات الإسلامية، وفي رده على أنصار الرؤية العدائية بين الإسلام والديمقراطية اعتبر الشيخ الغزالي في كتابه دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين أن الديمقراطية ليست دينا يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. ننظر إليه لنطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على السواء، وكيف شيدت أسوار قانونية لمنع الفرد أن يطغى، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه: لا، لا يخشى سجنا ولا اعتقالا...إن الإستبداد كان الغول الذي أكل ديننا ودنيانا، فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى، لما بليت بمثل ما ابتلينا به، إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هي جزء من الفكر الإنساني العام.[51]

عموما فإن أنصار هذا الاتجاه يعتبرون أن الديمقراطية ماهي في الحقيقة إلا ترجمة واقعية لتلك الشورى التي أوصى بها الإسلام، وأن لا تعارض بينها وبين الإسلام، غير أن هذا الرأي يثير الكثير من الارتياب خاصة لدى القوى العلمانية في المجتمعات العربية التي تعتبر أن قبول الحركات الإسلامية للخيار الديمقراطي كان خيارا تكتيكيا اضطراريا ولم يكن بناء

---

[48] معتز الخطيب، الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية. ". في كتاب: محمد جبرون وآخرون، **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص 176.

[49] أحمد الموصللي، **المرجع السابق**، ص 69.

[50]فهمي هويدي، **المرجع السابق**، ص 124.

[51] فهمي هويدي، **المرجع نفسه**، ص 131.

على وعي إدراكي وانسجام حقيقي، وهذا ما يفسر أنه كلما وصلت قوى حركات الإسلام السياسي إلى السلطة بطريقة ديمقراطية يتم الانقلاب عليها بدعوى حماية الديمقراطية.

وفي محاولة لإبراز الخصوصية السياسية في المجتمعات الإسلامية وتجاوز محاذير تبني الرؤية الراديكالية لعلاقة الإسلام بالديمقراطية يظهر تيار آخر حاول المزج بين الأصالة والمعاصرة، بين الإسلام والحداثة، بين الشورى والديمقراطية.

– أنصار التيار التوفيقي:

رغم أن أنصار الاتجاه التصالحي قدموا رؤية عصرية لمسألة علاقة الإسلام بالديمقراطية، تتجاوز تلك الرؤية الراديكالية التي تبناها أنصار الاتجاه التصادمي، غير أنهم هم أيضا لم يسلموا من الإنتقاد، مما استلزم بروز تيار آخر حاول التوفيق بين التيارين السابقين واستحداث مصطلح جديد أطلق عليه اسم "الشوروقراطية"، وهو مصطلح حاول من خلاله أنصاره المزج بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية، من خلال الأخذ من الديمقراطية ما يتوافق مع الإسلام ولا يعارضه في محاولة منهم لأسلمتها، وهذا ما يمكن أن يساهم حسبهم في تقليل الانتقادات الموجهة إليها.

وفي ذلك يقول مارسيل غوشيه في كتابه: "الدين في الديمقراطية": إن تحقيق الديمقراطية في الغرب لم يتم من دون إنجاز استقلال السياسة عن الدين وإعلاء شأنها بصفتها بديلا منه، كما أن انصهار الأديان في الديمقراطية لم يتم من دون أن يحصل تحول ضمني في محتوى العقيدة. في حين أن المسلمين يسعون إلى أسلمة الحداثة بدلا من السعي إلى تحديث الإسلام بحسب تعبير صموئيل هانتنغتون.[52]

ومن أنصار مصطلح الشوروقراطية الشيخ محفوظ نحناح رئيس حركة مجتمع السلم الجزائرية سابقا وفهمي الشناوي وغيرهما، والملاحظ على هذا المصطلح أنه لم يكن سوى تغييرا في شكل كلمة الديمقراطية دون أن يصل إلى تغيير في مضمونها حسب العديد من الباحثين، وهذا ما جعل مصطلح الشوروقراطية لا يتطور ولايرقى إلى أن يكون المصطلح الأكثر تداولا على الساحة السياسية والعلمية والإعلامية في المجتمعات الإسلامية، حيث بقي مصطلح الديمقراطية هو الاسم الأكثر شهرة وتداولا.

رغم أنه اسم مضخم لشيء غير موجود *high- flown name for something which does not exist* كما عبر عن ذلك جيوفاني سارتوري *Giovani Sartori* .[53]

---

[52] مارسيل غوشيه، **المرجع السابق**، ص 21.

53 *Alain de Benoist, **The Problem of Democracy**. United Kingdom: Arktos Media LTD 2011, P14.*

رابعا: التغيرات الجديدة في المنطقة العربية وتأثيرها على علاقة الإسلام بالديمقراطية.

مثل الربيع العربي لحظة فارقة في تاريخ الحركة الإسلامية الحديثة أو ما يعرف بحركات الإسلام السياسي ويرجع الباحث خليل العناني ذلك للأسباب التالية:[54]

– أن الربيع العربي العربي قد أنهى بشكل كبير حالة الاغتراب والتهميش والإقصاء التي كانت سائدة لدى قطاعات واسعة من الحركة الإسلامية طوال العقود الثلاثة الماضية.

– أن الربيع العربي أعاد تشكيل المشهد الإسلامي بشكل جذري، باعتبار ذلك جزءا من إعادة ترتيب المشهد السياسي بوجه عام.

– أن عملية دمج الحركات الإسلامية لم تأت بقرار من فوق أو بحسب رغبة السلطان، بل بقرار تحتي وباختيار شعبي حر من خلال الانتخابات البرلمانية والرئاسية.

ولعل أهم سبب في نظرنا يعود إلى ذلك التحول الكبير الذي أحدث زلزالا واسعا في المجتمعات العربية وحتى الغربية سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الديني والفكري، ويتعلق الأمر بدخول التيار السلفي اللعبة الديمقراطية بعد أن كان لا يؤمن بها، ويعتبرها بضاعة غربية غير قابلة للاستيراد أو التطبيق في التربة الإسلامية، غير أن هذا القبول بالديمقراطية كآلية يقابله رفض لها كفلسفة ومضامينها.

وقد وصف الكاتب حسن عبيد في مقالة له حول دور الحركات الإسلامية في عملية الاندماج الاجتماعي في مصر مشاركة السلفيين في العملية السياسية بأنها سببت لهم صعوبات كبيرة، حيث جعلتهم بين التزاماتهم الفقهية السابقة والالتزام بالديمقراطية التي اختلفوا مع معاييرها كثيرا، والوقوع تحت وطأة التكتيكات للمحافظة على جسم التيار السلفي من الانقسامات، والحصول على أكبر الأصوات في الانتخابات– فهم يواجهون صعوبات أيديولوجية خلقت منطقة رمادية غامضة بين ما هو ديني وما هو سياسي. إذ كان لديهم قبل الثورة خطاب ذو بعد واحد، البعد الديني، لكن بعد الثورة وجد بعد آخر، البعد السياسي الذي رُبط بالأول بعلاقة مبهمة، بل وغير منسجمة أحيانا. ولا يعود السبب إلى حداثة مشاركتهم السياسية فحسب، وإنما إلى الاصطدام أيضا بمخزون فقهي كبّل الخطاب السياسي، والعكس

[54] خليل العناني، "التيارات السلفية في مصر: تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة". في كتاب: امحمد جبرون وآخرون، **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص ص 132-133.

صحيح.[55] لكن رغم كل ذلك فقد كان للتيار السلفي حضور في المشهد السياسي المصري خاصة ليس بسبب خبرتهم ولكن بسبب قبول المجتمع لخطابهم الديني، ومعاقبة للنظام السابق على فساده واستبداده.

لكن مع الأحداث المتسارعة التي شهدها العالم العربي، بداية بالانقلابات على الديمقراطية التي أفرزتها ما يعرف بثورات الربيع العربي وانتهاء بعودة الدولة العسكرية أو عودة أتباع الأنظمة السابقة إلى الحكم بدأ التشكيك في الديمقراطية، فحتى تنجح هذه الأخيرة في المجتمعات العربية حسب أنصار التيار العلماني لابد أن لا تفرز نتائجها حزبا إسلاميا، لأن في ذلك خطر كبيرا سواء على الدين أو على الديمقراطية أو حتى على مصالح القوى الغربية. فمزج الدين بالسياسة يمثل في نظرهم عودة إلى الرجعية والتخلف والظلامية.

غير أن شكيب أرسلان يفند هذه الإدعاء في كتابه لماذا تأخر المسلمون ولماذا تأخر غيرهم؟ حيث اعتبر أن تأخر المسلمين في القرون الأخيرة لم يكن من الشريعة بل من الجهل بالشريعة، أو كان من عدم إجراء أحكامها كما ينبغي.[56]

خاتمة:

في ضوء العرض السابق لمختلف الاتجاهات التي تناولت علاقة الإسلام بالديمقراطية في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، وأهم التغيرات التي شهدتها هذه الأخيرة بعد ما يعرف بثورات الربيع العربي يمكن القول أن هذا الجدال والسجال سيبقى قائما للأسباب التالية:

– تزايد التيارات المنادية بفصل الإسلام عن السياسة، باعتباره لا يعترف إلا بحاكمية الله، وهؤلاء إما أنهم لا يعرفون الإسلام أم أنهم لا يعرفون السياسة بل الأصح أنهم نظروا للإسلام نظرة كنسية ونظروا للسياسة بعيون غربية، غير آخذة بعين الاعتبار خصوصيات المجتمعات الإسلامية ومنطلقاتها الحضارية، إن الإسلام في تاريخه لم يكن كنسيا ولن يكون كذلك. ولا يمكن أن يقبل بالفصل الذي حدث في المسيحية بين الدين والسياسة.

– التيار الآخر الذي ينادي بضرورة الوصل بين الإسلام والسياسة دون النظر إلى متطلبات العصر وتحدياته، والتغيرات التي شهدها عالم اليوم من تعقيد وتشابك دولي، بمعنى المطالبة بعدم الاستفادة من تجارب الأمم في المجال السياسي المعاصر، وفي ذلك الكثير من اللاعقلانية.

---

[55] حسن عبيد، "دور الحركات الإسلامية في عملية الاندماج الاجتماعي في مصر (2010-2012)". في كتاب: أحمد بعلبكي وآخرون، **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص ص 788-789.

[56] شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تأخر غيرهم**. الجزائر: موفم للنشر، 1990، ص 115.

وقد عبر المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز عن هذا الجدل بين هذين التيارين قائلا: أن كلا منهما يفكر في الصلة بين الدين والسياسة تفكيرا لاتاريخيا، فيذهب أحدهما إلى تصورها علاقة انقطاع كامل، متجاهلا التاريخ المعاصر، فيما يذهب الثاني إلى اعتبارها علاقة اتصال كامل متجاهلا التاريخ الفعلي لتلك العلاقة في الماضي.[57]

– الأدبيات المهتمة بحقل الدراسات السياسية تحيلنا إلى أن الديمقراطية في الغرب كانت نتاج إبداعات فكرية وفلسفية ونضالات مجتمعية طويلة، أما في الحالة العربية فقد تم استيرادها كما تستورد أي بضاعة أجنبية أخرى دون النظر إلى الخصوصيات المحلية والاختلافات الحضارية، مما جعلها في حالة ولادة عسيرة قد تؤدي إلى إجهاضها إن لم يتم معالجة كافة المعيقات التي تحول دون ترجمتها على أرض الواقع، ولعل أهم تلك المعيقات إعادة النظر في علاقتها بالإسلام بما يتواءم مع خصوصياته وشموليته.

– التشكيك في الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، وذلك بسبب النكوص عنها، فكلما اختارت الشعوب الإسلام طريقا لها إلا وكانت هناك عقبات وانقلابات قد تؤدي في بعض الأحيان إلى زيادة العداء لها واختيار العنف والتطرف بديلا عنها. وفي ذلك الكثير من المحاذير الأمنية والمجتمعية.

لتبقى المجتمعات الإسلامية اليوم تعيش اغترابا إسلاميا ووهما ديمقراطيا يبدو أنها لن تتخلص منه إلا بثورة فكرية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين روح الإسلام ومتطلبات العصر، وإلا ستبقى هذه المجتمعات خارج العصر.

[57] عبد الإله بلقزيز، "مفارقات الجدل في إشكالية الدين والسياسة". في كتاب: مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسة في الفكر والممارسة**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 142.

قائمة المراجع:

أ- الكتب باللغة العربية

1- أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**. ط5، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.

2- امحمد جبرون وآخرون، **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

3- إسماعيل قيرة وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

4- أحمد بعلبكي وآخرون، **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

5- أحمد طلعت ، **الوجه الآخر للديمقراطية**. الجزائر: الطريق للنشر والتوزيع، 1990.

6- أحمد الموصللي، **جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

7- بغالة عبد السلام، سلامي محمد، يونس بدر الدين، **نظام الحكم في الإسلام**. البليدة: قصر الكتاب، 1991.

8- جون دن، **قصة الديمقراطية**. (ترجمة: عبد الإله الملاح). الرياض: العبيكان للنشر والتوزيع.

9- دانييل هيرفيه –ليجيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين** (ترجمة: درويش الحلوجي). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

10- حسنين توفيق ابراهيم، **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

11- حسنين توفيق إبراهيم وآخرون، **حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2014.

12- يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**. ط2، القاهرة: دار الشروق، 2006.

13- مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**. (ترجمة:شفيق محسن). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2007.

14- مجدي حماد وآخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسة في الفكر والممارسة**. ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

15- محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الانسان**. ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

16- محمد قطب، **العلمانيون والإسلام**. القاهرة: دار الشروق، 1994.

17- مصطفى كامل السيد وآخرون، **الإصلاح السياسي في الوطن العربي**. القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، 2006.

18- عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

19- عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

20- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية للنشر، 1988.

21- فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

22- صمويل ب. هنتنغتون، **من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا**. (ترجمة: أحمد مختار الجمال). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

23- قدوسي محمد، **الدولة الحديثة في العالم العربي وظاهرة الربيع الطاقوي**. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت: دار الروافد الثقافية –ناشرون، 2015.

24- راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2012.

25- روجيه غارودي، **الإسلام** (ترجمة: وجيه أسعد). ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار، 2001.

26- شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تأخر غيرهم**. الجزائر: موفم للنشر، 1990.

27- غيورغ سورنسن، **الديمقراطية والتحول الديمقراطي: السيرورات والمأمول في عالم متغير** (ترجمة: عفاف لبطاينة). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، 2015.

ب- **المجلات العلمية:**

1- ملاح السعيد، نقاش الديمقراطية والدين في المجال السياسي العربي. **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 39-40، جانفي 2014.

2- ملاح السعيد، نقاش الديمقراطية والدين بين العلمانية والإسلام. **مجلة المفكر**، العدد 10، جانفي 2014.

- Books in English :

*1- Alain de Benoist, **The Problem of Democracy**. United Kingdom: Arktos Media LTD 2011.*

*2- Bassam Tibi , **The challenge of fundamentalism : political islam and the new world disorder**. USA: Updated Edition, 2002.*

*3- John L. Esposito , John O.Voll , **Islam and Democracy**. New Yourk : Oxford university press , 1996 .*

*4- John O.Voll , **Islam and Democracy : is modernisation a barrier** . Shireen T.Hunter , Huma Malik , Modernization, democracy , and islam . Washington : center for strategic and international studies. 2005 .*

*5- Uriya shavit, **islamism and the west : from cultural attack to missionary migrant**. New york : routledge, 2014.*

*6- Shireen T.Hunter , Huma Malik **, Modernization, democracy , and islam** . Washington : center for strategic and international studies. 2005.*

- Les Ouvrages en francais:

*1- Tocqueville,de **la démocratie en Amérique**.2ème Ed, Algérie : ENAG Editions, 1991.*

الأساليب الدّعويّة بين التّجديد الذّاتي والكسبي

د. غادة بابكر السيّد الزبير

ملخص البحث

يحتاج علم الدعوة كغيره من العلوم والفنون إلى الابتكار والتّجديد في وسائله وأساليبه بين الحين والآخر ليواكب مستجدات الواقع المعيش، وتطوّر الحياة ونوازلها في كافّة المناحي العلميّة، والتّقنيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة... حتى يؤتى ثماره ويعظم أثره. ولذلك جاء هذا البحث متناولاً: (**أساليب الدّعوة بين التّجديد الذّاتي والكسبي**)، لتسليط الضوء على أهمّ أنواع التّجديد في الأساليب الدّعويّة وبيان مدى مرونتها ومواكبتها لتغييّرات الواقع ، وحثّ الدّعاة على متابعة كلّ جديد وتسخيره في خدمة الدّعوة. وقد قمتُ بتقسيم البحث إلى مُقدّمة تلتها ثلاثة مطالب تناولت في أولها مفهوم التّجديد الذّاتي والكسبي، ثمّ فصّلت الحديث في ثانيها حول التّجديد الذّاتي للأساليب الدّعوية وذكرت أهم الأمور التي تساعد في تحقيق ذلك، ثم تحدثت في ثالثها عن بعض النقاط الأساسية التي تعين الدعاة وتحقق التّجديد الكسبي لأساليب الدّعوة ، وختمت البحث بذكر أهمّ النتائج والتّوصيات التي توصلت إليها في البحث، وكليَّ أملٌ أنْ يكون لها عظيم النّفع والأثر في مسيرة الدّعوة القاصدة إلى الله تعالى.

مقـــــدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونعوذ به من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، وبعد :

من الأمور التي ركَّبها الله في الإنسان طبعاً أنْ جعله تواقاً لكلّ ما من شأنه فيه ابتكار وتجديد، وديننا الحنيف يحضّ على ذلك قرآناً وسنة وإجماعاً بشروطه التي أجال العلماء النّظر فيها وقعّدوها، ومن ذلك ألّا يكون في الثّوابت والقطعيات، أمّا في المتغيرات فقد جعل الشّارع المجال رحباً وواسعاً بحسب ما يتطلّبه الزمان والمكان والواقع المعيش.

والدّعوة إلى الله والتي هي مهمّة أشرف الرُّسل عليهم جميعاً أفضل الصّلاة والسّلام ومن تبعهم من الدُّعاة الأكارم تحتاج بين الفينة والأُخرى إلى تجديد في وسائلها وأساليبها لتواكب التّقدُّم المذهل في شتى أضرب الفنون والعلوم بجانب التّطور الكبير في وسائل الاتصال والتّواصل بين كافة أرجاء العالم. ولكُلِّ ذلك وغيره، يأتي البحث محاولاً معالجة هذا الأمر المهم .

وقد جاء هذا البحث لأسباب من أهمّها: تسليط الضوء على أنواع التّجديد في الأساليب الدعويّة، وبيان مرونة الأساليب الدّعوية ومواكبتها لتغييرات العصر وفقه الواقع .

أمّا أهميته فإنّا تنبع من جملة أمور هي:

- التأكيد على حاجة علم الدّعوة—كغيره من العلوم- للتّطوير والتّحسين على مرِّ الدّهور و العصور .
- الاستفادة من تطور العلوم المختلفة في تطوير وسائل وأساليب الدّعوة حتى تؤتي أُكلها.
- حثُّ القائمين على أمر الدّعوة إلى متابعة كُلِّ جديد وتسخيره لخدمة الدّعوة .

-الاستفادة من طاقات الشّباب وشغفهم بوسائل التّواصل والاتصال وتوجيهها لنشر الدّعوة بأفضل صورة .

اتبعت في البحث المنهج الاستقرائي الوصفي .

وقد قسّمت هذا البحث إلى مقدِّمة وثلاثة مباحث، جاءت على النّحو الآتي:

- **المبحث الأوّل**: مفهوم التّجديد الذّاتي والكسبي .
- **المبحث الثّاني**: التّجديد الذّاتي للأساليب الدّعوية .
- **المبحث الثّالث**: التّجديد الكسبي للأساليب الدّعوية .
- **خاتمة**: تتناول أهمِّ نتائج وتوصيات البحث

المبحث الأوّل

في مفهوم التّجديد الذّاتي والكسبي

إنّ الإسلام لم يجعل أساليب الدّعوة وطرقها أمراً محدداً لا يمكن تجاوزه، بل جاء بالإطار العام لها قال تعالى:(ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[1]، فالآية الكريمة أرشدت إلى أُمّهات أساليب الدّعوة وتركت مجالاً رحباً لما يتفرّع عنها حسب ما يقتضيه الزّمان والمكان والأشخاص، فالدّعوة عالميّة، قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[2]، والمؤمن مطالب بالتّجديد والإبداع في أساليب دعوته وعدم الجمود، فالتّطور الحضاري وتغيّر الأزمنة يجلبان معهما أموراً جديدة ، ولابدّ لأساليب الدّعوة أنْ تستوعب هذه المستجدات والتّطورات كيلا تتسع الهُوّة بينهما وبين الواقع فتفقد تأثيرها.

التّجديد الذّاتي:

ونقصد به إحياء ما طُمِس وأبهم جهلاً أو عمداً من أساليب القرآن والسُّنّة النّبويّة والسّلف الصّالح مع إعادة فهمها وقراءتها على ضوء المستجدات والتّطور العلمي والفكري والإنساني، وإحكام الصِّلة بينها وبين هذه التّطورات في شؤون الدنيا وواقع الحياة، وتنقيحها من الأوهام والأهواء، وردَّ العوادي عنها لتجلية صور القوّة فيها وبيان صلاحيتها لكُلِّ زمان ومكان وعدم تخلُّفها عن الواقع ومتغيراته[3]، فإنّ(الأصل لم يكنْ أصلاً إلاَّ ليكون منارةً يُهْتَدَي بها وألاّ يكون مطلقاً تنتسب إليه الفروع وتُقاس عليه المستجدات وتُعتبر به الطوارئ والمتغيرات)[4].

التّجديد الكسبي:

ونقصد به ما يمكن إضافته لأساليب الدّعوة نتيجة للمتردَّم المعرفي والخبرات والتّجارب المتراكمة عبر الزّمن في مجال العمل الدّعوي ، قالﷺ: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُول اللَّهِﷺ: «لَا حَلِيمَ إِلَّا ذُو عَثْرَةٍ، وَلَا حَكِيم إِلَّا ذُو تَجْرِبَةٍ»[5] فكثرة التّجارب تُنمّي عقل الدّاعية وتُثري خبرته، ويستفيد من تجربته الخاصّة إضافة إلى تجارب الآخرين.

---

(1). سورة النّحل: الآية (125).

(2) سورة سبأ: الآية (28).

(3 أُنظر: كيف نفهم الاسلام : محمّد الغزالي ص (122)، وما بعدها، والتّجديد : د. سيف الدين عبدالفتاح، مقال على موقع (Islam online.

(4). مدخل إلى التّنمية المتكاملة: عبدالكريم بكّار، ص(122).

(5). سُنن التّرمذي، بَابُ: مَا جَاءَ فِي التَّجَارِبِ، حديث رقم (2033)، 379/4، علق عليه التّرمذي قائلاً: (حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ).

المبحث الثّاني

التّجديد الذّاتي للأساليب الدّعوية

أوّلاً : إحياء وبعث ما أنطمس من أساليب الدّعوة في القرآن الكريم وسُنّة النّبي ﷺوسيرة السّلف الصّالح: فقد حدّثنا القرآن الكريم عن دعوات الرُّسل- عليهم السّلام - وعن أساليبهم في الاتصال بالنّاس وطرق نشرهم للدّعوة، وقد تنوّعت هذه الأساليب وتعدّدت ما بين أُسلوب القصة، والحوار، وذكر الأمثال،...، وحببَّ القرآن المخاطبين أنّ يستفيدوا منها في نشر دعوة الحقِّ.

وبيَّنت لنا كتب السُّنة النّبويّة أساليب عمليّة سلكها رسول الله ﷺوسلم في تبليغ الدّعوة، مثل التّدرج ، وأُسلوب التّحدي بالمشكلة، والسؤال والجواب، وغيرها.

وصحابة رسول الله ﷺ الذين يمثّلون خير القرون استلموا الرّاية من بعده وخالطوا أُمماً وشُعوباً مختلفة ، خاطبوهم بهذا الدين فتركوا لنا ثروة من الأساليب والوسائل لنشر الدّعوة، ففي حياتهم من القصص والأمثال، وأساليب الشُّورى والفتوى والاجتهاد وما سوى ذلك الشيء الكثير.

ثمّ تلاهم العلماءُ والدُّعاة والمصلحون، وهؤلاء عاشوا في ظروف مختلفة وأماكن متباعدة ومع شعوب مختلفة فعلّموها ودعوها إلى الخير لمعالجتها فأصبح عند كُلِّ قوم أو بلد أو جيل تجربة لعلمائه وفقهائه ودعاته، وكانت هذه التّجارب ينقلها التّلاميذُ عن الشّيوخ فيزيدون عليها ويحسنون(6).

إنَّ أساليب الدّعوة في صدر الإسلام الأوّل قد مثّلت زاداً عظيماً للدُّعاة ممّا يحتُّم عليهم أنْ يسبروا غورها و يبحثوا فيها ويكشفوا ما خُفي عنهم، ويُحسنوا فهمها، ويتخيّرُوا منها ما يناسب أحوال مدعويهم ويطبقونه معهم .

ثانياً : إحكام الصِّلة بين هذه الأساليب وبين مستجدات العصر وواقع المجتمع: لتفادي صدام الدّعوة مع الواقع المحيط بها، لابدّ من مراعاة واقع المدعو وواقع المجتمع وفقهه(فالطّريق لسيادة الحقِّ في العهد النّبوي لم يكن بإلغائه الواقع الجاهلي؛ بل كان بالانطلاق من ذلك للواقع إبقاءً على ما فيه من قيم الخير ورفعاً لما فيه من الفساد رفعاً تدريجيّاً لتحُلَّ محلّه أيضاً بالتّدرج صور الحقِّ (7)، ولذلك لابدّ للدُّعاة من حسن الرّبط بين أساليب الدّعوة إلى الله وبين واقع الفرد والمجتمع، وكذلك الاستفادة من مستجدات العصر من علوم وفنون في إيصال الدعوة بصورة جاذبة ومقنعة.

ثالثاً: تجريدها ممّا عَلَقَ بها من أوهام وبدع لا أصل لها في الدّين :وشاب كثيراً من أساليب الدّعوة ضلالات وبدع لا أصل لها في الدّين، وقد كان من أهمّ أسباب حدوثها الجهل وعدم الفقه في الدّين؛ بل رفع أصحاب هذه الضّلالات

---

(6) أُنظر: أُسس الدّعوة ووسائل نشرها: محمّد عبد القادر أبو فارس، ص(83).

(7) معايير تزيد من أثر الوسائل والأساليب الدعوية: هند بنت مصطفى شريفي، مقال على شبكة الألوكة www.alukah.net .

شعار (الغاية تبرر الوسيلة) وهذا جهل مركّب، فالدّعوة إلى الله غاية شريفة وهدف نبيل لابدَّ أنْ يُتخيَّر له الأُسلوب الذي يناسبه، ويكون منضبطاً بضابط الشّرع، فتحبيب النّاس ليس هو الهدف، ولكنّ الهدف أنْ يُقْبِلُوا على الدّعوة سواءً كان هذا بطريق يحبه النّاس أو فيه بعض المشقة، قال تعالى:(قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي)[8] عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺ«مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ ،فَهُوَ رَدٌّ»)[9]. والواجب على الدُّعاة والعلماء الصادقين نشر الدين الصحيح بين الناس، وأن ينبّهوا أهل الزيف والانحراف إلى أخطائهم بأسلوب حسن، وأنْ يبيّنوا لهم بطلان ما هم فيه بالأدلة الواضحة من الكتاب والسُّنّة.

رابعاً : إزالة الشّبهات ودحض المفتريات ومحاولات التّشويه :

والشبهة كُلّ ما يثير الشكّ والارتياب في صدق الدّاعي وحول الحقّ الذي يدعوا إليه، فيمنع ذلك من رؤية الحقّ والاستجابة له، وغالباً ترتبط الشُبهة بالموروثات أو المصالح وطلب الدنيا، فتؤثّر في النّفوس الضّعيفة وتحسبها حُجّة وبرهاناً تدفع به الحقِّ، وتخاصم الدُّعاة إلى الله تعالى[10].

وإثارة الشبهات إلى الدّعوة أمر قديم قضت به سنة الله تعالى في العباد، لا تتغير ولا تتبدل، وإنّما يتغيّر فيها الأُسلوب والكيفيّة، قال تعالى:(مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ)[11]، لكن لصلابة الحقّ ووضوحه وسطوته تكون الغلبة في النّهاية له، قال تعالى:(بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ)[12].

ويجدر بالدُّعاة الردّ على الشُّبهات والمفتريات بالحُجّة والحكمة والمنطق وذلك لما يحتاج منها إلى بيان فقد تكون هناك شُبهات لا تحتاج إلاَّ إلى الإهمال والإعراض؛ لأنّها تعطّل الدّاعية وتشغله عن دعوته[13]، قال تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ)[14]. يقول الأستاذ محمّد قُطب– رحمه الله – في هذا السياق: (إنّ المنهج الصّحيح هو عرض حقائق الإسلام ابتداءً لتوضيحها للنّاس لا ردّاً على شبهة، ولا إجابة على تساؤل في نفوسهم نحو صلاحية أو إمكانية تطبيقه في العصر الحاضر وإنّما من أجل البيان الواجب على العلماء، ثمّ لا بأس في أثناء عرض هذه الحقائق من الوقوف عند بعض النّقاط التي يساءُ فهمها أو يساءُ تأويلها من قِبَلِ الأعداء أو الأصدقاء على سواء)[15].

---

8) سورة يوسف: الآية (108).

9) صحيح البخاري، كِتَابُ: الصُّلْحِ، بَابُ: إِذَا اصْطَلَحُوا عَلَى صُلْحِ جَوْرٍ فَالصُّلْحُ مَرْدُودٌ، حديث رقم (2697)، 3/184.

10) أنظر: أصول الدّعوة : عبد الكريم زيدان، ص(426).

11) سورة الرعد: الآية (17).

12) سورة الأنبياء: الآية (18).

13) أُنظر: الدّعوة إلى الله: توفيق الواعي، ص (189).

14) سورة الأعراف: الآية (199).

15) شبهات حول الإسلام، ص(9).

المبحث الثالث

التّجديد الكسبي للأساليب الدّعويّة

من أهمّ الأمور التي تساعد الدّاعية على اكتساب أساليب مُتجدِّدة ومعاصرة للدّعوة:

أ. تطوير المهارات:

أولاً : تنويع الأساليب الدّعوية حسب ما يقتضيه الزّمان والمكان والأشخاص:

المدعووّن متباينون في العلم والعمل والعمر والقناعة، فمنهم الحاكم ومنهم المحكوم ومنهم المتعلم ومنهم الأُمّي، ومنهم الكبير ومنهم الصّغير، ومنهم الصّحيح ومنهم السّقيم، ومنهم المتحامل على الإسلام وأهله ، ومنهم المتردِّد الذي لم يستبنْ له وجه الحقِّ، ومنهم البدوي، ومنهم المدني والرّيفي، وكُلٌّ لبيئته أثرٌ على طباعه وسلوكه. وهذا الاختلاف الكبير بين المدعوين يتطلَّب أنْ تُنوّع الأساليب والوسائل واللُّغات واللّهجات، فإنّ ما يصلح لقوم قد لا يصلح لآخرين[16]، وليس للدعوة أُسلوب معيّن يجب اتّباعه؛ بل؛ لكُلِّ بيئة ما يناسبها، ولكُلِّ عقليّة خطاب، ولكُلِّ مقام مقال، ولأجل ذلك قال الإمام علي كرم الله وجهه: «حَدِّثُوا النَّاسَ، بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ، اللَّهُ وَرَسُولُهُ»[17] .لذلك ينبغي على الدّاعية أنْ يدرس البيئة التي يدعوا فيها والظّروف المحيطة وأحوال النّاس وكُلّ ما يتصل بحياتهم اقتصادياً واجتماعيّاً وسياسياً... ، فعلى الدّاعية أنْ يدرس ذلك كُلّه ثمّ يضع خطة عمله على أساس تلك الدِّراسة الوافية التي تُمكِّنه من ممارسة مهمته بنجاح[18].

ثانياً: تبادل الخبرات بين الدُّعاة والتّعاون والتّنسيق لصالح نشر الدّعوة:

إنّ الدّعوة إلى الله وهي تواجه التّحديات وازدياد المسؤوليّات لابدّ للدُّعاة أنْ يضعوا نصب أعينهم ضرورة وجوب التّعاون فيما بينهم على البرِّ والتقوى، وينبغي للدُّعاة أنْ يكونوا يداً واحدة يتكاتفون يتشاورن فيما بينهم يتبادلون الخبرات والرؤى المستقبليّة وكُلّ ما من شأنه تقوية العمل الدّعوي وتطوّره؛ ، وإذا كان دُعَاةُ الشرِّ والسوء يجتمعون ويتحدون ليخطِّطُوا لأهدافهم ليحقِّقوها وهم على باطل، فمن باب أولى بأهل الحقِّ أنْ يفعلوا ذلك، قال تعالى:(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)[19]، وقوله عزّ وجلّ على لسان موسى عليه السّلام:(قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي. وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي.

---

(16).أنظر: أُسس في الدّعوة : محمد عبد القادر أبو فارس، ص(63-64).

(17).صحيح البخاري، كِتَابُ: العِلْمِ، بَابُ:مَنْخَصَّبِالعِلْمِقَوْمًادُونَقَوْمٍ،كَرَاهِيَةَأَنْلاَيَفْهَمُوا، حديث رقم (127)، 1/37.

(18).أنظر: مدرسة الدّعوة ، محمد السيد الوكيل، ص (241-242)

(19). سورة التوبة: الآية (71).

هَارُونَ أَخِي. اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي. وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي. كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا. وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا.)[20]، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَسَلَّمَ قَالَ: «المؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا»[21].

ومن الوصايا العُمريّة: عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ قَالَ: " وَضَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ – لِلنَّاسِ ثَمَانِي عَشْرَةَ كَلِمَةً حِكَمًا كُلَّهَا، قَالَ: (وَعَلَيْكَ بِإِخْوَانِ الصِّدْقِ تَعِشْ فِي أَكْنَافِهِمْ، فَإِنَّهُمْ زَيْنَةٌ فِي الرَّخَاءِ ،وَعُدَّةٌ فِي الْبَلَاءِ)[22] ولذلك إذا أردنا أن تظفر أُمّتنا بنوال الأهداف الكبرى التي ترجوها، لابدّ من أنْ نحققِّ سُنَّة التّعاون على البرِّ والتّقوى فيما بيننا على نطاق واسع يحدونا لذلك–كما قلنا– نبل الأهداف ومكارم الأخلاق النّبويّة ، و كما يقولون: (الأنهار هي تَجَمُّع قطرات الماء في مصب واحد)[23].

ومن الصّفات والسّمات التي تساعد على تحسين العلاقات بين الدُّعاة وزيادة التّعاون بينهم :

1. التّشجيع على الأداء المتميّز، وحسن الاهتمام وإظهار المودّة والاحترام.
2. التّركيز على الايجابيّات ومحاولة إبرازها .
3. التّشاور ، يقول الشّاعر[24]:

شاور أخا الحزم وإن تُدهى بمشكلةٍ	**	فالمستبدون لا يخلون من ندمِ
ليس التفردَ بالآراء مُتدحاً	**	ولو تفرَّد مُبدي الرأي بالحِكَمِ
فالحزم بالرأي أن تُبدي مشاورة	**	إلى الثّقات أُولى الإرشاد والهِمَمِ
وأن يُشكِل الأمر شاور من به	**	ثقةٌ ديناً ورشداً فتأمن زَلَّة القدمِ

وقد لا يكون المقصود من الشورى الاسترشاد والاهتداء إلى الرأي الأصوب دائماً وإنّما إيجاد الإلفة بين النّاس وزرع الثقة وتقوية النسيج الاجتماعي[25].

4. الخلافات الشّخصية شيء طبعي بين أصحاب المهنة الواحدة والعمل المشترك ولكن أنْ تتحوّل هذه الخلافات إلى أمور متجذرة وهادمة فهذا ليس من الإنصاف والحرص على الدّعوة بل قد يعطي فرصة للأعداء لتأجيج الصّراع وإشعال نار الفتنة.

سورة طه: الآية (29-35).(20)

) صحح البُخاري، كِتَاب: المظَالِمِ وَالغَصْبِ، بَابُ: نَصْرِ المظْلُومِ، حديث رقم(2446)، 129/3.(21

)مشيخة ابن البُخاري: احمد بن محمد الظاهري 631/1.(22

) الدّعوة والإصلاح: محمد بشير حدّاد، ص(174).(23

) صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحِكم والأمثال: حسين بن محمّد المهدي، 25/2.(24

أُنظر :مقدمات للنهوض بالعمل الدّعوي : عبد الكريم بكّار ،ص(197).25

5. إعذار بعضنا البعض: فالتّغاضي والصفح وإيجاد التبريرات من أهمّ الصفات التي ينبغي أنْ تُعزّز بين الدُّعاة.
6. تأسيس الأعمال الدّعوية المشتركة مثل الجمعيات والمدارس والمؤسّسات الإعلاميّة...، إلى جانب عقد اللقاءات والحوارات الراتبة وكُلّ ما من شأنه تقريب وجهات النّظر وتبادل الخبرات: فالساحة الدّعوية من الاتساع بمكان بحيث تستوعب كُلّ الاجتهادات الدّعوية وطرائق وأساليب الدّعوة المختلفة[26].

ثالثاً: الاستعانة بخبراء في الإدارة لإقامة دورات في تطوير مهارات التواصل مع الآخرين:

إعداد الدُّعاة وتأهيلهم من واجبات العمل الدّعوي، وهذا يتطلب جهة متخصِّصة ذات خبرة ودراية وعلم بإعداد الدُّعاة وفق خطط معدّة ومدروسة، وبرامج محددة، ودورات متتابعة ومتنوعة وطرق في التّقويم دقيقة[27]، فإلى جانب الإعداد العلمي والثقافي والخُلُقي للدّاعية لابدّ من تنظيم دورات تدريبية في أهمّ الأساليب الحديثة في التّواصل مع الآخرين، والتأثير فيهم، ومن أهمّ هذه المهارات الإقناع، الاستماع النشط، الحوار، القيادة الحديثة، لغة الجسد[28]، وهي مما يجدر بالدّاعية التمكّن فيها، فحياتنا المعاصرة تتسارع فيها الأحداث والوقائع ، وتتجدد فيها النّوازل والمهمات وكلّ ذلك يتطلب من الدّاعية أنْ يكون صاحب مقدرة عالية في التّواصل مع من حوله قادراً على التّعبير عما يدعو إليه، فعّالاً ومؤثراً .

رابعاً: المراجعة والتّقويم المستمر لأساليب عرض الدّعوة:

لأبدّ للعمل الدّعوي من إرساء مبدأ المراجعة والتّقويم المستمر لأساليب عرض الدّعوة، وقياس فاعليتها وأثرها، والتّعرف على مواطن الخلل والنّقص حتّى يتمّ تداركه وعلاجه.

والتّقويم عملية معقّدة وهي لا تثمر ولا تحقق هدفاً ما لم تنضبط بضابط رئيس وهو بأنْ يكون بناء عملية التقويم وتنفيذها مجرّداً عن حظوظ النّفس[29].

ومن أُسس التّقويم السّليم لأساليب المشاريع الدّعوية[30]:

1. تقييّم الحاجة للمشروع الدّعوي بأساليبه ووسائله، حيث ينبغي التّعرف على البيئة وتحديد احتياجاتها ودراسة واقعها واختيار الأساليب والطُّرق التي تناسبها.

---

(26) أُنظر: خُطوات عمليّة في قواعد التّعاون بين الدُّعاة: سليمان بن حمد العودة، مقال على موقع صيد الفوائد saaid.net

(27) أسس في الدعوة :محمّد عبد القادر أبوفارس ،ص(65).

(28) أُنظر : دليل المدرب في تدريب المدربين على موقع www.fao.org.

(29) أُنظر :تقويم مضمون المواقع الدعوية الأهمية والاساس :عبدالله بن ابراهيم اللحيدان مقال على موقع www.assakina.com.

(30) أُنظر :طرق تقويم العمل الدعوي عبدالله آل مشدود على موقع ملتقى المربين www.almurabeen.com.

2. تقييم النظريات التي تبنى عليها المشاريع الدّعوية ثم تطبيقاتها (الوسائل والأساليب المستخدمة) بالاستفادة من أهل الخبرة والدّراية في مجال التّنظيم والجودة.

3. تقويم نواتج المشروع وآثاره، فالحكم على المخرج معيار أساس من معاييّر الحكم على فاعلية المشروع وجودته.

خامساً: الاستفادة من تطور وسائل التّواصل والاتصال في عرض الدّعوة:

من أهمّ سبل نشر الدّعوة في هذا العصر هو استخدام أدوات الاتصال العصرية والمستحدثات التّكنولوجية والإعلامية. وقد أصبح بإمكان الدّعاة اليوم، أنْ يصلوا إلى ملايين البشر بفضل هذه الوسائل الحديثة. ويجدر بهم ألّا يقفوا جامدين إزائها خاصة وأنّها سلاحاً ذي حدين، فأهل الباطل يستفيدون منها أقصى ما يستطيعون في نشر باطلهم، وهذا يتطلّب من الدُّعاة العمل الدؤوب للانتفاع بها وتسخيرها من أجل نشر دعوة الحقِّ بين كافة أرجاء العالم[31].

ومن أهمِّ هذه الوسائل:

القنوات الفضائية:

يتوفر للقنوات الفضائية كثير من إمكانات الانتشار الواسع والتأثير البالغ، لذا تعين على الدّعاة وأهل الحقّ إنشاء مزيد من القنوات الفضائية الإسلامية لتبث روح التّدين الصّحيح بالأساليب المتنوعة والجاذبة للمسلمين داخل البلاد الإسلامية وللأقلّيات المسلمة في المجتمعات غير المسلمة والتي يهدِّدها الذّوبان في هذه المجتمعات، كما لهذه الفضائيات الإسلاميّة أهميّة كبرى في التّعريف بالإسلام وشريعته ومبادئه لغير المسلمين وإلّا بقوا على جهلهم به أو غزاهم المضلّلون بإذاعاتهم وفضائياتهم، فيصل إليهم الشر ولا يصل إليهم الخير.

شبكة المعلومات الدولية (الانترنت) وما يلحق بها ، ومنها :

يمكن للدّاعية أنْ يستفيد من شبكة المعلومات الدولية لبثِّ دين الله ونشر الدّعوة ببعدها العالمي والإنساني. وكذلك تعظُم فائدة المدعو مما يُبثّ فيها من العلوم الشّرعية من كتب ومحاضرات وخطب، وفتاوى ...والدّعوة في الانترنت يمكن أنْ تكون بالصّوت والصّورة، وبعدّة لُغات لدعوة المسلمين وغير المسلمين في شتى بقاع الأرض، ومن مميزاته كذلك[32]:

- ارتباط الهيئات والمنظمات والأفراد بشبكة واحدة وعالمية.
- تحقيق الاتصال وتبادل المعلومات بسهولة ويسر بخلاف الوسائل الأُخرى كالصحف والتلفاز.

(31) أنظر: الوسائل والأساليب الدعوية المعاصرة للدعوة الإسلامية :صالح الرّقب بحث بمؤتمر الدّعوة الإسلامية ومتغيرات العصر بكلية أصول الدين ، بالجامعة الإسلامية بغزة في الفترة من 7-8 ربيع الأول 1426هـ الموافق16-17أبريل 2005م، ص (418).

أنظر: الوسائل والأساليب الدعوية المعاصرة للدّعوة الإسلامية :صالح الرّقب ،ص (419-420).(32)

- توفير وسائل بحث واستقصاء وعرض للمعلومات ذات سرعة فائقة وأساليب متنوعة وجاذبة بالإضافة إلى التخزين الهائل للمعلومات والبيانات.

إنَّ أساليب الدّعوة عبر الانترنت في تطوّر مستمر يتناغم مع تطوّر شبكة الانترنت نفسها والخدمات المتعدِّدة التي تُقدِّمها مثل غرف الحوار والدردشة والبريد الإلكتروني ، والمنتديات ، وقد أنشئت الكثير من المواقع الإسلاميّة المتميِّزة، وكان لها التأثير الجيد في تعليم الدّين ونشر دعوة الله بين الناس. ومن هذه المواقع: موقع "الألوكة، وإسلام أون لاين، وموقع المسلم والمربي" وغيرها وللحفاظ على الدور العظيم والتّأثير الواضح لهذه المواقع ينبغي للدُّعاة وأصحاب هذه المواقع أنْ يحرصوا على التّخطيط الجيّد للبرامج وتجنّب الارتجاليّة والتّكرار مع ضرورة التّنسيق بين كُلِّ المواقع الموجودة على الشّبكة من أجل الإبداع والنّهوض بالدّعوة عبر هذه الشبكة الرائدة(33).

سادساً: إجادة لغات الشعوب والتعرف على ثقافاتهم المختلفة والمتعددة الأخرى :

إنّ دعوة الشعوب الأخرى للإسلام يحتاج من الداعية فهم طبيعة تلك الشعوب وتاريخها ومنجزاتها ونقاط قوتها وضعفها، ولا شكّ أنّ الطريق إلى ذلك هو اتقان لغاتهم والتعرّف على ثقافاتهم.

يقول صفيّ الدّين الحلي في حفظ اللُّغات(34):

بقدر لغات المرء يكثُر نفعُه ** وتلك له عند الشدائد أعوان

فبادر إلى حفظ اللغات مسارعاً ** فكلّ لسانٍ بالحقيقة إنسان

وتعلّم لُغات الشعوب يساعد الدّاعية كذلك في الدّفاع عن دعوته إذا أُثيرت حولها الشُّبهات، وحِيكت ضدّها المفتريات؛ لأنّه يكون قد أتقن لغتهم وفهمها.

سابعاً: الاستفادة من أساليب غير المسلمين في نشر أديانهم ومعتقداتهم:

لا يختلف أحدٌ ممّن يشتغل بحقل الدّعوة، وتقع له من العقبات والإشكالات في مسيرته الدّعوية أنّ القضايا الدّعوية متجدِّدة والأساليب والوسائل كذلك يجب أنْ تكون متجدِّدة، فكُلّ أُسلوب دعوى فعّال لا يخالف حُكماً شرعياً يجب العمل به، ولا يضيرنا من أين جاء، فالحكمة ضالّة المؤمن يأخذها من أيّ وعاء خرجت منه، ومالا يتمُّ الواجب إلاّ به فهو واجب(35).

---

33) أُنظر: الدّعوة إلى الإسلام عبر الانترنت تكرار أم ابتكار : خباب الحمد ،مقال على موقع (www.awda&dawa.com.

34) مجاني الأدب في حدائق العرب : رزق الله بن يعقوب شيخو ، 23/1.

35) المحصول في أُصول الفقه: للفخر الرازي، 289/5.

ولذلك يمكن للدّاعية الاستفادة من بعض أساليب غير المسلمين من منصّرين ومبشّرين وغيرهم، والعمل بها لتحقيق هدفه بالتعريف بالإسلام الصّحيح ونشره في كافة أنحاء العالم وردّ الشّبهات والدّسائس التي تحاك ضدّه وضدّ أهله .

ومن أهمّ هذه الأساليب –كما ذكرنا سابقاً– العناية باستخدام التقنية الإلكترونية في نشر دعوة الإسلام وجذب غير المسلمين إليه.

ومن الأساليب الفاعلة التي ينبغي للدُّعاة أن يولوها عناية فائقة الاهتمام والمشاركة في توفير الخدمات التّعليمية والصّحية وغيرها مما يعود بالفائدة على المسلمين ولسدّ الفراغ، وقطع الطريق على أعداء الإسلام للتسلّل عبر هذه الواجهات لنشر سمومهم.

وكذلك لابدّ للدُّعاة عند وضع برامجهم الدّعوية الاهتمام بشريحة الشباب من الجنسين، بوضع برامج جاذبة لهم ولقاءات للتحاور على المستويين الداخلي والخارجي حتى لا تجتالهم شياطين الجنّ والإنس بعيداً عن منهج الإسلام القويم ، وتُضعف حماسهم لنصرته بتهوينه في أنظارهم من خلال ما تبثه عبر وسائل الإعلام المتعددة[36].

ب– تنوّع طرق التطبيق :

أوّلاً : المساهمة في توفير الخدمات الاجتماعيّة المختلفة وتقديم المساعدات المالية والعينيّة:

الدّعوة إلى الله لا تنحصر في الحديث عن الإسلام باللسان ، بل كذلك بالمعايشة اليومية لهموم الناس، وبالتّخفيف من مآسيهم وبعث الأمل في قلوبهم. كما أنّ التآلف والتّعاون المثمر والتزاور والخدمات الاجتماعية ...، من أعظم أبواب الخير، عَنْ ابْنِ عُمَرَ – رضي الله عنهما – قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ النَّاسِ أَحَبُّ إلى اللهِ؟ , وَأَيُّ الْأَعْمَالِ أَحَبُّ إلى اللهِ؟ فَقَالَ: " أَحَبُّ النَّاسِ إلى اللهِ , أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ...)[37]، وهي كذلك من أهمّ الأساليب العملية في الدّعوة إلى دين الله فهي تقرّب النفوس ، وتشدّ القلوب إلى الدُّعاة أكثر من غيرها، ومن أمثلتها إقامة المستشفيات و جمعيات رعاية اليتامى والمعوّقين والعجزة ... وجمعيات محو الأُمّية ولجان المصالح ، ودرء الكوارث وغيرها مما يحتاجه الناس.

فإحسان الدّاعية للصّلة مع الجميع أسلوب ناجح وقويم لنشر الدّعوة عملياً ومشاركة صادقة وجدانياً وعقلياً وحسياً مع أفراد المجتمع إلى ما ينفعهم[38]. قال تعالى:(وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

---

(36) و أساليب جديدة في التنصير: عبدالرزاق ديار بكر لي، www.saaid.com أُنظر: خطوات عملية لمواجهة التنصير ، مقال على شبكة صيد الفوائدwww.alukah.com. مقال على موقع الألوكة

(37) الترغيب والترهيب: إسماعيل بن محمّد الأصبهاني، باب: في الترغيب في قضاء حوائج المسلم حديث رقم (1162)، 46/2.

(38)) الدّعوة الإسلاميّة الوسائل والأساليب: محمّد خير يوسف، ص(78، 79).

وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا)[39].

ومن الأساليب الدّعوية الناجحة كذلك ، بذل المال من أجل نشر الدّين وتعميقه في النفوس، وتأليف القلوب خاصة ضعيفي الإيمان لجذبهم إلى الدّين إذا لم تكن هنالك وسيلة مجدية سواها ، أو إذا كانوا يطلبون المال بأنفسهم ويفضّلونه للانضمام للمسلمين ،قال تعالى:(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ)[40].

كلّ ذلك وغيره يؤكّد أنّ تقديم الخدمات الاجتماعيّة من المسائل التي أولاها الإسلام اهتماماً عظيماً على المستوى الفردي والجماعي. وبما أنّ دراسة الظروف المحيطة بالدّعوة من العناصر الأساسية في العمل الدّعوي ، فبإمكاننا أن نجعل من مؤسسات الدّعوة الصّحية والاجتماعية مراكز لجمع البيانات حول الظروف المحيطة بالدّعوة، ولتحديد العوامل الأكثر فاعلية وسط المدعوين مثل دراسة الأفراد والتعرّف على شخصياتهم وتحديد احتياجاتهم وتصنيفهم، وكُلّ هذا و غيره من الإحصاءات التي تساعد الدّاعية في الوصول مباشرة إلى أغراض دعوته[41].

ثانياً : إبراز القدوات الحسنة في كلّ المجالات العلمية والثّقافية والإدارية والرّياضية...:

إنّ من المتفق عليه عند جميع العقلاء أنّ للقدوة أهمية عظيمة لا تنكر، فالنفس البشرية مفطورة على التقليد لاكتساب الحركات والأدوار، وهو كذلك من أيسر طرق التعليم الأولي ويستمر الإنسان على هذا إلى شبابه حيث يتطلع إلى محاكاة المتفوقين والمبدعين والرياضيين والخطباء والزعماء[42].

ودين الإسلام دين القدوات العظام وأعظم قدوة هم الأنبياء عليهم السّلام وعلى إمامهم نبيّنا محمّد صلى الله عليه وسلم وقد تحقق إبراز هذه القدوات الحسنة من خلال قصصهم في القرآن الكريم وأحاديث النّبي ﷺوالسّيرة النّبوية العطرة، وسير الصّحابة والسّلف الصّالح وغيرهم من القدوات على مرّ العصور والأزمان.

سورة النساء :الآية(36)(39)

سورة التوبة: الآية (60).(40)

أُنظر: دور الخدمات الاجتماعية والصّحية في نشر الدّعوة الإسلامية :عبدالله سليمان العوض، أحد بحوث مؤتمر الدّعوة الإسلامية في العالم المعاصر 41) آفاقها وتحدياتها، المنعقد بالخرطوم 1981م.

)أُنظر :الدّعوة والاصلاح: محمّد بشير حداد ،ص (264).(42

والقدوة الحسنة المتحلية بالفضائل العالية تعطي الآخرين قناعة بأنّ بلوغ هذه الفضائل من الأمور الممكنة وأنّ هذا العمل في متناول القدرات الإنسانية، وهكذا الأمر في جميع النّواحي الإنسانية والعملية ؛فشاهد الحال أقوى من شاهد المقال(43).

ومع ظهور كثير من القدوات السّيئة في مجتمعاتنا، لابدّ من أن نحرص على إيجاد النماذج للقدوات الحسنة وإشاعتها في صفوف أجيالنا. ومن أهمّ الخطوات لتحقيق ذلك إيلاء مزيد من العناية للأجيال في المؤسسات التّعليميّة وإبراز المتميزين والموهوبين، والعناية بالأُسرة في جوانبها التّربوية، وتفعيل دور وسائل الإعلام والعناية بالمجتمع المدني ومقاومة الفساد(44).

ثالثاً : الاستفادة من التّقدم العلمي وربطه بالإعجاز العلمي في القرآن والسّنة:

من المسلّم به في عقيدة المسلم أنّ الكون كلّه بجميع موجوداته مادة عظمى معروضة على الإنسان في الحياة للتّأمل والتّدبر والدّراسة والبحث لأجل إعمار الكون والانتفاع بما فيه وفق ما جاء به الشرع من أحكام وضوابط ،وعلى هذا يجب الاعتناء- في أنشطتنا الدعوية والإرشادية-بالجوانب العلمية في القرآن الكريم والسّنة المطهرة لاسيّما في مناقشة الملحدين والمشكّكين، وحتى الشّباب الذي لا يتأثر إلا بما دلّ عليه العلم الحديث وصدّقته التّجربة فالحقائق العلميّة المكتسبة تؤدي إلى الحقائق الروحية والإيمانية الثّابتة(45).

ولقد شاع في عصرنا مصطلح الإعجاز العلمي للدّلالة على أوجه إعجاز القرآن والسّنة التي كشفت عنها العلوم الكونية ومجهودات العلماء في هذا المجال . وقد وضع علماء المسلمين كثير من القواعد المهمّة التي تحكم الأبحاث في هذا الجانب وصاغوا الضّوابط الواضحة لربط العلوم التجريبية بالقرآن الكريم والسّنة المطهرة.

وقد كان لجهود العلماء في مجال الإعجاز العلمي للقرآن والسّنة أثر عظيم وثمار طيبة .من ثمرات البحوث في هذا الميدان(46):

- إنّ الإعجاز العلمي يمثل شاهداً إضافياً على صدق رسول الله ﷺ.
- الأثر البالغ الذي تتركه في قلوب المسلمين ولذا فهي خير محرّض للتمسك بالقرآن والسّنة والاهتداء بهما.
- الردّ العلمي الدّامغ على الأفكار التّشكيكيّة بصحة الرّسالة المحمّديّة.
- إنّ الإعجاز العلمي يعتبر كذلك خير محرّض لهِمم المسلمين كي يتابعوا مسيرة البحث والتّجريب والمقارنة وغير ذلك من وسائل الكشوف العلمية والتّقدم المعرفي .

---

(43) أُنظر: تأثير القدوة الحسنة في جيل العولمة ضعيف ،مقال على موقع www.alforgan.com .

(44) أُنظر :القدوة الحسنة وأثرها في تحليق الحياة العامة : محمد جميل ،مقال على موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

(45) توظيف الإعجاز العلمي في الدعوة والإرشاد: عمر بلكشر ،مقال على موقع الطريق إلى الله eajaz.waytoallah.com .

(46) أُنظر: مقدمة حول الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسّنة النبوية: صفاء علي عباس ،مقال على موقع الألوكة www.alukah.com.

- كما أنّ الإعجاز العلمي يعتبر قناة آمنة ترفد بقيّة قنوات الدّعوة إلى الله .والذي يتتبّع أسباب دخول كثير من الناس في الإسلام –ممن كانوا نصارى أو بوذيين أو يهود– يجد أنّ فريقاً منهم قد ابتدأ سيره إلى الحقّ من خلال معاينة لطائف الإعجاز العلمي في القرآن والسُّنّة وانتهت به إلى إعلان إسلامه.

ومن أمثال هؤلاء المفكر "روجيه دو باكيه" وعالم الرياضيات "جاري ميلر" ، وأستاذ التشريح "تيجاتات تيجاسون" بجامعة شيانك مي بتايلاند وغيرهم كثير . لذا فإنّ هذه الآية الدّعوية تحتاج إلى معالجة على أعلى مستوى من الإحساس بالمسؤولية العلمية تحمّلاً لتبعة دعوة غير المسلمين وحمل الأمانة مصداقاً لقول الله تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)[47][48]

رابعاً: مدّ جسور التّواصل بين الشّعوب الإسلامية وغير الإسلاميّة من خلال البعثات التّعليميّة والمؤتمرات واللقاءات ... والتّركيز على المشترك الإنساني:

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[49]، فالشعوب والقبائل مطالبة بالتعارف وهو ضرورة في ظل التنوع والتعدد الإنساني الذي أقرّه القرآن الكريم في الآية السابقة. وقد ركّز القرآن الكريم في كثير من آياته ،على القواسم المشتركة بين المسلمين وغيرهم وبخاصة أهل الكتاب، قال تعالى:(وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[50]، وركّز على إشاعة روح السّماحة والرّحمة لا روح التّعصّب والقسوة والعنف ، قال تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)[51]، عَن عَائِشَةَ رَضِي الله عَنْهَا قَالَ رَسُول اللهﷺ إِنّ اللهَ يحبّ الرِّفْق كُلَّهُ)[52] وغيرها كثير من الآيات والأحاديث التي تحمل معاني الإنسانية العليا وتنبذ غيرها، وتكوّن إرثاً عظيماً وثقافة راقية ومدخلاً طيباً للتّواصل والحوار مع الشعوب الأخرى.

إنّ العالم أجمع بات اليوم في أمسّ الحاجة إلى اعتماد لغة الحوار والتفاهم والتعاون بين شعوبه المختلفة دعماً لبعضه البعض في شؤون الحياة المختلفة ودرءاً لكثير من المخاطر التي أمست تهدد الجميع مثل العنف ، الإرهاب، والتعصب ....

---

47) سورة فُصِّلت: الآية (53).

48) أُنظر: الإعجاز العلمي والمسلمون الجُدد: صالح السنهاني، مقال على موقع جامع الإيمان www.jameataleman.org)

49)سورة الحجرات: الآية (13)

50)سورة العنكبوت: الآية (46)

51)سورة الأنبياء: الآية (107)

52)نوادر الأصول في أحاديث الرسول: محمد بن علي بن الحسين بن بشر، أبوعبدالله، الحكيم الترمذي، 412/1.)

ومن الضّروري أن يكون الحوار عقلانياً يتوخى الموضوعيّة ويراعي مقتضى الحال ومتفهماً لظروف كُلّ طرف و أن يراعي الثوابت والمنطلقات الفكريّة والشّرعية لكُلِّ طرف وأنْ يراعي الاختلاف والتّمايز في العادات والثّقافات[53] قال تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ)[54]، ويمكن أن يترجم هذا الحوار بعدة أشكال مفيدة ومثمرة مثل تبادل الزيارات العلمية بين الجامعات والمراكز البحثيّة، اللقاءات، المؤتمرات ... ،في مختلف المجالات التّعليميّة ،وكذلك في الجوانب الصّحية و البيئية ، والرّياضية ...

أُنظر: جسور التواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان: سمير عبدالحميد نوح، ص(54-57).(53)

) سورة الروم: الآية (22).(54

خـــاتـمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات والصّلاة والسّلام على سيدنا محمّد الذي ختمت به الرسالات ورضي الله عن الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان من العلماء والدعاة الصادقين إلى يوم الدين ، وبعد:

الحمد لله الذي أعانني على إكمال هذا البحث (**الأساليب الدّعوية بين التّجديد الذّاتي والكسبي**) الذي تناولت فيه مفهوم التّجديد الذّاتي والكسبي ثمّ دلفت للحديث عن التّجديد الذّاتي للأساليب الدّعوية وتلوته بالحديث عن التّجديد الكسبي للأساليب الدّعوية، وأخيراً زيّلته بهذه الخاتمة التي ذكرت فيها أهمّ النّتائج والتّوصيات التي توصّلت إليها وأسوقها في الآتي:

نتائج البحث:

1. إنّ أساليب الدّعوة في صدر الإسلام تمثّل زاداً عظيماً للدعاة ونبراساً يضيء لهم طريق الدّعوة إلى الله.
2. إنّ هذه الأساليب وما يتفرع عنها تصلح لكلّ زمان ومكان إذا أحسن الدُّعاة فهمها وربطها بين عصرها وأهله.
3. عرض حقائق الإسلام بصورة واضحة وأساليب جاذبة يقضي على كلّ ضلالة وشبهة.
4. تبادل الخبرات بين الدّعاة ركيزة أساسية في صرح العمل الدّعوي.
5. تطوير المهارات مع التّقويم المستمر للأداء كسب حقيقي لأساليب الدّعوة.
6. الوسيلة ناقلة للأسلوب، فكل وسيلة أو تقنية مثمرة ومفيدة فالداعية أولى الناس بإتقانها وتسخيرها لنشر دين الله في الأرض.
7. التعرّف على الآخر لغة وثقافة يعني إضافة أناس جدد للإسلام.
8. إبراز القدوات الحسنة من أنجح أساليب الدّعوة وخاصّة وسط الشباب.
9. بذل المال وتوفير الخدمات الحيوية للمحتاجين من الأساليب العملية الناجحة لنشر الدّعوة.
10. الإعجاز العلمي أسلوب فعّال في تجديد بيّنة الرّسالة في عصر الكشوفات العلمية.

التوصّيات

1. الاهتمام بتنويع الأساليب وتطوير المهارات مع التّقويم المستمر للعمل الدّعوي.
2. العمل على تأسيس المشاريع المشتركة بين الدّعاة.
3. التّركيز على الأساليب العملية في الدّعوة مثل بذل المال وتوفير الخدمات للمستحقين وإبراز القدوات الحسنة والإعجاز العلمي ....

ختاماً أسأل الله أن يجعله علماً نافعاً ؛؛؛

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ؛؛؛

مصادر ومراجع البحث

- أساليب جديدة في التّنصير، عبدالرّزاق ديار بكر لي، مقال على موقع الألوكة: www.alukah.net .
- أسس في الدّعوة ووسائل نشرها: محمد عبد القادر أبو فارس، ط. دار الفرقان –عمّان الأردن، الطبعة الأولى،1419هـ - 1998م.
- أصول الدّعوة : عبد الكريم زيدان ، ط. مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، 1421هـ-2002م.
- الإعجاز العلمي والمسلمون الجدد: صالح السنهاني، مقال على موقع جامعة الإيمان www.jameateleman.org .
- تأثير القدوة الحسنة في جيل العولمة ضعيف، مقال على موقع الفرقانwww.alforgan.net .
- التجديد : سيف الدين عبدالفتاح ، مقال على موقع islam on line.
- الترغيب والترهيب :إسماعيل بن محمد بن الفضل القرشي التّيمي الأصبهاني، تحقيق: أيمن بن صالح بن شعبان، ط. دار الحديث – القاهرة ، الطبعة الأُولى ،1414هـ-1993م.
- تقويم مضمون المواقع الدعوية الأهمية والاساس: عبدالله بن إبراهيم اللحيدان، مقال على موقع السكينةwww.assakina.com .
- توظيف الإعجاز العلمي في الدّعوة والإرشاد : عمر بلكشر، مقال على موقع الطريق إلى الله eajaz.wayto allah .
- جسور التّواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان: سمير عبدالحميد نوح، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م.
- خطوات عملية في قواعد التعاون بين الدّعاة: سليمان بن حمد العودة، مقال على موقع صيد الفوائد www.saaid.net .
- خطوات عملية لمواجهة التّنصير ، مقال على شبكة صيد الفوائد www.saaid.net .

- الدّعوة الإسلامية الوسائل والأساليب : محمد خير يوسف ، ط. دار طويق للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1414هـ.
- الدّعوة إلى الإسلام عبر الإنترنت تكرار أم ابتكار: خباب الحمد، مقال على موقع عودة ودعوةwww.awda-dawa.com .
- الدّعوة إلى الله الرسالة والوسيلة والهدف : توفيق الواعي ، ط. دار اليقين –مصر، الطبعة الثانية ، 1416هـ-1995م.
- الدّعوة والإصلاح مناهج وأساليب: محمد بشير حداد، ط. دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى ، 1433هـ – 2012م.
- دليل المدرب في تدريب المدربين ،مقال على موقع www.fao.org.
- دور الخدمات الاجتماعية والصّحية في نشر الدّعوة: عبد الله سليمان العوض، أحد بحوث مؤتمر الدّعوة الإسلامية في العالم المعاصر آفاقها وتحدياتها المنعقد بالخرطوم في الفترة من 22-26 جمادى الأولى الموافق 8 مارس – أبريل 1981م .
- سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق أحمد محمّد شاكر وآخرين، ط. شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر ، الطبعة الثانية ،1395هـ- 1975م.
- شبهات حول الإسلام: محمّد قطب ، ط. دار الشروق – مصر، الطبعة الحادية والعشرون، 1413هـ-1992م.
- صحيح البخاري: محمّد بن إسماعيل البخاري، تحقيق :محمد زهير بن ناصر الناصر و ترقيم محمّد فؤاد عبد الباقي، ط. دار طوق النّجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم والأمثال : حسين بن محمّد المهدي، ط. وزارة الثقافة اليمنية، 2009م .
- طرق تقويم العمل الدّعوي: عبد الله آل مشدود، مقال على موقع ملتقى المربيين www.almurabeen.com .
- القدوة الحسنة وأثرها في تحليق الحياة العامّة: محمّد جميل، مقال على موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.
- كيف نفهم الإسلام: محمّد الغزالي، ط. دار نهضة مصر، الطبعة التاسعة، 2011م

- مجاني الأدب في حدائق العرب: رزق الله بن يوسف بن يعقوب شيخو، ط. مطبعة الأباء اليسوعيين، بيروت،1913م.
- المحصول: محمّد بن عمر بن الحسن الفخر الرازي، تحقيق: د. طه جابر العلواني ، ط. مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ-1997م.
- مدخل إلى التنمية المتكاملة رؤية إسلامية: عبد الكريم بكّار، ط. دار القلم- دمشق، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- مدرسة الدّعوة : محمد السيد الوكيل، ط. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الثانية عشر، العدد (47-48) ،1400هـ.
- مشيخة ابن البخاري: أحمد بن محمّد جمال الدين بن الظاهري الحنفي، تحقيق: عوض عتقي سعد الحازمي، ط. دار عالم الفؤاد- مكة السعودية ، الطبعة الأولى ، 1419 هـ.
- معايير تزيد من أثر الوسائل والأساليب الدّعوية: هند بنت مصطفى شريفي، مقال على شبكة الألوكةwww.alukah.net .
- مقدّمات للنهوض بالعمل الدّعوي: عبد الكريم بكّار، ط. دار القلم -دمشق، الطبعة الثانية ، 2001م.
- مقدّمة حول الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسّنة النّبوية: صفاء علي عباس ، مقال على موقع شبكة الألوكة www.alukah.net .
- نوادر الأُصول في أحاديث الرسولﷺ: محمّد بن علي بن الحسين الحكيم التّرمذي، تحقيق: عبد الرّحمن عميرة، ط. دار الجيل - بيروت(بدون).

الوسائل والأساليب المعاصرة للدّعوة الإسلامية : صالح الرّقب، بحث بمؤتمر الدّعوة الإسلامية ومتغيرات العصر بكلية أصول الدين ، الجامعة الإسلامية بغزة في الفترة من 7-8 ربيع الأول 1426هـ-16-17أبريل 2005م .

الإسلاموفوبيا: مسؤولية من؟

قراءة في إمكانية تجاوز : صدام المنظومات وتصحيح الصور النمطية

الدكتور فاروق العربي
أستاذ محاضر بجامعة الجزائر
كلية العلوم السياسية
farouklarbi123@gmail.com

ملخص

إن عولمة الاتصال والرقمنة والمبادلات في عالم اليوم المسمى بلغة الاتصال والعولمة "القرية الكونية"، ما فتئ يشعر سكانها بالتواصل المادي الرحب من جهته، وبالضيق والتباعد الروحي والحضاري من جهة أخرى، ويبدو أن أبرز مشاهد هذه "القرية" هو التصادم والقلق الدائم التي أسستها تلك المادية الخالصة، وأدلجتها بالتقسيم والتضييق تارة وفق شعار "نهاية التاريخ"، وتارة أخرى وفقا "لصراع الحضارات" و"خطوط التقسيم الحضاري".

فعلى الرغم من التسليم بأنّ القرن الحالي هو قرن التقدم التكنولوجي الذي من المفترض أن يختزل المكان والزمان، ويردم الهوة بين الجماعات والشعوب، إلا أن الديناميكية التي تطبع العلاقات الدولية الراهنة قد حملت في طياتها مصادر قلق وتهديدات جديدة باسم القومية والهوية والدين، وأضحت ميدانا خصبا للتعصب والشوفينية والنظرة الدونية للآخر، ولعلّ ظاهرة الاسلاموفوبيا تقع ضمن المشاهد البارزة اليوم التي تطبع المسرح العالمي الذي يعجّ بالمدخلات الاضطرابية.

وتحاول هذه الورقة استقراء ظاهرة الارهاب من الإسلام واستجلاء أبعادها انطلاقا من تصور الإشكالية التالية:

هل تشكل الاسلاموفوبيا ظاهرة بعينها نتيجة رواسب وتراكمات فكرية وتاريخية أم أنها تمثل مظهرا ظرفيا أي استجابة لمعطيات راهنة؟

وقد ارتأينا تقسيم هذه الورقة إلى ثلاثة محاور أساسية:

- المحور الأول: جدلية التطرف الاسلامي والتطرف المسيحي.
- المحور الثاني: تصحيح رؤية الآخر من خلال تصحيح الذات.

المحور الثالث: الاسلاموفوبيا في فرنسا بين الهواجس والتخوف ومزالق التطرف.

مقدمة:

إن عولمة الاتصال والرقمنة والمبادلات في عالم اليوم المسمى بلغة الاتصال والعولمة "القرية الكونية"، ما فتئ يشعر سكانها بالتواصل المادي الرحب من جهته، وبالضيق والتباعد الروحي والحضاري من جهة أخرى، ويبدو أن أبرز مشاهد هذه "القرية" هو التصادم والقلق الدائم التي أسستها تلك المادية الخالصة، وأدلجتها بالتقسيم والتضييق تارة وفق شعار "نهاية التاريخ"، وتارة أخرى وفقا "لصراع الحضارات" و"خطوط التقسيم الحضاري".

فعلى الرغم من التسليم بأنّ القرن الحالي هو قرن التقدم التكنولوجي الذي من المفترض أن يختزل المكان والزمان، ويردم الهوة بين الجماعات والشعوب، إلا أن الديناميكية التي تطبع العلاقات الدولية الراهنة قد حملت في طياتها مصادر قلق وتهديدات جديدة باسم القومية والهوية والدين، وأضحت ميدانا خصبا للتعصب والشوفينية والنظرة الدونية للآخر، ولعلّ ظاهرة الإسلاموفوبيا تقع ضمن المشاهد البارزة اليوم التي تطبع المسرح العالمي الذي يعجّ بالمدخلات الاضطرابية.

وتحاول هذه الورقة استقراء ظاهرة الإرهاب من الإسلام واستجلاء أبعادها انطلاقا من تصور الإشكالية التالية:

هل تشكل الإسلاموفوبيا ظاهرة بعينها نتيجة رواسب وتراكمات فكرية وتاريخية أم أنها تمثل مظهرا ظرفيا أي استجابة لمعطيات راهنة؟

وقد ارتأينا تقسيم هذه الورقة إلى ثلاثة محاور أساسية:

- المحور الأول: جدلية التطرف الإسلامي والتطرف المسيحي.
- المحور الثاني: تصحيح رؤية الآخر من خلال تصحيح الذات.
- المحور الثالث: الإسلاموفوبيا في فرنسا بين الهواجس والتخوف ومزالق التطرف.

المحور الأول: جدلية التطرف الإسلامي والتطرف المسيحي.

لعل إحدي الفرضيات التي تجعلنا نخوض في موضوع الإسلاموفوبيا هو هل أسس الفكر الإنساني (الشرقي والغربي الإسلامي والمسيحي على حد السواء) لرؤى دينية خالصة وفلسفة نقية، أم أنّ فهمنا للآخر، وفهم الآخر لنا مؤسس على مواقف شوفينية وصور نمطية stéreotype*، بعيدة عن تعاليم الديانات السماوية.

يرى المفكر جاك دريدا أنّه إذا أردنا أن نتكلم مجددا في الدين اليوم، في اللحظة نفسها لعله يجب أن نفكر في كلمة الدين في حد ذاتها وأن نعطيها القدر الكافي من العناية لا ريب في ذلك، ولكن يجب أن نحاول أن نتكلم عن الدين ونحدد معناه بكل دقة، يعني ذلك الحياء والورع والتحفظ التي تتطلبها كلمة "الدين"، ومن الواجب إبراز ذلك الواجب في الدين لكي لا ندخل ما هو غريب عنه، ونبقيه سليما على حاله معافى، محافظا على صبغته الأصلية بالرغم من التجارب والمآلات التي يمر بها[1].

كثرا ما أطلق الكتاب والمفكرون وألصقوا طابع التطرف الديني بالحركات الإسلامية أو ما يسمى بالتيار السلفي الموصوف "بالتمرد على الحاضر والمستنجد بالماضي لاكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى السير نحو مستقبله" وهي تيارات وحركات جاءت كردة فعل على ظواهر الهيمنة والتبعية والتراجع والغربنة والتفكك التي لحقت بالعالم العربي الإسلامي من القرن العشرين.

وبغض النظر عن التوصيفات التي لحقت بما يسمى " بالإسلام السياسي" والتصانيف التي تبعته من معتدل ومتطرف ووسطي وجمادي، تبقى الشواهد الواقعة والنماذج العملية قد أفرزت – حسب منظور البعض- موجات من العنف الديني ولا يسعنا المقام هنا للتفصيل في توجهات الحركات السلفية ومخرجاتها لكن ما يهمنا أن هناك تيارات فكرية شرقية وغربية جعلت من الإسلام عنوانا للتطرف الأصولي والعنف المادي.

وقد تفاقمت هذه النظرة اتجاه العالم العربي الإسلامي عقب أحداث 2001/09/11، ثم تفجيرات سكك الحديد بمدريد عام 2004 ثم تفجيرات لندن 2005 ثم الأحداث الأخيرة بالعاصمة الفرنسية باريس.

وقد حددت عشرات بل مئات الكتب المحللة أو المضادة وحتى الملفقة للعنف والإرهاب كونه إسلامي المنشأ منها من صدر بأوربا أو الولايات المتحدة الأمريكية.

ولقد كانت لكتابات نهاية التاريخ " فكوياما " f.fukuyama و"صراع الحضارات" خصوصا للكاتب هنتجتون s.hintington عام 1996 بمثابة الأرضية التي مهدت لشيوع الإرهاب من الإسلام لاسيما في الفصل الذي يتناول ما أسماه بخطوط التقسيم الحضاري بين الإسلام والمسيحية الذي يعتبره خط النزاع الدموي منذ 1300 سنة والذي سيكون أيضا مشهدا حاضرا بقوة في المستقبل(2).

وقد ركب موجة هذا التحليل المحافظون الجدد بالولايات المتحدة الأمريكية، وكذا اليمين المتطرف بعدو دول أوربية، وبالمقابل روج الإعلام الغربي لصور التطاحن والصدام أو ما يسمى بالخطر الأخضر أي الإسلامي على غرار مقالات بيتر رودمان " لا تبحث عن المعتدلين في الثورة الإسلامية " في مجلة herold tribune بتاريخ 1995/01/04، وكذلك فرغوس بورديوش " الحرب المقدسة في طريقنا " مجلة reader's digest جانفي 1995، وكذلك مقالة: " الرعب الإسلامي: الانتحار الشامل " صحيفة Sunday telegraph بتاريخ 1995/01/01، وكثيرا من المقالات الأخرى المنذرة بتصاعد الخطر الإسلامي والجماعات الأصولية(3).

ولقد كانت أحداث 11 سبتمبر بمثابة "الإسقاط الأمثل" لتلك الكتابات وكذا مسوغا لنشوء قوانين وسياسات "الاستثناء" ولشن الحروب ضد الإسلام السياسي، أو باسم محاربة الإرهاب، ولم ينأ السياسيون عن إشعال فتيل "الصراع الديني والحضاري" على غرار خطاب جورج بوش الشهير لابد من محاربة هذا التعصب ولو باسم المسيحية.

لقد تساءل الرئيس الأمريكي السابق وأجاب بنفسه وبرر هذا "الصراع الحضاري" حيث قال:"لماذا يكرهوننا؟ لماذا يستاءون من حريتنا وحبنا للديمقراطية أبسبب فشل ثقافتهم الذي يعود لقرون عديدة أم لعدم قدرتهم على المشاركة في تشكيل العولمة (...)"(04).

وقد علق الكاتب تشومسكي N.tchomsky على هذا الخطاب قائلا: أنه قد يكون مصدرا لبعض العزاء ولكنه ليس حكيما البتة.

إن الصور النمطية السلبية – حسب اعتقادنا – لا يتحملها الأفراد والجماعات والشعوب وإنما النخب المفكرة والسياسية التي أضحت مصدرا لغرس الصور السلبية عن تفاعل الأديان، وبالتالي فمن الخطأ الحديث عن صراع ثقافات وحضارات وأديان وإنما من الأحرى الحديث عن صراع وصدام الهمجيات التي صنعتها كتب ومخابر ومنابر بعيدة عن محاريب ومنابر الأديان السمحة والثقافات البريئة، فالتطرف الإسلامي أو المسيحي ما هو إلا فكرا يؤسس وإعلاما يكرّس بعيدا عن فضاءل وتعاليم الأديان، إنها كما تسمى عند علماء الاجتماع وعلماء النفس بالإيديولوجيا النهمة greedy ideology التي لا تكتفي أبدا من نفي الآخر والصدام به وإضماره.

وكقراءة لأحداث ما بعد سبتمبر 2001 يقول روجيه غارورديه Roger Garodé أنه بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، يبحث إرهابيو الغرب الذين يحلو لإعلامه أن يسميهم بالصقور عن العدو الجديد الذي يوحد شعوبهم ويكرس إمكانياتهم ضده...

وأصبحت مصطلحات الإرهاب، الكراهية، الأصولية، الظلامية مترادفات للعرب والمسلمين(5).

وقد عملت الإدارة الأمريكية على تجييش الغرب في هذه الحرب "العقائدية" على "الإرهاب الإسلامي" حيث صرح جورج بوش الابن بنبرة دينية "إنّ الله وحده من سمح لي بشغل هذا المنصب في هذه اللحظة شديدة الأهمية، فالله يدعونا لأن نحمي بلادنا وأن نقود العالم للسلام"(6).

وإن سلم البعض حتى من أبناء الشرق بوجود "إسلام متطرف" تدعيه وتمنهجه بعض الفئات والحركات الجهادية، إلا أنّ الترهات والتضليلات التي يروجها الغرب سياسيا وإعلاميا أليس بنوع من التطرف المسيحي؟

وسواء سمّي التطرف بالإسلامي وما يقابله بالتطرف المسيحي فما هو إلا من صنع السياسة والإعلام وأشباه المفكرين فالدين بريء من التطرف طالما أنه يمثل صوت العقل.

إن دفع الأديان إلى متطلبات الإشكالية الهوياتية يدفع حتما إلى التصادم والجدليات والثنائيات الأنا والآخر، الصراع والتواصل، القبول والإقصاء، التأصيل والتهجين وغيرها من المتتاليات.

يضعنا تأكيد الهوية الدينية المطلقة أمام مجتمعين متناقضين، مجتمع الوحدة والإجماع أو النقاء والانسجام مقابل مجتمع التعدد والاختلاف والتسامح، وهنا تأتي الهوية identity لكي تعيث في نقاء الدين وتطرح إشكاليات صعبة على غرار هل الهوية الدينية صراعية أم تواصيلية، قادرة على قبول الآخر أم هي إقصائية exclusive تماما أم تتضمن الآخر وتحتويه includedness وبالتالي تتنقل الهوية من مفهوم اجتماعي ثقافي أو مصطلح سياسي إلى جوهر ثابت يهدد التفاعل والتواصل مع المختلف الذي قد يهدد نقاءه ويظل السواء قائما: هل تقبل الهوية ما يسمى بالتعددية الدينية pluralism Religion [7].

وختاما لا أحد بإمكانه إنكار أن التنوع والتعدد القائم الحضاري والديني والثقافي ومع ذلك فهناك من يؤمن بالأحادية والصدام مع الآخر، ففي ظل هذا العالم المعولم الذي يعج بالمدخلات الاضطرابية، "فهناك من يتنفس أثير العالم وهناك من يختنق بسببه – حسب جاك دريدا– وهنا تغتنم الديانات الفرصة لتنتشر بسهولة وإن تحت تغطية واقية ولكن توحي بالتمزّق".

هوامش المحور الأول:

* أو القوالب الذهنية النمطية stéreotypes أول من أطلق هذا المصطلح هو المفكر Lippman عام 1922 في كتابه: "الرأي العام" للدلالة على تلك الصور الذهنية المترسبة في أذهان الأفراد التي تزودهم بمعايير قبلية جاهزة للحكم على الآخرين دون دليل أو برهان منطقي.

1- جاك دريدا، "الدين"، مجلة معالم عدد خاص: "الدين الأخلاق والسلطة"، الجزائر: المطبعة الجزائرية للمجلات والجرائد دار نشر مارنيور، 1997، ص 104.

2- نادية مصطفى، دراسة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في القرن المقبل، منشورات رابطة الجامعات الإسلامية 2002، ص 90.

3- أنظر لمزيد من المعلومات: لويزة آيت حمادوش، الإسلام السياسي وإدارته في السياسة الخارجية الأمريكية بعد الحرب الباردة، أطروحة ماجستير تخصص علاقات دولية جامعة الجزائر معهد العلوم السياسية، 2002، ص 64-66.

أنظر أيضا: حلمي خضر ساري، صورة العرب في الصحافة البريطانية: بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

4- نعوم تشومسكي وآخرون، العولمة والإرهاب: حرب أمريكا على العالم، (ترجمة: حمزة المزيني)القاهرة: مكتبة مدبولي 2003، ص 147.

5- روجيه غارورديه، الإرهاب الغربي (تعريب: عبد المسيح فلي)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 5.

6- عادل المعلم، مقدمة في الأصولية المسيحية في أمريكا والرئيس الذي استدعاه الله، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص ص 11-12.

7- kienan Flonagan , Theogical pluralism : A sociological critics in lan hamnet (Routledge editions , 1990), pp 86-90.

المحور الثاني: تصحيح رؤية الآخر من خلال مراجعة وتصحيح الذات.

يبدو أن فترة ما بعد 11 سبتمبر 2001 وما صاحبها من غلو إعلامي وحتى أكاديمي، قد وضعت نصب أعينها العالم الإسلامي والمسلمين كمصدر تهديد للغرب، وطورت بذلك أدبيات ومنظومة صدامية ومناوئة للإسلام إما عن قصد واستهداف من بعض الدوائر أو عن جهل للدين الإسلامي ولأخلاق المسلمين لدى البعض الآخر.

من ضمن ما جاء في تقرير عن مؤسسة ستراتفور stratfor ** بتاريخ 21 ديسمبر 2010 تحت عنوان: توقعات ستراتفور للأعوام العشر القادمة 2010-2020":

"...تبقى توقعاتنا التي تحولنا إليها عام 2000 و 2005 نموذجنا الذي يحفزنا للعمل، فنحن نرى الحرب بين الولايات المتحدة والجهاديين ستنحسر، ولا يعني هذا أنه سيتم القضاء على النضال الإسلاموي، بل محاولات شن هجمات ستستمر وستلقى بعضها نجاحا... كما أنّنا نرى أن الوضع الإيراني سيكون قد أخضع للسيطرة، ومن غير الواضح إن كان ذلك سيتم عن طريق عزل إيران وضربها عسكريا أم عن طريق اتفاق سياسي مع النظام الحالي أم مع من سيخلفه فإيران ستكون قيد الاحتواء... وفي أوربا سيتم التركيز على الداخل بسبب قضايا ديمغرافية، لكن أكثر ما يلفت النظر أن هذه القارة ستواجه مشاكل كبيرة مع جماعات مهاجرة – لا سيما مسلمي شمال إفريقيا إلى جانب الأتراك- لم تندمج مع مجتمعاتهم، وسيظل هؤلاء مهاجرون يشكلون عاملا تفرضه الضرورة الاقتصادية، لكن يستحيل استيعابه على الصعيد الاجتماعي..." (8).

ويبدو في قراءة سريعة لهذا التقرير أن كثيرا من نبوءاته قد تجسدت بالفعل وأصبحت مسألة محاربة الإسلاموية وعدم الاستيعاب أو عدم اندماج الهجرة العربية في أوربا واقعا يوميا في ظل تصاعد التعصب والإسلاموفوبيا.

وقد تكون نظرة بعض الغرب سلبية لكل ما هو إسلامي، فالإعلام والتجييش والدعاية المغرضة والمتعصبة التي تتصيّد الأحداث وتغتنم سلوك بعض الهمجيين، قد جعل من الأفراد بأوربا وغيرها كآلة جامدة inanimate تقر بهذه الصور النمطية، وتتخندق وراء صور جهل وعدم معرفة "الآخر"، "الإسلام" فتتطبع لديها جدلية الأنا (الغرب والمسيحية) و"الآخر" كعدو يرفض ويُلفظ من المنظومات الاجتماعية الغربية.

والاتجاهات التعصبية تنشأ دائما بطريقة غريزية ضد الناس الذين يختلفون عن الآخرين، أو ما يعرف بنظرية كراهية الاختلافات: the dislike of differences للمحلل الاجتماعي أرنولد روز وهو ما يؤدي شيئا فشيئا إلى تراكم هذه العدوانية أو ما يسميها ذات الكاتب بالعداء الهائم الطليق free floating hostility، وهي ليست عبارة عن حالة نفسية أو ذهنية فردية، بل هي عبارة عن حالة تعصب (اجتماعي) جماعي.

فبمجرد تقسيم العالم الاجتماعي وهو ما يحدث دوما إلى قسمين "نحن" و "هم"، أي جماعة داخلية وجماعة خارجية، فإننا نميل إلى رؤية أعضاء جماعة "النحن" بصورة إيجابية مقارنة بأعضاء جماعة الـ: "هم"، الذين ندركهم بصورة سلبية [9].

وثمة تساؤل لا يزال يكرره الكثيرون، لماذا لا تزال الكراهية والخوف المتبادلين بين الجماعات مستمرة رغم أن الأديان في العالم تحث على التسامح وقبول الآخرين، فالمفترض أن الذين يدينون بعقيدة ما سوف يكونون أكثر تسامحا إزاء الجماعات الخارجية بالمقارنة مع أولئك الذين ليس لهم أية انتماءات دينية، ورغم منطقية هذا الافتراض فليس ذلك هو واقع الأمر، فدراسات عديدة تشير إلى الارتباط الموجب بين مستوى التدين والتعصب [10].

إن الصورة الذهنية المقبولة stéréotype حول الإسلام والمسلمين ليست بالجديدة بل تعود نظرة التخوف هاته منذ فجر الإسلام مرورا بالفتوحات الإسلامية، إلى الإمبراطوية العثمانية، ومردّ هذا التخوف هو الصورة المشوهة عن الإسلام، فالأفراد والجماعات يجهلون الخصائص الدقيقة عن الإسلام والمسلمين نتيجة الصورة العاتمة والمفبركة والمعادية للدين التي يجتهد الكثيرون في تسويقها[11] .

يمكن اعتبار الاتجاه التراجعي أو الانتكاسي فيما يتعلق بقبول الأخر والتسامح الفكري والاجتماعي تعبير عن أزمة وظاهرة للدفاع الاستباقي عن الذات و"الأنا" و"النحن" والهوية المجتمعية، حيث يزداد التعصب ونفي الآخر ازديادا طرديا كلما توسعت مظاهر الإرهاب والتخويف، والتي تزيدها اشتعالا الموجات الإعلامية والنقاشات السياسية وحتى الأكاديمية النازعة نحو "الأنا" والرافضة "للآخر"، ولا ريب أن بعض الصور النمطية للآخر تقع على عاتق المسلمين أيضا حتى نكون منصفين.

لقد تحولت الحرب على الإرهاب إلى حرب على الإسلام وظهر مصطلح الاسلاموفوبيا ليعبر عن ظاهرة الخوف "المرضي" من الإسلام والتي تحاول بعض الدوائر المعادية في الغرب إلى تعميمها ونشرها، وإذا كانت مخاوف المريض من الرهاب لا تستند إلى تهديد جدي في أغلب الحالات،فإن هذا المرض يعبرّ عن اضطراب نفسي وإدراكي، إذ بصبح من الضروري أن يسعى المسلمون أنفسهم أن يواجهوا هذه الصورة النمطية السلبية التي يجري تسويقها في الغرب عن علاقة الإسلام بالإرهاب، ولقد لعب بعض أبناء المسلمين دورا سلبيا في تأكيد تلك الصورة السلبية، وتقاعس آخرون عن تقديم الصورة الإيجابية المطلوبة، كما ان للتطبيق المتزمت للإسلام الذي يركز على الشكل على حساب الروح وجنوح بعض الشباب إلى العنف وتبنيهم فتاوى فوضوية قد صبّ في تصعيد المخاوف من الإسلام وأعطى أعداءه المزيد من المبررات لمحاربة وتضييق الخناق على مجتمعاته [12].

ومع تزايد الخوف وتوهم الخطر المتبادل يبدو منطقيا أن تتعاظم هستيريا رفض الآخر المختلف والتي قد تصل إلى حد الإرهاب وكذا الرهاب، ولتجاوز هذه الصورة النمطية من الضروري القيام بنقد ذاتي autocritique ولنتساءل: ماذا عملنا لكي يفهمنا الآخر ويقبلنا أيضا؟

فبعض شباب المسلمين ونتيجة الظروف التي تمر بها أمتهم تولدت لديهم حاجة إلى طرد "التخلف" و"الهزيمة"، الأبعد من ذلك فقد بات العربي والمسلم يتمنى طرد العالم الذي هو مسرح هزائمه، ومرآة يرى فيها انحطاطه وضعفه وانتصارات الآخر الغربي المسيحي والصهيوني، وكان البديل الضامن لتحقيق هذه "الرغبوية" هو محاولة إثبات الذات ولو بمظاهر العنف السياسي وحتى الفكري.

إن قدرنا اليوم لفهم الآخر ولكي يفهمنا الآخر هو الانفتاح على جميع من مصادر المعرفة حتى تلك الآتية من الغرب والتي تضعنا باستمرار أمام موقف الصدمة، ومن الضروري استثمار هذه الصدمة خلافا لما حدث مع مفكري عصر النهضة الذين غفلوا عن كيفية التعامل مع الراهن، فراحوا يضعون الثنائيات التصادمية، بحيث أنتج هذا الفكر صراعا كنا في غنى عنه وغُيبنا عن المشاركة في بناء العالمية، فلابد من الحوار، فسواء اخترنا من التراث أو الغرب فلابد أن يكون اختيارنا قائم أصلا على الحوار الذي يدعم موقعنا[13].

وبالمقابل من خطأ الرأي أن نتخذ من تخلف الأمة الإسلامية عن الأمم الأخرى ذريعة للحكم بأن الإسلام هو المسؤول عن ذلك، ونحن نلتمس للمسيحيين العذر في أن يستمدوا معرفتهم عن الإسلام من خلال ما يرونه من أمارات التخلف التي تعم أرجاء الأمة الإسلامية، ذلك لأنهم وهم في طور الارتقاء والتقدم كان العائق الوحيد أمامهم هو نفوذ الرهبان ومن ثمّ فالأوروبي عندما يرى تخلف المسلمين، توهم –قياسا على نفسه– أن الإسلام هو سبب ذلك، فالغرب وهو مهد الحضارة الحديثة قد تبنى سياسة الحقد والعداء ضد الأمة الإسلامية نتيجة أحكام أقامها على ظنون خاطئة مضللة، ونحن في مقابل ذلك تبنّينا سياسة الحذر والنفور منه، وليس من الأنصاف في أن نلقي بمسؤولية العداوة بين الشرق والغرب على الغرب وحده، فللشرق أيضا دور كبير في ذلك، فإن كان الغرب لا يعرفنا معرفة صحيحة، فقد كان يتعيّن علينا أن نعرفه بأنفسنا ولو قمنا بذلك وقشعنا غشاوة الخطأ والغفلة وسوء الفهم لقدمنا خدمة جليلة للبشرية [14].

إن نجاح الإسلام وانتشاره من الجزيرة العربية إلى أنحاء العالم ككل جاء نتيجة سعة الإسلام واستيعابه للآخر وعدم إلغائه، وحتى في أحضان الجزيرة العربية التي ترعرع فيها هذا الدين السمح والذي وجد تشريعات وأعراف وعادات قائمة لم يلغها بالكامل بل كان عليه ان يتعامل مع ما هو موجود حتى يتسنّى له أن يفرض نفسه، أي أنّه وبمنظور أدبيات علم الاجتماع فقد برع الإسلام في تهجين Hybridity قيم قارة وأخرى جديدة، أكثر من ذلك فقد نجح التجار المسلمون –دون دعوة صريحة– ولكن بأخلاقهم السامية أن تسلم على أيديهم شعوب ومجتمعات في إفريقيا وآسيا وحتى بأوربا، وعليه فعلى كل مسلم أن يعيد إنتاج النموذج المحمدي سلوكا دنيويا قبل أن يكون دينيا "إنما الدين المعاملة" حتى ينمكن المسلم من تغيير الصورة النمطية الموجودة لدى كل مناوئ أو معادي أو مرهّب من الإسلام.

بما أن المناقشة النظرية للأخلاق وللقيم تبدو عقيمة أو مستحيلة بسبب الطابع الموحي للقانون الديني، فإنه لم يبق أمام المسلم إلا ان يجمع وينقل بدقة معايير السلوك الإسلامي المثالي، كما كانت قد تجسدت عليه واقعيا وبشكل كامل في شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم وسلوكه، وينبغي عليه أن يتقيّد بها في سلوكه اليوم ويقلّدها ويعيد إنتاجها حرفيا إن أمكن [15].

لا شكّ أن المسلم يتوق إلى أن يكون رائد البشرية ودليلها، ولن يتأتى له ذلك إلا إذا رفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها، والمسلم إذا أتى بهذا لا بلسانه ولا بشطحاته الصوفية وإنما كإنسان معاصر للناس، شاهد عليهم بالتقى

والورع بنزاهة الشاهد الصادق الخبير، إذا أتى مسلم هكذا في صورة المتحضر الذي إذا اكتملت حضارته بالبعد الذي يضيفه الإسلام إلى الحضارة (وهو بعد السماء والسمو الديني) عندئذ ترتفع الحضارة طلها إلى مستوى القداسة [16].

إذن تغيير نظرة الآخر تتم حتما عبر تغيير الذات، وصناعة النماذج الحيّة وليس الارتكاز على أفكار ميتة.

هوامش المحور الثاني:

** هي مؤسسة أمريكية متخصصة في الاستشراف والتنبؤ في الشؤون الدولية، وتعد أحد مصادر المعلومات الاستخباراتية والإستراتيجية.

8- « decade forecast : 2010-2020 » http:// www.stratfor.com

نقلا عن المستقبل العربي العدد 377، يوليو 2010، ص ص 132-141.

9- tajfel.h, social psychology of Intergroup Relation, Annual view of psychology N 33 (1982), p, 39.

10- هاني الجزار، في أسباب التعصب: نحو رؤية تكاملية، ط1، القاهرة: عين للدراسات الاجتماعية والإنسانية، 2005، ص ص 88-89.

11– Faatin Elhaq, global media, Islamophobia and itsimpacts on conflict Resolution, institute of hazrat mohamed, working group, dhaka, bangladesh(pdf),p, 05.

12- عبد الغني عماد، "بين المقاومة والإرهاب والجهاد"، مجلة نقد، مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي، جامعة الجزائر 02، العدد 24، حريف/شتاء 2007، ص98.

13- ناصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط4، 1996، ص 14 وما يليها.

14- سعيد حليم باشا، لماذا تأخر المسلمون، (ترجمة عن اللغة التركية: عبد الرازق بركات) القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2006.

15- محمد أركون، الرؤية الأخلاقية والحس العلمي، مجلة معالم العدد 02، الجزائر: دار النشر مارينور، 1996، ص51.

16- مالك بن نبي، دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، الجزائر: جامعة الجزائر، مسجد الطلبة، 1969،ص 17.

المحور الثالث: الإسلاموفوبيا في فرنسا: بين الهواجس والتخوّف ومزالق التطرف.

تذهب العديد من الدراسات الأكاديمية وحتى التحليلات الإعلامية إلى تزايد المسافة الاجتماعية*** أو التباعد الاجتماعي بين الجالية العربية والمغاربية على وجه التحديد مع المجتمع الفرنسي، الأكثر من ذلك بات هذا الأخير تعتريه موجة متزايدة من الإسلاموفوبيا اتجاه الجالية العربية المسلمة لاسيما الجيل الثاني من المهاجرين.

وقد أشارت إلى هذه المعضلة جملة من الكتاب على غرار إدوارد سعيد في كتابه "المثقف الكوني" الذي تناول فيه صعوبات الإدماج بالنسبة للأجيال الجديدة من المهاجرين العرب في كثير من المجتمعات الغربية، على الرغم من ميلادهم ونشأتهم في تلك المجتمعات الأوربية، الأبعد من ذلك هناك العشرات من الكتاب الغربيين الذين يقّرون بتصاعد الإسلاموفوبيا على غرار باون جون في كتابه هل سيصبح الإسلام فرنسيا؟ Jhon.b.con islam be fransh ? princton university press 2009 وكذلك ليز فيكيت "التمييز العنصري، الهجرة والإسلاموفوبيا في أوربا Fekete L.Asuitable enemy : racism, Imigration and Islamophobia in europe london pluto press, 2009، وكذلك كتاب بيتر غوشتالك وآخرون: الاسلاموفوبيا جعل المسلم عدوّا Gottsholk peter, (eds) Islamophobia : Making Maslims the enemyland editions 2006، وما هذه إلى عينة صغيرة جدا عن تنامي الرهّاب من الإسلام في الغرب، ونحاول من خلال هذا المحور إلقاء الضوء على ظاهرة الإسلاموفوبيا بفرنسا لاسيما اتجاه الجيل الثاني من المهاجرين المغاربة.

إن الجيل المغاربي الثاني لم يهاجر إلى فرنسا بل ولد فيها ويحمل في غالبيته الجنسية الفرنسية بموجب الولادة، كما له الازدواجية في الجنسية وبالتالي في الوطن، من جهة تجده يطمح إلى الاندماج في المجتمع الفرنسي من جهة أخرى يتمسك بهويته الأصلية، ومن ثم يتولد لديه صراعا نفسيا جدليا مقلقا حول مسألة الانتماء.

إن المهاجرين بمختلف جنسياتهم يمثلون حاليا 7% من مجموع سكان فرنسا أي حوالي 4,5 مليون نسمة، وتمثل الجالية المغاربية في فرنسا نحو 36% من مجموع المهاجرين ما يعادل 1.601.920 نسمة تتوزع كالتالي:

- المهاجرون الجزائريون 795.920 نسمة.

- المهاجرون المغربيون 576000 نسمة.
- المهاجرون التونسيون 230000 نسمة.

وتقع تجمعات المغاربة في معظمها بأحياء قديمة بفرنسا وأحيانا معزولة عن المدينة مثلما هو الحال في ضواحي باريس ليون وليل وروبيه، ومن خلال الإحصائيات يظهر أن ما يسمى بأحياء الفئات المحرومة (HLM) تتنوع كالتالي: الفرنسيون 13%، البرتغاليون والايطاليون 16%، المغاربة 48,1%، وبالنسبة للبطالة تعاني الجالية المغاربية من الجيل الثاني تصاعدا مقلقا، فمن بين المهاجرين البطالين التي تقل أعمارهم عن 25 سنة بفرنسا هناك 35% جزائريون، ناهيك عن جنوح الأحداث التي تمثل 80,6% لدى الجيل الثاني من المغاربة مقابل 72,2% عند الشباب الفرنسي[17].

لقد طرحت الظروف الاجتماعية الاقتصادية لاسيما الهوياتية إشكالية إندماج هؤولاء الشباب ضمن المجتمع الفرنسي خاصة في العشرية الأخيرة التي تزايدت فيها موجة الكسينوفوبيا xenophobia ثم لاحقا الاسلاموفوبيا Islamophobia، هل المشكلة في هذا الجيل الذي ولد في فرنسا ويحمل قيما إسلامية وحتى غربية أم أن المشكلة في المجتمع الفرنسي أو في المنظومة الفرنسية التي لم تستوعب Assimilation هذا الجيل الذي يعيش صراعا نفسيا بين "الأنا" و"الآخر" ما يدفعه نحو العدوانية والتمرد على الواقع نتيجة الاضطراب الدائم وعدم الانتماء لأي جهة، أو ما يعرف "بتمزق الهوية" وهو ما يجعل هذا الجيل في حالة نفسية اجتماعية فوضوية Anomique situation، فهو فرد غير موثوق Ni intégre وغير منتمي Ni intégré كما يعتقد البعض.

إن المواجهة الثقافية بين المغاربة والفرنسيين هي مواجهة بين نسق ثقافي تحمله العائلة المغاربية، وبين نسق ثقافي فرنسي له إطاره وخصوصياته، وهذه المواجهة تتأتى من عنصرين: الأول يكمن في تشبث الجيل المغاربي الثاني ببعض القيم الأصيلة التي تتعارض في كثير من الأحيان مع القيم الفرنسية، أما العنصر الثاني فيتمثل في جمود عقلية بعض الفرنسيين الذين يريدون دائما أن يظهروا بمظهر الاستعلاء "الحضاري" والهيمنة على الآخر، وهذه الصفة يشترك فيها عديد المجتمعات الغربية وهو ما يؤكده الكاتب C.EMERIQUE:" إن المجتمع الغربي لا يقبل الآخر إلا إذا استوعبه تماما محاولا تجريده من خصائصه، ويجعل منه شبيها له فيهيمن عليه، فهو لا يعترف بالإطار المرجعي والقيمي للآخر[18].

إن مظاهر الرفض والاستعلاء والاسلاموفوبيا التي يبديها المجتمع الفرنسي اتجاه المغاربة تزداد حدة كلما حصلت أزمة في هذا البلد التي تشجع بطريقة أو أخرى هكذا مواقف لامتصاص غضب الفرنسيين، كما حدث بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 وكذا بعد اعتداءات باريس وما تلاها من تداعيات عقب منشورات صحيفة تشارلي إيبدو charlie hebdo المسيئة للنبي (ص)، من تهديدات بالطرد ونزع الجنسية وغيرها من القوانين الاستثنائية التي صاغتها المؤسسات الفرنسية وحتى القوانين الاستفزازية اتجاه الجالية المسلمة على غرار قانون منع الحجاب في المدارس والمؤسسات الذي أصدره البرلمان الفرنسي سنة 2014.

في تقرير المنظمة الجماعة المناهضة للإسلاموفوبيا المتواجدة لفرنسا Collectif Anti-Islamophobie جاء فيها " أن هناك تصاعدا في موجات الرهاب من الإسلام في الأوساط الفرنسية الرسمية والغير رسمية وتجلى ذلك في مظاهر متعددة على غرار تهديد السلطات بنزع الجنسية والطرد التعسفي، كما جاء في ذات التقرير أن 74% من مظاهر الرهاب تمس العنصر النسوي لاسيما المضايقة التي تتعرض لها المتحجبات في أماكن العمل وحتى في الأماكن العمومية[19].

وتعمل بعض الجهات من إعلام وأحزاب وجمعيات ومنظمات فرنسية على تأجيج الرهاب من الإسلام. فالتشهير والغلو في وصف الإسلام بأوصاف التطرف والإرهاب، ولعل أحزاب اليمين المتطرف بفرنسا وفي مقدمتها الجبهة الوطنية الفرنسية تأتي على رأس التيار المناوئ للهجرة العربية والإسلامية وهي دائما ترفع شعار[20] "الإسلام داء فرنسا والمهدد الأكبر للهوية الفرنسية" وهو دأبها الدائم في تعبئة الجماهير خلال الحملات الانتخابية وحتى خلال أنشطة الحزب العادية.

كما ثمة إعلام يساند اليمين الفرنسي المتطرف في إذكاء الإسلاموفوبيا في أوساط المجتمع الفرنسي من خلال عدة عناوين كجريدة le figoro الذائعة الصيت التي ما فتئت تصدر عناوين مستعرة ضد الإسلام والمسلمين منذ ثمانينات القرن المنصرم، ومن ضمن أشهر إصداراتها عنوان: هل سنكون فرنسيين في حدود سنة 2025؟ seront nous des français ? وهي عناوين تأتي لتأجيج الصراع بين الفرنسيين والمهاجرين الذين يتزايد عددهم وحتى من خلال تنامي ظاهرة اعتناق مسيحيين فرنسيين للدين الإسلامي وهو ما يزيد من قلق وامتعاض المتطرفين بفرنسا.

زيادة على هذه المغالطات والمزايدات كثيرا ما تقع الأطراف المناوئة للإسلام وأبواقها الإعلامية في فخ التناقض، فحينما يتعلق الأمر بنماذج ناجحة ومتميزة من الجالية المسلمة المهاجرة سواء على الصعيد الثقافي أو الرياضي أو العلمي فإنها تنسب على أنها منتوج فرنسي أو خريجة مدارس فرنسية، وتلغى أصولها العربية الإسلامية (على غرار لاعبي كرة القدم وبعض الوزراء الفرنسيين ذوو الأصول المغاربية) وحينما يتعلق الأمر بالعنف والإرهاب و"النماذج الفاشلة" فتسوّق على أنها من أصول مغاربية بالرغم من جنسيتها الفرنسية الأصلية (الجيل الثاني على غرار الأخوين مراح اللذين احتجزا الرهائن بباريس)، إذن فالتعاطي السياسي والاعلامي مع هكذا قضايا يظهر أن ثمة انحياز وتعصب ورفض أعمى للآخر يزيد من تصعيد التمييز والإسلاموفوبيا.

ولم تسلم بعض المقررات الدراسية والكتب في الطور الأول وحتى الثانوي من بعث صورة عدائية وفي أحسن الأحوال تمييزية او تحذيرية من حضارة الشرق وعنفها ولو من خلال المناهج ولو بصفة مجازية وغير مباشرة، تعمل على تنشئة منحازة وغير بريئة لدى الشباب في الغرب اتجاه العرب والمسلمين [21] .

ويرى البعض لأنه في ظل النفقات الاقتصادية والثقافية والعولمة الجارية وما حملته من موجات الهجرة الجماعية واللجوء السياسي، وطالبي العمل تزيد عدد الوافدين إلى أوربا، حيث لم يعد ينظر إلى هذه الظاهرة كمصدر خطر وتهديد لفرص العمل والتنمية والرفاه، وإنما أيضا كمصدر تهديد للهوية الثقافية وانحسار للقيم المسيحية مقابل انتشار الإسلام.

ولقد أظهرت بعض الأوساط الأوروبية في الآونة الأخيرة مزيدا من التعصب والعداء تجاه الأجانب وثقافاتهم، وحتى دياناتهم التي أضحت في اعتقادهم تشكل تهديدا وجوديا وهوياتيا للمجتمعات الأوروبية، أين وجد الكثير من هؤلاء في اليمين المتطرف كصدر عزاء لهم [22] .

وفي دراسة أجراها الباحث الجزائري الدكتور محمد مسلم على عينة من المهاجرين المغاربة حول أبعاد الهوية الثقافية اللغوية والدينية، وجد أن الدين الإسلامي وعلى الرغم من ميلاد ونشأة الجيل الثاني من المهاجرين في فرنسا يبقى الدين كمقوّم أولي وأهم عنصر لديهم للاحتفاظ بالهوية، إذ احتل الدين الإسلامي الصدارة في قائمة مكونات الهوية، وأثبتت النتائج أنه كلما كان مستوى الالتزام بالدين كبيرا، كلما كانت علاقة المغاربي بالفرنسيين ضعيفة، كون القيم الإسلامية كثيرا ما تتعارض مع القيم الفرنسية، أي كلما كان الالتزام الديني كبيرا كلما قلّ شعور المغاربي بالانتماء إلى المجتمع الفرنسي، هذا

الأخير الذي يرفض بدوره كل من يخالفه ويرفض التعددية الثقافية التي تجد بعض الترحيب في بريطانيا على سبيل المثال مقارنة بفرنسا [23] .

وقد بلغ التطرف مداه حتى في تخوف بعض الأقلام مما يسمى بتصاعد وتوسع "الإسلام الفرنسي" بفضل تزايد أعداد الجالية المغاربية، وأنها بفضل تمويل الدول الخليجية للبنى التعليمية الدينية ومختلف المراكز والنوادي الإسلامية الذي يزيد من انتشار الدين على غرار التمويلات السعودية وكذا القطرية بفرنسا وهو التمويل – حسب هؤلاء- الذي يزيد من تأثير العربية السعودية وقطر فيما يسمى "الإسلام الفرنسي" وتغلغله في الديار الفرنسية [24] .

لقد عاث الإعلام الغربي وحتى بعض الدوائر الأكاديمية على بلورة صور نمطية معادية للإسلام والمسلمين وتصورهم في شكل العدو المنافس الذي ينبغي تشديد الرقابة والخناق عليه، وهو ما ولد شعورا مطنبا بالخوف والكراهية اتجاه الشرق الذي هو في نظرهم رمز للتخلف والهمجية [25]

وعلى الرغم من هذا التهويل والخوف المرضي، وحتى نكون منصفين فهناك أفراد وأوساط إعلامية وأكاديمية معتدلة، تقف موقف العقل والحكمة إزاء قضايا المهاجرين وحتى إزاء القضايا العربية والإسلامية، فهي لا تنزوي للتطرف بل تحتكم إلى العقلانية والموضوعية وحتى الاحترام للدين الإسلامي، ولا يسعنا الحال والمقام لذكر كل هؤلاء وحسبنا أن نقول أن هناك الكثير من الشهود ممن شهدوا من أهلها.

هوامش المحور الثالث:

*** المسافة الاجتماعية أو التباعد الاجتماعي social distance يشير هذا المصطلح إلى الفرق الكامن بين جماعتين وفي غالب الحالات يشير إلى درجة الارتقاء الحضاري والتمايز لاسيما بين الهجرات المكثفة أو النازحين مع أصحاب الأرض، وهذه المسافة تحدث نتيجة اختلاف القيم، التقاليد والدين بين الجماعات الوافدة والجماعات القارة.

17- محمد مسلم، الهوية في مواجهة الاندماج عند الجيل المغاربي الثاني بفرنسا، الجزائر: منشورات وزارة الثقافة 2000، ص ص 23-28.

18- Emrique.c, éléments de base pour une formation a l'approche des migrants et a l'approche interculturelle, anale de vaucreson, 1980, p.119.

19- هذا التقرير أوردته قناة الشروق الجزائرية نقلا عن صحف فرنسية El chourouk TV.com ليوم 24-02-2016.

20- سعيد بوزيان، الإسلام في أوربا الغربية، الجزائر: مطبوعات دار الحكمة، 1993، ص 11. راجع أيضا لمزيد من الشروحات: محمد عابد الجابري، مسألة الهوية والعروبة والإسلام والغرب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 1995، ص 180 وما يليها.

21- Voil plus de données dans : Marlene nasr, les arabes et l'islam vus par les Manuellls scolaires français, paris : Editions kar tala, 1995, pp, 26-40.

22- montserrat guibernau, « migration and rise of the radical right : social molaise and failure of moinstream politics »(policy net work poper, london, united kingdon, march 2010) pp 4-9.

23- محمد مسلم، الهوية في مواجهة الاندماج، مرجع سابق، ص 260.

24- bernard godard, les états musulmans et l'islam de France, politique étrangère français des relations internationales, mars 2015, p. 189

25- هشام العوضي، موقف الغرب من الإسلاميين من خلال الإعلام والأكاديميين وصناع القرار، دار بن حزم للطباعة والنشر، 1997، ص 36.

خاتمة، نتائج وتوصيات

خاتمة: يبدو أنه في زمن التواصل أصبح الحوار صعبا، لاسيما في ظل وجود منظومات تسعى إلى تطوير صور نمطية مناهضة للآخر، وهو حال الجالية المسلمة في الغرب لاسيما في فرنسا وغير رسمية التي باتت تفرض حصارا على كل ما هو شرقي إسلامي، والمفارقة أن الظاهرة تتسع في بلد ما فتئ يذكر العالم بكونه منبت الحرية والعدالة والمساواة ثمار الثورة الفرنسية، وبالمقابل ساهم البعض من أبناء جلدتنا من خلال سلوكاتهم وصور العنف التي يسوقونها إلى تشويه صور الإسلام السمحة، وهو ما منح مزيدا من التبرير والمعقولية لظاهرة الإسلاموفوبيا؟

وعليه فإن تصحيح نظرة "الغير" و"الآخر" يمر حتما بإصلاح صورة "الأنا" أو "النحن" فمن جهل الشيء أضمر له العداء والنفور.

نتائج:

- تبدو ظاهرة الإسلاموفوبيا كحالة شعور بالوطنية والتخندق الثقافي للغرب كنموذج يختلف عن الشرق.
- يعتبر الإعلام والعمل الحزبي وحتى التأليف الأكاديمي القنوات الأساسية لنقل المخاوف والتهديدات وإخراجها من اللاشعور الأوربي إلى شعور يومي.
- تتجسد الإسلاموفوبيا حتى في المؤسسات الرسمية ودوائر صناعة القرار لاسيما بعد أحداث 11 سبتمبر وهجمات مدريد 2004 ولندن ثم باريس وهو ما كرس جملة من الإجراءات الردعية "القانون الأمريكي Us.patriot act "، وكذا القوانين الاستثنائية في أوربا فرنسا، هولندا وغيرها التي زادت الخناق على المهاجرين من نزع الجنسية والتهديد بالطرد والتعسف في الاعتقالات.

لا ريب أن سلوك بعض المسلمين قد ساهم في تأجيج الإسلاموفوبيا، فالإرهاب الأعمى الذي اعتمده البعض وتورط فيه البعض الآخر فيه ما يبرر هذا " الرهاب من الإسلام".

المسئولية الجنائية : بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي

د. فؤاد بن عبده محمد الصوفي

ملخص البحث

حرص الفقه الإسلامي على تلبية احتياجات الناس ومواكبته لمتطلبات العصر وخاصة في الشأن التشريعي؛ حيث تولد احتياجات كثيرة تفتقر إلى توصيف شرعي؛ فينبري الفقهاء لاستنباط مواد تنظم الشؤون المستجدة؛ وليس بصحيح ما يتهم به الفقهاء بأنهم قابعون وراء المدونات التراثية المطولة التي اتسمت معظمها بالجمود وعدم النظر إلى نوافذ المستقبل واستشرافه. بل اشتملت تلك المدونات على تقعيد لمسائل عديدة أثرت المدارس الفقهية وساهمت في إبراز السّمات العامة للفقه الإسلامي. والمسئولية الجنائية هي إحدى المواضيع التي كانت محل جدل في أروقة الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وقد عرفت بأنها رابطة تقوم بين الواقعة والجريمة وبين المتهم بها،. فيتحمل المتهم تبعات الفعل المنسوب إليه في ظل توفر شروط ذلك، سواء كان فردا طبيعيا أم شخصية معنوية.

وقد بدى الخلاف بين أهل الفقه والقانون عن مساءلة الشخصية المعنوية فمنهم من يرى عدم المساءلة لعدم وجود الأهلية والإدراك وذهب هؤلاء إلى أن الفقه الإسلامي لم يتحدث عن الشخصية المعنوية ولا يرى مساءلتها ومعاقبتها لعدم مساواتها بالإنسان المدرك العاقل..،! ومنهم من يرى ضرورة ذلك حفظا لحقوق الجماعة وحماية لها من أخطاء الشخصية المعنوية؛ وأنها تعاقب بجزاءات تتناسب وطبيعتها، وأن الفقه الإسلامي تحدث عنها بمسميات تختلف قليلا عن هذا المسمى. وحديث الفقه الإسلامي عنها بتلك المسميات يؤكد مدى شموليته وقدرته على مواكبة الواقع واحتياجاته الحياتية. والشخصيات المعنوية اليوم تمثل عددا كبيرا من الكتل الاقتصادية التي من شأنها الإضرار بالجماعة مالم يكن هناك مساءلة لها وللأشخاص المكونين لها والقائمين عليها. ولذا فإنه من الضروري معاقبة الشخصية المعنوية ومناقشة أهل الاختصاص ليخرجوا بقرار مجمع عليه يلزم الجهات المعنية بمساءلة الشخصية المعنوية لتحقيق العدالة والمقصد الإسلامي من العقوبة.

المقدمة :

الحمد لله الذي هدانا إلى صراطه المستقيم، وشرع لنا المنهاج القويم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين

وبعد، فإن الإسلام دين شامل كامل، لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا جعل فيها سبيلا واضحاً بيّناً، فأنزل الله الكتاب تبياناً لكل شيء قال تعالى: **(وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ)**[النحل:89] وأرسل رسوله بالهدى ودين الحق مبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا قال تعالى: **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (٤٥) وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا (٤٦)** [الأحزاب:45،46] .

يقول ابن خلدون في مقدمته "الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع"[1] فلا يستطيع أن يعيش بمفرده منعزلا عمن حوله بل لابد أن يعيش مع الآخرين يألفهم ويألفونه، يتبادلون المنافع ويعملون على عمارة الأرض.

و إن وجود قوانين يفرضها الكيان الجمعي على الأفراد ويلزمهم باحترامها واتباعها والسير عليها يستلزم وجودها في أي مجتمع؛ ذلك أن كل مجتمع من المجتمعات مسود بعدد من قواعد وقوانين، وعادات وتقاليد ونظم اجتماعية من شأنها تنظيم سلوك الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعية والسياسية والأسرية والاقتصادية وهذا التنظيم الاجتماعي سياج يقي المجتمع من التناحر والنزاع وبدونه لا يمكن أن تستقيم الحياة الجمعية أو تستقر.

والواقع يؤكد لنا أن الفقه الإسلامي واكب فعلا ولازال يواكب المستجدات وقد استحدث ولا يزال يستحدث أحكاما لقضايا جديدة تؤكد قدرته على المعاصرة في كل مكان وزمان فقد نما عند الفقهاء ما يسمى بفقه التوقع فكانوا يتوقعون حدوث مسائل فيجيبون عنها قبل وقوعها، وهو ما أثرى المدارس الفقهية وساهم في إبراز السّمات العامة للفقه الإسلامي كالمرونة والشمول.

والمسئولية الجنائية هي إحدى المواضيع التي دار الجدال عنها في أروقة الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ، ويريد الباحث أن يتطرق في هذه الوريقات إلى موضوع المسئولية الجنائية ومسئولية الشخصية المعنوية ليكون ذلك تأكيدا على صلاحية الأحكام الفقهية وتجديدها؛ مما يؤكد على مواكبة الشريعة الإسلامية وشمولها. وقد اخترت له عنوان: المسئولية الجنائية بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمن مقدمة ابن خلدون،تحقيق عبد الله محمد الدرويش، مكتبة الهداية ،دمشق ط:الأولى،1425هـ-2004م (63/1).

المبحث الأول: التعريفات

المطلب الأول: تعريف المسئولية الجنائية

قبل التعرف على معنى المسئولية الجنائية نتعرف أولاً على معنى المسئولية والجناية

أولاً: المسئولية في اللغة:

من سأل يسأل فهو السائل: الطالب، وسأله وسائله؛ أي طرح عليه السؤال فهو المسئول، المطلوب منه. والمسئولية بوجه عام: حال أو صفة من يسأل عن أمر تقع عليه تبعته، يقال أنا بريء من مسئولية هذا العمل؛ أي لا أتحمله ولا تقع عليَّ تبعته.

والمسئول: هو المنوط به عمل تقع عليه تبعته، وتطلق المسئولية أخلاقياً على التزام الشخص بما يصدر عنه قولا وعملا [2] فأي تصرف صدر منه فهو مسئول عنه.

ثانيا: المسئولية في الاصطلاح:

المسئولية في اصطلاح الفقهاء هي: صلاحية الإنسان لصدور الأفعال والأقوال منه على وجه يعتد به شرعاً أي صلاحية الإنسان لأن يطالب بالأداء وأن يعتد بأقواله وأفعاله، وتترتب عليها آثارها الشرعية [3] فإن لم يكن صالحا لذلك فلا يعتد بقوله ولا بفعله ولا يترتب على ذلك أي أثر شرعي.

ثالثا: الجناية في اللغة:

الجناية لغة :ارتكاب الذنب، يقال :جنى جناية ؛ أي ارتكب ذنباً، وجنى على نفسه أي أذنب في حق نفسه، وجنى الذنب عليه جناية ..، وتجّنى فلان على فلان ذنبا إذا تقوله عليه وهو بريء .والتجّني :مثل التجرم وهو أن يدعى عليك ذنباً لم تفعله,..والجناية اسم لما يجنيه المرء من شر وما اكتسبه، سميت بالمصدر من جنى عليه شراً [4]جناية .

رابعا: الجناية في الاصطلاح:

الجناية اسم لفعل محرم حل بمال. أو نفس، وخص الفقهاء الجناية بما حل بنفس وأطراف[5].قال الجرجاني:"كل فعل محظور يتضمن ضررًا على النفس أو غيرها"[6]

(**2**)ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، لسان العرب، (القاهرة: دار صادر بيروت ، الطبعة الأولى 2003م).

(3) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح(مصر: مكتبة صبيح 2010)ص2.

(4) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس المصباح المنير، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، (71/2).

(**5**)عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1313 هـ.، ج6، ص97.

(**6**)علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات ،تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان،الطبعة: الأولى 1403هـ – 1983م،ص:79.

خامساً: تعريف المسئولية الجنائية: هي تحميل الإنسان نتيجة عمله.[7] وهي : الالتزام بتحمّل النتائج القانونيّة المترتّبة على توافر أركان الجريمة[8] في المرتكب لها، في حال كونها تتعلق بالجانب الجنائي.

المطلب الثاني: تعريف الفقه الإسلامي

الفقه لغة: هو مصدر من فقِه (بكسر عين الفعل في الماضي) يفقَه (بفتح عينه في المضارع)، وفيه لغة أخرى هي فقُه يفقُه (بالضم في الماضي والمضارع) وهي تشير إلى رسوخ ملكة الفقه في النفس حتى تصير كالطبع والسجية، وقد تطورت هذه الألفاظ تطوراً ملموساً منذ بزوغ شمس الرسالة فقد استعملت في الصدر الأول في النصوص الشرعية لمعنيين: أولهما :الفهم الذي يتصف به الشخص. قال تعالى: (**قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗا وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ**) [هود:91] وقال تعالى: (**وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي (٢٧) يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي (٢٨)**) [طه:28،27] .

وثانيهما: العلم بالنصوص الشَرْعِيَّة قال تعالى: (**تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا**) [الإسراء:44] [9].

وقد ورد هذا اللفظ في نصوص السنة كثيرا ومنها: قول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس رضي الله عنهما :(اللهم فقهه في الدين) [10] فهو محتمل للمعنيين أي معنى الفهم ومعنى العلم بنصوص الوحيين.

ومن المعنى الأول قول علي رضي الله عنه لابن الكوّاء وقد سأله عن قوله تعالى: (**وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا (١) فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا (٢)**)[الذاريات:2،1]فقال له:ويحك اسأل تفقُّهاً ولا تسأل تعنتاً [11] ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)[12] فهذه النصوص توضح الدلالات اللغوية لكلمة الفقه.

---

(7) أحمد فتحي بهنسي المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي (71) ، (مكتبة الشروق ط:149:4-1988م) .

(8) نجيب، محمود، شرح قانون العقوبات اللبناني-القسم العام-، الطبعة الثانية، دار النقري للطباعة، بيروت، 1975.

(9) الزبيدي ، تاج العروس ،كويت: دار الهداية ، جـ9، ص402. وأيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق: عدنان درويش – محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة ، د.ت)، ص690.

(10) البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي ، الجامع المسند الصحيح (149/1)،تحقيق : محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر : دار طوق النجاة الطبعة : الأولى 1422هـ.

(11) الشاطبي ، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ،الموافقات، (1/ 5)،دراسة وتحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م .

(**12**) أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (سنن الترمذي) (2656/1) تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ، بيروت سنة النشر : 1998

الفقه اصطلاحا :هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[13] يقول الدكتور الزحيلي :"والمقصود بالعلم هنا: هو الإدراك مطلقاً الذي يتناول اليقين والظن؛ لأن الأحكام العملية قد تثبت بدليل قطعي يقيني، كما تثبت غالباً بدليل ظني.

– والأحكام: جمع حكم، و هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً. والمراد بالخطاب عند الفقهاء: هو الأثر المترتب عليه، كإيجاب الصلاة، وتحريم القتل، وإباحة الأكل، واشتراط الوضوء للصلاة [14].

المطلب الثالث: تعريف القانون الدولي

عرفت محكمة العدل الدولية القانون الدولي بأنه القانون الذي يحكم العلاقات بين الدول المستقلة.

يقول الفقيه الفرنسي لويس :" أنه– القانون الدولي– مجموعة من القواعد العرفية والاتفاقية التي تلتزم الدول في علاقاته".[15] فنظام القانون الدولي العام عبارة عن العلاقات المتبادلة ما بين الأشخاص والدول، حيث يبين أشكال الدول وحقوقها وواجباتها وكيفية حل المنازعات فيما بينها.

المبحث الثاني: المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي والقانون

المطلب الأول: المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي

معنى المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي

جعل الإسلام العقل مناط التكليف فإذا بلغ الإنسان الحلم وصار عاقلا مكتمل المسئولية لحقته توابع لذلك الكمال، والمسئولية الجنائية هي إحدى المسئوليات المنوطة به بعد بلوغه؛ فإذا ارتكب جرما في حق شخص وانتهك حقا جنائيا أو مدنيا فإنه يتحمل نتائج الأفعال المحرمة التي يأتيها [16] شريطة أن يكون ذلك باختياره ووعيه بنتائج فعل ذلك الجرم وما يترتب عليه .

م.

(**13**) البركتي محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية ، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م،ص:166.

(**14**)الزُّحَيْلِيّ أ. د. وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ ،(30/1) دار الفكر - سوريَّة ، ط:: الرَّابعة.

(15) عادل عزام، العدوان على غزة في فقه القانون الدولي الإنساني، صحيفة الغد الأردنية، الجزء الأول – قضايا، السبت الموافق 2009/1/10، ص 12. http://www.agu24.ae/showthread.php?t=132.

(16) عودة:د.عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي مرجع سابق ، **392/1**.

فالمسئولية الجنائية هي: صلاحية الإنسان – المرتكب لفعل محرم مختارا غير مكره مدركا غير فاقد للإدراك – لأن يتحمل نتائج ما يصدر عنه من أقوال أو أفعال ضارة، رتب الشرع عليها عقوبة، سواء أكانت هذه العقوبة أخروية، أم دنيوية كحدٍّ أو قصاصٍ أو دية أو غير ذلك، وسواء أكان ما اقترفه من معصية ماساً بحق عامٍ كحقوق الله تعالى، أم ماسًّا بحق خاص كحقوق العباد [17]، فهو يتحمل نتائج تصرفاته المحرمة شرعاً إيجاباً وسلباً فقدرة الإنسان على التصرف بحرية واستقلالية يتحمل من خلالها مسئولية ذلك التصرف[18] وما نتج عنه من عقوبات. فهو وحده هو الذي تتوفر فيه أساس المسئولية وهو (الاختيار والإدراك)، وأنه بعد سن معين يستطيع أن يميز بين الخير والشر ويختار أحدهما، ومثل هذا الشخص هو الذي توجه إليه أوامر الشارع ونواهيه، فإذا خلف الشارع مع قدرته على الإدراك والاختيار، كان من العدل أن يعاقب على مخالفة أمر الشارع، فأساس المسئولية هو الإدراك والاختيار.[19] واستحقاقه للعقوبة جراء مخالفة أمر الشارع وإذا لم يكون قد خالف أمر الشارع فليس من العدالة في شيء أن يؤاخذ بأي وجه من وجوه المؤاخذة [20].

فالفقه الإسلامي يعتبر ان الإنسان محلاً للمسئولية الجنائية، لأن الإنسان هو محل التكليف والمسئولية، وذلك لأن هذا التركيب والامتزاج الدقيق للإنسان، أو التفاعل والتناغم بين الحواس الظاهرة، والقوى الإرادية الباطنة في الإنسان هو محور وأساس التمييز بين الإنسان، وبين غيره من الكائنات.[21]وهو مالم يتميز به أي مخلوق آخر.

المطلب الثاني: المسئولية الجنائية في القانون الدولي

يقصد بالمسئولية الجنائية الدولية مُساءلة دولة ما عن ارتكابها فعلاً يعتبره القانون الدولي جريمةً دوليةً، ويخل بمصلحة أساسية من مصالح المجتمع الدولي وإمكان معاقبتها من قبل المجتمع الدولي [22].

وبالرغم من وجود مجهودات دولية عظيمة لتقنين هذه الجرائم عن طريق إبرام الاتفاقيات الدولية التي تكشف عن هذه الصفة الإجرامية الموجودة طبعا في القواعد العرفية، وتحولها إلى قواعد شرعية مكتوبة [23]إلا أنه مازال هناك قصور

(17) الشاذلي :الجريمة حقيقتها وأسسها العامة (القاهرة: دار النهضة العربية) ص 529 .

(18) حسن كيرة، أصول القانون ، الطبعة الثانية،1958م،دار المعارف بمصر ،ص:864.

(19) أوسكار سوليرا " :الاختصاص التكميلي والقضاء الدولي الجنائي 15، ص:15-2005.

(20) البقيرات عبد القادر .العدالة الجنائية الدولية .الجزائر :ص:204، ديوان المطبوعات الجامعية2005.

(21) الشاذلي: الجريمة حقيقتها وأسسها العامة، مرجع سابق، ص 522.

(22) عبد الله سليمان سليمان . المقدمات الأساسية في القانون الدولي الجنائي، ص**99**

(**23**)نفس المرجع السابق والصفحة.

كبير في تطبيق تلك القواعد والتناقض فيها،[24] ومثال هذه الاتفاقيات، الاتفاقية الدولية لقمع الفعل العنصري والمعاقبة عليها، الصادرة في 30 ديسمبر 1973 ، وكذلك الاتفاقية الدولية للإبادة الجماعية والمعاقبة عليها المؤرخة في 9 ديسمبر 1948 ، إضافة للعديد من النماذج الاتفاقية التي قننت هذه الأفعال وجرمتها على المستوى الدولي لهذه الأسباب توصل الفقه الدولي لنتيجة مؤداها أن الفعل لا يعد جريمة دولية إلا إذا ثبت خضوعه لقاعدة من قواعد القانون الدولي التي تعترف له بالصفة الإجرامية، فلا يهم الشكل الذي تتخذه هذه القاعدة، مكتوبة كانت أم عرفية، بل يكفي التأكد من وجودها، لذلك كان لابد من صياغة هذا المبدأ على النحو التالي: لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قاعدة قانونية.[25]

المبحث الثالث: المسئولية الجنائية للشخصية المعنوية في الفقه الإسلامي والقانون

المطلب الأول: المسئولية الجنائية للشخصية المعنوية في الفقه الإسلامي

يشترط الفقهُ والقانون الفعل والإدراك والاختيار في حق الإنسان الذي يمتلك تلك الأدوات فيما إذا ارتكب محرما فماذا عن ما يسمى بالشخصية المعنوية؟ هذا ما سنحاول توضيحه في الأسطر التالية.

مفهوم الشخصية المعنوية:

يقصد بالشخصية المعنوية مجموعة من الأشخاص أو الأموال يعترف لها القانون بالشخصية القانونية المستقلة، فتكون قابلة لاكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات [26]، وهي في واقعنا المعاصر أكثر وضوحا والحديث عنها أكثر أهمية حيث اندلعت الثورة الصناعية والاقتصادية في الواقع المعاصر ومعظم التكتلات الاقتصادية من شركات محدودة وغير محدودة ومصانع وغيرها إنما تمثلها الشخصية المعنوية فالشخص المعنوي هو : مجموعة من الأشخاص أو الأموال ترمي إلى تحقيق غرض معين.

المطلب الأول: المسئولية الجنائية للشخصية المعنوية في الفقه الإسلامي

يرى الكثيرون أن الفقه الإسلامي تحدث عن الشخصية المعنوية، وتبين ذلك من خلال أحكامه في كثير من النصوص الفقهية الإسلامية، وهي أكثر وضوحاً في بيت المال، والدولة، والوقف وغيرها، ولو نظرنا إلى آراء الفقهاء فإننا سنجد رأيين رئيسيين في هذه المسألة:

الرأي الأول : عدم معاقبة الشخصية المعنوية :

([24])نفس المرجع السابق والصفحة.

(25) علام، وائل، (2001)، مركزالفرد في النظام القانون للمسئولية الدولية، دار النهضة ط1، القاهرة، ص309.

([26]) شريف سيد كامل المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية، دراسة مقارنة ص:3، ط:الأولى ،دار النهضة العربية.

يرى بعض الفقهاء أن الفقه الإسلامي لم يعرف هذا المصطلح ولم يؤصل له ولم تتناوله كتب الأقدمين وأن شروط استحقاق العقوبة ليست متوفرة في الشخصية المعنوية كالعقل والإدراك والاختيار [27] فالشخص المعنوي ليس أهلا للعقوبة شرعا لأنه لا يتمتع بعقل يفهم به التكليف لكي تناط به المسئولية[28] وليس لديه الإحساس الذي من خلاله تطبق بعض العقوبات.

وممن يرى ذلك فقيه القانون: د. عبد القادر عودة، فهو يرى أن الشخصية المعنوية موجودة في الشريعة الإسلامية منذ قديم الزمان ولكنها لم تجعلها أهلاً للمسئولية الجنائية؛ لأن المسئولية تبنى على الإدراك والاختيار وكلاهما منعدم دون شك في هذه الشخصيات، لكن إذا وقع الفعل المحرم ممن يتولى مصالح هذه الجهات، أو الأشخاص المعنوية كما نسميها الآن، فإنه هو الذي يعاقب على جنايته ولو أنه كان يعمل لصالح الشخص المعنوي. فالإنسان هو وحده محل المسئولية الجنائية لأنه وحده يمتلك الإدراك والاختيار، وهما وصفان غير متحققان في الشخصية المعنوية [29] و أساس المسئولية الجنائية الإرادة والاختيار، و بدونهما لا يسأل الإنسان جنائيا، فتقرير المسئولية الجنائية ضد الشخص المعنوي غير وارد[30] وقد استدل على ما ذهب إليه بأنه لا يسأل من الجرم إلا فاعله ، ولا يؤخذ امرؤ بجريرة غيره ، ويستدل من القرآن بقوله تعالى: **(قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)** [الأنعام:164] .

وقال تعالى: **(لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا)** [النساء:123] [31]. وهو منطق سليم إن كانت العقوبة لإلحاق الضرر الحسي لا المعنوي فيمن ارتكب جُرماً والشخصيات المعنوية لم تكن ذات إحساس بأي ألم حسي.

الرأي الثاني: معاقبة الشخصية المعنوية

يرى أصحاب هذا الرأي أن مصطلح الشخصية المعنوية لم يكن مصطلحا محدثا وإن كان الحديث عنه غير شائع في كتب الأقدمين إلا أن هناك تسميات أخرى له و سوابق في الفقه الإسلامي، و أن الفقه الإسلامي يسأل

(27) حسن كيرة، أصول القانون، ط:(2)1958م-دار المعارف بمصر ،ص:864.

(28) إبراهيم علي صالح المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية، دار المعارف طبعة بدون تاريخ ،ص:25.

(29)د.عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي ، دار الكتاب العربي بيروت – ص – (394/1).

(30) محمود شريف بسيوني .الجريمة المنظمة عبر الوطنية .الطبعة الأولى .القاهرة :دار الشروق،2004م،ص:51.

(31) د.أحمد علي عبد الله – المسئولية الجنائية للمصارف التجارية بصفتها شخصيات اعتبارية ، مجلة القسطاس- العدد الأول ، ديسمبر1996م – ص 16.

الشخصية المعنوية جنائيا وتتحول تلك المسئولية إلى مسئولية مدنية خالصة، وقد بوَّب الفقهاء لذلك ما سموه بالقسامة فيُلزم الفقه الإسلامي أهلَ المحلة التي كانت مسرح الجريمة الغائب فاعلها بالدية لعدم معرفة مرتكب الجريمة [32] فالمسئولية هنا ليست مسئولية مباشرة على شخص بعينه فهو أقرب إلى كونه شخصية معنوية وإن لم يستخدم الفقها ء التقليديون ذات المصطلح.

وقد تناول ذلك بعض الفقهاء المعاصرين و المضطلعين في الفقه والقانون في كتبهم واعتبروا تلك الجهات كبيت المال[33] والوقف شخصيات معنوية وجعلت أهلاً لتمتلك الحقوق والتصرف فيها. يقول الدكتور عبد القادر عودة:" وقد عرفت الشريعة الإسلامية من يوم وجودها الشخصيات المعنوية، فاعتبر الفقهاء بيت المال جهة، والوقت جهة؛ أي شخصاً معنوياً، وكذلك اعتبرت المدارس والملاجئ، والمستشفيات وغيرها، وجعلت هذه الجهات أو الشخصيات المعنوية أهلاً لتملك الحقوق والتصرف فيها "[34] ولما كان للشخصية المعنوية صفة التملك والتصرف فإن من الطبيعي أن يلحق بها العقاب كعقوبة الحل والدهم والإزالة والمصادرة وهناك سوابق فقهية حكم فيها بإثبات المسئولية الجنائية على الشخص المعنوي مما يدل على أن الفقه الإسلامي شرع لمساءلة الشخصية المعنوية جنائياً، وهذا فيه حفظ لحقوق الآخرين وضمان لها وإلا فستمارس الشخصية المعنوية الإضرار بالآخرين وارتكاب الجرائم لأنها غير مسئولة والأشخاص الطبيعيون مختفون خلفها.

فإذا خالفت الشخصية المعنوية أهدافها وأصبحت تشكل مصدر خطر وضرر على الآخرين فإنه يلزم مسائلتها فيما يتناسب وطبيعتها. فلا يمكن واقعيا أن نترك هذه الشخصيات المعنوية دون مساءلة جنائية لما تقوم به من مهام، لذا لا بد من وضع أسس تحقق العدالة وتحقق المصلحة العامة وتصون حقوق العباد.

ولو شمل ذلك العقاب الأشخاص الطبيعيين فهي تدار من قبلهم وهم أصحاب المصلحة المؤسسين لها فهي تحرك بأيديهم وبالتالي فإنه من اللازم أن يصل العقاب إلى أصحاب الشخصية المعنوية فهم مؤهلون لحمل المسئولية الجنائية أيضاً مع الشخصية المعنوية. ليحقق بذلك مقصد أساسي من مقاصد الشريعة وليس هنالك ما يخالف الشريعة.

والاقتصار على معاقبة الشخص الطبيعي دون معاقبة الشخصية المعنوية إضرار بحق الشخص الطبيعي لأن تحمل الشخص الطبيعي وحده حجم مخالفات الشخصية المعنوية لا يتوازن مع مقدرة الشخص الطبيعي الضعيفة على التحمل،

(32) حسين أحمد توفيق رضا ،أهلية العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون المقارن ،كلية الحقوق جامعة القاهرة 1964م ص:98.

(**33**)المرداوي أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ، تحقيق محمد حامد الفقي، الناشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت. (319/7).

(**34**)د.عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي مرجع سابق :(394/1).

ففيه إخلال بمبدأ العدالة، وتحميل للمجتمع أخطاء الشخصية المعنوية إخلال بالتوازن الاجتماعي [35] الأمر الذي يرفضه الإسلام ومقاصد التشريع العامة.

ولو أمعنا النظر في الأمر لوجدنا أن من العقوبات مالا يصلح أن يعاقب بها الشخصية المعنوية ومنها ما يمكن ويتناسب أن توقع عليها فعلاً، مثل الحد من النشاط ، والحرمان المؤقت من مزاولة النشاط، والحل و الإنذار والهدم والإزالة والمصادرة أما العقوبات التي لا يمكن أن توقع على الشخصية المعنوية وإنما تنفذ منها إلى غيرها مثل الغرامة والجلد والسجن فلا تناسبها ولا يجوز توقيعها عليها[36] وهو رأي أصوب حسب رأي الباحث وهو ما تم التوصل إليه بعد البحث والاستقصاء، لاسيما أن حجج المعترضين لم تنهض لمستوى براهين المجيزين ثم إن التكتلات الاقتصادية أكثر حاجة للأخذ بهذا القول لتحفظ حقوق الأمة وهو مقصد رئيس من مقاصد التشريع، وبدوره يؤكد على أن الفقه أكثر مواكبة للواقع ويسهم بشكل كبيرٍ في حفظ أموال الناس وتحقيق العدالة الجنائية التي لأجلها شرع الإسلام العقوبات.

المطلب الثاني: المسئولية الجنائية للشخصية المعنوية في القانون

اتفق أهل القانون على مساءلة الشخصية المعنوية مدنيا ولكنهم اختلفوا كما اختلف الفقهاء في مسائلته جنائيا وبخصوص ذلك الجدل انقسموا إلى فريقين: [37] فمنهم من يرى ألا مسئولية للشخصية المعنوية[38] ومنهم من يرى أن الشخصية المعنوية تساءل جنائيا.

الرأي الأول: القانونيون القائلون بعدم مساءلة الشخصية المعنوية

يرى فريق من القانونيين ألا مسئولية للشخصية المعنوية وذلك بحجة عدم توفر الشروط الأساسية لتحمل المسئولية ومن أهمها الإدراك والشعور، ويرى أصحاب هذا الرأي أنه لو صح أن نحمل الشخصية المعنوية المسئولية الجنائية فيمكن أن نحمل الحيوانات أو مجموعة منها المسئولية أيضاً. [39] فيرون أن الشخص المعنوي لا يمكن أن يكون محلا للمساءلة جنائيا ويستندون إلى أن الشخص المعنوي افتراض قانوني فهو حقيقة معدوم لا يصدر منه نشاط ذاتي والشخص المعنوي لا يمر بمرحلة الرشد الجنائي محدد بالغرض الذي أنشئ، وقد عضدوا رأيهم بعدة رؤى قانونية منها ما جاء في الحكم فرنسي من نفي هذا القول : 1892/4/12م، لا يصح أن تتخذ إجراءات عقابية أمام المحاكم الجنائية إلا ضد أشخاص

(35) بروفيسور الضرير – تعقيب على بحث المسئولية الجنائية للمصارف التجارية بصفتها شخصيات اعتبارية مجلة القسطاس – العدد الثالث – ص 12.

(**36**)د. إبرا هيم على صالح – المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية – دار المعارف– ص:71-72.

(37) لزعر أبو بكر .مسئولية الشخص المعنوي جنائيا في التشريع الجزائري والقوانين الوضعية المقارنة .رسالة ماجستير .جامعة قسنطينة1987م،ص:109.

(38) د. حسن كيرة المدخل لدراسة القانون ص 93.

(39) أبو زيد رضوان،مفهوم الشخصية المعنوية بين الحقيقة والخيال،مجلة العلوم القانونية والاقتصادية،العدد(1) 1970م.

طبيعيين، وهم الّذين يصح أن توقع عليهم العقوبة [40] و هنالك حكم آخر لنفس المحكمة في 1929/1/10م ، وقد جاء في أسبابه أنه لا يصح تقرير المسئولية الجنائية للجمعية لأن العقوبة يجب أن تكون شخصية فلا يتحملها إلا من ارتكب الفعل المكون للجريمة[41] لكنه ساوى بعد ذلك بين الشخصية الطبيعية والمعنوية في المذكرة التفسيرية 1889م.وصار القانون المعمول به والمعتمد هو معاقبة الشخصية المعنوية.

ويؤكد الفقهاء القانونيون الذين ينحون هذا المنحى أن الشخصية المعنوية تفتقد للعقل والإرادة ولا تمتلك بذاتها القدرة اللازمة على اقتراف الجريمة، وإنه من الواضح فقدانها للأعضاء الجسدية فلا تملك إتيان الفعل بأعضائها الذاتية الخاصة [42] وبحريتها واختيارها.

وقد سلك هذا المسلك القانون الإيطالي والذي قرر أن الشخص المعنوي لا يعتبر مسئولا جنائيا ولكن يمكن مسائلته مدنيا فقط ويمكن اعتباره مسئولا بالتضامن عن دفع الغرامة المفروضة على الشخص الطبيعي الذي ارتكب الجريمة لمصلحته[43] كما يرى القانون الألماني عدم الاعتراف بالمسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية وإذا ارتكبت جريمة في سياق عمل الشخص المعنوي فالذي يسأل عن ذلك هو الشخص الطبيعي[44] واعتبر القانون الألماني تلك الجريمة إنما هي في سياق الجرائم الإدارية ومسئولية الشخصية المعنوية عن ذلك ليست جنائية بل طابعها إداري بحت[45] ومهما كان الأمر جنائيا أم إداريا فهو تحميل مسئولية للشخصية المعنوية ومن ثمَّ إنزالها منزلة المكلف الذي يتحمل المسئولية ويعاقب على فعله.

الرأي الثاني: القانونيون القائلون بمساءلة الشخصية المعنوية

يؤكد القانونيون أنه لا مسئولية جنائية إلا إذا توافرت عناصر الجريمة وثبتت علاقة السببية، وكانت من الصعوبات التي واجهت إقرار مبدأ المسئولية الجنائية للشخص المعنوي عند القائلين بجوازها كيفية إتيان الفعل المادي والمعنوي له وينصب هذا الإشكال في العلاقة بين الشخص المعنوي وبين أعضائه وممثليه من الأشخاص الّذين يعملون لصالحه وباسمه.

ويرى القائلون بمساءلة الشخصية المعنوية أن ذلك جائز وبأنواع خاصة من العقوبات كالحجز والتوقيف والمصادرة.

(40) د. إبرا هيم على صالح – المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية – دار المعارف – ص 63.

(41) د. ادور غالب الذهبي – دراسات في قانون العقوبات المقارن – مكتبة غريب – القاهرة ص 13.

(42) د. إبراهيم على صالح، مرجع سابق ص 71- 72.

(43) شريف سيد كامل المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية مرجع سابق ص:76-78,

(44) نفس المرجع والصفحة

(45) نفس المرجع والصفحة

وقد أخذ بهذا الرأي القانون الإنجليزي والهولندي وهو المعمول به في القانون الفرنسي وحين تقع جريمة في نطاق أعمال جماعة لا تتمتع بالشخصية المعنوية، فيسأل عنها الشخص الطبيعي فقط[46]وقد كان القانون الفرنسي القديم الصادر 1810م لم يقر بعقاب الشخصية المعنوية حتى صدر القانون الجديد الصادر في 1992م والمعمول به منذ عام 1994م حيث أقر بمبدأ مساءلة الشخصية جنائيا كما ورد ذلك في الفصل 127 من ذلك القانون [47] ويرى القانون الفرنسي أن قيام هذه المسئولية لا تعفي الشخص الطبيعي من العقاب عن ذات الجريمة [48] وبنفس هذا القول تتجه بعض القوانين العربية كمصر والمغرب وغيرهما.

الفوارق القانونية بين رؤية القوانين الثلاثة:

رغم إجماع هذه القوانين على ضرورة معاقبة الشخصية المعنوية إلا أنهم اختلفوا في مجال العقاب لتلك الشخصية نشير إليها في النقاط التالية:

القانون الإنجليزي: من الملاحظ أن القانون الإنجليزي يقتصر على نوع من العقوبات التي تقع على الشخصية المعنوية على العقوبات المالية وفي مقدمتها الغرامة والحل.

القانون الهولندي: بينما القانون الهولندي يحكم على الشخصية المعنوية بالغرامة والمصادرة ووقف النشاط والحرمان من بعض الحقوق والمزايا، والوضع تحت الحراسة القضائية.

القانون الفرنسي: أما القانون الفرنسي فقد ميَّز بين عقوبات الجنايات والجنح ، وهي الغرامة والحل وحظر مزاولة بعض الأنشطة ، والوضع تحت الرقابة وغلق المؤسسات والحرمان من دعوة الجمهور إلى الادخار، والاستبعاد من السوق وحضر إصدار شيكات والمصادرة ونشر الحكم[49].وبهذا نجد أن القوانين الثلاثة اتجهت نحو تحميل الشخصية المعنوية المسئولية الجنائية مع فوارق يسيرة في التفاصيل.

([46]) شريف سيد كامل، المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية، دراسة مقارنة ، دار النهضة العربية القاهرة ، ط:الأولى 1997م. ص:100-103.

([47]) أحمد الخمليشي ،شرح القانون الجنائي ،القسم العام ، مكتبة المعارف ،الرباط، ط:الأولى ،1985م.

([48]) شريف سيد كامل، المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية، مرجع سابق، ص:100-103.

([49]) المادة :(من 131-37إلى 131-49). من قانون العقوبات الفرنسي. شريف سيد كامل ، مرجع سابق، ص:133.

الخاتمة:

إن موضوع المسئولية الجنائية كان ولم يزل محل اهتمام الفقه الإسلامي، فالأساس في قيام المسئولية الجنائية مبني على حرية الاختيار والإدراك، والإنسان متى كان حرا في إتيان السلوك الإجرامي من عدمه أصبح محل قيام مساءلته جنائيا وهو محل اتفاق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

كما أن الثروة الصناعية أو جدت كما هائلا من الشخصيات المعنوية التي من غير المنطق أن يتجاهلها الفقه الإسلامي والقانون أو يرفعا عنها المسئولية في الوقت الحاضر بل لابد من الاعتناء بها وتنزيلها المنزل الصحيح فتعامل الشخصية المعنوية كالشخصية الطبيعية إلا فيما لا يناسبها حسيا ولا معنويا.

النتائج:

من خلال هذا البحث توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج أهمها:

أولا: إننا نجد في الفقه الإسلامي حلولا لكل ما يستجد في حياة الإنسان من مسائل في كل زمان ومكان وفي شتى مجالات الحياة، نجد ذلك جليا كلما غصنا في عمق الفقه ومقاصده.

ثانيا: صلاحية الإنسان لتحمل نتائج ما يصدر عنه من أقوال أو أفعال رتب الشرع أو القانون عليها عقوبة، إن توفرت فيه شروط التكليف، وهو ما يسمى بالمسئولية الجنائية.

ثالثا: المسئولية الجنائية فكرة حديثة النشأة لم يتحدث الفقهاء عنها (قديما) بصورتها الحديثة إنما كان هناك مصطلحات أخرى قريبة من ذلك كالجهات وبيت المال ونحوهما.

رابعا: معاقبة الشخصية المعنوية بالعقوبات التي تتناسب مع طبيعتها ليتم بذلك حفظ حقوق الأمة وليتحقق مبدأ العدالة مع عدم إعفاء الأشخاص الطبيعيين من المسئولية.

خامسا: بذل مزيد من البحث في مجال المقاربة بين الفقه والقانون لتتوافق مع النظريات الفقهية.

سادساً: ضرورة اجتماع وإجماع مراكز الفتيا والمحاكم الشرعية العليا للقول الفصل حول الشخصية المعنوية وتوصيف ذلك توصيفا فقهيا وقانونيا مجمعا عليه يتناسب وحجمها اليوم والتي تبنى عليه معظم التكتلات الاقتصادية في واقعنا المعاصر.

أخيرا لا أدعي أنّني بلغت في بحثي الكمال أو قاربته، فالكمال لله وحده العليم الحكيم، ولكّنني حاولت قدر الإمكان أن أحقق أهداف البحث من خلال هذه الوريقات وإن كان الموضوع يستحق أكثر من ذلك، فإن كنت قد وفقت فالفضل لله عز وجل، وإن تكن الأخرى فمن نفسي والشيطان، وشأن الكرام النصح عن الخلل وستر الزلل.

اللهَ تعالى أسأل أن يوفقنا لخدمة دينه وأن يختم لنا بالشهادة في سبيله إنه نعم المولى ونعم النصير .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع:

م	المصدر
1.	**القرآن الكريم**
2.	إبراهيم علي صالح **المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية** ،دار المعارف طبعة بدون تاريخ .
3.	ابن خلدون عبد الرحمن **مقدمة ابن خلدون**،تحقيق عبد الله محمد الدرويش،مكتبة الهداية ،دمشق،ط:الأولى،1425هـ-2004م
4.	ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني **،سنن ابن ماجه،** تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد – محمَّد كامل قره بللي – عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية،الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م
5.	ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، **لسان العرب**، (القاهرة: دار صادر بيروت ، الطبعة الأولى 2003م).
6.	أبو زيد رضوان – **مفهوم الشخصية المعنوية بين الحقيقة والخيال** ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية – العدد الاول 1970م
7.	أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي **(سنن الترمذي)** تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ،بيروت سنة النشر : 1998 م
8.	أحمد الخمليشي **،شرح القانون الجنائي ،القسم العام** ، مكتبة المعارف بالرباط،ط:الأولى ،1985م.
9.	أحمد فتحي بهنسي **المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي** (71) ، (مكتبة الشروق ط:149:4-1988م)
10	أوسكار سوليرا **الاختصاص التكميلي والقضاء الدولي الجنائي**، 2005،ص:15.
11	أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، المحقق: عدنان درويش – محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة.
12	البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي ، **الجامع المسند الصحيح** ،تحقيق : محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر : دار طوق النجاة الطبعة : الأولى 1422هـ.
13	البركتي محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ - 1986م) الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م
14	بروفيسور الضرير – **تعقيب على بحث المسئولية الجنائية للمصارف التجارية بصفتها شخصيات اعتبارية** مجلة القسطاس – العدد الثالث
15	البقيرات عبد القادر .**العدالة الجنائية الدولية** .الجزائر :ديوان المطبوعات الجامعية2005م ،ص:204..
16	التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**(مصر: مكتبة صبيح 2010)
17	حسن كيرة، **أصول القانون** ، الطبعة الثانية،1958م،دار المعارف بمصر .
18	حسين أحمد توفيق رضا **،أهلية العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون المقارن** ،كلية الحقوق جامعة القاهرة 1964م .
19	د. إبرا هيم على صالح – **المسئولية الجنائية للاشخاص المعنوية** – دار المعارف
20	د. ادور غالب الذهبي – **دراسات في قانون العقوبات المقارن** – مكتبة غريب – القاهرة .
21	د. عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط14، 1418هـ، 1997م.

22	د.أحمد علي عبد الله – **المسئولية الجنائية للمصارف التجارية بصفتها شخصيات اعتبارية** – مجلة القسطاس– العدد الأول – ديسمبر1996م
23	الزبيدي ، **تاج العروس** (كويت: دار الهداية).
24	الزُّحَيْلِيّ أ. د. وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ** ، دار الفكر – سوريَّة – دمشق ، الطبعة: الرَّابعة.
25	الشاذلي: **الجريمة حقيقتها وأسسها العامة** (القاهرة: دار النهضة العربية) ص 529
26	الشاطبي ، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ،**الموافقات**،دراسة وتحقيق:أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،دار ابن عفان الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م
27	الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس ، **المصباح المنير** في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية).
28	**المادة :(من 131–37إلى 131–49). من قانون العقوبات الفرنسي.**
29	المرداوي أبو الحسن علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف** ، حقيق محمد حامد الفقي، الناشر دار إحياء التراث العربي سنة النشر (لاتوجد) بيروت
30	شريف سيد كامل، **المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية، دراسة مقارنة** ، دار النهضة العربية القاهرة ، ط:الأولى 1997م.
31	عادل عزام، **العدوان على غزة في فقه القانون الدولي الإنساني**، صحيفة الغد الأردنية، الجزء الأول – قضايا، السبت الموافق 2009/1/10. http://www.agu24.ae/showthread.php?t=132.
32	عبد الله سليمان سليمان . **المقدمات الأساسية في القانون الدولي الجنائي.**
33	عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1313 هـ.
34	علام، وائل، **مركز الفرد في النظام القانون للمسؤولية الدولية**، دار النهضة ط1، القاهرة. (2001).
35	علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **التعريفات** ،تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان،الطبعة: الأولى 1403هـ -1983م،ص:79.
36	لزعر أبو بكر .**مسؤولية الشخص الاعتباري جنائيا في التشريع الجزائري والقوانين الوضعية المقارنة** .رسالة ماجستير .فرع العلوم الجنائية .جامعة قسنطينة1987م.
37	محمود شريف بسيوني .**الجريمة المنظمة عبر الوطنية** .الطبعة الأولى .القاهرة :دار الشروق،2004م.
38	نجيب، محمود، **شرح قانون العقوبات اللبناني–القسم العام–**، الطبعة الثانية، دار النقري للطباعة، بيروت، 1975.

تم بحمد الله وتوفيقه

الإعلام الجديد وتأثيره في فكر الشباب المسلم

الدكتور محمد إبراهيم الشربيني صقر

ملخص البحث

تعد مرحلة الشباب من أخطر المراحل في حياة الإنسان ؛ لما تحمله هذه المرحلة من مميزات وخصائص وتحديات ؛ لها الأثر الكبير في حياة الشباب ، ومن تلك التحديات التي تواجه الشباب ؛ الإعلام ؛ الذي تطور كثيراً في هذا العصر وغدت وسائله الكثيرة ؛ وخاصة شبكة المعلومات (الإنترنت) ؛ هي القوة المهيمنة على عقول وأفكار الناس عموماً، والشباب خصوصاً .لذلك كان للإعلام الجديد بوسائله المتنوعة ؛ الأثر الكبير في فكر وثقافة الشباب وتغيير أخلاقهم وسلوكهم. ولقد حمل الإعلام الجديد بثروته المعلوماتية الكبيرة إلى الشباب ؛ القدر العظيم من المنافع والمصالح في شتى المجالات ، وكان له الأثر الطيب في التغير الفكري والسلوكي. وعلى الجانب الآخر فإن للإعلام الجديد ، في الوقت نفسه؛ مقداراً من المفاسد الفكرية والأخلاقية والسلوكية ؛ والتي كان لها الأثر السيء في فكر الشباب وخاصة فيما تحمله شبكة المعلومات (الإنترنت) في طياتها من مواقع إباحية تثير شهوات الشباب ، وتدفعهم إلى الوقوع في المحرمات. والهدف من البحث : توضيح أثر الإعلام الجديد السلبي على فكر الشباب ، وكذلك بيان الأثر الإيجابي؛ وخاصة في الجوانب الفكرية والثقافية والأخلاقية والسلوكية. وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، من حيث وصف الأسباب التي أدت إلى تأثير الإعلام الإيجابي والسلبي على فكر الشباب ، وتحليل هذه الأسباب ونتائجها

وقد اشتمل هذا البحث على : مقدمة وتمهيد ومبحثين ، وخاتمة وفهرس للمراجع.

المبحث الأول :الإعلام الجديد وتأثيره السلبي في فكر الشباب.

المبحث الثاني : الإعلام الجديد وتأثيره الإيجابي في فكر في الشباب.

الكلمات المفتاحية : الإعلام الجديد – الفكر– الشباب

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ، وإمام المجاهدين محمد ﷺ ورضى الله عن الصحابة الأطهار ، الأبرار ، ورضي الله عن التابعين ، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد ..

إن الشباب في كل أمة؛ هم أساس نهضتها، وسر قوتها،ومبعث حضارتها ،وقد أثنى الله تعالى عليهم في كتابه الكريم فقال : إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى [1]

وذكر النبي ﷺ مَنْ حَسُن عبادته وتقرب إلى ربه منهم في السبعة الذين يظلهم الله في ظل عرشه يوم القيامة ، فعن أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ :

" سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: الْإِمَامُ الْعَادِلُ ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ أَخْفَى حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ [2]

وتعد مرحلة الشباب من أخطر المراحل في حياة الإنسان ؛ لما تحمله هذه المرحلة من مميزات وخصائص وتحديات ؛ لها الأثر الكبير في حياة الشباب ، ومن تلك التحديات التي تواجه الشباب ، وخاصة في وقتنا الحاضر ؛ الإعلام ؛ الذي تطور كثيراً في هذا العصر وغدت وسائله الكثيرة ؛ وخاصة شبكة المعلومات (الإنترنت) ؛ هي القوة المهيمنة على عقول وأفكار الناس عموماً، والشباب خصوصاً ؛ لذلك كان للإعلام الجديد بوسائله المتنوعة ؛ الأثر الكبير في فكر وثقافة الشباب وتغيير أخلاقهم وسلوكهم .

ولقد حَمَل الإعلام الجديد بثروته المعلوماتية الكبيرة إلى الشباب ؛ القدر العظيم من المنافع والمصالح في شتى المجالات ، وكان له الأثر الطيب في التغير الفكري والخلقي ؛ وخاصة تلك المواقع المنتشرة على الشبكة المعلوماتية ؛ والتي كانت سبباً في هداية كثير من الشباب إلى الطريق المستقيم .

1- سورة الكهف آية : 13

2- البخاري ؛ الجامع الصحيح المختصر ، أبواب صلاة الجماعة والإمامة ، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد ، برقم (629) ، مسلم ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ ، كتاب الزكاة ، باب فضل إخفاء الصدقة ، برقم (1031)

كما مكنت كثيراً من الدعاة اليوم من تحقيق عالمية الإسلام ، وإيصال نور القرآن الكريم ، وهدي السنة النبوية إلى أقصى بقعة في الأرض ، كما أدت إلى توسيع دائرة الوعي بين أبناء الأمة ، والوقوف بهم على ما يجري من أحداث وتطورات مهمة ، ولفت أنظارهم إلى قضايا الأمة المصيرية .

وعلى الجانب الآخر فإن للإعلام الجديد ، في الوقت نفسه؛ مقداراً من المفاسد الفكرية والأخلاقية والسلوكية ؛ والتي كان لها الأثر السيء في الشباب وخاصة فيما تحمله شبكة المعلومات (الإنترنت) في طياتها من مواقع تنصيرية وإلحادية تبث سمومها في فكر الشباب ، وكذلك مواقع إباحية تثير شهواتهم ، وتحرك غرائزهم ، وتدفعهم إلى الوقوع في المحرمات .

والهدف من هذه الدراسة : توضيح أثر الإعلام الجديد الإيجابي في الشباب ، وكذلك بيان الأثر السلبي؛ وخاصة في الجانب الفكري وما يتبعه من أخلاق.

منهج البحث في هذه الدراسة: وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، من حيث وصف الأسباب التي أدت إلى تأثير الإعلام الإيجابي والسلبي على فكر الشباب ، وتحليل هذه الأسباب ونتائجها

وقد اشتمل هذا البحث على : مقدمة وتمهيد ومبحثين ، وخاتمة وفهرس للمراجع .

فالتمهيد يشتمل على التعريف بالمصطلحات الآتية :

أولاً :تعريف الإعلام في اللغة والإصطلاح.

ثانياً : تعريف الإعلام الجديد.

ثالثاً: تعريف الفكر

رابعاً: تعريف الشباب في اللغة والإصطلاح.

المبحث الأول : الإعلام الجديد وتأثيره الإيجابي في فكر الشباب

1- مواقع القرآن الكريم وعلومه.
2- التربية والتعليم والمعلومات.
3- مواقع بحثية وعربية.
4- الملفات المرئية وقنوات (اليوتيوب).
5- القوائم البريدية على الشبكة المعلوماتية (الإنترنت)

المبحث الثاني :الإعلام الجديد وتأثيره السلبي في فكر الشباب.

1- الدعوة إلى تنصير الشباب المسلم.

2- الدعوة لاعتناق المذاهب الهدامة.

3- الدعوة إلى الإلحاد.

ثم الخاتمة وفهرس للمراجع والمصادر .

أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذا العمل وأن يجعله في ميزان الحسنات.

والحمد لله أولاً وآخراً وصلى اللهم على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم.

التمهيد

إن تحديد المفاهيم من أوّليات المهام فى البحث العلمى ، وهذا البحث اشتمل على عدة مصطلحات ، يجدر التعريف بها ، وهذه المصطلحات هى : الإعلام ، الإعلام الجديد ، الفكر ، الشباب.

أولاً :تعريف الإعلام في اللغة والإصطلاح:

أبدأ أولاً بتعريف مصطلح الإعلام في معاجم اللغة العربية ، وبيان المراد منه ، ثم أوضح تعريفات المتخصصين ؛ من خلال كتاباتهم .

1- تعريف الإعلام في اللغة :

أصل كلمة الإعلام من مادة عِلْم،: والعِلْمُ نقيضُ الجهل عَلِم عِلْماً وعَلُمَ هو نَفْسُه ورجل عالِمٌ وعَلِيمٌ :من قومٍ عُلَمَاء ... وعَلِمْتُ الشيءَ أَعْلَمُه عِلْماً عَرَفْتُه...

وعَلَّمه العِلْم وأَعْلَمه إِيَّاهُ فتعلَّمه، وعَلِمَ بالشيء شَعَرَ. يقال: ما عَلِمْتُ بخبر قدومه أي ما شَعَرْت. ويقال: اسْتَعْلِمْ لِيَ خَبَرَ فلان وأَعْلِمْنِيه حتى أَعْلَمَه ، واسْتَعْلَمَني الخبرَ فأَعْلَمْتُه إياه ، وعَلِمَ الأمرَ وتَعَلَّمَه أَتقنه... وأعلم فلاناً الخبر : أخبره به... والعَلامةُ: السِّمَةُ، ...والعَلامة والعَلَمُ: شَيْءٌ يُنْصَب فِي الفَلَوات تَهْتَدِي بِهِ الضالَّةُ.[3] وعَلِمْتُ الشيء بمعنى عَرَفْته وخَبَرْته [4]

3 – ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ط3- 1414 هـ -ج12- ص418

4 – الأزهري ، محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة ، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط1، 2001م، ج2، ص245

فالمعنى اللغوي للإعلام يدور حول:المعرفة و الإخبار والتعليم والإتقان ، والشعور بالشيء ، ونقل المعلومات إلى الآخرين.

2- تعريف الإعلام في الإصطلاح:

للإعلام تعريفات عديدة، تختلف باختلاف التصورات والأفكار، ونستعرض بعضاً من هذه التعريفات في السطور التالية :

أ- الإعلام هو : "تزويد الناس بالأخبار الصحيحة، والمعلومات السليمة، والحقائق الثابتة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات، بحيث يعبر هذا الرأي تعبيراً موضوعياً عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم." [5]

ب- ومن أشهر التعريفات وأقربها تعريف العالم الألماني (أوتوجروت) للإعلام بأنه: " هو التعبير الموضوعي لعقلية الجماهير ولروحها وميولها واتجاهاتها في الوقت نفسه." [6]

ج- وقيل الإعلام هو: " كل قول أو فعل قُصِدَ به حمل حقائق أو مشاعر أو عواطف أو أفكار أو تجارب قولية أو سلوكية شخصية أو جماعية إلى فرد أو جماعة أو جمهور بُغية التأثير..." [7]

ويستخلص من التعريفات السابقة أن الإعلام : نقل الأخبار الصحيحة للناس ؛ بهدف التأثير عليهم سلباً أو إيجاباً وذلك عن طريق وسائل متعددة .

ثانياً : تعريف الإعلام الجديد :

لايوجد تعريف علمي محدد حتى حينه يحدد مفهوم الإعلام الجديد بدقة ؛ إلا أن للإعلام الجديد عدة مترادفات منها : الإعلام البديل ، والإعلام الإجتماعي ، صحافة المواطن ، موقع التواصل الإجتماعي . وغيرها من المترادفات . إلا أني وجدت بعض التعريفات للباحثين أوردها هنا ليتضح المفهوم منها :

---

5 – الإمام ، إبراهيم ،الإعلام الإسلامي ، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ط1 ،1980م، ص 27

6 – حمزة ، عبد اللطيف ، الإعلام والدعاية، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ط2- 1398هـ- 1978م- ص76

7 – الشنقيطي ، سيد محمد، مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم: دراسة تحليلية لنصوص من كتاب الله ، الرياض، دار عالم الكتب ، – ط 1406هـ- 1986م- ص 17 - 18.

1- الإعلام الجديد هو : " مجموعة تكنولوجيا الاتصال التي تولدت من التزاوج بين الكمبيوتر والوسائل التقليدية للإعلام كالطباعة والتصوير الفوتوغرافي والصوت والفيديو . "[8]

2- وجاء في تعريف آخر بأنه : "كل أنواع الإعلام الرقمي الذي يقدم في شكل رقمي وتفاعلي . وهناك حالتان تميزان الجديد من القديم حول الكيفية التي يتم بها بث مادة الإعلام الجديد ، والكيفية التي يتم من خلالها الوصول إلى خدماته ، فهو يعتمد على اندماج النص والصورة والفيديو والصوت ، فضلاً عن استخدام الكمبيوتر كآله رئيسية له في عملية الإنتاج والعرض ، أما التفاعلية فهي تمثل الفارق الرئيسي الذي يميزه ، وهي أهم سماته"[9]

ثالثاً: تعريف الفكر.

لمصطلح الفكر عدة معاني لغوية وإصطلاحية يمكن إيجازها في الآتي :

فالْفِكْرُ: تَرَدُّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ وَالتَّدَبُّرِ لِطَلَبِ الْمَعَانِي .وَيُقَالُ الْفِكْرُ: تَرْتِيبُ أُمُورٍ فِي الذِّهْنِ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَطْلُوبٍ يَكُونُ عِلْمًا أَوْ ظَنًّا.[10]

وقيل : نشاط ذهني، أو إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول ..[11]

وما نقصده في بحثنا هذا لمفهوم الفكر : هو النشاط الذي يضم الآراء والمعتقدات والثقافات لمجموعة من البشر ، ونقصد بهم هنا فئة الشباب .

ثالثاً : تعريف الشباب في اللغة والاصطلاح:

من المصطلحات المهمة في هذا البحث مصطلح (الشباب) ،وفي السطور التالية نحاول تعريفه في بعض معاجم اللغة ، وفي الإصطلاح.

8 – صادق ، عباس ،الإعلام الجديد الوسائل والمفاهيم والتطبيقات ، عمان ، دار الشروق ، ط 2008- ص31

9 – صادق ، الإعلام الجديد الوسائل والمفاهيم والتطبيقات ، مرجع سابق – ص 53

10- الفيومي ، أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت ،المكتبة العلمية ، دت، ج2، ص 479

11- عمر ، أحمد مختار عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة ، عالم الكتب ، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م ،ج3 ، ص 1733، 1734

1- تعريف الشباب في اللغة:

كلمة الشباب : مشتقة من الفعل شَبَّ ؛ الشين والباء أصلٌ واحد، يدلُّ على نَمَاء الشيء، وقوّته في حرارةٍ تعتريه... والشَّبَاب : جمع شابّ، وذلك هو النَّماء والزيادةُ بقوّة جسمِه وحرارته.[12] والشَّباب :الفَتاء والحداثةُ .شبَّ يشِبُّ شباباً وشبيبةً ،.ورجل شابٌّ والجمع شُبَّانٌ، والشَّبابُ اسم للجمع .. وامرأَة شابَّةٌ مِن نِسوةٍ شَوابَّ ، ورَجُل شَبٌّ وامرأَةٌ شَبَّةٌ يعني من الشَّبابِ ، ... وهذا شَبُوبٌ لهذا أَي يزيد فيه ويُحَسِّنُه ،ورجل مَشْبُوبٌ إِذا كان أَبْيضَ الوَجْهِ أَسْوَدَ الشَّعَرِ وأَصْلُه من شَبَّ النارَ إِذا أَوْقَدَها فتَلأْلأَتْ ضِياءً ونُوراً،...والشَّبُّ ارْتِفاعُ كلِّ شيءٍ ...[13] وشَبَّ الغُلاَم يَشِبُّ شَبابَا ، وشَبَّ الفَرَسُ يَشِبُّ شِباباً وشُبوباً وَشَبِيباً ، إذا نَشِطَ ومَرِح .[14]

والشباب : من أدرك سن البلوغ ولم يصل إلى سن الرجولة.[15]

ومما سبق من هذه التعريفات اللغوية لكلمة شباب ؛ يتضح أنها تدور حول هذه المعاني :

نماء الشيء وقوته ، والزيادة فيه ، والفتاء والحداثة ، وارتفاع الشيء ، والنشاط والمرح ، والمظهر حسن، والوجه الحسن، وهذه المعاني تتناسب مع هذه المرحلة .

2- تعريف الشباب في الاصطلاح:

اختلف علماء الاجتماع والقانون والسكان وعلم النفس الاجتماعي؛ في تعريفهم للشباب ؛فتارة يحددونه بسن بداية ونهاية من (15-35 سنة) ، وتارة يحددونه بمرحلة نمو بيولوجي تكتمل فيه بِنْيَة الإنسان ونمو جسمه وأعضائه.

ولعل أقرب تعريف إلى الحقيقة هو التعريف الاجتماعي ؛ الذي يقوم على تقسيم دورة حياة الإنسان إلى ثلاث مراحل تتوقف على مراحل النموالعضوي والنفسي، فهناك مرحلة الطفولة، ثم مرحلة التعليم وصقل المواهب في مرحلة الشباب، وأخيراً مرحلة مواجهة الحياة وتَحَمُّل مسؤولياتها وضغوطها الإقتصادية والإجتماعية ؛ وتشغل جزءاً من مرحلة الشباب وما بعد مرحلة الشباب[16].

12- ابن فارس أحمد ، مقاييس اللغة ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط 1399هـ - 1979م،ج 3، ص 177

13- ابن منظور، لسان العرب ، مرجع سابق ، ج1، ص480 13

14- الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق – ج11، ص 196

15- مصطفى ، إبراهيم ، المعجم الوسيط ، القاهرة ، مكتبة الشروق الدولية. ط4 ، 2004م، ص470

16- جامعة الدول العربية ، الدليل المرجعي للشباب العربي في مجال الحفاظ على البيئة،القاهرة ، سبتمبر 2006 م على الموقع WWW.unep.org.bh، 2006، ص 3 بتصرف يسير

ويعرف مصطفى حجازي في مؤلفه (الإنسان المهدور) الشباب بأنه:

" الكتلة الحرجة التي تحمل أهم فرص نماء المجتمع وصناعة مستقبله، كما أنهم الآن يشكلون التحدي الكبير في عملية تأطيرهم وإدماجهم في مسارات الحياة الاجتماعية والوطنية والإنتاجية النشطة والمشاركة، إنهم يشكلون العبء الذي تضيق به السلطات ذرعاً، وتخشاه أيما خشية، في الوقت نفسه الذي تقتصر فيه أيما اقتصار في وضع الإستراتيجية الكفيلة بتوظيف طاقاتهم الإنتاجية، وتَوْقِهم إلى البذل والعطاء"[17]

المبحث الأول : : الإعلام الجديد وتأثيره الإيجابي في فكر الشباب

تعتبر الشبكة المعلوماتية (الإنترنت) واحدة من التقنيات المتعددة الناتجة عن تطور إمكانيات الحاسب الآلي، لذا فلا يمكن رصد إيجابيتها بمعزل عن إيجابيات استخدامه، والذي أصبح عصباً رئيساً لكل مجالات الحياة المعاصرة، وهذا ينسب بدوره على ما يتعلق بالعمل الإسلامي ومجالات الدعوة إلى الله عز وجل، بل لا نبالغ إن قلنا أن هذا التطور التكنولوجي أسهم إسهاماً بالغاً فيما نراه الآن من تزايد أعداد الملتزمين ، وانتشار الكثير من المفاهيم الشرعية ليس فقط في بلاد المسلمين ؛ بل في ربوع الأرض كلها ، وهذا كله من فضل الله عز وجل وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ [18] إن البعض قد يقف موقف الرافض أو على الأقل المتشكك من جدوى الاستفادة من هذه الوسائل ؛ لا سيما مع ما يراه لها من آثار سلبية بالغة الخطورة ، ولكن إجمالاً نقول : إن هذه الوسائل شأنها شأن غيرها من الوسائل لها أحكام مقاصدها، فإن استخدمت في أوجه الخير فبها ونعمت، ويكون ذلك شكراً لنعمة الله عز وجل، وإن استخدمت في طرق الشر والإفساد فكفر لنعمته سبحانه.[19]

وفي السطور التالية نتعرض لبعض إيجابيات الإعلام الجديد وتأثيرها في الناحية الفكرية والثقافية لدى الشباب .

كان للإعلام الجديد أثره الإيجابي في فكر الشباب وثقافته ، وخاصة المواقع الكثيرة المنتشرة على شبكة المعلومات (الإنترنت) والتي كان لها الأثر النافع ؛ حيث استفاد الشباب المسلم منها ؛ في معرفة العقيدة والثقافة الإسلامية ، وفي مجال البحث العلمي ، واستفاد الباحثون منها في بحوثهم ، واستفاد شباب الجامعات وغيرهم ، وكل باحث عن الحقيقة .

17- حجازي ، مصطفى ، الإنسان المهدور : دراسة تحليلية نفسية إجتماعية ، ـ الدار البيضاء ـ المغرب ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية 2006، ص203.

18- سورة المدثر الآية: 31

19- http://www.factway.net -

واستطاع الشباب "الحصول على برامج عديدة في العلوم المختلفة في التفسير والحديث، والفتاوى الفقهية، واللغة، إضافة إلى تحميل الكتب والمصنفات العديدة، بلغاتٍ مختلفةٍ على أجهزة الحاسوب، وهذه تفيد كثيراً من الناس في الدول التي يصعب نقل الكتب الإسلامية إليها، إضافةً إلى تبصير المسلمين بأحوال العالم الإسلامي، وما يعانون منه ، وطرح مشكلاتهم وسبل حلها.إن توفر المادة العلمية التي تخدم الإسلام على شبكة (الإنترنت) يجعل الوصول إليها تحت تحكم المستخدم بحيث يمكنه الوصول إليها ساعة يشاء واختيار المواضيع التي يرغبها.

وهذه ميزة كبيرة لا تتوفر في الوسائل التقليدية للدعوة التي تتطلب جهداً كبيراً وتكلفة عالية في إرسال الدعاة أو طباعة الكتب وإرسالها للناس .

إن الدعوة باستخدام الحاسوب وشبكة (الإنترنت) يمكنها أن تصل إلى الفئات المتعلمة في المجتمعات المختلفة حيث أن هذه الفئات هي الأكثر استخداماً لهذه التقنيات. وهذه الفئات هي في العادة ذات التأثير الفعال في المجتمع، لذا فإن الوصول إليهم واستمالتهم إلى دين الإسلام ؛ يعني التأثير بطريق غير مباشر على أعداد كبيرة أخرى من البشر تتأثر بهذه الفئات. "[20]

وتعدُّ المواقع الشبكية من أهمِّ الوسائل للدعوة الإسلامية المعاصرة، والمواقع الإسلامية لا تزال قليلة مقارنة بالمواقع غير الإسلامية. ولقد "شهدت السنوات الأخيرة جهوداً متزايدة لتطوير تطبيقات الحاسوب في خدمة الأغراض الإسلامية والشرعية. وقد تركزت معظم تلك الجهود حول تطوير استخدامات الحاسوب في خدمة السنة النبوية (تحقيق وتصنيف وحفظ واسترجاع)، وفي خدمة القرآن الكريم (حفظ واسترجاع وشرح معاني كلمات وتفاسير). كذلك برزت التطبيقات التي تهدف لبناء نظم معلومات وقواعد بيانات فقهية ولأغراض حساب المواريث وخدمة علم الفرائض، كما توجد بعض التطبيقات التعليمية التي تهدف لتعليم الأطفال كيفية أداء الصلاة وكيفية ممارسة بعض الشعائر الدينية...إنَّ الدعوة للإسلام مجال يتعامل فيه الداعية مع قدر كبير من المعلومات التي يرغب في إيصالها إلى من يدعوهم، لذا فإنّ الحاسوب وشبكة (الإنترنت) ستكون وسائل فعالة في هذا المجال، لما لهذه التقنيات من قدرات عالية على حفظ كم هائل من المعلومات وتيسير عمليات استرجاعها والوصول إليها. وقد بينت العديد من الدراسات السابقة أن هناك عناصر عديدة تزيد من فعالية تقنيات الحاسوب وشبكة (الإنترنت) في مجال الدعوة الإسلامية".[21]

وفي السطور التالية نوضح أهم المواقع الإلكترونية التي كان لها الأثر الإيجابي الكبير في فكر وثقافة الشباب المسلم

20- رقيب ، صالح ، الوسائل والأساليب المعاصرة للدعوة الاسلامية ، بحث مقدم لمؤتمر : الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر- المدينة المنورة ، كلية أصول الدين – الجامعة الاسلامية – أبريل 2005م- ص 4

21 – البشر ، خالد بن عبد الله ، الدعوة إلى الله عبر الشبكة العنكبوتية: ، انظر موقع الدين على شبكة المعلومات الدولية(http://www.deen.ws/daoh/112.htm)

1- مواقع القرآن الكريم وعلومه .

بعد ظهور شبكة الانترنت ازدادت خدمات تقنية المعلومات المهتمة بالقرآن الكريم وعلومه متمثلة بمئات المواقع على الشبكة العنكبوتية وبلغات متعددة متمثلة بمواقع تفسير القرآن الكريم،و معاني كلمات القرآن الكريم، وترجمة القرآن الكريم،و مخطوطات القرآن الكريم ونسخه، تعليم القرآن الكريم وحفظه، وتعليم التجويد وأحكام التلاوة،و تعدد أشكال العرض صوتاً وصورة،و إمكانية البحث في كلمات وجذور وآيات ومواضيع القرآن الكريم.

ولاستخدام الإنترنت في خدمة القرآن الكريم مزايا لا تتوفر في أي وسيلة اتصال أخرى، منها: إقبال الناس المتزايد على تصفح مواقع الإنترنت، قلة تكلفة هذه الوسيلة الدعوية ، وسهولة إستخدام هذه الوسيلة.[22]

وعملت بعض المؤسسات التعليمية على تطوير إستخدام التكنولوجيا الحديثة في خدمة القرآن الكريم عن بعد، وتعتبر القرآن الكريم والتجويد متطلباً دراسياً من ضمن المتطلبات المقررة على الطلاب، ومنها:

- كلية لندن المفتوحة (أنشئت سنة 2005 م وتعنى بالدراسات الشرعية عموماً) وتحتوي برامجها على مواد لتعليم التجويد ويتم التدريس من خلال نظام إلكتروني متكامل وباللغتين العربية والانجليزية.
- معهد الفرقان للعلوم الشرعية بالقاهرة (بدأ نشاطه عام 2002 م والدراسة فيه مجانية)، مؤسسة خيرية تعنى بتعليم التجويد من خلال أربعة مستويات عبر الانترنت للناطقين بالعربية، وبدأ برنامج التحفيظ عام 2004.
- أكاديمية قرآن أون لاين بباكستان، (انطلق المشروع في نوفمبر 2006) ، وهي مدرسة إسلامية لتعليم وتحفيظ القرآن ، وتدريس التجويد وغيره عن بعد للمتحدثين باللغتين الانجليزية والأوردية .
- الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم بجدة، تستخدم برنامج خاص بها بالعربية والإنجليزية، ولغات أخرى.[23]

2- التربية والتعليم والمعلومات (Education)

chronicle.merit.edu موقع يعرض أحداث التربية والتعليم (Chronicle of Education) يعرض لما يطلق عليه " أحداث هذا الأسبوع (academe this week) من أحداث التربية والتعليم والتي هي مجلة أسبوعية تتخصص بالتعليم على مستويات الدراسات الأولية والدراسات العليا . [24]

22- رجب، عبد الحميد محمد، دور المقارئ الالكترونية في التعليم القرآني على شبكة الانترنت ، المؤتمر العالمي الأول تعليم القرآن الكريم ، جدة ، المملكة العربية السعودية ، من 22 – 24 جمادى الآخرة 1431هـ الموافق 5 – 7 يونيو 2010 م ، ص238.

23- الفريح ، أحمد بن عبد الله ، تعليم القرآن الكريم عن بعد: دراسة وصفية تحليلية لبعض التجارب، ندوة القرآن الكريم والتقنيات المعاصرة (تقنية المعلومات) ، المملكة العربية السعودية ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة ، وزارة الشؤون الاسلامية والأوقاف والدعوة والارشاد ، الفترة 24- 26 شوال 1430هـ الموافق 13-15 أكتوبر 2009م ، ص: 5- 23.

24 – صادق ، عباس ، الإنترنيت والبحث العلمي ، الإمارات، مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية ، ط3 ، 2007م . ، ص 217 – 219 .

3- مواقع بحثية عربية :

أولاً : http:// www.arabiavista.com

هذا الموقع يحمل عنوان " بوابة العرب " ويشتمل على معلومات عامة ، والبعض منها متخصصة في مجالات الشعر ،والمعلقات، والتعليم والمدارس والجامعات ، والمال والأعمال ، والحاسوب (والإنترنت) والفنون والآداب، ومعلومات إعلامية وإخبارية مختلفة .

ثانياً : http:// www.alwaraq.com

يضم موقع (الوارث) وهذا مجاميع من كتب التراث العربي ، وأمهات الكتب في مجالات الفقه والعقيدة وعلوم القرآن والحديث والتراجم ..[25]

4- الملفات المرئية وقنوات (اليوتيوب)[26]

تعد الملفات المرئية على الشبكة المعلوماتية (الانترنت) من الوسائل الأكثر تأثيراً في فكر الشباب ، وخاصة القنوات والمقاطع المنتشرة على (اليوتيوب) قناة : proud muslim10 ويشرف عليها الأستاذ / فاضل سليمان وهو مهندس مصري ، يشرف على مؤسسة (جسور) للتعريف بالإسلام ، وله جهوده في محاورة النصارى ، ورد شبهاتهم حول الإسلام .

وقناة : monqith alsaqqar : التابعة للدكتور / منقذ السَّقار ، وهي مختصة في بيان حقائق الإسلام ورد الشبهات التي تثار حول الإسلام .

---

25 – صادق ، الإنترنيت والبحث العلمي ، مرجع سابق، ص 227 – 228 .

26- اليوتيوب :هو أحد أشهر المواقع الالكترونية على شبكة الانترنت :وتقوم فكرة الموقع على إمكانية إرفاق أي ملفات تتكون من مقاطع الفيديو على شبكة الانترنت دون أي تكلفة مالية ، فبمجرد أن يقوم المستخدم بالتسجيل في الموقع ؛ يتمكن من إرفاق أي عدد من هذه الملفات ليراها ملايين الأشخاص حول العالم .(أمين ، رضا عبد الواجد ، استخدام الشباب الجامعي لموقع اليوتيوب على شبكة الانترنت ، أبحاث المؤتمر الدولي ، الإعلام الجديد : تكنولوجيا جديدة لعالم جديد، البحرين ، جامعة البحرين، أبريل ، 2009م، ص520

5- القوائم البريدية على الشبكة المعلوماتية (الإنترنت)

ومن أفضل القوائم البريدية على (الانترنت) المؤثرة في فكر الشباب ، قائمة دليل المهتدين ؛ وهي فكرة تقوم على الدعوة إلى الله تعالى ؛ عن طريق البريد الإلكتروني؛ حيث يقوم بإرسال رسائل منتظمة إلى المشتركين في القائمة البريدية، ويستخدم دليل المهتدين موقع www.egroops.com الذي يقدم خدمة قوائم البريد المجانية، ويمكن لأي شخص الذهاب لذلك الموقع وإنشاء قائمة بريدية خاصة مجاناً، ويمكن من خلال هذه القائمة البريدية إضافة العناوين البريدية لعدد غير محدود من الناس، ومن خلال عنوان معين يكون خاص بالقائمة تقوم بإرسال رسالة واحدة لتصل إلى جميع المشتركين في القائمة.

وهذه بعض تجارب الشباب الذين تأثروا ببعض الرسائل عبر قائمة دليل المهتدين وكانت سبباً في هدايتهم.

فتاة تحكي قصتها وتجربتها مع بعض الرسائل التي وصلتها من قائمة دليل المهتدين ؛ عن طريق البريد الإلكتروني ؛ فتقول :

أنا فتاة أبلغ من العمر(22)عامًا، كنت فتاة لاهية بأمور الدنيا وزينتها، ولم أكن أبالي لما أفعل فيما مضى من عمري؛ الذي بدا لي وكأنه مرَّ سريعًا. حتى قدَّر الله أن وصلتني رسائل دليل المهتدين على بريدي الإلكتروني، ويا لله كيف أحيت هذه المواعظ مشاعري، وأيقظتني من غفلتي؛ حتى أخذ ضميري يؤنِّبني كلما تذكرت ما كنت أفعله مما لا يُرضي الله، ولم أرَ في هذه المتع المادية الزائفة أي راحة أو منفعة في الدنيا، فضلاً

عن الآخرة، ولو سألتم كيف كانت حياتي قبل أن يمُنَّ الله عليَّ الهداية لأجبت : كنت أستيقظ صباحًا، وأستعجل في . الذهاب إلى الجامعة حتى لا تفوتني المحاضرات، لأكون من المتفوقات دائمًا

. وفي بعض الأحيان أُصلي الفجر، أما في غالب الأيام ويا للأسف فلا أُصلي حتى لا تفوت عليَّ المحاضرات ثم ماذا بعد ذلك ؟ أرجع إلى البيت وقد أخذ مني التعب كل مأخذ، فأنام أو أدخل عالم الإنترنت، فأُضيّع أوقاتي فيما لا يُرضي الله من الأحاديث مع الشباب والفتيات في أمور الدنيا، وعن آخر أغنية وما إلى ذلك، وهكذا يطول الحديث حتى يؤذن لصلاة العصر، وأنا لاهية غافلة عن ذكر الله وعن الصلاة، وفي بعض الأحيان أذهب إلى الأسواق ولا تَسَلْ عن ضياع الأوقات، وكنت عند خروجي ألبس أفضل الملابس، وأتعطر وألبس أحدث الإكسسوارات والذهب، ثم أرجع إلى البيت، ومن ثَمَّ أنام؛ وهكذا كانت تفوتني الصلوات كثيرًا، غفر الله لي ما سلف من تقصير.

ولم يكن ذلك عن سوء نية من جانبي، ولكنها الغفلة الشديدة التي تُعاني منها كثير من الفتيات، وكل هذا بسبب قلَّة النصح والتوجيه

وهنا أوجه لفتة إلى أخواتنا الملتزمات أين دوركن المرجو لإنقاذ أخوات لم يحظين بما يأخذ بأيديهن إلى طريق الهداية، إلى عابرة " وكذلك رسالة (أخاطب فيك إيمانك) وأذكر ذلك اليوم الذي جاءتني فيه من دليل المهتدين رسالة

وفيهما خطاب موجَّه إلى المرأة المسلمة، وأن الإيمان والحياء شيئان متلازمان وفيهما أيضًا توجيهات قيِّمة (سبيل حول الحجاب وشروطه) ، والتحذير مما يُسمَّي عباءة الزينة، والتي لا تمُتُّ إلى الحجاب الشرعي بصلة والتي تحتاج إلى عباءة أخرى لتسترها، وفعلاً اندمجت في قراءتها، وفعلاً أحسست بشيء من الضيق في قلبي لا أعرف ما هو بالضبط، المهم أخذت أقرأ جميع ما يصلني من رسائل وتأثرت كثيرًا، فأخذت أفكِّر واسترجع في ذاكرتي ماذا كنت أفعل، أنبني ضميري كثيرًا، فقلت لنفسي : هل هذه المحاضرات وهل هذا التفوق سينفعني في الآخرة ؟ كيف أترك الصلاة حتى لا تفوتني المحاضرات ؟!

كيف أقضي العمر في اللهو وفي ما لا ينفع ؟ ماذا سأستفيد ؟ ماذا سيكون مصيري في الدنيا والآخرة ؟ عذاب!!

فقرَّرت في نفسي أن أترك ما كنت أفعله في الماضي.

فعلاً بدأت بترك الأمور الخاطئة وصرت أتجنبها، وبدأت أحافظ على جميع الصلوات في وقتها ، ولا أتأخر عن أي صلاة حتى ولو فاتتني المحاضرات، أو أي شيء آخر يُلهيني عن الصلاة، ثم عاهدت نفسي بأن أسير في الطريق الصحيح ، وأن أترك متاع الدنيا، وأن أنتبه إلى عمري والسنوات التي ضاعت بلا فائدة، والآن ولله الحمد أُصلي جميع الصلوات، وأُحافظ على قراءة القرآن، وابتعدت عن كل ما يُلهيني، وتركت سماع الأغاني والذهاب إلى الأسواق، وتخليت عن عباءة الزينة إلى الحجاب الساتر، كما أراده الله لا كما يريده أصحاب الأزياء والموضة.

فعلا جزاكم الله ألف خير على هذه الرسائل الإلكترونية التي غيرت الكثير من أصحاب النفوس الضعيفة وهذه ليست قصتي وحدي وإنما الكثير من الفتيات اللاتي أرسلتُ لهن هذه الرسائل فعلاً تغيرن كثيراً.[27]

6- الحملات الفكرية والأخلاقية الإلكترونية

لقد حدث بفضل الله أولاً وقبل كل شيء، ثم بفضل جهود شباب الصحوة والدعوة، حملات عدة للتوجيه نحو الأخلاق الفاضلة والقيم الراقية، وتوجيه الشباب نحو التغيير الأفضل في الحياة والعلاقات، والتي ترسم لكل قارئ هنا، ولكل داعية مدى الأثر الذي تحدثه هذه الوسائل التكنولوجية الحديثة من أثر أخلاقي واجتماعي وديني، ومن هذه الحملات :

27- العصيمي، تركي ، كيف تخدم الإسلام من خلال الانترنت،السعودية،د.ط ، ط1421هـ- ص 102- 104

1- حملة كلمني فجراً (CALL ME DAWN)

وهى حملة قام بها شباب واستهدفوا إيقاظ مليار مسلم عند الفجر كل يوم، يقومون فيها بالرن على المحمول لإيقاظ المسلم عند كل فجر للصلاة. وما أجمل هذه الفكرة؟!!

كلمات بسيطة استخدمها هؤلاء الشباب لتوصيل رسالتهم الدعوية وإنجاح فكرتهم، يقولون: (محتاج لربنا؟.. نفسك تقرب منه؟.. نفسك تعمل حاجة لأمتك؟.. أكيد نفسك.. وكلنا نفسنا، طيب إيه رأيك نقرب لربنا أكثر ونقوم كلنا نصلي الفجر ونحيي الأمة من جديد.. إحنا هنا هنساعدك ونقرب مع بعض لربنا) . وقد بلغ عدد أعضائها بعد نحو 8 أشهر على انطلاقها 34 ألف مشترك. وبالفعل كان لها الأثر الفعال على الأقل في توصيل رسالة أهمية صلاة الفجر وأنها طريق من طرق نصر هذه الأمة.[28]

2- حملة لا للتحرش(NO HARSSEMENT)

وهى حملة دشنها بعض شباب الصحوة ؛ من منطلق حرصهم على نشر الفضيلة في مجتمعاتهم التي يعيشون فيها، وكانت تحت شعار (شيل إيدك) ؛ فمع ارتفاع نسبة التحرش الجنسي بالفتيات في الشوارع والطرقات صغيرة وكبيرة، تارة باللمس ، وتارة بالاحتكاك ، وتارة بالاغتصاب الحقيقي علنا في شوارع بعض البلدان الإسلامية ؛ مما حرك همة هؤلاء الشباب وبعض المثقفين لتدشين هذه الحملة الأخلاقية ؛ والتي من خلالها أوصلوا الفكرة عبر (الانترنت والفيس بوك والتويتر) ، وبالفعل شارك فيها عدد كبير، وتم لصق ملصقات تشجع على القضاء على هذه الظاهرة ، وتوجيه الشباب إلى أعمال طيبة، (هذه أختك أو أمك أو ابنتك) فلماذا تتعرض لها؟ كل البنات أخواتي، وهكذا، تم نشر فكرة إسلامية محترمة من خلال التكنولوجيا التي باتت واقعا مفروضا علينا فلماذا نتكاسل عن مثلها ونحن نرى آثارها الواقعية؟[29]!!

ولاشك أن لهذه الوسائل الأثر الكبير في تغيير فكر وسلوكيات الشباب المسلم .

المبحث الأول : الإعلام الجديد وتأثيره السلبي في فكر الشباب

إن الإعلام الجديد بكل وسائله ، يحمل رسائل إيجابية وأخرى سلبية ، وكلاهما له الأثر الكبير في الشباب المسلم ؛ الذي يقضي أوقاتاً كثيرة من عمره مستخدماً تلك الوسائل ؛ وفي هذا المبحث نتعرض لأثر الإعلام السلبي في الشباب المسلم؛ وذلك من ناحية التأثير في الفكر والثقافة .

28- هندي ، عادل ، وسائل التكنولوجيا الحديثة في خدمة الدعوة ، http://islamselect.net

29- انظر المرجع السابق

كان للإعلام الجديد الأثر السيء في الشباب المسلم ؛حيث استخدم أعداء الإسلام وسائل الإعلام الجديد ؛ من مواقع على شبكة المعلومات (الإنترنت) وغيرها في التأثير في فكر الشباب المسلم وثقافته، فالنصارى يبثون سمومهم التي تدعوا إلى تأليه المسيح والادعاء بأنه : (ابن الله) ، ودعوة المسلمين للإيمان بهذه العقيدة الباطلة وتزيينها أمام الشباب والشابات ؛ لا سيما قليل العلم ، وترغيبهم في الشهوات والملذات ؛ ومحاولة إبعادهم عن معتقدهم الصحيح. وكذلك أصحاب المذاهب الهدامة يدعون الشباب إلى اعتناق نحلتهم ؛ حتى وصل الأمر إلى دعوة الشباب المسلم إلى الإلحاد . وهذا ما سنوضحه في السطور التالية .

1- الدعوة إلى تنصير الشباب المسلم.

من الوسائل التي استخدمها النصارى للتأثير في الشباب المسلم ،ومحاولة تنصيره ؛ عبر شبكة المعلومات المنتديات الحوارية [30]:

" وهذه المنتديات غرضها التبشير بالنصرانية ، والنيل من الدين الإسلامي .. ومن أمثلة هذه المنتديات : منتديات الكنيسة العربية [31]، ومنتدى الحق والضلال [32]، ومنتديات إنجيلي[33].

وتقوم هذه المنتديات بالطعن والإنتقاص من الدين الإسلامي ،وهم ينشئون أقساماً داخل هذه المنتديات مثل : منتدى الأسئلة والحوار؛ وهو يهتم بالشبهات التي تثار حول الإسلام والقرآن الكريم ، والسنة النبوية المطهرة ،والنبي ﷺ ،ومنتدى كذب الإعجاز القرآني ، ...إلى غير ذلك من العناوين التي فيها التشكيك وإثارة الشبهات وأخذ المتشابه من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وترك المحكم فيها . "[34]

وتعد الشبكات الإجتماعية [35]واحدة من الوسائل المؤثرة في الشباب ، لذا قام المنصرون باستخدامها ، ونشر أفكارهم من خلالها. والتنصير عبر إقامة الصداقات ؛ أمر توصي به مرجعيات التنصير عبر الشبكة؛ كموقع

30- وهو موقع على الإنترنت يقوم بتنظيم مشاركات مجموعة من الأعضاء ينضمون عن طريق آلية معينة (التسجيل) وتكون المشاركة إما بالنصوص أو الوسائل المتعددة .

31- http://www.arabchurch.com

32- http://www.christian-dogma.com

33 - http://enjeely.com

34 - المجممي ، محمد بن موسى ، التنصير عبر الخدمات التفاعلية لشبكة المعلومات العالمية ، ماجستير ،السعودية ، جامعة الملك سعود ،ط 1432 هـ ، ص 80-81 بتصرف

35- الشبكات الإجتماعية : هي خدمة تؤسسها وتبرمجها شركات كبرى لجمع المستخدمين والأصدقاء، ومشاركة الأنشطة والاهتمامات ، والبحث عن تكوين صداقات ، والبحث عن اهتمامات وأنشطة لدى أشخاص آخرين .(موسوعة ويكيبيديا ، مفردة : خدمة الشبكات الاجتماعية)

(اليوم العالمي للتنصير عبر الإنترنت) ؛ فإنه يوصي بإنشاء الصداقات، والتعامل مع الآخرين بكل مودة ، والتسلل من خلال اهتماماتهم الرياضية والموسيقية ومتابعة الأفلام ؛ لإيصال رسائل دينية ، بعيداً عن طرق الوعظ المباشر ، مع التحذير من الدخول فيما يسبب صداماً مع الآخر؛ من خلال طرق الجدليات ، والمختلفات الدينية والعقدية ، والانتماءات السياسية ، أو حتى طرح المعتقدات المسيحية التي تثير غضبهم .[36]

وتعد المجموعات البريدية[37] وسيلة أخرى من وسائل الإعلام الجديد؛ التي يستغلها النصارى في التبشير ، والتأثير على الشباب المسلم ، فالمجموعات البريدية التي يديرها نصارى كثيرة جداً.

ففي دليل (مجموعات موقع ياهو) تحت تصنيف الديانة النصرانية، هناك مايزيد عن خمسة وستين ألف مجموعة . ولكن هذا العدد يشمل سائر اللغات ، وليس محصوراً على اللغة العربية.

والعدد في دليل (مجموعات موقع قوقل) تحت تصنيف الديانة النصرانية يفوق ثمانية آلاف مجموعة ...،وتحمل هذه المجموعات البريدية في رسائلها الموجهة؛ إلى اعتناق النصرانية بأسلوب صريح مباشر، أو عن طريق القصص التي يصور من خلالها ؛ تَرْكُ مسلمين دينَهم إلى الدين النصراني ، وكيف أنهم نعموا بالطمأنينة والسعادة .أو بأسلوب القصص التي تحكي جوانب الرحمة والإنسانية في النصرانية. وفي بعض الأحيان يُلجأ لأسلوب الترهيب والتخويف بسوء مآل من لم يؤمن بالمسيح مخلِّصاً .[38]

2- الدعوة لاعتناق المذاهب الهدامة.

لم يكن النصارى وحدهم من يدعوا الشباب إلى ترك دينه والتشكيك فيه ؛ بل الخطر الكبير يأتي من أناس يتظاهرون بالإسلام – وهو منهم براء – فيقومون بإنشاء مواقع تحمل أسماءً إسلامية ، وتتخذ نفس الشكل العام الذي تتخذه المواقع والصفحات الإسلامية لجذب الباحثين عن معلومات في الشريعة الإسلامية ، أو الراغبين في التعرف على الإسلام ، ويقوم أصحاب تلك المواقع بدس معلومات خاطئة عن الإسلام ، بل إنهم لايتورعون عن اللعب في آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة بقصد التضليل وتشويه الشريعة .

وحينما يريد الشخص الدخول في الإسلام أو الحصول على معلومات عنه ؛ فقد يقع في موقع ضمن هذه المواقع يظن أنه الموقع الصحيح ، فيحصل على معلومات مضللة، قد تحرمه من نعمة الإسلام ، ويكفي أن نعلم؛ أن المواقع الأولى

36- المجمعي ، التنصير عبر الخدمات التفاعليةلشبكة المعلومات العالمية ،مرجع سابق، ص 154

37 –هو نظام لإدارة وتعميم الرسائل على مجموعة من الأشخاص المشتركين بالقائمة عبر البريد الإلكتروني. (العلي، محمد ،الإنترنت في خدمة الدعوة ، ص172)

38 – المجمعي ، التنصير عبر الخدمات التفاعليةلشبكة المعلومات العالمية ،مرجع سابق، ص 93ما بعدها بتصرف

على الإنترنت التي تتكلم باسم الإسلام سبقت إليها الفئات المنحرفة أو الضالة مثل : القاديانية[39] ، والبهائية[40]، وغيرها من الفئات ، حيث قامت هذه الفئات بتسجيل كثير من الأسماء المرتبطة بالإسلام مثل : الإسلام ، إسلام ، الإسلام الحق، الله، القرآن ،...إلخ .

وفي فترة مضت كانت أكثر المواقع التي تتحدث عن الإسلام (أي أكثر من النصف) تحت إدارة القاديانية . ويوجد عدد كبير من المواقع التي تخدم الفكر الشيعي ؛ وقد يجد الشباب لبساً حين يزور هذه المواقع ؛ خصوصاً أنها باللغة العربية وتستخدم أسماءً وكتباً وأقساماً إسلامية .[41]

كذلك يوجد على مواقع التواصل الاجتماعي وعلى رأسها (فيسبوك) و(تويتر). العديد من صفحات عبادة الشيطان باللغة العربية. ومن ذلك على سبيل المثال، صفحة باسم (عبدة الشيطان سبحانه)، وتم توصيفها بأنها (صفحة مغلقة)، أي لا يتم القبول بها أو السماح بالاطلاع على ما يجري فيها من مشاركات ومحادثات إلا للأعضاء فقط.

وهناك صفحة من أغرب الصفحات العربية التي تروج لعبادة الشيطان، باسم :المطالبة بحق في بناء معابد لطائفة عبدة الشيطان بالمنطقة العربيةhttps://www.facebook.com/pages .

وعدد الأعضاء فيها يقتربون من 500 عضو، ولا يترددون عن إقحام أنفسهم في الموضوعات السياسية بشكل ينسجم مع غرابة أفكارهم المختلة. فنجد من بين العبارات الظاهرة على الصفحة، وباسم الصفحة: (سنحارب الإرهاب الإسلامي وسننضم إلى جيوش الغرب حتى ننال حريتنا).

لكن الأكثر انتشاراً منها هي صفحة (الديانة الإبليسية/ الشيطانية الروحانية)، التي يقترب عدد أعضائها من 2234 عضواً.

39- القاديانية : حركة نشأت سنة 1900م بتخطيط من الاحتلال الإنجليزي في القارة الهندية، بهدف إبعاد المسلمين عن دينهم وعن فريضة الجهاد بشكل خاص، حتى لا يواجهوا المستعمر باسم الإسلام، وكان لسان حال هذه الحركة هو مجلة الأديان التي تصدر باللغة الإنجليزي . وكان مرزا غلام أحمد القادياني 1839. 1908م أداة التنفيذ الأساسية لإيجاد القاديانية(الجهني ، مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، السعودية، الرياض ، دار الندوة العالمية، ط4- 1420 هـ - - ج1- ص416)

40- البابية والبهائية حركة نبعت من المذهب الشيعي الشيخي سنة 1260هـ/1844م تحت رعاية الاحتلال الروسي واليهودية العالمية والاستعمار الإنجليزية؛ بهدف إفساد العقيدة الإسلامية وتفكيك وحدة المسلمين وصرفهم عن قضاياهم الأساسية. أسسها الميرزا علي محمد رضا الشيرازي (1819 . 1850 م) (الجهني ، الموسوعة الميسرة، مرجع سابق، ج1، ص411)

41- العصيمي ،كيف تخدم الاسلام من خلال الانترنت – مرجع سابق – ص 49 وما بعدها بتصرف .

3- الدعوة إلى الإلحاد

ولإغراق الشباب المسلم في بحر من الشهوات والمادية، انتشرت آلاف المواقع والمنتديات على شبكة الإنترنت للترويج للأفكار الإلحادية.

فعلى موقع (منتدى الملحدين العرب)[42]، الذي لا يترك اسمه مجالاً لتعدد الآراء حول طبيعته، نجد مجموعة من الأقسام التي تتخصص في مواضيع نقد الأديان بصورة سافرة.

ويطالعنا قسم خاص للدين الإسلامي وحده، يضم ما يزيد عن 26 صفحة، تحمل كل واحدة منها ما لا يقل عن 20 موضوعاً في نقد و(نقض) العقائد الإسلامية، والتي تشمل عناوين، مثل: (لماذا حرم رب القرآن الخنزير فقط لا غير؟!) أو (أحاديث دمرت الإسلام من جذوره).

وبالمقابل نجد الكتاب يناقشون قضايا متنوعة في المنتدى، منها ما يتعلق بإنكار الإعجاز العلمي في القرآن، أو ينتقد بعض الممارسات الدينية، مثل إباحة ضرب الزوجة من قبل الزوج، وتُعَرّج المواضيع على أدق التفاصيل في الدين، مثل انتقاد الأذان واتهامه بإزعاج الناس، على حد قول الموقع.

ويأتي موقع (شبكة اللادينيين العرب) [43] ، بصورة شبه مطابقة لمنتدى (الملحدين العرب)، حيث يقوم بإتاحة مجال أوسع لنشر هذه الأفكار، إذ يحتوي على مكتبة كاملة من الكتب المحملة إلكترونياً على الانترنت، والتي تنفض الغبار عن كتابات في مجال الإلحاد، مثل كتاب: (لماذا أنا ملحد؟) التي كتبه المصري (إسماعيل أدهم) في الثلاثينيات، وسط أجواء العهد الليبرالي.

كما تضم مجموعة من الكتب للمؤلف السوري،(نبيل فياض)، الذي واجه الكثير من المماحكات مع الجماعات الدينية، والمتعلقة ببدايات الإسلام ودرجة تأثره باليهودية، بحسب وجهة نظر الكاتب، إضافة إلى كتابه الممنوع، الذي ينتقد فيه السيدة عائشة– رضي الله عنها– زوجة الرسول محمد ﷺ، بعنوان (أم المؤمنين تأكل أولادها).

مقالات المنتدى كذلك تشهد انتقاداً واضحاً لبعض الممارسات الإسلامية، مثل الحجاب، فتتحدث إحدى الكاتبات تحت عنوان: " مذكرات منقبة – معاناتي مع الحجاب،" عن كيف حرمها الحجاب من الاستمتاع بمراهقتها، كأن تذهب إلى البحر وهي ترتدي (المايوه المحتشم)، كي تمارس رياضة السباحة.[44]

---

42 - http://www.il7ad.org

43- http://www.ladeenyon.net

44- سرحان ، محمد ، الدعوة إلى الإلحاد (خطر الإلحاد يغزو الشباب العربي عبر بوابة الإنترنت) ، موقع علامات أ ون لاين .
http://www.alamatonline.net/l3.php?id=29488

وفي موقع (الحوار المتمدن)[45]، وهو أشهر المواقع العلمانية على الساحة العربية، فهو—كما يدّعي -صوت اليسارية، والعلمانية، والديمقراطية (من أجل مجتمع مدني علماني ديمقراطي حديث يضمن الحرية والعدالة الاجتماعية للجميع)، هكذا يصرح الموقع للتعريف والإعلان عن نفسه.لكن بالنظر إلى ما في الموقع من مواد يتكشف للمدقق مدي ما يحويه هذا الموقع من أفكار إلحادية، فالموقع لا ينادي بفصل الديني عن الدنيوي— فحسب- كما يدعي مروجو الفكر العلماني، بل في الموقع مواد كثيرة فيها استهزاء صريح بالإسلام وبالنبي ﷺ وبالقرآن الكريم، بل فيها إنكار لوجود الخالق عز وجل.وهو مرتع خصيب للأصوات الإلحادية؛ ففيه يكتب جُلّ الملحدين العرب، وبالنظر لعناوين بعض المقالات والدراسات التي بالموقع يتبدي لنا ما يخفيه هذا الموقع من نفاق علماني وأنه ما دُشن إلا ليكون صوتاً للإلحاد أو طريقاً موصلاً لمن لم يبلغ درجة الإلحاد بعد.فمن العناوين الصادمة في هذا الموقع، والمروجة للإلحاد الصريح: "محمد النبي الملحد"، و"أسئلة وأسباب جعلتني ملحد"، و "لماذا أنا ملحد؟ من يجرؤ، اليوم، على هذا السؤال؟"، و"تساؤلات ملحد من أصل إسلامي"، و"أن تكون ملحدا في مصر"، و"آيات من سفر الإلحاد"، إلى غير ذلك من المقالات والدراسات التي يقصر المقام عن سردها.

وإلى جانب الأعمال المروجة للإلحاد هناك إعمال أخرى تطعن بشكل صريح في الإسلام، وتفتري على القرآن الكريم، وعلى النبي ﷺ، ومن هذه الأعمال على سبيل المثال: "أخطاء القرآن العلمية- مطلع ومغرب الشمس"، و"إثباتات أن القرآن بشري ومحرف"، و"تحريف القرآن والاختلافات وصلت حد الاقتتال"، و"محمد نبي الإسلام مجرم حرب"، و"مزاعم المعجزات، نبي الإسلام مثالاً"، ...إلى غير ذلك من الكتابات الطافحة بالإلحاد ، ومن أمثلة الكتابات المنكرة لوجود الله تعالى، والمتجاوزة في حقه تعالى" :كيف نعرف بأن الله غير موجود؟"، و"لماذا الله غير موجود؟"، و"الله وإبليس يتصارعون ونحن من يدفع الثمن"، و"آيات تُثبت عدم وجود الله".فهذه أمثلة للكتابات الإلحادية التي يطفح بها موقع "الحوار المتمدن"، ويفسح لها صفحاته ويباركها، فهل بعد كل هذا بقي لدي أحد شك في تحالف هذا الصوت العلماني الجلد مع الإلحاد والملاحدة؟ بل الصحيح أنه صوت إلحادي، فلو صدق القائمون على هذا الموقع لسموه الحوار الملحد لا الحوار المتمدن، فأي مدنية في إنكار وجود الله الخالق ،والاستهزاء بالنبي ﷺ .[46]

كما يوجد على شبكة الانترنت قناة باسم (الملحدين بالعربي)[47] ، وكذلك توجد مجلة على شبكة الانترنت باسم :(مجلة الملحدين العرب)[48].

---

45 - http://www.ahewar.org/debat/nr.asp

46- http://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=1721710

47- www.arabatheistbroadcasting.com-

48- http://aamagazine.blogspot.com

ولاشك أن لهذه المواقع الخطر الشديد ، والتأثير الكبير على الشباب ؛ والذي يقضي أكثر وقته أمام شبكة المعلومات (الإنترنت) فيدعوه الفضول إلى تصفح هذه المواقع ، وقراءة ما فيها ؛ والخطر الأكبر في الشباب قليل المعرفة بالدين ، حيث يقع في هذا البحر الآسن ، نسأل الله السلامة لشبابنا المسلم .

من الآثار السيئة للإعلام الجديد وخاصة شبكة (الإنترنت) وجود الكثير من المواقع المليئة بالصور الإباحية التي تثير الغرائز فتؤدي إلى الانحراف والخيانة، تقول الإحصائية الصادرة عن محرك (ياهو) للبحث في (الإنترنت): أن هناك شخص كل دقيقة ونصف يبحث عن موقع له علاقة بالجنس، وهو ما يعني أنه هناك أكثر من نصف مليون شخص يبحثون يوميًا عن مثل هذه المواقع في الإنترنت[49]

وتشير بعض التقارير إلى أن عدد المواقع الإباحية يتراوح بين نصف مليون وسبعة ملايين موقع، منها 10% تخدمها مؤسسات متخصصة في تجارة الجنس سواء بتوفير الصورة أو الشرائط أو المجلات أو توفير شبكات دعارة عالمية، كما أكّد خبراء الإنترنت أن 60% من المواقع على الشبكة أصبحت تروج للخلاعة والدعارة، إذ تُحقق بعض شركات الدعارة العالمية أرباحاً طائلة من هذه التجارة الرخيصة[50]

والهدف من هذه المواقع في الغالب الربح المادي، إذ يتوجب على متصفح هذه المواقع دفع مبلغ مقطوع مقابل مشاهدة (فيلماً) وقتاً محدداً ، أو دفع اشتراك شهري أوسنوي، مقابل الإفادة من خدمات هذه المواقع، وإن كانت بعض هذه المواقع تحاول استدراج مرتاديها؛ بتقديم خدمة إرسال صور جنسية مجانية يومية إلى عناوينهم البريدية، واستفادت هذه المواقع من الانتشار الواسع للشبكة والمزايا الأخرى التي تقدمها، فيوجد على الانترنت آلاف المواقع الإباحية تتيح أفضل الوسائل لتوزيع الصور الفاضحة، والأفلام الخليعة، بشكل علني فاضح، يقتحم على الجميع بيوتهم، فهناك على المواقع الإباحية طوفان هائل من هذه الصور والمقالات والأفلام الفاضحة، فكل مستخدم لهذه المواقع على الانترنت معرض للتأثر بما يتم عرضه على الانترنت، الذي لا يعترف بأي حدود دولية أو جغرافية، فهو يشكل خطراً حقيقيا نتيجة تأثيراته المؤذية وغير المرغوبة.

كذلك تنتشر الإباحية الجنسية بين الشباب عن طريق القوائم البريدية الإباحية: فتتيح القوائم للأعضاء المشتركين في المواقع الجنسية تبادل الصور والأفلام الفاضحة على عناوينهم البريدية، وربما تكون القوائم البريدية أبعد عن إمكانية

49- عابدين ،الشريف ، انظر الإعلام والعولمة والهوية، المؤثر والمتأثر، دار الكتب الوطنية، الطبعة الأولى، 2006م، ص 182.

50- النوبي، محمد ، إدمان الإنترنت في عصر العولمة، – الأردن ، عمان ، دار صفاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1431هـ، ص102، 103.

المتابعة الأمنية، ويشترك في القوائم البريدية آلاف الأشخاص الذين تصل أي رسالة يرسلها مشترك منهم إلى جميع المشتركين، فهناك كم هائل من الرسائل والصور الجنسية يتبادلها مشتركوا القائمة بشكل يومي. [51]

خاتمة

الحمد لله رب العالمين الذى بنعمته تتم الصالحات ،وصلى اللهم على سيدنا محمدﷺ خير خلق الله ، خاتم النبيين والمرسلين ، ورضى الله عن الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد

قد انتهيت – بتوفيق الله تعالى – من كتابة هذا البحث والذى كان بعنوان :(الإعلام الجديد وتأثيره في الشباب المسلم) وقد خرجت من هذه الدراسة بنتائج وتوصيات أهمها :

أولاً: النتائج :

1- سَخّرَ أعداء الإسلام الإعلام الجديد للنيل من شبابنا المسلم ؛ ومسخ هويته الإسلامية ، فاستعانوا بالشبكة المعلوماتية في بث سمومهم ، من الدعوة إلى تنصير الشباب ، واعتناق المذاهب الهدامة، والدعوة إلى الإلحاد .

2- كان للإعلام الجديد أثره السلبي في أخلاق وسلوك الشباب ، وذلك عن طريق نشر الإباحية الجنسية ؛ووجود ملايين المواقع التي أثارت الشباب ، وحركت غرائزهم نحو الحرام.

3- كان للإعلام الجديد أثره الإيجابي في فكر الشباب وثقافته ، وخاصة المواقع الكثيرة المنتشرة على شبكة المعلومات (الإنترنت) والتي كان لها الأثر النافع ؛ حيث استفاد الشباب المسلم منها ؛ في معرفة العقيدة والثقافة الإسلامية ، وفي مجال البحث العلمي ، واستفاد الباحثون منها في بحوثهم ، واستفاد شباب الجامعات وغيرهم .وكل باحث عن الحقيقة .

ثانياً: التوصيات :

51- الحميدي، هند، أثر الاستخدام المفرط للإنترنت على وظائف الأسرة وعلاقاتها الاجتماعية، رسالة ماجستير، السعودية، جامعة الملك سعود ، 1431هـ ، ص97، 98.

1- العمل على ترسيخ عقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر ،مع زرع خوف الله ومراقبته في نفوس الشباب ، وتربيتهم على الرغبة فيما عند الله من الأجر والثواب .

2- ضرورة إنشاء مشاريع تستوعب الشباب المسلم ،وتحافظ على هويته ،وتكون هذه المشاريع وفقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية .

3- سد أبواب الفتن وطرق الإنحراف ، واستغلال وسائل الإعلام الجديد في توجيه الشباب ثقافياً وعلمياً وخلقياً واجتماعياً.

4- ضرورة تطوير المؤسسات التربوية ؛ الحاضنة للشباب ؛وضرورة تعدد أنماطها واتساع أفق المربيين لاستيعاب مجالات عمل متنوعة تستوعب كافة فئات الشباب .

الله أسأل أن يتقبل مني هذا العمل وأن يكون خالصاً لوجهه الكريم .

والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على سينا محمدﷺ وعلى آله وصحبه وسلم

فهرس المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم

2- ابن فارس أحمد ، مقاييس اللغة ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط 1399هـ - 1979م

3- ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ط3- 1414 هـ

4- الأزهري ، محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة ، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط1، 2001م

5- الإمام ، إبراهيم ،الإعلام الإسلامي ، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ط1 ،1980م

6- أمين ، رضا عبد الواجد ، استخدام الشباب الجامعي لموقع اليوتيوب على شبكة الانترنت ، أبحاث المؤتمر الدولي ، الإعلام الجديد : تكنولوجيا جديدة لعالم جديد، البحرين ، جامعة البحرين، أبريل

7- البخاري،محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، بيروت ، دار ابن كثير،الطبعة الثالثة ، 1407هـ – 1987م.

8- جامعة الدول العربية ، الدليل المرجعي للشباب العربي في مجال الحفاظ على البيئة، ، القاهرة، سبتمبر 2006م على الموقع WWW.unep.org.bh ، 2006م

9- الجهني ، مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، السعودية، الرياض ، دار الندوة العالمية، ط4- 1420 هـ

10- حجازي ، مصطفى ، الإنسان المهدور : دراسة تحليلية نفسية إجتماعية ، . الدار البيضاء . المغرب ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية 2006م

11- حمزة ، عبد اللطيف ، الإعلام والدعاية، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ط2- 1398هـ- 1978م

12- الحميدي، هند، أثر الاستخدام المفرط للإنترنت على وظائف الأسرة وعلاقاتها الاجتماعية، رسالة ماجستير، السعودية، جامعة الملك سعود ، 1431هـ ، ص97، 98.

13- رقيب ، صالح ، الوسائل والأساليب المعاصرة للدعوة الاسلامية ، بحث مقدم لمؤتمر : الدعوة الاسلامية ومتغيرات العصر- المدينة المنورة ، كلية أصول الدين ، الجامعة الاسلامية ،أبريل 2005م

14- رجب، عبد الحميد محمد، دور المقارئ الالكترونية في التعليم القرآني على شبكة الانترنت ، المؤتمر العالمي الأول تعليم القرآن الكريم ، جدة ، المملكة العربية السعودية ، من 22 - 24 جمادى الآخرة 1431هـ الموافق 5 - 7 يونيو 2010 م

15- الشنقيطي ، سيد محمد، مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم: دراسة تحليلية لنصوص من كتاب الله ، الرياض، دار عالم الكتب ، - ط 1406هـ- 1986م

16- صادق ، عباس ،الإعلام الجديد الوسائل والمفاهيم والتطبيقات ، عمان ، دار الشروق ، ط 2008م

17- صادق ، عباس ، الإنترنيت والبحث العلمي ، الإمارات، مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية ، ط3 ، 2007م

18- العصيمي، تركي ، كيف تخدم الإسلام من خلال الانترنت،السعودية،د.ط، ط1421هـ

19- عمر ، أحمد مختار عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة ، عالم الكتب ، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م

20- عابدين ،الشريف ، انظر الإعلام والعولمة والهوية، المؤثر والمتأثر، دار الكتب الوطنية، الطبعة الأولى، 2006م

21- الفريح ، أحمد بن عبد الله ، تعليم القرآن الكريم عن بعد: دراسة وصفية تحليلية لبعض التجارب، ندوة القرآن الكريم والتقنيات المعاصرة (تقنية المعلومات) ، المملكة العربية السعودية ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة ، وزارة الشؤون الاسلامية والأوقاف والدعوة والارشاد ، الفترة 24- 26 شوال 1430هـ الموافق 13-15 أكتوبر 2009م

22- الفيومي ، أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت ،المكتبة العلمية ، دت.

23- المجممي ، محمد بن موسى ، التنصير عبر الخدمات التفاعلية لشبكة المعلومات العالمية ، ماجستير ،السعودية ، جامعة الملك سعود ،ط 1432 هـ

24- مسلم ، أبو الحسن القشيري النيسابوري ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ط1374 هـ / 1955 م.

25- مصطفى ، إبراهيم ، المعجم الوسيط ،القاهرة ، مكتبة الشروق الدولية . ط4 ، 2004م

26- النوبي، محمد ، إدمان الإنترنت في عصر العولمة، ، الأردن ، عمان، دار صفاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1431هـ

27- البشر ، خالد بن عبد الله ، الدعوة إلى الله عبر الشبكة العنكبوتية: ، انظر موقع الدين على شبكة المعلومات الدولية(http://www.deen.ws/daoh/112.htm)

28- سرحان ، محمد ، الدعوة إلى الإلحاد (خطر الإلحاد يغزو الشباب العربي عبر بوابة الإنترنت) ، موقع علامات أ ون لاين . http://www.alamatonline.net/l3.php?id=29488

http://www.djelfa.info

القيم الدينية في سياسة التعليم الوطنية في بنغلاديش: إشكالات واقتراحات

الدكتور محمد معين الدين
الأستاذ المشارك ، قسم علوم القرآن والدراسات الإسلامية
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ
mainu99@yahoo.com

محمد إرشاد الرحمن
المحاضر ، قسم علوم القرآن والدراسات الإسلامية
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ

ملخص البحث

يواجه المجتمع البنغلاديشي عديدا من التحديات العظمى والأزمات الخطيرة محليا وعلميا، وفي مقدمتها أزمة القيم الدينية في التعليم والتربية. فالقيم والأخلاق تكاد تغيب يوما بعد يوم في ساحة عملية التعليم ، وتحل محلها الأيدولوجيا الفكرية والاعتقادات الفاسدة التي لا تتناسب مع روح الشريعة الإسلامية السمحة. فالمتأمل في الوضع الحالي في المجتمع البنغلاديشي يجد أكثر المجرمين والمخالفين للقوانين المدنية فيه من الشعب المتعلمين حملة الشهادات الجامعية ومن الطبقات العليا في المجتمع، والسبب في ذلك هو غياب القيم الدينية من التعليم. وتكمن أهمية البحث في كون القيم الدينية أهم العناصر الأساسية لنجاح التعليم؛ لأن العملية التعليمية هي الوسيلة الفعالة لتغيير هيكل المجتمع السليم وتشكيل سماته وثقافته وتأهيل العناصر البشرية القادرة على النهوض بالمجتمع، وذلك لا يتم أبدا إلا بالقيم الدينية. فيهدف البحث إلى بيان أهمية القيم الدينية في التعليم والتربية لبناء الجيل السليم والمواطن الصالح ، التي يقل وجودها في سياسة التعليم الوطنية في بنغلاديش ثم ظهور آثاره السلبية المترتبة واضحا على جميع قطاعات البلاد. واعتمد البحث على منهجين: المنهج الاستقرائي، والمنهج النقدي، أما الأول فمن خلال استقصاء المواد والبنود لسياسة التعليم الوطنية في بنغلاديش وما يتعلق بها. وأما الثاني فمن خلال نقد ما تعارض القيم الدينية في هذه السياسة في محاولة لبيان آثارها الفاسدة على أبنائها. ويقدم في النهاية بعض الاقتراحات ، مثل ضرورة العودة إلى القيم الدينية وإعطاءها مساحة كبرى في المناهج الدراسية ، وحذف بعض المواد والبنود التي تتعارض بالروح الإسلامي والأخلاق الفضيلة، وإضافة بعضها الآخر التي تتفق مع القيم الدينية والخلقية؛ لأن الوضع الحالي في بنغلاديش في حاجة ملحة إلى القيم والمبادئ الدينية الراسخة، حتى يسود العدل والسلام والطمأنينة في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: المجتمع البنغلاديشي ، القيم الدينية ، سياسة التعليم الوطنية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد:

فإن الناظر في الوضـــع الحالي في بنغلاديش يجد أن معدل المتعلمين فيها يتزايد يوما بعد يوم، ولكن ترتفع بنفس الوقت معدلات الجريمة والجناية بشكل رهيب ، لا يخلو منها الصغار والشباب حتى كبار المسؤولين في مناصب الدولة. ويرى ظواهر الفساد والاعتداءات والجرائم بكل أنواعها منتشرة في أرجاء البلاد كلها، حتى تحتل بنغلاديش المركز الأول في الفســـاد على المســـتوي العالمي حســـب تقريرات المنظمات الدولية. وذلك ليس لأجل الجمهور عامة الناس من الأميين والفقراء ـ بل لأجل الشعب المتعلمين من طبقة العليا في المجتمع. إذن المشـــكلة ليســـت في التعليم ولكن المشـــكلة غياب القيم الدينية من التعليم. لأن مناهج التعليم تم وضعها بأيدي المفكرين العلمانيين المائلين إلى الأيدولوجيات الغربية والأفكار العلمانية. فظهرت تلك الظروف الراهنة من تشـــوهات الســـلوك الإنســـاني المعاصـــر، واضـــمحلال القيم الروحية والجمالية، وطغيان المادة على الروح. دفعت الشباب إلى التمرد والثورة على قيم المجتمع.

ومن هنا تتضح أهمية تضمين المناهج الدراسية قيماً سامية تصحح الأفكار المتطرفة، وتدعو التلاميذ إلى الفضيلة، وتسهم في حل الأزمة القيمية التي يعاني منها المجتمع. إذ لم تعد وظيفة المناهج تزويد الدارسين بكم من المعلومات التي يتضمنها المقرر، بل شملت تزويدهم بالخبرات التي تساعدهم على النمو المتوازن بالقيم والأخلاق، بما يحقق الأهداف المنشودة. ويمكن للمناهج الدراسية إذا أُحسِن إعدادها واختيارها، وتحديد أهدافها بدقة، أن تؤدي دوراً إيجابياً في تأصيل القيم لدى التلاميذ.

فتنفيذ سياسة التعليم العلماني مع نظام اتجاه واحد خاص، متروك التعليم الإسلامي ولا يمكن أن تؤتي ثمارها في جلب الرفاهية الوطنية أو الخير العام أبدا، ومع الأسف الشديد قد تم إعداد تلك السياسة التعليمية اللادينية (الإلحادية كما سماها العلماء الإسلاميون) في بنغلاديش أغلب سكانها المسلمون، فأردنا في هذا البحث عرض عيوب هذه السياسة من ناحية القيم الدينية وتقديم بعض الاقتراحات لتكون سياسة صحيحة وسلمية . والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي والنقدي .

مفهوم القيم الدينية وخصائصها ومصادرها

المعنى اللغوي للقيم :

القيم جمع قيمة واحدة ، وهى ثمن الشيء بالتقويم ، وفى القرآن الكريم ﴿ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[1]. وهي تأتي في اللغة بمعان عدة : تأتي بمعنى التقدير ، فقيمة هذه السلعة كذا ، أي تقديرها كذا فالقيمة ثمن الشيء بالتقويم[1]. وتأتي بمعنى الثبات على أمر ، يقال فلان ماله قيمة ، أي ماله ثبات على الأمر . وتأتي بمعنى الاستقامة والاعتدال ، يقول تعالى ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾[2]، أي يهدي للأمور الأكثر قيمة ، أي للأكثر استقامة[3] .

معنى القيم الاصطلاحي :

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للقيمة عن المعنى اللغوي، فهي تعني: "ما قوم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان"[4]. يعرف محمد عبد الغني القيم بأنها:" مجموعة من الاعتقادات المؤكدة والتي تمثل دستورا بالنسبة للفرد، حيث يؤمن بها وتحدد منها شرعية أفعاله وسلوكه"[5]. و"القيم هي كل ما يعمل الشخص على تحقيقه أو تجنبه وهي أساس الدوافع"[6]. ويعرف الدكتور محمد زقزوق القيم بأنها: "معايير للسلوك الإنساني، والمجتمع المتوازن هو ذلك المجتمع الذي ينتشر فيه الوعي بالقيم، ومن ثم الالتزام بها ويرتبط بازدياد الوعي بالقيم والإحساس بها مفاهيم التقدم والتفاؤل والنظام والترابط".[7]

مفهوم القيم الدينية :

إن القيم الدينية نوع من أنواع القيم التي تخص جانب معين من اهتمامات الفرد، فالقيم الدينية هي "اهتمام الفرد وميله إلى معرفة ما وراء العالم الظاهري فهو يرغب في معرفة أصل الإنسان ومصيره، ويرى أن هناك قوة تسيطر على العالم الذي يعيش فيه, وهو يحاول أن يربط نفسه لهذه القوة بصورة ما"[8].

وتعرف القيم الدينية "بأنها الأحكام التي يصدرها المرء على أي شئ مهتديا في ذلك بقواعد ومبادئ مستمدة من القرآن والسنة وما تفرع عنهما من مصادر التشريع الإسلامي أو تحتويها هذه المصادر وتكون موجهة إلى الناس عامة ليتخذوها معايير للحكم على كل قول وفعل ولها في الوقت نفسه قوة وتأثير عليهم"[9].

مجالاتها :

تشتمل القيم الإسلامية جميع مناشط الحياة ، وجميع مناحي التفكير والاعتقاد ، وجميع العلاقات التي تربط المسلم بخالقه وبغيره من البشر ، بل وبالكون جميعاً .

خصائصها :

القيم الإسلامية تتميز بخصائص تميزها عن القيم في المجتمعات غير الإسلامية ، وهذه الخصائص مستمدة من خصائص هذا الدين العظيم ، ومن هذه الخصائص :

* **الربانية** : إن القيم الإسلامية ربانية المصدر ، بمعنى أنها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله أساساً ، وكتاب الله هو من لدن حكيم خبير ، وأما السنة النبوية فهي أيضاً مستمدة من عند الله على لسانه رسوله ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [10].

* **الثبات** : والثبات هنا لا يعني الجمود ، بل هو كما يقول سيد قطب " هناك ثبات في مقومات التصور الإسلامي وقيمه الذاتية ، فهي لا تتغير ولا تتطور حينما تتغير ظواهر الحياة الواقعية وأشكال الأوضاع العملية ، فهذا التغير يظل محكوماً بالمقومات والقيم الثابتة لهذا التصور"[11].

* **الشمولية** : القيم الإسلامية تشمل كل ما يصلح الفرد والمجتمع لجميع مناشط الحياة الإنسانية ، وهي شاملة لكل العلاقات التي تربط المسلم بغيره سواءً علاقته بربه أو بالمسلمين أو غير المسلمين أو علاقته بالحيوان والجماد وجميع مخلوقات الله كما أنها شاملة في تلبيتها لحاجات النفس والعقل والوجدان والجسد ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾ [12].

* **التوازن** : فهناك التوازن والوسطية وعدم الإفراط أو التفريط ، وهذا التوازن بين متطلبات الفرد ومتطلبات الجماعة فلا يطغى جانب على آخر، وهناك توازن بين متطلبات الدنيا ومتطلبات الآخرة ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ﴾ [13].

* **الإيجابية** : فالقيم الإسلامية قيم إيجابية بكل ما تعني هذه الكلمة ، فهي إيجابية خيرة تؤدي بمن يعتنقها إلى سعادة الدنيا والآخرة ، وهي إيجابية فاعلة في علاقة الله سبحانه بالكون والحياة والإنسان ، وهي إيجابية فاعلة في دور الإنسان ووظيفته في هذا الكون .

* **الواقعية** : القيم الإسلامية واقعية يمكن تطبيقها لا تكليف فيها بما لا يطاق ، ولا تغرق في المثالية التي تقعد بالناس عن الامتثال: قال تعالى﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًـــا إِلاَّ وُسْـــعَهَا ﴾[14]، فالعبادات واقعية ، والأخلاق واقعية ، والقيم كذلك واقعية راعت الطاقة المحدودة للناس فاعترفت بالضعف البشري وبالدافع البشري ، والحاجات المادية ، وبالحاجات النفسية[15].

* **عدم تعارضها مع العلم** : فهي قيم صائبة وصحيحة لأنها من لدن عليم خبير ، ولا يمكن أن تصطدم بقاعدة علمية صحيحة .

مصادر القيم الإسلامية هي :

أ– القرآن الكريم: القرآن الكريم هو أساس الشريعة الإسلامية وأصل سائر أدلتها قال تعالى ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[16]، أي ما تركنا في القرآن شيئاً مما يحتاج إليه الناس في أمر الدين والدنيا مفصلاً أو مجملاً، وقال : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَـيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْـرَىٰ لِلْمُسْـلِمِينَ ﴾[17]، وإلى القرآن تستند باقي الأدلة في حجيتها من السنة والإجماع والقياس وغيره[18].

ب– السنة : وهي "ما صدر من النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– من أقوال لم يقصد بها الإعجاز وأفعال غير جبلِّية وتقريرات" . وقد أجمع المسلمون على أن السنة حجة في الدين ودليل من أدلة الأحكام الشرعية ، وبالتالي فهي تعتبر مصدراً من مصادر القيم الإسلامية [19].

ج– الإجماع : وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي في عصر غير عصر الرسول ، والمراد من الاتفاق : الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أو ما في معناهما من التقرير ، والسكوت عند من يرى أن ذلك كافٍ في الإجماع[20].

د– القياس: ويعرَّف اصطلاحاً بأنه "مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي ، لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة"[21]. ولا خلاف بين جمهور الفقهاء أن القياس أصل من أصول التشريع ودليل من الأدلة الشرعية التي يرجع إليها في معرفة الأحكام الشرعية العملية

لمحة سريعة عن نظام التعليم في بنجلاديش:

إن التعليم هو القوة الدافعة لأي أمة أو دولة لازدهارها ومعالجة قضاياها متنوعة في التنشئة الاجتماعية.
ونظام التعليم الحالي في بنغلاديش ينقسم في ثلاثة اتجاهات رئيسية في بنغلاديش[22]، وهى :

1- نظام التعليم العام

2- نظام التعليم الدينية

3- نظام التعليم المهني – التقني

وتشمل النظم الأخرى لنظام التعليم المهني.

وينقسم كل من هذه الأنظمة الثلاثة الرئيسية إلى أربعة مستويات:

المستوى الابتدائي (السنوات 1-5)

المستوى الثانوي (سنوات 6-10)

مستوى الثانوية العالية (11 – عاما 12)

مستوى التعليم العالي

وتوجد حاليا في بنغلاديش 36 جامعة حكومية و79 جامعة خاصة ، وتدار هذه الجامعات تحت رعاية وإشراف "اللجنة لمنح الجامعات الحكومة". ووسيلة التعليم فيها اللغة البنغالية أو الإنجليزية ، يمكن للطالب اختيار أي منهما. ووزارة التعليم والتربية أعلى منصب في الدولة في التعليم ، وتحتها أقسام عديدة ، تجري إدارة مشروعات التنمية المختلفة (مشروع تعليمي ومشورع فني) بأنشطة ورعاية هذه المديريات. وفقا للمادة 17 من الدستور، يحق لكل طفل التعليم المجاني حتى المرحلة الثانوية. وتندرج المؤسسات التعليمية في المرحلتين الثانوية والثانوية العالية تحت عشرة مجالس للتعليم، التي تدير ثلاثة اختبارات رسمية. وهى: شهادة مدرسة ابتدائية (JSC)، وشهادة مدرسة الثانوية (SSC) وشهادة مدرسة الثانوية العالية (SSC)

في جميع مراحل التعليم، يمكن للطلاب اختيار لتلقي تعليمهم باللغة الإنكليزية أو البنغالية. والمدارس الخاصة تميل كثيرا إلى الاستفادة من وسائل الإعلام ، ولغة التدريس فيها الإنجليزية في حين تستخدم المدارس التي ترعاها الحكومة اللغة البنغالية.

نظرة عامة على سياسة التعليم الوطنية في بنغلاديش

إن الحكومة الحالية في بنغلاديش بقيادة حزب رابطة عوامي اتخذت مبادرة لإعداد سياسة التعليم في ضبط حاجة العصر الحديث لبناء جيل المستقبل كمورد بشري مثل كفاءة في المعرفة والتكنولوجيا مع القيم الأخلاقية والوطنية. وتشكلت أول لجنة التعليم الوطنية لإعداد سياسة التعليم والتربية بقيادة الدكتور قدرة خودا ، في 24 سبتمبر 1972 من قبل رئيس الدولة الأول الشيخ مجيب الرحمن ، فسافر وفد من هذه اللجنة إلى الهند لاكتساب التجربة عن نظام تعليمهم، ثم وضعوا في ضوء التجربة الهندية سياسة التعليم البنغلاديشية مستندين إلى المبادئ الأربعة الرئيسية للدولة، وهى : الديمقراطية والقومية البنغالية والعلمانية والاشتراكية.

وكانت متعارضا لعقيدة الإسلام ومبادئها فاحتج الشعب المسلم فاضطر الحكومة تغييرها ، وإلغائها ، ثم جاء الحزب العوامي في السلطة مرة ثانية عام 2008م وشكل لجنة جديدة بقيادة الاستاذ كبير شودري فوضعت اللجة سياسة التعليم الوطنية على غرار سياسة التعليم الأولى التي كانت مرفوضة ، وفي هذه السياسة بنود وفصول كثيرة تعارض الدين الإسلامي الحنيف.

فقد تم تكوين سبعة لجان التعليم لوضع سياسة التعليم منذ استقلال بنغلاديش حتى الوقت الحاضر. ولكن لم تنفذ أية منها بشكل كامل. والتي تم تنفيذها هي الجوانب السلبية، أما الجوانب الإيجابية لتلك السيسات فأصبحت في المخفي والتحت الستار. ولجان إعداد سياسة التربية والتعليم السبعة من بعد الاستقلال هي:

1- لجنة الدكتور قدرة خودا للتربية والتعليم ، عام 1972-1974م.

2- لجنة قاضي جعفر أحمد للتربية والتعليم ، عام 1978م.

3- لجنة الدكتور مجيد خان للتربية والتعليم ، عام 1978م.

4- لجنة الدكتور مفيض الدين ، عام 1989م.

5- لجنة الدكتور شمس الحق للتربية والتعليم ، عام 1996م.

6- لجنة الأستاذ منير الزمان ميا للتربية والتعليم ، عام 2003م.

7- لجنة الأستاذ كبير شودري للتربية والتعليم ، عام 2010م.

وجل هذه اللجان لإعداد سياسة التعليم قدمت مناهج التعليم تتعارض مع القيم الدينية والمبادئ العقائدية ولم توافق آراء غالبية سكانها في الدولة. فسياسة التعليم العلمانية باتجاه واحد خاص متروكة التعاليم الإسلامية ، لا يمكن أن تؤتي ثمارها المستهدفة في بناء الشخصية الصالحة ولا الرفاهية الوطنية ، ومع الأسف الشديد سيتم تنفيذ تلك السياسة (قد سمى علماء الدين السياسة العلمانية) في دولة غالبية سكانها المسلمون. فعدم وجود القيم الدينية والتربية الأخلاقية في مناهج التعليم ونظامها يدفع الجيل القادم إلى التورط في الفساد والغصب والفوضى ويبعد عن الدين الحنيف .

إشكالات سياسة التعليم الوطنية وعيوبها:

إن تدريس القيم في المعاهد التعليمية له أهمية قصوى لا يمكن إنكارها. المدرسة أو المعهد هو المركز الرئيسي والأصلي لتربية الأولاد. فإن الأولاد منذ نعومة أظفارهم يتعلمون الأخلاق والقيم من معاهدهم ومدارسهم ويتعلمون أيضا قواعد حياتهم ونظم مجتمعهم. فإذا لم يتعلموا الأولاد الأخلاق النبيلة من مدارسهم، فإنهم في المستقبل سوف يكونون أسبابا للشر والفساد في المجتمع. فإذا وضعت المناهج الدراسية في المعاهد العلمية وفق القرآن والسنة والعقيدة السليمة والتوجيهات النيرة فإنها تساعد على بناء أجيال طيبة وعريقة.. ولا شك أن الإنسان ليس له قيمة إذا صار عديم الأخلاق والقيم بل هو أضل من الحيوانات. قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾[23] . فأشار الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات بأن العلم لا بد أن يكون باسمه.

إن حكومة بنغلاديش الحالية تضع سياساتها الخاصة في مختلف المجالات، ثم تقدم على الجمهور للرأي العام قبل سن القوانين فيها. فاتخذت وزارة التعليم سياسة التعليم الوطنية عام 2016م على غرار سياسة التعليم القديم المرفوض من قبل الشعب ثم نشرها على الشعب علنا، فصار احتجاج قوي ضد سياسات عاصفة من الانتقادات. لأن السياسة استمدت من الأيديولوجيا والفكرة الضيقة للحزب. على الرغم من الاحتجاجات القوية وانتقاد سياسة اعتمدت الحكومة العلمانية علي ذلك . فظهر فيه عيوب وإشكالات كثيرة بالناحية القيم الدينية . أذكر أهمها :

1- لا توجد البسملة ولا الحمدلة في افتتاح هذه السياسة، التي هي من شعائر الإسلام ، فعن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسلَّم : "كُلُّ كَلَامٍ أَوْ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللهِ فَهُوَ أَبْتَرُ - أَوْ قَالَ : أَقْطَعُ " [24]

2- من الطبيعي أن تنعكس سياسة التعليم الوطنية، على الأفكار والمعتقدات والقيم لغالبية الناس في البلاد ولكن في هذه السياسة لم تظهر انعكاساتهم بل احتلت فيها المبادئ والمعتقدات المناهضة للدين .

3- لا توجد في الصف الأول والثاني أي مادة للدين أول للقيم والأخلاق ، التي هي من الضرورات اللازمة لأن الطفولة مرحلة شديدة لقبول الأفكار العقائدية ، التي يتعلم في هذه المرحلة يغرس في قلوبهم مدى الحياة ، فعن أبي هريرة-رضى الله عنه- أنه كان يقول قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء[25].

4- تم تشكيل اللجنة لإعداد مناهج التعليم بالمفكرين العلمانيين متجاهلا علماء الدين والمتخصصين بالدين. فأدخلوا أيديولوجية الإلحاديين والهندوسيين في المناهج. ووضعوا النصوص الدراسية في الكتب المقررة على ضوء السياسات العلمانية والاشتراكية تجاهلا الاتجاهات الإسلامية[26]، نذكر على سبيل المثال:

- ففي الصف التاسع والعاشر حذفت قصيدة "العبادة" للشاعر المسلم وجعلت في مكانها قصيدة "ابنتي" للشاعر الهندي فارتشوندرو غوناكر. وحذفت قصيدة "الحمد" للشاعر المسلم علاول وجعلت مكانها قصة الرحلة عن الأماكن المقدسة الهندية "نزعة الهروب" للكاتب الهندي سنجيب شندروا شوتتو باتدهاى.

- وفي الصف الثامن حذفت قصيدة "عمر فاروق" للشاعر الوطني قاضي نظر الإسلام وجعلت مكانها قصيدة "لا آمل بعد فوات الوقت" للمتصوف الضليل المشهور لالون شاه.

- وفي الصف السابع حذف مقال إسلامي "نجم الصحراء" سيرة الرسول المختصرة وجعل في مكانه قصيدة "أرض الأم" للشاعر الهندي المشهور روبندرو نات طاغور.

- وفي الصف السادس حذفت قصة إسلامية "جائزة الصدق" للدكتور محمد شهيد الله وجعل مكانها "البقرة الحمراء" للكاتب الهندوسي ستين سن فيه بيان كيفية احترام البقر كالأم، لا ينبغي أن تذبح أبدا.

حذف قصيدة " الدعاء" للشاعر المسلم كيكوباد وجعل مكانه قصة الرحلة الهندية "الراتشي" إحدى الأماكن المقدسة المشهورة في الهند.

– وفي الصف الخامس حذفت خطبة مختصرة "حجة الوداع" وجعلت مكانها قصيدة "الكتاب" للكاتب الملحد المشهور في بنغلاديش "هومايون آزاد" وفي هذه القصيدة سخرية ونقد فاحش للقرآن الكريم.

وفي الصف الرابع حذفت قصيدة إسلامية "منزلة المعلم" للقاضي قادر نواز. وحذفت سيرة مختصرة للأطفال " الخليفة عمر ".

وفي الصف الثالث حذفت سيرة مختصرة للأطفال "الخليفة أبو بكر".

هكذا تم حذف السيرة النبوية وسير السلف الصالح والمقالات والكتابات والأشعار الإسلامية بقصد تبعيد الجيل عن القيم الدينية، وجعلت مكانها كتابات معاديا لاعتقادات معظم الناس ولا تتفق بأي شكل من الأشكال مع القيم الإسلامية[27].

5– أما في المناهج الدراسية في المدارس الإسلامية فقد حذف أيضا المواد الدينية وقلصها ، ومثل:

– حذفت مادة القرآن الكريم من الفصل الأول والثاني وحذفت مادة المنطق في الفصل التاسع والعاشر.

– حولت مادة التاريخ الإسلامي من الإجباري إلى الاختياري.

– ادمجت مادة الحديث والفقه الإسلامي في مادة واحدة بمجموع 100 درجة بعد أن كانتا مادتين مستقلتين بمجموع 200 درجة.

– ألغى قسم التجويد من مرحلة الداخل والعالم.

جدير بالذكر هنا أن المدراس الدينية في الهند مثل مدرسة ديوبند وشهارنبور لا تتدخل في مناهجها الحكومة الهندية ، ولكن في بنغلاديش تسيطر الحكومة على المدارس الدينية مباشرة وغير مباشرة.

ففي سياسة التعليم الوطنية تم استبدال النصوص الإلحادية والهندوكية في مكان النصوص الإسلامية في الكتب المدرسية في المراحل الابتدائية والثانوية . مثل تعليم الطلاب تعظيم البقر كالأم ، وكيفية ذبح الأغنام أمام أصنام الهندوس وقصص رحلات إلى الأماكن المقدسة الهندوسية ، وكيفية العبادة والتضرع أمام آلهتهم وغيرها من النصوص التي تتعارض مع العقائد الإسلامية . ومن ناحية أخرى ضم بعض النصوص تسخر

من اللحى والحجاب ولبس الطاقية والفتوى. وكل هذه النصوص يضطر آلاف الطلاب والطالبات يدرسونها يوميا.

اقتراحات

إن المناهج الدراسية لها دور كبير في تنشئة الطلاب على القيم الإسلامية. فالدولة التي تريد أن تبني جيلا صالحا لا بد لها أن تضع مناهج دراسية صحيحة على أساس القيم والأخلاق لأنها تساعد الطلاب والدارسين أن يكونوا صالحين وإسلاميين . ولكن سياسة التعليم الوطنية في بنغلاديش تنعدم فيها القيم الدينية لذلك لا يفي الغرض المنشود للتعليم العام في الدولة . فأقدم بعض الاقتراحات في شأن هذه السياسة التعليمية.

– اتخاذ خطوات فعالة على الفور لإلغاء سياسة التعليم العلماني المناهضة للاتجاهات الإسلامية المندرجة بالأفكار اللادينية والهندوسية المدمرة للقيم الخلقية والحضارة الإسلامية.

– استبدال "القيم الدينية والمفيدة للناس" في مكان "العلمانية الموجهة للشعب" في البند الأول في مبحث أهداف التعليم وغاياته ، وفي الهدف الثالث اللادينية استبدالها الديني والأخلاقي.

– استبدال "يحتوي المنهج تعليم الأسس الرئيسة لكل أديان يدرسها أصحاب الدين مستلقة" بمكان "يحتوي المنهج والكتب المدرسية القصص السيرة للأديان المختلفة " في الفصل الثاني ، في مبحث التعليم الابتدائي وقبل الابتدائي والحضانة.

– استبدال تعريف الدين المعين يدرسها أصحاب كل الدين منفردة في مكان تعريف الأديان الأربعة الرئيسية في بنغلاديش في أهداف التعليم الديني والأخلاقي .

– حذف ما ذكر في قسم فنون التشكيلية كلها ؛لأنها تخالف وأفكار غالبية سكانها والقيم الدينية .

– إضافة الدينية مع القيم في المادة الثاني كتب "القيم" فقط؛ لأن الدين هو منبع أصلي للقيم.

– تبديل "شعور العلمانية" بالقيم الدينية في بيان تكوين المواطن المثالي في المادة الثالثة .

– تشكيل اللجنة لإعداد نظام التعليم بالشخصيات الإسلامية وعلماء الدين ليس بالمفكرين العلمانيين والإلحاديين فقط.

- وجوب تعليم القيم الدينية إجباريا في كل مراحل التعليم في المدارس الحكومية.

الخاتمة

مما تقدم نخلص إلى أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وهي على النحو الآتي:

1- إن مناهج التعليم في بنغلاديش قد تم وضعها سبع مرات منذ استقلالها ولكن لم تنعكس فيها آمال الشعب واحتياجاتهم فيها، ولم يعتني بالقيم الدينية ولم يهتم بها. فيتزايد معدل المتعلمين في الدولة يوما بعد يوم ، ولكن مع ارتفاع معدلات الجريمة بنفس الدرجة .

2- إن سياسة التعليم الوطنية الحالية التي تمت وضعها من قبل الحكومة قد أهملت التعاليم الإسلامية والقيم الدينية، وتخلت عنها، واهتمت بالأفكار العلمانية والمناهج الغربية ، فنتج عن ذلك تفشي الفساد والرشوة والتهريب في كل قطاعات الدولة وجرائم التخريب والعنف والفوضى في سائر البلاد .

3- تم وضع نظام التعليم على غرار سياسة التعليم العلماني مع نظام اتجاه واحد خاص مهملة جوانب القيم والأخلاق والعقائد والأحكام الشرعية والآداب العامة.

4- إن سياسة التعليم الوطنية في بنغلاديش تتعارض مع المبادئ والمعتقدات الدينية والمثل العليا لأغلبية سكانها. ولا توافق مع نوعية التعليم الصحيح للتنمية بل وضعت لتنفيذ التعليم العلماني وتقليص الجانب الديني .

5- يجب إعادة صياغة سياسة التعليم الوطنية مراعية جانب القيم الدينية والأخلاقية ، ومعتبرا بأفكار الشعب ومعتقداتهم وآمالهم وثقافتهم لبناء المواطن الصالح المفحم بالأخلاق والفضيلة.

والله أسال أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به المسلمين ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد الأنام والمرسلين محمدٍ ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

المراجع

[1] – سورة التوبة : الآية: 36

[2] – سورة الإسراء : الآية : 9

[3] – إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ، ب.ت ، بيروت ، ج 2 ، ص 687

[4] – وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية** ، دار السلاسل- الكويت ، الطبعة الثانية ، 1427هـ ، م 34 ص 132.

[5] – حسن ، محمد عبد الغاني ، **مهارات إدارة السلوك الإنساني متطلبات التحديث المستمر للسلوك**، مركز تطوير الأداء والتنمية، مصر الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثاني 2005م، ص 89.

[6] – الزهراني ، عبد الناصر ، **النمذجة السلوكية المتقدمة**، دار ابن حزم، عمان ، الطبعة الأولى 2005م، ص 50

[7] – زقزوق ، محمد حمدي ، **الإنسان والقيم في التصور الإسلامي**، دار الرشاد، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2003م، ص 143.

[8] – فوزية دياب، **القيم والعادات الاجتماعية** ،دار النهضة العربية، القاهرة ،ط2 ،1980 ص52

[9] – المحيا ، مساعد بن عبد الله ، **القيم في المسلسلات التلفازية** دراسة تحليلية وصفية مقارنة لعينة ، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى ،1414هـ، ص 80.

[10] – سورة النجم : الآيتان : 3-4

[11] – سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي** ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1988م ، ص 85

[12] – سورة الأنعام : الآية : 38

[13] – سورة البقرة : الآية : 143

[14] – سورة البقرة : الآية: 286

[15] – الناشف، عبد الملك، **القيم وطرائق تعليمها وتعلمها**، دائرة التربية والتعليم بوكالة الغوث، عمان 1981 ، ص 154

[16] – سورة الأنعام : الآية : 38

[17] – سورة النحل : الآية: 89

[18] – القرنشاوي ، عبد الجليل وآخرون ، **الموجز في أصول الفقه** ، جامعة الأزهر –كلية الشريعة ، القاهرة. ط 1 ، ص 59

[19] – المرجع السابق ، القرنشاوي ، ص 60

[20] – المرجع السابق ، القرنشاوي ، ص 61

[21] – المرجع السابق ، ص 76

[22] – التعليم في بنجلاديش www.ar-saud-a.com/vb/showthread.ph

[23] – سورة العلق : الآيتان : 1-2

[24] – الإمام أحمد ، **المسند** ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1978م ، ج 14 ، ص 329.

[25] – النووي ، أبو زكريا يحي بن شرف الدين ، **شرح النووي على مسلم** ، دار الخير ، بيروت ، 1996، رقم الحديث : 2658

[26] – إرشاد ، أنيس الرحمن ، **التعليم الحالي والتعليم المطلوب** : مراجعة ، صحيفة "أمار ديش" 12 يوليو 2013م

[27] – حزب الله ، الدكتور محمد ، سياسة التعليم في بنغلاديش ، مجلة الكوثر ، عدد يناير ، 2010م

التجديد في الدراسات الإسلامية ضوابطه وآفاقه: آليات انتقال السلطة السياسية نموذجاً

دكتور مختار قـوادري

أستاذ مشارك في الشريعة والقانون بجامعة سعيدة– الجزائر

kouadri.mok101@gmail.com

الملخص

تركز هذه الدراسة على بيان طبيعة التجديد للدراسات الإسلامية وتحديد دوافعه وضوابطه في نطاق الثوابت والمتغيرات مع الإشارة إلى مختلف اتجاهاته وما يرتبط بها من محاذير مشتركة. ثم تسلط الضوء على الآليات الناظمة لانتقال السلطة السياسية في الدولة الإسلامية في ضوء قواعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها ونصوصها التفصيلية، بما تتسم به الشريعة الإسلامية من مرونة وقابلية لتقديم حلول تشريعية لكل النوازل، ومن بين ذلك الاستفادة من التجارب الغربية الحديثة، وأهمها الانتخابات؛ التي لها أصل معتبر في سنة الخليفة عمر (ض)، وبعض آليات الديمقراطية الحديثة التي لا تتعارض مع شريعتنا؛ باعتبارها أفضل الحلول الممكنة حاليا؛ لانتقال السلطة بطريقة سلسة. وهذه الزاوية من الفقه السياسي الإسلامي تحتاج إلى مزيد صقل وتطوير وحاجة لتجديدها؛ بما يحفظ بلادنا الإسلامية من المخاطر الناجمة عن انتقال السلطة.

كلمات مفتاحية: دواعي التجديد في الدراسات الإسلامية– ضوابط التجديد – آليات انتقال السلطة السياسية في الفقه الإسلامي – التجديد في نطاق الثوابت والمتغيرات – الانتخابات في الفقه الإسلامي.

توطئة: يعتبر موضوع تجديد الدراسات الإسلامية، من الموضوعات التي تطرح نفسها بقوة في كل عصر؛ نظرا لما للتجديد من فوائد تتعلق بإحياء ما اندرس من معالم الدين والاستجابة لمتطلبات العصر، خصوصا ما يتعلق بإدارة عملية نقل السلطة؛ التي تعتبر من مفردات الفقه الإسلامي السياسي أو فقه السياسة الشرعية، الذي يعتبر بالغ الأهمية؛ فهو كفيل بدرء ما يتهدد الكثير من الدول الإسلامية في عصرنا الحاضر من زعزعة استقرارها أو تأخير مسار التنمية فيها أومحوها من الوجود فيما لو حصل فيها انفلات أمني وأضحت مسرحا للحرب الدائرة بين فرقاء الوطن الواحد. ليس من نافلة القول بأن الفقه السياسي الإسلامي شابه كثيرٌ من القصور لأسباب ومعوقات سياسية وعلمية، سيأتي بيانها، ويتعين على العلماء أن يأخذوا دورهم في توجيه الشأن العام لما فيه الخير.

إن اختلاف طرق ولاية الخلفاء الراشدين توحي بأنه لا يوجد طريقة محددة جاءت بها الشريعة الإسلامية الغراء، فكل ما يؤدي إلى المصلحة الزمنية فهو مقبول، ومن ذلك ضرورة الاستفادة من التجارب الغربية الحديثة وأهمها الانتخابات؛ التي تعتبر أفضل الحلول الممكنة؛ التي لا تخلو من العيوب، مما يلاحظ من تأثير المال والإعلام على قناعة الناخبين، لكن لا تترك هذه الوسيلة السلمية لانتقال السلطة بطريقة سلمية سلسة إلا إذا وُجد بديلٌ أفضل منها، ولا ينبغي أن ننبذ ما يشوبه شيءٌ من المفاسد ونترك الساحة مشرعةً للفوضى ومنطق الغلبة؛ الذي يعتبر مفسدة أكبر، وهو ما تأباه قواعد الشريعة بلا أدنى شك.

وقد اتبعت منهجا وصفيا تحليليا للموضوع، يجمع بين تأصيل المعارف من الناحية الشرعية وبين تعميقها ومقارنتها بما وجد لدى التجارب الإنسانية الناجحة في العصر الحديث في مجال آليات انتقال السلطة؛ كفكرة الانتخابات الدورية وما يتفرع عنها مسائل؛ كتحديد العهدة في السلطة؛ التي لم يتوصلوا إليها إلا عبر تجارب عديدة خلال عقود من الزمن، والحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها.

المبحث الأول: ماهية التجديد والمجددين

الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وبالتالي وجب البحث عن ماهية التجديد والمجددين حتى تتضح الحقائق المرتبطة بها من شروط وضوابط وآفاق أو حدود معينة، ثم الوقوف على المصطلحات المشابهة له؛ كالبدعة والاجتهاد، وتسليط الضوء على مسألة هي في غاية الأهمية وهي مفهوم المجدد من حيث الإفراد

أو التعدد؛ لبيان أن التجديد يمكن أن يكون في شكل جماعي أو مؤسساتي، كلٌّ يجدد في مجال معين لتتناسق الجهود وتنتج منتجا جديدا.

المطلب الأول: تعريف التجديد لغة واصطلاحا

ينصب هذا المطلب على بيان حقيقة التجديد في اللغة ثم في اصطلاح العلماء وما يكتنفها من صعوبات؛ على النحو التالي:

الفرع الأول: تعريف التجديد لغة

التجديد مشتق من الجِدّة، و"الجِدّة نقيض البِلى". وأجدَّ الشيءَ وجدّده واستجدّه؛ أي صيَّره جديدا. يقال: "بَلِي بيت فلان ثم أجدّ بيتاً؛ أي صار جديداً"، "وهو نقيض الخلق". ويقال للرجل إذا لبس ثوبا جديدا: "أَبْلِ وأجِدْ واحمَدِ الكاسي". وأصل ذلك القطع، مثل "حبل جديد: مقطوع"، و"ناقة جدود، وهي التي انقطع لبنها". 1

وجاء منه في غير أصل القطع ؛كقولهم: "جدّد الوضوء والعهد". والأجدان، والجديدان: الليل والنهار؛ وذلك لأنهما لا يبليان أبدا. ويقال: لا أفعل ذلك ما اختلف الأجدان والجديدان: أي الليل والنهار. فأما قول الهذلي: وقالت لن ترى أبدا تليدا ... بعينك آخر الدهر الجديد

قال ابن جني: إذا كان الدهر أبداً جديداً فلا آخر له، ولكنه جاء على أنه لو كان له آخر لما رأيته فيه.2

وذكر ابن فارس أن الجيم والدال أصول ثلاثة: الأول العظمة، والثاني الحظ، والثالث القطع.

فأما القطع فقد بيناه آنفا، وأما العظمة، قال الله جل ثناؤه إخبارا عمن قال: (وأنه تعالى جَدُّ ربنا) [الجن: 3] . ويقال جدّ الرجل في عيني أي عظم. وأما الغنى والحظ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في دعائه: "لا ينفع ذا الجَدِّ منك الجَدُّ"؛ يريد لا ينفع ذا الغنى منك غناه، إنما ينفعه العمل بطاعتك. وفلان أجدُّ من فلان وأحظُّ منه بمعنى[واحد]".3

ولعلّ هذا اللفظ العربي الصحيح، بمدلولاته المختلفة الأصول المشار إليها، ما يوحي بأن التجديد عبارة عن أنك تقطع حكما شرعيا قطعا على استواء، وهو على قدر كبير من الأهمية، ومن تيسرت له سبله فهو المحظوظ.

الفرع الثاني: مفهوم التجديد شرعاً وصعوبة تحديده

ليس يسيراً أن تجد تعريفا اصطلاحيا حدِّياً يجلي ماهيته، لكن باستقراء أقوال العلماء حوله من حيث الضوابط أو المعايير والمآخذ والأحكام يمكن الاهتداء لفهم كنهه وكشف أسراره إلى حد معين. ولعله مع وضوحه في أذهانهم ركزوا على بيان من هم المجددون في مختلف العصور. لكن هذا لا ينفي صعوبة صياغة تعريف جامع مانع له؛ لارتباطه بمسائل متناثرة ذات صلة في أبواب نظرية مختلفة ذات آثار عملية، بعضها محل خلاف بين العلماء.

فقد اختلفوا في بيان الإنكار في المختلف فيه بين جمهور الفقهاء وبين الحنابلة، واختلفوا في بيان ماهية البدعة وأقسامها بين الظاهرية والحنابلة والمحدثين وبين بعض المتفقهة، واختلفوا في الأخذ بالقياس الأصولي بين الظاهرية والجمهور، واختلفوا في الاحتجاج بتعليل الأحكام، كما اختلف من احتج بها في بيان عللها، واختلف الشافعي مع جمهور الفقهاء حول جواز أن تستقل السنة بالتشريع، واختلفوا في الإجماع السكوتي أو الضمني بين جمهور العلماء القائلين بحجيته، وبين الإمام أحمد الذي قال: "لا أقول أجمع الناس، ولكن أقول لا أعلم في ذلك خلافا". لقد شنع الشافعية القدامى على المالكية والحنفية قولهم بالاستحسان، كما شنع الظاهرية على المالكية إغراقهم في العمل بالمصلحة المرسلة. وحل مثل ذلكم الاختلاف الفقهي فيما يتعلق بكثير من مصادر التشريع ذات الصلة بالموضوع؛ كسد الذريعة ومفهوم المخالفة وعمل أهل المدينة ومذهب الصحابي.

فإذا وقعت النوازل اختلف العلماء في تكييف المسائل وتحقيق مناطها، بناء على مشاربهم الفقهية، وهذا لا حرج فيه، بل هو ثراء فقهي تستطيع أن تهتدي به لتطبيق الحلول التشريعية المناسبة للبيئة الزمكانية. أما أن يشتط البعض فيعنف غيره من أهل العلم بلا أدب خلاف ويصفه بأذم الأوصاف، وربما فسقه أو كفره، وشيء من ذلك حصل، ولكم أن تراجعوا كتاب "بيان فضل العلم وأهله" لابن عبد البر المالكي الذي قال لو أردت لجمعت من ذلك وقار بعير، فمثل هذا المسلك لا يليق بطلاب العلم فضلا عن العلماء.

عرف أحد الباحثين المعاصرين مشكورا التجديد بقوله: "أما التجديد شرعاً، فهو التجديد اللغوي عينه، مضافا إليه ما تقتضيه طبيعة الإضافة إلى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد".4

وذهب البعض إلى أنه بتتبع النقول في المعاجم فإن كلمة تجدّد تعني صار جديدا، بعد أن أصابه البلى، من غير خلق. وبالتالي، يقتضي التجديد الإحياء والإعادة إلى مثل الحالة التي كانت عليها قبل أن يبلى. وقولهم "جدّد الوضوء والعهد" أظهرُ في الدلالة على أن التجديد يتضمن الإعادة.5

وهذا حق، لكن لا يلزم منه أن يفهم أن الإعادة مطلوبة في الشكل أو الرسم دون الفحوى ومناهج الفهم والاستنباط. بل هو إحياء لما اندرس من معالم الدين، وذلك بإعادته لما كان عليه الحال؛ بنشر العلم وحمل الناس على العمل به، وإعادته إلى رحاب السنة بعد فشو البدعة؛ بإنكار المحدثات في الدين، وبيان حقيقتها بالحكمة حسب مقتضى الحال، وإعادته على حالته من قدرة الشريعة الإسلامية الفائقة على الاستجابة لمتطلبات العصر؛ وذلك بحلول تشريعية اجتهادية مناسبة، لا يكون فيها مصادمة للنصوص الجزئية من الكتاب والسنة، ولا خروج عن القواعد العامة التي هي معقول النصوص المتواترة المتضافرة التي تعطي معنى قطعيا لا يجوز الخروج عليه؛ كتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض.

وباستقراء النقول المعجمية يبدو أن الجديد يمكن أن يكون حسناً؛ كما ذكرنا، ويحتمل أن يكون سيّئاً؛ كما ورد: "تجدّد الضرع: ذهب لبنه".6

ولعل هذا الملحظ الدقيق يفيدنا في معرض تناول ضوابط التجديد. فليس التجديد غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة للوصول بأحكام الشريعة إلى نتائج حسنة تتماشى مع نصوص الشريعة الجزئية وقواعدها الكلية. وبالتالي فلن يكون التجديد محموداً إذا صدر من غير ذي أهلية، أو صدر من مجتهد لكن أفضى اجتهاده إلى نتائج سيئة في ميزان الشريعة الإسلامية الغراء.

المطلب الثاني: الفرق بين التجديد وبين بعض المصطلحات المتصلة به

من الأهمية بمكان تحديد المصطلحات المشابهة للتجديد؛ كالبدعة أو الاجتهاد؛ ليتضح مفهوم التجديد دون لبس، فبضدها تتميز الأشياء كما يقال.

الفرع الأول: الفرق بين التجديد والبدعة

ليس خفيا على كل من كان له ملكة فقهية وتكوين شرعي معتبر ما للفرق بين التجديد والبدعة.

فالبدعة لغة هي: الأمر المحدث الذي لم يسبق له نظير؛ لأن مادة بدع للاختراع على غير مثال سابق.7

والبدعة8 شرعا هي: ما أُحدث في دين الله، وليس له أصل عام ولا خاص يدل عليه.

والمراد بالإحداث هو الإتيان بالأمر الجديد المخترع، الذي لم يسبق إلى مثله، فيدخل فيه كل مخترع، مذمومًا كان أو محمودًا، في الدين كان أو في غيره.

وتقييد الإحداث في الدين هو قيد خرج به المحدثات الدنيوية؛ كالمخترعات المادية في مجال الصناعة والتجارة والعمران، فلا تشمله البدعة المذمومة شرعا.

وتقييد الإحداث في الدين بعدم الاستناد إلى أصل شرعي؛ بطريق خاص ولا عام هو قيد تخرج به المحدثات المتعلقة بالدين مما له أصل شرعي، عام أو خاص. فمما أُحدث في الدين وكان مستندًا إلى دليل شرعي خاص؛ كإحداث صلاة التراويح جماعة في عهد عمر رضي الله عنه، ومما أحدث في الدين وكان مستندا إلى دليل شرعي عام؛ كالذي ثبت بالمصالح المرسلة؛ مثل جمع الصحابة رضي الله عنهم للقرآن. ويلحق بالنوع الثاني ما أحدث من علوم شرعية مثل؛ علم أصول الفقه، علم الفقه، علم مصطلح الحديث، علم النحو، فإنها رغم عدم وجودها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنها داخلة في عموم النصوص الآمرة بحفظ الدين ووجوب تبليغه. فمتى وقع الإحداث في الدين بغير استناد إلى دليل شرعي عام أو خاص كان بدعة مذمومة.

ومن هنا يتبين بأن الفرق بين البدعة وبين التجديد هو أن البدعة في الدين هي كل إحداث لا يستند إلى دليل شرعي، يقصد به تحريف الدين، فكان مذموما شرعا. أما التجديد في الدين فيتمثل في تنقية الدين مما علق به من العناصر الدخيلة، وإعادة وإحياء وإبقاء للأصيل فيه، وهو ممدوح شرعا9، بل وإحداثا في الدين الذي يستند إلى أدلة خاصة أو عامة، خلافا لمن يسمي ذلك على وجه التحديد اجتهادا لا تجديدا فحسب، كما سيأتي في معرض الحديث عن الفرق بين التجديد وبين الاجتهاد.

الفرع الثاني: الفرق بين التجديد والاجتهاد

ذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن التجديد أعم وأشمل من الاجتهاد، ويتضح ذلك من تعريفات كلٍّ منهما. "فالتجديد هو إحياء لما اندرس من الإسلام، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها. وهذا يدلنا على أن التجديد يعمل ضمن محاور ثلاثة. أما الاجتهاد فلا يعمل إلا في محور واحد هو" بذل الوسع في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلا"10.

حيث قال بعضهم بأن الاجتهاد هو جزء من التجديد، ومعنى من معاني التجديد المتعددة، فالعلاقة بينهما فيها عموم وخصوص، إذ كل مجدد مجتهد، وليس كل مجتهد مجددا. وميدان التجديد في الدين فسيح بحيث يستغرق كل جوانب الدين، أما الاجتهاد فميدانه الأحكام العملية المندرجة تحت ما يسمى بـ"الفقه" فقط.11 ويبدو لي أن حصر الاجتهاد بعلم الفقه لا يسلم من المعارض، فقد يكون الاجتهاد في أصل من أصول الفقه، لمن امتلك أدواته.

المطلب الثالث: مفهـوم المجدّد من حيث الإفراد أو التعدد

انصبت دراسات العلماء على شرح الأحاديث الواردة في أمر التجديد، سندا ومتنا، انبثقت منها مسائل متعددة، كما اعتنوا ببيان شروط المجدد؛ من كونه عالما مجتهدا يقوّم اعوجاج الفكر والسلوك في المجتمع الإسلامي، ويعم نفعه أهل زمانه. ثم ما لبثوا أن تشتد أنظارهم إلى معرفة من كانوا من المجددين عبر العصور، وقد اختلفت بعض آرائهم في بعض من اعتبروهم مجددين.

وحسبنا في حدود هذه الدراسة أن نسلط الضوء على مسألة هي في غاية الأهمية وهي هل المجدد واحد أم متعدد؟ وذلك لارتباطها الوثيق بالجانب التطبيقي لهذا البحث؛ كالعمل السياسي، حيث إن التجديد يمكن أن يكون في شكل جماعي أو مؤسساتي، كلٌّ يجدد في مجال معين لتتناسق الجهود وتنتج منتجا جديدا.

استندت هذه المسألة على ما ورد في الأثر من قول رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".12

وبناء عليه، اختلف العلماء في تفسير كلمة "مَنْ" إلى قولين: فسَّر القول الأول بأن المقصود بذلك فرد واحدٌ في الأمة، وأوَّل القول الثاني المراد به ما هو أوسع من ذلك، بحيث يشمل الأفراد والجماعات.

ذهب كثير من العلماء إلى أن المجدد فرد واحد، ونسب السيوطي هذا الرأي إلى الجمهور فقال في أرجوزته المسماة بـ (تحفة المهتدين بأخبار المجددين):

وكونه فردا هو المشهور *** قد نطق الحديث والجمهور 13

ولعل هذا الرأي يستند إلى إحدى روايات الحديث، حيث بينت أنه رجل واحد. أخرج البيهقي من طريق أحمد بن حنبل قال:" يروى في الحديث عن النبي أن الله يمن على أهل دينه في رأس كل مائة سنة برجل من أهل بيتي يبين لهم أمر دينهم وإني نظرت في مائة سنة فإذا هو رجل من آل رسول الله وهو عمر بن عبد العزيز وفي رأس المائة الثانية فإذا هو محمد بن إدريس الشافعي".14

واشتغل هؤلاء بتعداد المجددين على رأس كل قرن، واختلفوا في بيان أسمائهم. ومن هنا ذهب البعض إلى أن المراد بـ(مَنْ) في الحديث لا يلزم منه أن يكون المجدد واحدا، بل يمكن أن يكون واحدا في كل طائفة أو مجال معين.

وأيّدوا قولهم بأن (مَنْ) في الحديث للعموم؛ كما هو في أصل وضعها اللغوي.15 فتشمل الواحد والجماعة على حد سواء. من هؤلاء ابن حجر وابن الأثير والذهبي وابن كثير والمناوي والعظيم آبادي.

قال الحافظ ابن حجر في توالي التأسيس وفي فتح الباري: حمل الحديث على أكثر من واحد متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدعى ذلك في عمر بن عبد العزيز–رضي الله عنه– فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى؛ باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، أما من جاء بعد ذلك فلا يعدم من يشاركه في ذلك. 16

المبحث الثاني: دواعي وضوابط التجديد

التجديد في الدين حاجة تفرضها طبيعة هذا الدين، وضرورة تمليها ظروف الواقع المتغير. ذلك أن الشريعة الإسلامية الغراء هي الشريعة الخاتمة الخالدة، وهي الشريعة التي تشتمل على أحكام تنتظم مختلف نواحي الحياة، ما جعل التجديد؛ الذي يتطلب، من بين ما يتطلب، نوعا من الاجتهاد في الدين، يساير حركة البشر على اختلاف ظروفها وعصورها وأعرافها وما ينتشر بينها من صلاح أو فساد ونحو ذلك. كذلك فإن ذلكم التجديد بمختلف صوره خصوصا التجديد الجماعي له آفاق رحبة ينبغي ألا تتوقف حركته تبعا لتغير الواقع بشكل سريع في العصر الحديث، لكنه، مع ذلك، محكومٌ بضوابط الشرع الحكيم، فلا يتصدى له إلا من حاز أدواته، وليس كل من ادّعى التجديد صادف محلَّه المحمود.

المطلب الأول: دواعـــي التجديـد

يمكن إجمال دواعي التجديد في سببين رئيسين اثنين:

الفرع الأول: نصوص الشريعة محدودة والحوادث الواقعة ممدودة

ذكر جمهور الأصوليين في معْرِض الحديث عن حجية القياس أن النصوص متناهية(محدودة) والحوادث غير متناهية(غير محدودة)، فلا يضبط المتناهي(المحدود) غير المتناهي (غير المحدود). ومن هنا كانت الحاجة داعية إلى استعمال الاجتهاد، على سبيل القياس وما شاكله من الاستحسان والمصلحة المرسلة؛ للوصول إلى حكم الله في النوازل المستجدة.

قال أبو حامد الغزالي –رحمه الله–(ت: 505هـ) بعد عرض مسألة كون النصوص متناهية أم لا: "فبالضرورة يعلم من اجتهادهم[أي الصحابة رضي الله عنهم]، واختلافهم، أن النصوص لم تكن محيطة، فدلّ هذا أنهم كانوا متعبّدين بالاجتهاد".17

وعلى النقيض ذهب الظاهرية إلى القول "إن النصوص وافية الأحكام، ونفوا القياس... ولما أغلقوا على أنفسهم باب التعليل والتمثيل، واعتبار المصالح والحكم الإلهية الراجعة منافعها إلينا، ضاقت عليهم النصوص، ولم توف لهم بحاجة النوازل، فوسعوا الظاهر والاستصحاب، وحملوها أكثر مما هو ممكن، ومع كونهم أحسنوا في الاعتناء بنصوص السنة ونصرتها، والمحافظة عليها، والبحث عنها، فقد وقع لهم فساد كبير، فإنهم مهما فهموا من النص حكما أثبتوه، ولم يبالوا وراءه، وحيث لم يفهموه، ادعوا استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، أو استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، وقالوا: ما لم نجد عليه نصا؛ فقد تجاوز الله عنه، لما ورد في حديث... "إن الله فرض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدودا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها18". 19

قال أبو إسحاق الشاطبي:" ...الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ 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 يُطاق؛ فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان؛ لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان".20

وقال الزركشي (ت 794 هـ):"... فلا بد أن يكون وجود المجتهد من فروض الكفاية، ولا بد أن يكون في كل قطر من تقوم به الكفاية. ولهذا قالوا إن الإجتهاد من فروض الكفايات".21

الفرع الثاني: تقادم الزمان المفضي إلى اندراس الدين

كلما تقادم الزمان وابتعد الناس عن زمن النبوة ومصدر الوحي اندرس كثيرٌ من معالم الدين، وتفشى الجهل والانحراف، وظهرت البدع والضلالات، أصبحت الحاجة ملحّة إلى ظهور المجددين وبروز قيادات إسلامية متميزة تعمل على إظهار الإسلام وتقديمه كما أنزل، وتبعد عنه كل العناصر الدخيلة عليه، التي تحول دون تفاعل الناس مع الوحي الإلاهي، وتحيي ما اندرس من معالمه وأحكامه.

ولما نسخ الله الشرائع السابقة بشريعة الإسلام، وجعلها عالمية تخاطب جميع البشر إلى قيام الساعة، اقتضى انقضاء حركة الأنبياء أن يكون في الأمة مجددين، يدعون الناس؛ لإحياء ما انطمس من معالم الدين، وما اندرس من تشريعاته، وما حُرِّف بُدِّل وشُوِّه من أحكامه.22

المطلب الثانـي: ضوابــط التجديــد

تحكم التجديد قواعد كثيرةٌ تتعلق بتأويل النصوص حسب لسان العرب، والجمع والترجيح بين الأدلة، والجمع بين الأدلة العامة والأدلة الخاصة، والتعويل على السنة الصحيحة. وإن شئت الاختصار فإن ضوابط التجديد هي ضوابط الاجتهاد، سواء تعلق بدائرة الثوابت التي تتسم بالخلود والاستمرارية والمصالح الدائمة، أو تعلق الاجتهاد بدائرة المتغيرات؛ من حيث إعادة النظر في التراث الفقهي، أوالعودة إلى المنابع من النصوص الثابتة، أو إيجاد حلول تشريعية للمسائل الطارئة المستجدة.

وجدير بالذكر بأن علماء السلف اعتنوا بمن هم المجددون على اختلاف العصور، كما اعتنوا ببيان شروطهم. لكنهم لم يولوا عناية بالغة للتجديد في حد ذاته، خصوصا في السياسة الشرعية.

وبناء عليه، نقف على ضوابط التجديد في كل من دائرة الثوابت والتغيرات، ثم نبين ما يرتبط بالتجديد من اتجاهات متناقضة لها محاذير مشتركة، على النحو التالي:

الفرع الأول: ضوابط التجديد في دائرة الثوابت

الناظر في الشريعة الإسلامية يجد أنها تتسم بصفة الاستمرارية والخلود وذلك من خلال دائرتين متكاملتين من الأحكام، إحداهما هي دائرة الثوابت، وثانيهما هي دائرة المتغيرات.

قبل بيان ضوابط التجديد في دائرة الثوابت في الدين، يستحسن الإشارة باختصار إلى ماهية الثوابت.

الثوابت في الشريعة هي تلكم الأحكام الباقية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وجاءت على نحو قاطع في دلالتها على مقصودها، بحيث لا تتسع للاجتهاد؛ لأن المصالح التي روعيت في تشريعها ثابتة، إذا كانت عبادة أو معاملة معقولة المعنى، ومن باب أولى ألا يتطرق إليها الاجتهاد إذا كانت عبادة محضة غير معقولة المعنى.

وتتمثل في العقائد والغيبيات، وكليات الشريعة وقواعدها ومقاصدها العامة، ومكارم الأخلاق، والعبادات المحضة التي لايعقل معناها، وأحكام الحدود، والمقدرات الشرعية؛ مثل أنصبة الزكاة والورثة، وكل ما كان قطعي الدلالة من الأحكام الصادرة مباشرة من القرآن أو السنة الصحيحة.

يقول العلامة القرضاوي:" فلا يجوز أن يوضع شيء من هذه الأمور القطعية موضع الجدل والنقاش؛ كأن يفكر بعض الناس في جواز تعطيل فريضة الزكاة اكتفاء بالضرائب، أو فريضة الصيام تشجيعا للإنتاج، أو فريضة الحج توفيرا للعملة، أو إباحة الخمر ترغيبا في السياحة، أو إباحة الربا دعما التنمية أو غير ذلك مما يعلم بطلانه من الدين بالضرورة"23.

تتجسد ضوابط التجديد في دائرة الثوابت ببيانها والدعوة إلى التمسك بها والعمل بأحكامها، والتحذير من تعطيلها وترك العمل بها، أو تغييرها وتبديلها بحجة المصلحة ومسايرة روح العصر. 24

الفرع الثاني: ضوابط التجديد في دائرة المتغيرات

تتميز الشريعة الإسلامية بالمرونة في تشريع الأحكام فيما تتغير فيه العلل والأعراف والمصالح ما يجعل فيها من صفات الخصوبة والحيوية والثراء، ويكسبها من النماء والتجدد الذاتي، والقدرة على مواجهة المتغيرات؛ بحسب اقتضاء المصلحة الزمكانية.

ويشهد لذلك أن الشريعة الإسلامية نصت فيما هو قابل للتغير بنصوص عامة على شكل قواعد كلية، فلم تبين تفاصيلها وكيفياتها، واكتفت بالنص على المقصد أو الحكمة منها، وتركت لأهل كل زمان أن يختاروا الوسيلة المناسبة التي يتم من خلالها تحقيق مناطها.

من ذلك الأمر بالشورى كمبدأ مقرر في منظومة الحكم الإسلامي في قوله تعالى:(وشاورهم في الأمر) [آل عمران: 159]، وقوله جل شأنه:(وأمرهم شورى بينهم)[الشورى:38]، وترك تحديدها وكيفيتها إلى ما يناسب أوضاع المسلمين وظروفهم.

وهكذا دواليك بالنسبة للأمر بالعدل عن طريق القضاء، والتراضي في المعاملات، وعدم النص على طريقة محددة في انتقال السلطة السياسية، حيث تركت كيفياتها وأشكالها لعرف الناس وبيئتهم. وهذا ما نريد تسليط الضوء عليه في المبحث القادم المتعلق بآليات انتقال السلطة في الحكم الإسلامي.

وأخذت الشريعة في دائرة المتغيرات بأحكام معقولة المعنى في معاملاتهم الخاصة وخصوصا العامة؛ ليتسنى لهم الاجتهاد في تنفيذها؛ بتوسيع صورها، والقياس عليها، وبناء الأحكام على عللها ومعانيها.

كما أجازت الشريعة الاجتهاد فيما فيه نص ظني غير قطعي يحتمل أكثر من معنى، وأجازت من باب أولى الاجتهاد فيما لا نص فيه أصلاً، أو ما يعرف بمنطقة العفو التشريعي لحكمة إلهية بالغة.

وضوابط التجديد في دائرة المتغيرات هي نفسها ضوابط الاجتهاد المقررة في مصنفات أصول الفقه، حيث يجب على المجدد أن يكون ذا ملكة فقهية فائقة تجعله قادرا على إعادة النظر في التراث الفقهي من حيث مستنده من نص أو قياس أو إجماع، ومن حيث فحواه من أخطاء ذات صلة بفهم دلالة النص رغم صحته؛ مثل إعطائهم أهل الذمة للجزية وهم صاغرون؛ التي تعني انصياعهم للحكم الإسلامي العام، وليس القصد منها إذلالهم، ويمحص النصوص التي بنيت عليها الأحكام، فالمفقود عنها زوجها ليس لها أن تنتظره تقريبا العمر كله حتى يأتيها خبر موته؛ كما ذهب إلى ذلك بعض المذاهب، في أقوال مختلفة، كان أعدلها قول المالكية بانتظاره أربع سنوات من يوم اليأس من عدم رجوعه، إضافة لأربعة أشهر كعدة ثم تحل25، وينظر في مدى وقوع الإجماع من عدمه؛ خصوصا الذي يصادم نصا ثابتا من القرآن أو السنة، ويراجع بعض الأحكام المرتبطة ببعض العلل الناجمة عن بعض المعارف البشرية التي تبين خطأها؛ كقول البعض بأن مدة الحمل أربع سنوات، ويراجع من الآراء الفقهية مما كان مأخذه مصلحة زمنية تغيرت؛ كتخصيص لباس

خاص لأهل الذمة لتمييزهم، فإن من الوسائل المعاصرة ما تقوم مقامه؛ كبطاقة الهوية، ولأن هذا الأسلوب يوحي بأن أهل الذمة مواطنون من الدرجة الثانية، حتى لو خضعوا لدولة الإسلام وخدموها بكل ما أوتوا من قوة، ، أو كان مستنده عرف أو وضع لم يعد قائما، ويختار أقوى الآراء وأنسبها لعصرنا وبيئتنا. 26

كذلك، يجب على المجدد أن يكون متمكنا من علوم السنة رواية ودراية، بحيث يستطيع أن يهتدي من صياغة الأحاديث الظنية الدلالة إلى التمييز بينها ومعرفة دلالتها الصحيحة. وذلك بالنظر إلى توقيت أو دوام العلل المبنية عليها الأحكام، وما بني على عرف متغير27 أو مستقر، وما يعم كافة المكلفين أو ما يخص قوما أو زمانا معينين، وما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه إماما مراعيا للمصلحة أو ما صدر عنه باعتباره مبلغا للوحي، وما جاء جوابا لواقعة بعينها أو حكما شرعيا عاما.28

أيضاً، يجب على المجدد أن يكون قادرا على الاجتهاد وإيجاد الحلول التشريعية الشرعية المناسبة على الوقائع الجديدة في ضوء الأدلة الشرعية من القواعد العامة أو القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان أو سد الذرائع أو اعتبار العرف. وهذا من فروض الكفاية التي على الأمة إيجاده.

لقد تغيرت أوضاع العالم بشكل مذهل وظهرت أساليب جديدة في التعامل على المستوى الخاص كالعقود الإلكترونية و نقل الأعضاء أو التأمين على الحياة أو زكاة المستغلات أو أساليب جديدة على المستوى العام كدور الدولة في مجال الاقتصاد أو الحكم بقواعد الديمقراطية وما تقتضيه، نظريا على الأقل، من النزاهة والشفافية والتداول على الحكم وما يرتبط به من استقلالية القضاء نتيجة الفصل بين السلطات، وظهر المجتمع المدني بأحزابه وجمعياته التي تشكل قوة ناعمة توجه المجتمع، وما ارتقى فيه من صحافة حرة تكشف الحقائق وتنور الرأي العام وكثير من الأدوات التي لم تكن في الحسبان من قبل.

ويكون ذلك بإعطاء حكم الشرع لهذه النوازل المعاصرة. وليس المقصود من الاجتهاد تبرير الواقع باسم المرونة والتطور، وإنما تكييف الواقع حسب ميزان الشريعة. ويستحسن أن يكون على صورة اجتهاد جماعي في شكل مجامع فقهية؛ يحضرها كل من استجمع شروط الإجماع، وأن بعيدة عن أي تأثير لسلطة معينة، فإن وصلت إلى الإجماع فبها، وإلا الحكم بالأغلبية.29

الفرع الثالث: التجديد بين اتجاهين متناقضين لهما محاذير مشتركة

برز فيما يتعلق التجديد اتجاهان متناقضان، أحدهما خارجي متحامل، وثانيهما داخلي مستسلم.

فأما الأول ينطق بالتوجيه الغربي لحركة التجديد الفقهي وتجديد الفكر الإسلامي. وغرضها أن تتأثر الغالبية العظمى من المسلمين بمؤثرات دينية أوروبية؛ لأن التفكير الديني الإسلامي قد ظلّ وثيق الاتصال بأصوله الدينية التقليدية. وإن كان الواقع يشهد بوجود تحوّل بطيء، خلال القرن الماضي، حيث دخلت عناصر جديدة على الحياة الإسلامية، كان يقتضي إبراز بعض تعليمات الدين، وتوجيه عناية أكبر إليها، ووضعها في المكان الأول، ووضع تعليمات أخرى في مرتبة غير أساسية. وإذا حدث هذا أيقنا بأن الموازين الدينية والتعاليم الأخلاقية في الإسلام آخذة في التحوّل. وأن هذا التحوّل يتّجه نحو تقريب الموازين الغربية في الأخلاق، من تلك التي تتمثل في التعاليم الأخلاقية للكنيسة المسيحية.

وبجانب هذا التأويل للتجديد الذي ورد من الخارج نجد المستشرق الإنجليزي صاحب كتاب التشريع الإسلامي يقول في وصفه لأكذوبة التناقض التي يتصوّرها في التشريع: "توصف الشريعة الإسلامية بأنها شريعة الوحي وشريعة الفقهاء. وهذا التناقض الظاهري في الوصف يكشف عن وجود توتّر أساسي في النظام الذي يتجاذبه الوحي الإلهي من ناحية، والمنطق البشري للفقهاء من ناحية أخرى" 30.

وبينما يلحُّ أحدُهم في الدعوة إلى تجديد أصول الفقه التقليدي وإسقاطه، مصرّحاً بقوله: إن علم الأصول التقليدي الذي نلمس فيه الهداية، لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حقَّ الوفاء، فهو مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا التي كان يتوجّه إليها البحث الفقهي 31. وتصدرُ الآن عن آخرين مقالات لا تشجّع على الأخذ بهذا التجديد ولا تسمح بالمضي فيه.

وثانيهما داخلي مستسلم، يمثله بعض متفقهة المذاهب الفقهية، ينادي بالحفاظ على التراث الفقهي 32، والتمسك بما ظهر في المذاهب الفقهية المعروفة، والعمل بأحكام وفتاوى مذاهبهم ولو تغير العرف أو المصلحة الزمنية ولو كان النص عبارة دالا على واقعة محددة. ويمثل لذلك، أن من جاء في مذهبه عدم وجوب التسعير استند إليه وإلى مستنده من الحديث" إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلِمة في دم ولا مال"، ولم يكلف نفسه عناء فهمه، وهل هو معقول المعنى أو مرتبط بعرف قائم، ونظر إلى المسألة كما لو أنها من العبادات أو العقائد غير معقولة المعنى فجمد على رأي من سبقه. قال الصنعاني معقباً على الحديث المذكور: "الحديث دليل على أن التسعير مظلمة،

وإذا كان مظلمة فهو محرم. وإلى هذا ذهب أكثر العلماء، وروي عن مالك أنه يجوّز التسعير ولو في القوتين، والحديث دال على تحريم التسعير لكل متاع، وإن كان سياقه في خاص، وقال المهدي إنه استحسن الأئمة المتأخرون تسعير ما عدا القوتين؛ كاللحم والسمن، ورعاية لمصلحة الناس، ودفع الضرر عنهم".34

والمجددون يرون أن الحديث من باب المعاملات وهو معقول المعنى ومرتبط بعرف قائم ومصلحة شرعية زمنية، فالتسعير إنما لم يوجبه النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه؛ لأن الأسعار كانت تسير بطريقة طبيعية وفقا لقانون العرض والطلب التلقائي، أما وأن الأسواق أصبح لها لوبيات تحكم فيها كما تشاء، فمن الحكمة القول بجواز أو وجوب التسعير، إن لم يكن في كل شيء فيكون على الأقل في السلع الأساسية واسعة الانتشار.

وبهذا ترى أن هؤلاء المتفقهة يعملون من حيث لا يدرون على تجميد مذاهبهم الفقهية التي لم يخل زمنٌ من الاجتهادات فيها؛ التي يعود الاختلاف فيها إلى العصر والزمان وليس إلى الحجة والبرهان. وبالتالي، يعملون إلى تجميد الشريعة وحصرها في زاوية ضيقة في الحياة، لا تتجاوز منطقة العبادات. ويلتقون في النتيجة، رغم الاختلاف في المنهج، مع الحداثيين الذين؛ تأثرا بالفكر الغربي، يحصرون ويفسرون كلمة الشريعة الواردة في كثير من الدساتير الإسلامية في مجال العبادات فحسب.

ولا يخفى ما في هذين الاتجاهين السابقين من المحاذير، فكلاهما يدعوان بطريقة مختلفة إلى تجميد الشريعة الإسلامية في ساحة الحياة، والعمل بالقوانين الوضعية الحديثة المتطورة. وفي هذا المجال يقول العلامة يوسف القرضاوي:" "ليس التجديد هو تطويعَ الفقه الإسلامي حتى يساير القوانين الوضعية: لا اللاتينية ولا الجرمانية، لا الرأسمالية ولا الاشتراكية. فهذا ليس من التجديد في شيء بل هو تحريف وتزييف. إنما التجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله وبأساليبه هو، مع الاحتفاظ بخصائصه الأصلية وبطابعه المميّز. وهي الخصائص التي يرتكز عليها. والأساس الرباني، والوازع الديني، والإنسانية، والوسطية، والتوازن بين الفردية والجماعية، مع الالتزام بأصوله وضوابطه الكلية، والقدرة على النماء والتجدّد".35

وليس من نافلة القول أن الفقه الإسلامي له ما يشابه القوانين العالمية في بعض المبادئ؛ كتقديم المصلحة العامة، وحفظ الملكية الخاصة، واحترام كرامة الإنسان، وكفالة حرية المعتقدات، لكن له ما يميزه في فلسفته الخاصة الناشئة عن النظرة العامة للكون والحياة.

المبحث الثاني: آليات انتقال السلطة السياسية في الفقه الإسلامي

يمثل موضوع آليات انتقال السلطة السياسية في الفقه الإسلامي أحد أهم الموضوعات التي وجب النظر فيها بعمق في ضوء النصوص الشرعية العامة والخاصة وفقه الواقع وفقه المتوقع وفقه الممكن وفقه المرحلة وفقه الموازنات.

ذلك أن ما كتب لا يعدو أن يكون نوعا من التنظير البعيد عن الواقع السياسي المعاصر، فلا يكفي أن نطلق مصطلحات فضفاضة؛ كالحاكمية للشريعة الإسلامية للكشف عن مدلولها في الفقه السياسي الإسلامي الحديث، بحيث لو أراد السياسي المحنك، خصوصا في أوقات الأزمات، ترجمتها إلى خطة عمل متسقة المعالم لما اهتدى إلى ذلك سبيلا. والسبب بكل بساطة أنها تفتقر إلى الوسائل التي بموجبها يتم تنفيذ ذلكم المبدأ.

أود الإشارة في المطلب الأول إلى ما في الفقه السياسي الإسلامي من القصور، خصوصا فيما يتعلق بآليات انتقال السلطة من ضوابط وحدود ووسائل مشروعة. ذلك أن فقه السياسة الشرعية لم ينضج؛ مقارنةً بفقه العبادات وفقه المعاملات الخاصة؛ من فقه الأسرة وفقه المعاملات المالية، لدى علماء السلف، فضلا عن علماء العصر، عدا استثناءات معدودة، وبات في حاجة ماسة للصقل والتطوير، وذلك لأسباب أو معوقات سياسية وعلمية. ثم نبين في المطلب الثاني آليات انتقال السلطة في الفقه السياسي الإسلامي في ضوء الواقع المنشود، فنمهد له بذكر آليات انتقال السلطة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين، في فرع أول، فنستقي منه العبر ونستنتج منه الأحكام؛ لنؤسس لعرض آليات انتقال السلطة السياسية في عصرنا في فرع ثان؛ وذلك كما يلي:

المطلب الأول: معوقات تطبيق الشريعة وأثره على فقه السياسة الشرعية

تتمثل معوقات تطبيق الشريعة في أمرين، يتعلق أحدهما بالأمراء، وثانيهما بالعلماء، على النحو التالي:

الفرع الأول: الانحراف السياسي وأثره في إعاقة تطبيق الشريعة الإسلامية

لقد تميز الحكم في القرون الماضية التي عاشها علماء السلف بالحكم الفردي، حيث يعتبر الحاكم صاحب الأمر والنهي والكلمة النافذة، لا حد لصلاحياته، إلا ما جاء الشرع صراحةً بمنعه من مخالفة المرجعية التشريعية القطعية النابعة من النصوص الثابتة. وهنالك نقاط كثيرة موضع خلاف بين أهل العلم، فالشريعة حثت الحاكم كغيره باستعمال الشورى، حيث ذهب بعضهم إلى أنها مُعْلِمة وليست ملزمة مما أفرغها من محتواها.

لقد دفع إيمان الخلفاء الراشدين إلى الاهتداء إلى الحكم الراشد؛ من العدل في الحقوق والشورى في سياسة الرعية والحرص على المال العام وصرفه في وجوهه المستحقة المقننة أمام الملأ.

لكن من جاء بعدهم من الحكام، ابتداء من خلافة بني أمية وبني العباس فما بعد، انتهجوا نهجا مختلفا عن سابقيهم، فإن ظلوا متمسكين بثوابت الشريعة من إقامة الصلاة وأداء الزكاة واستمرار حركة الفتوح الإسلامية، إلا أنهم أضفوا على أنفسهم صلاحيات كبيرة جعلت الرعية بمثابة الريشة في أيديهم تحركهم بما تملي عليه آراءهم الشخصية، رغم ما كان بينهم من العلماء الأفذاذ والأعيان الذين يجب الاستنارة بآرائهم؛ كما فعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما منع كبار الصحابة من الخروج من المدينة لينتفع بعلمهم ومشورتهم. لقد أقام هؤلاء مجالس استشارية تجمع بعض رموز وأعيان بعض القبائل كاليمنية والقيسية وبعض القرشيين، لكنها كانت مجالس إدارية تنفيذية وليست مجالس دستورية؛ بحيث يجب على الحاكم إذا اختلفا الانصياع لرأيهم إذا كانوا أكثرية.

لقد دفع بالدولة الامبراطورية، إذا جاز التعبير، في عهد الأمويين ومن تلاهم، هاجس الحفاظ على الأمن، فبرروا به إسكات الأصوات المعارضة ولو كانوا من أهل العلم والفضل. فلم يجد علماء أهل السنة، خلافا للشيعة، مساحة يتبارون فيها أفضل من ساحة الجدل العقدي.

إذا نظرنا إلى كتب التراث الفقهي نجد أن الإمام ابن تيمية يعيب على مخالفيه من الشيعة اعتبار مسائل الإمامة أشرف مسائل الدين، مبينا "أن النزاع في الإمامة لم يظهر إلا في خلافة علي – رضي الله عنه –، وأما على عهد الخلفاء الثلاثة، فلم يظهر نزاع إلا ما جرى يوم السقيفة، وما انفصلوا حتى اتفقوا، ومثل

هذا لا يعد نزاعا. ولو قدر أن النزاع فيها كان عقب موت النبي – صلى الله عليه وسلم –، فليس كل ما تنوزع فيه عقب موته– صلى الله عليه وسلم – يكون أشرف مما تنوزع فيه بعد موته بدهر طويل. وإذا كان كذلك، فمعلوم أن مسائل القدر، والتعديل، والتجوير، والتحسين، والتقبيح، والتوحيد، والصفات، والإثبات، والتنزيه أهم وأشرف من مسائل الإمامة...ولهذا كل من صنف في أصول الدين يذكر مسائل الإمامة في الآخر".36

لعلي لا أكون مجانباً للصواب إذا قلت بأن اعتبار هذه المسائل النظرية أشرف العلوم كان بتوجيه من السلطة الزمنية في عصرهم، فقد ارتبطت بالملك، حيث إن المعتزلة نالوا من أعدائهم ممن يخالفونه في الرأي حينما تسللوا للحكم، بعد أن استعملوا خطاب "الترشيد والتنوير"، لكن لم يكتب لهم الاستمرار، ولم يسلموا من نقمة معارضيهم من أهل السنة والأشاعرة، بعد احتواء أهل السنة للسلطة، حيث تعرضوا لنكبة مؤلمة شتَّتَت صفوفهم وتحول العديد من أنصارهم إلى خصوم لهم.37

"على أن من حسن الحظ أن الانحراف السياسي لم يكتب له الشمول والاستقرار والدوام إلا بعض الأمور الجزئية؛ كوراثة الملك ونحوها، ولكنه كان دائما يلقى مقاومة من الأمة، ومعارضة من علمائها وصلحائها، وتراثنا حافل بإنكار العلماء الأقوياء على سلاطين الجور، وأمراء السوء. كما يتضح ذلك لكل من يقرأ كتب التراجم والطبقات. وكثيرا ما تحولت المعارضة من القلم واللسان إلى السيف والسِّنان، كما رأينا ذلك في ثورة عبد الرحمن بن الأشعث ومن معه من الفقهاء والمحدّثين على طغيان الحجاج وانحراف الدولة الأموية".38

وظلت الشعوب الإسلامية تحتكم إلى الشريعة الإسلامية في كل شؤونها، وظل القضاء، في كل أقطار الإسلام بلا استثناء، يعتمد عليها من الناحية الدستورية؛ باعتبارها النظام الوحيد الواجب التطبيق.

كما أن التاريخ الإسلامي شهد بعض الفترات المضيئة، ما بين حين لآخر، التي حكم خلالها حكام صالحون، تميزت سياستهم بالحكم الراشد والسير على سنن الخلفاء الراشدين؛ كما فعل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه؛ الذي اعتبر مجددا خلال خلافة بني أمية. كما تميز الخليفة العباسي هارون الرشيد بالحكم الراشد؛ حيث كان ملتزما في سياساته المختلفة، في إطار الشريعة الإسلامية، بما كتبه له الفقيه أبو يوسف في كتابه الخراج.

لقد كان كل خليفة أو ملك أو سلطان عظيماً، بمقدار صلته بالشريعة، وحسن رعايتها وتنفيذها.

وحسبنا أن نذكر من عظماء السلاطين والأمراء نور الدين محمود، الملقب بالشهيد، الذي أحيا معالم الدين وأعاد هيبة الدولة وقهر الصليبيين.

وسار على نهجه تلميذه صلاح الدين الأيوبي الذي حقق الله على يديه النصر على الصليبيين في معركة "حطين"، وفتح القدس بعد أن دامت في أيديهم تسعين عاما.39

وزاد في إعاقة تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث ما يبدو من تناقض بين الدولة الدينية والدولة الحديثة لدى الغرب وقطاع واسع من أصحاب الاتجاه العلماني بأطيافه المختلفة.

الفرع الثاني: إغلاق باب الاجتهاد وأثره على فقه السياسة الشرعية

لعلي ذكرت ذلك على سبيل الإشارة في معرض تناول المحاذير التي تنتاب ضوابط التجديد ما مال إليه بعض المتفقهة من الوقوف عند الموروث الفقهي الخاص بمذاهبهم فلم يعدوه إلى غيره.

وقد تم ذلك بعد القرون الأربعة الهجرية؛ حيث دونت مسائل الفقه بأدلتها التفصيلية، على مختلف الآراء والمذاهب، ودون علم أصول الفقه، وقعدت القواعد، وفرعت الفروع، بل ظهر الفقه الافتراضي عند الحنفية خاصة، يستنبط الأحكام الخاصة بالافتراضات التي يمكن أن تقع، في وقت ما، وبيئة ما، استعدادا للبلاء قبل وقوعه؛ على حد تعبيرهم.

وأمام هذا الغنى والوفرة من الأفكار الفقهية أصولا وفروعا، شعر الكثيرون بأن لا حاجة إلى المزيد من الاجتهاد، كما أن إعجابهم البالغ بتراث السابقين الهائل، وشعورهم بتقصير أنفسهم إذا قيسوا إليهم، وخشية بعض الورعين من دخول بعض الأدعياء إلى هذا المجال، فيفسدوا شريعة الله بالهوى والاحتيال، كل هذا جعلهم يقرون سد باب الاجتهاد، وإن أنكره بعضهم.

ولا شك أن هذا الموقف كان بمثابة النكسة التي أصابت الفقه بالجمود بدلا من النماء، ومالوا إلى تقليد مذاهبهم، وإن اضطروا إلى الاجتهاد الانتقائي من الأقوال المختلفة داخل مذاهبهم. لكن رغم ذلك لم تخل بعض العصور من اجتهادات متميزة من أصحاب الاجتهاد والتخريج؛ لتأسيس علم قائم؛ كمقاصد الشريعة

للشاطبي، أو لتخريج مسائل على قواعد مذاهبهم، بل وجد منهم من أخذ بالقول الضعيف الذي بدت قوته أو القول خارج المذهب الواحد للضرورة.40

ما يعنينا كثيرا هو الوقوف على أثر إغلاق باب الاجتهاد على فقه السياسية الشرعية، وما يتعلق به من مسائل بالغة الأهمية؛ مثل إقرار قواعد تنظم انتقال السلطة بطريقة سلسلة دون إراقة دماء. فما يلاحظ على فقه السياسة الشرعية أنه كان نظريا إلى أبعد الحدود؛ بحيث تناول شروط الخلفاء، لم يتطرق لصلاحياته، وبين أنواع الوزارة وأسباب نشوئها، ولم يذكر ضوابط تفعيلها والعمل بها.

وكان الفقه السياسي الإسلامي حينئذ كاشفا للواقع لا منشئ له، فقد قلّ العلماء الأقوياء الذين ينطقون بالحق ويصححون الاعوجاج، وضعف نفوذهم، فلم يقدروا إعمالا لفقه الموازنات سوى الاختيار بين المصلحة وبين المفسدة، وطبقوا فقه الممكن من الترجيح بين السيئ والأسوأ. ومن ذلك أنهم قعدوا قواعد تنهى عن الفتنة؛ مثل حاكم ظلوم خير من فتنة تقوم، والقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل إذا وجدت له عصبة تحميه وتؤيده.

المطلب الثاني: آليات انتقال السلطة السياسية في الفقه الإسلامي في ضوء الواقع المنشود

القائم بالسلطة ليس مخلدا، فلا بد من يوم يفارقها أو تفارقه وتنتقل منه لغيره. ولذلك فإن انتقال السلطة هي في غاية الأهمية لحاجتها لإدارة حكيمة، تنضبط بضوابط الشرع، في ضواء معطيات الواقع، بحيث تنتقل السلطة بطريقة سلسة ليس فيها مفاسد قد تستمر ردحا طويلا من الزمن. ومن المستحسن أن نمهد له بالحديث في فرع أول عن عملية انتقال السلطة خلال عهد الخلفاء الراشدين؛ حتى نؤسس عليها ما نتناوله من تصورات وأحكام في الفرع الثاني الخاص بواقعنا المعاصر. وسوف نعتمد على مصادر متنوعة قديمة وحديثة؛ لنفهم أبعاد العملية الاجتماعية ولا نقف عند حدود العملية السياسية؛ لأن إدراكنا للعلل والحكم يعيننا في استيعاب ما يجوز مما لا يجوز والموازنة بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون في حدود فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد أو ما يعبر عنه بفقه الممكن. ذلك أن التعامل البشري فيما يتعلق باستلام السلطة أو الوصول إليها لا يخلو من نشاط إنساني بالغ التعقيد، وليس سهل المنال؛ كما قد يظن، حتى في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

الفرع الأول: آليات انتقال السلطة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين

عندما ننظر إلى طريقة انتقال السلطة في الفترة المبكرة من تاريخ دولة الإسلام نجد أن إدارتها كانت مرتبطة بالحالة الإيمانية، فقد كان المجتمع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في أعلى حالاته الإيمانية، ومن ثم لم تحتج إدارة عملية نقل السلطة سوى إشارات عامة يمكن منها فهم مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فيمن يكون خليفة له، وكان الصحابة من الإيمان ما يجعلهم يستجيبون لهذه الإشارات.

ففي سقيفة بني ساعدة دار نقاش ميسور في مؤتمر جامع انتهى بالتوافق والاستجابة لاستخلاف أبي بكر رضي الله عنه، طالما أن الرسول صلى الله عليه وسلم ارتضاه إماما لهم في دينهم-أي في الصلاة- مع جلالة قدره وطول صحبته وبلائه في الإسلام.

وعندما دنا أجل أبي بكر رضي الله عنه رشح للأمة عمر بن الخطاب وارتضت الأمة ترشيحه بمبايعته.

وحينما طعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رشح ستة من الناس على أن يختاروا أحدهم، على أن لا ينتخب ابنه عبد الله من بينهم. وبعد استشارة الناس رأى الصحابة أن الناس يميلون لحكم عثمان أكثر من علي رضي الله عنهما، فقاموا بمبايعته.

وبعد مقتل عثمان رضي الله دعت الضرورة بعض الصحابة أن يتوجهوا لعلي رضي الله عنه لتولي الخلافة بعدما كان مرشحا ثانيا، حسب استطلاعات الرأي، بعد عثمان فيما سبق، فرضي بذلك وبايعته الأمة على ذلك. ويبدو أن ما حصل من شجار بينه وبين معاوية لم يكن اعتراضا على شخصه، بقدر ما كان على طبيعة وأولويات سياسته؛ التي كانت تقدم استتباب الأمن بدلا من القصاص من قتلة عثمان كما طالب خصومه.

من خلال ملاحظة اختلاف الطرق المفضية لنقل السلطة ما بين طريقة التوافق التي كانت في عهد أبي بكر و طريقة الانتخاب أو الاختيار التي قام بها عمر بن الخطاب نستنتج أن المجتمع المسلم أخذ ينزع نحو التعقيد.

وبالتالي، كان من الحكمة أن يقوم الفاروق عمر بن الخطاب(ض) بإجراءات محددة كانت كفيلة بأن توصل للحكم من هو أهل له، عن طريق اختيار الشعب له، بطريقة سلسة لا يترتب عليها أي مشكلات. تمثلت هذه الإجراءات التي في الخطوات التالية:41

1- حدد الذين يسند إليهم هذا المنصب وفق قاعدة لها جناحان:

أحدهما: أن يكون من الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض، وهذا يوضح مدى الحرص على اكتمال البعد الديني؛ بمعنى اشتراط النزاهة وعدم الاكتفاء بمجرد الكفاءة.

فالحاكم ليس فحسب ذلك الرجل النزيه فهذه صفة يتمتع بها سائر صحابة النبي. فأبو ذر الغفاري وهو من أكثر وجوه عصر النبي – صلى الله عليه وسلم – سمواً: سأل يوماً أن يعيَّن حاكماً على إمارة، لكن الرسول – صلى الله عليه وسلم – رفض طلبه رغم ما كان يكنّه لهذا الصحابيّ الجليل من تقدير عميق حتى آخر يوم من أيام حياته قائلا:" يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها"42. فالنزاهة لا تكفي وحدها، بل يجب أن تضاف إليها الكفاءة وأكثر من ذلك الملاءمة. وقد عزل الخليفة عمر(ض) كثيرا من أمرائه وكان يقول: "ليس لطعنٍ في نزاهته ولا لنقصٍ في كفاءته".43

حبذا أن تجتمع النزاهة مع الكفاءة، فهما صفتان مطلوبتان في رجل السلطة مهما كانت مرتبته. هذا هو الأصل، أما في حالة تعارض النزاهة مع الكفاءة فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها.44

ثانيهما: أن يكون من الذين لهم قبول عند زعماء الناس وأعيانهم، وهذا يوضح مدى الحرص على القبول المجتمعي لشخص الخليفة الذي يرشحه الخليفة السابق. وبمفهوم المخالفة أو بدلالة اللغة يفهم خطورة من اغتصب السلطة من الناس وهم له كارهون. وقال الفقهاء بولاية المتغلب اضطرارا وقبولا لأهون الشرين، رغم عدم وجود معيار محدد يبين رجحان قبول ولايته من ردّها؛ كما سيأتي بيانه.

2- عملية نقل السلطة في إدارة عمر (ض) المُحْكَمَة:

تكمن هذه الخطوة في تحديد آلية الاختيار بعد حصرها في الستة المؤهلين لها، وهم المبشرون بالجنة: علي، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله. ولم يذكر سعد بن زيد مع أنه من النفر الموصوفين بذلك، لأنه قرابته فتركه مبالغة في التبري من الأمر. حيث أمرهم بالتشاور فيما بينهم، واختيارٍ واحد منهم، وحدد لهم أجلا لا يتجاوزونه وهو ثلاثة أيام.

وهنا نلاحظ البراعة السياسية والإدارية للخليفة الفاروق(ض) حيث أنه، وهو ينازع الموت، يقترح عملية نقل السلطة بطريقة سلمية وواقعية سلسة. حيث أنه اختار ستة من وجهاء الصحابة وقادتها لكي يتشاوروا

ويختاروا واحدا منهم. وعزف أن يعهد بالخلافة لأحد من بعده، رغم أنه كان يميل لولاية علي (ض) تاركا للأمة من بعده، من خلال ممثليها من أهل الحل والعقد، أن يختاروا من هو الأصلح والأوفق لحالهم. فكان رضي الله عنه موفقا ومؤيدا بالحق حتى في آخر لحظات من حياته.

قال عمر(ض) وهو ينازع سكرات الموت: "فإن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني[يعني أبا بكر(ض)]، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني[يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم]، ولن يضيع الله دينه. فخرجوا ثم راحوا فقالوا: يا أمير المؤمنين، لو عهدت عهدا. فقال: قد كنت أجمعت بعد مقالتي أن أنظر، فأولي رجلا أمركم، هو أحراكم أن يحملكم على الحق وأشار إلى علي، فرهقتني غشية، فرأيت رجلا دخل جنة فجعل يقطف كل غضة ويانعة فيضمه إليه ويصيره تحته، فعلمت أن الله غالبٌ على أمره، فما أردت أن أتحملها حيا وميتا، عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: (إنهم من أهل الجنة)، وهم علي، وعثمان، وعبد الرحمن، وسعد، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، فليختاروا منهم رجلا، فإذا ولوا واليا فأحسنوا موازرته وأعينوه

كان الخليفة الفاروق(ض) حريصا على أن تصير الخلافة من خلال اختيار جماعي لمن هو أهل لذلك، وذم قوما اقترحوا عليه أن يولي ابنه عبد الله بن عمر(ض)".45

قال عمر(ض): "...فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليصلّ بالناس صهيب، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أميرا منكم، ويحضر عبد الله بن عمر مشيراً، ولا شيء له من الأمر؛ [أي مرجحا للأصوات وليس له أن يترشح لمنصب الخليفة]، وطلحة شريككم في الأمر، فإن قدم في الأيام الثلاثة فأحضروه أمركم، وإن مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم، ومن لي بطلحة؟ فقال سعد بن أبي وقاص: أنا لك به، ولا يخالف إن شاء الله. فقال عمر: أرجو ألا يخالف إن شاء الله، وما أظن أن يلي إلا أحدٌ هذين الرجلين: علي أو عثمان، فإن ولي عثمان فرجل فيه لين، وإن ولي علي ففيه دعابة، وأحر به أن يحملهم على طريق الحق، وإن تولوا سعدا فأهلها هو، وإلا فليستعن به الوالي، فإني لم أعزله عن خيانة ولا ضعف، ونعم ذو الرأي عبد الرحمن بن عوف، مسدد رشيد، له من الله حافظ، فاسمعوا منه".**46**

3– تعيين مجموعة من صالحي الأنصار لحث الستة على الاختيار:

قال عمر (ض) لأبي طلحة الأنصاري: "يا أبا طلحة، إن الله عز وجل طالما أعز الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلا من الأنصار، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلا منهم". وقال للمقداد بن الأسود: "إذا وضعتموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيت حتى يختاروا رجلا منهم".47

4- وضع طريقة لحسم الاختلاف يتمثل في معيار الأكثرية:

وضع الخليفة عمر (ض) طريقة محددة تحتوي على معيار يعتد بأكثرية الأصوات إذا اختلف بشأن منصب الخليفة. حيث "قال لصهيب: صل بالناس ثلاثة أيام، وأدخل هؤلاء الرهط بيتا وقم على رءوسهم، فإن اجتمع خمسةٌ وأبى واحدٌ فاشدخ رأسه بالسيف، وإن اتفق أربعةٌ وأبى اثنانِ فاضرب رءوسهما، وإن رضي ثلاثةٌ رجلا وثلاثةٌ رجلا فحكّموا عبد الله بن عمر، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع فيه الناس".48

لقد بين الخليفة العظيم عمر الفاروق؛ الذي عرف عهده بالعصر الذهبي في تطوره السياسي والإداري والقضائي بشكل لم يسبق له مثيل من قبل، طريقة الفصل في الأمور في حالة ما إذا تنازع بعض المرشحين فلم ينصاعوا لحكم الأغلبية، بتنفيذ العقوبة الرادعة ضد من يشق الصف ولا يلزم طاعة جماعة مجلس الشورى.

كان عمر (ض) كثير الاجتهاد، لكنه لم يكن ينفرد برأي، بل كان يكثر من مشاورة كبار الصحابة رضي الله عنهم. فقد كان صاحب بصيرة فائقة، حيث كان يرى؛ كما ذكرت آنفا، أن عليا(ض) أكفأ الصحابة يومئذ وأجدرهم بالخلافة، على دعابة فيه49، حسب تعبيره، لكنه كان يخشى منازعة بني مناف لبني هاشم في تعلقهم بتولية عثمان(ض)؛ الذي وصفه بأن فيه لين، وهو ما حدث فعلا؛ كما تذكر المصادر التاريخية. فلم يرد أن يأمرهم بشيء قد لا يستطيعون الالتزام به، ويتحمل مسؤوليته بعد موته، وفضّل أن يترك أمر الخلافة للأمة من بعده؛ كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، واكتفى بالتلميح دون التصريح، وترك الأمر لهم يتشاورون فيه ويختارون أحدهم.

أشارت روايات بعض المصادر التاريخية إلى عدم اتفاق أعضاء مجلس الشورى على رجل منهم، ووقعوا في مأزق حقيقي، لم يخرجوا منه إلا بمبادرة عبد الرحمن بن عوف الذي أخرج نفسه من الترشح للخلافة، لكنه

اشترط عليهم أن يتركوا له حرية الاختيار في أن يتقلدها على أن يوليها أفضلكم، وأخذ عليهم يمين المبايعة لذلك. وفي المقابل أعطاهم موثقا ليؤثرن الحق ولا يتبع الهوى ولا يخص ذا رحم ولا يألو الأمة نصحاً.50

بناء عليه، رأى بعض الباحثين المعاصرين أن لهذا السبب فقدت الشورى طابعها كمجمع، وفقد المجلس طابعه كجهاز انتخاب مباشر، إذا فوض لعبد الرحمن أن يختار عنه وباسمه، وتحول الانتخاب إلى تعيين من قبل شخص واحد من أعضاء مجلس الشورى، وأضحى محصورًا، وفي المقابل غدا واسعاً بما سيقدم عليه عبد الرحمن من مشاورات.51

فقد لجأ هذا الصحابي إلى مشاورة كل من لاقى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستطلع رأي أهل المدينة وكل من وفد إليها من أمراء الأجناد وأشراف الناس؛ لكي يعرف من تود الأمة أن تجتمع عليه بعد عمر. ثم دار متنكرًا لا يعرفه أحد، واستشار عامة المهاجرين، والأنصار وغيرهم من ضعاف الناس، فأشار عليه الجميع بعثمان، فاقتنع عندئذ بأن وجوه قريش وعامتها، وقادة الجند يريدون عثمان خليفة عليهم.

وبما أن القضية قرشية منذ بدايتها، فقد كان واضحًا أن مشاورة الناس تعني في نهاية المطاف مشاورة قريش، ولا يمكننا أن نتجاهل في هذا المقام، الحقيقة التي تحدثت عنها روايات المصادر، والتي لا يمكن استيعاب مآل مجلس الشورى، واختيار عثمان إلا في ضوئها، ألا وهي أن قريشًا ملّت شدّة عمر، وطالبت باستبدال هذه الشدة باللين، وبفك الحصار، والقيود عنها.52

ولعل هذا لا ينافي ما ذكرت بعض المصادر التاريخية من أن بني أمية أدوا دورا نشطًا في توجيه "الرأي العام" نحو عثمان، ونظموا دعاية واسعة له، بهدف تعزيز نفوذهم الذي فقدوه بعد فتح مكة، ونجحوا في استعادته جزئيًا في عهد أبي بكر وعمر، فقد تنافسوا مع بني هاشم في تعاقب خطبائهم على منبر مسجد النبي صلى الله عليه وسلم.

كان هناك إذن تياران متنافسان مرتبطان بالسابقة في الإسلام، وبروابط الدم: الأول: عشيرة النبي الأقربون الذين كان علي مرشحهم. والثاني: قرشي متصل بالقابلية على التمثيل الأفضل لقريش، وبالتالي مقرب من الأمويين، وكان عثمان مرشحهم.

ثم إن مفهوم البيت الذي جرى طرحه لتمييز عثمان وعلي كان يفسر بالمعنى الواسع، معنى بيت عبد مناف، وليس بالمعنى الضيق بيت بني هاشم، وكان هذا يناسب أغلبية الصحابة الذين خشوا من تفسير ضيق لمفهوم البيت أن تؤسس ملكية وراثية على حسابهم لصالح البيت الهاشمي.53

"لقد توضحت إذن، الأجواء الاجتماعية، والقوى الاجتماعية –السياسية التي أعاقت تسلم علي الخلافة بعد عمر، وبدا واضحًا أن شدة علي ستضاهي شدة عمر، لكن قريشًا كانت تسعى إلى تحول في التعامل معها، وقد دفع هذا المزاج السائد عثمان إلى الخلافة حيث علقت عليه قريش آمالها في تصفية نهج عمر نحوها، وبالتالي في فتح الباب أمامها للانطلاق نحو الأمصار، كما دلت عليه التطورات اللاحقة، فشخصية عثمان كانت أقرب إلى تفكير، وطباع قريش من عمر وعلي، وهكذا كان اختيار عثمان خليفة، قرارًا اجتماعيًا، ولم يكن مفاضلة بين صحابيين، وشكل هذا النزوع القرشي نحو انفراج حياتي ومعاشي، واجتماعي شامل، على قاعدة البيئة الجديدة التي أفرزتها الفتوح؛ الأرضية المادية الواقعية التي أوصلت عثمان إلى الخلافة، ولهذا كان نهج عثمان منذ بدايته متعلقًا بهذه الأرضية، ومشروطًا بها ومقرونًا معها، ويتناغم مع التطور الاجتماعي داخل الأمة".54

"لما تولى عثمان– رضي الله عنه– الخلافة لم يغير من سياسة عمر المالية، وإن كان قد سمح للمسلمين باقتناء الثروات وتشييد القصور وامتلاك المساحات الشاسعة من الأراضي، فقد زالت عن المسلمين شدة عمر التي كانت ترهبهم وتخيفهم، التي كانت تحول دون الكثير مما يشتهون، وكان عهده عهد رخاء على المسلمين".55

قال ابن تيمية: "الواجب خلافة النبوة لقوله صلى الله عليه وسلم "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي تمسكوا بها؛ وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فكل بدعة ضلالة" بعد قوله: "من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا" .... ثم اختص من ذلك قوله:"اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر" فهذان أمر بالاقتداء بهما والخلفاء الراشدون أمر بلزوم سنتهم. وفي هذا تخصيص للشيخين من وجهين: "أحدهما" أن "السنة" ما سنّوه للناس. وأما "القدوة " فيدخل فيها الاقتداء بهما فيما فعلاه مما لم يجعلوه سنة". "الثاني": أن السنة أضافها إلى الخلفاء؛ لا إلى كل منهم. فقد يقال: أما ذلك فيما اتفقوا عليه؛ دون ما انفرد به بعضهم. وأما القدوة فعيّن القدوة بهذا وبهذا. وفي هذا الوجه نظر.

ويستفاد من هذا أن ما فعله عثمان وعلي من الاجتهاد الذي سبقهما بما هو أفضل منه أبو بكر وعمر ودلت النصوص وموافقة جمهور الأمة على رجحانه وكان سببه افتراق الأمة: لا يؤمر بالاقتداء بهما فيه؛ إذ ليس ذلك من سنة الخلفاء؛ وذلك أن أبا بكر وعمر ساسا الأمة بالرغبة والرهبة وسلما من التأويل في الدماء والأموال. وعثمان رضي الله عنه غلّب الرغبة، وتأوّل في الأموال. وعلي غلّب الرهبة، وتأوّل في الدماء. وأبو بكر وعمر كمُل زهدهما في المال والرياسة، وعثمان كمُل زهده في الرياسة، وعلي كمُل زهده في المال".56

وإن كان الخلفاء الراشدون، على جلالة قدرهم، يتفاوتون في الأداء السياسي، فحرِيٌّ بنا ألا نطالب غيرنا أن يسير فينا سيرة عمر بن الخطاب (ض)، وحسبنا أن يقيم فينا ما وَسِعَهُ من تعاليم الشريعة الغراء، وأن يلقى تأييدنا ودعمنا بالانقياد لطاعته في المعروف، فقدرٌ كبير من تعاليم الشريعة يقع على الرعية، ثم لا نبخل عليه بالرأي والتوجيه والنقد البناء بالحكمة والموعظة الحسنة.

الفرع الثاني: آليات انتقال السلطة السياسية في عصرنا الحالي

موضوع آليات انتقال السلطة يخضع لفقه المعاملات العامة المبنية على رعاية المصالح وتجنب المفاسد، وبالتالي يدخله الاجتهاد على مصراعيه. واختلاف طرق ولاية الخلفاء دليلٌ على أن المسألة اجتهادية استصلاحية، فأي طريقة تنتج إدارة عملية نقل السلطة بعدل وسلاسةٍ، بعيدا عن التوترات والنزاعات التي تزعزع استقرار الدولة وتؤخر تنميتها وربما تدعو إلى محوها من الوجود فيما لو تكاثرت فيها الثورات، تكون محمودة الغِبِّ، معتبرة في مقلة الشريعة الإسلامية الغراء.

وإذا سرَّحْت طَرْفَك في التاريخ الإسلامي أحصيت- على سبيل المثال- في إمارة عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان المعروف بالداخل، خلال مدة حكمه أربع وثلاثين سنة؛ أي ابتداء من ثمان وثلاثين ومائة هـ إلى اثنتين وسبعين ومائة هـ- خمساً وعشرين ثورة57، بعد شنّه هو ذاته ثورة ضد يوسف الفهري؛ الذي كان حاكماً للأندلس وقتها؛ بداعي أنه أحق بالخلافة؛ لأنه من سلالة البيت الأموي بعد سقوطه سنة اثنتين وثلاثين ومائة هجرية وقيام دولة بني العباس التي نكّلت بالأمويين بطريقة شنيعة،

خصوصا ممن كانوا مرشحين للخلافة؛ مثل الداخل الذي نجا من شِرْكِ السفاح–الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور– بأعجوبة في قصة مثيرة.

لكن في المنطق الإسلامي الصحيح، هل يعتبر طلب مُلك مَسلوبٍ؛ لدواعي خارجية، بل وأسباب داخلية ترجع إلى الخلاف داخل البيت الأموي، وتقاعسهم عما كان عليه أسلافهم، ذريعةً شرعيةً لشنّ الحرب على حاكم مسلم، إذا لم يرضَ أن يتنازل له عن الخلافة مقابل امتيازات معينة يمنحها له؟ فهل الشرعية التاريخية تبيح سفك الدماء المعصومة شرعاً؟ وهل تبيح الخروج على حاكم يحكم بين الناس بأحكام الشريعة؟ إنها والله لمن الدواهي أن يجنح الدّاخل للحرب منتهكاً حرمة عيد الأضحى مباغتاً خصمه؛ بسندٍ من اليمنية الذين كانوا أخوالاً لبعض بني أمية، في حربٍ سالت فيها دماء المسلمين من الطرفين.

أنا لا أنفي حقيقة سجلها المؤرخون مفادها: لولا عبد الرحمن الداخل ما بقي الإسلام في الأندلس. لكني أنكر عليه الطريقة التي وصل بها إلى الحكم. لقد كان لبني أمية محبُّون تعلقوا بطريقة حكمهم في الشام، فهل كان يمكن التعويل على هذا العنصر للوصول إلى السلطة بطريقة سلمية؟

ولكن هل لشخصٍ مثلي، بعد قرون خلت، يعيب على الداخل أن يجهل شيئا في الفقه السياسي الإسلامي؟ وهَبْ أنه جهل ذلك فهل هو معذورٌ في ذلك، طالما أنه وجَد حكما هشًّا فأقام حكما قويا لبني أمية ومن جاء بعدهم لقرون؟

إن كان من عذرٍ بالجهل فهو كائن في زمنه، وفق معطيات علمية قال بها فقهاء عصرهم، وهي جواز خلافة المتغلب، أما أن يستمر ذلك في عصرنا لهو العجز بعينه، خصوصا بعد وجود تطورات هائلة أرْسَت فقه السِّلم على المستوى العالمي؛ جعلت أوربا–مثلاً– تنشئ أحلافا تبعد عنها شبح الحروب العالمية التي كانت مسرحا لها.

ومن هنا وجب إعادة قراءة التراث الفقهي وإعادة النظر بأدوات مرتبطة بفقه الواقع المعيش وفقه الممكن وفقه الموازنة بين المصالح.

يبدو أن قبول علماء السلف بولاية المتغلب إذا كان الضرر الذي يترتب على تنحيته أشد من ضرر بقائه في السلطة؛ بناء على قواعد فقهية منها "دفع الضرر الأكبر باحتمال الضرر الأخف"، يعتبر خطأ فقهياً بميزان عصرنا؛ الذي لا يعدم وجود آليات سلمية للاحتجاج عليه وعدم قبول غصبه للسلطة بغير رضا

الناس، لكنهم معذورون في عصورهم؛ لأنهم لم يجدوا وسائل سلمية لصدّه، بدليل أنهم أجازوا الخروج عليه والوصول للسلطة بالغلبة. وبالتالي، فقد فتحوا باب الفتنة التي تذرعوا بها للقبول بالحاكم المتغلب.

ويرى بعض الباحثين المعاصرين صعوبة تحديد معيار للضرر ومن يقوم بتقديره، في حالة ولاية المتغلب؛ لأن الضرر أنواع، فمنه ما هو أخلاقي وروحي، ومنه ما هو مباشر وسريع وما هو غير مباشر وبطيء، وليس لدى البشرية حتى الآن معايير محددة للوقوف على ذلك. وأما من يقوم به فالظاهر أنه يتولاه جهات عديدة، والأفضل أن يقرره هيئة خبراء موحدة تشمل السياسي والشرعية والعسكري والاقتصادي والاجتماعي. والمتغلب لن يسمح لهذه الهيئة بالتكوين، وسيكون لديه جهاز من المنتفعة يحولون المفاسد والإخفاقات إلى إصلاحات وانتصارات. وسيعمل على إسكات كل من يخالفه في الرأي.58

بل إن ما شهده عصرنا الحديث من تطورات دستورية ارتكزت على آليات سلمية لانتقال السلطة السياسية، من خلال النظام الديمقراطي الذي يتبنى الانتخابات السلمية، وما يرتبط بها من أدوات؛ كتحديد عهدة القائم بالسلطة، ومطالبته بالتصريح بممتلكاته، وسحب الثقة عنه من طريق ممثلي الشعب؛ بمقتضى الدستور، ونحو ذلك، باعتبار الانتخابات بمختلف أنواعها من انتخابات مباشرة وغير مباشرة واستفتاءات هي الوسيلة السلمية الوحيدة في عصرنا للاعتراف بالأنظمة الحاكمة. وبالتالي، فأي طريقة للاستيلاء على السلطة بالقوة، لا تحظى بالاعتراف على المستوى الدولي، على الأقل من الناحية النظرية، فهذا مما لا يتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة التي تتشوف للحرية والتعايش السلمي والاستقرار وتقديم المصلحة العامة وتسدّ الذريعة أمام أصحاب المصالح الضيقة الخاصة؛ التي تجعلهم يركبون الفتنة ويعصفون بالسكينة والسلم العام، فلا يتورعون من إزهاق الأرواح المعصومة والتحالف حتى مع أعداء أمتنا من الفرنجة ضد إخوانهم المسلمين، بينما توجد بدائل سلمية لحل الخلافات القائمة بين البشر. وذلك رغم ما يشوب الانتخابات من قصور تدعو إلى ترقيتها وتطويرها، والمساهمة في صنع رأي عالمي ضاغط يفضح مغتصبي السلطة الذين اعترف بهم الغرب ويبين عوار تطبيق المعايير المزدوجة في الاعتراف ببعض الانقلابات العسكرية، بداعي الحرص على المصالح.

يراد بالانتخابات: "الطريقة التي يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون ويتوصل من خلالها لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها"59؛ بمعنى الأدوات المختلفة التي بمقتضاها يختار كل من يحمل صفة المواطنة أو بعضهم؛ إذا شاركت فئة محددة في انتخابات رئاسية غير مباشرة مثلا، المرشحين لمنصب ما بتقديم صوتهم له، وتمكينه من استحقاق الولاية أو المهمة المنوطة به.

ولا تسمح حدود هذه الدراسة باستقصاء أنواع الانتخابات؛ من انتخابات رئاسية وانتخابات برلمانية واستفتاء شعبي وانتخابات بلدية وما يتعلق بها من طرق وأساليب وإجراءات تتفاوت في الأهمية والموازنة بين المزايا والعيوب مما تزخر به أدبيات الفقه الدستوري.

الانتخابات بصورتها المعاصرة لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي، حيث لم يعرف مشاركة جميع الناس في اختيار رئيس الدولة، ولا إعطاء كل شخص صوتاً محدداً ليستخرج من مجموع الأصوات من يستحق الولاية، ولا كان ثمة أكثر من مرشح للولاية ليختاره الناس، وإنما الذي كان موجوداً في التاريخ الإسلامي هو وجوب الرضا والاختيار من الناس لمن يحكمهم كقاعدة نظرية عامة، وأما عامة الناس فيرجع إليهم في بيعة الخليفة وإعلان طاعته، وأما الاختيار فلم يكن لعامة الناس وإنما لأهل الحل والعقد من الناس.

وسند ذلك عجز الأمة وعدم أهليتها للقيام بمهامها كطرف مهم في الحياة السياسية. من ذلك نعتها بالعامة والدهماء؛كقول أحدهم: "ويثبت نصب الإمام ... من بيعة أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس ... ولا نظر لمن عدا هؤلاء، لأنهم كالهوام".60

وبناء عليه، يبدو أن الأمة لم يكن لها سلطان أو حق في اختيار حكامها، ولعل من ينفي ذلك؛ اعتمادا على مثل هذا النص، بالقول بأن الأمة كانت تقوم بذلك بطريقة غير مباشرة عن طريق ممثليها من العلماء والوجهاء. لكن باستقراء التاريخ الإسلامي ما بعد تاريخ الخلفاء الراشدين(ض) لا نجد لأهل الحل والعقد وجود سياسي مؤثر في اختيار الخليفة، وأما ما دونه من اختيار وعزل الولاة فقد سُمح بذلك في بعض فترات التاريخ الإسلامي. ومن هنا نفهم أن سلطة أهل الحل والعقد لم تكن مطلقة بل كانت مقيدة باختيار الحاكم ورضاه.

وقد أجاد أحد الباحثين المعاصرين حينما ذهب إلى القول بأن "فكرة أهل الحل والعقد تم تجريدها من مضمونها الشوري والتمثيلي؛ باعتبارها شكلا من أشكال النيابة عن الأمة في اختيار الحاكم، حيث أصبحت

وسيلة عملية لإبعاد الأمة عن القيام بدورها، وحلول قلة من الناس محلّها أطلق عليهم اسم: ''أهل الحل والعقد''. وهكذا فقدت الأمة سلطانها في اختيار الحاكم لصالح فئة قليلة، وأحيانا لصالح السلطان في اختيار نفسه، حيث أصبح الحل والعقد بيده لا بيد الأمة، وبذلك انتقل مصدر الشرعية السياسة من دائرة الأمة أو من يمثلها إلى دائرة السلطان. لقد ظلّ هذا الرأي سائدا في كتب السياسة الشرعية، وما زال يشكل إحدى المفاهيم المهمة والمؤطرة للرؤية الإسلامية الحديثة، مع أن الأمر يقتضي إعادة النظر في هذا المفهوم الذي ظلّ موجِّها للفعل السياسي للأمة، ومراجعته وفق القيم والأطر السياسية الإسلامية التي ترفع من شأن الأمة في إدارة شؤونها واختيار من يحكمها. وهذا انب من الاجتهاد الذي يجب أن ينال فقهَ السياسة الشرعية". 61

وفي الحقيقة فإن "أهل الحل والعقد" هو مصطلح اجتهادي، لم يرِد في الكتاب والسنة، يؤسس لما يسمى اليوم بالطبقة السياسية؛ التي تمثل النخبة السياسية التي تعمل على تحريك وتطوير المشهد السياسي وتشكل ضمانة لاسقراره وتماسكه. وما اكتنفه من غموض في دلالته لدى علماء السياسة الشرعية؛ ما بين قائل بأنهم أهل العلم والخبرة، وقائل بأنهم أصحاب النفوذ من رؤساء الجند وشيوخ القبائل ووجهاء الناس ممن لهم نوع من السلطة التنفيذية أو المعنوية على عموم الناس، وبين قائل بالجمع بينهما. بل إن هنالك إشارات إلى أن بعض علماء السلف يرى أنهم أولو الأمر الذي قال الله تعالى فيهم: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)[الشورى: 59] ويحصره في أولي الأمر من أصحاب السلطة التنفيذية ويتجاوز صفوة المجتمع إلى الذهاب إلى الموظفين من الدرجة الثالثة أو الرابعة. هذا يعني أن هذا المفهوم لم يحظ بالبلورة المطلوبة عبر تعاقب القرون والحكومات، وهذا لم يكن بسبب عدم وجود مؤسسة تؤطرهم أو نظام يوجههم. بل كان أيضا بسبب تضائل دورهم بعد حقبة الخلافة الراشدة أو انعدامها في معظم الأحيان. كذلك، تبرز هنا إشكالات تتعلق بكيفية اختيار أهل الحل والعقد أو أهل الشورى فيما لو كانوا كثرا، وفي كيفية التقدير والمفاضلة بين من حازوا الشروط المطلوبة فيهم التي ذكرها علماء السياسية الشرعية، من بينها "العدالة الجامعة لشروطها، و العلم الذي يوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح62، وهناك من زاد إليها حتى بلغت عشر

صفات، هي في معظمها صفات نسبية يصعب تقديرها وقياسها، وهي عبارات عائمة يمكن أن تكون مصدراً للنزاعات.

إذن، عدم وجود آلية عملية لاختيارهم تدل على عدم وجودهم. وما ذكره القدامى من شروط، على جلالة قدرهم، يوحي بأنهم يتحدثون عن شيء نظري لم يألفوه، حيث ساد عصورهم ولاية العهد للقريب أو ولاية المتغلب، ولا يخلو طرحهم من التأثر بظروف عصرهم؛ كالخلط بين الصلاحيات التنفيذية والتشريعية والقضائية.

وغموض هذا المصطلح يحتاج إلى إعادة بلورة وتطوير، فأهل الحل والعقد ليس هم أصحاب النفوذ المادي والمعنوي وإنما هم المنتخبون في مجالس الشعب ومسؤوليتهم المطالبة بتطبيق الشريعة. وبهذا يتقرر مبدءان أساسيان هما: السيادة للشريعة في تشريعاتها العامة والخاصة، والسلطان للأمة عن طريق اختيار ممثليها.

لا ينافي أن يتوافق المسلمون على اختيار من يحكمهم، لكن الواقع يشهد أنه يتعذر ذلك، فلا مناص، إذن، من الذهاب إلى الانتخاب. ولا فرق من الناحية الشرعية بين اختيار الناس لرأس السلطة بطريقة مباشرة وبين اختيارهم له بطريقة غير مباشرة؛ من خلال مجلس الشعب أو الشورى وتفويضه للقيام باختياره. ولا يجود مزية لأي منهما من حيث المبدأ، والعبرة بالنتائج الحاصلة، والمهم هو أن تعبر الأمة عن رضاها ومساندتها لمن سيتولى أمورها.

والانتخابات تأتي بالفاضل والمفضول بالجيد والرديء، لكن علينا القبول بها بدل الاستبداد أو الاقتتال. وإذا استطعنا توفير بديل، يتم فيه التعبير عن رضا الأمة مع الخلاص من سلبيات الانتخابات، فإن المصير لذلك البديل يكون واجبا شرعا؛ لأننا مأمورون في باب السياسة الشرعية برعاية المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها.

ولا شك أن شعوبنا الإسلامية تعاني معاناة شديدة من سلبيات الانتخابات المرتبطة باستغلال الفقراء بشراء أصواتهم، وضعف وعي الناس بأهمية الانتخابات وشروط الحياة السياسية السليمة. وإجراء انتخابات حرة ونزيهة يتطلب تنظيم الحياة السياسية بوجود أحزاب تتنافس بينها عبر برامج تنموية إصلاحية لخدمة المجتمع. ودون توافر هذا فإن الحال تظل سيئة، خصوصا مع استغلال الإعلام المأجور للتأثير على الناخبين وتزوير الحقائق.63

لا حرج أن تحتاط الأمة في اختيارها أعضاء مجلس الشورى بعناية وتشترط فيهم قدرا معتبرا من الكفاءة والنزاهة من خلال شروط قانونية بشكل موضوعي بعيدا عن التشخيص؛ مثل السن والمؤهل العلمي وعدم وجود سوابق قضائية؛ ليعينوهم على حسن اختيار الحاكم، ولهم عزلهم إذا لم يكونوا في مستوى الظن بوسائل قانونية.

وإذا ثبت أن الانتخابات هي أفضل طريقة متاحة اليوم للتعبير عن رضا الأمة عمن يحكمهم، فهذا لا يعني الاستسلام للنظم الانتخابية السائدة، وإنما علينا الحد من سلبياتها قدر الاستطاعة، فمثلا يمكن أن يؤسس مجلس حكماء تختاره الجهات الشرعية والعلمية الرفيعة، وتكون مهمته توجيه سياسات الدولة العامة وتصحيح مسارها الحضاري كما أنه يشكل نوعا من الاستقرار في حالة وجود أحداث طارئة كبرى واضطرابات عاتية.

ويمكن رفع من يحق لهم التصويت في الانتخابات إلى سن العشرين أو يزيد لنضمن قدرا من الرشد في الاختيار، ويمكن أن يكون هنالك نوعان من الانتخابات: أحدهما انتخابات خاصة بصفوة المجتمع من المثقفين وأصحاب المؤهلات العلمية الرفيعة ليكون انتخابهم مرشدا لمن دونهم من عامة الناس.

ويعمل أعضاء مجلس الشورى على مراقبة الحاكم فضلا عن المساهمة في اختياره والتصدي لمن يريد اغتصاب السلطة، ما دام أن الظروف تغيرت بإبعاد العسكر عن الحياة السياسية.64

ومن المفيد الاستهداء بالتجارب السياسية العالمية الناجحة عبر العالم، فإن دول أمريكا اللاتينية – مثلا– تخلصت من حكم العسكر تدريجيا؛ بحيث منحتهم بعض الامتيازات لمدة ما إلى أن استطاعت أن ترجع العسكر لمهمتهم الوظيفية بعيدا عن التدخل المباشر في السياسة. فليس من الحكمة أن نبعد العسكر في بلادنا الإسلامية عن التدخل في السياسة، وقد دأبوا على ذلك ردحا طويلا من الزمن في العصر الحديث، وورثوا هذه الثقافة منذ عصور الملك العضوض الوراثي والملك الجبري الاستبدادي.

من الأهمية بمكان التركيز على مضمون الحكم الإسلامي؛ بما يحويه من مبادئ الشورى والعدل والحرية، وليس على شكله، فبعض الآليات لم تصبح صالحة لزمننا مثل قيام الخليفة عمر بالحراسة بنفسه، وأصبح يدير ذلك أجهزة أمنية خاصة نظرا لاتساع الدولة الحديثة وتعقد مسائلها، ولكن على الحاكم الإشراف

على أدائها بالطريقة التي تضمن وصول الحقائق المطابقة للواقع، وتزخر الإدارة الحديثة؛ بما فيها الإدارة الإلكترونية، بكثير من الآليات الناجعة.

كذلك، يجب تطوير فقه الشورى ليحظى بالدراسة المعمقة والمأسسة المطلوبة وفقا لقواعد الشريعة ومتطلبات العصر الحديث، وحبذا أن يتولى هذا مركز دراسات يتمتع بالاستقلالية في الفكر.

وليس بالضرورة أن يكون الإسلاميون؛ باعتبارهم الطلائع الأولى المطالبة بتطبيق الشريعة، هم من يتولون الحكم، وليكن حرصهم على الهدف دون الحرص على امتلاك زمام السلطة بمفردهم، خصوصا إذا وجدت قوى في الداخل والخارج لا تقبل بهم حاليا في السلطة، فلهم حينئذ أن يتحالفوا مع الخيِّرين من أبناء هذه الأمة من أهل المواطنة، فالواجب أن نتعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه؛ لأن مسائل السياسة تندرج في فقه المعاملات المعقول المعنى الذي تتضارب فيه الأفهام في تقدير المصالح من المفاسد، وليس لأننا نختلف مع غيرنا في مسألة ما ألا نتعامل معهم بالتناصح والتعاون والتأييد فيما تدعو إليه الضرورة؛ كالاتفاق على إدارة الشأن العام في مواجهة مخاطر كبيرة لا يقوى لا مواجهتها فصيل واحد بمفرده.

"وليركزوا على الدخول للتمكين لدين الله من المدخل التنموي الاقتصادي وليس من طريق مدخل فرض الهوية. ومن المصلحة أن يغيروا خطابهم المعاصر. فمصطلح "الإسلاميون" وإن استعمل قديما في اللغة العربية في مقالات الأشعري وغيره، إلا أنه قد يوحي بتصنيف المجتمع وتهميش بعض فئاته. وعليه، ليس بالضرورة استعماله دائما، ويفضل الاستعاضة في مجال السياسة بغيره من المصطلحات كالمحافظين ونحو ذلك، والله تعالى أعلم".65

"وتعزيز المواطنة في الوقت المعاصر شيء ضروري لاستقرار المجتمعات العربية الإسلامية وتطورها ونمائها في كل مجالات الحياة. من هنا كان لزاما على كل مكونات أو شرائح المجتمع العربي الإسلامي الفكرية والعرقية والاجتماعية ...الخ التركيز على الانتماء الوحدوي للدولة والأمة على حساب الانتماء الفئوي لشريحة دون غيرها. يتجسد ذلك وفق حوار فكري هادئ بعيد المدى يهدف إلى: توسيع مساحة المشترك المجتمعي وتقليص مساحة الاختلافات بين فرقاء الوطن الواحد والأمة الواحدة، وتحويل وجهة هذه الاختلافات أو استثمارها؛ لتكون عامل ثراء وتنوع بدل أن تكون عامل تفتت وتمزق".66

من اللافت للنظر أن لا يرى بعض الباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر حرجا في وصف الدولة الإسلامية بأنها دولة شورية تتوافق مع جوهر الديمقراطية؛ نظرا لكون النظام الديمقراطي، من هذا الجانب، يمثل أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري67، لدرجة أن وصفها أحد دعاة العصر الحديث بالشوراقراطية.68

وليس مخالفا لديننا السمح الاستفادة من تجارب الحكم الحديثة؛ مثل الديمقراطية، فيما يتعلق بالآليات وبعض المبادئ التي لا تتناقض مع شريعتنا، وأهمها نظام الانتخابات. ذلك أن "الديمقراطية تواجه النزاع بدلا من قمعه، ولعل هذا هو السبب، في كثير من الأحيان، تبدو الديمقراطيات مشاكسة ومضطربة جدا بالمقارنة مع المجتمعات الأكثر استبدادا... ولا يكمن التحدي في القضاء على الصراع، وإنما يكمن في تحويله. يجب أن نغير من الطريقة التي نتعامل بها مع اختلافاتنا، من كونها مدمرة، وخصومات قاتلة، إلى كونها متصلبة جنبا إلى جنب تجاه حل المشكلة".69

ومن أهم أدواتها الانتخاب كوسيلة ناجعة لانتقال الحكم. صحيح أن الانتخابات لها عيوبها فهي حرة وليست نزيهة؛ لتحكم المال والإعلام فيها، وهي أشبه باعتبار الاختبارات الكتابية في المسابقات العلمية الرسمية، رغم أن الاختبارات الكتابية لها عيوبها، لكن لعدم وجود بديل أفضل منها لا يستغنى عنها. ربما يمكن الحد من حيفها بإضافة مقابلات شفهية؛ كالتي تتم في عمليات توظيف العمالة.

كذلك بالنسبة للانتخابات لا يوجد بدائل سلمية متاحة الآن أفضل منها. فلو وجدت وسائل أفضل تركت وصير إليها بلا تردد. فلما لم نجد لا ينبغي أن نعرض المجتمعات للخطر. ويمكن الحد من مساوئها؛ بإدخال تعديلات عليها، فضلا عن التحضير الجيد لها على المديين التكتيكي والاستراتيجي. وينبغي أن نتجنب الإفراط في التناول النظري، و نتخلص من جدلية التحريم والتحليل فيما يتعلق بالمشاركة في الانتخابات. فلا شك أنها مسألة استصلاحية تتوقف على رجحان المصلحة على المفسدة، وهي محل خلاف في تحقيق مناطها وتقديرها.

ويبدو أن سبب الخلاف، بين المجوزين وهم أكثر المعاصرين وبين المحرمين، ناشئٌ عن تصورهم لماهيتها من خلال ممارستها في الواقع.

فالذين ذهبوا إلى أن القول بجوازها أدنى للقبول؛ بشرط بألا تصادم حكماً شرعيا، وأن تكون محقِّقَةً للمصلحة في غلبة الظن؛ من "منع الحكام من الاستبداد، وتنمية الوعي السياسي لدى المواطنين، والاستقرار السياسي وتجنب الفتن، واكتساب الدولة للشرعية والقوة، وحظوة قراراتها للاحترام، وحث الحكام على استرضاء شعوبهم، وبعث حب الانتماء والاهتمام بالوطن، وتحقيق الشورى التي أمرنا بها شرعا". 70

ومن رفضها– كما رفضها بعض الباحثين الغربيين– نظروا فقط لعيوبها؛ من كونها "مستقاة من نظام ديمقراطي كافر، وما يتبعه ويستلزمه؛ من حزبية مقيتة، ودغدغة لعواطف الشعب، وزيادة في أعباء الناس بكثرة المشاركات، وتأثر العامة بالمال والإعلام، وتمييع لعقيدة الولاء والبراء من خلال مخالطة أعداء الإسلام، والإلزام بالقوانين والدساتير الوضعية العلمانية، واختلاف وتعصب للأشخاص والأحزاب والقبائل، وحرص المرشح على إرضاء الناس، وما يكتنف الانتخابات من الغش والتزوير، وإضاعة الأوقات والجهود والأموال، وما تسفر عنه ممن لا تتوافر فيهم شروط الولاية، وإثارة العصبيات القبلية والجهوية، والإخلال بالأمن الناتج عن تغير الأمراء، والتبعية والتقليد للغرب الكافر"71، ولم ينظروا للمساوئ الناجمة عن عدم وجود وسيلة سلمية تنتظم عملية نقل السلطة، أو نتائج الاستبداد السياسي وما يترتب عليه من مساوئ، قد يتحول إلى ثورة عارمة تعصف بالسلم الاجتماعي.

وكذلك الشأن بالنسبة لما يتصل بالانتخابات من مسائل؛ كتصويت أهل الأهواء والجهال والفساق وناقصي الأهلية، وكذلك ما يتفرع عنها ؛ كترشيح المفضول والمرأة وغير المسلم وأهل البدع72، لا يتسع المجال لبسطها، وحسبنا الإشارة إلى الملاحظات العامة الخاصة بأصل الانتخابات.

لم يعد هاجس الأمن هو الحاجة الوحيدة التي يبتغيها المواطن، بل إن التنمية المستدامة أصبحت حاجة غير ملحة، قد تجعل البعض يضعف ولائهم لدولتهم بالهجرة لدولة أخرى تحقق لهم هذه الحاجيات أو ربما وقفوا موقفا معارضا لتغير النظام القائم. والانتخابات هي الوسيلة السلمية المتاحة اليوم لإحداث أي تغيير سلمي في نظام الحكم. ويجب أن يتزامن تطوير نظام الانتخابات؛ مما يشوبه من المفاسد، مع العمل على تهيئة ثقافية تربوية للناس في ظل تحولات تكنولوجية رهيبة؛ باتت تتحكم في توجيه الرأي العام ومزاجه ونمط عيشه.

خـاتمة البحث: إن تجديـد الدراسات الإسلامية، وخصوصا الفقه السياسي الإسلامي، جدير بأن يحظى بالاهتمام الكبير لمسيس الحاجة إليه. وله في نوازل العصر الحديث آفاق رحبة، تجعل فقهاء الشريعة، في إطار ضوابط الاجتهاد المقررة آنفا يقفون على أفضل الحلول التشريعية والأدوات العملية الكفيلة بحل الإشكالات المرتبطة بها. وإن ابتكار آليات انتقال السلطة، بطريقة سلمية حضارية بعيدا عن الاستبداد والاقتتال، في معادلة تجمع بين النظام العام والحريات العامة، أصبح على أولويات سلم الفروض الكفائية التي لا تأثم الأمة إلا بوجودها. وإن في الخلافة الراشدة من الإشارات والطرق التي يمكن الاهتداء بها لمعرفة قصد الشارع الحكيم في اختيار الحكام. وليس في الشريعة الإسلامية ما يمنع من الاستفادة من التجارب الإنسانية العالمية الناجحة، فطالما استفاد الغرب منا في القرون الوسطى، وليس لنا أن نتذرع بأي منطق لردها لأنها مستقاة من الغرب، خصوصا في ظل ظروفنا المعاصرة المفعمة ببؤر التوتر التي لا تسر الخاطر، والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحقُّ بها. ا.هـ.

ثبت المراجع والهوامش:

[6]: راجع: ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب: 110/3-112، دار صادر – بيروت، ط3، 1414 هـ.

[2]: راجع: ابن سيده المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: 458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم: 186/7، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1421هـ- 2000م.

[3]: راجع: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة: 406/1-409، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

[4]: عدنان محمد أمامة التجديد في الفكر الإسلامي، ص 16، أطروحة دكتوراه نوقشت بكلية الأوزاعي ببيروت سنة 1422هـ-2001م، دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ.

[5] : بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص13-14، مركز التأصيل لدراسات والبحوث، ط3، 1436هـ-2015م.

[1] انظر؛ سيف تاج الدين، ملاحظات أساسية في مسألة ربط الأجور والمستحقات. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية، ص (655).

[7]: الرازي زين الدين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي(ت: 666هـ)، مختار الصحاح، ص 30، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية- الدار النموذجية- بيروت، ط5، 1420هـ /1999م.

[8]، [9]: راجع: الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن، قواعد معرفة البدع، ص 24، 20 وما بعدها على التوالي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 419هـ - 1998م، حيث ذكر أنه بالنظر للأحاديث الواردة يبدو أن للبدعة في الشرع اسمين: البدعة والمحدثة، إلا أن لفظ البدعة غلب إطلاقه على الأمر المخترع المذموم في الدين خاصة، أما لفظ المحدثة فقد غلب إطلاقه على الأمر المخترع المذموم في الدين كان أو في غيره. وبهذا يعلم أن الإحداث أعم من الابتداع.

[10] السايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 31، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت

[11]، [24]: راجع: عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص 42، 29، على التوالي.

[12] أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود: 349/6، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في رأس المائة، تحقيق شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ - 2009م، وإسناده صحيح.

[13]،[14]، [16] العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر (ت: 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته: 265/11، 261/11، 264/11، على التوالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1415هـ.

[15] ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله (ت: 620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: 12/2، نشر مؤسسة الريّان، ط2، 1423هـ-2002م.

[17]: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ) المستصفى، ص 296، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م.

[18]، [19]: الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي الجعفري الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (ت: 1376هـ): 38/37/2، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط1، - 1416هـ- 1995م،

ورد فيه: "حديث حسن أخرجه الدارقطني ص205، والحاكم 4/ 15، والبيهقي 10/ 12، 13 من طرق عن داود بن أبي هند، عن مكحول، عن أبي ثعلبة ألا إن مكحول لا يصح له سماع منه، لكن يشهد له حديث أبي الدرداء بلفظ "الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه، فهو مما عفا عنه" ثم تلا هذه الآية {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا} أخرجه الحاكم وصححه والبيهقي 10/ 12، وقال الهيثمي في "المجمع" 7/ 75، بعد أن عزاه للبزار: ورجاله ثقات، وحديث سلمان الفارسي عند الترمذي "1726" وابن ماجه "3367" والحاكم 4/ 115، والبيهقي "9/

320، 10/ 12" قال: سئل رسول الله –صلى الله عليه وسلم– عن السمن والجبن والفراء فقال: "الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه، فهذا مما عفا عنه"، وسنده ضعيف".

[20]: الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي(ت: 790هـ)، الموافقات: 38/5–39، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م.

[21]: الأمير، محمد بن إسماعيل الصنعاني، عز الدين أبو إبراهيم، (ت: 1182هـ)، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص35، تحقيق صلاح الدين أحمد، الدار السلفية–الكويت، ط1، 1405هـ.

[22]: راجع: د. عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص 22، عزاه إلى التجديد في الإسلام، إصدار المنتدى الإسلامي، ص 12–13.

[23]: القرضاوي، يوسف عبد الله، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل مكان وزمان، ص 112، دار الصحوة للنشر– القاهرة، ط2، 1993م.

[25]: راجع: خليل، بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت: 776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 89/5، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، نشر مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429هـ – 2008م.

[26]: راجع: القرضاوي، شريعة الإسلام، ص 87، 92، 102.

[27]: انظر: القرضاوي، شريعة الإسلام، ص 115؛ كالحديث الوارد في الصحيحين عن ابن عباس (ض) وغيره مرفوعا أنه "لا تسافر المرأة إلا مع محرم" فإنه مبني على عرف مضى كانت المرأة تخاف على نفسها، فإن تغير الوضع وأصبح الأمن قائما جاز لها أن تسافر مع رفقة مأمونة عبر الطائر أو في مختلف وسائل النقل العامة كما هو معمول به عمليا. وسيق الحديث في معرض المدح والتبشير بانتشار الإسلام وقد أخذ به ابن حزم رغم ظاهريته.

[28]: انظر: القرضاوي، شريعة الإسلام ص 111–130 ، ومن أراد التعمق مع رفع السند فليعد إلى كتاب "الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام" للقرافي المالكي فإنه جد نفيس لا يستغنى عنه في فهم السنة.

[29]: راجع: القرضاوي، شريعة الإسلام ص131، وجمال الدين عطية، توسيع مجال الاجتهاد. آفاق وعقبات، بقلم د. فؤاد بن يحي الهاشمي: .www.feqhweb.com/vb/t2061.html

[30]: انظر: مجلة المسلم المعاصر: 3 يوليو 1975، ترجمة د. جمال الدين عطية، ذكره محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ) في كتابه "مقاصد الشريعة": 523/2، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ – 2004م.

[31]: ابن عاشور، مقاصد الشريعة: 523/2، عزاه إلى قضايا التجديد: 12.

[32]: ابن عاشور، مقاصد الشريعة: 518/2 وما يليها.

[33،34]: الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت: 1182هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام: 33/2، دار الحديث، دون تاريخ: رواه الخمسة إلا النسائي، وصححه ابن حبان.

[35]: انظر: مجلة المسلم المعاصر: 40/ 95، ذكره ابن عاشور في مقاصد الشريعة: 529./2

[36]: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد (ت:728هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ص 119-120، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ- 1986م.

[37]: راجع: محمد نجيب أبو طالب، الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية، ص104، دار المعارف-تونس، 1990م.

[38] ، [37]، [40]: راجع: القرضاوي، شريعة الإسلام ، ص 43، 44، 49، على التوالي.

[41]: انظر: محمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان، موسوعة فقه السياسة الشرعية، المجلد الثاني: إدارة الدولة الإسلامية ص 236 وما بعدها، ط1، 1434هـ: www.albayan.co.uk

[42]: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف(ت: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة:210/12، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط2، 1392هـ.

[43]: ابن نبي، مالك بن الحاج عمر بن الخضر(ت: 1393هـ)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 133، دار الفكر المعاصر- بيروت/ دار الفكر- دمشق، 1423هـ = 2002م .

[44]: قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: 254/28: "اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل؛ ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: اللهم أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة. فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة؛ قدم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلهما ضررا فيها؛ فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع - وإن كان فيه فجور- على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينا؛ ... وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر"، وروي "بأقوام لا خلاق لهم"...

[45]: راجع على التوالي: ابن الأثير(ت: 630هـ)، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجزري، الكامل في التاريخ: 441/2، تحقيق: عمر عبد السلام تدمر، دار الكتاب العربي- بيروت، ط1، 1417هـ / 1997م، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت: 911 هـ)، التوشيح شرح الجامع الصحيح: 2351/6، تحقيق: رضوان جامع رضوان، نشر مكتبة الرشد-الرياض، ط1، 1419هـ- 1998م.

[46]، [47]: الطبري، محمد بن جرير(ت: 310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، مع صلة تاريخ الطبري، لعريب بن سعد القرطبي، (ت: 369هـ): 229/4، دار التراث - بيروت، ط2، - 1387هـ.

[48]، [50]:ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 441/2.

[49]، [51]: انظر: د. محمد سهيل طقوش ، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، ص 369، دار النفائس، ط1، 1424هـ-2003م، حيث عزا إلى اليعقوبي: 51/2، 52 ما نسب لعمر(ض) قوله: "إن عليًا لأحق الناس بها، ولكن قريشًا لا تحتمله، ولئن وليهم ليأخذنهم بمر الحق، لا يجدون عنده رخصة، ولئن فعل لينكثن بيعته ثم ليتحاربن".

[52]: راجع: د. محمد طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، ص 369 وما بعدها، وعلي محمد محمد الصَّلاَّبي، تيسير الكريم المنان في سيرة عثمان بن عفان رضي الله عنه – شخصيته وعصره، ص 109، دار التوزيع والنشر الإسلامية- القاهرة، ط1، 1423هـ - 2002م.

[53]: راجع: د. محمد طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، ص 370.

[54]: د. محمد سهيل طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، ص 371.

[55]: تيسير الكريم المنان في سيرة عثمان بن عفان رضي الله عنه – شخصيته وعصره، ص 109، عزاه إلى سعاد إبراهيم صالح، مبادئ الاقتصاد الإسلامي، ص217.

[56]: مجموع الفتاوى: 23/35-24، محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة فقه القلوب: 2591/3، نشر بيت الأفكار الدولية، دون تاريخ.

[57]: راجع: السرجاني، د. راغب، الأندلس من الفتح إلى السقوط، ص 151، مؤسسة اقرأ- القاهرة، ط1، 1432هـ-2011م.

[58]: راجع: د. عبد الكريم بكار، أساسيات في نظام الحكم، ص66-67:
https://drive.google.com/file/d/0B10A_EbmnM1DUVBEcEc5WTdZVTA/view?pref=2&pli=1

[59]: راجع: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 15، رسالة ماجستير، دار كنوز إشبيليا- الرياض، ط1، 1430هـ- 2009م.

[60]: انظر: البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الحنبلي(ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع: 159/6، دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت.

[61] : د. المختار لأحمر، الحاجة إلى تجديد الفقه السياسي الإسلامي: www.cilecenter.org/ar/articles-essays بتاريخ 2016/6/14.

[62]: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت: 450هـ)، الأحكام السلطانية، ص17، دار الحديث-القاهرة، د.ت.

[63]: انظر: د. بكار عبد الكريم، أساسيات في نظام الحكم، ص 48-51، ونظرة جديدة لنظام الحكم في الإسلام: https://www.youtube.com/watch?v=ESsCvyoahkQ

[64]: راجع: د. بكار عبد الكريم، أساسيات في نظام الحكم، ص .51

[65]: د. مختار بن طيب قوادري، ليكن هدفنا الأول نجاح المجتمع وهدفنا الثاني نجاح فصيلنا: http://www.feqhweb.com/vb/t19620.html

[66]: د. مختار بن طيب قوادري، فقه المواطنة: إيثار الوحدوي على الفئوي: http://www.feqhweb.com/vb/t17906.html

[67]: انظر: العلامة القرضاوي، الدين والسياسة، ص171، دار الشروق؛ ط1، 2007.

[68]: انظر:الشيخ محفوظ نحناح، الشوراقراطية: وسط بين غلاة الشوري وأدعياء الديمقراطية : مقاربة بحثية في التكاملية بين مبدأ الشوري وآلية الديمقراطية، دار الخلدونية سنة 2011.

[69] : Roger Fisher& Whiliam Ury& revised edi.by, Bruce Patton, Getting to Yes, Negociating an Agreement Without Giving In, p.xi, Randsom House Books, 2012.

[70]،[71]، [72]: راجع: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 427، 437، 57 وما يليها، على التوالي.

الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار: عرض منهجي

د. معن سعود أبو بكر
أستاذ مساعد
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة زايد–الإمارات العربية المتحدة

الملخص

تعرضت هذه الورقة لمسألة الربط القياسي للأجور بمستوى الأسعار، وهي مسالة حديثة في الفقه والاقتصاد، وفحواها تغير مستوى الأجور والالنزامات (أحياناً) تبعاً لتغير قيمة النقد أو مستوى التضخم. ويقصد بالربط القياسي جعل دَين أو التزام مالي آخر يتغير مبلغه عند الاستحقاق بتغير مقياس أو مؤشر لا يكون مستواه عند الاستحقاق معروفاً عند التعاقد، بل يعرف عند الاستحقاق، والمقياس المشار إليه غالباً هو الرقم القياسي لتكاليف المعيشة الذي يعكس تغير مستوى الأسعار.

مشكلة البحث: وقد ناقشت الورقة هذه المسألة عن طريق عرض الأمر وبيانه، وبيان رأي الفقه قديماً وحديثاً، كما وقد ظهر كيف أن الفقه الإسلامي عرف هذه المسألة ولكن ليس على التوسع الحالي في الكتابات الاقتصادية، كما وعرضت اختلاف وجهات النظر في الحكم الشرعي عند المحدثين من الفقهاء.

النتائج: وقد خلصت هذه الورقة إلى ما قد يرقى إلى إجماع الاقتصاديين على ضرورة إجراء الربط القياسي، سواء على مستوى الإلتزامات أو على مستوى الأجور والاستحقاقات القابلة، بخلاف الفقهاء المحدثين الذين تفاوتت آراؤهم بين مجيز، ومحرم، وبين من يفرق بين الاستحقاقات في الذمة فلا يجيزها، وبين الأجور والتي مقصدها الكفاية فلم يرَ فيها بأساً. كما قد بينت الأسلوب الإجرائي الذي يجب إتباعه عند تطبيق الربط القياسي حرصاً على عدم الزلل في مهوى الربا المحرم.

منهج البحث: وكان منهج البحث هو استقراء رأي القدامى والمحدثين من الفقهاء والاقتصاديين بحسب الإمكان، مع المقارنة بين تلك الآراء، وتحليلها إن أمكن .

الكلمات المفتاحية: الربط، القياسي، الأسعار.

مقدمة:

يعد مبدأ العدل في الشريعة الإسلامية مقصدا جوهريا يضبط المقصد العام لها الذي هو جلب المصلحة ودرء المفسدة عن الخلق في عاجلهم وآجلهم، فيَمنع الحيف والتجاوز في تسابق الناس نحو تحصيل متطلباتهم الحياتية.

وجريا مع مقتضيات هذا المبدأ يتعرض أمناء الشريعة لبحث كثير من القضايا والمستجدات التي تعرض للناس في خويصة أمورهم وعمومها، فيُجلون رأي الشرع فيها وينفون عنها علائق الهوى البشري؛ محتكمين في كل ذلك إلى جوهر الإسلام الحنيف المصلحةِ والعدلِ.

ومن المسائل المحدثة نسبيا التي شغلت بال العلماء في العقود المتأخرة مسألة ربط أجور ورواتب العمال والموظفين بالمستوى العام للأسعار.

وكنه هذه القضية أن العملات الورقية التي اصطلح الناس على استعمالها في معاملاتهم قيما للأشياء وميزانا يقاس به ثمنية المتاع بدلا عن الذهب والفضة، ليس من خصائصها الاستقرار والثبات، بل كثيرا ما تتعرض للرخص ودون ذلك الغلاء؛ فأورث ذلك مشكلة غياب العدل ظاهريا عن كثير من المعاوضات ومنها عقود الإجارات والتوظيف –أي توظيف العمال–.

فتجد العامل يُقْدِم على إبرام عقد مع رب عمل على عوض معين يحمل قوة شرائية محددة في زمن العقد، وبعد مرور وقت معين يجد العامل أن المردود المالي لعمله أصبح قاصرا عن تحصيل الحاجيات التي كان يحصلها زمن إحداث العقد، وهذا ما يعرف بتدهور القوة الشرائية للعملات؛ الذي نتيجته تدهور حال الموظف على مختلف الأصعدة أهمها الناحية الاجتماعية والاقتصادية، وبالمقابل تَشَكُّل الثروة وانحصارُها في أيدي فئة معينة هم أصحاب الأموال وأرباب الوظائف، وهذا مناقض لصريح الأمر القرآني في قوله عز من قائل: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» الحشر 7.

فهل يكون من مقتضيات العدل الإلهي ربط أجور ورواتب العمال والموظفين بقائمة الأسعار، فيحصل عنه محافظة مردود العمال على مستوى ثابت من القدرة الشرائية، وإذا كان ذلك كذلك فما هي طرق تحقيقه وما الآثار المختلفة التي قد تتفصى من التزامه إيجابا أو سلبا على مختلف الأصعدة، وما موقف أهل الشرع من كل ذلك

هذا ما تحاول هذه الورقات تسليط الضوء عليه، راجياً من المولى التوفيق والسداد.

ومما يجدر التنبيه إليه قبل الولوج في صلب الموضوع أن الدافع الأساسي لفكرة ربط النقود نشأ عن ضغوط نقابات العمال في العالم الصناعي المعاصر رغبة في حماية مستويات معيشة الطبقة العاملة المعتمدة على أجور العمل[1]، ولما كان العالم المغلوب مولعا باتباع العالم الغالب؛ فإن هذه المسألة وجدت مناخا خصبا في عالم الدول النامية؛ الأمر الذي جعلها موضع الاهتمام والدراسة والمطالبة.

أولاً: مفاهيم متعلقة بالموضوع:

حتى يكون القارئ على بينة من أمره فيما يتعلق بجوانب هذه الدراسة، فإني أقدم بين يديه مفاهيم موجزة لمصطلحات تعد من ركائز الموضوع:

1:– مفهوم المستوى العام للأسعار : من أهم من عبر عن مفهومه ممن وقفت عليه من آراء الباحثين الدكتور أنس الزرقا في قوله:" إن النقود..... تصلح لشراء أية سلعة أو خدمة، فإن ارتفع سعر سلعة ما فإن الوحدة من النقود (ولتكن الدرهم الواحد مثلاً) تشتري لنا كمية أقل من السابق من تلك السلعة، فإذا ارتفعت أسعار سائر السلع والخدمات، فإن الدرهم الواحد سيشتري كمية أقل من أية سلعة أو خدمة، أي أن قوته الشرائية عموماً قد انخفضت، وبعبارة عامة: إن المتوسط العام للأسعار يعني ارتفاعه: انخفاض القوة الشرائية للنقود، ويعني انخفاضه: ازدياد تلك القوة الشرائية، وهذه العبارة صحيحة بصرف النظر عن أسباب ارتفاع الأسعار أو انخفاضها"[2].

2:– **التضخم**: وقد تقاربت تعبيرات الباحثين في الإفصاح عن كنهه، وفيه يقول أنس الزرقا:" إنه ببساطة التصاعد في المستوى العام للأسعار فترة بعد فترة، فالتضخم مفهوم يرتبط بحركة متوسط الأسعار، فإذا كانت حركة متصاعدة فهذا هو التضخم، وهو بهذا يؤدي إلى تناقص مطرد في القوة الشرائية للنقود، ولو سألنا عن أسعار عدد كبير من السلع في بلد فظهر لنا أنها أعلى بكثير من أسعار نظيرها في بلدنا، لا يصح أن نقول: إن ذلك البلد الآخر يعاني من التضخم ؛ لأن التضخم ليس مجرد كون الأسعار مرتفعة في وقت معين، بل هو ارتفاعها آناً بعد آن عما كانت عليه"[3]. ويقول الدكتور عبد الرحمن يسري: "هو الارتفاع المستمر في المستوى العام للأسعار، فليس كل ارتفاع في الأسعار يعتبر تضخميا، وعلى هذا فإن التضخم في أي بلد يعني تدهوراً مستمراً في القيمة الحقيقية للعملة النقدية (وليس

---

[1] انظر؛ محمد أنس الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية (ص 617 وما بعدها)

[2] المصدر السابق.

[3] انظر؛ عبد الرحمن أحمد، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. بحث مجمعي، (ص 555 وما بعدها).

مجرد انخفاض مؤقت أو لفترة قصيرة في هذه القيمة)، وكلما كان التضخم حاداً كان التدهور في القيمة الحقيقية للعملة حاداً"[4].

3:– **الدخل الحقيقي للفرد**: هو:" كمية السلع والخدمات التي يمكن الحصول عليها من إنفاق دخل نقدي معين"[5]، وهو بهذا المعنى يتواءم طردا مع القوة الشرائية للنقد فكلما زادت زاد الدخل وكلما نقصت نقص الدخل.

ويمكننا أن نتصور تدهور الدخل في حالين اثنين: إذا بقي الدخل النقدي ثابتاً، أو إذا زاد ولكن بنسبة أقل من نسبة الارتفاع في المستوى العام للأسعار[6].

4:–الربط القياسي للأجور: جاء مفهومه في قرار المجمع الفقهي وهو:" تعديل الأجور بصورة دورية؛ تبعاً للتغير في مستوى الأسعار، وفقاً لما تقدره جهة الخبرة والاختصاص". وهو عند الاقتصاديين أسلوب لربط القيم النقدية الاسمية عبر الزمن بالتغيرات في الأسعار كما تعبر عنها الأرقام القياسية وذلك بغرض الحفاظ على القيم النقدية الحقيقية, ولقد اقترح هذ ا الأسلوب أصلا من قبل اقتصاديين وضعيين معاصرين في ظروف شهدت ظاهرة التدهور المستمر في القيم النقدية الحقيقية والتي صاحبت عملية التضخم في معظم بلدان العالم بدرجات متفاوتة.[7]

والغرض من هذا التعديل: حماية الأجر النقدي للعاملين من انخفاض القدرة الشرائية لمقدار الأجر بفعل التضخم النقدي وما ينتج عنه من الارتفاع المتزايد في المستوى العام لأسعار السلع والخدمات[8].

وقد نوه إلى خطر تدهور قيمة النقد – خداع النقود – أحد كتاب أوروبا في العصور الوسطى، ووصفه بأنه أسوأ من الربا، " فالربا كما يقول نيكول أورزم: يسلبه الدائن من المدين بعلمه وربما برضاه، أما خداع النقود فيتضمن سلباً لحقوق عامة الناس دون علمهم"[9].

---

[4] المرجع السابق.

[5] المرجع السابق.

[6] فتح الرحمن محمد، الربط القياسي جدواه وصلاحيته في الحقوق والالتزامات الآجلة، مجلة المال والاقتصاد العدد 26 ديسمبر 2009 م، ص (40).

[7] علاء الدين زعتري، ، فقه المعاملات المالية المقارن، ص (250). ، محمد تقي العثماني، مسألة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار. بحث مجمعي، الدورة الخامسة، المجلد الثالث، ص (1855) وما بعدها.

[8] انظر؛ أحمد، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. مرجع سابق،ص (528). رفيق المصري، النقود في الاقتصاد الإسلامي، درا المكتبي، الطبعة الأولى، 2013، ص (72).

[9] دراسة د. رفيق المصري: تدهور النقود والربط القياسي للقروض غير الربوية؛ من تعليقه على التوصية السابعة للحلقة العلمية التي عقدها البنك الإسلامي للتنمية في جدّة بتاريخ 25 – 28 نيسان 1987 حول: (ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغيّر الأسعار . دراسة د. شوقي دنيا: تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة المسلم المعاصر، العدد 41 لسنة 1984م.

وجدير بالذكر أن نبين أن المقصود هو الزيادة المطلوبة في معدل الأجر النقدي بسبب التدهور في القيمة الحقيقية للنقود لا الزيادة التي يمكن أن يطالب بها العامل بسبب ارتفاع إنتاجيته الحقيقية على مدى الزمن أو لأي سبب آخر.

ثانياً: موقف الفقه القديم من الربط القياسي

يذهب بعض الباحثين إلى أن الفقه القديم لم يعرف مسألة الربط القياسي ولم يتعرض لها بالبحث والتفسير؛ لأن هذا الأمر مما استجد في الآونة الأخيرة ولم يعرف قبلاً، فلا تجد من تعرض له من الفقهاء، كما لا تجد له أثراً في المدونات القديمة. وفي المقابل، فإن البعض الآخر–وهم الأكثر– رأوا أن الفقهاء لم يغفلوا عن هذا الأمر ولم يسكتوا عنه، بل تعرضوا له–أو على الأقل بعضهم– في مدوناتهم، وهذا دلالة على أن المسألة قد عرفت لديهم وظهرت في عصرهم[10].

والواقع أنه كانت للفقهاء جهودهم حيال مسألة الربط، لكنها لم تكن على ذلك النحو من البروز والوضوح والبسط، بل إنه يمكن مناقشتها على نحو مختلف.

وبيان الأمر؛ إن ماورد عن الفقهاء يمكن حصره في حالات ثلاث –بحسب ما يسر الإطلاع عليه–:

الأولى: مسألة تغير قيمة النقد وأثر ذلك على الحقوق الآجلة، بشقيها الربوي وغير الربوي، وهذه مسألة معروفة، منع من الربط فيها جمهور العلماء وأجازها الحنفية وبعض الحنابلة من متأخريهم[11].

الثانية: ما يكون بين المتعاقدين من اتفاق بعد نشأة العقد، فهذا لا علاقة له بالربط، لأن منشأه اتفاق الإرادتين، وهذا أكثر ما جاء عن فقهائنا، إلا أنه لا مدخل له بالربط محل البحث هنا، لأن عملية الربط التي نتحدث عنها هي اتفاق بين طرفي العقد على ربط قيمة الأجر ومقداره بمتغيير من تضخم أو تغير أسعار عند نشاة العقد مما يعني اختلاف الأجر الكلي آخر الأجل الاتفاق.

الثالثة: ما نحن بصدده من اشتراط الربط عند إنشاء العقد، وهذا هو محل البحث هنا، وقد تناوله بعض الفقهاء كمتأخري المالكية، وهذه المسألة لم تنل حظها من البحث كأختيها السابقتين.

---

[10] خالد محمد عبدالله، أحمد وفاق بن مختار، أثر رخص العُمْلَة وغلائها على أداء الدُّيون والقروض، (Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa)، العدد 209، سنة 2015م، ص240 وما بعدها. نزيه حماد، حكم الربط القياسي للأجرة في إجارة الأعيان بمؤشر سعر الفائدة، مجلة العدل، العدد 40، سنة 1429 هـ، ص (25) وما بعدها

[11] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (4/ 341)

جاء عند الحطاب:" ومن استقرضته دراهم فلوس، وهو يوم قبضها مائة بدرهم، ثم صارت مائتين لم ترد إليه إلا عدة ما قبضت وشرطكما غير ذلك باطل"[12]، فهنا يبين الحطاب أن الاتفاق على ربط السعر غير جائز، ولم يبين السبب، ولكن بمقابلة بعض النصوص ببعض نرى أن السبب هو أن العقد هو قرض، ولا يجوز في القرض عندهم إلا رد المبلغ المستقرض بلا زيادة وإلا انقلب العقد إلى ربا، جاء عند ابن رشد في البيان" إذا قال أبيعك بعشرة دراهم من صرف عشرين درهماً بدينار، أن له نصف دينار؛ وروى أشهب عن مالك مثله، يعطيه نصف دينار ما بلغ، كان أقل من ذلك أو أكثر إن كانت العشرة من بيع باعه؛ وأما إن كانت من سلف أسلفه، فلا يأخذ إلا مثل ما أعطى"[13]، والتعليل هنا واضح، بل قد علق عليه ابن رشد بقوله:" قوله: فأما إن كانت من سلف أسلفه، فلا يأخذ منه إلا مثل ما أعطى، معناه: فليس له أن يأخذ منه إلا مثل ما أسلفه، إلا أنه لا يجوز له أن يأخذ منه دنانير إذا أسلفه دراهم، أو دراهم إذا أسلفه دنانير، بل ذلك جائز إذا حل الأجل ولم يكن في السلف شرط ذلك"[14].

ثالثاً: موقف الفقه الحديث

يرى بعض الاقتصادينن أن الربط القياسي ما هو إلا مسكن لآلام التضخم وليس علاجاً جذرياً له، لأن العلاج يجب أن يكون بامتثال الطريقة التي ترتضيها السياسية المالية الحكيمة والتي تتمثل باستقرار الأسعار والحفاظ عليها وليس باللجوء إلى طرق مرحلية لا تتسم بالاستراتيجية[15]، بينما غيرهم أن الربط هو الحل الأمثل لعلاج التضخم والخروج من تبعاته.

ولا شك أن الفقهاء وحدهم لا يمكن لهم البت بالأمر دون الرجوع للاقتصاديين وتجلية الأمر أولاً، وذلك أن وظيفة الفقه ابتداءً هو تنزيل الأحكام من الكتاب والسنة على مفرزات الواقع، والوقع هنا لا بد فيه من الرجوع لأرباب الاقتصاد وبيانهم له، وهو ما صرح به بعضهم.[16]

---

[12] البيان والتحصيل (7/ 414).

[13] المرجع السابق

[14] شابرا، نحو نظام نقدي عادل، ص 69.

[15] النشيمي، تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي، بحث مجمعي ، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1664).

[16] المرجع السابق.

وعند الرجوع لما كتب وألف في هذا الباب، نرى أن الكثرة على منع الربط القياسي بشقيه الديون والالتزامات، ومنهم من شدد بالديون ورخص في الإلتزام، لأن الإلتزام (كالأجور والمعاشات) المقصود منها هو الكفاية، بخلاف الدين والذي هو الموصوف في الذمة، ومنهم من منع في القروض ورخص في ديون البيوع والإجارات ولكل رأيه ودليله.

وحتى لا نخرج من مقصود الورقة، نعرض لأهم ما جاء عندهم مع شيء من أساس ما استندوا عليه:

1- **الدكتور عجيل النشيمي**: يرى الدكتور أن العملة النقدية المتداولة في الوقت الحاضر لا تأخذ حكم النقود الذهبية والفضية التي كانت متداولة في الماضي، لأن تلك العملة كانت تضرب من الذهب والفضة الخالصتين، أما الفلوس فليست ثمناً خالصاً، ولا عرضاً خالصاً، وإنما فيها شوب من هذا ومن هذا، فقد تكون ثمناً فتجري عليها أحكام الأثمان، وقد تكون في حكم العروض فتجري عليها أحكام العروض. فلتكن ها هنا كالعروض المعيبة فتؤخذ قيمتها عند الرخص والغلاء الكثير في القرض، لأنه لا بديل عن ذلك، وتؤخذ قيمة السلعة في البيوع لإمكان التقدير بها، وهي عرض محض لا شائبة فيه، فيكون التقدير على وفقها أكثر اطمئناناً.

وقد يقال هنا: كيف افترقت الفلوس عن حكم الدراهم والدنانير في أنه لا يجوز القيمة فيها بحال، وقد قستم الفلوس على الدراهم والدنانير بجامع علة الثمنية في كل.[17]

2- **الدكتور محمد سليمان الأشقر-يرحمه الله-**: وقد رأى ضرورة أن يأخذ المقرض أو البائع مقابلاً عن قيمة انخفاض العملة الورقية للالتزامات الآجلة في الوقت الراهن، مع منعها في الزمن الماضي وذلك لاختلاف العملة الورقية عن دينار الذهب أو الفضة قديماً، بل رأى في إلزام المسلمين أفراداً وجماعات وشعوباً بالامتناع عن الحصول على مقابل نقدي لنقص قيمة أموالهم تبعاً لنقص القوة الشرائية للعملات النقدية لهو خسارة عظيمة تحيق بأموال المسلمين، وليس له مستند إلا التمسك بهذا القياس المهترئ للورق النقدي على الذهب والفضة.

وهو يرى أن الاقتصاد ينظر إلى الفوائد على الديون المتأخر سدادها أنها تنحل إلى أربعة أجزاء:

الجزء الأول: تغطية نقص قيمة العملة.

والجزء الثاني: مصاريف تسجيل الدين ومتابعته.

والجزء الثالث: ربح على المال يمثل الربح الحقيقي للمقرض.

---

[17] الأشقر، النقود وتقلب قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1680 وما بعدها).

والجزء الرابع: مخاطر عدم السداد في بعض العمليات.

فأما الجزء الأول والثاني فهويرى ضرورة تقنينه عملاً بالعدل، ورفعاً للظلم، وتصحيحاً للأوضاع، ومحافظة على قيمة الأموال الإسلامية في حال المبادلات المؤجلة. وأما الجزء الثالث والرابع فيبقيان على حكم الربا[18].

3- **د. يوسف قاسم**: وق ذهب مذهب ابن عابدين في رسالتخ المشهورة (تنبيه الرقود على مسائل النقود)، وقد أفتى فيها بان الذهب الفضة واللذان هما أثمان للمتاع بأصل الخلقة فلا يجوز رد القرض او الدين بهما إلا مثلاً لا قيمة، بخلاف الفلوس التي كانت منتشرة في زمنه فإنها مما كثر فيها الغش فالفتوى أن يرد المقترض أو المبتاع قيمة لا مثلاً عملاً بالعدل، وقياساً على هذا فإنه رأى أن هذه العملة الورقية إنما هي أثمان بالاصطلاح والقانون وليس بأصل الخلقة، فيجوز التعويض عن نزول قيمتها يوم الرد، وهي على حالتين:

الأولى: وفاء في الموعد المتفق عليه. بحيث إذا أبرم عقد بيع بثمن مؤجل وحدد الطرفان موعداً لدفع الثمن أو إذا اقترض شخص من آخر مبلغاً معيناً وتحدد للوفاء به موعد معين ثم قام المدين (بالثمن أو بالقرض) بوفاء ما عليه في الموعد المحدد فإنه يقوم بالسداد مثلاً لا قيمة، لأن السداد تم في الموعد المتفق عليه قبلاً برضى الطرفين مع علمهما بإمكانية تغير القيمة.

الثاني: إن كان السداد بعد تخلف عن موعده ظلماً ومطلاً من المدين، فلا حرج أن يعوض الدائن، لأن المدين ظلمه، والقياس يسمح بمعاملة ورق العملة الآن بالفلوس قديماً.19

4- د. علي السالوس: وقد رفض فكرة التعويض عن انخفاض قيمة النقد أو الربط القياسي، كما رفض تنزيل قول ابن عابدين في الفلوس النافقة على الأوراق النقدية المتداولة اليوم، لأنها نقد قائم بذاته له ما للذهب والفضة من الأحكام ،وهذا يعنى أن بيان السنة المطهرة في الدنانير والدراهم ينطبق على نقود عصرنا وكل عصر، مما يعني أن الخلاف في الفلوس لا يجري على النقود الورقية؛ لأن ابن عابدين لم يعد الفلوس نقوداً شرعية أو نقوداً بالخلقة كالذهب والفضة فلو طبق رأيه في الفلوس على نقود عصرنا لأصبحنا في عصر بلا نقود.[20]

5- **د. محمد عبداللطيف فرفور**: وخلاصة رأيه أن الورق النقدي اليوم وإن كانت أموالًا نافقة ولها حكم المال من جميع الوجوه في الشريعة المطهرة، غير أن الذهب هو التغطية الاقتصادية الوحيدة لها، ولهذا الوجه فالورق النقدي

---

[18] قاسم، يوسف، تغير قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1699 وما بعدها).

[19] السالوس، علي، أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1750).

[20] فرفور، تغير العملة الورقية، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1756)

نائب عن الذهب، وترجع قضايا تغير قيمة العملة الورقية كلها إلى الذهب. فلو استدان أحد من آخر مبلغاً من المال والسداد بعد سنة مثلاً، فإن العدل ان يقوم المال بما يساويه من ذهب، ويوم السداد فإن على المدين أن يسد قيمة الذهب الذي قوم به المال يوم الدين، إن أقل أو أكثر، لأن هذا هو العدل وهو مقتضى الثمنية للذهب التي هي بأصل الخلقة[21].

6– الشيخ سليمان المنيع: وهو يرى منع الربط القياسي في حالة انخفاض قيمة العملة لسداد القروض والديون، اللهم إن كان المدين مماطلاً، لأن المماطل مما يحل عقوبته، والعقوبة جائزة سواء كانت بدنية أو مالية، وسواء كانت للدولة أو للشخص المدين، وهي للشخص المدين أولى، ولكن عند تغير قيمة المدين أو إنخفاض سعره، سواء كان عرضاً أو متاعاً، أو كان نقداً من نقود اليوم. وقد جاء على كل المبررات التي يستند إليها المبيحون ورد عليها ، بل وقلبها عليهم مبيناً أن العدل الذي قد يبنى عليه الأمر قد يرى من جانب الربط حفظاً للحقوق، وقد برى من جانب المنع لأن العدل هو ما أمر به الله ورسول صلى الله عليه وسلم، وهو السداد بمثل العدد والجنس الذي استدين به، إلى غيرها من المبررات.[22]

رابعاً: صور ربط الأجور بالأسعار:

تباين طرح الباحثين لأنواع ربط الأجور بالأسعار وقد نحى كل منهم منحى خالف فيه غيره، ولا يسع الباحث إلا أن تعرض لصنيع كل باحث بإيجاز استيفاء لما كتب في الموضوع وطرحا للمسألة بكل ملامحها:

1:– صنيع الشيخ القاضي: محمد تقي العثماني[23]:

جعل القاضي لربط الأجور بالأسعار صورا ثلاث:

الصورة الأولى: أن يقع تعيين الأجور والمرتبات بالنقود عددًا، ويتعاهد العاقدان، أن هذه الأجور تتزايد كل سنة بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار. مثاله : أن الحكومة عينت موظفا على راتب ثلاثة آلاف ربية شهريًا، وتعاهدت

---

[21] ينظر: المنيع، موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، بحث مجمعي، الدورة الخامسة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية (1825 – 1848). وينظر له: الورق النقدي، ص (50 وما بعدها).

[22] انظر؛ العثماني، مسألة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار. بحث مجمعي، الدورة الخامسة، المجلد الثالث، ص (1858 وما بعدها).

[23] الفعر، حمزة بن حسين، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار في ضوء الأدلة الشرعية. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية (495–516).

أن هذا المرتب يزداد عند ابتداء السنة الآتية بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار، فإن هذا الموظف لا يزال يستلم ثلاثة آلاف ربية كل شهر، إلى أن تنتهي السنة، ولا ينظر إلى قائمة الأسعار أثناء السنة. فإذا جاءت السنة الجديدة وكانت نسبة الزيادة في قائمة الأسعار خمسًا في المائة، فإن مرتب الموظف سيزداد بهذه النسبة، فيصير راتبه ثلاثة آلاف ومائة وخمسين " وقد جعل الشيخ هذه الصورة جائزة شرعا لا إشكال فيها بناء على مايلي:

– إن هذا الربط لا يلحق الجهالة بالعوض لكونه معلوم النسبة، وهذه النسبة تتحدد وفق طرق قياسية من جهة مختصة مسؤولة.

– يمكن اعتبار عقد التوظيف متجدداً كل سنة بأجرة متزايدة بنسبة الزيادة في الأسعار.

الصورة الثانية: أن يقع تعيين الأجر على أساس مبلغ معلوم من النقود، ولكن يشترط في العقد أن هذا المبلغ المعلوم ليس هو المرتب الواجب في الذمة، وإنما الواجب في الذمة ما يساوي هذا المبلغ عند انتهاء كل شهر حسب قائمة الأسعار.

وهذه أيضا ليس ما يمنع منها شرعاً، لأن الطرفين قد اتفقا على قيمة المقابل يوم السداد لا على عينه، وليس في ذلك جهالة إذا علمت نسبة التضخم في النقد بطرق علمية دقيقة، وكان العلم بها حظاً للطرفين معا.

غير أنه يشترط إذا تقرر الراتب بعد شهر أن يبقى كما هو إذا لم يستطع رب العمل دفعه في وقته، لأنه يصبح ديناً والدين لا يجوز ربطه بمستوى الأسعار لأن ذلك ربا.

الصورة الثالثة: أن يقع تعيين الأجرة بمبلغ معلوم من النقود، ويشترط العاقدان أن هذا المبلغ هو الواجب في الذمة، وعليه انعقدت الأجارة ، ولكن يجب على المؤجر عند أداء الأجرة أن يزيد في هذا المبلغ بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار يوم الأداء.

وهذه الصورة غير جائزة شرعاً، لأن الأجرة قد تقررت في الذمة بتحديدها، وزيادة نسبة التضخم عند الأداء يصير المسألة من قبيل ربط الديون بقائمة الأسعار، وهو غير جائز، وتفترق هذه الصورة عن الصورة الثانية؛ كون الثانية لم تتقرر فيها الأجرة فلم تكن ديناً.

ونلحظ تركيز القاضي العثماني في تقسيمه لصور الربط على جوهر عملية الربط وحقيقتها.

2:– صنيع الدكتور: حمزة بن حسين العفر:

وقد جعل الربط القياسي للأجور على طريقتين هما:

الطريقة الأولى: الربط الذي يتم عن طريق الاتفاقات الجماعية، والتي تتحكم فيها اتحادات ونقابات العمل، ويقوم الأطراف المعنيون –أرباب العمل، وممثلو العمال– بتحديد الأجور عن طريق التفاوض، ويتم توقيع الاتفاق الجماعي بعد ذلك، ويضاف إلى الاتفاق بند ينص على أنه في أثناء سريان الاتفاق، وعلى فترات معينة يتم تعديل الأجور تلقائياً تبعاً لمؤشر قياسي متفق عليه من قبل الأطراف ذات العلاقة، ويمكن أن يكون التعديل في نهاية كل سنة، أو تبعاً لغلاء المعيشة، ويطلق على هذا الاتفاق بند التصاعد الأجري أو بند غلاء المعيشة.

الطريقة الثانية: ربط يتم عن طريق القرارات الحكومية لتنظيم الأجور والرواتب ومعاشات التقاعد ونحوها لحماية هذه الدخول من التآكل الذي ينتجه التضخم ، ويقصد بها أساساً موظفو الخدمة المدنية ومن في حكمهم، وتكون في بعض البلدان التي تستخدم هذا الربط كأداة سياسية حكومية للأجور مثل فرنسا ، وفي البلدان التي لا يوجد فيها تفاوض جماعي عن طريق اتحادات أو نقابات[24].

وقد أطلق الدكتور العفر القول بحرمة الربط القياسي للأجور دون تفصيل؛ ومستنده في ذلك الجهالة التي تلحق بقدر الأجر والراتب، وعقود الإجارات لا تقبل الجهالة في العوضين لأنها معاوضة لا تبرع.

ثم فصل القول في تعويض قدر التضخم بما يسمى بعلاوة غلاء المعيشة فقال:" أما مسألة إضافة ما يسمى (بعلاوة غلاء المعيشة) إذا اعتبرناه نوعاً من الربط فالأمر يحتاج فيها إلى تفصيل، ذلك أن هذه إن كانت من الأجرة فلابد أن تكون معلومة حال التعاقد؛ لأن الجهل بها يجعل الأجرة مجهولة فيبطل العقد، فلا يصلح أن يترك تقديرها لما يتحدد بعد ذلك من أحوال؛ لما يترتب عليها من منازعة، وقد اتفق العلماء على عدم جواز أن تكون الأجرة أو شيء منها مجهولاً.

وإن كانت هذه العلاوة من باب التكافل فإنها غير لازمة لصاحب العمل ولا تكون من الأجرة ، فلا يشترط العلم بها ؛ لأن كفالة المحتاجين واجب على الدولة وليست واجباً على أرباب الأعمال، وإنما الواجب عليهم العدل في الأجرة".

ويرشد العفر إلى أن المعالجة الحقيقية للتضخم هي بمعرفة أسبابه ومعالجتها، لا بالتكيف مع أثر من آثاره، وأن من أهم العلاجات إيجاد نقد بقيمة ثابتة يكون أساساً لتقدير الرواتب والقيم، أضف إلى ذلك إن أمكن عقد إجارات قصيرة المدى للتمكن من تغيير الأجر عند كل تجديد لعقد.

[24] الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. مرجع سايق، الصفحات الورقية (642-617).

وعلى كل فالذي يسجل على الدكتور العفر أنه اعتمد الطرق الإدارية في تقسيمه لطرق الربط الإداري للأجور، ولم ينتبه إلى جوهر الربط كما فعل القاضي العثماني.

3:- صنيع الدكتور أنس الزرقا[25]:

لم يحفل الدكتور أنس بتعداد صور الربط القياسي للأجور كما فعل القاضي العثماني والدكتور العفر، مستنداً في صنيعه إلى أن جوهر الربط واحد وأن الحكم الفقهي لا يتعلق بصورة بعينها، فذكر الصورة الأساسية وأعقب ذلك بإلماحة إلى صور أخرى، وأرجأ التحليل الفقهي للمسألة، فقال:" فأشرح الآن الصورة الأساسية الشائعة للربط:

هناك عقد عمل يمتد عدداً من الفترات الزمنية، لنقل : 3 سنوات، حددت فيه أجرة العامل بـ (2400 درهم) في السنة الأولى على أساس 200 درهم تدفع في نهاية كل شهر، على أن تكون الأجرة في كل سنة تالية هي (2400 مضافاً إليها الزيادة في تكاليف المعيشة في السنة الفائتة عما كانت عليه في سنة الأساس).....ومن الصور الأخرى للربط أن لا يعتد بزيادة الأسعار حتى تبلغ نسبة معينة مثلاً 10 % ، فإن تجاوزتها طبق الربط حينئذ فقط، ومن الصور أن لا تزاد الأجرة بنفس نسبة زيادة الأسعار ، بل بأقل منها، فإن زادت الأسعار 12 % مثلاً زيدت الأجور اللاحقة 6 % فقط، ومن الصور – وبخاصة في البلاد التي تعاني من التضخم الجامح- أن يعلن مؤشر الأسعار كل شهر أو بضعة شهور، وأن تعدل الأجور كل بضعة شهور في ضوء الغلاء الواقع في الشهور السابقة، وواضح أن هذه الصور المختلفة جوهرها الفقهي واحد".

4:- صنيع الدكتور أحمد شوقي دنيا[26]:

وعلى خلاف الجميع فقد اكتفى الدكتور شوقي أحمد الدنيا بتعداد الصور الموجودة واقعاً وفق اعتباراتها المختلفة دون تحليل فقهي لهذه الصور والطرق، فقال:" يمكن أن نجد أكثر من نوع من أنواع الربط، فمن حيث ما يربط به قد يكون برقم قياسي، وهو الغالب، وقد يكون بسلعة من السلع، وقد يكون بعملة حقيقية مثل الدولار والريال، أو حسابية مثل الدينار الإسلامي، ومن حيث مدى شموله للمتغيرات الاقتصادية، هناك ربط شامل لكل الحقوق والالتزامات وهناك ربط انتقائي ينصرف إلى بعض تلك المتغيرات، ومن حيث كونه إجبارياً أو اختيارياً يمكن أن يكون الربط إلزامياً، من قبل الدولة كما قد يكون اختيارياً من قبل المتعاقدين".

---

[25] أحمد شوقي دنيا، التضخم والربط القياسي دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، ص (607) وما بعدها.

[26] أحمد، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. مرجع سابق، الصفحات الورقية ، ص (530) وما بعدها.

رابعا: شروط الربط القياسي للأجور عند القائلين به

ليس الربط القياسي للأجور خلواً من الشروط والقيود، التي إن لم تتوفر جلب الربط أضراراً عوض جلبه للمصالح المرجوة منه، ولم أقف – في حدود ما اطلعت عليه من الأبحاث الشرعية المتعلقة بالموضوع – على من نبه على هذه الشروط وما ينجر على إهمالها سوى ما ذكره الدكتور عبد الرحمن يسري في بحثه، وأنا أورد هنا لبه بإيجاز غير مخل لما تقتضيه طبيعة المقام.

جعل الدكتور عبد الرحمن يسري الشروط الواجب تحققها على قسمين[27]:

القسم الأول: الشروط الضرورية لعملية الربط القياسي.

القسم الثاني: الشروط الكافية لتطبيقه.

الشرط الأول من الشروط الضرورية: توافر إحصاءات دقيقة وصادقة عن أسعار السلع والخدمات:

فهذه السلع هي التي ستشكل الرقم القياسي الذي يعبر عن مستوى الأسعار والقوة الشرائية للنقود، فالاعتماد على إحصاءات غير دقيقة لا يحقق هدف العدل الذي نرجوه من عملية الربط، بل قد يوقع الحيف بأطراف أخرى.

الشرط الثاني من الشروط الضرورية: وجود هيئة رسمية عليا على المستوى الوطني تتولى عملية الربط القياسي للأجور:

ووظيفة الهيئة:" يتمثل في إعلان النسبة المئوية أو المدى الذي سوف تتحرك فيه الأجور تبعاً لتغيرات الأسعار، ومتى يبدأ التنفيذ؟ وفي أي الأنشطة أولاً ، ثم أي الأنشطة بعد ذلك؟ وهل يسمح بتحرك الأجور لأعلى تدريجياً أم دفعة واحدة؟ وكذلك يتعين على الهيئة العليا للأجور والأسعار الاتصال بممثلي أصحاب الأعمال والعمال للتأكد من سير الأمور بدقة وفقاً للخطة الموضوعة أو البرنامج المقترح ، وتفادي أوجه النقص أو القصور التي تظهر خلال التنفيذ حتى لا تقود هذه إلى مشاكل قد يكون لها انعكاسات خطيرة على الأسعار والنشاط الإنتاجي".

الشرط الثالث من الشروط الضرورية: وجود التزام عام بعقود عمل مكتوبة ومسجلة رسميا لدى هيئات رسمية:

وذلك قصد التأكد من التزام أصحاب الأعمال بتنفيذ عملية الربط وعدم حدوث تفلت فيها.

---

[27] الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. مرجع سابق، ص (680)

أما **الشروط الكافية** لعملية تطبيق الربط القياسي للأجور فهي مراعاة التناسب بين عملية الربط القياسي وارتفاع الإنتاجية الحقيقية للعمال، فإن زيادة الرواتب دون وجود زيادة مماثلة في الإنتاج، يسبب التضخم بدل أن يحد منه، فارتفاع الرواتب يؤدي إلى زيادة الطلب، والواقع أن الإنتاج ثابت لم يرتفع، فيتفصى عن ذلك غلاء في الأسعار مما يضطرنا ثانية إلى رفع الرواتب مرة أخرى والدخول في دائرة مفرغة أو ما يسمى بلولب الأسعار/ الأجور.

وعليه لا بد من مراعاة الآتي في عملية الربط:

أ:- أن يتم تنفيذ عملية الربط من خلال السياسة الاقتصادية الكلية التي تعالج التضخم والتي ترسمها وتشرف على تنفيذها السلطات الاقتصادية للدولة، ومن خلال هذه السياسة الكلية قد يتقرر السماح بزيادة الأجور على المستوى بمعدل لا يزيد عن 5 % بينما أن الرقم القياسي للأسعار قد سجل ارتفاعاً قدره 10 % مثلاً، والسلطات الاقتصادية قبل اتخاذها لمثل هذا القرار ستعمل على تقدير الأثر العام للزيادة في الأجور على المستوى العام للأسعار والانعكاسات المتتالية لهذه العملية على النشاط الاقتصادي.

ب:- قيام الهيئة العليا للأجور والأسعار (التي سبق اشتراطها في الشروط الضرورية) بوضع برنامج زمني لتنفيذ هذه السياسة في إطار السياسة الاقتصادية الكلية للدولة، والتي يفترض أن من أهدافها الرئيسية تحقيق النمو أو التنمية الاقتصادية في ظل أقل معدل ممكن للتضخم وأعلى مستوى ممكن للتوظف.

خامسا: آثار الربط القياسي للأجور:

أبدع الدكتور أنس الزرقا في تنبيهه على الآثار الناجمة عن عملية الربط القياسي للأجور، والتي تتلخص في الآتي[28]:

أ:- أن هناك اقتناعا واسع الانتشار بين الاقتصاديين؛ بأن اللجوء إلى ربط الأجور غالباً ما يضعف من عزيمة الدول عن مكافحة أسباب التضخم ؛ لأنه يخفف مؤقتاً من آثاره ويؤجلها، وربما يجعل مكافحة التضخم أصعب في المدى البعيد.

ب:- أنه يحقق عدالة في توزيع الدخل فإن مع غياب عملية الربط القياسي للأجور التي تخدم شريحة العمال – الشريحة الأكبر في المجتمع- في ظل التضخم المطرد؛ ينخفض الدخل الحقيقي للفئة العاملة، ويحصل بالمقابل زيادة

[28] وينظر أيضا: تاج الدين، ملاحظات أساسية في مسألة ربط الأجور والمستحقات. مرجع سابق، (ص 656).

المكاسب لأصحاب الأعمال الحرة والصناعيين والتجار ومالكي رأس المال الحقيقي كالعقارات، فيكون المال دولة بين أيدي فئة محددة من المجتمع، وعملية الربط القياسي للأجور تحقق نوعا من التوازن فهي بذلك خادمة لمقصد شرعي محترم.

ج:- حدوث جهالة في العوض الذي يحصله العامل جراء عمله، والواقع أن هذه حجة من منع الربط القياسي للأجور بمستوى الأسعار، وستقوم الباحثة ببيان وهنها في محله إن شاء الله عز وجل.

سادسا: نتائج وتحليل:

بعد هذا العرض لملامح مسألة الربط القياسي للأجور والرواتب بقائمة الأسعار، يجدر التنويه إلى أن إيجاد هذا الحل ما هو إلا تقليل للمفاسد التي تنتجها جاهلية مختلف النظم الوضعية، فالحل الحقيقي الرئيسي المطلوب هو العودة لهذا الدين الحنيف؛ وجعله مهيمناً على مختلف نواحي الحياة، وجعل السياسات المختلفة التي تنظم شؤون الناس في حياتهم منبثقة منه منضوية تحت قواعده ومقاصده.

ومع هذا يمكننا أن نسجل الآتي:

1:- إن ربط الأجور هو من الأمور المستحسنة شرعاً ؛ لأن الإسلام حريص كل الحرص على حماية الكسب من عمل اليد والحث على ذلك باعتباره المصدر الأساسي للعيش الكريم، غير أن هذا الربط يجب أن يتحقق بمعايير مقبولة وهي الشروط التي تم التنويه إليها عند بحث الشروط الضرورية والكافية.

2:- أن ضابط جواز عملية الربط القياسي للأجور بمستوى الأسعار؛ هو أن لا يكون الراتب قد صار ديناً أو في حكم الدين، وإلا انتقلنا إلى مسألة ربط الديون بقائمة الأسعار وهذا بحث آخر صلته قوية بالربا المحرم شرعا، وقد تم التطرق لهذا عند بحث صنيع الشيخ القاضي محمد تقي العثماني فليراجع هناك[29].

3:- أن عمدة المانعين[30] للربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار؛ هو حصول الجهالة في العوض وهذه الجهالة مفسدة للعقد، فمنع الربط القياسي حفاظاً على صحة العقد وجوازه، ويمكن دفع ذلك بما يلي:

[29] الفعر، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار في ضوء الأدلة الشرعية. مرجع سابق، ص (495-516)، ابن منيع، مرجع سابق، (1889).

[30] الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. مرجع سابق،

أ:- ليس كل جهالة وإن كانت كثيرة مفسدة للعقد، بل هي الجهالة المورثة للنزاع بين أطراف العقد، وهذه الجهالة ليست كذلك فهي مع كونها محققة للعدل منضبطة بنسبة معينة دقيقة تحددها جهة عليا مسؤولة.

ب:- أنا وجدنا الشرع يغتفر الجهالة الكثيرة لحاجة الناس كما هو شأن عقد الجعالة، وحاجة الناس للعدل وإحداث التوازن المعيشي معتبرة محترمة شرعا[31].

ج:- أن عمل العمال والموظفين غالبه وأكثره من العقود الواردة على الأبدان، وهي عقود اغتفرت فيها الجهالة أكثر من العقود المالية، وهذا معلوم ملاحظ في عقد المساقاة والمزارعة و.....[32].

4:- هذا هو الذي رآه مجمع الفقه الإسلامي بدورته الثامنة ببندر سيري باجوان، بروناي دار السلام من 1 إلى 7 محرم 1414 هـ الموافق 21-27 يونيو 1993م.، وقد جاء فيه:

1- يجوز أن تتضمن أنظمة العمل واللوائح والترتيبات الخاصة بعقود العمل التي تتحدد فيها الأجور بالنقود شرط الربط القياسي للأجور، على ألا ينشأ عن ذلك ضرر للاقتصاد العام. والمقصود هنا بالربط القياسي للأجور تعديل الأجور بصورة دورية تبعاً للتغير في مستوى الأسعار وفقاً لما تقدره جهة الخبرة والاختصاص، والغرض من هذا التعديل حماية الأجر النقدي للعاملين من انخفاض القدرة الشرائية لمقدار الأجر بفعل التضخم النقدي وما ينتج عنه من الارتفاع المتزايد في المستوى العام لأسعار السلع والخدمات. وذلك لأن الأصل في الشروط الجواز إلا الشرط الذي يحل حراماً أو يحرم حلالاً. على أنه إذا تراكمت الأجرة وصارت ديناً تطبق عليها أحكام الديون المبينة.

والله الموفق.

[31] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (481-482).

[32] د. محمد العربي ولد خليفة، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد الأول ط.2 ، يوليو 2002

مراجع الورقة

1. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل، الجزء الثالث، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1988 م
2. ابن عاشور، محمد الطاهر ، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الطبعة: 2.
3. أحمد، عبد الرحمن يسري، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م.
4. الأشقر، محمد سليمان، النقود وتقلب قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1989م.
5. تاج الدين، سيف الدين إبراهيم، ملاحظات أساسية في مسألة ربط الأجور والمستحقات. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م
6. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد ،مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1992م.
7. حماد، نزيه، حكم الربط القياسي للأجرة في إجارة الأعيان بمؤشر سعر الفائدة، مجلة العدل، العدد 40، سنة 1429 هـ.
8. دنيا، أحمد شوقي ، التضخم والربط القياسي دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث، 1994م.
9. دنيا، شوقي أحمد، التضخم والربط القياسي دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م
10. دنيا، شوقي، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة المسلم المعاصر، العدد 41 لسنة 1984م.
11. الزرقا، محمد أنس، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد، بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث، 1994م.
12. زعتري، علاء الدين، فقه المعاملات المالية المقارن، دار العصماء، الطبعة الأولى، 2010
13. السالوس، علي، أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات، بحث مجمعي، العدد الخامس، المجلد الثالث، 1989م.
14. شابرا، محمد عمر، نحو نظام نقدي عادل، دار البشير، الطبعة الثانية، 1990م.

15. عبدالله، خالد محمد و بن مختار، أحمد وفاق، أثر رخص العُمْلَة وغلائها على أداء الدُّيون والقروض، (Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa)، العدد 209، سنة 2015م.
16. العثماني، محمد تقي، مسألة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1989م
17. الفرفور، محمد عبداللطيف، تغير العملة الورقية، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1989م.
18. الفعر، حمزة بن حسين، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار في ضوء الأدلة الشرعية، بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م.
19. قاسم، يوسف، تغير قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث،
20. المصري، رفيق يونس، تدهور النقود والربط القياسي للقروض غير الربوية؛ من تعليقه على التوصية السابعة للحلقة العلمية التي عقدها البنك الإسلامي للتنمية في جدّة بتاريخ 25 28 نيسان 1987 حول: (ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغيّر الأسعار .
21. المصري، رفيق يونس، النقود في الاقتصاد الإسلامي، درا المكتبي، الطبعة الأولى، 2013.
22. المنيع، عبد الله، موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م.
23. المنيع، عبدالله بن سليمان، الورق النقدي، الطبعة الثانية، 1984،
24. المنيع، موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، بحث مجمعي، العدد الخامسة، المجلد الثالث، 1989.

النشيمي، عجيل بن جاسم، تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي، بحث مجمعي ، العدد الخامس، المجلد الثالث، 1989م.

الضغوط التي تواجه المرأة السودانية في الوظائف القيادية: دراسة تحليلية

د. ناهد إبراهيم فضلل بلل

الملخص

شهد المجتمع السوداني كثير من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتي ادت بدورها لخروج المرأة التي تعتبر نصف المجتمع ولها مكانة هامة في الاسرة والمجتمع وهى شريك فاعل في العملية التنموية, وصارت تعمل في مختلف المجالات والقطاعات العامة والخاصة من ضمنها مجال القيادة واصبح لها وضع ودور اخر كشريك خارج المنزل في العملية الانتاجية من خلال عملها القيادي و خضوعها لقوانين وقواعد تنظم العمل وتفرض عليها بصورة رسمية احترام الوقت والقيام بكافة التزاماتها القيادية بجانب دورها الاسرى من رعاية لزوجها ومنزلها و تربية ابنائها , وكل ذلك يعرض المرأة لكثير من الضغوط والتضارب بين دورها القيادي ودورها الاسرى مما ادى لقيام العديد من المؤسسات بدراسات لمساعدة المرأة لأداء ادوارها المختلفة على الرغم من ان نتائج هذه الدراسات كانت بين مؤيد لعمل المرأة القيادية ومعارض لها. ومن هنا تأتى مشكلة البحث والتي يتم طرحها في الاسئلة الاتية: ماهي الضغوط التي تواجه المرأة العاملة بالوظائف القيادية؟ كيف يتثنى للام القيادية التوفيق بين ادوارها القيادية وادوارها الاسرية؟ هل باستطاعت المرأة القيادية من وضع استراتيجية خاصة بها لتخفيف الضغوط عنها؟ هل الدولة تضع القوانين والاستراتيجيات التي تساعد المرأة القيادية للقيام بأدوارها ؟ كما هدفت الورقة للتعرف على الضغوط التي تواجه المرأة القيادية. كما هدفت ايضا في التعرف على الاستراتيجيات التي تضعها المرأة وكذلك التعرف على دور الدولة في مساعدة المرأة و تخفيف هذه الضغوط عنها. واعتمدت الورقة في منهاجيتها على المنهج الوصفي التحليلي لإبراز مشكلة البحث وتحليلها وتفسيرها.

الكلمات المفتاحية: الضغوط: السودان: المرأة القيادية: الوظائف القيادية.

مقدمة:-

كرم الاسلام المرأة ولقد جاء بكثير من الاسس والمبادئ التي تحفظ لها كرامتها وانسانيتها واعطائها الكثير من الحقوق. ومن هذا المنطلق شاركه المرأة في الحياة عامة جنبا الى جنب مع الرجل في كل المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والادارية حيث أصبحت شريك فاعل في العملية الانتاجية. واصبح عمل المرأة واشراكها في العملية التنموية من الامور الهامة لتطوير المجتمعات.

ولقد ترتب على عمل المرأة زيادة في قبول دورها القيادي في كل التنظيمات فصارت الوزيرة و المديرة والنائبة البرلمانية ورئيسة القسم وغيرها من المناصب القيادية.

كما اصبحت من خلال مكانتها ومنصبها القيادي اكثر احتكاكا بالعديد من أفراد المجتمع وبالمؤسسات المختلفة الداخلية والخارجية متحملة مسئولياتها القيادية بثقة كاملة بجانب الدور القيادي للمرأة هناك دورها في أدراه منزلها ورعاية اسرتها وتربية ابنائها لكى يصلح المجتمع الإنساني من خلال صلاح اسرتها مما زاد من مسئولياتها واعبائها وأدخلها في صراع تعدد الادوار مما حدى بها لوضع استراتيجية تواجه بها هذه الضغوط.

وفى السودان تشير الاحصاءات الى ان المرأة تشكل 49.6% من أجمالي السكان ويمثلن عنصرا فاعلا في العملية الانتاجية منذ زمن طويل وتشكل مشاركة المرأة في القطاع الزراعي نسبة عالية بلغت 78.7% مقارنة بالرجال الذين مثلوا 70%في العمل الزراعي, ولكن بعد زيادة الهجرات نحو المدن ظهرت مشاركتها في القطاع الهامشي وفى التسعينات مثلت مشاركتها في سوق العمل 25%. بعد دخول المرأة التعليم المنظم وتدرجها فيه حتى نالت اعلى الدرجات العلمية زاد اقبالها على العمل واقتحمت كل المجالات العملية ونجحت بها وسجلت حضورا كبيرا في المناصب القيادية والادارية في كل المؤسسات ومن اهمها مؤسسات التعليم العالي والتي سوف نتناولها في هذه الدراسة. (المرأة السودانية حقائق وارقام , 2011, ص27)

مشكلة الدراسة:-

تتمثل مشكلة الدراسة في انه بعد دخول المرأة لمعترك العمل وترقيها في السلم الوظيفي ووصلوها الى المناصب القيادية لعدد من المؤسسات عانت المرأة من الضغوط سواء في مكان عملها بحكم انها امرأة قيادية بيدها كثير من المسئوليات تجاه مؤسستها ووطنها أو داخل اسرتها ومن هنا جاءت مشكلة البحث في عدد من الاسئلة وهى:

1- ماهي الضغوط التي تواجه المرأة العاملة بالوظائف القيادية؟
2- كيف يتثنى للام القيادية التوفيق بين ادوارها القيادية وادوارها الاسرية؟
3- هل باستطاعة المرأة القيادية من وضع استراتيجية خاصة بها لتخفيف الضغوط عنها؟
4- هل الدولة تضع القوانين والاستراتيجيات التي تساعد المرأة القيادية للقيام بأدوارها ؟

أهمية الدراسة:-

تنبع اهمية الدراسة في أنها علميا تدعم المعرفة العلمية عن عمل المرأة وتثرى التراث النظري. واجتماعيا يوضح الضغوط التي تعانى منها المرأة من ممارستها للعديد من الادوار التي تقوم بها المرأة داخل اماكن عملها وفى داخل الاسرة. مما يدعو القائمين بالأمر من مراجعة القوانين والتشريعات التي تخفف من معاناة المرأة.

أهداف الدراسة:- تهدف الدراسة للتعرف على الآتي:-

1:- الضغوط التي تواجه المرأة العاملة في الوظائف القيادية.

2:- الضغوط التي تواجه المرأة العاملة داخل اسرتها.

3:- الاستراتيجيات التي تضعها المرأة لحماية نفسها من الضغوط في العمل والاسرة.

4:- التعرف على دور الدولة في مساعدة المرأة و تخفيف هذه الضغوط من خلال التشريعات المختلفة التي تحمى المرأة.

فروض الدراسة:-

1:- هنالك ضغوط تحول دون ممارسة المرأة لدورها القيادي.

2:- ان المرأة العاملة القيادية لا تستطيع التوفيق بين ادوارها القيادية والاسرية.

3:- تتبنى المرأة العاملة استراتيجية لتحمى بها نفسها من الصعاب التي تواجهها.

4:- ان اصدار الدولة لكثير من التشريعات والتي تكون للمرأة بمثابة الحامي لها.

منهجية الدراسة:-

واعتمدت الدراسة في منهجها على المنهج الوصفي التحليلي لإبراز مشكلة الدراسة وهى الضغوط التي تواجه المرأة في المناصب القيادية ووصفها بدقة من خلال طريقة دراسة الحالة ولتحقيق اهدافها وسوف يتم تحليل وتفسير البيانات من خلال المنهج الإحصائي.

أداة جمع البيانات:-

تم استخدم استمارة المقابلة كوسيلة لجمع البيانات من مجتمع الدراسة. وقد احتوت الاستمارة على 48 سؤال مقسمه الى ثلاثة ابواب الباب الاول يضم اسئلة عن البيانات الاولية والباب الثانى يضم اسئلة عن ضغوط العمل اما الباب الثالث فيضم اسئلة عن الضغوط الاسرية. وكذلك تم جمع المادة النظرية من الكتب والمراجع والدراسات السابقة والشبكة العنكبوتية.

مجتمع وعينة الدراسة:-

تم تحديد المجتمع الأصلي للبحث من مديرة جامعة وعدد من العميدات ونائبات العميدات بمؤسسات التعليم العالي اما العينة فقد تم اختيار عدد اربعة جامعات حكومية بولاية الخرطوم وكانوا كالاتي : جامعة أدرمان الاسلامية مركز البنات, جامعة الزعيم الازهرى , جامعة النيلين , جامعة بحرى . ومنهم تم اختيار مديرة جامعة الزعيم الازهرى باعتبارها اول مديرة جامعة وكذلك تم اختيار عدد 12 عميدة وعدد 22 نائبات عميدات وقد تم اختيارهم عن طريق العينة العشوائية العمدية .

المفاهيم:-

الضغوط:- هي تعبير عن حالة من الإجهاد العقلي أو الجسمي وتحدث نتيجة للحوادث التي تسبب قلقاً أو إزعاجاً أو تحدث نتيجة لعوامل عدم الرضا أو نتيجة للصفات العامة التي تسود بيئة العمل أو أنها تحدث نتيجة للتفاعل بين هذه المسببات جميعاً. (خالد محمد رشيد , 1997 , ص 23)

وقد عرفها "لازارس" بأنها حالة من التوتر الانفعالي تنشأ من المواقف التي يحدث فيها اضطرابات في الوظائف الفسيولوجية والبيولوجية وعدم كفاية الوظائف المعرفية اللازمة لمواجهتها (Lazarus, R. S ,1993 ,Pp.1-21)

القيادة:- تعرف بانها :-

القود : في اللغة نقيض " السوق " يقال : يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها وعليه فمكان القائد كالدليل و القدوة و المرشد . (ابن منظور ,2003, 531)

القيادة : هي القدرة على التأثير على الآخرين وتوجيه سلوكهم لتحقيق أهداف مشتركة .فهي إذن مسؤولية تجاه المجموعة المقودة للوصول إلى الأهداف المرسومة .(العساف, 2009, ص4)

الوظائف القيادية:- هي التي يتولى شاغلها القيادة الانتاجية لتحقيق خدمة ويرأس شاغلو هذه الوظائف وحدات او تقسيمات تنظيمه من مستوى ادارات عامة او ادارات مركزية او قطاعات ومافى مستواها.

وتعرف ايضا بانها الوظيفة من درجة مدير عام –العالية – الممتازة والدرجة التي تعلو الدرجة الممتازة وهى درجة نائب وزير وما يعادل هذه الدرجة. (نورة عبد الغفار ,1427– 2006, بد.ص)

المرأة القيادية- تعريف إجرائي : تعرف المرأة القيادية في هذه الدراسة بانها المرأة التي تم اختيارها بمعايير معينة لتحمل مسئوليات ومهام بمؤسسات التعليم العالى.

الاطار النظري والدراسات السابقة:-

تمثل النظرية الأساس لتفسير الظواهر المختلفة والتي تثرى المعرفة العلمية وهنا سوف نتعرض للنظرية التي تفسر الضغوط التي تواجه المرأة السودانية في الوظائف القيادية للوصول لرؤية تحليلية تستخدم كأطار نظري تفسيري لهذه المشكلة وهى:-

نظرية التحيز ضد القيادات النسائية الناتج عن عدم انسجام الأدوار:-

تفترض هذه النظرية أن التناقض الملاحظ بين الدور التقليدي للمرأة والدور القيادي يقود إلى شكلين من التحيز ضد المرأة:

- اعتبار النساء أقل تفضيلا من الرجال كشاغلين محتملين للمناصب القيادية.
- تقييم السلوك المطلوب لشغل المنصب القيادي كأقل تفضيلا حينما يكون صادرا من امرأة.

وتوضح النظرية أن هذا التحيز ينشأ من العلاقة التي يفترضها المجتمع بين خصائص الفرد كعضو في جماعة ما، وبين متطلبات الدور الاجتماعي التي يشغله هذا الفرد أو يطمح إليه، فاحتمالية وجود التحيز تظهر حين يتمسك أفراد المجتمع بصورة نمطية معينة عن جماعة اجتماعية؛ وتكون هذه الصورة غير منسجمة مع الخصائص والسمات التي يعتقد بأنها لازمة للنجاح في فئات معينة من الأدوار الاجتماعية. وعندما تجتمع الصورة النمطية التي ينبغي أن يكون عليها الفرد في جماعة ما مع دور اجتماعي لا ينسجم مع هذه الصورة؛ ينقص هذا التنافر من تقييم هذا العضو من الجماعة كشاغل-أو شاغل محتمل- لهذا الدور المتناقض. فالتحيز تجاه القيادات النسائية ينتج من عدم الانسجام الذي يفترضه تصور العديد من الأشخاص بين خصائص النساء ومتطلبات الأدوار القيادية.

ولتوضيح المعتقدات والتصورات حول النساء والرجال استعانت النظرية بمفهوم الدور الاجتماعي والدور التقليدي؛ فالدور الاجتماعي هو التوقعات التي يشترك فيها المجتمع والتي تنطبق على مركز اجتماعي معين أو على عضو من فئة اجتماعية معينة، أما الدور التقليدي فيتمثل في المعتقدات المرتبطة بخصائص النساء والرجال. و هذه المعتقدات تمثل أكثر من مجرد تصنيف للخصائص بين الجنسين، فهي تمثل أسس معيارية بالشكل الذي يجعلها تحدد السلوك والصفات المطلوبة أو المرغوبة من الجنسين.

وتأتي أهمية الدور الاجتماعي في صياغة هذه النظرية من خلال فكرة أن الأدوار تحتوي على نوعين من التوقعات أو المعايير، وحسب اراء العلماء فإن للأدوار نوعين من المعايير: المعايير الوصفية وهي التوقعات المتوافق عليها حول ما يفعله أعضاء جماعة ما في الحقيقة، والمعايير المسبقة أو "الفرضية" وهي التوقعات المتوافق عليها حول ما يفترض أن يقوم به أعضاء جماعة ما أو ما يجب عليهم فعله. والمعايير الوصفية هي مرادفة للتعريف النفسي للصور النمطية لأعضاء الجماعة، ولكن المعايير الفرضية تضيف عنصر الإلزامية الذي لا يضاف عادة في بناء الصور النمطية. ولذلك مصطلح الأدوار التقليدية يشير إلى المزيج بين المعايير الوصفية والمعايير الفرضية المرتبطة بالرجال والنساء.

ومع أن نظرية انسجام الدور تركز على المعالجة النظرية لنظرية الدور الاجتماعي لمفهوم الأدوار التقليدية وأهميتها في تعزيز الاختلافات السلوكية بين الجنسين (Eagly et al, 2002, p 106) إلا أن نظرية انسجام الدور تصل إلى أبعد من

ذلك من خلال اهتمامها بالانسجام بين الدور التقليدي والأدوار الأخرى، خصوصا الأدوار القيادية ومن خلال تحديد العوامل والعمليات الرئيسية التي تؤثر على تصورات مفهوم الانسجام وآثارها على التحيز والسلوك المتحيز.

الجمع بين الدور القيادي والدور التقليدي:-

عند ملاحظتنا لشخص يحتل موقعا قياديا فإن التوقعات على أساس النوع دائما ما تكون في منافسة مع التوقعات المبنية على أساس دوره القيادي. هذه الفكرة أن الأدوار التقليدية قد تستمر في التأثير مرتبطة مع التوجه القائل أن هذه الأدوار هي مجرد تحصيل حاصل في الأوضاع التنظيمية. ويؤكد بعض العلماء بأن تأثير الأدوار التقليدية يمتد إلى أماكن العمل، كما يؤكد اخرون أن النوع أو الجندر يقدم "هوية ضمنية" في مكان العمل. بينما نجد ان المدراء الذكور يقيمون المديرات من النساء بأنهن أكثر استقلالية وأقل اجتماعية من "النساء عموما" ولكنهن مع ذلك لسن مستقلات بدرجة قريبة من نظرائهن من الرجال.

ويمكننا القول عموما، بأن هذه النظرية توضح التحيز ضد القيادات النسائية من خلال تحليل للجانبين الوصفي والفرضي للأدوار التقليدية . وهذا التحليل يؤدي إلى اكتشاف نوعين من العقبات:- الناتج عن الجانب الوصفي للدور التقليدي للمرأة : وهو تصور أن النساء أقل امتلاكا للقدرات القيادية من الرجال عموما. و الناتج عن الجانب الفرضي للدور التقليدي للمرأة: وهو أن سلوك المرأة كقائد يقيم بشكل أقل استحسانا. (لأنه ينتهك الدور التقليدي للمرأة) حين تقوم المرأة بالسلوك القيادي مقارنة بالرجل.

فالجانب الأول من العقبات يوضح أن أفراد المجتمع يخلطون بين الدور التقليدي للمرأة ودورها كقائد، وهذا الخلط ينتج عنه التصور أن النساء مقارنة بنظائرهن من الرجال هن أقل استقلالية وأكثر تعاطف واجتماعية وبذلك يكن أقل ملائمة للأدوار القيادية، فكلما كانت المرأة أكثر قدرة على شغل متطلبات الدور القيادي كلما قلت الأهمية المعطاة للجانب الوصفي من الدور التقليدي للمرأة.

أما الجانب الآخر من العقبات والناتج عن الناحية الفرضية للدور التقليدي للمرأة قد ينتج المزيد من التحيز بسبب أن السلوك القيادي للمرأة يتعارض مع المعتقدات الخاصة بالسلوك المرغوب من المرأة.

وينتج عن هذين الشكلين من أشكال التحيز :

- الاتجاه العام لتفضيل القادة الرجال عن القادة من النساء.
- زيادة صعوبة الاعتراف بفعالية المرأة في المناصب القيادية.

وبالنظر إلى الواقع الاجتماعي؛ نجد أنه من الشائع جدا تنميط المرأة في المجال القيادي بناء على الصور النمطية عن النساء بشكل عام، فغالبا ما توصف الرئيسات من النساء بأنهن غير قادرات على تحمل المهام الصعبة، أكثر تعقيدا، غير قادرات على اتخاذ القرار، مزاجيات ويؤثرن الجوانب الإنسانية والشخصية على سير العمل، وناقصات عقل ودين

بناءً على بعض التفسيرات الدينية التي تسيء إلى النص الشرعي وتحمله ما لا يتحمل. ومما يزيد من قوة هذه الأوصاف النمطية انعكاس الأوضاع الاجتماعية في المجتمعات الشرقية وتأثيرها في شخصية المرأة نفسها فيصبح التشكيك في استقلاليتها وقوة شخصيتها في مجال العمل، ومدى صلاحيتها لشغل المنصب القيادي مرتبط بوضعها في الإطار الاجتماعي العام. وبالمقابل، تصبح صفات الدور القيادي أكثر تماشياً مع صفات الدور التقليدي للرجل، حيث اتساع صلاحياته، وحرية حركته في الحياة العامة، والاعتبار الثقافي للذكورة كمبرر كافٍ وأولي لملائمة الرجل للقيام بالأدوار القيادية في مجال العمل، ما ينتج عنه بطبيعة الحال أحد أهم معوقات وصول المرأة إلى المناصب القيادية. (فوز سعيد الغامدى,1433-1434,بد.ص)

التعقيب على النظرية:-

يتضح من عرض النظرية السابقة أهمية المفاهيم والفرضيات التي تطرحها هذه النظرية في صياغة أهداف وتساؤلات هذه الدراسة، ومساهمتها من خلال التحليلات المتعلقة بتفسير النتائج.

الدراسات السابقة:-

إن الرجوع إلى الدراسات السابقة يمكّن من التعرف على اوجه الاختلاف والاتفاق بين هذه الدراسات وبين الدراسة الحالية، وذلك بهدف تحديد الإسهام الذي يمكن القيام به، وفيما يلي عرض لأهم الدراسات وهى:-

دراسات **عالمية:-**

دراسة اوزكانلى ووايت (2008) بعنوان : القيادة والخيارات الحاسمة: اساتذة اناث في استراليا وتركيا:-

تستكشف هذه الدراسة أنماط القيادة والمساواة بين الجنسين في التعليم العالي عن طريق فحص تمثيل الاساتذة الإناث دون التقدم الوظيفي للمرأة في مؤسسات التعليم العالي، .في الجامعات الاسترالية والتركية وتحديد العقبات التي تحول وبينت الدراسة العوامل التي تعيق المرأة في التقدم الوظيفي بمافيها القيادة كما تفسر ارتفاع نسبة تمثيل الأساتذة النساء في تركيا، على الرغم من الأطر التشريعية والاستراتيجيات في استراليا لتحسين تمثيل النساء في المواقع الإدارية وبالتالي فهي تستكشف العقبات التي تعيق المرأة في التقدم الوظيفي بما فيها صعوبة التكيف الثقافي وانخفاض الروح المعنوية، والاجراءات غير الرسمية في التعيين والترقية وقلة التدريب على الأدوار الإدارية في استراليا والصراع بين العمل الوظيفي والدور في الأسرة(الواجب الأسري) في تركيا واخيرا ان الدراسة تبحث في تأثير الخيارات الاستراتيجية على أساليب القيادة والتقدم الوظيفي للنساء، كما تدرس تلك الدراسة أثر تساوي فرص التوظيف، واطر العمل الايجابي على تمثيل النساء كأساتذة.

دراسة بيكس (2004) المديرات الأمريكيات من أصل أفريقي في التعليم العالي استكشاف التحديات والخبرات في الكليات والمعاهد الحكومية في ولاية لويزيانا : هدفت هذه الدراسة إلى اكتشاف التحديات التي واجهت المرأة الأمريكية القيادية من أصل أفريقي في التعليم العالي بكليات وجامعات لويزيانا، واستخدمت الباحثة المنهج النوعي، حيث أجرت مقابلات مع 10نساء أمريكيات يشغلن مناصب إدارية في تلك المؤسسات وتوصلت الباحثة إلى النتائج التالية:

أهم التحديات التي تواجه المرأة الأمريكية من أصل أفريقي القيادية في التعليم العالي هي: الموازنة بين مسؤولية المنزل ومسؤولية العمل و العرقية والجنس. و قلة احترام زملاء العمل لهن وضعف تمثيل المرأة في العمل. وعدم ثقة المجتمع بقيادة المرأة. وعدم ثقة العامل بكفاءة المرأة. وثقافة المجتمع اتجاه قيادة المرأة .

دراسات عربية:-

دراسة السباعي :(2001) ضغوط العمل مستوياتها ومصادرها واستراتيجيات إدارتها لدى الإداريات والفتيات السعوديات العاملات في الجامعات السعودية :- هدفت الدراسة إلى التعرف على مستوى ضغوط العمل الذي يتعرض لها الإداريات والفنيات العاملات في الجامعات السعودية، والتعرف على أهم المصادر المسببة لتلك الضغوط لدى هؤلاء العاملات، ومدى وجود اختلافات بينهم، في مستوى ضغوط العمل، وفقا لمتغيراتهن الشخصية) : السن، المستوى التعليمي، مدة الخدمة في الوظيفة، نوع الوظيفة ،وكذلك التعرف على أهم الاستراتيجيات المستخدمة في مواجهة ضغوط العمل، سواء من قبل الافراد، أو من قبل الجامعات السعودية. وقد استخدمت الباحثة المنهج المسحي الوصفي التحليلي، واستخدمت الاستبانة وطبقتها على افراد العينة البالغ عددهم (598) موظفة (إدارية وفنية). وتوصلت الباحثة إلى:

- إن مستوى ضغوط العمل الذي تشعر به الموظفات ظهر بوجه عام منخفض نسبيا.
- إن أهم المصادر المسببة لضغوط العمل لدى الموظفات من افراد عينة الدراسة، من وجهة نظرهن، بحسب ترتيبها التنازلي من الأكثر ضغوطا إلى الأقل، جاءت على النحو التالي:-

محدودية فرص التطور والترقي الوظيفي. وعبء العمل. و عدم المشاركة في اتخاذ قرارات العمل. و ظروف بيئة العمال المادية. و صراع الدور. و غموض الدور.

- يزداد شعور الموظفات الأصغر سنا بضغوط العمل أكثر من الكبيرات في السن.
- الموظفات اللواتي مستواهن التعليمي أعلى يشعرن بضغوط عمل أكثر من الموظفات اللواتي مستواهن التعليمي أدنى.

– الموظفات الأقل خدمة في الوظيفة، يزداد شعورهن بضغوط العمل، بدرجة أعلى.

إن من أهم الاستراتيجيات المستخدمة من قبل الموظفات لمواجهة ضغوط العمل، هي:

حرص الموظفة على تحديد أهداف وأولويات عملها اليومي. و استشعار الموظفة الثقة في نفسها وبقدرتها في العمل.

إن من أهم الاستراتيجيات المستخدمة من قبل الجامعات السعودية لإدارة الضغوط، هي:

لجوء رئيسة العمل إلى تسوية الخلاف بين الموظفات بالتفاهم والحوار الهادئ. و توفير الجامعات السعودية لنظام اتصالات فعال بين الرئيسات والمرؤوسات داخل العمل. وقد اختتمت الباحثة دراستها بعدد من المقترحات منها: دراسة النظام المتبع في ترقية الموظفات و ضرورة الاهتمام بمبدأ التشابه الوظيفي عند توزيع الأعمال بين الموظفات. و تفويض جزء من سلطات وصلاحيات الموظفات ذات المستوى التعليمي العالي لسواهن من الموظفات. و زيادة فرص الالتحاق بالبرامج والدورات التدريبية أثناء الخدمة.

دراسة (الرقيب 2009) بعنوان معوقات ممارسة المرأة للسلوك القيادي في مؤسسات التعليم العالي بمحافظات غزة وسبل التغلب عليها : هدفت هذه الدراسة إلى التعرف إلى أكثر المعوقات شيوعا والتي تحول دون ممارسة المرأة للسلوك القيادي في مؤسسات التعليم العالي بمحافظات غزة، وقد استخدمت الباحثة المنهج الوصفي، وتكوّن مجتمع الدراسة من جميع العاملين في مؤسسات التعليم العالي بمحافظات غزة، و بلغت عينة الدراسة (284) عامل وعاملة. وتوصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

. أكثر المعوقات التي عبر عنها أفراد عينة الدراسة هي مجال (المعوقات الاجتماعية) ، وبدرجة توافر كبيرة، وتلاه مجال (المعوقات السياسية) وبدرجة توافر كبيرة، وتلاه مجال (المعوقات الشخصية) وبدرجة توافر متوسطة.

· لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($a \leq 0.05$) لدرجة تقديرات العاملين في مؤسسات التعليم العالي بمحافظات غزة للمعوقات التي تحول دون ممارسة المرأة للسلوك القيادي في تلك المؤسسات تبعا لمتغيرات الدراسة (الجامعة، التصنيف الوظيفي، سنوات الخدمة).

· توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($a \leq 0.05$) لدرجة تقديرات العاملين في مؤسسات التعليم العالي بمحافظات غزة للمعوقات التي تحول دون ممارسة المرأة للسلوك القيادي في تلك المؤسسات تبعاً للجنس، وذلك لصالح الذكور.

دراسات محلية :–

(دراسة حسن) 2011 بعنوان: – الضغوط النفسية لدى المرأة العاملة بمستشفى أم درمان التعليمي وعلاقتها ببعض المتغيرات الديمغرافية :

فئة العمر	التكرار	النسبة المئوية
من 25 الى 35 سنة	2	5.7
من 36 الى 45 سنة	23	65.7
من 46 الى 55سنة	8	22.9
اكثر من 55 سنة	2	5.7
المجموع	35	%100

هدفت الدراسة إلى معرفة الضغوط النفسية لدى المرأة العاملة بمستشفى أم درمان التعليمي وعلاقتها ببعض المتغيرات الديمغرافية (العمر، المستوى التعليمي، الحالة الاجتماعية والمهنة)، وبلغ حجم العينة 150 امرأة عاملة .ولتحقيق هذه الأهداف استخدمت الباحثة مقياس الضغوط النفسية .وكان من أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة ارتفاع نسبة الضغوط النفسية لدي المرأة العاملة بمستشفى أم درمان التعليمي .وكشف عن عدم وجود علاقة ارتباطيه بين الضغوط النفسية لدي المرأة العاملة ومتغير العمر . وأيضاً توجد فروق بين الضغوط النفسية لدي المرأة العاملة ومتغير المستوى التعليمي لصالح الأساس .كما وتوجد فروق في الضغوط النفسية لدي المرأة العاملة تعزي لمتغير الحالة الاجتماعية(المتزوجات والمطلقات لصالح المتزوجات)،(المطلقات والغير متزوجات لصالح غير المتزوجات.)

التعقيب على الدراسات السابقة: –

اتفقت الدراسة التي نحن بصددها مع بعض الدراسات السابقة باني هناك صعوبات تواجه المرأة القيادية وتحول دون تقدمها الوظيفي . وايضا ان هناك استراتيجية تتبناها القياديات لتخفيف ضغوطات العمل .وايضا تتفق بان هناك صعوبات تواجه المرأة في ادورها في العمل والاسرة.

مناقشة النتائج :-

استخدمت الدراسة برنامج الحزم الاحصائية للعلوم الاجتماعية spss للتحليل وكذلك تم استخدام التكرارات واختبار كأي تربيع لإثبات صحة الفروض.

خصائص افراد العينة :

بالنظر الى الجدول(1) أدناه نجد ان اعلى نسبة 65.7% تمثل اللائي اعمارهن ما بين 45-36سنة تليها 22.9% اعمارهن ما بين 55-46سنة اما اللائي اعمارهن ما بين 35-25و اكثر من 55سنة تمثل نسبة متساوية 5.7%.

جدول (1) يوضح توزيع العينة على حسب العمر

الدراسة الميدانية 2016م

من خلال الجدول (2) ادناه نلاحظ ان اعلى نسبة تمثل قياديات درجتهن الوظيفية استاذ مساعد (65.7%) تليها استاذ مشارك بنسبة (31.4%) واقلها استاذ (2.9%).

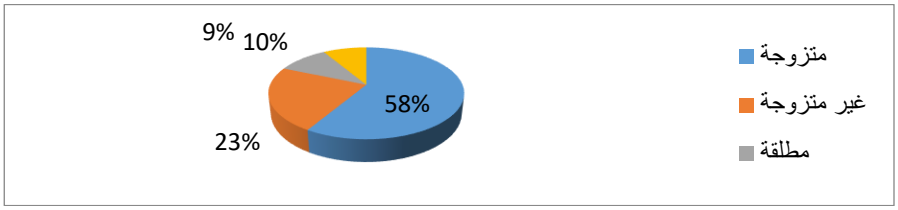
جدول (2) يوضح الدرجة الوظيفية للعينة

الدرجة الوظيفية	التكرار	النسبة المئوية
استاذ	1	%2.9
استاذ مشارك	11	%31.4
استاذ مساعد	23	%65.7
المجموع	35	%100

الدراسة الميدانية 2016م

من خلال الشكل (1) ادناه نجد ان القياديات المتزوجات يمثلن (58%) بينما غير المتزوجات نسبتهن (23%) والمطلقات و الارامل نسبتهن (10%) و (9%) على التوالي.

الشكل (1) الحالة الاجتماعية لافراد العينة



الدراسة الميدانية 2016م

اختبارات الفرضيات :

الفرضية الاساسية الاولي: هنالك ضغوط تحول دون ممارسة المرأة لدورها القيادي يتم تناول هذه الفرضية من خلال تأثيرات نظرة الرجل للمرأة في المنصب القيادي ووجود امرأة قيادية الى جانبه قد يؤدي الى مشاكل بين الجنسين من جهة، وتأثيرات وجود مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية من جهة اخري.

الفرضية الفرعية الاولي: تأثيرات نظرة الرجل للمرأة في المنصب القيادي ووجود امرأة قيادية الى جانبه قد يؤدي الى مشاكل بين الجنسين.

الفرضية الصفرية : لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تاثيرنظرة الرجل للمرأة في المناصب القيادية باحتقار ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$).

الفرضية البديلة: – توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تأثير نظرة الرجل للمرأة في المنصب القيادي باحتقار ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$).

جدول تقاطعيه رقم (3) : هل ينظر الرجل للمرأة في المنصب القيادي باحتقار * وجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين

		وجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين			
		نعم	لا	احيانا	
هل ينظر الرجل للمرأة في المنصب القيادي باحتقار	نعم	7	2	0	9
		20%	6%	0%	26%
	لا	3	20	2	25
		9%	57%	6%	71%
	لا يوجد	0	1	0	1
		0%	3%	0%	3%
		10	23	2	35
		29%	66%	6%	100%

المصدر : الدراسة الميدانية 2016م

اختبار كأي تربيع رقم (3):

	قيمة الاختبار	درجات الحرية	مستوى الدلالة
Pearson Chi-Square	14.661	4	0.005
N of Valid Cases	35		

المصدر : الدراسة الميدانية 2016م

يبين اختبار كأي تربيع رقم (3) لدلالة الفروق بين تأثيرات نظرة الرجل للمرأة في المنصب القيادي باحتقار ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين عند مستوى الدلالة($\alpha \leq 0.05$).، ولقد قدرت قيمة الاختبار (14.661) ، وبلغت قيمة مستوي دلالة الاختبار هي (0.005)= Sig وهي أقل من درجة دلالة الفرضية الصفرية ($\alpha \leq 0.05$) وبالتالي نرفض الفرضية الصفرية ونقبل الفرض البديل أن هناك فروق ذات دلالة احصائية في تأثيرات نظرة الرجل للمرأة في المنصب القيادي باحتقار ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين، بالتالي يعنيان هنالك ضغوط تحول دون ممارسة المرأة لدورها القيادي. عليه مجمل ما جاءت به الفرضيتين الفرعيتين يؤكد ويبرهن صحة الفرض الاساسي ان هنالك ضغوط تحول دون ممارسة المرأة لدورها القيادي.

الفرضية الفرعية الثانية: تأثيرات وجود مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين.

الفرضية الصفرية : لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تأثيرات وجود مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$).

الفرضية البديلة :توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تأثيرات وجود مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين عند مستوى الدلالة($\alpha \leq 0.05$).

جداول تقاطعيه رقم (4):هل هناك مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية * وجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين

		وجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين			
		نعم	لا	احيانا	
هل هناك مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية	نعم	9	11	2	22
		26%	31%	6%	63%
	لا	1	12	0	13
		3%	34%	0%	37%
		10	23	2	35
		29%	66%	6%	100%

المصدر : الدراسة الميدانية

اختبار كأي تربيع رقم (4):

مستوى الدلالة	درجات الحرية	قيمة الاختبار	
0.038	4	6.563	Pearson Chi-Square
		35	N of Valid Cases

المصدر : الدراسة الميدانية

يبين اختبار كأي تربيع رقم (4) لدلالة الفروق بين تأثيرات وجود مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين عند مستوى الدلالة($\alpha \leq 0.05$)، ولقد قدرت قيمة الاختبار (6.563) ، وبلغت قيمة مستوي دلالة الاختبار هي (0.038)= Sig وهي أقل من درجة دلالة الفرضية الصفرية ($\alpha \leq 0.05$) وبالتالي نرفض الفرضية الصفرية ونقبل الفرض البديل أن هناك فروق ذات دلالة احصائية في تأثيرات توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تأثيرات وجود مكائد لإبعاد النساء من المناصب القيادية ووجود امرأة قيادية الى جانب الرجل يؤدي الى مشاكل بين الجنسين.

الفرضية الاساسية الثانية: ان المرأة العاملة القيادية لا تستطيع التوفيق بين ادوارها القيادية والاسرية.

الفرضية الصفرية :لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تأثيرات هل اهتمامك بأبنائك الان بنفس القدر قبل حصولك على المنصب القيادي وهل تشعرين بان عملك يستهلك كل طاقتك عند مستوي لدلالة ($\alpha \leq 0.05$) .

الفرضية البديلة :توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تأثيرات هل اهتمامك بأبنائك الان بنفس القدر قبل حصولك على المنصب القيادي وهل تشعرين بان عملك يستهلك كل طاقتك عند مستوى الدلالة($\alpha \leq 0.05$).

جداول تقاطعيه رقم (5)هل اهتمامك بأبنائك الان بنفس القدر قبل حصولك على المنصب القيادي * هل تشعرين بان عملك يستهلك كل طاقتك

		هل تشعرين بان عملك يستهلك كل طاقتك			
		نعم	لا	احيانا	
هل اهتمامك بأبنائك الان بنفس القدر قبل حصولك على المنصب القيادي	نعم	7	4	0	11
		20%	11%	0%	31%
	لا	15	0	2	17
		43%	0%	6%	49%
	لا يوجد	3	4	0	7
		9%	11%	0%	20%
		25	8	2	35
		71%	23%	6%	100%

المصدر : الدراسة الميدانية 2016م

اختبار كأي تربيع رقم (5):

	قيمة الاختبار	درجات الحرية	مستوى الدلالة
Pearson Chi-Square	12.047	4	0.017
N of Valid Cases	35		

المصدر : الدراسة الميدانية 2016م

يبين اختبار كأي تربيع رقم (5) لدلالة الفروق بين تأثيرات هل اهتمامك بأبنائك الان بنفس القدر قبل حصولك على المنصب القيادي وهل تشعرين بان عملك يستهلك كل طاقتك عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$)، ولقد قدرت قيمة الاختبار (12.047) ، وبلغت قيمة مستوي دلالة الاختبار هي (0.017)= Sig وهي أقل من درجة دلالة الفرضية الصفرية $\alpha \leq 0.05$) وبالتالي نرفض ا لفرضية الصفرية ونقبل الفرض البديل أن هناك فروق ذات دلالة احصائية في تأثيرات توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تأثيرات هل اهتمامك بأبنائك الان بنفس القدر قبل حصولك على المنصب القيادي وهل تشعرين بان عملك يستهلك كل طاقتك.

الفرضية الاساسية الثالثة: تبني المرأة استراتيجية لتحمي نفسها من الصعاب التي تواجهها

الفرضية الصفرية :لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في هل تحصلين على دعم من طرف اسرتك في مواجهة ضغوط العمل وان النساء اللائي يعملن في مناصب قيادية لا يستطعن تكوين اسرة مستقرة عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$).

الفرضية البديلة :توجد فروق ذات دلالة إحصائية في هل تحصلين على دعم من طرف اسرتك في مواجهة ضغوط العمل وان النساء اللائي يعملن في مناصب قيادية لا يستطعن تكوين اسرة مستقرة عند مستوى الدلالة($\alpha \leq 0.05$).

جداول تقاطعيه رقم (6):هل تحصلين على دعم من طرف اسرتك في مواجهة ضغوط العمل * النساء اللائي يعملن في مناصب قيادية لا يستطعن تكوين اسرة مستقرة

		النساء اللائي يعملن في مناصب قيادية لا يستطعن تكوين اسرة مستقرة		
		لست متأكدة	لا	
هل تحصلين على دعم من طرف اسرتك في مواجهة ضغوط العمل	نعم	11	21	32
		31%	60%	91%
	لا	3	0	3
		9%	0%	9%
		14	21	35
		40%	60%	100%

المصدر : الدراسة الميدانية

اختبار كأي تربيع رقم (6):

	قيمة الاختبار	درجات الحرية	مستوى الدلالة
Pearson Chi-Square	4.922	1	0.027
N of Valid Cases	35		

المصدر : الدراسة الميدانية

يبين اختبار كأي تربيع رقم (6) لدلالة الفروق بين تأثيرات هل تحصلين على دعم من طرف اسرتك في مواجهة ضغوط العمل وان النساء اللائي يعملن في مناصب قيادية لا يستطعن تكوين اسرة مستقرة عند مستوى الدلالة($\alpha \leq 0.05$)، ولقد قدرت قيمة الاختبار (4.922) ، وبلغت قيمة مستوي دلالة الاختبار هي (0.027)= Sig وهي أقل من درجة دلالة الفرضية الصفرية ($\alpha \leq 0.05$) وبالتالي نرفض الفرضية الصفرية ونقبل الفرض البديل أن هناك فروق ذات دلالة احصائية في تأثيرات هل تحصلين على دعم من طرف اسرتك في مواجهة ضغوط العمل وان النساء اللائي يعملن في مناصب قيادية لا يستطعن تكوين اسرة مستقرة.

جداول تقاطعيه رقم (7):هل قانون العمل انصفك كقيادية * المرأة فى مراكز القيادة اكثر تساهلا من الرجل

	المرأة في المراكز القيادية اكثر تساهلا من الرجل				المجموع
	نعم	لا	لا يوجد	متساويين	

هل قانون العمل انصفك كقيادية	التكرار	%	تكرار	%	تكرار	%	تكرار	%	تكرار	%
نعم	3	8.6	26	74.3	1	2.9	1	2.9	31	88.6
لا	0	0.0	4	11.4	0	0.0	0	0.0	4	11.4
المجموع	3	8.6	30	85.7	1	2.9	1	2.9	35	100.0

الدراسة الميدانية 2016م
اختبار كأي تربيع رقم (7)

	قيمة الاختبار	درجة الحرية	مستوى الدلالة
Pearson Chi-Square	.753[a]	3	.861
N of Valid Cases	35		

يبين اختبار كأي تربيع رقم (5) لدلالة الفروق بين تأثيرات هل قانون العمل انصفك و هل المرأة القيادية اكثر تسلط عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq .5$) وقد قدرت قيمة الاختبار (.753) وبلغت قيمة مستوى دلالة الاختبار (.861) = Sig وهى اكبر من درجة دلالة الفرضية الصفرية ($\alpha \leq .5$) وبالتالي ننقبل الفرضية الصفرية ونرفض الفرض البديل أن هناك لاتوجد فروق ذات دلالة احصائية في تأثيرات هل قانون العمل انصفك كقيادية وان المرأة فى مناصب القيادة اكثر تساهلا . وبذلك تم رفض الفرضية ويرجع ذلك لاختلاف اللوائح الداخلية لمؤسسات التعليم العالى.

جدول رقم (8) يوضح ضغوطات العمل

الرقم	السؤال	البيان	التكرار	النسبة المئوية
4	**هل يفضل الرجل الارتباط بالمرأة القيادية**	نعم	11	%31.4
		لا	15	%42.9
		احيانا	8	%22.8
		لا يوجد	1	%2.9
		المجموع	**35**	**%100.0**
5	**هل تفضلين ان يكون مديرك في العمل**	امرأة	4	%11.4
		رجل	11	%31.4
		لا فرق	20	%57.2
		المجموع	**35**	**%100.0**
6	**المرأة تستطيع ان تتولي المناصب القيادية لماذا**	المرأة اكثر انسانية	5	%14.3
		المرأة اكثر انضباطا	14	%40.0
		المسئولية و الصبر	2	%5.7
		السمات القيادية متساوية	8	%22.9
		حقها ان تكون قيادية	6	%17.1

		المجموع	**35**	**%100.0**

الدراسة الميدانية 2016م

من الجدول رقم (8) اعلاه يتضح 42.9% من افراد العين يرين ان الرجال لا يمانعون من الارتباط بالمرأة القيادية . ومع من تفضل القياديات العمل ان 57.2% تصرح بانه لا فرق .وان 57.2 يوافقن على تولى المرأة المناصب القيادية وهذا يؤكد ما ذهبت اليه الاحصائيات في كتاب المرأة السودانية حقائق وارقام بأنه منذ عام 1989 وحتى 2013 كان عدد وزيرات الدولة 10 وزيرات بوزارة رئاسة مجلس الوزراء وعدد 7 وزيرات بوزارات مختلفة وعدد 4 مستشارات برئاسة الجمهورية وعدد 15 وزيرة على المستوى الولائى و11 مستشارة ولائية وعدد 6 معتمدات بالمحليات المختلفة. اما عن لماذا توافق افراد العينة على تولى المرأة المناصب القيادية نجد ان نسبة 40.% منهن يرين ان المرأة اكثر انضباط و22.9% يذكرن ان السمات القيادية تتوفر لدى الجنسين.

جدول رقم (9) يوضح ضغوطات العمل

الرقم	السؤال	البيان	التكرار	النسبة المئوية
7	**يمثل لكي المنصب القيادي**	اثبات ذات	27	%77.1
		مكانة اجتماعية	5	%14.3
		ترقية	2	%5.7
		لا يوجد	1	%2.9
		المجموع	**35**	**%100.0**
8	**هل يتقبل الرجل ان ترأسه امرأة**	نعم	19	%54.3
		لا	15	%42.8
		لا يوجد	1	%2.9
		المجموع	**35**	**%100.0**
9	**هل تقبل النساء لرئاسة امرأة لهن**	نعم	26	%74.3
		لا	9	%25.7
		المجموع	**35**	**%100.0**
10	**هل تنظر المرأة العاملة للمرأة القيادية باحتقار**	نعم	1	%2.9
		لا	34	%97.1
		المجموع	**35**	**%100.0**
11	**هل هناك غيرة من طرف العاملين اتجاه المرأة القيادية**	نعم	16	%45.7
		لا	19	%54.3
		المجموع	35	%100.0
12	**المرأة في المراكز القيادية اكثر تسلطا من الرجل**	نعم	9	%25.7
		لا	23	%65.7
		لا يوجد	2	%5.7
		متساويين	1	2.9
		المجموع	**35**	**%100.0**

13	**هل عانيتي كقيادية من التحرش الأخلاقي**	نعم	2	%5.7
		لا	33	%94.3
		المجموع	35	%100.0

الدراسة الميدانية 2016م

الجدول رقم (9) اعلاه يوضح ان ما 77.1% من افراد العينة يمثل لهن المنصب القيادي اثبات للذات. وان نسبة 54.3% ترى ان الرجل يقبل براسه المرأة له . وان نسبة 74.3% يرين ان النساء يقبلن برأسه المرأة لهن ويدل ذلك على توافق الجنسين لرئاسة المرأة. وتصرح 97.1% من افراد العينة بان المرأة لا تنظر بعين الاحتقار للمرأة القيادية وهذا يؤكد ثبات القبول من النساء برئاسة المرأة. كما ان 54.9% من افراد العينة يرن اته لا غيرة من عملهن كقياديات . وان 65.7% لايرين ان المرأة متسلطة في عملها القيادي . كما ان المرأة القيادية تعمل في جو كله امان واكد 94.3% بانه لا يتعرضن للتحرش الأخلاقي.

جدول رقم (10) يوضح ضغوطات العمل

الرقم	السؤال	البيان	التكرار	النسبة المئوية
14	**الجو الذي تعملين فيه يسوده نوع من**	التفاهم	23	%65.7
		المنافسة	4	%11.4
		الصراعات	6	%17.2
		كل ما سبق ذكره	2	%5.7
		المجموع	**35**	**%100.0**
15	**جو العمل تحت مسئوليتك يسوده**	روح الجماعة	23	%65.7
		الانضباط	5	%14.3
		التفويض	1	%2.9
		روح الجماعة و الانضباط	6	%17.1
		المجموع	**35**	**%100.0**
		روح الجماعة	23	%65.7
16	**ما هي القرارات التي يصعب عليك اتخاذها**	تغير المنصب	8	%22.9
		العقاب	19	%54.2
		لا توجد	8	%22.9
		المجموع	**35**	**%100.0**
17	**هل عملك يستهلك كل وقتك و جهدك**	نعم	25	%71.4
		لا	10	%28.6
		المجموع	**35**	**%100.0**
18	**هل لكي دور في الخطة الاستراتيجية للجامعة التي تنتمين لها**	نعم	31	%88.6
		لا	4	%11.4
		المجموع	**35**	**%100.0**

الدراسة الميدانية 2016م

جدول رقم (10) يوضح أن نسبة 65.7% انهن يعملن في جو يسوده التفاهم ونفس النسبة تؤكد بان العمل تحت مسئوليتهن يسوده روح العمل الجمعي وهذا يؤكد مدى التفاهم والقبول من الجميع. ومن اصعب القرارات بالنسبة للمرأة القيادية توقيع العقاب هذا ما صرحت به 54.2% (وهذا يختلف مع ما ذهبت اليه دراسة غيات حياة وكانت نسبتها 37%) (غيات حياة,2014, ص139). وعن ما اذ كان العمل يستهلك كل الوقت والجهد صرحت بنعم 71.4%. وعن مدى مشاركة المرأة القيادية في الخطط الاستراتيجية اجابة 88ز6% بنعم لهن دور.

جدول رقم (11) يوضح الضغوط الاسرية التي تواجه المرأة القيادية

الرقم	السؤال	البيان	التكرار	النسبة المئوية
19	**هل عارضة اسرتك تبوؤك المنصب القيادي**	نعم	1	%2.9
		لا	34	%97.1
		المجموع	**35**	**%100.0**
20	**هل اهتمامك بزوجك بنفس القدر قبل المنصب القيادي**	نعم	12	%34.3
		لا	15	%42.9
		لا يوجد	8	%22.8
		المجموع	**35**	**%100.0**
21	**هل تناقشين مع زوجك مشاكل العمل**	نعم	23	%65.7
		لا	4	%11.4
		لا يوجد	8	%22.9
		المجموع	**35**	**%100.0**
22	**هل سبق وان طلب منك زوجك ترك العمل**	نعم	3	%8.5
		لا	24	%68.6
		لا يوجد	8	%22.9
		المجموع	**35**	**%100.0**
23	**عدم توفر مؤسسات اجتماعية للأطفال يؤثر على عمل المرأة القيادية**	نعم	22	62.9
		لا	5	14.2
		لا اعرف	8	22.9
		المجموع	**35**	**%100.0**
24	**هل نجاح المرأة قياديا يتطلب تغير نظرة المجتمع**	نعم	29	%82.9
		لا	6	%17.1
		المجموع	**35**	**%100.0**

الدراسة الميدانية 2016م

الجدول رقم (8) اعلاه يوضح 97.1 ان نسبة % اسرهن لا يعارضوا تبوؤاهن المناصب القيادية. وعن اهتمام المرأة القيادية بالزوج ذكر 42% بانه قل اهتمامهن بالأزواج ويتفق هذا مع السؤال رقم (17) بان العمل يستقر كل جهدها . وعن هل تناقشين مشاكل العمل مع زوجك اجابت65.7% بنعم (وهذا يتفق مع دراسة أ. غيات حياة وكانت نسبتها 76%) (غيات حياة,2014, ص 140) وعن مطالبة الزوج للزوجة القيادية بترك العمل احابت 68.6% بلا وان نسبة 62.9% يؤكدن على ان عدم توفر مؤسسات اجتماعية للأطفال يؤثر
على عملهن كقيادات. وان نسبة82.9% يؤكدن ان نجاحهن كقياديات يتطلب تغير وجهة نظر المجتمع.

نتائج الدراسة:- توصلت الدراسة للنتائج الاتية:

- باستخدام اختبار كأي تربيع لإثبات الفروض اتضح ان هناك ضغوط تحول دون ممارسة المرأة لدورها القيادي . وان المرأة لا تستطيع التوفيق بين ادوارها المنزلية والعملية . وان المرأة تتبنى استراتيجية من خلالها تستطيع التغلب على الضغوط. وعن القوانين لم تتوصل الدراسة الى اثبات الفرضية نسبة لاختلاف اللوائح الداخلية لمؤسسات التعليم العالي مع قوانين العمل العامة للدولة.
- وايضا توصلت الدراسة ان 65.7% من افراد العينة تتراوح اعمارهن من 36-45 . وان 65.7% يشغلن وظيفة استاذ مساعد.
- وايضا توصلت الدراسة ان 77.1 يمثلن لهن المنصب القيادي اثبات للذات . وان 65.7% يؤكدن انهن ليس بالمتسلطات. وان 94.3% لا يعنين من العنف ضدهن (التحرش الأخلاقي).
- وان نسبة 65.7% على التوالي ان جو العمل تحت قيادة المرأة يسوده التفاهم وروح العمل الجماعي. وان 88.6% يشاركن في وضع الخطط الاستراتيجية لمؤسساتهن.
- وان نسبة71.4% ان العمل يأخذ كل وقتهن من يتسبب في عدم الاهتمام بالزوج . وان نجاح المرأة في العمل يتطلب تغير وجهة نظر المجتمع 82.9%.

التوصيات:- على ضوء نتائج الدراسة نوصى بالاتي:-

- مساهمة كل افراد الاسرة في الدور الإنجابي لكى يساعد في تخفيف ضغوط العمل للقيادية.
- توجيه وسائل الاعلام بضرورة تغير اتجاهات المجتمع بتبنيه اتجاهات إيجابية نحن عمل المرأة كقيادية .
- توفير مؤسسات اجتماعية داعمة للمرأة القيادية لتخفيف اعبائها.
- تفعيل قوانين العمل ومراجعتها مع اللوائح الداخلية لمؤسسات التعليم العالي لضمان تكافؤ الفرص بين الجنسين.

المراجع:-

1- المرأة السودانية – حقائق وارقام . اصدارات الاتحاد العام للمرأة السودانية . امانة الاحصاء والبحوث والمعلومات . الطبعة السادسة. 2011 .

2- فوز سعيد الغامدي (1433-1434), معوقات وصول المرأة السعودية الى المناصب القيادية فى القطاع العام (مشروع بحثي مقدم ضمن متطلبات الحصول على درجة الماجستير في علم الاجتماع) جامعة الملك عيد العزيز.
https://ar.scribd.com/document/

3- العساف، أحمد عبد المحسن ,(2009) , مهارات وصفات القائد، النشر العلمي والمطابع، الرياض.

4- ابن منظور , (2003) , معجم لسان العرب , دار الحديث , القاهرة.

5- الرقيب، مؤمنة صالح (2009) معوقات ممارسة المرأة للسلوك القيادي في مؤسسات التعليم العالي بمحافظات غزة وسبل التغلب عليها، دراسة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية ،غزة.

6- السباعي. هنية محمود :(2001) ضغوط العمل مستوياتها ومصادرها واستراتيجيات إدارتها لدى الإداريات والفنيات السعوديات العاملات في ا لجامعات السعودية، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

7- نورة عبد الغفار . المرأة و الوظائف القيادية1427 هـ 2006م . (بد.ص.)
www.kau.edu.sa/Files/362/Files/18883_3rd_conf_2006_13.doc

8- حسن، الهام (2011), الضغوط النفسية لدى المرأة العاملة بمستشفى أم درمان التعليمي وعلاقتها ببعض المتغيرات الديمغرافية ، رسالة ماجستير(غير منشورة)، كلية التربية /جامعه السودان للعلوم والتكنولوجيا، الخرطوم.

9 - خالد محمد رشيد(1997) : الضغوط المهنية التي تقابل معلمي الفئات الخاصة بالضفة الغربية رسالة ماجستير غير منشورة ،كلية العلوم التربوية ، جامعة النجاح الوطنية. ص.23

10- حياة غيات (2014) : الضغوطات الثقافية وصراع عند المرأة العاملة في المواقع القيادية (دراسة ميدانية لدى عينة من القياديات) رسالة دكتوراه غير منشورة , جامعة وهران , الجزائر.

المراجع الاجنبية:-

1:- Lazarus, R. S. :Psychological Stress and Emotion: A history of changing outlooks .Annual reviews Psychology, (99),Pp.1-21,1993

2:- Eagly. A. H., &Karau, S. J. (2002) Role congruity theory of prejudice toward female 2 leaders. Psychological Review, 109

3:- Ozkanli, O. & White, K. (2008): Leadership and Strategic Choices: Female Professors in Australia and Turkey, Journal of Higher Education Policy and Management, v30, n1, p53-63.

4:- Becks, G. M. (2004): African American women administrators in higher education: exploring the challenges and experiences at Louisiana public colleges and universities, Doctor´ s Dissertation, Louisiana State University, Louisiana

قيم التسامح الإسلامي بين أفق التعايش الحضاري المشترك ومعوقات خطابات العنف والتطرف

أستاذ وزار محمد

جامعة تلمسان

الملخص

إن المشاكل العميقة التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية من تخلف وتطرف وإرهاب ،ونزوع إلي العنف وتنافر بين مكوناته الإثنية والطائفية والخزبية والفئوية، يجعل من الضرورة أمام الأنتلجنسيا ممارسة النقد العلمي وعقلاني من أجل إيجاد الحلول الناجعة للخروج من هذا النفق المظلم،إن ثقافة اللاتسامح ورفض وتكفير الأخر المختلف أصبح النمط السائد. من هنا كان سؤال التسامح أكثر من ضرورة خاصة وأنه مرتبط بقيم معاصرة كالحرية والتعدية والسلم الحداثة، وهذا يؤكد ضرورة التفكير في التسامح ومدي حضوره في الثقافة الإسلامية من هنا كان النقد للتراث والفكر السائد. فنحن في حاجة إلي عقلية جديدة لمواجهة واقع اليوم، فالعقلية المنغلقة والرافضة للأخر المختلف والتكفيرية لايمكن أن تواجه متطلبات الحداثة والراهنية المعاصرة.لدي كانت الضرورة غربلة تراث الماضي من أجل إنتفاء العناصر الإجابية فيه لتنميتها وتطويرها،والتخلص من العناصر السلبية فيه من أجل تجسير الهوة بيننا وبين الحداثة المنشودة.إن العنف الأهوج التي تمارسه الحركات التكفيرية اليوم هو نتيجة لعبودية لركام أفكار وتصورات وخطاب الماضي من هنا ضرورة التفكير وواجب الباحث العلمي من أجل إستقصاء هذه الظاهرة وتفكيك بنيتها من أجل تحرير هذا العقل من سياجه الدوغمائي المغلق،ومن أجل تحقيق حوار حضاري منشود،و نقد الصور النمطية والأحكام المسبقة التي تحكم منظومة العلاقات الفكرية والقيمية بين العالمين الإسلامي والغربي. في ضوء ما سبق بسطه، لماذا أصبح العالم الإسلامي يعيش بين مطرقة التكفير و سندان ثقافة الموت ؟.كيف أصبح عقل التكفير مهيمنا؟هل التأويل التكفيري له مايبرره شرعا ؟ كيف يمكن إرساء ثقافة التسامح في ضوء نصوص الشرع التي تدعو إليها بقوة؟ هل من ممكن تحقيق التواصل الثقافي وشراكة متكافئة بين الأنا و الآخر أي بين بين الغرب والشرق؟. و هل يمكن تحقيق حوارحضاري جاد بينهما ؟

في ضوء هذه الإشكاليات والمنهج المتبع إنصب التحليل علي المحاور التالية :

1) الإسلام وتحديات التعددية ومشكلة التطرف والعنف.
2) الحضارات بين الصدام والتعايش ؟.
3) قيم التسامح الإسلامي ودوره في التعايش المشترك.

الكلمات المفتاحية: التسامح،العنف، الحوار الحضاري،التطرف، الأصولية،الإرهاب، الغلو،العقلانية.

المقدمة:

ما تزال الصور النمطية والأحكام المسبقة تحكم منظومة العلاقات الفكرية والقيمية بين العالمين الإسلامي والغربي، مثل هذه الصور التي تستند إلى رؤية تفريقية جعلت مفردات الخطاب على جانبي مليئة بأخطاء اتخذت من التهميش والإلغاء للآخر منطلقات لها.

تعتبر الضفاف الشمالية والجنوبية للبحر المتوسط مهد الحضارات القديمة، ويعود توتر العلاقات بين هذه المناطق في كثير من الأحيان إلى سوء فهم الآخر، فالناس قي الغرب يظنون أن الشرق هو منبع للإرهاب والعنف وسفك الدماء ومنبت لجذور الحادي عشر من سبتمبر وهجمات لندن ومدريد الإرهابية.

كما يرى المرء في الشرق أن الجانب الشمالي أي الغرب مستغل الثروات والمواد الخام و الأيدي العاملة ويسيطر على الأسواق في الجانب الجنوبي، وهذا ما تفسره المشاريع المتعددة الجنسيات و العولمة والنظام أحادي القطب.

إن ما تروجه وسائل الإعلام المختلفة حول الإسلام لأنه منبع الإرهاب والترويع والعنف والتطرف والفكر الانتحاري ويتخذون بعض ممارسات المنحرفة من بعض الجماعات المنتسبة للإسلام زورا وبهتانا ذريعة لوسم الإسلام وأهله بالإرهاب والتطرف وأن هذا الأخير عدو لدود للمدنية والحداثة والحضارة الغربية،وأصل الشر في العالم،إن هذه الصورة النمطية المنتشرة في وسائل الإعلام العالمية،التي تغذيها الدوائر الصهيونية العالمية وقوي اليمين المتطرف في الغرب، كرست للأسف فوبيا عالمية حول هذا الدين الحنيف،من أجل ذلك يأتي هذا البحث من أجل الكشف زيف هذه الأباطيل وضحد هذه الافتراءات، مبرهنا بالأدلة سماحة الإسلام ووسطيته وعدله وإتزانه. إنه دين سلام عالمي،لا دين ترويع وقتل،وأن العنف في الإسلام إنما هو مشروع فقط إذا حقق أهدافا مشروعة تتفق مع الغايات الإنسانية النبيلة، كالدفاع عن الأوطان و الأعراض والقيم الإنسانية النبيلة.إن مستوي التكفير بلغ حدا رهيبا، بحيث أصبح يهدد السلم الإجتماعي فهو يمارسه الفرد البسيط الذي لا يفقه شيئا في مسائل الدين،كما تمارسه الجماعات،والفئات الإجتماعية المختلفة وطوائف المجتمع الواحد،ممايذر بكارثة

،ستعصف بسلامة ووحدة الأوطان الإسلامية.من هنا ضرورة التفكير وواجب الباحث العلمي من أجل إستقصاء هذه الظاهرة وتفكيك بنيتها من أجل تحرير هذا العقل من سياجه الدوغمائي المغلق . إن رؤية الغرب هي رؤيا عقلانية و علمانية و بعض الأحيان إلحادية باسم النزعة الإنسانية، وبالتالي فهي تميل إلى تبني أنماط فكرية تشكيكية و عدمية ولا أدرية. هذا من إفراز ما بعد الحداثة والفلسفة التفكيكية فهما من ظواهر الغرب أما الشرق فينزع الي المحافظة و رفض كل وارد جديد،يظن أنه يهدد كيانه الحضاري،وإرثه الثقافي والديني.

إشكالية البحث: في ضوء ما سبق بسطه، لماذا أصبح العالم الإسلامي يعيش بين مطرقة التكفير و سندان ثقافة الموت ؟.كيف أصبح عقل التكفير مهيمنا؟هل التأويل التكفيري له مايبرره شرعا ؟ كيف يمكن إرساء ثقافة التسامح في ضوء نصوص الشرع التي تدعو إليها بقوة؟ .

هل من ممكن تحقيق التواصل الثقافي وشراكة متكافئة بين الأنا و الآخر أي بين بين الغرب والشرق؟. و هل يمكن تحقيق حوارحضاري جاد بينهما ؟

المنهج المستخدم:

لتحليل هذه الإشكالية والمشكلات المطروحة ضمنها،تم إعتماد المنهج التحليلي والذي يتناسب وطبيعة الموضوع المطروح خاصة تحليل وتفكيك بنية العقل المغلق دغمائيا للجماعات التطرف والعنف،التي تعتمد تأويلا عنيفا للنصوص الدينية،علي أنه التأويل الوحيد والصحيح للنص الديني،وكل ما عاداه من التأويلات هرطقة وكفر.علي أساس هذا التأويل تنصب نفسها الحق في التكفير الناس وحكم علي أفكارهم ومعتقداتهم،وتبرير إستخدام العنف، كحق مشروع ومطلق فى مواجهة خصومها.

في ضوء هذه الإشكاليات والمنهج المتبع قسمت هذا المشروع إلى المحاور التالية :

1الإسلام وتحديات التعددية ومشكلة التطرف والعنف.

2الحضارات بين الصدام والتعايش ؟.

3 قيم التسامح الإسلامي ودوره في التعايش المشترك.

- **التحليل:** تواجه كل الثقافات التقليدية مشكلة التعامل مع عالم يزداد تعددية. ونتيجة لذلك تدخل كل ثقافة بسبب تشددها في صراع مع التعددية المتزايدة وثمة دربان لكل هذا الصراع الرفض أو التجديد. ومن الطبيعي في الحالة الأولي يسود التشدد و النزعة التقليدية وفي الحالة الثانية تجديد الذات لتكيف مع المتطلبات الجديدة وتواجه الضفة المتوسطية الجنوبية هذه المشكلة بحده. في ضوء هذا المدخل يأتي محور الأول الإسلام وتحديات التعددية في مشروعنا ليعالج إشكالية التجديد في الإسلام وتحديات الحداثة الغربية. في المحور الثاني صدام الحضارات هل هو حتمي؟ اثأر هذا السؤال المفكر "هنتنجتون" الذي اعتبر صدام الحضارات سواء علي المستوي العالمي أو علي المستوي الإقليمي ضرورة حتمية لاختلاف الثقافات. إن هذه الأطروحة أللتي تتسم بالاختزالية والتطرف تقوض كل الجسور للحوار بين الثقافات و الحضارات ومن هنا من الضروري التساؤل حول البنية المفاهيمية والفلسفية لهذه الأطروحة وهل يمكن تأسيس لحوار حضاري في ظل هيمنة الأصوليات المختلفة بين ضفتي المتوسط؟[1]. المحور الثالث قيم التسامح الإسلامي المسيحي و دورها في التعايش المشترك سأعالج في هذا المحور دور القيم المشتركة في حلحلة.هذا الوضع المتأزم الذي تدفع به التيارات المتطرفة من الجانبين للانفجار يستدعي من العقلاء المنصفين من الديانات السماوية الوقوف بحزم ضد الغلو و التشدد و الإرهاب، بتوظيف قيم السلم و التسامح التي تزخر به النصوص المقدسة. و سنقدم مساهمة مختصرة في تأصيل رؤية الإسلام للحوار مع الديانات الأخرى، منطلقين من خلفية هذا الحوار، منتهين إلى إبراز آفاقه المستقبلية.

1- الإسلام وتحديات التعددية

تواجه كل الثقافات التقليدية مشكلة التعامل مع عالم يتزايد تعددية باطراد. ونتيجة لذلك تدخل كل ثقافة بسبب تشددها في صراع مع التعددية المتزايدة من أساليب الحياة و القيم. وثمة طريقان لكل هذا الصراع الدفاع أو التجديد، والطبيعي ففي الحالة الأولى تتضاعف درجة التشدد وتسود النزعة

[1] د. إدريس هاني، حوار الحضارات المركز الثقافي العربي ط.1 ، 2002، ص. 34

التقليدية و الحرفية وتقود الثانية إلي التجديد. هذا التجديد هو تكيف الذات للاستجابة للتحديات الجديدة .

تواجه المجتمعات الإسلامية في هذه المشكلة باطراد. فالحراك الاجتماعي والصراعات السياسية على خلفية الصراع الطبقي وتسلط أنظمة الاستبداد ولد حركات احتجاجية تنطلق من بنية إيديولوجية مغلقة و إقصائية ترتكز إلي قراءة تراثية مختزلة تتسم بتهويل والانغلاق وتقصى الآخر[2]. إذ نشأت حركات راديكالية دينية،تكفرالمجتمعات ،وتستعمل العنف وسيلة للوصول إلي السلطة ومن الطبيعي أن التعددية القيم لن تحظي بتقدير كبير في ظل هذه الظروف. إن الفهم السائد يعتبر هذه التعددية هي لب المشكلة .إن مخيال هذه الحركات تنظر إلى التعددية كردة وتكرار لجاهلية ما قبل الإسلام وتحلل أخلاقي[3].

إن أزمة التحديث و التطوير عمليا نتجت من مأزم العقل العربي الإسلامي الذي لم يتمكن من مواكبة مسار الحداثة وما تحمله من إمكانيات مفتوحة نحو التطوير. إن هذا العقل المؤزم والمبطن باديولوجية تنكر التعدد والاختلاف هو العقل المهيمن حسب تعبير "محمد أركون" بمعني انه يرتكز على صورة نمطية عن الإسلام ترسخت بعمق في الفكر والعقل الإسلامي مند العصور الأولي أي مند عصر التدوين كما عبر عن ذلك "الجابري"[4].

إن السؤال المطروح لمذا هذا التعقيد إزاء محاولة تجسير الهوة بين الإسلام والحداثة، و بين الإسلام و النظرة الايجابية إلي تعددية القيم وغني اختلاف؟.

إن الإسلام مؤسس موضوعيا علي القرآن وهو النص الذي تؤكد العقيدة انه وحي من الله إلي النبي (ص). إن هذا النص المتعالي و المفتوح والغني في دلالاته أخضع حسب الحداثين إلي منطق الغلق من قبل طبقة وكلت نفسها علي أن تأويلها للنص المقدس هو الفهم الصحيح والمطابق للكلام المتعالي لله[5] بالتالي أصبح الفهم الفقهي هو الفهم الوحيد الممكن للنص المقدس وبتالي أصبح هذا الفهم فهما مقدسا لا يمكن الحياد عنه.

---

[2] تيزيني طيب،لبيان في النهضة والتنوير العربي،دار الفارابي ط ،1،2005،ص.57.

[3] د. محمد عابد الجابري نحن و التراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ط.6 ، مركز الثقافي العربي، 1996

[4] د. بوهنيدي مصطفى، نحن و القرآن، مطبعة النجاح، البيضاء 2002 ، ص.20

[5] محمد أركون،نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت:هشام صالح، دار الساقي،ط1 ،2011.

كل فهم وتأويل آخر يعتبر مروقا وانحرافا عن الدين نفسه بل كفرا يجب إدانته ومحاربته و من هنا يمكن فهم حملات الاضطهاد والتنكيل التي تعرض دعاة التنوير والعقلانية في التاريخ الإسلامي ومحنة ابن رشد خير مثال على ذلك و الذي تعرض إلي اضطهاد كبير من قبل طبقة الفقهاء الارتوذوكسية إن الحداثيين يؤكدون علي أن دعاة التنوير و العقلانية وبغض النظر علي ذيوع صيتهم تاريخيا في بعض الفترات، ظلوا شخصيات هامشية ولم يحققوا أبدا نجاحا باهرا يقوض أسس دعاة النزعة الحرفية المحتكرة للسلطة خاصة عندما استخدمت هذه التوجهات المتشددة لفهم النصوص المقدسة دعما للسلطة الزمنية المستبدة المهيمنة[6].

إن هذه الحركات ذات النزعة الحرفية و المتشددة تنظر إلى فهم الدين على أنه دعوى واحدة شاملة جامعة، كما أن التفكير اللازم عنها ملزم للجميع، خاصة ما يتعلق بالنص أحاديث وأعمال الرسول (ص)، ويرى بعض المفكرين الإسلاميين من أمثال "المودودي" ضرورة أن تدعم القوة هذا الفكر وأن يجاهد ليحقق "حاكمية الله"[7] ويلاحظ هنا وحسب هذه الرؤية أن هذا الفكر ينزع بدرجة أو بأخرى نحو الشمولية بمعنى انه النموذج النقيض لتعددية القيم و الحداثة.

أصبح التأويل المهيمن المحدد للإسلام مهيمنا، لان التيارات العقلانية البديلة ابتدءا من المعتزلة ومرورا بن رشد وصولا إلى القرن العشرين إلى يومنا هذا كان وظل حالات فاشلة[8]. إن العقل المهيمن ظل ومازال عقلا تراثيا محكم الإغلاق أمام دعوات التنوير والتجديد.

إن محاولات لتقديم تأويل حديث آو نقدي للتراث ونصوصه المؤسسة دائما اصطدمت بجدار صلب من هذه العقلية المهيمنة. أن آي تأويلات منحرفة عن الشريعة الخالدة الصحيحة حسبما هو مفترض عن العقل الإسلامي المهيمن توصف بأنها هرطقة آو كفر. لذلك نجد حضرا مفروضا علي آي خلاف سجالي كما يجد العقلانيين والتنويرين أنفسهم عرضة للاضطهاد الفكري و حتى البدني.

6 د. تريكي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، مركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب ص.92
7 د. أحمد جدي محمد محنة النهضة و لغز التاريخ في الفكر العربي الحديث و المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ص.25.
8 د. محمد أركون ،الأسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي ت. محمود عزب، دار الطليعة للطباعة و النشر ص.15

إن الأسس التي أرسها العقل التراثي و على رأسها الإجماع مازالت تحدد الآن واقعنا المعاصر. إن ممارسة النقد التنويري للتاريخ الإسلامي تهدف حسب التنويريين و الحداثين إلي استخلاص التجربة الروحية الكبري للإسلام الحنيف وتنقيتها من كل ما علق بها على مدار تاريخ الإسلامي.

إن هذا النقد ينظر إليه التنويريين على انه نقد ايجابي لا سلبي كما يدعي أصحاب الإسلام الكلاسيكي، انه آتي من فهم و قراءة عميقة للتراث. إن الإسلام كان تعدديا مفتوح الذات نحو الآخر[9]

إن الإسلام الشائع اليوم يعبر عن نفسه بروح دوغمائية أي عقائدية تكرارية لا مكان فيها للإبداع و التنوع و الاختلاف. إن مجتمع الإسلامي اليوم مجتمعا مغلقا، على نقيض المجتمع المفتوح، مجتمعا تغيب عنه قيم الحداثة، التعدد، التسامح.

إن الإسلام اليوم تعوزه شبكات الأمان العقلية والمؤسسية، بخاصة ما يلزم عنها من تعددية حقيقية و حرية الفكر و الإبداع. لكن مع كل هذا هل من الممكن من أمل تجسير الهوة الفاصلة بين التراث الثقافي للإسلام ومتطلبات الحداثة ؟.

ينبثق في المنطقة الإسلامية بالأخص السؤال التالي. كيف يمكن ابتكار علاقة ايجابية مع الحداثة ومع أهم خصائصها وهي التعددية. والقضية المطروحة هنا ليس التنكر للتراث لأنه لا يمكن علميا استبعاده لأنه المحدد لهويتنا ووجودنا وكينونيتنا الحضارية والتاريخية. إن القضية هي كيف يمكن بناء جسر فكري يصل بين هذا التراث التاريخي ومتطلبات الحداثة ؟.

إن تجسير الهوة مفاهيمنا بين الإسلام والحداثة كان الشغل الشاغل في مشروع الفلسفي لمحمد أركون انه يؤكدانه لن ينجح إي مشروع للحداثة في الواقع المجتمعات الإسلامية إلا بعد نقد العقل الإسلامي المهيمن[10] والذي يقصده صراحة النقد التفصيلي لعناصر الشريعة غير المتلائمة مع متطلبات العصر الحديث إن ما يسمي الشريعة عند أركون هي مجرد تفسيرات تم التواضع عليها من قبل تحالف تاريخي بين السلطة الاستبدادية والفقهاء.

[9] هاشم صالح، معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة ببيروت،ص.112
[10] د. محمد أركون المرجع السابق ص.57

ومن الضروري البحث النقدي من اجل جعل الإسلام يتلاءم ومتطلبات الحداثة مثل مسالة المساواة بين الجنسين أمام القانون مسالة السيادة الدستورية، ومبدأ عدم التميز ضد غير المسلمين داخت المجتمعات الإسلامية الخ.....من المواضيع المطروحة بحده علي العقل الإسلامي.

إن مشروع أركون الذي يسمي الإسلاميات التطبيقية يقترح منهجية تحريرية، تأخد هذا العقل نحو أفق جديدة عقلانية تتفتح مع ما أنتجه الأخر وتتقبل ما أنتجته الحداثة من قيم التي هي حسب زعمه قيم إنسانية وعالمية.

إن مهمة الباحث لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة وإنما طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها عن طريق منهجية علمية .

هذه المنهجية الاركونية تتجاوز المنهج الاستشراقى الفيلولوجي[11]، فهو نقد يتسلح بكل علوم الإنسان والمجتمع، ويدخل في حسبانه مفهوم المتخيل أو الأسطورة و الحقائق ألكبري التى كشفتها علوم الإنسانية اليوم، ومنها علم التاريخ ، وعلم الاجتماع وعلم الانتروبولوجيا، وانثروبولوجيا الأديان، وعلم الأديان المقارن، وعلم النفس، وعلم اللسانيات التطبيقية، ويدعو إلى إدخال هذه التوليفة من العلوم هذه حالات الإسلام الراهن لدراسته، وإعادة تشكيله من جديد وفق قيم العلمنة والحداثة[12]

إن نقد أنماط الفكر المهيمنة على العقل الإسلامي ظلت تاريخيا منحازة للسلطة القائمة، و متطلباتها السياسوية، فإن فهم هذه الحقيقة، ونقد هذا العقل المرتبط بالسلطة يمثلان نقطة بداية للتوافق مع الحداثة والتعددية علي نحو ايجابي، إن التحليل النقدي سوف يكشف مدى ضيق أفق الاختزالي للعقل الإسلامي التقليدي، وسوف يكشف لنا حقيقة أن الخطاب الراهن موغل في اللاتاريخية و الأسطرة يلغي كل بدائل أخري متخيلة علي الرغم أن هذه البدائل تحققت عمليا لفترة من الزمن.

إن إزاحة هذا العقل من قوقعته يتطلب جهد جبار، لذا ومن الواجب إخراج المواقف المناهضة لبنية هذا العقل الدوغمائي أي التجارب العقلانية التي ظلت هامشية على مدى هذا التاريخ، لإعادة اكتشافها من جديد أو على الأقل استخدامها

[11] د. محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة،ت.هاشم صالح؛دار الطليعة،بيروت،ط.1،2011
12 د. كمال عبد اللطيف، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 3 -4 أتوبر 2011 ، ص.103.

كشواهد تاريخية علي وجود تأويلات بديلة. من هّذه التجارب تجربة مسكويه، الفارابي ، ابن سينا، و ابن رشد، ابن العربي.و في العصور الحديثة نجد الطهطاوي و الأفغاني و محمد عبدو و رشيد رضا إلى آخره، بنسبة لهؤلاء إن الإسلام قادر على التوافق مع الحضارة الحديثة، فجوهر الحداثة المعاصرة لا يتناقض مع المبادئ العميقة لهذا الأخير، كالحرية و الديمقراطية وحقوق الإنسان و أن جميع المشكلات يمكن حلها بفضل تأويل جديد للقرآن و التراث. دون أن يمس ويتعارض والمبادئ الجوهرية والثابتة للدين الإسلامي ،لدي يجب فرز التراث الموروث وإستبعاد كل مايعيق العقل الإسلامي من التوافق مع الحداثة ،خاصة بعض الموروث الفقهي والأصولي الذي لا يتوافق ومتطلبات الحداثة المعاصرة.

إن فهم النص لإبراز تاريخيته عن طريق تطبيق المناهج اللسانية و فلسفات النقد الحديثة و لكن جهود تطبيق مناهج البحث هذه فسرتها ثقافة النص الثابت بأنها هدامة.أن هذه الدراسة العلمية الحديثة للنص المقدس لن تؤدي بالإضرار بنص ، بل ربما تؤدي إلي التركيز علي جوهر و روح المحتوي الديني للنص .إن التعامل مع النص في ضوء تاريخيته وسياقه الواقعي سيحرر النص من أثقال التاريخية واللتي تميز بين الجوهر واللب النص من ناحية و السطح المرتبط بالفترة الزمنية من الناحية الأخرى، ولا يحط من مكانة وقدسية النص التفسير الجديد الذي نضفيه عليه.أن مثل هذا التفسير يؤكد تحديدا أن الوحي جاء وفق ظروف الواقع، وأنه من الضروري تأمل هذه الظروف والتفكير فيها عند محاولة إظهار الاختلاف بين المعني العرضي للعبارة و فكرتها الأساسية[13] أن مثل هّذا النقد مباشر للنص يضرب موقع حساسا للمخيال الذاتي للأمة الذي يولد ردود أفعال مستهجنة وعنيفة، ولعل أبرز مثال عليّ ذلك حالة المفكر- نصر حامد ابو زيد-[14].إن مشكلة المسلمين اليوم ،هو وقوعهم في براثين التقليد ، ورفضهم

كل دعوي تستند إلي العقل ،بدعوي أن ما في كتاب الله وسنة رسوله ما يغني عن العقل،وهو ما أنتج علي مستوي الواقع مجموعات من المتشددين الذين يستندون إلي التفسير الحرفي للنص، رغم إختلاف الظرف والواقع والزمن و تجربة الخوارج أصدق واقع تاريخي علي ذلك،فتشددهم وتفسيرهم الحرفي المتزمت،قادهم إلي تكفير المسلمين جميعا وقتلهم.أما اليوم فالواقع أمر فالحركات الراديكالية المتزمة التي تستند علي التفسير الحرفي للنص المقدس وتغيب كل قراءة عقلانية وعلمية له جعلت

13 تم محاكمة نصر حامد أبوزيد وحكم عليه بالكفروتم التفريق بينه وبين زوجته علي أساس الردة في مصر
14 غليون برهان،نقد السياسة والدين،مركز الثقافي العربي،ط.4،الدارالبيضاء ،المغرب،2007.ص.136

من مجتمعاتنا تسود فيه ثقافة الخوف وتقليد الأعمي،[15] فأفكار القطيع هي السائدة،لذي ليس من الغرابة أن تسود العقلية الحزبية والطائفية، والفرقة الناجية.إذن الداعشية هي نتاج

هذا الواقع فلا غرابة أن يحيوا الدواعش إسترقاء النساء في القرن الواحد والعشرين.

إن تحرير العقل الإسلامي اليوم،ينطلق من نقد كل مسلماته وبديهياته التاريخيةّ "إن العقل الإسلامي مازال يخضع بشكل عنيف لسلسلة من المقدسات أحذت قدسيتها من بعدها في التاريخ علي مستوي الموضوع وجمود العقل علي مستوي الذات.لقد تحول الأشخاص والقبور و الأماكن إلي مقدسات الإسلامية رغم أن القران لم يقدس أي شخص"[16]

2- صدام الحضارات هل هو فكرة ثابتة ؟.

نحن في العشرية الثانية من القرن الواحد والعشرين، و العالم و خصوصا في الغرب، يشهد جدالا ثقافيا: هل العالم يشهد فترة صدام الحضارات والثقافات؟.

أثار هذا السؤال صموئيل هنتنجتون في كتابه صدام الحضارات حيث اعتبر أن السياسة الدولية والنزاعات الإقليمية والدولية تنطلق من خلفية ثقافية وحضارية وأن العالم سيشهد صداما بين الثقافات معني هذا أن السياسات الدولية مستقبلا سوف تتصف بكونها صداما بين الحضارات سواء على مستوى العالمي أو على المستوى الإقليمي أو المحلي و سؤال المطروح هل نعيش بالفعل صداما بين الحضارات و الثقافات؟.

إن هنتنجتون يضع الحضارات ضمن محور اهتمامه، و يقرر أن هناك خمسة مجالات ثقافية مختلفة الصينية و اليابانية و الهندوسية و الإسلامية و الغربية و لم يقدم هنتنجتون تفسيرات شافية عن هذه الحضارات إلا استثناء واحدا و هي الحضارة الغربية. يذهب هنتنجتون إلا أن الحضارة الغربية بنيت على العوامل التالية : التراث الكلاسيكي (العقلانية الإغريقية و التشريع الروماني)، و الكاثوليكية

15 قاسم، تحرير العقل الإسلامي، ،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط.2002،1.ص.9.

16 ديبتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات، ترجمة شوقي جلال ، دار العين لنشر. ص.136

و البروستوتانية و اللغات الأوربية، فضلا عن مبدأ الفصل بين الكنيسة و سلطة الدولة ،سيادة القانون ،التعددية الاجتماعية و الهيئات العامة النيابية ،النزعة الفردية.

يؤكد هنتنجتون أن هذه العوامل مجتمعتا هي الأساس الأصلي للتجربة الغربية. إنه يدافع بأن هذه الخصائص غربية و ليست حديثة، فالخصائص الثقافية الجوهرية المميزة للغرب أقدم عهدا.إن هنتنجتون يتغاضى تقريبا عن الحضارة الإسلامية و هذا يدعو لدهشة إنه لا يعتبر الإسلاميين أو الأصولية الإسلامية المشكلة الرئيسة، بل الإسلام ذاته مفترضا أنه حضارة مختلفة تماما و بالكامل عن جميع الحضارات الأخرى و يؤكد هنتنجتون أن المجتمعات و الدول الإسلامية تقع عند خطوط المنازعات الثقافية للعالم و لهذا بدت عنيفة بشكل مفرط، إذ نراه يدفع بأن غير المسلمين و المسحيين لا ينكرون الحماسة لحرب إسلامية و لهذا يخلص إلى نتيجة واضحة هي أن الإسلام في ذاته يتصف بطابع العنف.

ما يثير الدهشة في كتاب عن صدام الحضارات لا يكشف صراحة و بوضوح تام عن الأفكار الرئيسية التي تمثل جذور استعداد الحضارات للحرب[17]

إنه يقدم تعليقات عرضية و إشارات تاريخية عن الحروب الصليبية (المسيحية و الحروب المقدسة الإسلامية) إن مثل هذا التحليل لا يقدم إجابة شافية عن ذهنية الحرب الصليبية مثلا. و لا يكشف لنا عن الآليات التي تدفع حضارة ما إلى خوض نزاع ضد حضارات أخرى.

إن تحليل هنتنجتون يفترض وجود روح الثقافة في كل حضارة يمكن اكتشافها و إدراكها، و أنها روح أصيلة لم تتغير تختص بها كل حضارة على حده، فإننا لم نصل إلا إدراك نزوعها القتالي الفطري إلا من خلال تحليل تفصيلي لهذه الثقافة. و ما يثير الدهشة و الاستغراب لا نجد مثل هذا التحليل لهذا غير من منضروه الأساسي على مستوى الكلي إلى مجرد رؤيا وهمية.

إن هذا الكتاب الذي يرى أن صدام الحضارات هو لب السياسة الدولية لا يفسر لنا لماذا حضارات بعينها أو الدولة الممثلة لها، يتعين لها أن تدخل في صدام أصلا كنتيجة لخصائص ثقافية[18]

[17] عبد الله بن قزيز العولمة و الممانعة دراسات في المسألة الثقافية، منتدى المعارف ط.1 2011 ، بيروت ص..102
[18] ديبتر سنغاس،الصدام داخل الحضارات ،ت.شوقي جلال،دار العين للنشر،ط.1،2008

و إذا افترضنا أن الخصائص الجوهرية للحضارة الغربية التي عرضها هنتنجتون بالتفصيل في كتابه إنما ترتكز على أسس حقيقية راسخة فإننا نعجز عن تقديم تفسير شامل عن الحروب التي حدثت في أوروبا أو العدوان الاستعماري الذي حدث في المرحلة التجارية و الصناعية و تضعف حجة هنتنجتون على المستوى الكلي عندما يرجع نزاع السياسة العالمية إلى جذور ثقافية. إن تفسير هنتنجتون لنزاعات على مستوى الدولي هو وليد صدام الحضارات هو تفسير تعسفي و لا يظهر بوضوح أساسه الثقافي فهو لم يكشف على أي رابطة بين الثقافة من ناحية و بين السلوك السياسي على مستوى الكوكبي من ناحية أخرى إن هنتنجتون يري أن الحضارات غير قابلة للتكيف أو التغير على مدي قرون. إنها في أعماقها ثابتة، تنزع إلي إفراز تأثيرات خارجية ضمانا لاتصال وجودها.

إن الفروض اللاتاريخية بشأن الثقافة تؤدي إلي النظر إلي الأحداث التاريخية باعتبارها مقدرة مسبقا بحكم بنية العميقة والثابتة لحضارة معينة ومن ثم التركيز فقط على بعد التفافي كمحدد فاصل يؤدي إلي أحكام كلية لا تكون أبدا مفيدة تحليليا[19].

إن في تقديري أن أطروحة (صدام الحضارات)، هي بالأحرى أطروحة للانزواء الحضاري، وهذا لا يمنع أن تكون أطروحة غاصة بالنقائض و التصورات المغلقة الخاطئة لمفهوم الحضارة والثقافة.

إن أطروحة هنتنجتون تغرق في سبات بنيوي مغلق، و تترس ربما بمنظور براديغمي صارم. لقد قرأ هنتنجتون جزءا مما هو رائج في المقروئيات الإسلامية ليدعم خلفيته الإديولوجية في انزواء الحضارات، حتى أنه بات واضحا أنه أخذ كلمة صدام الحضارات من المفكر المغربي "د.مهدي المنجرة" الذي كان قد أصدر كتابه (الحرب الحضارية الأولي) لكشف اختلالات المنظومة الدولية للاحتجاج علي السيطرة الأمريكية علي مقدرات العالم[20]. إن هنتنجتون سلك اتجاها آخر، هو مسلك القطيعة مع العالم الخارجي و لكي نقترب موضوعيا من أطروحة (صدام الحضارات) نري من المناسب دراسة الوجه المغلق والمرفوض من الأطروحة، يستند إلي منهجية مغلوطة و مثغورة يمكن اختزالها في الأتي :

[19] مهدي منجرة (1933،2014) :عالم إجتماع مغربي ،مختص في الدراسات المستقبلية،أهم مؤلفاته الحرب الحضارية الأولي،من المهد إلي اللحد.
[20] د. إدريس هاني، حوار الحضارات، مركز الثقافي الحضاري، بيروت لبنان، ص 116

1-اتكاءه علي المنظور البنيوي المغلق للثقافة: هنتنجتون ينظر إلي الحضارات كنماذج مغلقة. إن أي حوار بينها هو حوار طرشان. وهذا من شأنه التأسيس للفرادة وفرض العزلة عن الكيانات الثقافية .

ليس محددها الإكراه الجغرافي، كما هو تصور "ليفي ستراوس"[21]، بل العزلة قوامها موضوعي نابع من أن حوار الثقافات لايغدو في النهاية إلا حوار طرشان، آي بتعبير آخر الصدام بينها. وبما أن الكوننة عبث فإذا نزعت إلي القوة كانت فعلا لا أخلاقيا.

2- إن أطروحة هنتنجتون تسد أي ثغرة للرابطة الكونية. فهو يعتبر الديمقراطية قيمة غربية خالصة، وليست نظاما سياسيا قابلا للتصدير. من هنا هنتنجتون يغلق الطريق أمام إمكانية أن تكون الديمقراطية قيمة إنسانية كونية وهذا من شأنه أن يغلق الطريق أمام قيام أصول مشتركة التي هي أرضية الحوار الضرورية[22]. إن هنتنجتون اعتبر الصراعات التي تقدمها المشاكل السياسية آو الاقتصادية أو العرقية، صراع بين الحضارات، يقول مثلا (المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكون مصدرا ايدولوجيا او اقتصاديا في المحل الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرا ثقافي). هذا التعميم فاسد، إذ الحروب والصراعات التي تنشب في الشرق الأوسط قد تكون حروب عربية – عربية..إسلامية-إسلامية.. مسيحية – مسيحية.. إن الزعم بكون مطلق الحروب هي حضارية الآن وفي المستقبل هو زعم مردود، لا يستند إلي تحليل علمي وواقعي.

3-يتصور هنتنجتون أن العالم سيشهد حروب من طراز حضاري وأن الدول هي اللاعب الأساسي في هذه الحروب، فهو لم يتحرر من الرؤية التقليدية لدولة والحرب. فالحروب القادمة ليست بضرورة تقودها الدول، بل ليست بضرورة حضارية. قد تكون أخطرها الحروب التي تقودها الشركات المتعددة الجنسيات، أو مرتزقة، أو عصابات المخدرات، كل هذا وارد في المستقبل.

[21] " رائد المنهج البنيوي خاصة في الأنتروبولوجيا من مؤلفاته: الانتروبولوجيا 2009 أكتوبر 30 - 1908 نوفمبر 28عالم إجتماع فرنسي" البنيوية،العرق والتاريخ،الأسطورة والمعنى.

[22] - د. عبد الإله بلقزيز، العولمة و الممانعة، منتدى المعارف، ط..1، 2011 ص 99

3- قيم التسامح الإسلامي ودوره في التعايش المشترك

إن الإسلام كان الحدث الذي ساهم في نقل المجتمع العربي من طور الثقافة البسيطة إلى مرحلة الثقافة المركبة، و الوعي الزمني و النص المكتوب. لذا فإن الحديث من وجهة نظر تاريخية يفرض التعاطي مع الثقافة العربية بصفتها هذا المركب التاريخي العربي الإسلامي. إن الثقافة العربية الإسلامية تنتمي إلى نسق الثقافة التاريخية ذات الإيقاع التطوري الشبيه بالتاريخ الغربي تماما. إن الإسلام يبقى هو الحدث الأبرز في تاريخ الضفة الجنوبية للمتوسط، بل في تاريخ كل المنطقة المتوسطية، قد أدى توسع نطاق الجماعة العربية بفعل المصاهرة و المثاقفة، لكي يصبح المجتمع العربي يضم أجناسا و أعراقا مختلفة، تم هذا الاختراق بفعل الدعوة و الفتوح الإسلامية.

إن الثقافة العربية الإسلامية من هنا هي ثمرة لهذا التثاقف المعجز[23]، الذي استطاع في فترة من الزمان أن يكون أرقى حضارة في العالم، يقرر "ستراوس" أن مشكلة ضعف الثقافات يكمن في عزلتها و عدم تواصلها.

إن الإسلام استطاع الاتصال بكافة الشعوب و مختلف الأنساق الثقافية بروح الاكتشاف و التعارف و المقابسة. فالفتوحات التاريخية الإسلامية لم تكن تشبه حركة الإبادة التي قام بها المستعمر الغربي في سبيل نهب الشعوب، فهي حركة كانت تهدف إلى توسيع رسالة التوحيد، لتشمل العالم. إن الأخوة في الإسلام هي أخوة ثقافية دينية، و ليست اقتصادية أو اجتماعية ويكفي الدليل أن حركت الفتوح الإسلامية في مضمونها الرسالي المدون في نصوصها المرجعية، هي حركة حضارية و ليس حركة مادية لاستعمار و نهب الآخر، كما هو الحال بالنسبة لحركة الإبادة الغربية. فخلال هذا المد، لم يكن من الغرابة أن يحكم الفرس العالم الإسلامي أو الأتراك أو العرب. إنها أكثر أنواع المصاهرة نجاحا في تاريخ الثقافات.

إن الإسلام أظهر مدى قدرته على احتواء كل الثقافات، بل و السعي إلى إحيائها. فلقد كانت هذه الفتوح مزدوجة الأبعاد. فهي من ناحية حركة لتعارف و الاكتشاف، ما يؤكد على منحاها التثاقفي السلبي، و حركة لتنوير و التثقيف و هو ما يعبر عن المنحى التثاقفي الإيجابي. إن المسار

[23] سورةالحجرات: الأية 13.

التطوري لثقافة العربية الإسلامية يختلف على المسار التطوري للغرب. فلقد كان دخول العرب و المسلمين إلى الأندلس و صقلية بمثابة اللحظة الأساسية في مسار التحول الأوربي قبل عصر النهضة.

إن تطور مسار تاريخ الحضارة العربية هو تطور متوازن يختلف عن تطور مسار الحضارة الغربية. إن منظومة القيم العربية الإسلامية هي منظومة تتكامل فيها حركة الروح و الجسد بيت تطور المادي و قيم الروحية.

إن جوهر مشكلة العالم و هي بالأساس مأزق الحضارة الغربية هو طغيان الجسد على الروح، و حركة الإسلام في حقيقتها حسب التصور الإسلامي، هي حركة من أجل خلق التوازن بين الروح و التقنية، بين الدين و العلم، بين الغرب و الشرق فهي بهذا الاعتبار ثقافة المستقبل. ففي ضل التواصل و حوار الثقافات قد نقبس إليهم الروح و نقتبس منهم التقنية.

لقد حدد الإسلام التعامل مع الآخر على أساس التعارف "يقول الله تعالى" (و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا)[24]. هذا التعارف ينبني على قيمة جوهرية هي السلام، فقد كانت فكرة التوحيد بمثابة الخطوة الحاسمة في إرساء السلام بدءا، في صميم التصور الإنساني في العالم، فحركة الإسلام اتجاه الآخر إما اكتشافا له أو تعارفا عليه و بالتالي اقتباسا منه. و إما أن تكون هذه الحركة انقادا للآخر و انتصارا للمهمشين، ومعركة من أجل إقرار العدالة الاجتماعية[25].

فالجهاد في الإسلام من حيث هو مقارعة القوة بالقوة، ليس سوى مرحلة انتقالية في هذا المنظور الإسلامي الذي لا يستند إلى العنف في عملية التبشير بعقيدته، فلا إكراه في الدين. فالعنف في الإسلام هو مقدس من حيث هو دفاعي، فهو خيار يفرضه الآخر في تعامله مع الإسلام.

إن التاريخ يشهد بأن عددا من البلدان دخلها الإسلام بدون إستخدام للقوة كإفريقيا السوداء و الصين و الهند. فالجهاد في الإسلام هو حركة في سبيل تعميم فكرة التوحيد و في سبيل المستضعفين. فالجهاد معنى هو التدافع بالقوة،هو رهان مؤقت في التصور الإسلامي للعلاقة بين المسلمين و الكيانات الأخرى، لأن ما هو جوهري هو جهاد النفس – الجهاد الأكبر – إن العلاقة التي تؤطر المسلم

[24] د. تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ،ص.91
[25] سورة الإسراء الأية 70.

بالآخر في حالة السلم أو الحرب من حيث المبدأ هو احتفاظه بمكانته كإنسان بناء على مبدأ الأخوة الإنسانية. فلآخر في الفكر الإسلامي مكرم إلى أبعد الحدود.

إن الإنسان في الفكر الإسلامي له مكانة خاصة، فهو محور الخطاب الإلهي و غاية العمران، "يقول الله تعلى" (ولقد كرمنا بني آدم... و فضلناه على كثير مما خلقنا تفضيلا)[26] (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم).[27] لدي بمقتضي هذا التكريم أمن الإسلام مبدأ هام هوحرية المعتقد يقول الله تعالي" لاإكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"[28] فلا جبر ولا إكراه في إعتناق الدين الإسلامي، قالإسلام ضمن لغير امسلمين حرية ممارسة شعائرهم وصيانة حرية معتقداتهم ،وتار يخ المسلمين كفيل بإثبات هذه الدعوي،فرغم السيطرة العسكرية للمسلمين علي كثير من الأقطارلم يثبت تاريخيا أن المسلمين أجبروا غيرهم علي إعتناق عقيدة التوحيد،ودليل علي ذلك الأقليات الكثيرة غير مسلمة الموجودة في بلداننا علي العكس التاريخ الغربي ،المجازرالمروعة المرتكبة في حق الفئات غير المسيحية مثال علي ذلك مجازر المسلمين في الأندلس وتنصيب محاكم التفتيش بحيث تم استئصال المسلمين كليا منها ،فحرية العقيدة مبدأ هام في الشريعة السمحة ،وتسامح أصل التعامل المسلمين مع غيرهم، إلا المعتدين منهم.

الخاتمة

التسامح ف**كرة إسلامية نبيلة قبل أن تكون غربية ،فالإسلام دعي إلي التسامح مع ذواتنا ومع الأخر المختلف وبمقتضي هذا ال**مبدأ الإسلامي ال**أصيل أقر الإسلام حرية المعتقد كحق من الحقوق الإنسا**ن اللصيقة وكفل له كل الضمانات الشرعية والقانونية بل أعطي للأخر حق ممارسة كل طقوسه دون إكراه أو تخويف،أما نشهده في واقعنا المعاصر من تكفير وترويع للآمنين وقتل وتخريب وإرهاب فليست من قيم الإسلام في شيئ ،فالحرية و التسامح مبادئ إسلامية أصيلة بل أن بعض الباحثين الإسلاميين أنكر حد الردة بمقتضي مبدأ القرآني " لا إكراه في الدين" مثل الشيخ

[26] سورة التين الأية4
[27] سورة البقرة الأية 256
[28] الأستاذ المشارك في قسم الحديث النبوي الشريف، كلية الالهيات، جامعة إينونو التركية الحكومية، veysel.ozdemir@inonu.edu.tr

أبو زهرة مثلا. فالقران ذكر الردة في الكثير من الآيات ولم يذكر لها عقوبة دنيوية ووضع حدا دنيويا للسرقة والزنا مثلا.إن خروج من النفق المظلم يتطلب عملية إصلاح ديني واسعة فنحن نحتاج إلي فقه جديد وتنويري يتماها أكثر مع الواقع ويتلاحم أكثر مع العقل، إصلاح لانعني به إصلاح الإسلام في حد ذاته،لكن المقصود العودة إلي النص الديني نفسه كما أنزل غضا طريا بعيدا عن التأويلات المتراكمة للفقهاء المأسورة بصراع التاريخ و إملاءات النخب السلطوية والواقعية، هذه العودة تحرره من ثقل التاريخ المزيف في كثير من الأحيان وتضفي تعاملا جديدا قادرا علي تقديم معالجات مبتكرة لقضايا الواقع المختلفة.إن الخروج من ذهنية التخشب والتعصب والإقصاء وتقديم الإسلام في صوره الحقة والسمحة للاخر يتطلب نشر لغة الإسلام الحقيقية لغة الحب والتسامح وغفران وهي لغة إنسانية تشترك فيها الديانات التوحيدية الأخري ،عند ذلك يكون الحوار ومن ثم تلاقي الثقافات والحضارات علي أسس من التعاون والسلام.

إن تحقيق الحداثة في المجتمع المسلم لا تكون بمحاكاة الغرب في كل قيمه ومبادئه وتصوراته وإنما في إحترام مجموع قيمها العقائدية والدينية شرط أن لا تكون عائق أمام القيم العليا : الحرية، التسامح ،وقبول بالاختلاف و التعدد.

قائمة المراجع :

- أركون محمد، الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة د.محمود عزب دار الطالعة بيروت، ط.1 – 2010.
- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الحطاب الديني، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت 2005.
- أركون محمد، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة،ت.هاشم صالح؛دار الطليعة،بيروت،ط.1،2011.
- أركون محمد،نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية،دار الساقي . لبنان،ت:هاشم صالح،ط.1، 2011

- أعراب إبراهيم، الإسلام السياسي والحداثة،أفريقيا الشرق. المغرب ،2000.
- اللهيبي فائز صالح ، الفكر السياسي بين الإسلام و الغرب (النظرية و التطبيق) دار النهج للدرسات و النشر و التوزيع ط.1 2008.
- الشرفي عبد المجيد،في الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر ،تونس1990 . محمد
- الجابري محمد عابد، نحن و التراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ط.6 ، مركز الثقافي العربي، 1996 .
- بلقزيزعبد الإله ، العولمة و الممانعة دراسات في المسألة الثقافية ، منتدى المعارف ط.1 بيروت 2001
- . بوهنيدي مصطفى، نحن و القرآن، مطبعة النجاح، البيضاء 2002
- جدي أحمد ، محنة النهضة و لغز التاريخ في الفكر العربي الحديث و المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1 – 2005.
- تيزيني ،الطيب،بيان في النهضة والتنوير العربي، دار الفارابي . بيروت . لبنان . ،ط.2005،1
- تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي،ط1 – 2006.
- زيادة رضوان، أديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر،دار الطليعة بيروت،لبنان،ط.2004،1.
- غليون برهان،نقد السياسة والدين،مركز الثقافي العربي،ط.4،الدارالبيضاء ،المغرب،2007.
- قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء . المغرب .،ط.2007،1.

- هاني إدريس ، حوار الحضارات بين أنشودة المثاقفة و صرخة الهامش، المركز الثقافي العربي،ط.1 2002.

هاشم صالح،معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة بيروت،لبنان،ط.2،2008.

النموذج الفريد لإخراج العالم الاسلام من أزمته القيادية:

قيادة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم نموذجاً

الدكتور ويسال أوزدمير[1]

الملخص

واجه العالم الإسلامي على مرِّ التاريخ كثيراً من المحن، نجح في الوقوف أمامها، والتصدي لها، وخرج منها منتصرا بفضل المنهج القيادي الذي أبدعه النبي صلى الله عليه وسلم، وقد عايش هذا المنهج القياديُّ الرائدُ كثيرا من المشكلات، واستطاع أن يبنى الدولة القويةَ على الرغم من وجود الصعوبات، وذلك يعني أن منهج النبي صلى الله عليه وسلم في القيادة الذي أصَّله نموذجاً، وطبقه واقعاً نموذج مرشد وواقعي للخروج من المحن في كل زمان ومكان، وإضافة إلى ذلك صنع النبي صلى الله عليه وسلم قياداتٍ ناجحةً في شتى المجالات.

كان النبي صلى الله عليه وسلم يستلهم نموذجه القيادي من القرآن الكريم وتعاليم الوحي، وقيادته نموذج فريد لا بديل للمسلمين عنه، وكان هذا النموذج النبوي الذي اعتمده المسلمون مناسباً مادياً ومعنوياً لذاتهم وحياتهم، وهذا يعني أنَّ المنهج النبوي مناسب لكل زمان ومكان، فكرياً ومعنوياً، وغير مقيد بفِئة معينة أو بالمسلمين على الصعيد القيادي الدنيوي.

وفي هذا المؤتمر نعرض النموذج النبوي القيادي وأسلوبه في القيادة، ونحن نضع المنهج النبوي موضع البحث والوصف لحلِّ الأزمات، وبهذا الطريق نحاول تقديم النموذج القيادي النبوي نموذجاً لحل أزمات العصر الحديث، ولنلفت أنظار القياديين الشباب إليه.

[1] Pew Research Center, The Global Religious Landscape, p. 9.

التمهيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، وَصَلَتْ نسبةُ المسلمينَ في العالمِ إلى 23% ، أي ما يقربُ من ربعِ العالمِ[2]، وبلغَ عددُهم قريبًا من مليارٍ و600 مليونِ نَسَمَةٍ، يعيشونَ في خمسينَ دولةً، ويمثلونَ أغلبَ سكَّانِها، أي أَنَّهم أصلُ هذِه الدُّولِ الَّتي يعيشون بها[3]، ودخلَ المسلمون عُظْمَ بلادِ العالمِ الَّذي يزيدُ عنْ 195 دولةً، وعلى الرَّغمِ من العددِ الكبيرِ للدُّولِ الإسلاميَّةِ لم تظهرْ أيٌّ من هذه الدُّولِ دولةً قائدةً في العالمِ، ولذلك أسبابٌ عديدةٌ، من أهمِّها القيادةُ والمنهجُ القياديُّ.

تحتاج المجتمعات في بنيتها وسيرها إلى القيادة؛ من أصغر بنية كالأسرة، إلى أكبر بنية وهي الدولة، كما أنَّ تطوُّر المجتمعات والمؤسسات يعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ على عامل القيادة والقائد.

عاش العالم الإسلامي فترة طويلة من الزمان وجهاً لوجه مع الأزمات، وتعامل مع معظمها بنجاح بواسطة المنهج القيادي الرائد، وكان من قبلُ بنى دولة الإسلام، وهذا يقطع بأن المنهج النبوي الخاص في القيادة نموذج مرشد وواقعي للخروج من الأزمات، وإلى جانب ذلك صنع النبي صلى الله عليه وسلم قيادات ناجحة في شتى المجالات.

وقد ظهرت في الغرب نظريات (قيادية) قديمة وحديثة، لكن هذه النظريات لا تعادل النموذج الذي وضعه النبي صلى الله عليه وسلم نظراً لتطبيقه واقعياً.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستلهم نموذجه القيادي من القرآن الكريم وتعاليم الوحي، وقيادته نموذج فريد لا بديل للمسلمين عنه، وكان هذا النموذج النبوي الذي اعتمده المسلمون مناسباً مادياً ومعنوياً لذاتهم وللمجتمع المسلم، علماً أنه احتوى جميع المواطنين في الدولة، وأبرمت المعاهدات مع كثير من الأطراف غير المسلمة آنذاك، وهذا يعني أن المنهج النبوي مناسب لكل زمان ومكان، فكرياً ومعنوياً، وغير مقيد بفئة معينة وليس للمسلمين فقط.

منهج الباحث:

نظراً لطبيعة الدراسة سأسلك في بحثي المنهج الوصفي؛ وذلك في وصف قيادة النبي صلى الله عليه وسلم من خلال النصوص الشرعية، ثمَّ أستخدم المنهج التحليلي لما قمت بوصفه، واستخلاص المنهج النبوي كنموذج فريد يصلح تطبيقه في عصرنا الحاضر، بل وفي كل زمان.

الدراسات السابقة:

بعد بحثي في الشبكة العنكبوتية وفي المكتبة الإسلامية، وسؤال المختصين وأهل العلم لم أقف على دراسة توضّح هذا الجانب من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، وتحاول تقديمه كنموذج يصلح للتطبيق.

[2] Pew Research Center, The Future of the Global Muslim Popilation, p. 156-157
[3] Ş. Şule Erçetin, *Lider Sarmalında Vizyon*, Nobel Publications, Ankara, 2000, p.3.

خطة البحث:

قمت بتقسيم بحثي إلى مبحثين وخمسة مطالب وخاتمة تضم أهمَّ النتائج والتوصيات؛ سائلاً الله تعالى التوفيق في ذلك.

المبحث الأول: مفهوم القيادة وواجباتها وأهميتها ومميزاتها.

المطلب الأول: مفاهيم القائد والقيادة (Leader and Leadership Concepts) .

كانت وما زالت القيادة في كل وقت مطلباً للمجتمعات حيث يعيش الناس معاً، وقد أجريت العديد من الدراسات العلمية حول هذا الموضوع، خصوصاً في القرن الماضي، بلغت أكثر من 5000 من الدراسات العلمية، وأكثر من 350 من التعريفات[4]، ولا تزال الدراسات العلمية في هذا المجال تزداد، فكثرت التعريفات للفظ القيادة والقائد، واختلف أصحابها حول المراد منهما، فكل فهم وفقًا لتصوره العقلي وخلفيته الثقافية، ومن المعروف أنَّ التعريفات جميعها تتكون بشكل حدسي.[5]

وقد تعددت واختلفت تعاريف مفاهيم "القائد والقيادة؛ ويدل على معنى القائد في الانجليزية لفظ "leader" ويُعبَّر في اللغة العربية عن هذا المفهوم عموماً في المصطلحات الآتية: "القيادة، الزعامة، الرئاسة، الإمامة" وغيرها، وكان أكثر هذه الكلمات استعمالا في الآونة الأخيرة: "القيادة".

القِيادة مصدر قادَ (يَقُود، قُدْ، قيادةً، فهو قائد، والمفعول مقود)، وقاد الدَّابَّةَ أو الشّخصَ: مشى أمامها آخذًا بِمِقْوَدِها "قاد أعمى"، والقيادة مصطلح معناه: "قدرة على معاملة الطبيعة البشريّة أو على التَّأثير في السُّلوك البشريّ لتوجيه جماعة من النّاس نحو هدف مشترك بطريقة تضمن بها طاعتهم وثقتهم واحترامهم وتعاونهم."[6]

والقيادة هي صفة؛ والقائد هو الشخص الذي يحمل هذه الصفة، ولذلك يمكن اعتبار هذين المفهومين معاً.

وكما ذكرتُ أعلاه، هناك العديد من التعريفات للقيادة، ويمكن أن نشير إلى بعضها على النحو التالي:

- القيادة هي القدرة على التأثير في الأفراد لجعلهم يرغبون في أنجاز أهداف المجموعة .[7]
- القيادة هي القدرة على إقناع الناس للتوجه إلى أغراض محددة.[8]

---

[4] Peter G. Northouse, *Leadership Theory and Practice*, Sage Publications, California, 2004, p. 2.

[5] أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، 1429 هـ - 2008 م، ص 1868.

[6] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D9%8A%D8%A7%D8%AF%D8%A9, (12.08.2016)

[7] Bolat Tamer Bolat and others, *Yönetim ve Organizasyon*, Detay Publications, Ankara, 2009, p. 165.

[8] Selen Doğan, *Vizyona Dayalı Liderlik*, Kare Publications, İstanbul, 2007, p. 33.

- القيادة هي قوة الشخصية.[9]
- القادة هم الأشخاص الذين يتبعهم الناس طوعا.[10]
- القائد هو الذي يعرف ذاته، وأين يذهب.[11]
- القائد هو رجل الأوقات الصعبة.[12]

ونرى أن النقطة المشتركة... بين هذه التعريفات التي تتعلق بالقيادة هي: "وتيرة تأثير الجهود التطوعية داخل المجموعة وتحقيق الأهداف".[13]

المطلب الثاني: واجبات القادة.

القادة هم روَّادٌ في المجتمع الذي يعيشون فيه، لذلك هناك بعض المسؤوليات للقادة بطبيعة وجودهم وقيادتهم وحاجة الناس إليهم، ويمكننا أن نقدِّم بعضها عموماً على النحو التالي:

1. النموذج العملي والقدوة: ينبغي أن تكون أخلاقه وسلوكه مثالاً لأتباعه.
2. التنفيذ: يعمل على تنسيق الأعمال في المجتمع الذي يقوده.
3. التخطيط: يخطط للأعمال التي يتعين القيامُ بها لتحقيق أهداف المجموعة أو المجتمع الذي يقوده.
4. التخصُّص: حيث ينبغي أن يكون هو مصدر بعض المعلومات في المجموعة، ويقدم بعض التطبيقات والنماذج التخصصية عادةً.
5. التمثيل الفعلي للدولة في المعاهدات وغيرها: وكونه قائداً هذا يجيز له تمثيل المجموعة في علاقاتها مع المجموعات الأخرى.
6. الرقابة: إما ينفسه أو بتعيين جهاز الرقابة على تصريف أعمال في المجموعة.
7. الحكم والقضاء: للفصل في النزاعات أعضاء المجموعة.
8. التربية: لتقديم التربية المثلى للأتباع.[14]

---

[9] Doğan, *ibid*, p. 32-33.
[10] Mustafa Özel, *Liderlik Sanatı*, İz Publications, İstanbul, 1998, p. 60.
[11] Nesrin Gökben Çetin, Ertan Beceren, "Lider Kişilik: Gandhi" *SDÜSBED*, Year: 3, Volume: 5, 2007, p. 118.
[12] Northouse, *ibid*, p. 3.
[13] Kenneth E. Clark, Miriam B. Clark, *Choosing to Lead (2nd Edition)*, Center for Creative Leadership, Greensboro (USA), 1996, p. 40.
[14] ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العربي، بيروت، 2008/1429، ص 48.

المطلب الثالث: أهمية القيادة ومميزاتها.

أولاً: أهمية القيادة.

الناس كائنات اجتماعية تعيش في المجتمع الواحد، وتتعايش عادة وتقيم العلاقات مع بعضها بعضًا من منطلق الفطرة، كذلك هي حاجة فطرية طبيعية تقوم بها الطبيعة البشرية[15]، وما زال الناس الذين يعيشون في مجتمعات يحتاجون إلى قائد (ملك) لتوفير النظام والانتظام في علاقتهم ببعضهم البعض، قائد ناظم ووقائي ضد الأخطار المستقبلية من المجتمعات البشرية[16]، لذلك يمكننا القول: "توجد القيادة في كل فترة من فترات التاريخ، وذلك للحاجة الفطرية".

فالقيادة موجودة في كل مكوِّن من مكوِّنات المجتمع، من أصغرها إلى أكبرها: في البيت، والأسرة والمدرسة والعمل ودائرة الأصدقاء، والمؤسسات، والمنظمات غير الحكومية، والسياسة، والجماعات الدينية وغيرها، ووجودها تقريباً في كل مستوى من مستويات المجتمع، فالقيادة هي قضية مهمة يقوم الارتكاز عليها في كل مكوِّن في المجتمع، كما أنَّها في الوقت نفسه تحتاج إلى معالجة وتنظيم.

والقادة أهم الشخصيات في مجتمعاتهم، فهم يسهمون إسهاما مهماً في تشكيل المجتمعات، وإذا نجحوا فإنهم يؤثرون في تَدَفُّقُ التاريخ وصناعته، فمن مُمَيِّزَاتِ القيادة إصلاح وتأهيل أو تدمير المرض في المجتمع الذي يعيشون فيه، ثمَّ إعادة بناء من جديد.

من طبيعة الناس التأثر ببعضهم بعضًا، وهي طبيعة بشرية من خلال سنن الله تعالى وخاصة سُنّة التدافع، ومن البدهي أن يتأثر الناس بقادتهم ويؤثر القادة بهم، كما قيل: "الناس على دين ملوكهم"[17]، فالقائد يؤثر في أتباعه سلباً أو إيجاباً حسب منطلقاته ومبادئه.

وقد أكد الله سبحانه وتعالى على أهمية القيادة في هذا الصدد، وجاء في القرآن الكريم عدة آيات تؤصِّل لهذا المعنى؛ منها قوله تعالى:

(وَنُرِيدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْاَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ)[18]

---

[15] ابن خلدون، مقدمة، ص 48.

[16] علي القاري، نور الدين علي بن محمد، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، (المحقق: محمد الصباغ)، المكتب الاسلامي، بيروت، 1986/1406، ص 352.

[17] القصص، 5/28.

[18] الإسراء، 71/17.

"يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ..."[19]

ومن ذلك أنَّ الله سبحانه وتعالى ذكر آثار القادة الإيجابية والسلبية على الناس في الآيات الآتية:

"وَقَالُوا رَبَّنَا اِنَّا اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَاَضَلُّونَا السَّبِيلَا"[20]

"وَمَا اَضَلَّنَا اِلَّا الْمُجْرِمُونَ"[21]

"يَقُولُ الَّذينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا اَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنينَ"[22]

"وَبَرَزُوا لِلّٰهِ جَمِيعاً فَقَالَ الضُّعَفٰؤُا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا اِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ اَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ..."[23]

وفي السنة النبوية: جاء كثير من النصوص تبين أثر القائد في بيئته، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ العَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: **"إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا"**[24]

مما سبق نرى مدى أهمية القيادة والقائد في المجتمعات من خلال نصوص القرآن والسنة، وقد أَوْلى الإسلام هذا المعنى عناية كبيرة، فرسم تصوراً عاماً للقيادة وصفاتها ومميزاتها في كثير من الآيات والأحاديث النبوية.

ثانياً: مميزات القيادة.

هناك العديد من الميزات للقيادة، وخاصة الشخصية والخصائص السلوكية، وأهم عامل للقيادة هو أنها جعلت القيادة الناجحة نموذجاً تاريخياً تُضرب بها الأمثال، وأسماء القادة الناجحين منقوشة بأحرف من ذهب في التاريخ وعلى مرِّ الأزمان، ويجب أن تكون للقيادة قدرة وإرادة ظاهرة لتكون قادرة على تحويل تغيرات المجتمع وحاجاتها إلى الصواب،

---

[19] الاحزاب، 67/33.

[20] الشعراء، 99/26.

[21] سبأ، 31/34

[22] ابراهيم،21/14.

[23] رواه البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار العلوم الانسانية، دمشق، 1993/1413، كتاب العلم، 34 (بَابُ كَيْفَ يُقْبَضُ العِلْمُ)/ ومسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الدعوة، إسطنبول، 1992م.، كتاب العلم، 13 (بَابُ رَفْعِ الْعِلْمِ وَقَبْضِهِ وَظُهُورِ الْجَهْلِ وَالْفِتَنِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ)/ والترميذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، كتاب العلم، 5 (بَابُ مَا جَاءَ فِي ذَهَابِ العِلْمِ)/ وابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الدعوة، إسطنبول، 1992م.، المقدمة، 8 (بَابُ اجْتِنَابِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ، حديث: 52).

[24] مصادر الطاقة الأساسية في القيادة هي كما يلي: قدرة القانونية، قدرة المعاقبة، قدرة المكافأة، قدرة الإِخْتِصَاص، قدرة كَارِيزمَاتيَّةٌ، قدرة العلاقة، قدرة الشخصية، قدرة المعنوية. للمزيد انظر: Erol Eren, *Yönetim Psikolojisi*, İşletme İktisadi Enstitüsü Publications, İstanbul, 1989, p. 307-309.

وهذه القدرة ليست قوة صادرة من السلطات أو من التسلسل الهرمي بهم فقط[25]؛ إنما هذه القدرة تستند إلى الميزات الكاريزمية والأخلاقية للقائد، ومثيرة للإعجاب، وكذلك صناعة المزيد من الشخصيات القيادية، وعندما يكون القائد صاحب شخصية قيادية بميزاتها الحقيقية يجعل الأتباع يحبون قياداتهم ويتبعونهم بكل صدق ووفاء، وعندما ننظر إلى القادة الذين حققوا إنجازات مهمة في التاريخ والواقع نرى مدى تحقق ذلك، ونحن نرى أن هذا هو الحال والواقع الآن، ومن أفضل القادة حتى الآن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ضوء الوثائق التاريخية والروايات وشهادة غير المسلمين كما سنرى بعد قليل.

المبحث الثاني: شخصية النبي صلى الله عليه وسلم وخصائصه القيادية.

المطلب الاول: مكانة المنهج النبوي في القيادة المدنية وصلاحيته لذلك.

بدايةً لا بُدُّ أنْ نوَضِّحَ ما يلي: سوف ننظر فقط إلى الجوانب البشرية في شخصية محمد صلى الله عليه وسلم خلال عرضنا، مما يمكن بعده القياس عليها، ففي هذا القسم نعرض لـ: الأكل والشرب، الفرح، الأسف، الحزن... فهو إنسان مثل أي شخص آخر، كذلك لا يغيب عنَّا مرتبة النبوة التي لها خصائص فوق الناس العاديين في هذا الجانب؛ وهي ليست مجال موضوعنا عموماً، ومع ذلك كل السلوكيات التي طُرحت باعتبارها نموذجاً للإنسان تشكل قيادة عظيمة، ينبغي أن يستفيد المسلمون على وجه الخصوص من هذا المثال النموذجي إلى أقصى درجة، كونه مثالًا حيًّا وواقعيًا نجح من قبل، وكذلك للأوامر الإلهية التي جاءت باتِّباعه والتأسِّي به صلى الله عليه وسلم؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى يقول في القرآن الكريم:

"لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا"[26]

وهنا لا يغيب كذلك أن محمد صلى الله عليه وسلم هو أفضل مثال على المؤسسة القيادية في تاريخ البشرية وقد ذكر ذلك كثير من المستشرقين[27]، ومنهم العالم الأمريكي مايكل هارت (Michael H. Hart) فقد ذكر محمدا صلى الله عليه وسلم في أول القائمة التي سطرها في كتابه " أعظم مائة شخص في التاريخ (*The 100: A Ranking*

[25] الاحزاب، 21/33.

[26] ثامر حتاملة، الإساءة إلى النبي محمد ومنهج التصدي لها، ص195 وما بعدها، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، الأردن، 2011م.

[27] Michael H. Hart, *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*, A Citadel Press Book New York, 1992.

of the Most Influential Persons in History)"[28]. وهذا الكتاب عبارة عن قائمة احتوت على أسماء مئة شخص رتبهم الكاتب حسب معايير معينة تبين مدى تأثيرهم في التاريخ، وقد ذكر المؤلف السبب في هذا الكتاب:

"لقد اخترت محمدا صلى الله عليه وسلم في أول هذه القائمة، ولابد أن يُدهش كثيرون لهذا الاختيار. ومعهم حق في ذلك، ولكن محمد عليه السلام هو الإنسان الوحيد في التاريخ الذي نجح نجاحاً مُطلقاً على المستوى الديني والدُنيوي.

وهو قد دعا إلى الإسلام ونشره كواحد من أعظم الديانات، وأصبح قائِداً سياسياً وعسكرياً ودينياً، وبعد 13 قرناً من وفاته، فإن أثر محمد عليه السلام ما يزال مُتجدِّداً ، وأكثر هؤلاء الذين اخترتُهُم قد وُلِدوا ونشأوا في مراكِز حضارية ومن شعوب متحضرة سياسياً وفِكرياً، إلا محمد صلى الله عليه وسلم.[29]

ورغم ذلك فقد استطاع هؤلاء البدو المؤمنون بالله وكتابه ورسوله، أن يقيموا إمبراطورية واسعة ممتدة من حدود الهند حتى المحيط الأطلسي، وهي أعظم إمبراطورية أقيمت في التاريخ حتى اليوم، وفي كل مرة تكتسح هذه القوات بلداً، فإنها تنشر الإسلام بين الناس"[30].

المطلب الثاني: الخصائص القيادية في شخصية محمد صلى الله عليه وسلم كقائد.

بعد استقراء ميزات القيادة في العلوم المعاصرة، والبحث في وقائع ونصوص السنة النبوية حاولت أن ألَخِّص الميزات التي تميَّز بها النبي صلى الله عليه وسلم، حيث تلزم هذه الميزات لكلِّ قائد حتى ينجح في قيادته،

ويمكنني أن أُورد الآن بعض خصائص النبي صلى الله عليه وسلم كقائد تحت عدة عناوين رئيسية تبين ميزاته:

أولاً: مميزات اكسبته محبة الناس.

هذه الميزات للنبي محمد صلى الله عليه وسلم جعلته جاذباً للناس، وشخصية محبوبة حتى قبل الإسلام، فقد كان الناس يجعلون أموالهم عنده ويسمُّونه بـ(الصادق الأمين)، كذلك رضي به المشركون بالتحكيم بينهم عندما اختلفوا فيمن يضع الحجر الأسود في الجاهلية، فهو يحترم الناس من خلال هذه الميزات، وحصل على التقدير من الجميع؛ ومن ثَمَّ حصل على القوة والثقة لقيادتهم، ويمكن أن نورد هذه الميزات بشكل نقاط على النحو الآتي:

---

[28] أنيس منصور، الخالدون مائة وأعظمهم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، المكتب المصري الحديث، ص 13-14.

[29] منصور، الخالدون مائة، ص 16.

[30] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإستأذان، 20 (بَابُ التَّسْلِيمِ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلاَطٌ مِنَ المسْلِمِينَ وَالمشْرِكِينَ).

ا– إعطاء أهمية للناس

اعتنى محمد صلى الله عليه وسلم بالناس بصرف النظر عن مكانتهم، والهوية الدينية والسنّ والجنس، على سبيل المثال إذا كان شخص ما يمرُّ به يسلم عليه، فيقوم بردّ السلام عليه دون النظر إلى عُمُره أو جنسه، كذلك إذا صادف الرجال والنساء والأطفال والمسلمين والمنافقين أو المشركين في الطريق فهو يلقي السلام على جميع الأشخاص كما قال الله تعالى عنه: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلا ينظر لتحيُّز ديني أو عرقي[31].

كذلك عندما يتحدث إليه شخص فهو يستمع إليه بصَبْر حتى يُنهي المتحدّث خطابه، فهو لا يقاطعه في خطابه، ومنها الابتسامة الدائمة، التي هي مفتاح القلوب، حيث إنَّ وجهه صلى الله عليه وسلم كان مبتسماً وجميل المحيَّا ومتواضعاً للناس دائماً، قال علي بن أبي طالب:

"كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَائِمَ الْبِشْرِ، سَهْلَ الْخُلُقِ، لَيِّنَ الْجَانِبِ، لَيْسَ بِفَظٍّ وَلَا غَلِيظٍ، وَلَا صَخَّابٍ وَلَا فَحَّاشٍ، وَلَا عَيَّابٍ وَلَا مُشَاحٍ، يَتَغَافَلُ عَمَّا لَا يَشْتَهِي، وَلَا يُؤْيِسُ مِنْهُ رَاجِيهِ وَلَا يُخَيِّبُ فِيهِ، قَدْ تَرَكَ نَفْسَهُ مِنْ ثَلَاثٍ: الْمِرَاءِ وَالْإِكْثَارِ وَمَا لَا يَعْنِيهِ، وَتَرَكَ النَّاسَ مِنْ ثَلَاثٍ: كَانَ لَا يَذُمُّ أَحَدًا وَلَا يَعِيبُهُ، وَلَا يَطْلُبُ عَوْرَتَهُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا فِيمَا رَجَا ثَوَابَهُ، وَإِذَا تَكَلَّمَ أَطْرَقَ جُلَسَاؤُهُ كَأَنَّمَا عَلَى رُءُوسِهِمُ الطَّيْرُ، فَإِذَا سَكَتَ تَكَلَّمُوا لَا يَتَنَازَعُونَ عِنْدَهُ الْحَدِيثَ، وَمَنْ تَكَلَّمَ عِنْدَهُ أَنْصَتُوا لَهُ حَتَّى يَفْرُغَ، حَدِيثُهُمْ عِنْدَهُ حَدِيثُ أَوَّلِهِمْ، يَضْحَكُ مِمَّا يَضْحَكُونَ مِنْهُ، وَيَتَعَجَّبُ مِمَّا يَتَعَجَّبُونَ مِنْهُ، وَيَصْبِرُ لِلْغَرِيبِ عَلَى الْجَفْوَةِ فِي مَنْطِقِهِ وَمَسْأَلَتِهِ حَتَّى إِنْ كَانَ أَصْحَابُهُ لَيَسْتَجْلِبُونَهُمْ وَيَقُولُ: إِذَا رَأَيْتُمْ طَالِبَ حَاجَةٍ يِطْلُبُهَا فَأَرْفِدُوهُ، وَلَا يَقْبَلُ الثَّنَاءَ إِلَّا مِنْ مُكَافِئٍ وَلَا يَقْطَعُ عَلَى أَحَدٍ حَدِيثَهُ حَتَّى يَجُوزَ فَيَقْطَعُهُ بِنَهْيٍ أَوْ قِيَامٍ"[32]

وإضافة إلى ذلك كان يحاول حل المشاكل الخاصة لمن يراجعه في مشكلة بصرف النظر عن سلطته ومكانته في المجتمع، على سبيل المثال: امرأة عجوز أوقفت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق فترة طويلة وتحدثت عن أمر خاص بها، وقد استمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا لها بصبر حتى فرغت[33].

---

[31] رواه الترمذي، الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تحقيق: قاسم محمد النوري، مكتبة دار الفجر، دمشق، 2009/1430، ص. 263-264.

[32] رواه ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، دار الخير، بيروت، 2004/1424، ج.4، ص. 173.

[33] الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج. 34، ص. 193.

ب– الأمانَةُ

كان محمد صلى الله عليه وسلم أميناً في الواقع العملي قبل الإسلام، حيث كان أُعطي هذه الصفة في مجتمع مكة المكرمة قبل النبوة، ومعنى كلمة أمين: الحافظ، الحارس[34]، رجل أمين: الموثوق به، أي الذي يُوثَقُ به، وفي سورة النمل "وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ"، كان رجلاً أَميناً: أي صادقاً، وَفِياً، مُخلِصاً، وفي سورة الأعراف آية 68: "وأنا لكم ناصِحٌ أمينٌ"، وفي الشعراء آية 107: "إِنِّي لكم رَسُولٌ أَمِينٌ".[35]

ومما أشرنا إليه سابقاً عندما اختلفت قبائل مكة في وضع حجر الأسود خلال إصلاح الكعبة قبل البعثة، قال أُمَيّة بن المغيرة: "يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ فِيمَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ أَوَّلَ مَنْ يَدْخُلُ مِنْ بَابِ هَذَا الْمَسْجِدِ يَقْضِي بَيْنَكُمْ فِيهِ". فَفَعَلُوا. فَكَانَ أَوَّلَ دَاخِلٍ عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا رَأَوْهُ قَالُوا: "هَذَا الْأَمِينُ، رَضِينَا، هَذَا مُحَمَّدٌ..."[36]

كما هو واضح في هذه القضايا كان أهل مكة مسرورون لرؤية محمد صلى الله عليه وسلم تلك اللحظة لأنه أمينٌ، موثوقٌ، معتمدٌ.

ومع ذلك من المعروف في ذلك الوقت أن بعض الناس من قريش سَلَّمُوه الأشياء الثمينة لأنه لا توجد مؤسسات للحِفاَظِ عليها، حيث لم يُعهد على محمد صلى الله عليه وسلم خيانة هؤلاء في أماناتهم، وأعادها لأصاحبها سليمة حتى بعد الإسلام[37].

قالت خديجة لزوجها حين كان الخوف والقلق يسيطران عليه في أول لقاء مع جبريل وهى تصفه وتصف أخلاقه المشتهر بها في مكة فقالت:

"كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الكَلَّ، وَتَكْسِبُ المَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الحَقِّ"[38].

ت– التَّواضُعُ

تأتي كلمة تواضع بمعنى: تخاشَع، وتذلَّل، وعكسها تكبَّر.[39]

---

[34] (23.08.2016) /http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D9%85%D9%8A%D9%86

[35] رواه ابن هشام، السيرة النبوية، ج. 1، ص. 160.

[36] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Publications, Ankara, 2004, p. 79.

[37] رواه البخاري، الجامع الصحيح، باب بدء الوحي، 1 (كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟).

[38] إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج. 2، ص. 1040.

[39] رواه ابن ماجه، السنن، كتاب الزهد، 16 (بَابُ الْبَرَاءَةُ مِنَ الْكِبْرِ وَالتَّوَاضُعُ).

كان محمد صلى الله عليه وسلم شخصية متواضعة، قال أنس واصفاً النبي صلى الله عليه وسلم بصورة تشمل أنواع التواضع مع الأفراد ومبرزاً هذه الميزة بقوله: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَعُودُ الْمَرِيضَ، وَيُشَيِّعُ الْجَنَازَةَ، وَيُجِيبُ دَعْوَةَ الْمَمْلُوكِ، وَيَرْكَبُ الْحِمَارَ، وَكَانَ يَوْمَ قُرَيْظَةَ، وَالنَّضِيرِ عَلَى حِمَارٍ، وَيَوْمَ خَيْبَرَ عَلَى حِمَارٍ مَخْطُومٍ بِرَسَنٍ مِنْ لِيفٍ، وَتَحْتَهُ إِكَافٌ مِنْ لِيفٍ»[40]

وقال أنس في رواية أخرى: «إِنْ كَانَتِ الْأَمَةُ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَتَأْخُذُ بِيَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَا يَنْزِعُ يَدَهُ مِنْ يَدِهَا حَتَّى تَذْهَبَ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ، فِي حَاجَتِهَا»[41]

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ»[42]

وكان رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد جثا على المائدة بسبب اِزْدِحَام، واستغرب أَعْرَابِيٌّ عندما شهد جِلْسَةَ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: مَا هَذِهِ الْجِلْسَةُ؟ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي عَبْدًا كَرِيمًا، وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا عَنِيدًا»[43]

وعَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ (يَوْمَ الْفَتْحِ)، فَكَلَّمَهُ، فَجَعَلَ تُرْعَدُ فَرَائِصُهُ، فَقَالَ لَهُ: «هَوِّنْ عَلَيْكَ، فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابن امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ».[44]

ث– الإيثَارُ

الإيثار: تفضيل المرء غيرَه على نفسه[45]؛ وعكسه الأنانيّة، وهي حبّ الذات مع عدم التفكير في الآخرين[46].

والإيثار هو التفكير بالخير للآخرين قبل نفسك، مُؤْثِرٌ غيره على نفسه، ولا يفكر في مصلحته فقط، ولا يقبل الرفاه الشخصي كهدف نهائي للحياة، بل يتفكر في مصالح الآخرين دائماً.

---

[40] رواه ابن ماجه، السنن، كتاب الزهد، 16 (بَابُ الْبَرَاءَةُ مِنَ الْكِبْرِ وَالتَّوَاضُعُ).

[41] ورواه ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة مسند علي بن أبي طالب، جزء 1، ص 96/وابن ماجه، السنن، كتاب الزهد، 16 (بَابُ الْبَرَاءَةُ مِنَ الْكِبْرِ وَالتَّوَاضُعُ).

[42] رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، كتاب الأطعمة، 17 ،(بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَكْلِ مِنْ أَعْلَى الصَّحْفَةِ)/ وابن ماجه، السنن، 6 (بَابُ الْأَكْلُ مُتَّكِئًا).

[43] رواه ابن ماجه، السنن، كتاب الأطعمة، 17 ،(بَابُ الْقَدِيدِ).

[44] إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ج. 1، ص. 6.

[45] http://www.almaany.com/ar/dict/ar-/ar/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%A7%D9%86%D9%8A%D9%91%D8%A9 (01.09.2016)

[46] حشر، 9/59.

وقد قال الله تعالى عن الإيثار في القرآن الكريم:

«وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.»[47]

كان محمد قائداً مُؤْثِراً شعبه على نفسه، ومن ينظر إلى سيرته صلى الله عليه وسلم يجده خلقا بارزاً في حياته، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخر ولم يجمع مالاً، بل وزّع ثروته على المحتاجين ولم يورّث درهماً.

عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: «مَا سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ قَطُّ فَقَالَ: لاَ»[48]

وعن سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ بِبُرْدَةٍ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَسَجْتُ هَذِهِ بِيَدِي أَكْسُوكَهَا، فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا، فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَإِنَّهَا إِزَارُهُ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اكْسُنِيهَا. فَقَالَ: «نَعَمْ». فَجَلَسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي المَجْلِسِ، ثُمَّ رَجَعَ، فَطَوَاهَا ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ القَوْمُ: مَا أَحْسَنْتَ، سَأَلْتَهَا إِيَّاهُ، لَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ لاَ يَرُدُّ سَائِلًا، فَقَالَ الرَّجُلُ: وَاللَّهِ مَا سَأَلْتُهُ إِلَّا لِتَكُونَ كَفَنِي يَوْمَ أَمُوتُ، قَالَ سَهْلٌ: فَكَانَتْ كَفَنَهُ.[49]

ومحمد صلى الله عليه وسلم تحمّل معيشة أصحاب الصُّفَّة، وقَضَى احْتِيَاجَاتِهم كالأكل والشرب واللباس، وكان يعطيهم الهدايا التي تأتي إليه من الداخل والخارج.[50]

وكانت ابنته فاطمة رضي الله عنها في أشدِّ الحاجة لخادمة للمساعدة في الأعمال المنزلية، لكن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الطلب أرشدها إلى ما ينفعها ويعينها، ولم يأت لها بخادم، وقيل هو آثر أصحاب الصُّفَّة.[51]

ثانياً: مميزات إدارية تجلب النجاح.

في هذا القسم نبحث في بعض خصائص محمد صلى الله عليه وسلم التي تؤدي إلى النجاح في الإدارة قديماً وحديثاً، في مقدِّمتها: العدالة والمشورة والاجتهاد والعزم والثبات والمظهر الخارجي ولغة الجسد.

---

[47] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، 39 (بَابُ حُسْنِ الخُلُقِ وَالسَّخَاءِ، وَمَا يُكْرَهُ مِنَ البُخْلِ)/ ومسلم، صحيح، كتاب الفضائل، 56 (بَابُ مَا سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ فَقَالَ لَا وَكَثْرَةُ عَطَائِهِ).

[48] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، 31 (بَابُ ذِكْرِ النَّسَّاجِ)/ وكتاب اللباس، 18 (بَابُ البُرُودِ وَالحِبَرَةِ وَالشَّمْلَةِ).

[49] البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، 17 (بَابٌ: كَيْفَ كَانَ عَيْشُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ، وَتَخَلِّيهِمْ مِنَ الدُّنْيَا)/ مسلم، صحيح، كتاب النكاح، 94 (بَابُ زَوَاجِ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، وَنُزُولِ الْحِجَابِ، وَإِثْبَاتِ وَلِيمَةِ الْعُرْسِ).

[50] رواه ابن صعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2002، ج. 10، ص. 25-26.

[51] ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.، ج. 11، ص. 430.

ا– العدالة

العَدْل: مَا قَامَ فِي النُّفُوسِ أَنه مُسْتقيم، وَهُوَ ضِدُّ الجَوْر؛ عَدَل الحاكِمُ فِي الْحُكْمِ[52]، شخص عادل: عدَل بين المتخاصمين: أنصف بينهما وتجنَّب الظُّلْمَ والجَوْرَ، أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه.[53]

العدالة تفصل بَين الْحق وَالْبَاطِل ويستقيم بِهَا حَال الرّعية وتنتظم بِهَا أُمُور المملكة، فَلَا ثبات لدولة لَا يتناصف أَهلهَا ويغلب جورها على عدلها، وَقد قَالَ أردشير بن بابك: "إِذا رغب الْملك عَن الْعدْل رغبت الرّعية عَن الطَّاعَة."

قَالَ ابن تيمية: إنَّ اللَّهَ يُقِيمُ الدَّوْلَةَ الْعَادِلَةَ وَإِنْ كَانَتْ كَافِرَةً ؛ وَلَا يُقِيمُ الظَّالِمَةَ وَإِنْ كَانَتْ مُسْلِمَةً . وَيُقَالُ : الدُّنْيَا تَدُومُ مَعَ الْعَدْلِ وَالْكُفْرِ وَلَا تَدُومُ مَعَ الظُّلْمِ وَالْإِسْلَامِ[54]، فَأَخذه بعض الشُّعَرَاء فَقَالَ فِي ذَلِك:

(عَلَيْك بِالْعَدْلِ إِن وليت مملكة ... وَاحْذَرْ من الْجور فِيهَا غَايَة الحذر)

(فالملك يبْقى على الْكفْر البهيم وَلَا ... يبْقى مَعَ الْجور فِي بَدو وَفِي حضر)[55]

وقد قال الله تعالى عن العدالة في القرآن الكريم:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا."[56] (أرى أن يقدم قول الله تعالى، ويؤخر قول ابن تيمية رحمه الله)

في آية أخرى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ."[57]

وقال رسول الله صلى اللهُ عليه وسلم في الملك العادل:

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا»[58]

---

[52] http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%A9/

[53] ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الوفاء، الطبعة الثالثة،2005م، ج28/ص146.

[54] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقق: محي هلال السرحان وحسن الساعاتي، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م.، ص. 182-184.

[55] النساء، 58/4.

[56] المائدة، 8/5.

[57] رواه مسلم، صحيح، كتاب الإمارة، 18 (بَابُ فَضِيلَةِ الْإِمَامِ الْعَادِلِ، وَعُقُوبَةِ الْجَائِرِ، وَالْحَثِّ عَلَى الرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ، وَالنَّهْيِ عَنْ إِدْخَالِ الْمَشَقَّةِ عَلَيْهِمْ).

[58] رواه مسلم، صحيح، كتاب الجنة، 63 (بَابُ الصِّفَاتِ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا فِي الدُّنْيَا أَهْلُ الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ).

عَنْ عِيَاضِ بْنِ حِمَارٍ الْمُجَاشِعِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي خُطْبَتِهِ: "...وَأَهْلُ الْجَنَّةِ ثَلَاثَةٌ ذُو سُلْطَانٍ مُقْسِطٌ مُتَصَدِّقٌ مُوَفَّقٌ، وَرَجُلٌ رَحِيمٌ رَقِيقُ الْقَلْبِ لِكُلِّ ذِي قُرْبَى وَمُسْلِمٍ، وَعَفِيفٌ مُتَعَفِّفٌ ذُو عِيَالٍ..."[59]

كان محمد صلى الله عليه وسلم من بين الأعضاء المؤسسين لحلف الفضول الذي أُسس لحماية حقوق المظلوم في وقت مبكر، وقال في السنوات الأخيرة من عمره عن هذا الحِلْف:

"لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفَ الْفُضُولِ مَا لَوْ دُعِيتُ إِلَيْهِ لَأَجَبْتُ، وَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ".[60]

وفي يوم سَرَقَتْ الْمَرْأَةُ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي كانت امرأة نبيلة في قومها؛ أرسل الصحابة أسامة إلى النبي صلى اللهُ عليه وسلم لكي لا يعاقب تلك المرأة، فغضب نبينا صلى اللهُ عليه وسلم لهذا الاقتراح وأنه لا عدالة فيه، وإنما الدعوة للتحيز، فقال:

"...فَإِنَّمَا أَهْلَكَ النَّاسَ قَبْلَكُمْ: أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا..."[61]

وقد أعلم النبي صلى اللهُ عليه وسلم خطوة وعواقب الابتعاد عن العدالة فقال في الحديث:

"...وَلَا حَكَمَ قَوْمٌ بِغَيْرِ الْحَقِّ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الدَّمُ..."[62]

ب- المَشْوَرَةُ

الشورى والمشاورة والمشورة: مصدر للفعل شاور، شاوره فِي الْأَمر، أي طلب رَأْيه فِيهِ، وَفِي التَّنْزِيل الْعَزِيز {وشاورهم فِي الْأَمر}، المشْوَرَةُ لغة: ما يُنْصَحُ به من رأي وغيْرِه.[63]

الشورى في الاصطلاح: هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى الأقرب للحق والأصوب.

وحسب التعريف السابق ندرك الحقائق الأتية:

---

[59] رواه ابن صعد، الطبقات الكبرى، ج. 1، ص. 107.

[60] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، 39 (بَابُ حُسْنِ الخُلُقِ وَالسَّخَاءِ، وَمَا يُكْرَهُ مِنَ البُخْلِ)/ ومسلم، صحيح، كتاب الحدود، 8 (بَابُ قَطْعِ السَّارِقِ الشَّرِيفِ وَغَيْرِهِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الشَّفَاعَةِ فِي الْحُدُودِ).

[61] رواه مالك، مالك بن أنس، موطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985/1406، كتاب الجهاد، 26 (بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُلُولِ).

[62] إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ج. 1، ص. 499.

[63] عبدالرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم، 1997/1418، ص. 14.

1- لابد لتحقيق الشورى مِنْ تَصَفُّحِ الآراء والأفكار في الأمر المشار فيه من كل صاحب رأي وفكرة. 2- هناك بعض الأمور المقطوع ليست مجالاً للشورى، ولا هي داخلة في نطاقها.[64]

الشورى منهج الإسلام في الحكم وفي السياسة، إن الشورى في الاسلام موجه ومقصد من مقاصد النظام السياسي والاجتماعي بل الخاص في الحياة، لِما لها مِن مكانة وأهمية بالغة في تحقيق المصلحة والغاية الناجحة، ولأن الاستبداد بالرأي يؤدي دائما إلى أسوأ العواقب.[65]

وللشورى أهمية كبيرة في حياة الأمم والشعوب، وإن أي نظام أو تنظيم ينشد الخير والفلاح ويبحث عن العدالة والمساواة ويتوق إلى العزة والكرامة، ويحب أن يسود الأمن والاستقرار والرخاء، ويرغب في منع الظلم والتسلط والاستبداد، لا بدَّ أن تكون الشورى سمته ومنهجه، لأنه بالشورى تكتشف الحقائق وينجلي العمى، ويستنبط الصواب، ويصح الرأي، وتتضافر الجهود، وتتوزع المسؤولية، وتقوى شوكة الأمة، وما ذلك إلا لأنه بالشورى تنبعث عوامل الألفة والمودة والمحبة والتعاون والتناصح، وتتشابك الأيدي لحل المعضلات، وبالشورى يصل الإنسان إلى ما يصبو إليه من عزة وفلاح وسعادة ونجاح في أمور الدنيا والآخرة، وبالشورى تُبنى المجتمعات الفاضلة والدول القوية، وبالشورى يحصل النصر وتستمال القلوب، ويتعاون أهل الشورى من أجل بناء الأوطان وعمارة الأرض وإرضاء الرب.[66]

وقد أمر الله رسوله صلى اللهُ عليه وسلم أن يشاور أصحابه رضي الله عنهم فقال: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ"[67]؛ أي تعرَّف على آرائهم في سياسة الأُمَّة في الحرب والسلم وشؤون الحياة الدنيوية تطييباً لقلوبهم، لِيُسْتَنَّ بك، وكان صلى الله عليه وسلم كثير المشاورة لهم[68]، وَرُوِيَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.[69]

---

[64] الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983/1403، ص. 204.

[65] القاضي حسين بن محمد المهدي، الشورى في الشريعة الإسلامية، تقديم: عبدالعزيز المقالح، مكتبة المحامي، 2006م، ص. 9.

[66] آل عمران، 159/2.

[67] الجرجاني، كتاب التعريفات، ص. 204.

[68] رواه الترمذي، السنن، كتاب الجهاد، 34 (بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَشُورَةِ).

[69] عَنْ عَبْدِ اللهِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ بَدْرٍ وَجِيءَ بِالأُسَارَى، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَقُولُونَ فِي هَؤُلاَءِ الأُسَارَى... رواه الترمذي، السنن، كتاب الجهاد، 34 (بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَشُورَةِ).

وشاور صلى الله عليه وسلم أصحابه في العديد من الأمور، وأخذ أفكارهم، وأدار العمل مع القرار المشترك، على سبيل المثال في تعيين نتيجة حالة أسرى بدر[70]، وتحديد التكتيكات التي يجب اتباعها في حرب الأحزاب (حفر الخندق للدفاع)[71]، حتى في دعوة الناس للصلاة[72] شاور الصحابة فيها.

ت– الاجتهاد

الاجتهاد مصدر اجْتَهَدَ: أي بذلَ ما في وُسْعه[73]، وكان محمد صلى الله عليه وسلم يجتهد في بعض الأمور إما يوافقه الوحي أو يصوّبه، وكان لا يحب التَّكاسُلَ والجلوس بلا عمل، ويُتَعَوَّذُ من هذا الحال في أَدْعِيَّته.

عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ العَجْزِ وَالكَسَلِ، وَالجُبْنِ وَالهَرَمِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ المَحْيَا وَالمَمَاتِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ القَبْرِ»[74]

وكان يجتهد كأي فرد منتج في المجتمع، وحاول مجتهداً جلب الناس إلى الإسلام بكل وسيلة في مكة المكرمة، وعندما نَفَدَت كل الطرق والوسائل في مكة المكرمة، ذهب إلى الطائف، وهناك لم تفتَح له الابواب، فلم يَنْساقْ وراء التَّشاؤُمَ والكسل بل ذهب إلى المدينة المنورة، وخرج إلي الطريق وَحْدِهِ، تاركا وراءه مئات الآلاف ليبحث لهم عن مكان آمن يعيشون فيه، فكل هذه الجهود مثال على الاجتهاد للمسلمين.

---

[70] فَلَمّا فَصَلَتْ قُرَيْشٌ مِنْ مَكّةَ إلَى الْمَدِينَةِ خَرَجَ رَكْبٌ مِنْ خُزَاعَةَ إلَى النّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرُوهُ بِفُصُولِ قُرَيْشٍ، فَسَارُوا مِنْ مَكّةَ إلَى الْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، فَذَلِكَ حِينَ نَدَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النّاسَ وَأَخْبَرَهُمْ خَبَرَ عَدُوّهِمْ، وَشَاوَرَهُمْ فِي أَمْرِهِمْ بِالْجِدّ وَالْجِهَادِ، وَوَعَدَهُمْ النّصْرَ إنْ هُمْ صَبَرُوا وَاتّقُوا، وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَةِ اللهِ وَطَاعَةِ رَسُولِهِ. وَشَاوَرَهُمْ رَسُولُ اللهِ صلّى الله عليه وسلم، وَكَانَ رَسُولُ اللهِ يُكْثِرُ مُشَاوَرَتَهُمْ فِي الْحَرْبِ، فَقَالَ: "أَنَبْرُزُ لَهُمْ مِنْ الْمَدِينَةِ، أَمْ نَكُونُ فِيهَا وَنُخَنْدِقُهَا عَلَيْنَا، أَمْ نَكُونُ قَرِيبًا وَنَجْعَلُ ظُهُورَنَا إلَى هَذَا الْجَبَلِ؟"... للمزيد ينظر: الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، 1989/1409، ج. 2، ص. 444-445.

[71] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأذان، 1 (بَابُ بَدْءِ الأَذَانِ).

[72] إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ج. 1، ص. 142.

[73] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، 28 (بَابُ مَا يُتَعَوَّذُ مِنَ الجُبْنِ).

[74] ابن منظور، لسان العرب، ج. 33، ص. 2932.

ث- العَزْمُ والثَّبَاتُ

العَزْمُ: الصَّبْرُ والجِدُّ، وعزم على الأمر أراد فعله[75]، فالعزم مرحلة من مراحل الفعل الإرادي التام، وهو النهاية الطبيعية للتفكير في الأسباب الداعية الى الفعل[76]، وأُولُو العَزْمِ من الرُّسُلِ: الذين صبروا وجَدُّوا في سبيل دعْوَتهم؛ وفي القرآن الكريم: "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو العَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ"[77]

والثَّبَاتُ مصدر ثبَتَ، الثبات هو التصميم، والصُّمود والإصرار وهو في علم النفس صفة الرجل الذي يداوم على الفعل ويواظب عليه بصبر وحَزْمٍ و تَجَلُّدٍ.[78]

وكان محمد صلى الله عليه وسلم عَازِماً ثَابِتاً، مشى بخطوات واثقة... على الرغم من كل المعارضة والعَرْقَلَةِ التي واجهته، ظُلم واعتدي عليه وعلى المسلمين منذ البداية، كما رُمي بالافتراءات المختلفة، مثل: المجنون والكاهن والساحر...[79]، كما حاول المشركون اغتياله عدة مرات، وألقوا الأشواك في طريقه الذي سار عليه حتى شَاكَتْ الأشواك قدميه الشريفتين، وعُرِضَت عليه مبالغ ماليةٌ للتخلي عن القضية فما ردَّه ذلك.

فعلى سبيل المثال قال بعض المشركين: "...وَإِنْ كُنْتَ إِنَّمَا تَطْلُبُ بِهِ الشَّرَفَ فِينَا، فَنَحْنُ نُسَوِّدُكَ عَلَيْنَا، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ بِهِ مُلْكًا مَلَّكْنَاكَ عَلَيْنَا. فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا بِي مَا تَقُولُونَ، مَا جِئْتُ بِمَا جِئْتُكُمْ بِهِ أَطْلُبُ أَمْوَالَكُمْ، وَلَا الشَّرَفَ فِيكُمْ، وَلَا الْمُلْكَ عَلَيْكُمْ، وَلَكِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ رَسُولًا، وَأَنْزَلَ عَلَيَّ كِتَابًا، وَأَمَرَنِي أَنْ أَكُونَ لَكُمْ بَشِيرًا وَنَذِيرًا، فَبَلَّغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي، وَنَصَحْتُ لَكُمْ، فَإِنْ تَقْبَلُوا مِنِّي مَا جِئْتُكُمْ بِهِ، فَهُوَ حَظُّكُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَإِنْ تَرُدُّوهُ عَلَيَّ أَصْبِرْ لِأَمْرِ اللَّهِ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ."[80]

على الرغم من الطبيعية البشرية التي جُبِل عليها النبي صلى الله عليه وسلم لم يتخلَّ عن القضية، واستمر في طريقه بعزم وثبات، رغم ، ولم ينس قط مكانته كقائد ومعلم وقدوة.

---

[75] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب البناني، بيروت، 1982م، ج. 2، ص. 73.

[76] الأحقاف، 153/46.

[77] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج. 1، ص. 376.

[78] رواه ابن هشام، السيرة النبوية، ج. 1، ص. 216.

[79] رواه ابن هشام، السيرة النبوية، ج. 1، ص. 236.

[80] ثامر حتاملة، الطبُّ النَّبوي وحفظ المجتمع من خلال التثقيف الصِّحِّي، بحث مقدم للمؤتمر الدولي في الطب النبوي – أضنا- تركيا (من7-10 تشرين الأول 2015م) ص9، Çukurova University .

ج- المظهر الخارجي ولغة الجسد

هذه الميزة واحدة من الميزات التي تُعدُّ مهمة بالنسبة للقيادة والقائد بلا شك، فالمظهر الخارجي شيء مطلوب لكل إنسان، وهي فطرة سليمة، كذلك الاستخدام الماهر للغة الجسد، ومن خلال البحث في النصوص والمصادر نجد أن محمداً صلى الله عليه وسلم أولى أهمية عالية للمظهر الخارجي، وأنه كان يتمثَّل ذلك، ويعلمه لأصحابه منهج حياة وبطريقة تفاعلية كمثل النظافة والتجمُّل أمامهم، وكان يعتمد أيضا على الأسلوب التفاعلي في إيصال المعلومة الصّحيحة، حيث كان يتوضأ أمام الصحابة، ويغسل يديه قبل الطعام[81]، وكان يستخدم عناصر لغة الجسد وقت حاجتها لتوثيق العلاقة مع الاتباع. (ما الفرق بين غسل الطعام ولتجمل أمام الصحابة حتى تفصل بينهما، وتقول: ومنها الأسلوب)

وقد خلق اللهُ سبحانه وتعالى النبيَّ صلى الله عليه وسلم في أحسن وأجمل مظهر كما قال حسان بن ثابت:

وأَحسنُ منكَ لم ترَ قطُّ عيني ** وَأجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النّسَاءُ

خلقتَ مبرأً منْ كلّ عيبٍ ** كأنكَ قدْ خلقتَ كما تشاءُ[82]

وقال علي بن أبي طالب: «يَقُولُ نَاعِتُهُ: لَمْ أَرَ قَبْلَهُ وَلاَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ. »[83]

وقال براء بن عازب: «كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْسَنَ النَّاسِ وَجْهًا وَأَحْسَنَهُمْ خَلْقًا»[84]

وكما يتضح من هذه الروايات أنّ محمد لديه مظهر أنيق رائع لا تشوبه شائبة، ومع ذلك هناك عنصر آخر يزيد من جماله وهو العناية والرعاية لجسده، فقد كان يعتني بتسريح شعره ولحيته باستمرار[85]، كما يهتمُّ بتنظيف الفم والأسنان[86]، كذلك الرائحة اللطيفة والطيبة التي لا تفارقه[87].

---

[81] حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: عبد مهنا دار الكتب العلمية، بيروت، 1994/1414، ص 21.

[82] رواه الترمذي، السنن، كتاب المناقب، 8 (بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)/ ورواه ابن حنبل، المسند، مسند علي بن أبي طالب، جزء 1، ص 96.

[83] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المناقب، 20 (بَابُ صِفَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)/ ورواه مسلم، صحيح، كتاب الفضائل، 93 (بَابٌ فِي صِفَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَّهُ كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ وَجْهًا).

[84] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ» رواه أبو داود، السنن، كتاب الترجل، 2 ،(بَابٌ فِي إِصْلَاحِ الشَّعَرِ).

[85] عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَسَوَّكُوا؛ فَإِنَّ السِّوَاكَ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ، مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ، مَا جَاءَنِي جِبْرِيلُ إِلَّا أَوْصَانِي بِالسِّوَاكِ، حَتَّى لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يُفْرَضَ عَلَيَّ وَعَلَى أُمَّتِي، وَلَوْلَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَفَرَضْتُهُ لَهُمْ، وَإِنِّي لَأَسْتَاكُ حَتَّى لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ أُحْفِيَ مَقَادِمَ فَمِي» وابن ماجه، السنن، كتاب الطهارة وسننها، 7 (بَابُ السِّوَاكِ).

[86] عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «كَانَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُكَّةٌ يَتَطَيَّبُ مِنْهَا» رواه أبو داود، السنن، كتاب الترجل، 1 ،(بَابُ مَا جَاءَ فِي اسْتِحْبَابِ الطِّيبِ).

[87] رواه مسلم، صحيح، كتاب الطهارة، 56 (بَابُ خِصَالِ الْفِطْرَةِ)/ ورواه الترمذي، السنن، كتاب الأدب، 14 (بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْلِيمِ الأَظْفَارِ)/ ورواه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986/1406، كتاب الزينة، 1 (باب مِنَ السُّنَنِ الْفِطْرَةُ).

ويمكن أن نذكر فيما يتعلق بالعناية والرعاية بالجسم بعض التوجيهات النبوية:

عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ، وَالسِّوَاكُ، وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ، وَنَتْفُ الْإِبِطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ»[88]

وفي رواية أخرى يبين الحديث النبوي الأهمية التي يعلّقها على المظهر الخارجي من الجمال والنظام وما لها من مكانة مهمة في المجتمع المسلم وبين أفراده:

فعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: ...قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ...»[89]

وكما تبين لنا كان محمد صلى الله عليه وسلم قائداً يهْتَمَّ بالعناية الشخصية والمظهر الخارجي رغم سكناه في وسط الصحراء والرمال، وفي منطقة بعيدة جدا من الحضارة.

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

إنّ المجتمع الإسلامي يواجه أزمة قيادة حقيقية، فعدد الدول الإسلامية ومؤسساتها كثير، ولكن القوة الفعلية لهذه المؤسسات وتأثيرها ضعيفة في الواقع، وهناك عدة أسباب أدَّت إلى عدم القدرة على تحقيق النجاح لهذه الجمعيات والمؤسسات، من أهمها: الإدارة والقيادة لهذه المؤسسات، وآليات التخطيط والتنفيذ بشكل صحيح، فإذا كانت الإدارة والقيادة تنفِّذ وتخطط بشكل صحيح وأفضل، تتغير الفلسفة الإدارية في كل أنحاء المؤسسة والاتباع، ثمَّ سوف يُمَهِّدُ الطريق أمامه وأمام أتباعه للقضاء على الكثير من المشكلات والعقبات التي تظهر لتكون المؤسسة ناجحة.

فقد كانت العديد من الفرضيات والدراسات حول كيفية إيجاد قيادة فعَّالة في العالم الغربي، وقُدِّمَ العديد من القادة كأمثلة، وذُكِرَت الخصائص المثالية للقائد المثالي وكيف ينبغي أن يكون، وبالنسبة للمسلمين لاَ يوجد قائد فعَّال ناجح ويصلح نموذجاً كمحمد صلى الله عليه وسلم؛ عدا عن شهادة غيره بذلك، ومع ذلك يصلح صلى الله عليه وسلم مثالاً للقيادة التي ستكون علاجاً للمجتمعات الإسلامية وغيرها، ولأن قيادته هي الأقرب إلى ثقافتنا وعرفنا ولدينا رؤية للعالم الحضاري، وما يحصل الآن للمجتمعات الإسلامية من تراجع في القيادة والريادة هو بسبب ترك نموذجه وسُنَّتِهُ التي وُضعت بتوجيه من الوحي ومراعية لمتطلباتهم وحياتهم الدنيوية والأخروية، وبِنَاء عَلَيْه يجب على المسلمين أن يتخذوا

88 رواه مسلم، صحيح، كتاب الطهارة، 147 (بَابُ تَحْرِيمِ الْكِبْرِ وَبَيَانِهِ)/ ورواه الترمذي، السنن، كتاب البر والصلة، 61 (بَابُ مَا جَاءَ فِي الكِبْرِ).

89 تحقيق المناط هو: أن يقع الاتفاق على عِلِّيَّة وصف بنص، وإجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق، وسمي تحقيق المناط؛ لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة./ ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص142.

أسلوب القيادة النبوية نموذجاً للخروج من المشكلات الحالية، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قائداً وضع العديد من المَمَيِّزَاتٍ واقعاً في شخصيته ومعاملاته، وفي هذا البحث عرضنا بعض الميزات النبوية بوصفها نموذجا يصلح العيش به، وكانت هي وغيرها سبباً في اكتسابه محبة الناس، ومما عرضنا له إعطاؤه الناس أهمية وقيمة أيًّا كان لونهم أو جنسهم، والأمانَةُ، والتَّواضُعُ، والإِيثَارُ، وغيرها من الصفات، كما عرضنا مميزاته الإدارية التي جلبت النجاح؛ كالعدالة، والمِشْوَرَةُ، والاجتهاد، والعَزْمُ والثَّبَاتُ، والمظهر الخارجي ولغة الجسد، على أنه لا يخفى على أحد أن المميزات القيادية الفعالة لمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرة ولا نستطيع الوقوف عليها في مقال أو بحث.

وفيما يأتي أُقدم بعض النتائج والتوصيات لما توصلت إليه من خلال بحثي:

1- يجب على القيادات المسلمة وخاصة الشباب المسلم المرشح للقيادة أخذ النبي محمد صلى الله عليه وسلم نموذجاً قيادياً ناجحاً للوصول إلى النجاح المنشود.

2- ينبغي على العلماء المسلمين تكثيف البحث من خلال الدراسات العلمية في مثل هذا الموضوع وشخصية النبي صلى الله عليه وسلم القيادية، وعرض المَعْلُومَاتِ التي سيتوصل إليها مع المجتمع.

3- ينبغي أن يتم تأسيس أكاديمية قيادية للتدريب مراعية فيها النموذج المحمدي في القيادة؛ كقائد بشري نجح في التقدم والازدهار آنذاك.

4- يجب على الحكومات وضع المفكرين المسلمين في دور الريادة وتقديم المشورة للقيادة، وأن لا تؤخَّر القيادات الصالحة.

5- وضع دراسة علمية تتضمَّن مفردات القيادة النبوية وتضمينها خطط الحكومات الإسلامية للاستفادة منها قدر الإمكان.

6- توضيح الصورة الصحيحة للقيادة النبوية الفذَّة لغير المسلمين من خلال وسائل الإعلام، وقنوات الاتصال معهم، كالسفارات وما يمثِّلها.

7- إيضاح الصورة القيادية للنبي صلى الله عليه وسلم في مناهج التعليم في المدارس والجامعات.

وأخيرا، أريد أن أقول: يمكن لأي شخص أن يكون قائداً ناجحاً، وأن يأخذ على كل الأدوار (الأُبُوَّةُ، الأُمُومَةُ، التَلْمَذَةُ، الأُسْتَاذِيَّةُ، الإدارة العامة، رِئَاسَةُ الدولة) في كل مرحلة من مراحل الحياة، ولكنه لن يستطيع أن يتمكن من ذلك حتى يأخذ النبي محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم نموذجاً، كونه صلى الله عليه وسلم نجح في كل هذه الأدوار.

قائمة المصادر والمراجع:

أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.

ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العربي، بيروت، 2008/1429.

ابن صعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2002.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الدعوة، إسطنبول، 1992م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، دار الخير، بيروت، 2004/1424، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، 1429 هـ - 2008 م.

البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار العلوم الانسانية، دمشق، 1993/1413.

الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

ثامر حتاملة، الإساءة إلى النبي محمد ومنهج التصدي لها، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، الأردن، 2011م.

ثامر حتاملة، الطبُّ النَّبوي وحفظ المجتمع من خلال التثقيف الصِّحَّي، بحث مقدم للمؤتمر الدولي في الطب النبوي – أضنا- تركيا (من7-10 تشرين الأول 2015م) ص9 ،Çukurova University.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983/1403.

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب البناني، بيروت، 1982م.

حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: عبدأ مهنا دار الكتب العلمية، بيروت، 1994/1414.

عبدالرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم، 1997/1418.

علي القاري، نور الدين علي بن محمد، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، (المحقق: محمد الصباغ)، المكتب الاسلامي، بيروت، 1986/1406.

القاضي حسين بن محمد المهدي، الشورى في الشريعة الإسلامية، تقديم: عبدالعزيز المقالح، مكتبة المحامي، 2006م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقق: محي هلال السرحان وحسن الساعاتي، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م.

مالك، مالك بن أنس، موطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985/1406.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الدعوة، إسطنبول، 1992م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986/1406.

الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، 1989/1409.

Bolat Tamer, Oya Aytemiz Seymen, Oya İnci Bolat, Barış Erdem, *Yönetim ve Organizasyon*, Detay Publications, Ankara, 2009.

Clark, Kenneth E., Clark, Miriam B., *Choosing to Lead (2nd Edition)*, Center for Creative Leadership, Greensboro (USA), 1996.

Çetin, Nesrin Gökben, Beceren, Ertan, "Lider Kişilik: Gandhi" *SDÜSBED*, Year: 3, Volume: 5, 2007, p. 110-132.

Doğan, Selen, *Vizyona Dayalı Liderlik*, Kare Publications, İstanbul, 2007.

Erçetin, Ş. Şule, *Lider Sarmalında Vizyon*, Nobel Publications, Ankara, 2000.

Eren, Erol, *Yönetim Psikolojisi*, İşletme İktisadi Enstitüsü Publications, İstanbul, 1989.

Hart, Michael H., *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*, A Citadel Press Book New York, 1992.

Northouse, Peter G., *Leadership Theory and Practice*, Sage Publications, California, 2004.

Özel, Mustafa, *Liderlik Sanatı*, İz Publications, İstanbul, 1998.

Pew Research Center, *The Global Religious Landscape, A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010.*

Pew Research Center, *The Future of the Global Muslim Popilation, Projections for 2010-2030, January 2011.*

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Publications, Ankara, 2004.

المواقع الإنترنت:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D9%8A%D8%A7%D8%AF%D8%A9 (12.08.2016)

/http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D9%85%D9%8A%D9%86 (23.08.2016)

http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%A7%D9%86%D9%8A%D9%91%D8%A9 (23.08.2016)

الفهم الخاطئ للسنة النبوية وأثره في ظهور التطرف: وسُبُل علاجه

الدكتور ثامر حتاملة

Yrd.Doç.Dr.Thamer HATAMLEH

الأستاذ المساعد في كلية الالهيات– قسم الحديث النبوي الشريف–

BINGÖL UNIVERSITY/جامعة بنكول التركية الحكومية

الملخص

الفهم الخاطئ للدِّين هو أحد الأسباب التي تقود الشباب إلى الانضمام للتطرف، إذ إنَّ القاسم المشترك بين الشباب والتطرُّف هو الرَّغبة في التغيير والإصلاح؛ ولكنها أخطأت الطريق وانحرفت عن مساره، خاصَّة وأنَّ للتطرُّف أشكالاً متعددة، وظواهر متباينة، وأنه يتبدَّل فيه الاستقطاب والخطاب لأسباب وعوامل متجددة، وإن تشابهت في جذورها وأسباب نشأتها، والتي حذَّر منها الإسلام وحاربه أسبابها، ونقف في ثنايا البحث مع أسباب الفهم الخاطئ للسنة النبوية وآثاره على الفرد والمجتمع، ثم نبيِّن المنهج النبوي في علاج التطرف من خلال الوقاية وتقديم الحلول المناسبة، وقد سلكتُ في بحثي المنهج الوصفي في وصف الحالة، ثمَّ المنهج التحليلي لبيان المنهج الصحيح في مواجهة الفهم الخاطئ.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، الفهم الخاطئ، المنهج العلاجي.

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فإنَّ القرآن والسنة النبوية هما المصدران في الشريعة الإسلامية لتلقِّي الأحكام، ومنهما تؤخذ الأحكام الشرعية من حلالٍ وحرامٍ، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (النساء:59).

وممَّا لا يخفى على ناظر إلى الواقع المعاصر الذي يجد فيه انتشار الفهم الخاطئ للإسلام وتعاليمه، الذي ينبني عليه تطبيقه لهذه الأحكام بناء على فهمه الخاطئ، ومن خلالهما انتشر التطرف والارهاب باسم الإسلام، فكلُّ شخصٍ مِن هؤلاء يدَّعي فَهْماً لنصوص الشريعة وتطبيقاتها، فيقوم بتطبيقها حسب نظره ورأيه، أو حسب مَنْ يُمْلِيْها عليه، والأسباب التي أدَّت إلى فهمه بهذه الطريقة، وكلُّ خطأ أو انحراف في الفكر الإسلامي مصدره الخطأ في فهم النصِّ الشرعي أو في تنزيله على أرض الواقع، وهو ما يُسمِّيه العلماء بتحقيق المناط[1].

إنَّ الفهم لهذه النصوص بالشكل الصحيح يتفاوت من شخص إلى آخر حسب درجته في والعلم والعقل، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بدأ الإسلام بالانتشار سريعاً من خلال الفتوحات التي كان قد بدأها النبي صلى الله عليه وسلم، وانتشر الإسلام في بقاع الأرض، فدخل الكثير من الناس إلى الإسلام من عربٍ وعجم، فأمسى الناسُّ يحتاجون العِلمَ والعلماء؛ لفهم النصوص، بسبب اللغة وقلة الفهم وأسباب أخرى، وبعد فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه بدأت الأحاديث المكذوبة بالانتشار، وبدأ الفهم المنحرف والخاطئ للأحاديث النبوية والآيات القرآنية بالظهور، فظهر ذلك جلياً في الفهم الخاطئ للخوارج ومنهجهم في التعامل مع النصوص الشرعية، وقد حذَّر النبي صلى الله عليه وسلم من الذين يُحَدِّثون الناسَّ بما لم يعهدوه من الفَهْم والعِلْم، كما حذَّر من حُدثاء الأسنان الصغار، والرؤوس الجُهَّال؛ الذين يُفتون بما لا يعلمون، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– أَنَّهُ قَالَ: (سَيَكُونُ فِي آخِرِ أُمَّتِي أُنَاسٌ يُحَدِّثُونَكُمْ مَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلاَ آبَاؤُكُمْ فَإِيَّاكُمْ وَإِيَّاهُمْ)[2].

من هنا نرى أنَّ مسالة الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية (المتعمَّد وغير المتعمَّد) قد حذَّر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام من هذا الفكر وممَّن يتبناه.

[1] مسلم، الصحيح، المقدمة، باب النهي عن الرواية عن الضعفاء، حديث15.
[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج10، ص108.

منهج الباحث:

استخدمت في بحثي المنهج الوصفي في وَصْف حالة الفهم الخاطئ للنصوص الشَّرعية وأسبابها، ثمَّ المنهج التحليلي لبيان المنهج الصحيح في مواجهة هذه الحالة من خلال نصوص الشريعة والواقع.

وقد قسَّمت البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: أسباب الانحراف في فهم السنة النبوية (قديماً وحديثاً).

المطلب الأول: الأسباب العامَّة.

المطلب الثاني: الأسباب الحديثة.

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على أسباب الانحراف في الفهم الخاطئ.

المبحث الثاني: الوسائل العلاجية للفهم الخاطئ للسنة النبوية عند الأفراد والجماعات.

المطلب الأول: المنهج الوقائي (إعلامياً، فكرياً، أسرياً..)

المطلب الثاني: المنهج العلاجي.

ثمَّ الخاتمة وفيها أهمُّ النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: أسباب الانحراف في فهم السنة النبوية (قديماً وحديثاً).

المطلب الأول: الأسباب العامَّة.

تتفاوت أسباب الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية قديماً، ولكنَّها تجتمع في أمر واحد وهو قصور الاطلاع والتسرُّع من الشخص نفسه، فبدايته من فَهْمِ الفرد نفسه، ثمَّ تبدأ الأسباب الأخرى تتفرَّع وتُبْنى على ضَعْفِ الفَردِ في التَّصوُّر والبحث، ونقف هنا مع أهمِّ هذه الأسباب القديمة التي تشترك فيها الجماعات والأفراد قديماً.

أولاً: أسباب ذاتية وداخلية من الشخص.

1- تفاوت العقول والفهم بين الناس.

كان الفهم الخاطئ عند بعض الناس للنصِّ الشرعي موجوداً منذ نزول الوحي وما زال، وعقول الناس تتفاوت في الفهم والإدراك، ولهذا نبَّه الله تعالى إلى سؤال أهل العلم عند الالتباس بقوله: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل:43-44)، وأهل الذِّكر هم أهل الفهم والعلم الذين آتاهم الله فَهْماً وعلماً؛ كما ذكر القرطبي عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: (أهل الذكر أهل القرآن، وقيل: أهل العلم، والمعنى متقارب)[3].

وفي قصة عدي بن حاتم وعدم فهمه لمعنى آية دليل واضح على تفاوت الصحابة في الفهم للنصوص، فقد جاء في قوله تعالى (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)، روى البخاري عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ – قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ مَا الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ أَهُمَا الْخَيْطَانِ قَالَ إِنَّكَ لَعَرِيضُ الْقَفَا إِنْ أَبْصَرْتَ الْخَيْطَيْنِ ثُمَّ قَالَ: لاَ بَلْ هُوَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ)[4].

ونقل ابنُ حجر العسقلاني عن الخطابي والزمخشري في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إنك لعريض القفا) فقال الخطابي: (وَالْعَرَبُ تَقُولُ فُلَانٌ عَرِيضُ الْقَفَا إِذَا كَانَ فِيهِ غَبَاوَةٌ وَغَفْلَةٌ، وَقَدْ رُوِيَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى: إِنَّكَ عَرِيضُ الْقَفَا وَجَزَمَ الزَّمَخْشَرِيُّ بِالتَّأْوِيلِ الثَّانِي فَقَالَ: إِنَّمَا عَرَّضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَفَا عَدِيٍّ لِأَنَّهُ غَفَلَ عَنِ الْبَيَانِ وَعُرْضُ الْقَفَا مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى قِلَّةِ الْفَطِنَةِ)[5]، من هنا نرى أنَّ الصحابة كانوا يتفاوتون في فهم السنة النبوية، وربما يفهمونها على غير المراد الحقيقي، ولكنهم كانوا يستفسرون من النبي صلى الله عليه وسلم وقتها، كذلك الأمر ينطبق على غيرهم من البشر، فالعقول تتفاوت في فَهْمِها وتصوُّرِها، وقد ذكر الله عزَّ وجل نِعمَةَ الفَهْم الذي مَنَّ اللهُ به على النبي سليمان عليه السلام في مَعْرِض بيان الحكم في قضية قَضَى فيها داودُ وسليمانُ عليهما السلام؛ قال تعالى: (وَدَاوُودَ

---

[3] البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب سورة البقرة، حديث 4240.
[4] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج4، ص133.
[5] أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمَّم، ج1، ص132، حديث338.

وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (78) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) (الأنبياء:78-79).

2- الجهل.

إنَّ الجهل بالحُكم الشرعي وعدم العلم بالحُكم كاملاً، ثم الخطأ في تطبيقه سببٌ من الأسباب الداخلية الذاتية للفرد في انتشار التطرُّف في المجتمعات، فالخطأ في التصوُّر ينتج عنه خطأ في التصرف، كذلك مَن لا يعرف المدخل للنصوص الشرعية وفهمها التي ذكرها العلماء كالعلم باللغة العربية، ومقاصد الشريعة، وأصول الفقه، والناسخ والمنسوخ وجمع النصوص كافَّة في الموضوع، وفقه الواقع، وغيرها من وسائل فهم النصِّ بالشَّكل الصَّحيح؛ فمن لا يعرف هذه الوسائل لا بدَّ أن يبقى فهمه للنصِّ ناقصاً غير مكتمل، ومنه يأتي حكمه الخاطئ بناء على نقص آليَّات التعامل مع النَّصِّ.

وخير مثال ما جاء عَنْ جَابِرٍ -رضي الله عنه- قَالَ: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلاً مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ فَقَالُوا مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- أُخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ (قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلاَّ سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ) أَوْ (يَعْصِبَ)[6]، ومعنى العِيِّ هنا هو: الجهل[7]، فقد كان وما زال الجهل والخطأ في الحكم سبباً رئيساً من أسباب التطبيق الخاطئ للأحكام، فمن يطالع كثيراً من حوادث التطرُّف يجد نسبةً عاليةً منها نتجت عن جهل وتسرُّعٍ في الحكم، مما نتج عنه هذه الحوادث، فالجاهل عدوٌّ لنفسه وعدوٌّ لغيره.

3-: انتهاج منهج الغلو والتشدُّد.

ومعنى الغلو هو الارتفاع ومجاوزة الحدِّ وتَعدِّيْه[8]، وجاء النهي عن الغلو في نصوص القرآن والسنة، قال تعالى: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) (النساء:171)، فقد ذمَّ الله تعالى بعض أهل الكتاب الذين غالوا واعتدوا في دينهم، وجاوزا الحدَّ، فالمغالاة مذمومة حتى في الدِّيْن والتَّديُّن، ولهذا بوَّب البخاري باباً في صحيحه

[6] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، باب العين، ج3، ص626.
[7] ينظر: ابن فارس، والجوهري والزبيدي، كلهم في مادة غلا.
[8] البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ج1، ص23، حديث39.

بقوله: وَقَوْلُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم: أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَة، ثم ذكر حديثاً عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلاَّ غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ)[9].

وفي قصة عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما– ووصية النبي صلى الله عليه وسلم بعدم التشدُّد عندما اشتكت زوجته للنبي –صلى الله عليه وسلم– منهجاً نبوياً في نبذ الغلو والتشدُّد الذي ينتج عنه أحياناً التطرف في الفعل والفكر، فعلَّم رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله –رضي الله عنه– وأُمَّتَه مِنْ بعده صلى الله عليه وسلم عدَّة وصايا وتوجيهات فقال: (أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ قُلْتُ إِنِّي أَفْعَلُ ذَلِكَ قَالَ فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ هَجَمَتْ عَيْنُكَ وَنَفِهَتْ نَفْسُكَ، وَإِنَّ لِنَفْسِكَ حَقٌّ وَلأَهْلِكَ حَقٌّ فَصُمْ وَأَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ)[10].

من هنا نرى أنَّ الأسباب الداخلية من الشخص نفسه تتعدَّد وتتفاوت من شخص إلى آخر، وهي أسباب قديمة من قِدَم البشر، كانت وما زالت إلى الآن، ومن خلالها يدخل التطرف إلى الأفراد ابتداء ثم ينتشر بينهم.

ثانياً: أسباب خارجية.

1– الفتن السياسية.

إن الناظر إلى انتشار الفتن والقتل، وانتشار الجماعات منذ فتنة مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى زماننا؛ يجد أنَّ الفتن السياسية والطائفية كانت من الأسباب الخارجية الرئيسة في انتشار الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية وانتشار التطرُّف الفكري، عدا عن انتشار التطرُّف الفعلي والقتل والتكفير، وظهرت في زماننا جليَّاً.

وكان أول ظهور للفتن السياسية في مقتل عثمان –رضي الله عنه– ، وانقسم الناس إلى شيعة وخوارج وجمهور، فظهرت الفِرق والجماعات المتطرفة كالخوارج وغيرهم، فأفتوا بقتل كلِّ مَن خالفهم، فقتلوا الصحابة وأحلُّوا دماءهم باسم الدين، والفتن السياسية التي عَصَفت بالأمَّة الإسلامية منذ عصر الصحابة –رضي الله عنهم أجمعين– إلى وقتنا الحاضر؛ كانت

[9] البخاري، الجامع الصحيح، أبواب التهجد، باب كراهة ترك قيام الليل لمن كان يقومه، ج1، ص387، حديث1102، ومعنى: هجمت أي غارت وضعف بصرها ، ونفهت أي: أعيت وكَلَّت.
[10] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص32.

سبباً في انتشار الأحاديث المكذوبة، والفهم الخاطئ للنص الشرعي كلٌّ حسب رأيه ومذهبه وحزبه، ولهذا نعى الله عزَّ وجلَّ على الذين فرَّقوا دينهم شِيَعاً وفرحوا بهذه التفرقة، وانحازت كلُّ فرقة إلى أفكارها، فقال تعالى: (مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) (الروم:32)، وقد ذكر القرطبي عن أبي هريرة وعائشة وأبي أمامة قولهم في تأويل الآية: إنَّه لأهل القبلة من أهل الأهواء والبدع[11]، وأنهم فرحون ومعجبون بما يرونه.

فالفتن السياسية وظهور الفِرق كانت من الأسباب الخارجية؛ التي أدَّت إلى ظهور الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية والتطرُّف الفكري والفعلي، ثمَّ وضع الأحاديث المكذوبة لترويج أفكارهم والانتصار لها، مما أدَّى إلى ظهور التطرف والتشدُّد من ذلك الوقت إلى زمننا، ومن يشاهد التيارات المتطرِّفة الآن التي تقاتل باسم الدين يجدُ جذورها تمتدُّ إلى الماضي منذ نشأة تلك التيارات قديماً كالخوارج وغيرها، فالأفكار والأفعال واحدة متشابهة.

2- التعصُّب المذهبي.

كان التعصُّب وما زال مذموماً على مرِّ السنين، ففي الجاهلية كان التعصُّب للقبيلة والنسب، ثمَّ جاء الإسلام وحارب التعصُّب بأشكاله وأسبابه، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بدأت العصبية بأشكال جديدة، وبدأ كلٌّ منهم في نصرة مذهبه (العقدي أو الفقهي) بشتَّى الوسائل، وعقَّب ابن الجوزي بعد ذكره أحاديث في مدح بعض العلماء من أتباعه ووضعهم الأحاديث في فضلهم، وذمّ غيرهم كفضائل الحسن البصري وأبي حنيفة والشافعي، وذمّ يزيد بن معاوية وغيره؛ فقال: (واعلم أن من شم ريح العلم يعلم أن هذه الاحاديث في مدح أبي حنيفة وابن كرام وذم الشافعي ونحوها موضوعة، غير أنا نخاف من عاميٍّ جاهلٍ يقول: هي في كتاب بإسناد، فلهذا يقدح في رواتها)[12].

فالكذب لنصرة المذاهب والتعصُّب المذهبي كان وما زال سبباً يحمل أصحابه على ردِّ الحقِّ، والسَّير في التطرُّف الغلوِّ، فلا بدَّ من محاربة التعصُّب والغلو وخاصَّة المذهبي والطائفي، فالمسلم يتبع الحقَّ ولا يتبع الظنَّ، قال تعالى: (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ) (يونس: 36).

---

[11] ابن الجوزي، الموضوعات، ج2، ص50.

[12] وأقصد بها: كل وسيلة توصل معلومة للناس، ولم تكن هذه الوسيلة موجودة قبل القرن العشرين، كالتلفاز الراديو والانترنت والهواتف النقالة الذكية، وشبكات التواصل الاجتماعي.

وهناك أسباب أخرى كانت قديماً؛ منها: ظهور الزنادقة كعبد الله بن سبأ وغيره، ومنها القُصَّاص الذين ينشرون الأحاديث للتكسُّب وطلب المال، وغيرها من الأسباب التي تظافرت في ظهور التطرُّف والغلو والإرهاب الفكري والعملي نتيجة لنشر الأحاديث المكذوبة، أو تصدِّي الجهَّال من غير أهل العلم للفتوى والتعليم، وما زالت بعض هذه الأسباب تظهر من جديد وتتجدَّد بثوب حداثي ومتمدِّن، ومن خلالها يتجدد التطرُّف في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

المطلب الثاني: الأسباب الحديثة.

نقف في المطلب لعرض الأسباب الحديثة، وهي أسباب لها جذور من الأسباب القديمة، مع تطوُّر الأساليب والأسباب، ولكلِّ مجموعة من هذه المجموعات أسباب أدَّت لظهورها وتذرَّعت بها، كمفهوم الحاكمية، والحكم بِرِدَّة المجتمع، ومفهوم الولاء والبراء، وغيرها كثير يطول المقام فيها هنا، فنقف مع بعضها وأشهرها عموماً.

السبب الأول: وسائل الإعلام الحديثة وشبكات التواصل الاجتماعي.

إنَّ وسائل الإعلام الحديثة[13] من النِّعم التي أنعم الله بها على البشر في هذا العصر، وهي وسيلة كأيِّ وسيلة تستخدم في الخير أو في الشرِّ، فهي تقنية توجَّه بتوجُّهِ صاحبها، والناظر إلى المجموعات المتطرِّفة يجدها وَظَّفت جميع الوسائل الإعلامية والإلكترونية، ولم تترك وسيلة إلا استخدمتها، ولم تترك تجمُّعاً شبابياً إلا خاطبتهم بشتَّى اللغات والأساليب، وذلك لنشر أفكارهم وجذب الأتباع الجدد، وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في عدة أحاديث أنَّه من الممكن أن يتلاعب المتحدِّث بالكلام ويُغيِّر الحقَّ إلى الباطل، والباطل إلى حقٍّ ببلاغته وقوَّة حديثه وحُسن منطقه ومخاطبته للجماهير فقال صلى الله عليه وسلم: (إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَىَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِى لَهُ عَلَى نَحْوٍ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ)[14]، ومعنى أَلْحَنُ بحُجَّته: أي أفطن وأفصح ببيان حجته وإظهار أن الحق له، كما أنَّ بعض الكلام والخطاب يكون كالسحر

[13] البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب موعظة الحاكم للخصوم، ج6، ص2622، حديث6748/ مسلم، الصحيح، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، ج5، ص128، حديث4570.

[14] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب إن من البيان لسحرا، ج5، ص2176، حديث5434.

لبعض الناس في إقناعهم بفكرة ما، وقد ذكر صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله: (إنَّ من البيان لسحرا أو إنَّ بعض البيان لسحرا)[15].

وحيث تسعى الجماعات المتطرفة لنشر أفكارها الخاطئة في فهم النصوص الشرعية، والوصول إلى أتباع جدد ومناصرين لفكرتهم، تسعى في الوقت نفسه لابتكار وسائل جديدة تصل إلى أكبر عدد، وبطريقة سهلة للجميع ومقنعة لهم في الوقت نفسه، وعلى سبيل المثال تنظيم داعش، في يونيو 2014 كان لديهم (12000) مقاتل أجنبي فقط، ولكن الآن لديهم (16000) مقاتل، ويضم أولئك مقاتلين من الصين وإندونيسيا وأوروبا، فهم يسيطرون على قرابة 12 ألف حساب على شبكة تويتر، ويرسلون رسائلهم باللغات العالمية عموماً حتى الهولندية، وبطريقة عنونتها بالهاشتاج المنتشر حتى تصل إلى أكبر عدد ممكن[16].

من هنا نرى مدى تأثير شبكات التواصل والإعلام الموجَّه إلى الجماهير وجدواها في نشر أفكار تلك الجماعات، خاصَّة الشباب منهم، فمن خلال ما نراه في عملياتهم والمتحدثين منهم نجد معظمهم من الشباب الذين لم يتجاوزوا الثلاثين من أعمارهم، وهذا أمر يدعو الحكومات الإسلامية والمنظمات الدولية الى السعي الحثيث لبناء منظومة متكاملة لصدِّ مثل هذه الأفكار والجماعات في شتى البلاد والأديان، وهذا يتمثَّل في تظافر الجهود كاملة في بناء تلك المنظومة، تبدأ من الأسرة وتنتهي بالمجتمع الدولي.

1. السبب الثاني: الفهم الخاطئ للحكم الشرعي في التعامل والتعايش مع غير المسلمين.

كانت وما زالت بعض الجماعات تنظر لغير المسلم نظرة الدُّوْن، الذي لا يجوز التعامل معه بأيِّ شكل، ولا التعايش معه، عدا عن إفتاء البعض بقتالهم أينما وُجدوا، وظهر هذا الفكر نتيجة للفهم القاصر لبعض النصوص الشرعية التي تُبيِّن عدم موالاة الكافرين ومحبَّتهم، ونسوا وتناسوا أنَّ الإسلام لم يجعل غير المسلمين في مرتبة واحدة، وقد تعايش النبي صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين، بل إنَّ الاسلام سمح للمسلم بالزواج من غير المسلمة (بشروط)، ومعاهدة المدينة المنورة التي أمر بها النبي صلى الله عليه وسلم (بين المسلمين واليهود) هي خير دليل على ذلك حيث جاء فيها:

[15] http://www.al-jazirah.com/2014/20141226/is6.htm
[16] يوتغ: الوتغ الهلاك، أي لا يهلك إلا نفسه، ابن منظور، لسان العرب، مادة وتغ، ج8، ص458.

(وإنَّه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأَثِم فإنه لا يوتغ[17] إلا نفسه وأهل بيته)[18]، بينما بعض الجهلة بحقيقة الدين الإسلامي يشيع في أوساط المتدينين أنَّ مجرد الكفر هو سبب كاف لاستباحة الدماء.

إنَّ الإسلام يُقَسِّمُ غير المسلمين أقساماً لكلِّ قسم حكم خاص، فأهل الكتاب يختلفون عن غيرهم، والمحارب يختلف عن المستأمن، والمعاهد يختلف عن الخائن وناقض العهد وكل قسم له خصوصياته وحقوقه، أمَّا ما تقوم به الجماعات المتطرِّفة من جعل غير المسلمين في مرتبة واحدة تحلُّ دماؤهم جميعاً أينما كانوا فهذا ليس من الإسلام، أو كفِكْر (داعش) ومن يُشبههم من التكفيريين الآن الذي يقول بِرِدَّةِ كلِّ مَنْ لم يبايعهم وأنَّ دَمَه وماله حلال، فمن يفعل مثل هذا أو يقول به يخالف النبي صلى الله عليه وسلم ومقاصد الإسلام وتعاليمه من خلال سوءِ فهمه وقِصَرِ نَظَره في النصوص الشرعية وأقوال العلماء وفهمها بالشَّكْل الصحيح.

السبب الثالث: مشاركة المرأة في الحياة العملية خارج البيت.

يقف بعض المتدينين كحجر عثرة في وجه مشاركة المرأة في بناء المجتمع خارج البيت، علماً أنَّ الله عز وجل خلق الإنسان ذكراً وأنثى في هذه الحياة الدنيا لعبادته، ومن مفاهيم العبادة ومقاصدها حركة الإنسان وِفْقَ شرع الله في تزكية النفس، وتنظيم المجتمع، وعمارة الأرض فقال تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (النحل:97)، وجاءت الآية صريحة وعامَّة في العمل الصالح –الدنيوي والأخروي– للذكر والأنثى، فتعطيل القدرات والطاقات عن تحقيق المقاصد الشرعية في عمارة الأرض عمل مخالف لشرع الله عز وجل، كما أنَّ المرأة هي نصف المجتمع، وإنَّ فاعليَّتها وقيامها بوظائفها المجتمعية تجعل المجتمع أكثر قدرة على التقدم الحضاري، والتفوق في العطاء والتأثير في المجتمعات الأخرى، والأمة الإسلامية قد خسرت كثيراً في العصور المتأخرة عندما لم تفلح في الاستفادة من قدراتها البشرية بصورة مثلى، فالنظرة الدينية الضيقة حول المرأة والمطالبة بحبسها في البيت قد أضرت بالصحوة الإسلامية المعاصرة وأضرَّت بمشروع الأمن القومي والاستفادة من الطاقات والقدرات، وكلُّه

---

17. للتوسع ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص34.
18. البخاري، كتاب النكاح، باب خروج النساء لحوائجهن، ج5،ص2006، حديث4939.

من باب الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية من قِبَل بعض الناس، كفهمهم لقوله تعالى: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) (الأحزاب:33)، فقالوا: لا بدَّ من جلوس المرأة في بيتها ولا تغادره إلا لضرورة قصوى من خلال هذه الآية وغيرها.

أجاز النبي صلى الله عليه وسلم عمل المرأة خارج البيت بالشروط والضوابط التي حدَّدها الإسلام عموماً، واستدل الفقهاء على جواز عمل المرأة خارج البيت إذا طبقت الشروط الضوابط الواجب مراعاتها بأدلةٍ منها:

-القران الكريم: قال تعالى : (وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ) (القصص:23).

- ومن السنة النبوية: عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: (خَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ لَيْلاً فَرَآهَا عُمَرُ فَعَرَفَهَا فَقَالَ إِنَّكِ وَاللَّهِ يَا سَوْدَةُ مَا تَخْفَيْنَ عَلَيْنَا فَرَجَعَتْ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ وَهُوَ فِي حُجْرَتِي يَتَعَشَّى وَإِنَّ فِي يَدِهِ لَعَرْقًا فَأُنْزِلَ عَلَيْهِ فَرُفِعَ عَنْهُ وَهُوَ يَقُولُ قَدْ أَذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ لِحَوَائِجِكُنَّ)[19].

ويؤخذ من الحديث كما بوَّب له البخاري: جواز خروج المرأة لقضاء حاجاتها وإنْ كان ليلاً، وقد يُقال: بأنَّ هذا الحديث خاص بحالة خاصة، فيُرَدُّ عليه: بأنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

-ومنها ما روى عبد الرزاق أن عائشة رضي الله عنها سَامَتْ بريدة أرادت شراءها من أهلها، فأَبَوْا أن يبيعوها إلا أن يشترطوا الولاء فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنما الولاء لمن اعتق)[20]، ويؤخذ من الحديث: ذكر الحديث البيع والشراء مع النساء فدلَّ على أن الصفقة كانت بين عائشة وبين الرجال من قوم بريدة، ولما جاز للنساء الشراء جاز لهن البيع والتجارة.

- أحاديث تبين خروج النساء للعمل في الجهاد، حيث كُنَّ يعملن على خدمة الجيش، وتزويدهم بالطعام، وتمريض المصابين، وهناك كثير من الأحاديث تدلُّ على ذلك، وقد عقد البخاري في كتاب الجهاد في صحيحه عدَّة أبواب[21]

---

[19] عبد الرزاق، المصنف، كتاب الطلاق، باب طلاق الأمة عند العبد، ج7، ص249، حديث13007.

[20] منها: باب جهاد النساء، بابا غزوة المرأة في البحر، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، باب مداواة النساء الجرحى في الغزو، وغيرها من الأبواب عند المحدثين والفقهاء حول جاوز عمل المرأة.

[21] البخاري، كتاب الجهاد والسير، ج3، ص1055، حديث2724.

تُبيّن خروج النساء مع الجيش للعمل والخدمة، ومن هذه الأحاديث ما جاء عن الربيع بنت معوذ رضي الله عنها قالت: (كنا نغزو مع الرسول الله صلى الله عليه وسلم فنسقى القوم، ونخدمهم ونردّ الجرحى والقتلى إلى المدينة)[22]، من خلال ما سبق نرى أنَّ العمل المطلوب للنهوض والرُّقِي مسؤولية الرجال والنساء سواء، مع مراعاة الفوارق بين الرجال والنساء في طبيعة الأعمال التي يمكن أن يقوموا بها، ومع مراعاة الأهلية الوظيفية لكلٍّ من الرجل والمرأة، فقد تكون المرأة أكثر أهلية لوظيفة معينة من الرجل في ذلك المجال.

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على أسباب الانحراف في الفهم الخاطئ.

تظهر آثار الفهم الخاطئ للسنة النبوية خصوصاً، وللنُّصوص والمقاصد الشرعية عموماً على الفرد والمجتمع، ويتجلَّى ذلك في عِدَّة آثار؛ منها النفسية والاجتماعية، ومنها الاقتصادية، ومنها السياسية، ومن خلال هذا المطلب نقف على أهمِّ هذه الآثار؛ بناء على ما قدَّمنا من أسباب الفهم الخاطئ سابقاً والتي ظهرت ونشأت بسببها.

إنَّ الفهم الخاطئ للسنة النبوية ومقاصد الإسلام لهو مظهر من مظاهر النقص عند الفرد، وقِصَر نظر وعدم تروٍّ في الحكم على الأمور حكماً كاملاً مبنياً على تصوُّرٍ كاملٍ لأبعاد المسألة، وعند النقص في البحث والسؤال حول حكمٍ شرعيٍّ والاكتفاء بالفهم الذاتي –للقاصر عن التعامل مع النصوص– تظهر آثار نفسية منها:

1. **الأثر النفسي والمجتمعي**، ويتمظهر في العداء للنفس للمجتمع، وينبع ذلك من خلال النَّظر القاصر لبعض النصوص دون معرفة طُرُقِ التعامل مع هذه النصوص، وسبيل أهل العلم والتخصص في استنباط الأحكام، ولهذا نبَّه سبحانه وتعالى إلى سؤال أهل العلم حال الجهل وعد المعرفة (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (النحل:43)، على سبيل المثال قد يفهم بعض العامة من الناس أنَّ مَنْ لم يُغيِّر المنكر ويسعى لإقامة حدود الله فهو من أهل التقصير، وربَّما يهلك نفسه، ويظنُّ أنَّه من أهل المنكر أيضاً إنْ لم ينكر كلَّ منكر يراه بيده، وكلُّ هذا بناء على فَهمَه لبعض النُّصوص دون معرفة درجات إنكار المنكر، وما يحقُّ ويجوز له، وما لا يحقُّ ولا يجوز له، فبمجرَّد قراءته لقوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ

[22] مسلم، الصحيح، كاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، ج1،ص50، حديث86.

فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ)[23]، وغيرها من الآيات والأحاديث النبوية التي تحثُّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يبدأ بجلد نفسه إنْ كان من غير أهل العلم، ثمَّ يبدأ بالتشدُّد بناء على تصوُّره وفهمه؛ من إقامة الحدود على الناس كما تقوم بعض الجماعات في البلاد الإسلامية[24]، ويغيب عن تلك الجماعات شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ذكرها أهل العلم، ويمكننا هنا طرح سؤال: ما هو المنكر الذي ينبغي النهي عنه؟ المنكر ينقسم أقسام: **الأول**: المنكر المجمع عليه كترك الصلاة أو الزكاة، وقتل النفس والزنا، **الثاني**: المنكر الذي يخالف السنة والخلاف فيه ضعيف، مثل ربا الفضل، أمَّا إنْ كان من دقائق الأفعال والأقوال، ومما يتعلق بالاجتهاد فهذا لا مدخل للعوامِّ فيه، وليس لهم إنكاره بل ذلك للعلماء، وليس للعلماء الإنكار على أمور فيها خلاف، لكن للعالم أنَّ يبيّن وجهة نظره في الحكم الشرعي على جهة النصيحة وبيان الحقِّ.

ولم يزل الخلاف في الفروع بين الصحابة والتابعين فمن بعدهم، وليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على مَن خالفه، إلا إذا صار نصَّاً أو إجماعاً، فعليه أن يبيّن له لحقَّ بالحكمة[25].

كذلك هناك أنواع من النصح تختصُّ بالعلماء، كَرَدِّ الأهواء الضالَّة والشُبُهات من الفرق المنحرفة، وردِّ الأقوال الضعيفة وزلَّات العلماء، وتمييز صحيح السنة من سقيمها وكيفية التعامل مع النصوص الشرعية وطريقة فهمها وتطبيقها، ثمَّ الردِّ على شُبُهات أعداء الإسلام ومحاورتهم، ومناصحة الحكَّام.

من هنا قد يعتقد بعض العوام ممن يرغب بالنهي عن المنكر والأمر بالمعروف أنَّ كلَّ منكر يراه يجب أن ينهى عنه، دون معرفته لهذه الأنواع والشروط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيجد عَقَبَةً وصدَّاً من المجتمع، فيبدأ بمحاسبة نفسه بالتشدُّدِ والشعور بالتقصير، أو تحاسبه جماعته، فيظهر الحقد على المجتمع، وترويع الناس وقتالهم، ومنهم من يحكم بردَّة المجتمع، فيقع بمُنكرٍ أكبر.

---

[23] كما تفعل طالبان في أفغانستان، وداعش في العراق وسوريا، وتنظيم القاعدة في أماكن تواجدها، فيقومون بتطبيق الحدود على من يرتكب معصية بناء على فهمهم للمعصية، ودون التثبُّت أو المحاكمة العادلة.

[24] النووي، شرح مسلم، ج2، ص23/ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص409.

[25] كما قامت القاعدة وداعش بالتفجيرات في كل مكان، من مدارس ومراكز تجارية بل ومستشفيات، وكلُّها باسم الإسلام وأنها ضدَّ المرتدين – في فكرهم-.

2. الأثر السياسي والاقتصادي، ويأتي ذلك من خلال الأفعال التي تقوم بها بعض الجماعات باسم الإسلام وتطبيق الشريعة، فتقوم بمهاجمة التجمُّعات العامة وقتل الناس وترهيبهم (للمسلمين وغير المسلمين) دون مبرِّر سوى فهمهم وتوجيههم من قِبَلِ القيادات التي تروِّجُ لهذه الفهوم، فتكون الآثار جِدُ سيئة على علاقات الدول فيما بينها، عدا عن تراجع الاقتصاد بناء على خوف الناس من زيارة بعض الدول الإسلامية، والأمثلة على ذلك كثير[26]، ولعلَّ من أبشعها التي قاموا بها في المسجد النبوي في29 رمضان 1437هـ تاريخ 2016/7/5م، وقبلها بأيام في مستشفى في مدينة جدة السعودية، ومنها ما تقوم بمهاجمة أي شخص غير مسلم لا فرق عندها إنْ كان مستأمنا أو معاهداً أو له حقُّ المواطنة في الدولة، وينسى بل ويتناسى ويتغافل عن النصوص الشرعية التي تحثُّ على حفظ حقوق الذِّميين والمستأمنين كقوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهَدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا يُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا)[27]، ومعنى معاهداً: ذمِّيًّاً من أهل العهد أي الأمان والميثاق، وغيرها من النصوص التي تمنع إيذاء غير المسلم إلا بشروط يحكم بها القضاء، أمَّا ما تقوم به الجماعات التي تحكم الناس بفكرهم الخاطئ وفهمهم المنحرف للنصوص فهذه قد أثَّرت كثيراً على العلاقات السياسية بين الدول، عدا عن الاقتصاد وتراجعه بسبب هذه الهجمات، وخوف الناس من السفر إلى البلاد التي تتواجد فيها مثل هذه الأفكار، وقد وصل أذاهم وضررهم إلى الحرمين الشريفين، بناء على جهلهم، ومعاملتهم المسلمين على أنهم مرتدين يجب قتالهم لأنهم تخلَّفوا عن بيعتهم.

فإذا أخذنا بلداً مسلماً كالسعودية مثلاً: خلال عامين (2015-2016م) وقع في المملكة العربية السعودية 26 هجوماً تفجيرياً إرهابياً باسم الإسلام[28]، ولا تخلو دولة إسلامية من مثلها في الآونة الأخيرة، فالآثار السيئة لمثل هذه الأفكار ونتائج الفهم الخاطئ لمنتسبي هذه الجماعات قد أثَّرت بالإسلام والمسلمين، وعلاقتهم مع غيرهم، وأصبح يُشار إلى الإسلام ببعض الشبهات بسبب هؤلاء.

المبحث الثاني: الوسائل العلاجية للفهم الخاطئ للسنة النبوية عند الأفراد والجماعات.

---

[26] البخاري، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذمِّيًّاً بغير جرم، ج6، ص2533، حديث6516.

[27] http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2016/07/160704_saudi_arabia_blast

[28] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص159.

المطلب الأول: المنهج الوقائي.

سلك الإسلام منهجاً وقائياً في حفظ أفراده من أيّ ضررٍ مادّيٍّ أو معنوي، ويتجلّى ذلك في كثيرٍ من نصوص الكتاب والسنة النّبوية، منها:

1. **النهي عن الغلو في الشيء من باب الوقاية والحفظ؛** كقوله تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) (المائدة:77) قال ابن كثير: أي: لا تجاوزوا الحدَّ في اتّباع الحقّ، ولا تُطْروا من أُمرتم بتعظيمه فتبالغوا فيه، حتى تخرجوه عن حَيّز النبوة إلى مقام الإلهية، كما صنعتم في المسيح، وهو نبي من الأنبياء، فجعلتموه إلهًا من دون الله، وما ذاك إلا لاقتدائكم بشيوخ الضلال، الذين هُم سَلَفُكُم ممن ضلَّ قديمًا، (وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) أي: وخرجوا عن طريق الاستقامة والاعتدال، إلى طريق الغواية والضلال[29].
2. **ومنها النهي عن الظنَّ وتتبُّع عثرات الناس:** ولعلَّ الأحاديث التي تبدأ بلفظة (إيَّاكم) التي تزخر في السنة النبوية تؤسس مبدأ الوقاية من أي فعل ضارٍّ للمسلم، كقوله صلى الله عليه وسلم: (إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ ، وَلاَ تَجَسَّسُوا ، وَلاَ تَحَسَّسُوا ، وَلاَ تَبَاغَضُوا وَكُونُوا إِخْوَانًا)[30]، ففيه منهج وقائي لحفظ المجتمع معنوياً من الظَّنّ والأخذ بالشبهات والظُّنون، وفيه حفظ المجتمع من التجسُّس ومعاملة الإخوة كمعاملة الأعداء.
3. **ومنها الدعوة إلى الوسطية والاعتدال والنهي عن التشدُّد:** فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التشدُّد وآثاره كمنهج وقائي للنفس والمجتمع، فرُوي عَنِ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– أَنَّهُ قَالَ: (إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرِفْقٍ، وَلاَ تُبَغِّضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ، فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لاَ أَرْضًا قَطَعَ، وَلاَ ظَهْرًا أَبْقَى)[31]، ووجه الشاهد: إنَّ في الحديث منهج وقائي لحفظ الإنسان من الكسل والفتور بسبب ما سوف يحصل له إنْ قام بهذا التشدُّد حتى في العبادة، وهنا نرى المنهج الوقائي في حفظ المسلمين من التشدُّد في العبادة المأمور بها، فكيف ولو كان التشدُّد في تطبيق الأحكام على الآخرين فرديًّا دون دليل، هكذا أخبر النبي صلى الله عليه وسلم وحذَّر حتى فيمن يريد أن

---

[29] البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد، ج5، ص2253، حديث5717.

[30] البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب القصد في العبادة والجهد، حديث4931، والحديث فيه ضعف لاضطراب في سنده، فمرة رُوي موصولاً ومرة مرسلاً، ومرة موقوفاً، واختلف فيه هل هو عن جابر أو عن عائشة أو عمر، ورجَّح البخاري في التاريخ أنه مرسل/ ينظر: البخاري، التاريخ الكبير، ج1، ص103.

[31] رواه البخاري وسبق تخريجه.

يزيد أو أن يتقدم، ولكنه يتقدم بما لم يثبت في كتاب الله، وبما لم يؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويجعل من السنة واجباً، ومن الواجب فرضاً، ويغير الأمور حباً بزعمه للخير، ورغبة في القوة في الحق، وهو متنكب للطريق ينسى ما حذر منه النبي صلى الله عليه وسلم، والأمر منوط بالدولة والحاكم ومَنْ أَقامَه لتطبيق الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحدود، كدائرة القضاء والأوقاف والإفتاء في كل بلد إسلامي، وأهل العلم والفهم.

كذلك لا بدَّ في المنهج الوقائي أن تتَّخذ الحكومات عدَّة تدابير وقائية إضافة إلى ما سبق، وأن تتكاتف الجهود، كالتعاون مع الجامعات ووسائل الإعلام، والخطاب الدعوي الواعي، إضافة إلى توفير العدالة الاجتماعية، والحريات الدينية، ومنابر الحوار والمشاركة، باعتبار أن أحد أسباب التطرف هو التقصير وضعف العمل الاجتماعي والتركيز على العمل السياسي، وعدم الحوار الجادِّ المنتظم، الأمر الذي يدعو إلى تصحيح المسار، وملء الفراغ بالبرامج الدينية والتوعوية –الفردية والمجتمعية–.

المطلب الثاني: المنهج العلاجي.

الإسلام دينٌ متكاملٌ في نواحي الحياة المادية والمعنوية كلِّها، فهو يحفظ أفراده من الخطأ بتوجيهه لهم وقائياً قبل الوقوع به، ثمَّ يقدِّم الحلول والعلاج لمن أخطأ وأذنب، قال تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (آل عمران: 135)، فالإسلام يدعو إلى التوبة والرجوع عن الخطأ، بشرط التوبة والندم وعدم الإصرار والعودة إلى المعصية، ويمكننا أن نذكر العلاج للفهم الخاطئ للنصوص الشرعية عموماً، والسنة النبوية خصوصاً ضمن النقاط الآتية:

1. **العلم والسعي للتعلم**: إنَّ العلم حقيقي الواضح المبني على الأدلة والبراهين هو ما دعانا الله تعالى له في القرآن الكريم، وأكَّدته السنة النبوية، حيث جاء في كثير من آيات الكتاب الحكيم ما يدلُّ ويحثُّ على العلم واتبّاعه والبحث عن الشيء بالأدلة، كما نهى عن الظنَّ والحكم على الأشياء بمجرد الظنَّ، بل لا بدَّ من اليقين؛ قال تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (محمد:19) وقال تعالى: (وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (الأنعام:116)، وقال تعالى: (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ

لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ) (يونس:36)، فالقرآن الكريم يحثُّ على معرفة الله تعالى بالعلم واليقين حتى يترسَّخ الإيمان في قلب صاحبه، كذلك نبذ الظنّ والشكِّ في حياة المسلم.

وممَّا جاء في السنة النبوية قوله صلى الله عليه وسلم: (إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ)[32]، وقد أفرد الإمام البخاري في صحيحه كتاباً سمَّاه كتاب العلم، وجعل فيه ثلاثة وخمسين باباً، جمع فيها فضائل العلم والتعلم مما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة، ومما يدلُّ على سوء الفهم للنصوص وعدم العلم وذكرناه سابقاً قوله صلى الله عليه وسلم : (فَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلاَّ سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ) أَوْ (يَعْصِبَ)[33]، ومعنى العِيّ هنا هو: الجهل[34]، وهو جواب على جهل بعض الصحابة وفتواهم لصحابي آخر بعدم جواز التيمم مع وجود الماء للجنب–كما مرَّ سابقاً– حتى ولو لم يستطع مسَّ الماء لعذر، فالعلم بالشيء وفهمه بشكل صحيح يعدُّ أول علاج للفهم الخاطئ.

2. **تبنِّي الوسطية منهج حياة**: دعا الإسلام أفراده إلى تبنِّي الوسطية في حياتهم، فالوسطية هي الاعتدال في أمور الحياة كلِّها من تصورات ومناهج ومواقف، وهي تحرٍّ متواصل للصَّوابِ في التوجهات والاختيارات، فالوسطية ليست مجرد موقف بين التشدُّدِ والانحلال؛ بل هي منهج فكري، وموقف أخلاقي وسلوكي، قال تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا)(البقرة:143)، وقال تعالى: (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ) (القصص:77) حيث تُبيِّن الآية أهميَّة الوسطية وتحقيق التوازن في الحياة، وأنَّ مرجع الوسطية إلى الشرع؛ فما وافق الشرع فهو الوسط، فالتَّشدُّد في محلِّه وسطية، والرِّفق في محلِّه وسطاً كذلك، وقد وَصَفت لنا أمُّ المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حياته بقولها: (مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلاَّ أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم لِنَفْسِهِ إِلاَّ أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ بِهَا)[35] وقد بوَّب له البخاري بعنوان (باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم)، فهي صفته التي تلازمه، ومنهج حياته في اختيار الوسط واليُسر.

---

32. أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمَّم، ج1، ص132، حديث338.
33. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، باب العين، ج3، ص626.
34. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، ج3، ص1306، حديث3367.
35. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم، باب المسلم أخو المسلم، ج2، ص862، حديث 2310.

ومما ينبغي الانتباه له بعض الثوابت في تطبيق الوسطية الإسلامية، منها: الملائمة بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، وفهم النصوص الجزئية للقرآن والسنة في ضوء مقاصدها الكلية، التشديد في الأصول والكليات؛ والتيسير في الفروع والجزئيات، والفهم التكاملي للإسلام بوصفه: عقيدة وشريعة، دنيا ودين، ودعوة ودولة، الجمع بين الولاء للمؤمنين، والتسامح مع المخالفين، واتخاذ منهج التدرج الحكيم في الدعوة والتعليم والإفتاء والتغيير، والتركيز على المبادئ والقيم الإنسانية والاجتماعية؛ كالعدل والشورى والحرية وحقوق الإنسان.

3. تكامل الجهود الحكومية والأهلية في محاربة التطرُّف ونشر الفكر المعتدل:

حثَّ الإسلام على التواصي بالخير وإشاعته بين أفراد المجتمع، وفي نشر الخير لا بدَّ من تكاتف الجهود، ابتداءً من الدولة وانتهاء بالفرد وذاته، وممَّا يُلخِّص لنا هذا المنهج التكاملي في نشر الخير ومحاربة التقاعس هي سورة قصيرة احتوت على مبادئ النجاة والعمل التكاملي، قال تعالى: (وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ) (سورة العصر: 1-3)، فهي منهج قرآني جمع مبدأ النجاة والفوز الدنيوي والأخروي، ومبدأ التوازن والتكامل بالعمل الصالح، والبحث عن الحقِّ ونشره بين الناس بصبرٍ، وهو أمر يبدأ من الفرد وينتهي بالمجتمع أكمله.

وفي مبدأ التكامل: المجتمع المسلم يُكمِّلُ بعضُه بعضاً كما بيَّن ذلك صلى الله عليه وسلم في عدَّة أحاديث منها: (الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَظْلِمُهُ، وَلاَ يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[36]، وقوله (إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ)[37]، وغيرها من الأحاديث والأوامر النبوية في تعاون المجتمع وتكامله في حماية أفراده، وواجب الدولة في رعايةومتابعة ذلك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

---

[36] البخاري، الجامع الصحيح، أبواب المساجد، باب تشبيك الأصابع في المسجد، ج1، ص182، حديث467.

[37]) عمل المرأة في الفقه الإسلامي, د. هيلة إبراهيم التويجري, مطابع الحميضي, مؤسسة فرحان ابن المبارك, ط1, 1432هـ, نقلاً عن: تأملات في عمل المرأة, عبد الله بن وكيل الشيخ, ص12. عمل المرأة بين الأديان والقوانين ودعاة التحرر, زكي علي السيد أبو غضة, ص152, دار الوفاء, المنصورة ط1, 1428هـ.

الخاتمة وفيها أهمُّ النتائج والتوصيات:

1. يُعدُّ الفهم السيء للنصوص الشرعية من الأمور التي حاربها الإسلام وحذَّر منها بشكلٍ واضحٍ جليٍّ.
2. سعى الإسلام للحثِّ على نشر العلم وتعلُّمه، بل ولا يصحُّ الاعتقاد إلا بالعلم.
3. بعد السبب الذاتي والنفسي يُعدُّ التعصُّب المذهبي والفتن السياسية والغلو من أهمِّ الأسباب القديمة التي أثَّرت في انتشار الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية.
4. تشابهت الأسباب القديمة والأسباب الحديثة في جذورها في أسباب نشأت الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية.
5. للإعلام دور مهم في نشر الفكر المتشدِّد والفهم الخاطئ، كما له دور في محاربة هذه الفكر والدفاع عن الإسلام المعتدل الوسطي.
6. للإسلام منهج متكاملي في الدفاع عن الفرد المجتمع المسلم، من خلال رعايته ووقايته من كلِّ خلل نفسي ومادِّي.
7. تنوَّعت الأساليب الشرعية في علاج الفهم الخاطئ والتشدُّد: بين التحذير والوقاية، وبين العلاج الفعلي المتمثل بإقامة الحوار والعدالة الاجتماعية ورفد الفرد بما يحتاجه، وتذكيره بسؤال أهل العلم في أمور دينه ودنياه.

التوصيات:

1. يوصي الباحث بإقامة مركز متكامل يتبع لمنظمة مؤتمر العالم الإسلامي وله فروع في الدول الإسلامية كافَّة، وتكون مهمة المركز محاربة الفكر الخاطئ والجماعات من خلال آليات ووسائل متكاملة، ويرفد كلَّ دولة بالخبرات المتبادلة فيما بينها.
2. على الحكومات الإسلامية رعاية الشباب وإشراكهم في الحياة العملية، وتقديم ما ينقصهم.
3. البحث عن الأسباب التي أدَّت إلى ظهور كلِّ جماعة وتشكيل فريق متكامل من علماء شرعيين ونفسيين لتقديم الخطط في مكافحة مثل هذه الجماعات ومحاورتهم.

4. تبنّي الجامعات والمدارس لكتاب ومادة دراسية يبيَّن فيها أخلاقيات المجتمع المسلم داخلياً وخارجياً، وأخلاقه مع غيره وحقوقهم.
5. توظيف وسائل الإعلام جِدّياً في بيان وسطية الإسلام واعتداله باللغات العالمية، ونشر ذلك عن طريق سفارات الدول الإسلامية خارجياً.

قائمة بأهمّ المصادر والمراجع.

1- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، د.ط، المكتبة العلمية - بيروت ، 1399هـ - 1979م.

2- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987م.

3- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى، 1344 هـ.

4- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان الطبعة الأولى، المكتبة السلفية، 1966م.

5- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، د.ط، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

6- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، دار الكتاب العربي- بيروت، مصورة من وزارة الأوقاف المصرية وأشاروا إلى جمعية المكنز الإسلامي.

7- ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2004م.

8- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.

9- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م.

10- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م.

11- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، مجموعة من المحققين، دار الجيل بيروت ودار الآفاق الجديدة –بيروت، مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في إسطنبول سنة 1334هـ.

12- النووي، أبو زكريا يحي بن شرف بن مري، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ.

13- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ.

-المواقع الألكترونية:

14- http://www.al-jazirah.com/2014/20141226/is6.htm

http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2016/07/160704_saudi_arabia_blast

حَقُّ المَرْأَةِ فِي العَمَلِ ضَوابِطُهُ, وأَحْكَامُهُ, وآثَارُهُ عَلَى الحَياةِ الأُسَرِيَّةِ

د.سعاد محمد الشايقي

المُسْتَخْلَصْ:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين, فموضوع عمل المرأة ومشاركتها للرجل في حياته العامة موضوع أثار كثيرًا من الجدل بين مؤيدٍ ومعارضٍ لا سيما وقد تزايدت نسبة النساء العاملات تماشياً مع متطلبات العصر الحديث فبعد أن كان الشغل الشاغل للمرأة هو رعايتها لأبنائها وإدارتها لشؤون منزلها, فلم تكن تخرج للعمل إلا للضرورة عند غياب معيل الأسرة , أصبح العمل في الوقت الحاضر من أولوياتها بغرض تحقيق الكثير من مطالب الحياة ومستجداتها؛ بل وتزايد في الآونة الأخيرة خروج المرأة للعمل خاصة بعد التخرج من الجامعة، فأصبحن لا يستغنين عنه أبداً؛ لأنه وسيلة لتحقيق الذات، وكسب المال، وتوسيع نطاق العلاقات الاجتماعية مما قد يؤثر بصورة أو بأخرى على الحياة الأسرية لا سيما وقد وضع المنهج الإسلامي حقوقاً وواجبات على جميع أفراد الأسرة ، وأمر بمراعاتها من أجل إشاعة الاستقرار والطمأنينة في أجواء الأسرة. من هنا ينبع سؤال في غاية الأهميّة ما تأثير وانعكاس خروج المرأة للعمل على الجو العام للأسرة وحقوق أفرادها ؟ وما الضوابط التي وضعها الشّارع الحكيم لهذا الخروج وما حكم عملها ؟ من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: مكانة المرأة في الإسلام.

المحور الثاني: مفهوم عمل المرأة خارج المنزل.

المحور الثالث: أسباب خروج المرأة للعمل.

المحور الرابع: أحكام عمل المرأة خارج المنزل.

المحور الخامس: ضوابط عمل المرأة خارج المنزل.

المحور السادس: الآثار المترتبة من عمل المرأة على الحياة الأسرية:

1- الآثار الإيجابية من عمل المرأة على الحياة الأسرية

2- الآثار السلبية من عمل المرأة على الحياة الأسرية

خاتمة بأهم النتائج والتوصيات.

الحمد لله, والصلاة والسلام على رسول الله, وعلى آله وصحبه أجمعين؛ وبعد. فموضوع خروج المرأة للعمل كان ولا يزال من المواضيع التي تثير كثيراً من الجدل بين مؤيدٍ ومعارضٍ, لا سيما وقد تزايدت في الآونة الأخيرة نسبة النساء العاملات؛ لمواكبة احتياجات العصر الحديث, فبعد أن كان الشغل الشاغل للمرأة هو رعايتها لأبنائها وإدارتها لشؤون منزلها, فلم تكن تخرج للعمل إلا للضرورة عند غياب معيل الأسرة؛ أصبح العمل في الوقت الحاضر من أولى أولوياتها بغرض تحقيق الكثير من مطالب الحياة ومستجداته؛ خاصة بعد التخرج من الجامعة، فأصبح من الصعب الاستغناء عنه؛ كونه وسيلة لتحقيق الذات, والشعور بالرضا النفسي, وفي الوقت ذاته هو وسيلة لكسب المال وتحقيق العلاقات الاجتماعية وتوسيع نطاقها, مما قد يؤثر بصورة أو بأخرى على الحياة الأسرية, وقد وضع الإسلام نظاماً ومنهجًا كاملًا أوضح فيه الحقوق والواجبات المنوطة بكل فرد من أفراد الأسرة، وأمر بمراعاتها من أجل إشاعة الاستقرار والطمأنينة في أجواء الأسرة, ومن هنا ينبع سؤال في غاية الأهميّة: ما تأثير وانعكاس خروج المرأة للعمل على الجو العام للأسرة وحقوق أفرادها؟ وما الضوابط التي وضعها الشّارع الحكيم لهذا الخروج؟ وما حكم عملها؟

سَبَبُ اخْتِيارِ المُوضُوعِ:

موضوع عمل المرأة موضوع حيوي يمس واقع الأسرة التي هي اللبنة الأولى لبناء المجتمع, فالإسلام لم يهمل جانب الأسرة ولا المرأة وحقها في العمل, فمنطق الشريعة الإسلامية السمحة أن ينطلق الاجتهاد إلى دراسة عمل المرأة من زاوية كونها إنسانةً وأمًّا. وقضية عمل المرأة ليست من القضايا الحديثة, بل هي قضية قديمة تُطْرَح بين الحين والآخر, ولا شك أن الشرع قد أباح عمل المرأة للنصوص الشرعية الواردة, لكن ما ترتَّب على خروج المرأة للعمل من وقوع بعض المشكلات الزوجية التي لم تكن موجودة من قبل, وما انعكس على تربية الأبناء, بالإضافة إلى كثرة المناداة إلى التساوي بين الذكر والأنثى، من دعاة التحرر لإخراجها من بيتها باسم العمل والمطالبة بزيادة الفرص الوظيفية لها, كان سببًا لاختيار هذا الموضوع, وهو بيان حكم عمل المرأة, وبيان ضوابطه وحدوده وآثاره على الجو الأسري. إلى غير ذلك من الأسباب, هي التي دفعتني إلى اختيار هذه العنوان كرغبة بالتعمق في الدراسات المتعلقة بالمرأة.

أَهَمِيّةُ المَوضُوعِ:

لم يقتصر عمل المرأة على الاهتمام بالزوج والأبناء, وإن كان من أولى أولوياتها عملية حفظ وبقاء النوع البشري والاهتمام بتربية النشء ورعايته, بل تعدى إلى المساهمة في بناء وتطوير المجتمع عن طريق العمل خارج المنزل, وقد اعترف المجتمع في الوقت الحالي بضرورة عمل المرأة؛ كون عملها سد ثغرات في المجتمع لا ينهض لسدها الرجال؛ لعدم ملاءمة العمل لهم كما في تمريض النساء وتطبيبهن وتعليمهن[1], بالإضافة إلى كونه يوفر مصدر دخل ثابت للأسرة

[1]) النساء شقائق الرجال أي: نظائرهم وأمثالهم في الأخلاق والطباع، كأنهن شققن منهم. النهاية في غريب الحديث والأثر, مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد (ابن الأثير), 492/2, المكتبة العلمية.

ويمنحها نوعًا من الاســـتقرار المادي يعود بفائدته على المجتمع ككل, مما دفع بالمرأة بقوة إلى خوض غمار التعليم والحصـول على أرفع الشـهادات؛ كي تحقق وجودها وكيانها بالمجتمع؛ لذلك اختلفت المواقف والآراء حول مبدأ خروج المرأة للعمل؛ كون الوظيفة الأســاســية لها هي إدارة المنزل والاهتمام بالنشء, أو أن خروج المرأة يحقق ذاتها ويحقق لها المكانة الاجتماعية والاقتصادية التي تصبو إليها. فموضوع عمل المرأة من أكثر المواضيع إثارة للجدل سواء في المحاكم الشرعية أو الأوساط الإعلامية, وتسترعي انتباه الفقهاء والمنادين بحقوق المرأة, وبالتالي معرفة رأي الفقهاء في العصر الحالي تجاه قضايا الواقع ومشكلاته, ووقائعه المستجدة, وردها إلى أصولها وقواعدها الشرعية, بالإضافة إلى الوقوف على التكييف الشرعي للنوازل الفقهية المعاصرة المتعلقة بها.

مَنْهَجُ البَحْثِ:

1. اتبعت في البحث المنهج الاستقرائي التّحليلي الاستنباطي الذي يقوم على جمع المعلومات التي تمتُّ إلى الموضوع بصلةٍ, ومن ثم تحليلها واستنباط ما يتعلق بها من مسائل.
2. عزوت الآيات القرآنية إلى ســـورها، وخرَّجت الأحاديث النبوية والآثار من مراجعها الأصـــلية، وذكرت حكم العلماء على تلك الأحاديث ما أمكن ذلك إلاّ ما نقلته من الصـــحيحين, حيث أجمعت الأُمّة على نقلهما بالقبول.
3. الترجمة للأعلام الذين سيرد ذكرهم في البحث من غير المشهورين عند أهل التّخصُّص.

خِطَّةُ البَحْثِ

يشتمل هذا البحث على مقدمة, وستة محاور, وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: أوضحتُ فيها سبب اختيار الموضوع, وأهميته, ومنهج البحث.

المحور الأول: مكانة المرأة في الإسلام.

المحور الثاني: مفهوم عمل المرأة خارج المنزل.

المحور الثالث: أسباب خروج المرأة للعمل.

المحور الرابع: أحكام عمل المرأة خارج المنزل.

المحور الخامس: ضوابط عمل المرأة خارج المنزل.

المحور السادس: الآثار المترتبة من عمل المرأة على الحياة الأسرية.

أولًا: الآثار الإيجابية من عمل المرأة على الحياة الأسرية.

ثانياً: الآثار السلبية من عمل المرأة على الحياة الأسرية.

خاتمة بأهم النتائج والتوصيات.

المِحْورُ الأوّلُ: مَكَانَةُ المَرْأَةِ فِي الإِسْلَامِ

كرَّم الإسلام المرأة وجعلها مثل الرجل في الخطاب، لَهَا حقُوقٌ وعليها واجباتٌ، فمن مظاهر تكريمها:

1- المساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والواجبات, قال تعالى: ﴿إِنَّمَا النِّسَاءَ شَقَائِقُ[2] الرِّجَالِ﴾[3], وقال سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾,[4] بل وجعلها مع الرجل في الجزاء سواء, قال –جل شأنه–: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾.[5]

2- كرم الإسلام المرأة بأن جعل مكانتها كبيرة في الأسرة سواء أكانت أمًّا فهي تسبق الأب في التكريم والبر جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ, مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: أُمُّكَ, قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ, قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ, قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أَبُوكَ».[6] أو كانت زوجة, فالخيرية تكون بالاهتمام بشؤونها ومراعاة مشاعرها, قال: رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ, وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي»[7], أو كانت أختًا, أو بنتًا. فالغنيمة والفوز يكونان بالتسابق إلى برها والإحسان إليها «من ابْتُلِيَ مِنْ هَذِهِ الْبَنَاتِ بِشَيْءٍ كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنْ النَّارِ»[8], وجعل

---

[2]) سنن أبي داود, سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي, كتاب الطهارة, باب في المرأة ترى ما يرى الرجل 62/1, رقم الحديث 237, المكتبة العصرية. سنن الترمذي, محمد بن عيسى بن سورة الترمذي, كتاب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم, باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بللًا ولا يذكر احتلامًا 189/1, دار الكتاب العربي. سنن الدارمي, عبد الله بن عبد الرحمن الدرامي السمرقندي, كتاب الطهارة, باب في المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل 215/1, رقم الحديث: 764, دار الكتاب العربي, 1407هـ – 1987م, قال ابن حجر: وسنده حسن. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح, علي بن سلطان محمد القاري, ص429, دار الفكر, 1422هـ– 2002م.

[3]) النحل:97.

[4]) آل عمران:195.

[5]) محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي, كتاب الأدب, باب من أحق الناس بحسن الصحبة 2227/5, رقم الحديث 6526, دار ابن كثير, 1414هـ–1993م.) صحيح البخاري,

[6]) سنن الترمذي, كتاب المناقب, باب فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم 667/5, رقم الحديث: 3895, قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب صحيح.

[7]) سنن الترمذي, كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم, باب ما جاء في النفقة على البنات والأخوات, 281/4, رقم الحديث 1913, قال أبو عيسى: هذا حديث حسن.

[8]) لقمان:114

عقوق الوالدين من أكبر الكبائر ومن الذنوب التي يعجل الله عقوبته في الدنيا ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[9] وغير ذلك من صور التكريم.

3- منح الإسلام المرأة كذلك الحق الكامل في الملك, شأنها في الأمر شأن الرجل, يقول د. محمود العقاد: "ومعاملة الحقوق دستورها الجامع أنَّ الرَّجل والمرأة سواء في كُلِّ شيء، وأنَّ النِّساء لَهُنَّ ما للرِّجال وعليهنَّ ما عليهم بالمعروف, ثُمَّ يمتاز الرِّجال بدرجة هي درجة القوامة التي ثبتت بتكوين الفطرة وتجارب التَّاريخ, وليس في هذا الامتياز خروج على شرعيَّة المساواة حين تقضي المساواة بين الحقوق والواجبات، وكل زيادة في الحق تقابله زيادة مثلها في الواجب فهي المساواة العادلة في اللباب."[10]

المِحْورُ الثَّانِي: مَفهُومُ عَمَلِ المَرْأَةِ خَارِجَ المَنْزِلِ

العَمَلُ لُغَةً: العين والميم واللام أصل واحد صحيح، وهو عام في كل فعل يفعل.[11]

العَمَلُ في الاصْطِلَاحِ: يمكن تعريف العمل بأنه: كل ما يزاوله الشخص من أنشطة صناعية، أو مهنية، أو زراعية, أو تجارية أو غيرها؛ للحصول على منفعة أو لتحقيق هدف ما. أما عن مفهوم عمل المرأة خارج المنزل فمعناه مزاولة المرأة لأي أنشطة صناعية, أو تجارية, أو مهنية أو غير ذلك عن طريق التحاقها بأحد المراكز الحكومية أو الخاصة، في أوقات محددة مقابل أجر مالي معين.

المِحْورُ الثَّالِثُ: أَسْبَابُ خُرُوجِ المَرْأَةِ لِلْعَمَلِ

تتنوع أسباب خروج المرأة للعمل على النحو الآتي:

السَّبَبُ الأَوَّلُ: الخروج بدافع مادي؛ لتوفير الحياة الكريمة لأفراد الأسرة, إما لضعف الدخل المادي لرب الأسرة أو لغيابه.

---

[9]) موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية القرآن والإنسان, المجموعة الثالثة, المرآة في القرآن 504/4, دار الكتاب العربي بيروت- لبنان, 1390-1971م.

[10] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا, مادة عمل 145/4دار الجيل, 1420هـ/1999م, والعمل: المهنة والفعل، والجمع أعمال، عمل عملاً، وأعمله غيره) معجم مقاييس اللغة,(, دار صادر, 2003م. , مادة عمل283/10)أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور واستعمله. لسان العرب,

[11]) للاستزادة انظر: أعمال المرأة الكسبية وأحكامها في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية, د.-عيسى صالح العمري, بتصرف, ص17. الدليل الإلكتروني العربي (http://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2009/10./

السَّبَبُ الثَّانِي: الخروج بدافع معنوي؛ لتحقيق الرغبة الشخصية, وتنمية المواهب, واكتساب المعارف, وإشغال وقت الفراغ, أو لتحقيق المسؤولية الوطنية؛ لتغطية العجز في التخصصات التي يقبل عليها المجتمع كالتطبيب والتدريس.[12]

المِحْورُ الرَّابِعُ: أَحْكَامُ عَمَلِ المَرْأَةِ خَارِجَ المَنْزِلِ

- **مَشْرُوعِيَّةُ عَمَلِ المَرْأَةِ خَارِجَ المَنْزِلِ:**

(قرار المرأة في بيتها عزيمة شرعية, وخروجها منه رخصة تُقَدَّر بقدرها)[13], فالأصل هو قرار المرأة في منزلها ولزومها له, والعمل على رعاية أبنائها والقيام بحقوق زوجها؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾[14]. فالآية الكريمة أمرت النساء في القرار في البيوت وعدم الخروج؛ للتفرغ للوظيفة الأساسية لها وهي خدمة أبنائها وزوجها. يقول الشيخ بكر أبو زيد[15]: (ويحفظ هذا الأصل تتحقق المقاصد الشرعية الآتية:

1 / مراعاة ما قضت به الفطرة، وحال الوجود الإنساني، وشرعة رب العالمين، من القسمة العادلة بين عباده من أن عمل المرأة داخل البيت وعمل الرجل خارجه.

2 / مراعاة ما قضت به الشريعة من أن المجتمع الإسلامي مجتمع فردي –أي: غير مختلط– فللمرأة مجتمعها الخاص بها وهو داخل البيت، وللرجل مجتمعه الخاص به وهو خارج البيت.

3 / قرار المرأة في عرين وظيفتها الحياتية –البيت– يكسبها الوقت, والشعور بأداء وظيفتها المتعددة الجوانب في البيت.

4 / قرارها في بيتها فيه وفاء بما أوجب الله عليها من الصلوات المفروضات وغيرها.

5 / تحقيق ما أحاطها به الشرع المطهر من العمل على حفظ كرامة المرأة وعفتها وصيانتها، وتقدير أدائها لعملها في وظائفها المنزلية).[16] والمرأة أقرب ما تكون لربها في قعر بيتها, قال عليه الصلاة والسلام:

---

[12]) حراسة الفضيلة, بكر أبو زيد, ص 58, دار العاصمة, 1426- 2005, الطبعة الحادية عشرة.

[13]) الأحزاب:33.

[14]) بكر بن عبد الله بن محمد بن أبوزيد (1365هـ/1945م-1427هـ-2006م), أحد كبار علماء الدين المعاصرين في المملكة العربية السعودية, تولى عضوية المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وعضوية مجلس القضاء السعودي، وعضوية هيئة كبار العلماء السعودية, واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. انظر: موقع الشيخ بكر أبي زيد *http://s.sunnahway.net/bakrabozaid/*.

[15]) حراسة الفضيلة, ص58.

[16]) سنن الترمذي, كتاب الرضاع, باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات, 476/3, رقم الحديث: 1173. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب, صحيح ابن خزيمة, أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة, كتاب الصلاة, جماع أبواب صلاة النساء في الجماعة, باب اختيار صلاة المرأة في بيتها على صلاتها في المسجد, 813/2 رقم الحديث: 1685, المكتب الإسلامي 1424هـ-2003م. المعجم الأوسط للطبراني, أبو القاسم سليمان بن أحمد المعروف (الطبراني) باب الألف, باب من اسمه إبراهيم, إبراهيم بن هاشم البغوي, 421/3, رقم الحديث: 2911, مكتبة المعارف, 1405-1985م.

«الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ، وَإِنَّهَا إِذَا خَرَجَتِ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ، وَإِنَّهَا لَا تَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى اللَّهِ مِنْهَا فِي قَعْرِ بَيْتِهَا »,[17] لكن قد ترغب المرأة في شغل وقتها أو تنمية مواهبها أو الحصول على دخل إضافي يعين رب الأسرة ويساعدها على إعالة نفسها وبيتها, أو قد تكون هنالك حاجة للمجتمع إلى عملها كطبيبة للنساء أو معلمة أو ذلك مع التزام المرأة بحجابها وأمن الفتنة وعدم ترتب محاذير على خروجها. فعمل المرأة مشروع في الجملة, والأدلة على ذلك كثيرة, منها:

1. من الكتاب قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[18], فدلت الآية الكريمة على جواز استئجار من ترضع له ولده.[19] وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ...﴾[20]. ففي هذه الآية إشارة إلى الحالة التي تضطر فيها المرأة العمل خارج البيت, فموسى -عليه السلام- سأل المرأتين, سألهما سؤال شفقة منه عليهما ورقة; ولم تكن في ذلك الزمان أو في ذلك الشرع حجبة ﴿قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾, يعني لضعفنا وكبر سن والدنا لا نسقي إلا ما فضل عن الرعاء من الماء في الحوض[21], ففي الآية جواز العمل للحاجة.
2. من الأثر كانت السيدة زينب بنت جحش -رضي الله عنها- تدعى أم المساكين, سماها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك؛ لأنها كانت تغزل بيدها الصوف، وتدبغ، وتخرز، وتبيعه في السوق, وتتصدق بالثمن على المساكين.[22]

---

[17]) الطلاق:6.

[18]) انظر: الجامع لأحكام القرآن, محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي, 157/18, دار الفكر. معالم التنزيل, الحسين بن مسعود البغوي, 156/8, دار طيبة.)

[19]) القصص:23.

[20]) أحكام القرآن محمد بن عبد الله الأندلسي (ابن العربي), 493/3, دار الكتب العلمية.

[21]) انظر: التحرير والتنوير, محمد الطاهر ابن عاشور, 67/23, دار سحنون- تونس.

[22]) ابن عابدين: هو السيد محمد أمين عابدين بن السيد عمر عابدين, الدمشقي, الحنفي, المفتي, العلامة, الشهير بابن عابدين, قطب الديار الدمشقية وعمدة البلاد الشامية والمصرية, المحدث والمفسر النحوي (1198هـ/1784-1252هـ/1836). انظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين, إسماعيل باشا البغدادي, 367/2-368, وكالة المعارف في مطبعتها البهية إسطنبول, دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان, 1955م. معجم المؤلفين تراجم مصنفي اللغة العربية, عمر رضا كحالة, 145/3, مؤسسة الرسالة, حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر, حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر, محمد بهجة البيطار, دار صادر- بيروت- مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق, 1413هـ-1993م.

أَقْوالُ الفُقَهَاءِ فِي ذَلِكَ: يقول ابن عابدين[23]: (للوالد دفع ابنته إلى امرأة تعلمها حرفة كالتطريز والخياطة, وبذلك تعول نفسها من كسبها عند الحاجة).[24] قال ابن حزم[25]: (وبيع المرأة مذ تبلغ، والبكر ذات الأب، وغير ذات الأب، والثيب ذات الزوج والتي لا زوج لها جائز وابتياعها كذلك) [26], قال ابن قدامة[27]: (إن للمرأة الرشيدة التصرف في مالها كله بالتبرع والمعاوضة, ولا حق لزوجها فيه وهذه إحدى الروايتين عن أحمد، وهو مذهب أبي حنيفة والشـــافعي),[28]ورغم مشـــروعية خروج عمل المرأة للعمل, لكن يعتري خروجها بعض الأحكام الفقهية على النحو التالي:

1. قد يكون خروج المرأة للعمل واجباً حينما تكون حاجة المجتمع لخدماها قائمة, كأن تكون طبيبة أو معلمة؛ تخريجاً على اعتبار الفقهاء أن تعلم بعض الحرف فرض كفاية[29], وبناء على قاعدة: (وقد توجب الشـــريعة التبرع عند الحاجة)[30], كذلك قد يكون خروجها للعمل واجبًا عند غياب المعيل وحاجة أبنائها لمن ينفق عليهم.
2. قد يكون خروج المرأة للعمل مندوبًا, كأن يكون المجتمع بحاجة إليها مع وجود غيرها ممن يســـد حاجة المجتمع لمثل هذه المهن, ويُستدل لذلك بقاعدة: أن (للوسائل أحكام المقاصد)[31]ورد في قواعد الأحكام (الوسيلة إلى أفضل

---

[23]) رد المحتار على الدر المختار, محمد أمين بن عمر (ابن عابدين), 612/3, دار الكتب العلمية, 1412هـ-1992م.

[24]) أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (384 هـ 994م - 456 هـ 1064م)، يعد من أكبر علماء الأندلس وأكبر علماء الإسلام تصنيفًا وتأليفًا بعد الطبري، وهو إمام حافظ. فقيه // ظاهري. انظر: طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ابن حزم الأندلسي, تحقيق: صلاح الدين القاسمي، ص20, الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.

[25]) المحلى بالآثار, علي بن أحمد بن سعيد بن حزم, ج7 ص 155, دار الفكر.

[26]) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بْن عَبْد اللهِ المقدسي، الجماعيلي، ثم الدمشقي، الصالحي، المعروف بابن قدامة, أحد علماء المذهب الحنبلي (541هـ/1164م-.620هـ/1223م). انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء, محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي, 149/16, دار الحديث- القاهرة, 1427هـ-2006م. فوات الوفيات, محمد بن شاكر, 158/2 تحقيق: إحسان عباس, الناشر: دار صادر- بيروت, ط1.

[27]) انظر: المغني, موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة, 299/4, دار إحياء التراث العربي, ط1, 1405هـ- 1985م, انظر أيضًا: كشاف القناع عن متن الإقناع, منصور بن يونس البهوتي, 457/3, دار الفكر, 1402هـ-1982م.

[28]) شرح الكوكب المنير, تقي الدين أبو البقاء الفتوحي, ص117, مطابع السنة المحمدية.

[29]) مجموع فتاوى ابن تيمية, تقي الدين ابن تيمية, 115/29, مجمع الملك فهد, 1416هـ-1995م.

[30]) معنى المقاصد: الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة، وأثبتتها في الأحكام، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان قواعد الأحكام في مصالح الأنام, عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام 54/1, دار الكتب العلمية, والبعض يرى أن المقصد هو رفع الحرج أو هي الكليات الخمس. انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر بن عاشور, ص12, دار السلام, دار سحنون تونس, ط2, 1428هـ- 2007م. أما الوسائل فهي الأمور التي تسبق المقاصد وتوصل إليها، أو هي الطرق المفضية إليها بحسب وضع الشرع واجتهاد العقل، وذلك على نحو: اشتراط الطهارة وسيلة لصحة الصلاة. انظر: الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته نور الدين بن مختار الخادمي (الجزء الأول) » تنزيل المقاصد ووسائلها منشور في المكتبة الإسلامية – إسلام ويب *http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.ph*.

[31]) قواعد الأحكام 54/1.

المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد)[32].

3. قد يكون خروجها للعمل محرماً كعملها فيما حرمه الله في المعازف والمراقص, أو بيع ما حرمه الله من الخمور, أو التعامل بالربا[33]؛ لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[34], وللقاعدة الفقهية: (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)[35]. فعمل المرأة في هذه الأمور قد تكون فيه مصلحة لها, كإعالة نفسها وأسرتها, لكن ما يترتب عليه من المفاسد وهو العمل فيما حرمه الله أو الوقوع بالشبهات فحرَّم العمل فيها لأدائها إلى مفاسد.

- **عَمَلُ المَرْأَةِ بَيْنَ المُجِيزِينَ وَالمَانِعِينَ:**

تباينت آراء العلماء واختلفت مذاهبهم في مسألة خروج المرأة للعمل وتوليها المهام الوظيفية والمهنية, وقبل الشروع في ذكر الآراء نتطرق إلى تحرير محل النزاع في خروج المرأة للعمل, فقد ذهب الفقهاء إلى جواز خروج المرأة للعمل في حال الضرورة والتي تُقدَّر بقدرها, كما ذهبوا إلى عدم جواز خروج المرأة للعمل عند عدم التزامها بالضوابط الشرعية –والتي سيأتي ذكرها في المحور التالي– التي أقرها المشرّع الحكيم, واختلفوا في خروج المرأة للعمل عند التزامها بالضوابط الشرعية على النحو الآتي, مبتدأة بذكر آراء العلماء المتقدِّمين ثم المعاصرين:

1- **رَأْيُ الفُقَهَاءِ المُتَقَدِّمِينَ:** جواز خروج المرأة للعمل مع الاختلاف في نوعية الأعمال ومزاولتها للأعمال المهنية عدا الإمامة العظمى, وممن قال بهذا القول أبو حنيفة, وابن القاسم المالكي[36], وابن حزم الظاهري مع خلاف

---

[32]) انظر: المبسوط, شمس الدين السرخسي 20/15, 1414هـ, دار الكتب العلمية, بيروت– لبنان, الفتاوى الهندية المسماة الفتاوى العالمكيرية, جماعة من الهند الأعلام برئاسة نظام الدين البخلي 434/4, دار المعرفة, ط3, 1393هـ, ط4, دار إحياء التراث العربي بيروت–لبنان. الكافي في فقه أهل المدينة, يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي, ص295, دار الكتب العلمية, بيروت – لبنان. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني, أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا, 102/2, دار الكتب العلمية, بيروت –لبنان ط1, 1418هـ. منهاج الطالبين وعمدة المفتين في فقه مذهب الإمام الشافعي, أبو زكريا يحيى بن شرف النووي, ص154, دار الكتب العلمية بيروت– لبنان , ط1, 1417هـ. حاشية الجمل على شرح المنهج, سليمان بن عمر العجيلي 534/6, دار الكتب العلمية بيروت– لبنان, ط1, 1417هـ. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد, علي بن سليمان المرداوي, تحقيق: محمد حسن الشافعي 359/8, دار الكتب العلمية بيروت– لبنان, ط1, 1418هـ.

[33]) المائدة:2.

[34]) قواعد الأحكام, 14/1.

[35]) صحب الإمام مالكاً عشرين عامًا, وهو أحد تلاميذه المخلصين. انظر في ترجمته /) هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة (132هـ–191هـ/750م– 806م)، في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان, أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان, تحقيق: د. إحسان عباس, دار صادر –بيروت, 129/1. تهذيب التهذيب, أحمد بن علي بن حجر العسقلاني, 252/6, مطبعة كجلس, دار المعارف النظامية الكائنة في الهند, ط1, 1326هـ.

[36]) عرَّف الحنفية القضاء بأنه: (فصل الخصومات وقطع المنازعات). رد المحتار, 352/5. وأما عند المالكية فقد فقال ابن رشد وتبعه ابن فرحون: (حقيقة القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام, وقال ابن عرفة: القضاء صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ولو بتعديل أو تجريح لا في عموم مصالح المسلمين, فيخرج التحكيم وولاية الشرطة

بينهم, فأبو حنيفة وابن القاسم المالكي يريان جواز تولي المرأة القضاء[37] فيما يخص شهادتها, وابن حزم الظاهري يرى جواز تولي المرأة القضاء في كل شيء.[38] دليلهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[39]. فالمرأة من أهل الشهادات, فيجوز لها أن تولى القضاء.

ويرى جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة جواز خروج المرأة للعمل ومزاولتها للأعمال المهنية إن احتاجت لذلك مع عدم جواز توليها الإمامة أو الولاية أو القضاء[40], والدليل على ذلك عموم الأدلة التي سبق الاستدلال بها على جواز عمل المرأة[41], كذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ﴾[42], فكما جعلت الرسالة في الرجال تكون الولاية العامة فيهم مثل الرسالة الولاية, وقوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[43] إلى غير ذلك من الأدلة.

2- رَأْيُ العُلَمَاءِ والمُفَكِّرِينَ المُعَاصِرِينَ: تباينت آراء العلماء والمفكرين المعاصرين في خروج المرأة إلى العمل كالتالي:

الرَّأْيُ الأَوَّلُ: المنع من خروج المرأة للعمل, وممن قال بذلك الأستاذ وحيد الدين خان, يقول: (وضع المرأة كالأخت والزوجة والأم في البيت يوفِّر لها الكرامة, حيث ستواجه نفس المصير الذي لقيته المرأة الغربية لو دفع بها إلى خارج البيت لتقف جنباً إلى جنب مع الرجل؛ كون المرأة الجنس الناعم داخل البيت يجعلها ملكة البيت, أما كونها خارج البيت فيعرضها للاضطهاد وسوء المعاملة).[44] وكذلك أبو الأعلى المودودي[45], واستدلوا على ذلك بالآتي:

وأخواتها والإمامة). مواهب الجليل في شرح مختصر خليل, محمد بن محمد بن عبد الرحمن (الحطاب) 87/6, دار الفكر, 1412هـ-1992م. وانظر أيضًا: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير, محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي, 129/4, دار إحياء الكتب العربية. وعرَّفه الشافعية بأنه: (إلزام من له الإلزام بحكم الشرع). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج, أحمد بن شهاب الدين الرملي, 235/8, دار الفكر, ط أخيرة 1404هـ/1984م. وعرَّفه الحنابلة بأنه: (فصل الحكومة وأخذ الحق ممن هو عليه ودفعه لربه). شرح منتهى الإرادات, منصور بن يونس البهوتي, 489/3, عالم الكتب. وجميع التعريفات متقاربة تدور حول معنى واحد, وهو النظر في القضايا والإخبار عن حكم شرعي والإلزام به.

[37] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع, أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني, 3/7, دار الكتب العلمية, ط2, 1406هـ/1986م. حاشية الدسوقي, 129/4. المغني, 92/10. المحلى, 427/8-428.

[38] البقرة:282.

[39] أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي, 154/3, دار إحياء التراث) بدائع الصنائع, 3/7. حاشية الدسوقي, 129/4. نهاية المحتاج, 235/8. تحفة المحتاج في شرح المنهاج,(العربي. الغياثي, غياث الأمم في التياث الظلم أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني, ص82, مكتبة إمام الحرمين, 1401هـ. المغني, 92/10.

[40] راجع ص6-7 من البحث.

[41] يوسف:109.

[42] النساء:34.

[43] المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية, أ. وحيد الدين خان, ص43, ترجمة سيد رئيس أحمد الندوي, مراجعة د. ظفر الإسلام خان, دار الصحوة, القاهرة- مصر, ط1, 1414هـ - 1994م.

[44] تفسير سورة الأحزاب, أبو الأعلى المودودي, ص62, بتصرف, الشركة المتحدة, بيروت- لبنان.

[45] الأحزاب:33.

1. قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾[46], فالمرأة مأمورة بالقرار في بيتها, ولا تخرج إلا للضرورة.[47]

وَيُـــمْكِنُ مُنَاقَشَةُ قُولِـــهِمْ هَذَا: بأن الإسلام أمر المرأة بالقرار وفي ذات الوقت لم يمنعها من الخروج لقضاء حوائجها, بل وأجاز لها الخروج لأداء الصلوات وقضاء الحاجات, حيث قال صلى الله عليه وسلم: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[48], وقوله صلى الله عليه وسلم: «قد أذن لكن أن تخرجن»[49], وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[50], وعن ابن عباس (أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب، ويبدين عينًا واحدة, وعن أم سلمة قالت: لما نزلت هذه الآية:﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾ خرج نساء الأنصار كأنَّ على رؤوسهن الغربان من السكينة، وعليهن أكسية سود يلبسنها)[51]. فهذا يدل على جواز خروجهن من منازلهن إذا التزمن ثوب الحشمة والوقار.

2. أن الرجل مأمور بالإنفاق على زوجته بمقتضى قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[52], لذا انتفت حاجة المرأة للعمل.

وَيُـــمْكِنُ أَنْ يُجَابُ عَنْ ذَلِكَ بأن الرجل مأمور بالإنفاق سواء خرجت الزوجة للعمل أم لم تخرج, لاسيما وقد استأذنت الزوجة من زوجها, فالآية لم تشترط عدم الخروج, ولا تسقط نفقة الزوجة إلا عند النشوز والامتناع عن طاعة الزوج فقط.

---

[46]) تفسير سورة الأحزاب, أبو الأعلى المودودي, ص62 بتصرف.

[47]) سنن أبي داود «كتاب الصلاة», باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد, 155/1, رقم الحديث: 656. سنن الدارمي «كتاب الصلاة», باب النهي عن منع النساء عن المساجد وكيف يخرجن إذا خرجن, رقم الحديث: 1279, صحيح ابن خزيمة «كتاب الصلاة», جماع أبواب صلاة النساء في الجماعة, باب الأمر بخروج النساء إلى المساجد ثفلات, 811/2, رقم الحديث: 1679.

[48]) صحيح البخاري, كتاب العلم, باب قول الله تعالى: {وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً}, 2006/5, رقم الحديث: 4939.

[49]) الأحزاب:59.

[50]) تفسير القرآن العظيم, إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي, 482/6, دار طيبة, 1422هـ -2002م.

[51]) النساء:34.

[52]) محمد متولي الشعراوي (1329 هـ/1911م - 1419 هـ/1998م), عالم دين ووزير أوقاف مصري سابق, يعد من أشهر مفسري معاني القرآن الكريم في العصر الحديث؛ حيث عمل على تفسير القرآن الكريم بطرق مبسطة وعامية. كتاب: أهل السنة الأشاعرة، فصل: الأشاعرة والماتردية هم غالب الأمة، حمد السنان وفوزي العنجري، دار الضياء-الكويت, ط1, 2006, إسلام ويب, تاريخ ولادة الشيخ الشعراوي ووفاته.

الرَّأْيُ الثَّانِي: الجواز في حال الضرورة, وفي حال الالتزام بالضوابط الشرعية, فخروج المرأة للعمل غير محبذ, وممن قال بهذا القول الشيخ محمد متولي الشعراوي[53], حيث قال: (عمل المرأة عند الضرورة يباح بشروط, منها: العمل على قدر الضرورة, وعدم مزاحمة الرجال)[54]. وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً الدكتور نور الدين عتر, حيث ورد عنه: (إن القرآن قد أرسى القاعدة الأساسية لسلوك المرأة في هذا الخطاب ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾[55], فعلى المرأة أن تتفرغ لوظيفة الأمومة ومؤازرة الرجل بأداء النصف الداخلي من أعباء الحياة)[56]. وكذلك الدكتور يوسف السباعي, حيث ذكر بأن (الإسلام نص صراحة على منع تولي المرأة رئاسة الدولة, وبينت الحكمة في ذلك, ثم قلت: ويلحق برئاسة الدولة كل ما كان بمعناها من تحمل المسؤوليات الخطيرة, أما سائر الوظائف الأخرى, فليس في الإسلام ما يمنع المرأة لتوليها لكمال أهليتها, ولكن يجب أن يتم وفق مبادئ الإسلام وأخلاقه, فلا يصح أن تكون الوظيفة معطلة لعمل الأم في بيتها وإشرافها على شؤون بيتها, ولا يصح أن تختلط المرأة بالرجال, وتبدي من جسمها ما لا يجوز كشفه)[57], حيث علل ذلك بقوله: (وأهم ما في الأمر من خطورة أن فسح المجال للمرأة للعمل خارج المنزل سيغرر بها أول الأمر؛ إذ تجد فيها حرية أوسع من حريتها في بيتها, ثم ما تلبث أن تجد نفسها متورطة في أعمال لا تستطيع الشكوى منها وآخر ما ينشأ عنها من أخطاء تفكك الأسرة وتشرد الأطفال, وهذا من أكبر عوامل انحلال المجتمع وانهياره) [58], والشيخ صالح الفوزان الذي أجاز خروجها بضوابط, حيث قال: (لا مانع من عمل المرأة خارج بيتها إذا كان بضوابط, منها: أن تحتاج إلى هذا العمل أو يحتاج المجتمع إليه بحيث لا يوجد من يقوم به من الرجال, أن يكون ذلك بعد قيامها بعمل البيت الذي هو عملها الأساسي, وأن يكون في محيط النساء).[59]

---

[53]) المرأة في القرآن, محمد متولي الشعراوي, مكتبة الشعراوي الإسلامية, القاهرة, ص123بتصرف.(

[54]) الأحزاب:33.(

[55]) ماذا عن المرأة, نور الدين عتر, ص135, اليمامة, دمشق- بيروت.(

[56]) المرأة بين الفقه والقانون, د. مصطفى السباعي, ص134, وانظر أيضًا: ص138, 139, 140, دار الوراق, الطبعة السابعة, 1420هـ-1999م, المكتب الإسلامي, بيروت.(

[57]) المرأة بين الفقه والقانون مصطفى السباعي, ص140.(

[58]) تنبيهات على أحكام تختص بالمؤمنات, فضيلة الشيخ د. صالح بن فوزان الفوزان, ص 9-10, كتاب منشور في موقع الشيخ http://www.alfawzan.af.org.sa/sites/default/files/tnbihat.pdf.

[59]) القصص:23.(

أَدِلَّةُ هَذَا الرَّأْيِ:

1- قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾[60]. فالآية أوضحت أن الضرورة هي التي دفعت الفتاتان للخروج من البيت والاختلاط بالرجال عند البئر, فأبوهما شيخ كبير لا يستطيع أن يسوق الماشية إلى البئر لترتوي مع وجود الضمانات خروج الفتاتين معًا, ولم تخرج واحدة لتبقى الثانية مع أبيها كبير السن؛ لتخدمه وتلبي طلباه في البيت رغم أن الفتاتين ابنتا شعيب, ولم تزاحما الرجال, بل وقفتا بعيدًا تمنعان ماشيتهما من السقيا حتى يصدر الرعاة,[61] فالخروج إذن كان للاضطرار وعند الخروج يُشترط عدم المزاحمة.

وَيُمْكِنُ مُنَاقَشَةُ هَذَا الدَّلِيلِ: بأن الضرورة تباح حينما يكون هنالك تحريم فتقدّر الضرورة بقدرها, لكن طالما كان عمل المرأة مباحاً، فيمكن أن نقول: يباح لحاجة المرأة أو لحاجة المجتمع إلى هذا العمل.

2- البنت والمرأة بشكل عام لا يصح أن تكلف بالعمل لتنفق على نفسها, بل على أبيها أو زوجها أو أخيها لتتفرغ لحياة الزوجية والأمومة, وآثار ذلك جلية في انتظام شؤون البيت والإشراف على تربية الأولاد.[62]

الرَّأْيُ الثَّالِثُ: خروج المرأة للعمل هو حق من حقوقها, لا يجوز منعها, سواء أكان خروجها للضرورة أو غير الضرورة, طالما أنها ملتزمة بالضوابط الشريعة التي شرعها الإسلام, وممن أخذ بهذا القول الدكتور يوسف القرضاوي.

دَلِيلُ هَذَا الرَّأْيِ: استدلوا بدليل عقلي أن (المرأة كالرجل هي منه وهو منها كما قال تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾[63], والإنسان كائن حي, من طبيعته أن يفكر ويعمل, والمرأة نصف المجتمع الإنساني, ولا يتصور من الإسلام أن يعطل نصف مجتمعه).[64]

الرَّأْيُ الرَّابِعُ: وهنالك رأي رابع في المسألة –وهو لا يُعتَدُّ به– من دعاة التحرير وسفور المرأة وهو الرأي القائل بالإباحة المطلقة دون قيد أو شرط, حيث دعوا إلى نزول المرأة للعمل في ميدان الرجال المؤدي إلى الاختلاط، سواء

---

[60]) المرأة في القرآن, ص,121, بتصرف.

[61]) المرأة بين الفقه والقانون, د. مصطفى السباعي, ص138.

[62]) النساء:25.

[63]) فتاوى للمرأة المسلمة, د. يوسف القرضاوي, ص 102-103بتصرف بسيط, دار الفرقان, ط1, 1417-1996م.

[64]) عودة الحجاب, محمد أحمد إسماعيل المقدم, ص 25, دار طيبة, الرياض- السعودية, ط1, 1404هـ -1983م. حجاب المرأة المسلمة بين انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين د. محمد فؤاد البرازي, ص 407, نقلاً عن تلخيص الإبريز, ص 304, مكتبة أضواء السلف, الرياض- السعودية, ط3, 1420هـ - 2000م.

أكان ذلك على جهة التصريح أو التلويح؛ بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة, وممن قال بذلك من دعاة التحرير: رفاعة الطهطاوي الذي استوحى أفكاره عن المرأة من الحياة الفرنسية, فادعى أن السفور والاختلاط بين الجنسين ليس داعياً إلى الفساد أو دليلاً على التساهل بالعِرض[65], وقاسم أمين ونوال السعداوي وغيرهم من المضللين المشكِّكين الذين نادوا بمساواة المرأة بالرجل كحال الغرب, حيث أرادوا المساواة المادية التي تنكَّر لها الغرب أنفسهم. وللرد على ذلك أنقل لهم قول العالم الشهير أجوست كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث في كتابه النظام السياسي, يقول: (لو نال النساء يوماً هذه المساواة المادية التي يطلبها لهن الذين يزعمون الدفاع عنهن بغير رضاهن, فإن ضماناتهن الاجتماعية تفسد على قدر ما تفسد حالتهن الأدبية؛ لأنهن في تلك الحالة سيكن خاضعات في أغلب الصنائع لمزاحمة يومية قوية بحيث لا يمكنهن القيام بها, كما أنه في الوقت نفسه تتكدر المنابع الأصلية للمحبة المتبادلة).[66] وبذلك يتضح أن في مسألة خروج المرأة رأيين: رأي بالمنع مطلقاً, ورأي بالجواز مع اختلاف كونها للضرورة أو غير الضرورة أو بالإباحة المطلقة. وللتوسط بين هذه الآراء جميعها فإن عمل المرأة مباح بمقتضى النصوص الشرعية التي تم الاستدلال بها عند بداية الحديث مع ضرورة التزام المرأة بالضوابط الشرعية التي سأذكرها في المحور القادم, بل تؤجر على ذلك حينما تسد حاجة المجتمع إلى بعض المهن كالتطبيب والتدريس, فإن هذه الأمور النسائية من أهم فروض الكفايات التي يجب أن توفر من يقوم بها ممن لهن القدرة على ذلك من النساء, وفي الوقت ذاته توفر دخلاً إضافياً للأسرة تلبي فيه احتياجاتهم وتكون خير عون للرجل, لكن عليها مراعاة أهل بيتها, فالأصل قيام المرأة بحق زوجها وتربية أبنائها, فإن ترتب على خروجها أي تقصير منعت منه؛ لأن (كل ما عاد على الأصل بالإخلال فهو ممنوع)[67], وللزوج منعها من العمل, وفي هذا يقول ابن عابدين: (إنّ للزوج منع زوجته من كل عمل يؤدي إلى تنقيص حقه, وله منعها من الغزل ومن كل عمل ولو تبرعاً لأجنبي, ولو قابلة أو مغسلة – للموتى–؛ لتقدم حقه على فرض الكفاية).[68]

---

[65]) دائرة معارف فريد وجدي, 8/605-606.

[66]) الموافقات في أصول الفقه, أبو إسحاق بن إبراهيم الشاطبي, 13/2, دار المعرفة, بيروت– لبنان.

[67]) رد المحتار, 603/3. وانظر أيضاً: البحر الرائق شرح كنز الدقائق, زين الدين بن إبراهيم (ابن نجيم), 213/4, دار الكتاب الإسلامي.

[68]) المائدة:2.

المِحْورُ الخَامِسُ: ضَوابِطُ عَمَلِ المَرْأَةِ خَارِجَ المَنْزِلِ.

منح الإسلام المرأة حق العمل، وترك لها المجال مفتوحًا لتعمل حسب ظروفها في المجال المناسب لها كامرأة مسلمة، ووضع لها ضوابط محددة حفاظاً عليها, ومن هذه الضوابط:

أولاً: أَنْ يَكُونَ العَمَلُ مُبَاحًا: إذ لا بد في العمل الذي يعمله الإنسان ألا يخرج عن نطاق المباح ليتعداه إلى الحرام؛ حتى لا يلحقه الإثم والحرج الشرعي, وحتى يكون العمل مباحاً لابد من توافر أمرين, هما: أن يكون العمل مشروعاً غير محرم لذاته, فالأعمال المحرمة لذاتها كالعمل بالغناء والرقص والمتاجرة بالمخدرات والخمور وغيرها, فهي محرمة لذاتها, وأن لا يؤدي إلى عمل محرم كالعمل الذي يستلزم الخلوة أو السفر بدون محرم كالخدمة في الطائرات, والدليل على ذلك: عموم الأدلة من الكتاب التي تحرم التعاون على الإثم والعدوان كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[69] وعموم القواعد الشرعية التي تدل على ذلك كقاعدة (ما أدى إلى حرام فهو حرام)[70] (ما حرم فعله حرم عوضه)[71].

ثَانِياً: وجُودُ الحَاجَةِ[72] **للخُرُوجِ إِلَى العَمَلِ**: فلابد من أن يكون خروج المرأة للعمل لحاجة, إما أن تكون لحاجة المرأة للعمل, أو حاجة المجتمع إليها, ويستدل لجواز خروج المرأة لحاجتها بما ورد عن عائشة –رضي الله عنها– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه قال: «قد أُذِن أن تخرُجن في حاجتِكن»[73]. فالحديث يدل على جواز خروج المرأة للحاجة. وعن ابن عمر –رضي الله عنهما– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: «إذا استأذنت امرأة أحدكم فلا يمنعها»[74] والحديث عام بالمساجد وغيرها.

---

[69]) الأشباه والنظائر, زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم, ص 158, دار الكتب العلمية بيروت– لبنان, ط1.

[70]) قواعد الأحكام في مصالح الأنام, عز الدين بن عبد السلام, 18/2, دار المعرفة, بيروت–لبنان.

[71]) الحاجة معناها: ما افتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين –على الجملة– الحرج (ص21, دار ابن القيم– دار بن عفان أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي, والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. الموافقات, 1424هـ/2003م, والحاجات إما أن تكون ضرورية أو تحسينية, (فتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق), (فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح ومجموع الضروريات والنعيم، والرجوع بالخسران المبين, الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة التحسينات; فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال (وأما كل ملة خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنما مراعاة في الموافقات الشاطبي, ص17–22, طبعة دار ابن القيم. المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

[72]) تقدم تخريج الحديث ص9.

[73]) صحيح البخاري, كتاب أبواب صفة الصلاة, باب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد, جواز الإذن للمرأة بالخروج عندما تستأذن لحاجتها سواء في الخروج للمسجد أو غيره, 297/1, رقم الحديث 835.

[74]) التحريم: 6.

ثَالِثًا: إِذنُ وَلِيِّ الأَمْرِ: لابد من حصول المرأة على إذن ولي أمرها قبل الخروج للعمل ؛ لأنه راعٍ ومسؤول عنها أمام الله تعالى, ويستدل على اشتراط إذن ولي الأمر بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾[75] فقد أمر الله –جل شأنه– ولي الأمر أن يقي نفسه وأهله نار جهنم فيأمرهم بطاعة الله، وينهاهم عن معصية الله، وأن يقوم عليهم بأمر الله، ويأمرهم به ويساعدهم عليه[76], وبما ورد عن ابن عمر –رضي الله عنهما– أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ, وَالْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَمَسْؤولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا الحديث...»[77]فبيَّن النبي –صلى الله عليه وسلم– أن كل راعٍ سيسأله الله عما استرعاه، هل حفظ أم ضيّع؟ وبالتالي فإن هذا الراعي له حقوق وعليه واجبات؛ فمن حقوقه أن يُطَاع فيما يأمر به في غير معصية، وألا يصدر الجميع إلا عن رأيه وعليه، فلو أرادت المرأة العمل عليها أن تستأذن زوجها أو وليها؛ لأنه مسؤولٌ أمامه سبحانه.

رابعاً: أَلَّا يَتَعَارَضَ العَمَلُ مَعَ وَاجِبَاتِهَا الأُسَرِيَّةِ: يُشترط لخروج المرأة للعمل ألا يتعارض عملها مع واجباتها الأسرية تجاه زوجها وأبنائها, وقد ذكر الفقهاء أنه عند تزاحم الحقوق يُبَدَأ بالأهم[78], والقاعدة الفقهية: (إذا تزاحمت المصالح قدّم الأعلى منها)[79]. فعند تزاحم حق الزوج والأبناء مع حق الزوجة بالعمل, فيقدم حق الزوج والأبناء, فإذا استطاعت الزوجة التوفيق بين عملها وبين القيام بشؤون بيتها فلا وجه لمنعها من ذلك, وبالأخص إذا كان العمل مما يحتاجه المجتمع, ولا يجرُّ إلى مفسدة, ويستدل لتقدم حقوق على غيرها من الحقوق بأدلة كثيرة على ذلك منه الحديث المروي عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا, وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا, وَإِنَّ

---

[75]) تفسير ابن كثير, 167/8.

[76]) صحيح البخاري, كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس, باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه, 484/2, رقم الحديث: 2278, كتاب الجمعة, باب الجمعة في القرى والمدن, 304/1, رقم الحديث: 853. صحيح مسلم, مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري, كتاب الإمارة, باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم 1459/3, رقم الحديث: 1829, دار إحياء الكتب العربية.

[77]) انظر: الفتاوى الهندية, 342/1. الذخيرة, 409/5. الفواكه الدواني 185/1. حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج, عبد الحميد الشرواني, 456/7, دار الفكر – بيروت. الروض المربع بشرح زاد المستقنع, منصور بن يونس البهوتي, 304/5. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى, مصطفى السيوطي الرحيباني, 271/5, المكتب الإسلامي, دمشق.

[78]) القواعد والأصول الجامعة, للشيخ عبد الرحمن السعدي, مطبوع مع شرح القواعد السعدية لعبد المحسن بن عبد الله بن عبد الكريم الزامل, ص204, دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية, ط1، 1422هـ-2001م.

[79]) صحيح مسلم, كتاب الإمارة, باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على صحيح البخاري, كتاب الجمعة, باب الجمعة في القرى والمدن,304/1, رقم الحديث, 853, الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم, 1460/3, رقم الحديث: 3408.

لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا[80]». فالزوجة عليها مراعاة حق زوجها وتقديمه على أي أمر آخر فـــ «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».

خامســاً: أَنْ يَتَوافَقَ العَمَلُ مَعَ طَبِيعَتِهَا الأُنْثَوِيَّةِ: على المرأة أن تعمل فيما يتناســب مع طبيعتها الأنثوية, ولذا يرى المالكية أن للزوج منع زوجته من العمل إذا كان هذا الأمر يتسبَّب في وهن جسدها وإضعافه من الصنائع كالغزل ونحوه[81], فلابد أن يتناســب العمل مع طبيعتها وقدراتها, وقد كانت المرأة على عهد النبي –صــلى الله عليه وســلم– تلي أعمالاً تليق بطبيعتها التي فطَرها الله عليها؛ فهذه عائشة –رضي الله عنها– كانت تتولى التعليم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته.

سادســاً: أَنْ تَخْرُجَ الــــمَرْأَةُ فِي وَقَارٍ وَحِشْـمَةٍ, غَيرَ مُتَبَرِّجَةً بِزِينَةٍ أَو مُتَعَطِّرَةٍ, مُلْتَزِمَةً بِحِجَابَهَا الشَّـرعِيّ, مُبْتَعِدَةً عَنْ مُواطِنِ الفِتَنِ: على المرأة حين الخروج أن تخرج بوقار ملتزمة بحجابها الشــرعي غير متعطرة أو متزينة؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَـاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾.[82] هذا أمر من الله تعالى للنساء المؤمنات، بالالتزام بالحجاب الشرعي, ولمسلم من حديث زينب امرأة ابن مسعود: «إِذَا شَـهِدَتْ إِحْدَاكُنَّ الْمَسْـجِدَ فَلَا تَمَسَّ طِيبًا».[83] ويلحق بالطيب ما في معناه؛ لأن سبب المنع منه ما فيه من تحريك داعية الشهوة كحسن الملبس والحلي الذي يظهر والزينة الفاخرة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[84]، وكذا عليها تجنب الاختلاط بالرجال[85]؛ لقوله عليه الصــلاة والســلام: «مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ».[86]

المِحْورُ السَّادِسُ: الآثَارُ المُتَرَتِّبَةُ مِنْ عَمَلِ المَرْأَةِ عَلَى الحَياةِ الأُسَرِيَّةِ:

يرتب على خروج المرأة للعمل ومزاولتها الأعمال المهنية عدة آثار إيجابية وســلبية على المرأة نفســها, وعلى الأسرة, وعلى المجتمع, نوجزها في الآتي:

---

[80]) انظر شرح زروق على متن الرسالة, أحمد بن محمد البرنسي الفاسي المعروف بزرّوق, 98/2, دار الفكر, 1402هـ-1982م.(

[81]) الأحزاب:59.(

[82]) صحيح مسلم «كتاب الصلاة» باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة, 328/1, رقم الحديث: 443.(

[83]) النور:31.(

[84]) تحفة الأحوذي, محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري, ص131, دار الكتب العلمية.(

[85]) صحيح البخاري, كتاب النكاح, باب ما يتقى من شؤم المرأة 1959/5, رقم الحديث: 4808, صحيح مسلم, كتاب الرقاق, باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء, 2097/4 رقم الحديث: 4923.

[86]) رد المحتار, 603/4.(

أَولاً: الآثَارُ الإِيجَابِيَّةُ مِنْ عَمَلِ المَرْأَةِ عَلَى الحَياةِ الأُسَرِيَّةِ

1. العمل يعود على المرأة بدخل مادي يكفيها ويكفي أسرتها في حال عدم وجود معيل لهم, أو قلة دخله, مما يساهم في حفظ أفراد الأسرة من الضياع والتشتت, وبالأخص عند غياب أو وفاة معيلها وتوفير الحياة الكريمة لهم.
2. العمل يوسع آفاق تفكير المرأة ويكسبها الكثير من المعارف, ويبرز وينمّي مقومات شخصيتها من خلال الاختلاط مع أنماط تفكير ومستويات علمية عالية وخصوصًا في مجال التعليم, فيكون ذلك محفِّزًا لها لرفع مستواها العلمي والتحصيلي لمواكبة غيرها، كما أن فيه شغلاً لوقت الفراغ لديها. قال ابن عابدين: (والذي ينبغي تحريره أن يكون له منعها من كل عمل يؤدي إلى تنقيص حقه, أو ضرورة, أو إلى خروجها من بيته, أما العمل الذي لا ضرر فيه فلا وجه لمنعها عنه خصوصاً في حال غيبته من بيته فإن ترك المرأة بلا عمل في بيتها يؤدي إلى وساوس النفس والشيطان، أو الانشغال بما لا يعني مع الأجانب والجيران).[87]
3. العمل يرفع مستوى المجتمع الاقتصادي والثقافي, فالمرأة فرد من أفراده, فحينما يرتفع مستواها يرتفع معها مستوى المجتمع.
4. العمل يسد حاجة المجتمع لبعض الوظائف التي يصعب سد حاجتها عن طريق الرجل كالطب والتعليم, بل أصبح حاجة المجتمع أكبر في الوقت الحاضر لشغل المرأة كثير من الوظائف الخاصة بالنساء كبيع الملابس النسائية والعمل في البنوك وغيرها, مما يساهم في توفير مجتمع آمن بأفراده يأمن الرجل على زوجته وأهل بيته من مراجعة تلك الجهات, بالإضافة إلى رفع الحرج عن المرأة بقضاء احتياجاتها مع بنات جنسها.

ثانياً: الآثَارُ السَّلْبِيَّةُ مِنْ عَمَلِ المَرْأَةِ عَلَى الحَياةِ الأُسَرِيَّةِ

1. عمل المرأة له تأثير سلبي على نفسية المرأة وتركيبها الجسماني: ورد في عمل المرأة في الميزان (أثبتت الدراسات الطبية المتعددة أن كيان المرأة النفسي والجسدي قد خلقه الله تعالى على هيئة تخالف تكوين الرجل, وقد بني جسم المرأة ليتلاءم مع وظيفة الأمومة ملاءمة كاملة، كما أن نفسيتها قد هيئت لتكون ربة أسرة وسيدة البيت، وقد كان لخروج المرأة إلى العمل وتركها بيتها وأسرها نتائج فادحة في كل مجال)[88]. فحينما تعمل المرأة خارج نطاق بيتها يتسبب هذا الأمر بضغط نفسي وجسدي عليها وخصوصًا حينما تقتحم المرأة ميادين الرجال, وقد ذكر في هذا ما نصه: (إن اقتحام المرأة لميدان الرجال الخاص بهم يعتبر إخراجاً لها عن تركيبها وطبيعتها، وفي هذا

---

[87] عمل المرأة في الميزان, محمد علي البار, ص38, ط2, موقع صيد الفوائد (www.saaid.net.)

[88] مقال(١٨٦(بتصرف بسيط).ص ١٣٩٨هـ, رمضان غرة ١١ سنة عدد١، المنورة، 186, المدينة الإسلامية، الجامعة باز، مجلة بن العزيز عبد للشيخ)

جناية كبيرة عليها وقضاء على معنوياتها وتحطيم لشخصيتها، وعزل للأم عن مملكتها التي لا يمكن أن تجد الراحة والاستقرار والطمأنينة إلا فيها).[89]

2. يؤثر العمل كذلك على الأبناء؛ لعدم تفرغ الأم من مرافقة أصدقاء السوء وتعاطي المخدرات والأفعال المشينة بسبب فقدهم حنان الأمومة. تقول أ.د شادية التل عند ذكر أسباب التفكك الأسري: (إن الرجل والمرأة مسؤولان عن تربية الأبناء وتنشئتهم التنشئة السليمة وإنماء شخصياتهم, والأسرة عمومًا تمثل أول مجموعة مرجعية ينتمي إليها الطفل ويقتدي بها وتلبي حاجاته وتعلمه القيم والاتجاهات الاجتماعية المرغوبة. فهي المسؤولة عن إشباع حاجاته البيولوجية والفسيولوجية من طعام وشراب وماء، أما إذا فشلت الأسرة في إشباع تلك الحاجات، فلن يتحقق النمو النفسي السوي... وقد تنعكس على صورة سلوكيات إجرامية, كالسرقة, وحيازة الأسلحة, والتهريب, وتعاطي المخدرات وغيرها)[90]. هذا بالإضافة إلى ما يترتب على خروج المرأة للعمل من الاحتياج إلى وجود خادمة بالمنزل توكل لها مسؤولية تأمين احتياجات الأطفال الجسدية من أكل وشرب, والعاطفية من حنان وأمومة, وهذا له أثر سلبي على الطفل؛ إذ قد يتعلم لغتها وقد يعبد آلهتها, فبعض الخادمات يحضرن آلهتهن معهن فيفسد دينه وفطرته, وقد تفسد أخلاقه؛ لأنهن حضرن من بيئات مختلفة قد تكون بيئات غير سوية.

3. للعمل أثر سلبي على العلاقة الزوجية؛ إذ بحصول المرأة على المال واستقلالها عن الرجل قد يزعج بعض الأزواج؛ فقد يكون سبباً لسيادة المرأة في المنزل, مما يؤثر سلباً على الجو العام للأسرة, بالإضافة إلى أنه قد تحصل خلافات مستمرة لعدم تفرغ الزوجة وعدم قدرتها على الموازنة بين عملها وأسرتها.

---

[89]) مقال بعنوان: التفكك الأسري, دعوة للمراجعة, أ.د. شادية التل, موقع المكتبة الإسلامية- إسلام ويب مقال التفكك الأسري.(
http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?BabId=2&ChapterId=2&BookId=285

[90] - لسان العرب لابن منظور و الصحاح في اللغة للجوهري : مادة (قوم)،والقاموس المحيط للفيروز أبادي مادة (قوم).

خَاتِمَةٌ بِأَهَمِّ النَّتَائِجِ المُسْتَخْلَصَةِ

1. أباح الإسلام عمل المرأة خارج المنزل, مع الأخذ بالاعتبار الآثار السلبية التي يتركها العمل.
2. قرار المرأة في بيتها عزيمة شرعية, وخروجها للعمل رخصة تُقَدَّر بقدرها.
3. المراد بعمل المرأة خارج المنزل مزاولتها لأي نشاط صناعي أو تجاري أو مهني أو غير ذلك, عن طريق التحاقها بأحد مراكز العمل الحكومية منها أو الخاصة، في أوقات محددة مقابل أجر مالي معين.
4. دوافع عمل المرأة قد يكون ماديًا لتحسين وضعها أو وضع الأسرة, أو معنويًا لتحقيق الرغبة الشخصية وتنمية المواهب واكتساب المعارف وإشغال وقت الفراغ, أو لتغطية العجز في التخصصات التي يقبل عليها المجتمع.
5. ضرورة الالتزام بالضوابط الشرعية قبل الخروج للعمل, وهي: أن يكون العمل مباحًا, ووجود حاجة للخروج إلى العمل, إذن الزوج أو الولي, ألا يتعارض العمل مع واجباتها الأسرية, وأن يتوافق العمل مع طبيعتها.
6. لا يجوز للمرأة أن تتولى منصب القضاء وإمامة الدولة.
7. الآثار المترتبة على عمل المرأة سجلت كثيراً من السلبيات والإيجابيات التي تتعدى شخصية المرأة إلى زوجها وأبنائها, فلابد من التفكير المسبق قبل الإقدام على العمل.

التَّوصِياتُ

1. على المرأة الموازنة بين واجباتها الأسرية وعملها خارج المنزل, وتقديم واجباتها الأسرية على أي أمر آخر, فإذا كان لديها ما يكفيها من المال ولا يوجد من يرعى أبناءها فالأولى قراراها في المنزل وترك العمل.
2. ترك تقليد الغرب في جميع أمورها ومن بينه العمل خارج المنزل, وعدم الالتفات لمطالبات المفسدين العابثين الراغبين بخروج المرأة ومساواتها بالرجل, ومزاولة الأعمال التي لا تتناسب مع أنوثتها وطبيعتها.
3. ضرورة تثقيف المجتمع بأن الدور الأساسي للمرأة والذي لا يقبل المساومة هو الأمومة والاهتمام بالأسرة. فغير مقبول على الإطلاق إسناد هذه المهمة للخادمات مهما كانت الخادمة مدربة وجيدة.
4. تطوير مخرجات التعليم بإعادة صياغة المناهج الدراسية بحيث يتم التركيز على واجبات المرأة تجاه بيتها وأسرتها وترك التغريب.

5. توفير حوافز مادية أو رواتب شـــهرية لمن تشـــغل وظيفة ربة منزل لإيجاد بديل للمرأة, وعدم اضـــطرارها للخروج للعمل.

6. إيجاد نظام التقاعد المبكر من ســـن 15 عاماً بدلاً من 20 عاماً, وهو معمول به في بعض دول الخليج؛ لإتاحة الفرصـــة للخريجات للعمل وإيجاد مصـــدر مادي للمرأة المتقاعدة, مما يســـاعدها على التوجه للقرار في البيت وممارسة مهنتها الأساسية وهي تربية الأبناء.

المَصَادِرُ وَالمَرَاجِعُ

1- الأشاعرة والماتريدية هم غالب الأمة، حمد السنان وفوزي العنجري، دار الضياء-الكويت,ط1, 2006م.

2- الأعلام خير الدين الزركلي, دار العلم للملايين, بيروت- لبنان ط15- 2002م.

3- أحكام القرآن, محمد بن عبد الله الأندلسي (ابن العربي), دار الكتب العلمية.

4- أعمال المرأة الكسبية وأحكامها في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية, د. عيسى صالح العمري الدليل الإلكتروني العربي.

5- الأشباه والنظائر, زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم, دار الكتب العلمية بيروت- لبنان, ط1.

6- الإنصـــاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد, علي بن ســـليمان المرداوي, تحقيق: محمد حســـن الشـــافعي دار الكتب العلمية بيروت – لبنان, ط1, 1418هـ.

7- البحر الرائق شرح كنز الدقائق, زين الدين بن إبراهيم (ابن نجيم), دار الكتاب الإسلامي.

8- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع, أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني, ط2, دار الكتب العلمية 1406هـ/1986م.

9- التحرير والتنوير, محمد الطاهر ابن عاشور, دار سحنون- تونس.

10- تحفة المحتاج في شرح المنهاج, أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي, دار إحياء التراث العربي.

11- تفسير القرآن العظيم, إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي, دار طيبة, 1422هـ -2002م.

12- تهذيب التهذيب, أحمد بن علي بن حجر العسقلاني, مطبعة مجلس دار المعارف النظامية الكائنة في الهند, ط1, 1326هـ.

13- الجامع لأحكام القرآن, محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي, دار الفكر.

14- حاشية الجمل على شرح المنهج, سليمان بن عمر العجيلي, دار الكتب العلمية بيروت- لبنان, ط1, 1417هـ.

15- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير, محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي, دار إحياء الكتب العربية.

16- حجاب المرأة المســـلمة بين انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين, د.محمد فؤاد البرازي, مكتبة أضـــواء الســـلف, الرياض, ط3, 1420- 2000م.

17- حراسة الفضيلة, بكر أبو زيد, دار العاصمة, 1426 – 2005, ط11.

18- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر, محمد بهجة البيطار, دار صادر- بيروت- مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق, 1413هـ-1993م.

19- حواشي الشرواني, على تحفة المحتاج بشرح المنهاج, عبد الحميد الشرواني, دار الفكر, بيروت -لبنان.

20- رد المحتار على الدر المختار, محمد أمين بن عمر (ابن عابدين), دار الكتب العلمية, 1412هـ, 1992م.

21- الروض المربع بشرح زاد المستقنع, منصور بن يونس البهوتي.

22- سنن أبي داود, سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي, المكتبة العصرية.

23- سنن الترمذي, محمد بن عيسى بن سورة الترمذي, دار الكتاب العربي.

24- سنن الدارمي, عبد الله بن عبد الرحمن الدرامي السمرقندي, دار الكاب العربي,1407هـ - 1987م.

25- سير أعلام النبلاء, محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي, دار الحديث- القاهرة, 1427هـ-2006م.

26- شرح زروق على متن الرسالة, أحمد بن محمد البرنسي الفاسي المعروف بزرّوق, دار الفكر, 1402هـ-1982م.

27- شرح الكوكب المنير تقي الدين أبو البقاء الفتوحي, مطابع السنة المحمدية.

28- شرح منتهى الإرادات, منصور بن يونس البهوتي, عالم الكتب.

29- صحيح ابن خزيمة, أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة, المكتب الإسلامي, 1424هـ-2003م.

30- صحيح البخاري, محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي, دار ابن كثير 1414هـ-1993م.

31- صحيح مسلم, مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري, دار إحياء الكتب العربية.

32- طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ابن حزم الأندلسي, تحقيق: صلاح الدين القاسمي, الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.

33- عمل المرأة بين الأديان والقوانين ودعاة التحرر, زكي علي السيد أبو غضة, دار الوفاء, المنصورة, ط1, 1428هـ.

34- عمل المرأة في الفقه الإسلامي, د. هيلة إبراهيم التويجري, مطابع الحميضي, مؤسسة ابن المبارك, ط1, 1432هـ.

35- عمل المرأة في الميزان, محمد علي البار, ط2, موقع صيد الفوائد.

36- عودة الحجاب, محمد أحمد إسماعيل المقدم, دار طيبة, الرياض- السعودية, ط1, 1404هـ -1983م.

37- الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم, أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني, مكتبة إمام الحرمين, 1401هـ.

38- فتاوى للمرأة المسلمة د. يوسف القرضاوي, دار الفرقان, ط1, 1417-1996م.

39- الفتاوى الهندية المسماة الفتاوى العالمكيرية, جماعة من الهند الأعلام برئاسة نظام الدين البخلي, دار المعرفة, ط3, 1393هـ, ط4, دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان.

40- فوات الوفيات, لمحمد بن شاكر, تحقيق: إحسان عباس, الناشر: دار صادر - بيروت, ط1.

41- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني, أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا,, دار الكتب العلمية, بيروت- لبنان, ط1, 1418هـ.

42- قواعد الأحكام في مصالح الأنام, عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام, دار الكتب العلمية.

43- قواعد الأحكام في مصالح الأنام, عز الدين بن عبد السلام, دار المعرفة, بيروت-لبنان.

44- القواعد والأصول الجامعة, للشيخ عبد الرحمن السعدي مطبوع مع شرح القواعد السعدية لعبد المحسن بن عبد الله بن عبد الكريم الزامل, دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية, ط1، 1422هـ – 2001م.

45- الكافي في فقه أهل المدينة, يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي, دار الكتب العلمية, بيروت-لبنان.

46- كشاف القناع عن متن الإقناع منصور بن يونس البهوتي, دار الفكر, 11402هـ-1982م.

47- ماذا عن المرأة, نور الدين عتر, اليمامة, دمشق, بيروت.

48- المبسوط, شمس الدين السرخسي, 1414هـ دار الكتب العلمية, بيروت- لبنان.

49- المحلى بالآثار, علي بن أحمد بن سعيد بن حزم, دار الفكر.

50- مجموع فتاوى ابن تيمية, تقي الدين ابن تيمية, مجمع الملك فهد, سنة النشر: 1416هـ/1995م.

51- المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية, أ. وحيد الدين خان, ترجمة: سيد رئيس أحمد الندوي, مراجعة: د. ظفر الإسلام خان, دار الصحوة, القاهرة – مصر, ط1, 1414هـ- 1994م.

52- المرأة بين الفقه والقانون, د. مصطفى السباعي, دار الوراق, المكتب الإسلامي بيروت, ط7, 1420-1999م.

53- المرأة في القرآن, محمد متولي الشعراوي, مكتبة الشعراوي الإسلامية, القاهرة-مصر.

54- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح, علي بن سلطان محمد القاري, دار الفكر, 1422هـ- 2002م.

55- مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر بن عاشور, دار السلام, دار سحنون تونس, ط2, 1428هـ- 2007م.

56- معالم التنزيل, الحسين بن مسعود البغوي, دار طيبة.

57- المعجم الأوسط للطبراني, أبو القاسم سليمان بن أحمد المعروف(الطبراني), مكتبة المعارف, 1405-1985م.

58- معجم المؤلفين تراجم مصنفي اللغة العربية, عمر رضا كحالة, مؤسسة الرسالة.

59- المغني, موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة, دار إحياء التراث العربي, ط1, 1405هـ- 1985م.

60- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى, مصطفى السيوطي الرحيباني, 271/5, المكتب الإسلامي, دمشق.

61- معجم مقاييس اللغة, أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا, دار الجيل, 1420هـ / 1999م.

62- منهاج الطالبين وعمدة المفتين في فقه مذهب الإمام الشافعي, أبو زكريا يحيى بن شرف النووي, دار الكتب العلمية بيروت –لبنان , ط1, 1417هـ.

63- الموافقات في أصول الفقه, أبو إسحاق بن إبراهيم الشاطبي, دار المعرفة, بيروت- لبنان, دار ابن القيم – دار عفان 1424هـ-2003م.

64- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل, محمد بن محمد بن عبد الرحمن (الحطاب),دار الفكر, 1412هـ-1992م.

65- موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية القرآن والإنسان, المرآة في القرآن دار الكتاب العربي بيروت – لبنان 1390-1971م.

66- النهاية في غريب الحديث والأثر, مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد (ابن الأثير), المكتبة العلمية.

67- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج أحمد بن شهاب الدين الرملي, دار الفكر, ط أخيرة, 1404هـ/1984م.

68- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين, إسماعيل باشا البغدادي, وكالة المعارف في مطبعتها البهية إسطنبول, دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان, 1955م.

69- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان, أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان تحقيق د. إحسان عباس, دار صادر- بيروت.

المقالات:

70- مقال للشيخ عبد العزيز بن باز، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة،186, عدد ١، سنة ١١ غرة رمضان ١٣٩٨ هـ.

71- مقال بعنوان: الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته نور الدين بن مختار الخادمي, منشور في المكتبة الإسلامية – إسلام ويب.

72- مقال بعنوان: التفكك الأسري, دعوة للمراجعة, أ.د. شادية التل, موقع المكتبة الإسلامية – إسلام ويب, مقال التفكك الأسري.

المواقع الالكترونية:

1- الدليل الإلكتروني العربي ***http://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2009/10/.***

2- المكتبة الإسلامية –إسلام ويب***www.islamweb.net/newlibrary***

3- صيد الفوائد ***www.saaid.net.***

4- موقع الشيخ بكر أبو زيد ***http://s.sunnahway.net/bakrabozaid***

نظـرة مقـارنة بين القيــم الدينيــة والتعليميــة

د.عبد الرحمن الأغبري
الأستاذ المشارك في جامعة آديامان كلية التربية قسم اللغة العربية تركيا
وعضو هيئة المجلس العلمي في جامعة منيسوتا فرع تركيا

الملخص

موضوع الورقة هو مقارنة بين القيم الدينية والقيم التعليمية، ضمن المحور الثالث للمؤتمر، القضايا الدينة والإسلامية.

تناولت فيها مفهوم القيم الدينية والتعليمية، ونوهت إلى منطلقات هذه القيم وخصائصها، ومن ثم عرجت على دور المؤسسات الدينية والتعليمية في غرس القيم المنوطة بهما والمتوقع منهما كمخرجات مثمرة لنتائج إيجابية، وركزت على ثلاثة نماذج حية استطاعتت أن تنهض بأوطانها وترتقي بشعوبها. كما تناولتُ وجهات النظر الإيجابية التي يمكن أن تلتقي عليها القيم الدينية والتعليمية بغض النظر عن التوجه والفكر لكل منهما، والدور الذي يجب أن تلعبه كل منهما في سبيل النهوض بالأمة فكراً وعقلاً وروحاً مما يرفع من شأن الوطن ومكانته في العالم، ولم أكن لأغفل الآثار الاستراتيجية الآنية والحيوية لكلا الصنفين من القيم التي تطمح إليها حكومات ومؤسسات تتبنى القيم للنهوض بشعوبها وأوطانها. وتوصلت إلى عدة نتائج منها؟ إمكانية الجمع بين القيم الدينية والتعليمية في كثير من الجوانب الإنسانية والأخلاقية، بما من شأنه النهوض بالمجتمعات ورقيها في فترات قياسية، كما هو ملاح في النماذج. ومن توصيات الورقة: أن على الحكومات في العالم الإسلامي أن تتبنى تقنيات التعليم على أساس من ثقافة الأمة وخصوصيتها حفاظاً على هوية الأمة وفكرها. وأنه على الإعلام بمختلف مؤسساته أن يركز في رسالته على القيم الأخلاقية، بالاتساق مع المؤسسات التعليمية والدينية لبناء الوطن والرقي به.

الكلمات المفتاحية: القيم الدينية، القيم التعليمية، المؤسسات الدينية، المؤسسات التعليمية، النهضة التعليمية، ثقافة الأمة، التعليم الرَّقمي، تقنيات التعليم، الألواح الذكية، المنطلقات، الخصائص، غرس القيم، الرُّقي، الحلول، الخطط، التدريب البحوث العلمية

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد: تمثل القيم الدينية الذي جاء بها الإسلام مقصدًا أساسًا من مقاصد الشريعة للناس، على أساسه يقيمون حياتهم وعلاقاتهم بمن حولهم وما حولهم مما يحيط بهم؛ وكذلك تعتبر القيم التعلمية أهم الأسس لقيام أي حضارة على وجه الأرض، ولكن هل تكفي القيم التعليمية وحدها لإنشاء حضارة؟ هل يمكن للإنسان – باني الحضارة – الاستغناء عن القيم الدينية في حياته؟ وإذ تشهد الأمة المسلمة اليوم كثيرًا من القضايا المعاصرة التي يستغلها أهل الأهواء كالحداثة، وحقوق الإنسان، والحرب السلم الإرهاب والتطرف والتسامح وحوار الأديان وغيرها من القضايا، وتمثل تحديًا كبيرًا في وجه الأمة، أسئلة مهمة تدور: ما هو دور القيم الإسلامية إزاء مثل هذه القضايا؟: أين دور العلماء والنُّخَب؟ ماذا لو أدمجت القيم الإسلامية مع القيم التعليمة في المؤسسات التربوية التعليمية للوقوف إزاء ما يستجد من قضايا مثيرة على الساحة الدولية والإقيمية والمحلية؟ كيف يمكننا استثمار التقنيات العلمية وثورة الاتصالات في بث قيمنا النبيلة للعالم ولأرباب السياسة والاقتصاد والفكر؟ من هنا أقدم ورقتي هذه لعقد مقارنة بين القيم الدينية (الإسلامية) والقيم التعليمية وإبراز نقاط الوفاق والخلاف بينهما، وإبراز وجهات النظر والدور الإيجابي الذي يمكن أن تساهما به لإيجاد الطرح المناسب الذي يتوافق عليه أصحاب القيم الدينية والقيم التعليمية.

المجال العام للدراسة: ركزت على ثلاثة نماذج كمحدد مكاني: هي اليابان، وماليزيا، وتركيا، وأما الحد الزماني فالمقصود المدة التي أهلت كل نموج مما تقدم للنهوض بوطنه إنساناً وأرضا.

المنهج المتبع: اتبعت المنهج الوصفي التحليلي، مع الاختصار ما أمكن بما يتوافق وموضوع البحث، وعزو المنقول إلى مصادره ومراجعه. وبناء على ذلك قسمت الورقة إلى أربعة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: مبحث تمهيدي تعريفي ويدور حول مفهوم القيم الدينية ومفهوم القيم التعليمية.

المبحث الثاني: منطلقات القيم الدينية والقيم التعليمية وخصائصهما.

المبحث الثالث: دور المؤسسات الدينية والمؤسسات التعليمية في غرس القيم الدينية والتعليمية مع طرح نماذج منها على المستوى المحلي والعالمي.

المبحث الرابع: بيان الآثار الآنية والحيوية الاستراتيجية للقيم سواء الدينية منها أو التعليمية.

الخاتمة وبالطبع ستشمل النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

مفهـــــوم القـــــيم الدينية والقيم التعليمية

ويتفرع منه مطلبان

المطلب الأول مفهوم القيم الدينية

المطالب الثاني مفهوم القيم التعليم

المطلب الأول: مفهوم القيم الإسلامية:

توطـــــئة: عندما نريد أن نتحدث عن القيم الدينية أو التعليمية، أو غيرها من أنواع القيم؛ لابد لنا أولاً من التطرق إلى مفهوم القيم عامة، كي يتسنى لنا توضيح هذا المصطلح لا سيما وأن كل فن من العلوم يتناوله من زاوية معينة، وحينئذ فإن المفهوم يختلف من علم إلى آخر، وكذلك قد نجد اختلافا في المفهوم بين فكر وآخر بحسب اتجاه الفكر والعقيدة، فهما الَّذان يحددان اختيار المنهج والنظام ومن ثم الثقافة.

أولاً: القيم لغة: القيمة واحدةُ القيم ، فعله يُقَيِّمُ ، و ماضيها قَيَّمَ ، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء. فالقيمة ثمن الشيء بالتقويم. تقول: تقاوَموه فيما بينهم. وما له قيمة: إذا لم يدم على شيء[1]. والقيام: العزم ومنه قوله تعالى: (..

[1] - انظر الصحاح في اللغة (2 / 102)، وانظر لسان العرب لابن منظور مادة (قوم).

إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...)(سورة الكهف.الآية 14) أي عزموا فقالوا. وهو المحافظة والإصلاح ومنه قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء) (سورة النساء.الآية34). وقوله تعالى:(...إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا...) (سورة آل عمران.الآية75، أي ملازما ومحافظا و هو الوقوف و الثبات و منه قوله تعالى:(... وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ...)(البقرة، الآية 19) أي وقفوا و ثبتوا في مكانهم. والقائم بالدين: المستمسك به الثابت عليه. و كل من ثبت على شيء فهو قائم عليه، والقائم في الملك الحافظ له. وماء قائم أي دائم.أقام الشيء: أدامه. والاستقامة: الاعتدال، يقال استقام له الأمر. ومنه قوله تعالى:(...فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ...)(فصلت الآية 6)، أي في التوجه إليه دون غيره.وقام الأمر واستقام : اعتدل واستوى، وقد تأخذ القيم أحيانًا هذا المعنى للاستقامة.

يقول كعب بن زهير: « فهم صرفوكم، حين جزتم عن الهدى بأسيافهم حتّى استقمتم على القيم ».

وقَوَّمْتُه: عدلته فهو قَويم و مستقيم.والقَوَام: العدل، وحسن القول، وحسن الاستقامة،وهذا ما فسره إبن منظور في لسان العرب إذ يقول: القوام :العَدْل؛ و منه قوله تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا) (الفرقان، الآية 67)؛ وتفيد أقوم الحالات التي يتم فيها تَوْحِيدُ الله، وشهادةُ أن لا إله إلا الله، والإيمانُ برُسُله، والعمل بطاعته.وهذا ما تؤكده الآية الكريمة : (إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) (سورة الإسراء آية 9). وقوام الرجل أيضا قامته وحسن طوله، وقِوام الأمر: نظامه وعماده ومِلاكُه الذي يقوم به ومنه قوله تعالى:(...أموالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ...)((النساء، الآية 5) أي بها تقوم أموركم، والقَيِّمُ: المستقيم و منه قوله تعالى: (...ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...)(سورة الروم.الآية29) أي الذي لا زيغ فيه و لا ميل عن الحق. و قوله تعالى :(فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ)(سورة البينة.الآية3)، أي مستقيمة تبين الحق من الباطل. المقام والمقامة: المكان الذي تقيم فيه. قَيِّمُ المرأة: زوجها الذي يقوم بأمرها2.

[2] - الفيروز آبادي: القاموس المحيط (168/4), دار الفكر بيروت، وابن فارس, معجم مقاييس اللغة, تحقيق عبد السلام هارون (43/5), ط 2 سنة 1392هـ، والحديث عن أبي سعيد الخدري، في مسند الإمام أحمد (ط الرسالة)، (328/18) تحقيق شعيب الأرنؤط.

إذن لفظ القيمة مرتبط بمادة قَوَمَ التي استعملت في اللغة لإفادة عدة معان منها: قيمة الشيء وثمنه؛ يقول ابن منظور: "والقيمة ثمن الشيء بالتقويم، و(سمي الثمن قيمة) لأنه يقوم مقام الشيء يقال: كم قامت ناقتك؟ أي كم بلغت، ومنه: قومت الشيء تقويماً, وأصله أنك تقيم هذا مكان ذاك"( ). وفي الحديث: قالوا يا رسول الله لو قوّمت لنا (سعرنا)، فقال: الله هو المقوّم أي لو سعّرت لنا، وهو من قيمة الشيء، والمراد حددت لنا قيمتها[3]. والاستقامة والاعتدال؛ نظام الأمر وعماده؛ الثبات والدوام والاستمرار.

ولعل أقرب هذه المعاني لدلالات لفظ القيمة: هو القدر والثبات والاستقامة والدوام والاستمرار على الشيء.

ثانيًا القيمة في الاصطلاح الإسلامي: قد يرى البعض أن مصطلح القيمة من المصطلحات الغربية الوافدة، وهذا الرأي (قد يكون صحيحًا إلى حد ما)، ولكن يأتي الاعتراض عليه بأن جذر الكلمة (قيم) واشتقاقاتها تزخر بها كتب المعاجم والأدب العربي والإسلامي، ولا داعى لتكرار ما مر معنا في التعريف اللغوي. وبناءً على ماسبق فإن التعريف الاصطلاحي لا يبعد كثيرًا عن التعريف اللغوي، فقد عُرِّفت القيم كمصطلح إسلامي بأنها : « مجموعة الأخلاق التي تصنع نسيج الشخصية الإسلامية ، وتجعلها متكاملة قادرة على التفاعل الحي مع المجتمع وعلى التوافق مع أعضائه ، وعلى العمل من أجل النفس والأسرة والعقيدة[4]. ومما يلحظ على هذا التعريف أن له أثره في توجيه الفرد والجماعة، وصياغة الشخصية الفردية أو المجتمعية المتوازنة العاملة الإيجابة. ومن التعريفات كذلك أنها : (معيار وغاية نابعة من الشرع ، ومنبثقة عن العقيدة الإسلامية ، يقصدها المسلم عند قيامه بالأعمال ، وتقف في أعلاها غاية الغايات وهي مرضاة الله)[5]. وهنا نلحظ إشارة التعريف إلى المعيار الذي يأخذ به المسلم كفرد أو جماعة، فهو متصل بالنهج الأخلاقي المنبثق من الشريعة الإسلامية، فيحدد بها الحسن والسيء.

[3] - انظر د جابر قميحة وكتابه المدخل إلى القيم الإسلامية،عن د. فريد أمعضشو، مقال في موقع الألوكة بتأريخ 2013/8/14م الموافق1434/10/4هـ. ومفهوم القيم الخلقية في الإسلام، د.محمد أحمد المبيض، عن موقعه نداء الروح رسائل من نور 2012/5/8م.

[4] - د. محمد المبيض مفهوم القيم المرجع السابق ضمن الموقع وغير محدد بصفحات.

[5] - عبد المجيد مشرف ، منتدى الفطرة 2010/7/11م.

كماعرفت بأنها: (أصول المنظومة الفكرية والأخلاقية، من أمهات الفضائل ومكارم الأخلاق، التي يهتدي بها العقل إلى السداد النوراني، والقلب إلى الإخلاص الإيماني، والجوارح إلى الصلاح الرباني)6. أي أنها (محددات سلوكية وخُلقية ومعايير وضوابط اجتماعية مستمدة من الشريعة الإسلامية يستطيع الفرد من خلالها التفاعل مع نفسه والآخرين أو مع الإنسان والكون والحياة في كل زمان ومكان ، وهذه المحددات تؤهله لاختيار كل أهدافه وتوجهاته وسلوكياته بطريقة مباشرة أو غير مباشرة)7 .

فالقيمة إذن وفق المفهوم الإسلامي: ميزان يقيم به الإنسان أعماله (القلبية والعقلية وأعمال الجوارح) ،أو أداة توجيهية يمكن بهذا الميزان اختيار أفضل القيم – باستبعاد السلبية منها– وهدف يتجه المسلم نحوه فيمضي إليه ابتعاء رضوان الله، فترتقي بالإنسان عقلاً وروحًاوفكرًا ووجدانًا.

المطلب الثاني: القيم التعليمية:

بحسب ما ساقني إليه اجتهادي بعد عناءٍ، لم أجد تعريفا خاصا بالقيم التعليمية، فلاحظت بعد البحث المتواصل والتمحيص الدقيق أن كل صاحب وجهة أو مذهب أو فكر هو الذي يختار القيم التي يهدف إلى غرسها في المستهدف، سواء أكان المستهدف من الناشئة أو من الشباب، وسواء كانوا في مؤسسة تعليمية أو كانوا ضمن مؤسسة سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو فكرية، أو ثقافية، أو قل أيدلوجية؛ فإن القائم على المؤسسة هو الموجِّه الأول والأخير لهذه المؤسسة أياً كان نوعها وأيًّا كانت فلسفتها كما أسلفت، فهو الذي يختار مجموعة من القيم ليؤطِّر بها مجموعة المستهدفين.

6 - د.محمد المبيض مفهوم القيم مرجع سابق. وانظر تعريفات مشابهة علي خليل مصطفى القيم الإسلامية والتربوية بيروت دار طيبة ط1، 1980م صـ 34، وصالح بن عبد الله وآخرون، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4،ج1 ،صـ 8.

7 - انظر أحمد بن محمد بونوة، القيم التربوية، مقال في شبكة الألوكة الاجتماعية، 71435/7هـ 2014/5/7م. وانظر د.أحمد المهدي عبد الحليم، تعليم القيم فريضة غائبة في نظم التعليم بقلم مجلة المسلم المعاصر، العدد66/65، 1993/2/2م.وانظر أ.أحمد طاهر مسعودصـ المدخل إلى علم الاجتماع العام (بي دي إف)، 154.

فالقيم التعليمية إذن لا تختلف في الحقيقة عن أية قيم أخرى، فنحن الذين نختارها لتكون بمثابة توجيه للسلوك والتصرفات التي نريد غرسها في المستهدف ضمن دائرة المؤسسة القائمة.

فالقيم التعليمية نعمل على أن يكون الفرد في المؤسسة فردًا فعالاً، بما يتماشى مع رسالة المؤسسة، حتى يصير في المجتمع إيجابياً يعطي ويأخذ، ولكنه لا يأخذ أكثر مما يستحق، بل يسعى نحو الاستحقاق بجدارة، ويسعى في التنافس الشريف ليحقق وضعًا مرضيًّا لنفسه بما يخدم مؤسسته، بحسب نوعها وفلسفتها.

وسأضرب مثلا على ذلك : لو أن امرءًا ما فتح حانوتًا أو متجرًا أو مؤسسة رِبْحِيَّةً كبيرة، فإنه في هذه الحال ينصب اهتمامه على كيفية إنجاح المؤسسة، وعليه فسيختار العامل الكفء، أو العمال المهرة بحسب حجم المؤسسة، وسيحاول جاهدًا أن يغرس في عماله القيم التي تعمل على إنجاح مؤسسته وتوسيعها وإشهارها، كالتبسم مثلاً في وجه العميل، والترحيب به، و الاستجابة لطلباته ما أمكن، لتحقيق رغبته وخدمته إلى غير ذلك.

وهكذا تسير الأمور في غرس القيم وتعليمها بحسب نوع المؤسسة، وفكر مُؤسِّسِها وعقيدته وتوجهاته، فإن كانت المؤسسة اقتصادية فسيكون التركيز على القيم الاقتصادية، وإن كانت سياية فسيكون التركيز على غرس القيم السياسية، وهكذا.

المبحـــث الثـــــاني

منطلقات القيم الدينية والتعليمية وخصائصهما:

ويتفرع منه مطلبان

المطلب الأول منطلقات القيم الدينية والتعليمية

المطلب الثاني خصائص القيم الدينية والتعليمية

المطلب الأول: منطلقات القيم الدينية والتعيمية

أولاً: منطلقات القيم الدينية: تعتبر فطرة الإنسان أول منطلق ومصدر للقيم بشكل عام، كما تأتي الأسرة في المرتبة التالية كمصدر ثان للقيم عامة، ومما لا ريب أن القيم الدينية (الإسلامية) تنطلق أساساً من مصدري التشريع، القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وما يتفرع عنهما من مصادر التشريع، (كالإجماع والقياس والمصلحة المرسلة والعرف والعادة)، لذلك فهما أهم المصادر من حيث تأثيرهما الأقوى والأكثر إيجابية في الفرد وفي المجتمع، كموجهان للسلوك والتصرفات في جميع مناحي الحياة، وعلى أساسهما يتحدد المرغوب فيه من المرغوب عنه. وثالث هذه المصادر هو الإرث التاريخي الذي مرت به الأمة مستفيدة ممن سبقها من الأمم، ويشهد على ذلك القرآن الكريم بتفصيلاته الكثيرة عن قصص الأمم السابقة. ورابع هذه المصادر هو التراث العربى الإسلامى مع نظرة نقدية تسوغ لنا أن نختار منه القيم الرفيعة التى تتجلى فى مجريات الأمور فى عصور الازدهار العربي الإسلامى. والأخذ بعين الاعتبار بالقيم التى يمثلها سلوك الشخصيات التاريخية التى أسهمت في الفكر و إرساء معالم الحضارة العربية الإسلامية بوصفها حضارة إنسانية . والمصدر الخامس هو المجتمع – ابتداءً من الحي فالشارع فالسوق– ثم يأتي الإعلام في المرتبة السادسة وهو يشكل هاجسًا مزعجًا بتأثيره الخطير من حيث تشكيل الوعي وتغيير الفكر وزعزعة العقيدة، خاصة في ظل هيمنة العولمة؛ حيث لم يعد مقتصرًا على التلفاز والمذياع؛ وإنما تعدَّاه إلى وسائل التواصل الاجتماعي التي دخلت كل بيت دون استئذان من أحد فقد اخترقت الحواجز، وهتكت السُّتُر، وأصبحت هذه الوسائل تبيت مع الأفراد والجماعات، خاصة مع ضعف الوازع الديني وانعدام الرقيب، فهي لا تكاد تفارقهم، يبيتون عليها، ويصبحون في فقد شديد لها، فلا يفتحون أعينهم إلا عليها، وتأتي المؤسسة التعليمية للأسف في المرتبة الأخيرة، بالرغم من أهميتها العظيمة؛ نتيجة الانفصام المخيف بين التربية والتعليم[8].

ثانياً: منطلقات القيم التعليمية: تقف الأسرة في سلم المراتب العليا كمؤسسة تعليمية تأسيسية من حيث نقل القيم للأجيال، حيث يتشربها الطفل – ذو الفطرة السليمة – من والديه تدريجيًّا مع مراحل نموه،فهما يعتبران المؤثر الأول والأقوى على فكر الطفل ونفسيته واتجاهه، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عن لسانه؛ فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[9] حتى إذا انطلق إلى المؤسسة التعليمية الأساسية الأولى خارج نطاق الأسرة (المدرسة) يبدأ بتعلم قيم أخرى وذلك بحسب اتجاه وفكر القائمين على المدرسة، وذلك كرافد جديد لما تلقاه في المرحلة السابقة من عمره حيث كان ملازمًا لأسرته، وإذا ما تسنى له الأمر وسمحت له ظروفه بعد ذلك دخول

[8] - يُنظَر صحيح الجامع الصغير وزيادته صـ 771 رقم الحديث 4559 عند الطبراني عن الأسود بن سريع.

[9] - أ.أحمد زايد التعليم وتأسيس منظومة القيم، مقال عن مجلة التسامح رؤية مستنيرة بعيدة عن التعصب، العدد 1433/36هـ -2012http://tafahom.om/index.php/nums/view/6/129.م الموقع

الجامعة، تصبح الأخيرة مصدرًا ثالثًا للقيم التعليمية لدى الفرد فيتلقى منظومة قيمية متكاملة تشكل بمجموعها إرثًا ثقافيًّا قِيَميًّا بحسب دين أسرته غالبًا، كما تتبلور لديه قِيَمًا أخرى يتعلمها من المجتمع الذي نشأ فيه وتربى عليه[10].

المطلب الثاني: خصائص القيم الدينية والتعليمية:

أولاً: خصائص القيم الدينية: تتميز القيم الدينية الإسلامية بأنها ربانية المصدر، تستمد خصائصها من القرآن والسنة، وتستند إلى أحكامهما فهي دائرة بين الأمر بالفعل والنهي بالترك، مع وجود مساحة حرة اختيارية بين ما هو مباح أو مكروه،وحرية اختيار بما يدفع عن الإنسان مفسدة أو يحقق له مصلحة بما يتماشى مع القواعد الكلية للشريعة ومقاصدها التي جاءت بالحفاظ على الكليات الخمس الدين والنفس والعقل والمال والنسل وبما لا يتعارض مع ثوابت الشريعة.وبهذا تتجلى فيها خاصية المرونة. ولأنها ربانية؛ فهي تتسم بالعدل المطلق، فلا تخالجها أهواء البشر، كما تتميز بالثبات والديمومة، ما جعلها تأخذ خاصية العالمية في المكان والزمان، قال تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) سورة سبأ آية: 28، ومن أهم خصائصها الوسطية والواقعية، قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) سورة البقرة آية: 143كما تتصف بالشمول والكمال والإيجابية وكل ذلك يرجع إلى كونها ربانية ذات تصور كلي سليم وواضح للكون والإنسان والحياة[11].

ثانياً: خصائص القيم التعليمية: قد تشترك القيم التعليمية مع القيم الدينيية في الخصائص،خاصة إذاكانت القيم التعليمية تنتمي للمؤسسة الدينية، أما إذا ارتبطت مثلاً بمؤسسة علمانية، أو اجتماعية، أو اقتصادية؛ فلا يمكن أن يلتحما والحالة كذلك، ولكن قد تشتركا معاً في بعض الخصائص. فإذا علمنا أن القيم الدينية مصدرها الشريعة الإسلامية، فإن القيم التعليمية تستند إلى العقل البشري سواء كان فرديًا أو جمعيًّا، وبالتالي فلا شك أن أهواء وتناقضات البشر تعتريها، بحكم الضعف الملازم للبشر، قال تعالى: (وخلق الإنسان ضعيفًا) سورة النساء أية 28. وإذا كانت القيم الدينية تتسم بالإنسانية العالمية فستشترك معها القيم التعليمية بإنسانيتها فقط،ولا يمكن أن تجوب العالم، مهما حاولت اليد المسيِّرة لها أن تعولمها، كما لا يمكن للقيم التعليمية أن تتصف بالديمومة والثبات؛ ذلك أنها متغيرة بتغير الظروف

[10] - مقدمة موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرّسول الكريم صلّى الله عليه وسلّم إشراف د. صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي وآخرون عن المكتبة الشاملة موافق للمطبوع بدار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة ط1،4/4/81. وانظر عبد المجيد مسعود، القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر الفصل الثاني تنظير أسس القيم التربوية الإسلامية تحديد المراد بالقيم التربوية من المكتبة الإسلامية شبكة لإسلام ويب.

[11] - صحيح الجامع الصغير وزيادته برقم 2349، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

الاجتماعية، وهذا ما يجعلها تختلف في هذه الحالة عن القيم الدينية المتسمة بالثبات والاستمرارية، وذلك أنها تنتمي للأخلاق (الركيزة الثالة من ركائز الشريعة الإسلامية)؛ بل هي جوهر الرسالة فقد صرح الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك حين قال " إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"[12] و بناءً على ما تقدم فلا تتصف القيم التعليمية بالكمال والشمول، إذ القيم الدينية الإسلامية تستمد خصائصها من خصائص الشريعة الإسلامية الكاملة،بينما القيم التعليمة تستلهم خصائصها من البشر، ولا مقارنة حينئذ بين ما هو رباني يتصف بالكمال من كل ناحية وبينما هوبشري يعتريه الضعف البشري والقصور.

المبحث الثالث

دور المؤسسات الدينية والتعليمية في غرس القيم

ويتفرع منه مطلبان

المطلب الأول دور المؤسسات الدينية والتعليمية في غرس القيم

المطلب الثاني نماذج ناجحة من المؤسسات التعليمية في غرس القيم

المطلب الأول: دور المؤسسات الدينية والتعليمية في غرس القيم:

توطئة: يجب على هذه المؤسسات أن تضطلع بدورها المنوط بها على أكمل وجه، حيث بات غرس القيم في النشء والشباب، ضرورة اجتماعية، وتعليمها فريضة شرعية، حتى يكونوا أفرادًا صالحين في أنفسهم، نافعين لمجتمعهم وأمتهم، قادرين على مواجهة التحديات الكثيرة التي تواجه الأمة وعلى رأسها العولمة، فما الدور الذي تتحمله هذه الموسسات إزاء منظمات المسخ الجائحة؟

[12] - انظر د.صالح بن غنيم السدلان الأثر التربوي للمسجد، ص6 عن موقع بيت الإسلام، و عبد الله قادري الأهدل، دور المسجد في التربية ط 2 دون ذكر دار النشر عن موقع بيت القيم ، وموسوعة نضرة النعيم المقدمة صـ 171.

أولاً: دور المؤسسات الدينية: ولبيان الدور الذي يجب أن تتحمله هذه المؤسسات أحصرها أولاً بـ :(المسجد، وحلقات القرآن، ، والمراكز الصيفية، والمناسبات الموسمية، والمراكز الإسلامية).

المسجد: لقد بقي المسجد في فترات ممتدة ومتعاقبة من التأريخ الإسلامي مدرسة حياة للأمة، ولم يكن دوره مقتصرًا كما هو الظاهر على تأدية الشعائر الدينية كالصلوات الخمس والجمعة والعيدين والخطب وحسب، وإنما استمرت هذه اللقاءات المتكررة يوميًّا وأسبوعيًّا وموسميًّا تُلقِي بظلالها على حياة المسلمين بتوجيهات عملية دينية ودنيوية، وتغرس قيم المحبة والوئام والصفاء والانسجام والأخوة والمساواة والتآلف والتراحم واحترام الوقت والالتزام والانضباط والنظام..

إن وظيفة المسجد في الحقيقة تتعدى مسألة التعبد والتقوقع في ركن بعيد عن واقع المجتمع، إلى كونه مركزاً للنور المشع من خلال حلقات التعليم المتنوعة: كالقرآن وعلومه، والفقه، والحديث، واللغة العربية وعلومها، وغيرها من العلوم التي تصب في خدمة الدين، وفي الوقت الذي يقرأ المسلم فيه آيات من القرآن لتغرس فيه قيمة العلم؛ فإنه يتوجب عليه العمل بما فيها من توجيه سواء كان التوجيه دينيا أو دنيويا، وهذه قيمة مهمة جدا لنهضة المجتمع.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن المسجد بمثابة مكان للتربية الإسلامية (الروحية والعقلية والسياسية والجسدية...). ولا بُدَّ أن الدروس التي يتلقاها المسلم كل يوم من خلال الممارسة العملية لتعمق فيه قِيَمًا عالية: روحية كالتقوى والإخلاص، و أخرى تترسخ لديه كمبادىء وأسس ينتهجها في التعامل مع الناس جميعاً: كالصدق والأمانة والإحسان والتواضع، فضلاً عن التوعية المستمرة التي يتلقاها المسلم تباعاً من خلال الخطب التي تساهم في تعريف الناس بأمور دينهم وتوعيتهم بالمشكلات التي تحيط بهم والنوازل التي تحل بهم وكيفة التعامل معها ومواجهتها. ومن خلال المواعظ والخواطر والدورات التي تقام بين الحين والآخر يتعلم المسلم قيما أخرى مهمة بحتاج إليها حال الانفتاح للآخر، مع ملاحظة عدم التفريط بالثوابت، كالتسامح والسلام والرحمة والعطاء، وغيرها من القيم الكثيرة التي تعود بالفائدة للفرد والمجتمع[13].

حلقات القرآن الكريم: عندما يستشعر المعلم حقيقة القرآن وأنه يتصف بصفات الكمال والجمال والجلال، وأنه يهدي للتي هي أقوم، وأنه النور الذي لا يخبو، وأن سالك طريقه لا يكبو، وأنه الهدى والشفاء والنجاة والفرقان، وأنه مأدبة الله لخلقه من أقبل عليها سعد، ومن جلس إليها أنس، وأن فيه الحل لكل مشكلة، والمخرج من كل معضلة، وأنه الطمأنينة

[13] - أ.د.ناصر بن سليمان العمر، الدور التربوي للحلقات القرآنية عن موقع المسلم بتأريخ1424/8/8هـ.

للنفس والراحة للقلب[14]. حينها يتلو المعلم مع تلاميذه السورة أو الآية، فيقف عندها وقفات من التأمل والاعتبار والنظر والافتقار، ففي هذه الحالة وحدها يستطيع أن يستخلص مع طلابه من الآيات قيمًا لا تحصى ولا تعد: كالصدق، والإخلاص، والبر، والإحسان، والرحمة، والإتقان، والتواضع، و العلم والعمل وغيرها من القيم النبيلة التي لا تقف عند حد،فلا يكتفي بذلك، بل يحرص مع طلابه على تعلمها والهمل بها.

المراكز الصيفية: من الممكن أن تقدم هذه المراكز للمجتمع الشيء الكثير إذا أحسن القائمون عليها باستثمار أوقات الصيف والإجازات الطويلة لغرس القيم الحميدة في الناشئة والشباب، وجني النافع والمفيد منها للفرد والمجتمع، وذلك بشغل أوقاتهم وملئها بالبرامج المفيدة والأنشطة المتنوعة: العلمية، والثقافية، والاجتماعية، والرياضية،والفنية، والترفيهية، وتعلم المهارات المتعددة، والقضاء على الفراغ بما من شأنه ترسيخ القيم السامية، والأخلاق الفاضلة، وربط المستهدفين من الملتحقين بهذه المراكز بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والاستفادة من تأريخ الأمة الحافل بالبطولات والأمجاد، والتراث الحضاري الضخم للأمة، ومن ثم صياغة إنسان المستقبل: المتوازن علمًا، المعتدل فكرًا، القوي جسمًا، الإيجابي شخصيةً، حتى يستطيع بعد ئذ أن يؤدي مهمته في المجتمع على أكمل وجه فيُفيد نفسه ومجتمعه، بل أمته، ومن ثم يساهم في بناء حضارة راقية للعالم أجمع[15].

المراكز الإسلامية: تشكل المراكز الإسلامية حصونًا منيعة للمسلمين الذين يعيشون خارج بلاد المسلمين، خاصة الناشئة والشباب، فهي تعد من أهم وسائل الدعوة والتعريف بالإسلام، ورافدًا مهمًّا لتعليم أبناء المسلمين أمور دينهم ودنياهم، وتوعيتهم علميًّا ومعرفيًّا وفكريًّا، وتحصينهم من الأفكار الدخيلة على المسلمين باسم الحداثة والتطور، وكيفية التعامل معها والإجابة على تساؤلاتهم التي تنبع من وحي المجتمعات التي يعيشون فيها، ودحض الشبه التي يواجهونها، والأباطيل التي قد تنطلي عليهم فتزعزع أفكارهم وتخلل عقيدتهم.

إن هذه المراكز يجب أن تكون محلاً لغرس القيم الإسلامية الشاملة والتركيز على الجانب الأخلاقي والاجتماعي، إذ يشكلان الجانب العاطفي للإسلام، ولا أظن أننا بحاجة للتذكير ضرورة تضمين هذه المراكز بالمرافق الحيوية المهمة المتعلقة بالجانب الديني والتعليمي كالمسجد الجامع، والمدرسة متعددة المراحل، والمشفى، حتى تساهم هذه المراكز بشكل

---

14 - د.صالح بن مطر الهطالي، انظر العمل التطوعي خطوات العمل للنهوض بالأمة، الإصدار الأول،1431هـ 2010م،ص236.و عباس سبتي البرامج الصيفية (أهدافها أنواعها أثرها)، مقال عن شبكة الألوكة1434/4/2هـ - 2013/2/13م.

15 - الرائد، اتحاد المنظمات الاجتماعية في أوكرانيا، نبذة عن المراكز الثقافية الإسلامية في أوكرانيا، التابع لجمعية النور في العاصمة كييف، وانظر جريدة العرب القطرية 2013/8/15م، ومشروع تثبيت150 قرية على الإسلام،حملة بناء 50مركزًا إسلاميًّا بأفريقيا.

فعال في التعليم الناجح المحقق للأهداف النبيلة، والغايات السامية، وذلك بإحياء المسجد بالحلقات القرآنية إقراءً وتحيفيظًا وإقامة حلقات علمية وتعليمية متنوعة والمساهمة في إحياء المناسبات الدينية للتكثيف من الأنشطة الدعوية والثقافية والتعليمية التي يشترك فيها الرجال والنساء، وإعداد جيل من الشباب الواعي بتعاليم الدين الحنيف، وربطهم والأقليةالمسلمة هناك ببعضهم البعض، من خلال اللقاءات المتكررة سواء أثناء الصلوات الخمس، أو الجُمَع، أو الدروس والمحاضرات، وخلق بيئة حيوية نشيطة في المسجد والمدرسة، ومركزا لتربية وتثقيف أبناء المسلمين والمساهمة في إصلاح سلوكياتهم وأمورهم، والحفاظ على هويتهم وتحصينهم في تلك الدول الغربية ثقافياً من الأفكار الهدامة، والمعلومات المضللة، فضلاً عن استخدام الصفوف الملحقة به في تعليم القرآن وتحفيظه للذكور والإناث والأهالي الراغبين فيه ونشر السنة النبوية وتعليمها للنشء ليُكوِّنوا لبنة صالحة في المجتمع، تساهم في غرس القيم والأخلاق الإسلامية في نفوس الصغار وتوعية الجيل الجديد وتربيته تربية إسلامية صالحة على تعاليم الدين الصحيح[16].

المناسبات الموسمية: أما هذه المناسبات كشهر رمضان، ومواسم الطاعات، فليس من الحكمة أن تمر دون إحيائها ببرامج معدة، وأنشطة دينية، وثقافية، لتوعية الناس عمومًا، ورفع المستوى الثقافي والفكري لدى الشباب خصوصًا، لينطلقوا بروح جديدة وطاقة وثابة، مستلهمين ذلك من تأريخ الأمة المجيد، وتراثها الغني، وحثهم على السير على خطى أسلافهم العظماء الذين خلَّدتهم أعمالهم الجليلة وبطولاتهم المجيدة[17].

ثانيًا: دور المؤسسات التعليمية: وأقصد بالمؤسسات التعليمية: المدرسة، والمعهد، والجامعة، في المرتبة الأولى، ثم الأندية، والمنتديات في المرتبة الثانية كرافد مهم للمدرسة والجامعة. ويجب ألا نفصل بين هذه المؤسسات باعتبار الهدف الموحد الذي تنشده جميعها، والغاية الواحدة التي ترنو إليها. فهي تقوم بدور متكامل في تشكيل الناشئة والشباب، وتنشئتهم ليصبحوا مواطنين صالحين، منتمين لأمتهم، معتزين بعقيدتهم، يتحملون مسؤوليتهم في الحفاظ على مقدرات الأمة ويمارسون دورهم النهضوي والحضاري على أسس علمية.

وعليه فإن دور هذه المؤسسات يجب ألا يقف عند تلقين الدروس، أوتكثيف المادة العلمية لتخريج آلات ومكائن تنزل إلى سوق العمل وحسب؛ وإنما يجب التركيز فيها على الجانب القيمي وغرس القيم من خلال اختيار الكفاءات

16- د.صالح الهطالي، العمل التطوعي خطوات العمل للنهوض بالأمة، ص253.مرجع سابق.

17- د.زهاء الدين أحمد عبيدات، دور المؤسسات التربوية في تعزيز منظومة القيم في المجتمع، ، المنتدى العالمي للوسطية، بدون تأريخ نشر، و أ.محمد الإدريسي، مفكرون يناقشون دور المؤسسات التربوية والثقافية في تعزيز منظومة القيم، في الندوة التي نظمها كل من فريق البحث في الفكر الإسلامي وفن الخطابة وقضايا البيئة والمجتمع" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بشراكة مع المنتدى العالمي للوسطية (عمان)، ، جديد برس، 2014/9/20م

المعطاءة، والقدوات النموذجية الصالحة، والمناهج التعليمية المتطورة، المصاحبة للأنشطة المتنوعة: كالمسابقات الثقافية والعلمية والرياضية، والاهتمام بكل مفيد يرسخ القيم الفضلى كالمسرح، والقصة، والرحلات، ويمكن أيضًا تفعيل البحوث العلمية، وذلك لتفجير الطاقات الكامنة في نفوس الناشئة والشباب، وغرس القيم النبيلة والأخلاق الفاضلة.

إن من أهم العوامل التي تصب في ترسيخ القيم، والمحافظة على الهوية ويجب العض عليها بالنواجذ هي المواد والمتطلبات التي لا بد منها: كالقرآن الكريم، والتربية الإسلامية، والثقافة الإسلامية، واللغة العربية، والتربية الوطنية، والتأريخ الإسلامي، ومادة تهتم بدراسة تراث الأمة العريق.[18] ولا يعني هذا الاستغناء عن المواد العلمية التطبيقية أبدًا، بل يجب الاهتمام بها حتى نحقق بها الفرض الكفائي كما هو معلوم في الشرع، بما يساهم مستقبلاً في ترسيخ النهضة للأمة، وإلا فإن الأمة تأثم إن قصرت في هذا الجانب المهم، حتى تستغني عن الدخيل والآخر الذي يسعى لزعزعة فكر الأمة وإضعافها عقديًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، ليصبح في النهاية يتحكم في مصير الأمة كلها. ولتجلية هذه القضية أكثر نستعرض في المطلب التالي على عجالة نماذج من الأمم الناجحة أشرق نجمه عالميا، وطبعت بصمتها في الأمم، ولا زالت، وحققت لمجتمعاتها نهضة قوية، ولم تزل ماضية بخطى ثابتة، حتى أصبح لها قدم راسخ بين الأمم قاطبة، ولا أظن أحدًا يجهلها، بل صار جزء منها في عداد الدول المتقدمة، وأخرى ناهضة.

المطلب الثاني:نماذج من المؤسسات التعليمية الناجحة على المستويين المحلي والعالمي

اليابان ماليزيا تركيا

توطئة: إن الذي يهمنا في هذا المطلب ذكر أهم القيم التي كانت سببًا في نهضة هذه البلد ان، كنماذج حية، مع التحفظ على بعض القيم التي لا ارتباط لها بالدين.

أولاً اليابان: بالرغم من خروجه منكسرًا في منتصف القرن المنصرم، بعد أن تلقى ضربة موجعة بقنبلتين نوويتين جعلتا من هوريشيما وناجازاكي أثرًا بعد عين، إلا أنه قام على رجليه منافسًا، وبقوة! فكيف نهض من موات؟ ومالذي أقامه

[18] - للمزيد حول هذا الموضوع يمكن مراجعة حسن الهامي، المدرسة في اليابان تربية وأخلاق وعلم، مجلة آخر الأسبوع مجلة الكترونية أسبوعية،2015/11/16م. و محمد محمود عمارة، التعليم في اليابان، ط دنيا الوطن 2016/7/17م. و د. علي فخرو في مقال الأخلاقيات التجربة اليابانية، صحيفة إيلاف الاكترونية، لندن الجمعة2007/3/9م. وأهم ملامح وخصائص نظام التعليم الياباني نظرة نقدية عن سفارة المملكة العربية السعودية في طوكيو.

من ضربة قاضية؟ ما الذي أوصله إلى الحياة من بعد فقدها تمامًا بالنظرة المادية؟ لقد أرجعته الضربة إلى الوراء سنين، لكنه انتصر في أقوى معركة واجه بها عدوه!! لقد تسلح بالقيم وحافظ على هويته واستمسك بالعلم، ولم تكن المؤسسة التعليمية المدرسة باليابان منذ بداية عهد نهضتها عام 1868م، مجرد رمز للجديد فحسب، بل كانت واقعية ونافعة أكثر لحياة الناس ومجتمعهم. لقد ركزت على على القيم التربوية في مدارسها وجعلتها منسجمة ومتناغمة مع البيت والمجتمع منذ الصغر، فمارسات تربية أخلاقية عامة، وشددت على قيم الأمانة والابتسامة والمحبة واحترام الكبير والتعاون ومحبة الوطن والفخر به، وغرسها في الطفل لينشأ متسمًا بالأدب والعلم والانضباط، مقدسًا للوقت، محترمًا للنظام، معتزًّا بوطنه مستشعرًا مسئوليته نحو وطنه. وأدخلت عموم المدارس اليابانية تدريب الأطفال على الإبداع ضمن فريق واحد، ومن أجل الالتزام بآداب التعامل، أدرجت مادة الأخلاق في البرامج التربوية والتعليمة للناشئة، ممارسة ومعرفة، فيتلقى الطفل القيم العملية منذو أول ساعة في المدرسة، فهو يحمل معه فرشاة أسنانه المعقَّمة ليستعملها بعد تناول الوجبات التي تعطى له في المدرسة، وعندما يصل بوابة مبني المدرسة يخلع التلميذ نعليه ليرتدي نعلاً آخر قد جهز في مكان معلوم لكل طالب باسمه ليتلقى قيمة النظافة عمليًّا، وعندما يحين وقت الطعام، يقسم الطلاب مجموعات صغيرة واحدة تهيء الطعام والأخرى تقدمه وثالثة توزعه على الطاولات، فيتعلم الجميع قيمة التعاون والنظام والانضباط، بل إن هناك مادة تدرس للطلاب ليتعلموا من خلالها أخلاقيات المتاجرة الرفيعة المتسمة بالصدق والأمانة؛ وأخلاقيات السلوك للمواطن. ولا يستطيع أحد التنصل من هذا النوع من التدريس أو الممارسة، فالقوانين صارمة للمخالفين، والإحساس بالعيب المجتمعي واضح عند ارتكاب الخطأ أو تراجع النتائج، بالإضافة إلى أن القيم المجتمعية اليابانية تفرض على الشخص الاعتذار. لذلك يعتذرون ويعترفون بأخطائهم في معظم الأحيان[19].

ثانيًا ماليزيا: أولت الدولة الماليزية التعليم اهتمامًا بالغًا، فوضعت خطة شاملة لذلك، ورسمت أهدافًا واضحة: منها إدخال الحاسب الآلي في مجال وشبكة الإنترنت في كل مدرسة، بل في كل فصل دراسي، وأنشأت المدارس الذكية التي تساعد الطلاب على تطوير مهاراتهم من خلال أنظمة التصنيع المتطورة، وشبكات الاتصال، ونظم استخدام الطاقة التي لا تحدث تلوثًا بالبيئة.

واعتمدت العملية التعليمية في ماليزيا على حاجات الطلاب و ما يتناسب وقدراتهم، وتنوعت أساليب التدريس ما بين رحلات علمية وترفيهية وأنشطة ثقافية، واعتبرت الدولة على رأس أولوياتها: تدريب وتأهيل الحرفيين، والتربية والتعليم

19 - لمزيد في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى هالة عبد الحافظ وإشراق أحمد، مكتبة منهل الثقافة التربوية، الثقافة المكانية، ماليزيا تنظيم التعليم، وسلسلة ثقافية نماذج تعليمية حققت النهضة، عن مجلة الوعي الإسلامي العدد 561مارس إبريل 2012م.

ومحو الأمية وتعليم اللغات والبحوث العلمية فأرسلت عشرات الآلاف كبعثات للدراسة في أفضل الجامعات الأجنبية ومن ثم خصصت أكبر قسم من الميزانية لهذه القضية الهامة.

والملفت للنظر أن ماليزيا ابتدعت مشروعًا يتكامل مع أهداف النهضة التعليمية يعرف باسم J-QAF، يهدف إلى بناء الشخصية الماليزية وصياغتها على هدى التعاليم الإسلامية ويقوم على أربعة أركان أساسية يرمز كل حرف من حروف البرنامج إلى أحد هذه الأركان: فحرف J يرمز إلى كتابة اللغة الملايوية وهي لغة ماليزيا الأصلية، وحرف Q يرمز إلى الاهتمام بتعليم القرآن الكريم وإحسان الصلة به وجعله منهجًا للحياة، بينما يرمز الحرف A إلى الاهتمام باللغة العربية؛ لأنها الوسيلة الأساسية لفهم القرآن الكريم، وأخيرًا يرمز الحرف F إلى الاهتمام بالعلوم الإسلامية الواجب معرفتها، على أن يبدأ هذا البرنامج من مرحلة التعليم الابتدائي وحتى نهاية التعليم الجامعي[20].

ثالثًا تركيا: لقدمثَّل هذا النموذج منعطفًا تأريخيًّا للمجتمع التركي، ففي غضون عقد ونيف من الزمن قفزت تركيا قفزات عظيمة في كل مناحي الحياة، وجعلت تركيا من التعليم منطلقًا للنهضة الحالية، فأعلنت عن انطلاقة تجربة تعليمية جديدة عرفت باسم «مشروع الفاتح»* للانتقال إلى عالم التعليم الرقمي، فقررت مشروعها، وأعلنت عنه عام 2011 ، وكانت الحكومة قد قامت قبل إعلان هذا المشروع بتوزيع الكتب المدرسية مجانًا على الطلاب.

يقوم هذا المشروع على فكرة تقليل حمل الطالبِ الكتبَ من ناحية والانتقال إلى عالم التقنية من ناحية أخرى، حيث قامت الحكومة بتوزيع حاسوب لوحي I Pad، متضمنًا برنامج الفاتح على 15 مليون طالب؛ ليتمكنوا من الحصول على جميع الكتب المدرسية من خلاله، إلى جانب تركيب ألواح ذكية بدلًا من السوداء في 260 ألف صف مدرسي، و كان من المتوقع أن يشمل المشروع ما يقرب من 81 ولاية تركية خلال الأربع سنوات المقبلة؛ ليكون بذلك أكبر مشروع استثماري في مجال التربية والتعليم التركية، وتم ذلك فعلاً ، وكان من أهم أهدافه تعليم الطالب استعمال التركيبات الإلكترونية والصوت والصورة والخرائط والرسوم البيانية والرسوم واللوحات من خلال ما أطلق عليه «كتاب – ز» الذي

* - إن اختيار الاسم لم يبتعد عن ثقافة البلد الراسخة المبنية على الشجاعة والبطولة والصفات النبيلة وعدم الخوف والعرفان والتضحية والجرأة والكرامة والشرف والعزة وحسن الخلق، واهتم القائمون على هذا البرنامج على تنشئة الأفرادباعتبارهم شخصيات المستقبل البنَّاءة الخلاقة المعطاءة المتوازنة من الناحية الجسدية والعقلية والأخلاقية والروحية والعاطفية التي من المفترض أن يعمل التعليم على ترسيخها بالأجيال فكان «مشروع الفاتح» نسبة إلى القائد «محمد الفاتح» أو محمد الثاني السلطان العثماني السابع في سلسلة آل عثمان، وهو فاتح القسطنطينية الذي حكم قرابة 30 عامًا شهدت توسعًا كبيرًا للخلافة الإسلامية والمدارس والمعاهد التعليمية ونهضة في الشعر والأدب والترجمة والعمارة والبناء والجيش من الناحية العسكرية. انظر أ.م.د محمود أولوكوتوك وآخرون ترجمة مصطفى حمزة وآخرون. الانسجام الاجتماعي من الماضي المشترك إلى المستقبل المشترك، ط جمعية مركز البحوث العلمية والتربوية والثقافية، bekam.63، ص16،

يحتوي على جميع احتياجات الطلاب من معلومات وأسئلة[21].وشكل التعليم الجامعي دعامة أساسية من دعائم النهضة التركية الحديثة، مرتكزا على كفاءة عالية في الأداء،رافقه إعلام قوي يركز جهوده على إقناع الناس بحتمية النهضة التعليمية لرفع مستوى المعيشة وتحسين مستوى ونوعية الحياة في تركيا. وعلى هذا الأساس سعت الحكومات المتتالية – لاسيما حكومة العدالة والتنمية– إلى تعزيز حصة التعليم من الميزانية العامة للدولة لتصل إلى 15% . وقد وضعت سياسات طموحة للنهوض بقطاع التعليم الجامعي بحيث يسهم في تطوير البلد بنواحيها المختلفة، ومن تلك السياسات :استقلالية الجامعات في وضع الخطط وبرامج التعليم العالي بمجلس أعلى للجامعات، وتطبيق مبدأ (الحلول المتزامنة المتعددة الخلاقة) فعند إنشاء جامعة جديدة يتم وضع سياسة وخطط لحل عدة مشكلات، وتحقيق عدة أهداف محلية وقومية وثقافية علمية، والاستفادة من الخبرات العلمية التركية المهاجرة أو العاملة في الخارج، في بناء الجامعات وإعداد برامج الجودة بها، وفي متابعة وتقويم العمل العلمي والتربوي والأكاديمي للجامعات ولعل أهم عامل سارع في إنجاح هذا المشروع، ودعم العملية التعليمية هو إسهام الوقف الخيري والهيئات والمؤسسات الخيرية، حيث تقوم ببناء المدارس وتوفير المنح الدراسية، وتسهم في طباعة المنشورات العلمية، كما تقوم ببناء إسكانات الطلبة والإشراف عليها. هذا إلى جانب دعم البحوث العلمية، ورجال العلم المشاركين بالأنشطة العلمية وتنظيم الندوات والمؤتمرات العلمية داخل وخارج تركيا للمساهمة في خلق بيئة علمية صحيحة[22].

[21] - هالة عبد الحافظ وإشراق أحمد، نماذج تعليمية حققت النهضة، مجلة الوعي الإسلامي العدد 561مارس إبريل 2012م. ومنتدى فرسان السنة، التجربة التركية عوامل النهوض،2011/5/13م. وعدة مواقع في الشبكة العنكبوتية.

[22] ومنتدى فرسان السنة، التجربة التركية، مرجع TAİM - معالم النهضة التركية الحديثة، مركز العلاقات العربة التركية سابق.

المبحـــث الـــرابع

آثار القيم الدينية والتعليمية على الفرد والمجتمع

ويتفرع منه مطلبان

المطلب الأول آثار القيم الدينية والتعليمية على الشخصية الفردية

المطلب الثاني أثر القيم الدينية والتعليمية على المجتمع

المطلب الأول آثار القيم الدينية والتعليمية:

توطئة: قبل سرد الآثار التي يمكن أن نجنيها في الشخصية الفردية أو الجمعية التي تربت على القيم النبيلة، أحب أن أشير إلى حقيقة غاية في الأهمية، وهي أنه مهما تلقى الإنسان في طفولته وشبابه كمًّا هائلاً من القيم المعرفية بدءًا من البيت، ومرورًا بالمدرسة، ثم الجامعة، فإنه من المستبعد أن نجد أثر ذلك الكم في الأجيال مستقبلاً إلا إذا كان هناك عوامل أخرى مساعدة تمكننا وأجيالنا من الاستفادة من الجانب المعرفي والثقافي لما تلقوه من قيم على المستوى المنظور كحد أدنى، كما يجب أن نشير إلى أن هذه القيم لا يمكن أن تصبح ثقافة مجتمعية حتى يرى الناشئة والشباب أمامهم أمثلة حية ونماذج يحتذى بها، ولهذا يجب التركيز هنا على هذه القضية من خلال عدة نماذج واقعية منها على سبيل المثال: أُنموذج الوالدين الصادقين في البيت، ثم أنموذج المعلم الكفء في المدرسة أو الجامعة، والشيخ الوقور في المسجد، وكذلك التاجر الصدوق، والسياسي الملتزم بمبدأ الحق والعدل، وغيرهم ممن يتركون أثراً بينًا في المجتمع.

هذه النماذج وغيرها يمكن أن تمهد الطريق للأجيال وتمثل لهم دروسًا عملية يهتدون بها وتضمن بإذن الله تعالى لنا ولهم ولمجتمعاتنا مستقبلاً باهرًا يضرب به المثل في الحياة الجادة ، ثم إنه لا بد من دراسة تأريخ عظماء الأمة خاصة من كان لهم تأثير واضح في التغيير، وينبغي الاستفادة من وسائل الإعلام المتنوعة المقروءة منها والمسموعة والمرئية، فالإعلام أشد تأثيرًا وأقوى خطرًا في المجتمع برمته، ناهيك عن تأثيره الخطير في الناشئة والشباب فهو ينشر قيما تعمل على تشكيل الوعي وتوجيه السلوك، ومن ثم يساهم بشكل فعال في صياغة جزء كبير من شخصية الفرد والمجتمع. وعليه فإننا نستطيع اليوم أن نستثمر تكنولوجيا العصر بما يحقق مصالح الأمة ويحفظ كرامتها، دون أن يمنعنا أحد من عبادة الله، فنكون بذلك حافظنا على القيم من برالوالدين، واحترام الجار، والصدق والأمانة والإحسان، والعدل، والوفاء،

وغيرها مما يتفق والمرجعية الدينية، والإنسانية، والأخلاقية، واستفدنا في الوقت نفسه من التقنيات المعاصرة، وجمعنا بين الحسنيين، فنُخرج بإذن الله جيلًا يقوم بما أوكل إليه من مهمة الاستخلاف في الأرض، وتعميرها وفق أحسن نموذج، فنجمع بين عبادة الله بالمعنى الواسع وعمارة الأرض وبناء الحضارة الإنسانية الراقية، وحتمًا ستسعد البشرية وترقى بدلًا من إذلالها وتدميرها، كما هو ملاحظ اليوم من خلال المخرجات السلبية للحضارة الحديثة.

إذن إننا بحاجة ماسة للتحول من الجانب النظري، والوعظ الثقافي، إلى تطبيق سلوك عصري ملائم يرتكز على الجانب العملي، وتغلب فيه الناحية التدريبية، وتروض النفوس تدريجًا لتغييرها من الداخل حتى يظهر الأثر على التصرفات العملية والسلوكية الفردية والجماعية.

أولاً: آثار القيم الدينية والتعليمية في الشخصية الإنسانية:

لا شك أن للقيم الدينية والتعليمية أثر إيجابي على سلوك الإنسان الذي يريد أن يبني الحضارة ، ومن أهم هذه القيم:

●- التقوى التي تجعل المسلم يستشعر مراقبة الله له في السر والعلن، ويستشعر الخشية والخوف منه وحده، ولا يرجو إلا إياه، وهذا الأمر يملأ قلبه بشعور عارم من التحرر من جميع المخاوف في الحياة، فليس لمخلوق قدرة على أن ينقص هذه الحياة ساعة أو بعض ساعة: (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) (التوبة : 51).

●- الإخلاص في تأدية العمل، والذي يجعل المسلم يحرص على الإحسان والإتقان مستشعرًا قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله يحب أحدكم إذا عمل عملاً أن يتقنه".

●- إن الإيمان بالله تعالى في حد ذاته قيمة جليلة، تترك أثرها على النفس فتملؤها بالسعادة والسكينة، وعلى القلب فتغمره بالراحة والطمأنينة، وعلى العقل فتشحذ طاقته.

●- والقيمة الإيمانية تفيض على الإنسان لذةً فيتحمل الشدائد وصعوبات الحياة، وتحمله نفسه على الصدق والوفاء وحب الخير للناس واجتناب الكذب والخيانة والحسد والبغض والكراهية، وتهذب اخلاقه وسلوكه.

●- إن التزام الفرد بمبادىء الدين تجعل منه شخصية فذة منضبطة، ويتجلى ذلك بالامتثال للأوامر والنواهي الالهية، دون رقيب إلا الخشية لله، ومن ثم استشعار المسؤولية، والاحتكام إلى الحق والعدل.

●- تُشكِّل القيم لدى الفرد مزاجًا متفائلاً في الحياة، يدفعه إلى النشاط في العمل، والسعي نحو اكتشاف أسرار الكون، وإدراك ما حوله، ومن ثم تحديد الدور المنوط به في الحياة، والعمل على التغيير والإصلاح عن طريق الفهم والبحث والابتكار والاختراع، ولذا فالإنسان في العقيدة الإسلامية طاقة حيوية مؤثرة، وليس كمًا سلبيًا)[23].

ثانيًا: آثارالقيم الدينية والتعليمية على المجتمع:

توطئة: من الطبيعي أن تنسحب آثار القيم الإسلامية، والقيم التعليمية الموجهة بالأخلاق، من الفرد إلى المجتمع فتجعله كالبنيان المرصوص، راسخ الأركان، ينطلق إلى الأمام باضطرد وثبات، ومن هذه الآثار:

●- كون هذه القيم مؤسسة على الإيمان بالله، فإنها تخرج أفرادًا للمجتمع أقوياء النفوس، ممتلئين بالعزم، والقدرة على الثبات، يطمحون إلى الارتقاء والتطور والتغيير الحضاري، ينطلقون من قوله تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (الرعـد : 11)، وحديث رسول الله صلى الله عليه و سلم (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائرالجسد بالسهر والحمى). فسنة البناء والتغيير لا تمر إلا من خلال جهد الأفراد وتفاعلاتهم. والآية والحديث يصوران لنا المجتمع الإسلامي في غاية التضامن والترابط والتساند، حتى لكأنهم جسد واحد يتأثر مجموعه بتأثر أي عضو فيه[24].

●- تؤسس القيم في المجتمع مناخاً إيجابياً مبنيا على أساس الأخوة والتآلف والمحبة والتعاون والتضامن، وتعزيز روح التنافس الخيِّر بين أفراد المجتمع ، والتخفيف من عبء وتكاليف غياب الوازع الأخلاقي على مستوى الأمن الاجتماعي، أو التربوي، أو الإصلاحي.

[23] - انظر القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، أثر القيم التربوية في بناء الشخصية والمجتمع، مرجع سابق، والمنهج النبوي في تعزيز القيم الإيمانية، أ.العطري بن عزوز عن موقعه العلم والإيمان، والتربية الإسلامية.

[24] - القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، مرجع سابق، والمنهج النبوي في تعزيز القيم الإيمانية، مرجع سابق، القيم الإسلامية في التعليم وآثارها على المجتمع، د. محمد أمين دراسات الجامعة الإسلامية شيتاغونغ، المجلد التاسع ديسمبر 2012،ص341.(بصيغة بي دي إف).

●- توفر القيم للمجتمع حصانة داخلية من أي اختراق خارجي يهدف إلى تفتيته أو استنزاف ثرواته ، أو تمزيق عناصره. كما توفر مناخاً إيجابياً للمجتمع لكي يرتقي بأفراده من الناحية الاقتصادية والعلمية وما يترتب على ذلك من رفاه ورقي للمجتمع من الناحية التكنولوجية[25].

●- تعمل القيم إحياء الوازع الديني والقيمي، ما يجعل كل فرد في المجتمع يحرص على الإتقان والإخلاص دوماً بما يحمل من نفس لوامة توقظ ضميره عندما يغفل عن هدفه السامي، أو تسول له حظوظه بالتقصير.

●- لقد حدد الإسلام العلاقات بين أفراد المجتمع، وأرسى قواعدها بإحكام، ما يؤدي إلى أمن المجتمع واستقراره وطمأنينته. ويمكننا أن نقول: إن كل الآداب والأخلاق والتشريعات التي جاءت في القرآن الكريم ذات صبغة اجتماعية واضحة، الهدف منها تنظيم الحياة في المجتمع الإسلامي على أساس مبادئ العدل والمساواة والحق.

●- إن مجتمعًا تسري في أوصاله مثل تلك القيم، لا يمكن أن يتسرب إليه الوهن والاختلال، والجريمة، وانتهاب حقوق الآخرين، أو التطرف والإرهاب، لأن أفراده لا يكتفون بالوقوف عند حدودهم، فذلك حد أدنى، بل إنهم ليتجاوزون ذلك إلى تقديم العون إلى بعضهم بعضًا، وتفريج كرب بعضهم بعضًا، عملاً بما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم: (المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته. ومَنْ فرّجَ عن مؤمنٍ كربةً مِنْ كربِ الدنيا، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة)[26].

الخـاتمـــة: نتائــج وتوصيــات:

النتائج : نخلص من هذه الورقة إلى النتائج التالية:

1- تتفق القيم الدينية مع القيم التعليمية في كونهما يعملان على توجيه سلوك الفرد والمجتمع.
2- القيم الدينية تستمد خصائصها من الشريعة الإسلامية، فهي ربانية، وتوازن بين الدنيا والآخرة.

[25] - انظر د.محمد أحمد المبيض القيم حراسة لإنسانية الإنسان وحقوقه وتنمية للمجتمع، عن موقع نداء الروح رسائل من نور.

[26] المرجعين السابقين. والحديث في البخاري ومسلم ومسند الإمام أحمد و سنن البيهقي عن ابن عمر انظر صحيح الجامع الصغير وزيادته للألباني رقم6707.

3- لاحظنا أن القيم الدينية دائماً تسير وفق مقاصد الشريعة في الهدف النبيل والغاية المثلى، بينما القيم التعليمية غالبا نفعية، تهتم بالمصالح الخاصة للمؤسسة التي تغرس، فهي نفعية.

4- تسعى القيم التعليمية لرفاهية البشر بغض النظر عن ارتباطها بالقيم الأخلاقية. بينما القيم الدينية تتحرى الأطر الأخلاقية في سعيها لرفاهية البشر.

5- القيم التعليمية نظرتها دنيوية بحتة، بينما الدينية تنظر للآخرة ولا تهمل المنفعة الدنيوية.

6- الغاية تبرر الوسيلة في القيم التعليمية، بينما في القيم الدينية يجب أن تكون الوسيلة حسنة كالغاية.

التوصيـــــات :

1- يوصي الباحث جميع المؤسسات الدينية والتعليمية أن تبني مناهج التعليم على أساس ثقافة الأمة الأصيل وتراثها المجيد،وتربطه بالقيم الأخلاقية.

2- كما نوصي بالاستفادة القصوى من تقنيات التعليم الحديثة وإدخال التعليم الرقمي في كل المؤسسات الدينية والتعليمية.

3- يوصي الباحث القائمين على وسائل الأعلام في العالم العربي والإسلامي أن تحدد مهمتها الإعلامية فيما يفيد المسلمين بأن توجه رسالتها نحو الجد تهذيب الأخلاق وجميل الفعال، وأن تبتعد عن الهزل والرذائل.

4- يوصي الباحث وسائل الإعلام أن تتصدى للقيم والاتجاهات الهابطة التي تقدم بقصد أو من غير قصد في المادة الإعلامية، وأن تعمل على تكريس الدعوة للقيم الأخلاقية التي تعمل على تشكيل الوعي والحس الوطني والشعور بالمسؤولية.

5- علينا أن نتعاون فنجعل من وسائل الأعلام المتنوعة طريقاً سوياً يساهم في بناء الأمة ويسعى لنهضتها ورقيها.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

المـــراجع:

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب الحديث:

1- الإمام أحمد في المسند (ط الرسالة)، (328/18) تحقيق شعيب الأرنؤط.

2- الإمام مسلم بن حجاج القشيري في الصحيح.

3- الشيخ العلامة محمد بن ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته صـ 771 رقم الحديث 4559.

ثالثا: المعاجم:

4- ابن فارس, معجم مقاييس اللغة, تحقيق عبد السلام هارون (43/5), ط 2 سنة 1392هـ،

5- الفيروز آبادي: القاموس المحيط (168/4)، دار الفكر بيروت.

رابعاً:الكتب:

6- أحمد طاهر مسعود، المدخل إلى علم الاجتماع العام (بي دي إف) صـ 154.

7- جابر قميحة وكتابه المدخل إلى القيم الإسلامية.

8- زهاء الدين أحمد عبيدات،دور المؤسسات التربوية في تعزيز منظومة القيم في المجتمع، المنتدى العالمي للوسطية، بدون تأريخ نشر.

9- صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي وآخرون مقدمة موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرّسول الكريم صلّى الله عليه وسلّم إشراف عن المكتبة الشاملة موافق للمطبوع بدار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة ط1،81/4.

10- صالح بن غنيم السدلان، الأثر التربوي للمسجد، ص6، عن موقع بيت الإسلام.

11- صالح بن مطر الهطالي الإصدار الأول،1431هـ 2010م،ص236، العمل التطوعي خطوات العمل للنهوض بالأمة.

12- عبد الله قادري الأهدل، دور المسجد في التربية، ط 2 دون ذكر دار النشر عن موقع بيت القيم.

13- عبد المجيد مسعود، القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر الفصل الثاني تنظير أسس القيم التربوية الإسلامية تحديد المراد بالقيم التربوية. من المكتبة الإسلامية شبكة الإسلام ويب.

14- عبد المجيد مشرف، منتدى الفطرة 2010/7/11م.

15- علي خليل مصطفى، القيم الإسلامية والتربوية، بيروت دار طيبة، ط1، 1980م.

16- محمد أحمد المبيض مفهوم القيم الخلقية في الإسلام، عن موقعه نداء الروح رسائل من نور.

17- محمد أمين القيم الإسلامية في التعليم وآثارها على المجتمع، دراسات الجامعة الإسلامية شيتاغونغ، المجلد التاسع ديسمبر 2012،ص341.(بصيغة بي دي إف).

18- محمود أولوكوتوك وآخرون ترجمة مصطفى حمزة وآخرون، الانسجام الاجتماعي من الماضي المشترك إلى المستقبل المشترك، أ.م.د.ط جمعية مركز البحوث العلمية والتربوية والثقافية،bekam .

19- ناصر بن سليمان العمر، الدور التربوي للحلقات القرآنية، عن موقع المسلم بتأريخ1424/8/8هـ.

خامساً: الدوريات والمجلات:

1- أحمد المهدي عبد الحليم، انظر تعليم القيم فريضة غائبة في نظم التعليم بقلم د. ، مجلة المسلم المعاصر، العدد66/65، 1993/2/2م.

2- أحمد بن محمد بونوة، القيم التربوية، للكاتب، شبكة الألوكة الاجتماعية، 71435/7هـ 2014/5/7م.

3- أحمد زايد، التعليم وتأسيس منظومة القيم، مقال للأستاذ عن مجلة التسامح رؤية مستنيرة بعيدة عن التعصب، العدد 1433/36هـ -2012م الموقع http://tafahom.om/index.php/nums/view/6/129.

4- حسن الهامي، مقال عن المدرسة في اليابان تربية وأخلاق وعلم بقلم ، مجلة آخر الأسبوع مجلة الكترونية أسبوعية،2015/11/16م.

5- الرائد، اتحاد المنظمات الاجتماعية في أوكرانيا، نبذة عن المراكز الثقافية الإسلامية في أوكرانيا، التابع لجمعية النور في العاصمة كييف، وجريدة العرب القطرية 2013/8/15م، ومشروع تثبيت150 قرية على الإسلام،حملة بناء 50مركزًا إسلاميًّا بأفريقيا.

6- عباس سبتي البرامج الصيفية (أهدافها أنواعها أثرها)، مقال عن شبكة الألوكة1434/4/2هـ -2013/2/13م.

7- العطري بن عزوز القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، أثر القيم التربوية في بناء الشخصية والمجتمع، مرجع سابق، والمنهج النبوي في تعزيز القيم الإيمانية، أ. عن موقعه العلم والإيمان، والتربية الإسلامية.

8- علي فخرو، الأخلاقيات التجربة اليابانية، صحيفة إيلاف الاكترونية، لندن الجمعة2007/3/9م.

9- محمد الإدريسي، مفكرون يناقشون دور المؤسسات التربوية والثقافية في تعزيز منظومة القيم، في الندوة التي نظمها كل من فريق البحث في الفكر الإسلامي وفن الخطابة وقضايا البيئة والمجتمع" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بشراكة مع المنتدى العالمي للوسطية (عمان)، جديد برس، 2014/9/20م

10- محمد محمود عمارة التعليم في اليابان،، ط دنيا الوطن 2016/7/17م.

11- مقال صادر عن سفارة المملكة العربية السعودية في طوكيو، أهم ملامح وخصائص نظام التعليم الياباني نظرة نقدية.
هالة عبد الحافظ وإشراق أحمد، نماذج تعليمية حققت النهضة، مجلة الوعي الإسلامي العدد 561مارس إبريل 2012م. ومنتدى فرسان السنة، التجربة التركية عوامل النهوض،2011/5/13م. وعدة مواقع في الشبكة العنكبوتية.

المسؤولية المجتمعية في الفكر الإسلامي: المنطلقات الفلسفية والمفاهيم

د.عثمان مُحَمَّد عثمان مُحَمَّد

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

قسم الاجتماع والأنثروبولوجيا

osmangabra@gmail.com

الملخَّص

أسهم الفكر الإسلامي في إثراء العلوم الاجتماعية بشتَّى فروعها، وقد كان لابن خلدون مؤسِّس علم الاجتماع، وغيره من العلماء المسلمين جهداً واضحاً في هذا الصَّدد. في هذا السِّياق، وضمن موضوعات المحور الثَّاني: القضايا الاقتصادية والمالية، والأعمال التجارية والقضايا الإدارية، فإنَّ الدِّراسة الحالية هي محاولة تأصيلية تهدف إلى التَّعرُّف على المنطلقات الفلسفية للمسؤلية المجتمعية من منظور الفكر الإسلامي، سيما وأنَّ مجال المسؤولية المجتمعية يعتبر حديثاً في الأوساط الأكاديمية المعاصرة، إذ ما يزال طَوْر التَّشكُّل ولم تتحدَّد معالمه بعد. بالتَّالي، فإنَّ الافتراض الأساس للدِّراسة ينبثق من أنَّ المفاهيم والمصطلحات ذات الصِّلة، والتَّطبيقات المعاصرة في هذا المجال تعود في أصلها إلى الفلسفة والأُطُر النَّظرية للفكر الإسلامي. سوف تنتهج الدِّراسة الاستقراء والتَّحليل والمقارنة في معالجة الموضوع. يتكوَّن هيكل الدِّراسة من تمهيدٍ يشمل استعراضاً مختصراً عن تعريفات المسؤولية، وهيكل الدِّراسة، ثمَّ المحور الأوَّل الذي يتناول المنطلقات الفلسفية للمسؤولية المجتمعية في الفكر الإسلامي من خلال نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبوية، فضلاً عن أدبيات بعض المفكِّرين المسلمين في هذا المجال. أمَّا المحور الثَّاني فيستعرض المفاهيم ذات الصِّلة بمجال المسؤولية المجتمعية في الأدبيات الإسلامية، ثمَّ التَّحليل والمناقشة، وأخيراً ثبت المراجع والمصادر.

كلمات مفتاحية: المسؤولية المجتمعية، الفكر الإسلامي.

تمهيد

فرضت العولمة العديد من المتغيّرات التي أسهمت بطرقٍ مختلفة في تداخل القضايا القومية مع العالمية، ممَّا ساعد بدرجةٍ كبيرة على نضج الوعي الإنسانى بهذه القضايا. والمسئولية الإجتماعية بوصفها قضية عالمية، تشهد اليوم تحوُّلاتٍ عميقة حيث تتلاقح التَّجارب الإنسانية لتثري الممارسات في هذا المجال[1].

إشكالية البحث

تُشكِّل العلاقة بين الفرد والمجتمع محور الفلسفات منذ الأزل، فالإنسان هذا الكائن المتفرِّد في ملكاته وإمكاناته، هو اللَّبنة الأساس للبناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية في أيِّ مجتمع. كما أنَّه، بوصفه عضواً في مجتمع، عليه واجبات ومسؤوليات ينبغي أن يؤدِّيها نحو المجتمع الذي يعيش فيه، وهذا هو ما يُعرف بالمسؤولية المجتمعية في إطارها العام. وفي هذا السِّياق صيغت نظريَّات وفلسفات تحاذبت حيناً وتنافرت أُخر حول العلاقة بين الفرد والمجتمع. وأبرز هذه الفلسفات التي ما يزال تأثيرها ماثلاً في عالمنا المعاصر تنتمي إلى مدرستين رئيسيتين هما الشُّيوعية والرَّأسمالية، وكلا المدرستين بلغتا مدىً متطرِّفاً في التَّنظير والتَّطبيق معاً فيما يتعلَّق بالعلاقة بين الفرد والمجتمع من حيث الحقوق والواجبات.

غير أنَّ المسؤولية في الفكر الإسلامي تحتلُّ مكانةً فريدة بين جميع النَّظريات والفلسفات التي تناولت المسؤولية. في هذا الصَّدد نجد أنَّ الشريعة الإسلامية قد فصَّلت في موضوع المسؤولية بحيث لا تقتصر على مجرد فكرة الذنب والعقاب فحسب، بل تتجاوزه لتصبح علاقة ودٍّ وحبٍّ بين العبد وربّه، وسيلةٌ يتقرَّب ويتودَّدُ بها العبد إلى خالقه، فالشَّخص المسؤول بهذا المستوى، لديه القدرة على تحمُّل الثقة والوفاء والحرية في استخدام التفكير، وكليات المنطق، والكفاءة ليعمل ويقرِّر، والوعي بالقدرة على تغيير الأمور، وتغيير نفسه، وعلى اتخاذ خيارات حكيمة. فضلاً عن ذلك، فإنَّ المسلم مسؤول وذو سيادة، يستقي مسؤوليته من سيادته على هذا الكون، وكلما زاد

[1]ليلة، علي (2009): المسئولية الإجتماعية: تعريف المفهوم وتعيين بنية المتغير، المؤتمر السَّنوي للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، جمهورية العربية.

نطاق هذه السِّيادة، يزيد حجم المسؤولية، فالعلاقة طردية[2]. والمسؤولية الفردية ترتبط بالمسؤولية الجماعية بشكلٍ وثيق من حيث أنَّ صمت المسلم عن الأفعال السَّالبة في المجتمع يُوجب الإثم، كما يتحمل مسؤولية أفعال أسرته التي تحت رعايته سواء خيراً أو شرَّاً من خلال الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر[3].

استناداً إلى ما سبق، فإنَّ إشكالية الدِّراسة تكمن في أنَّ النُّموذج الإسلامي للمسؤولية المجتمعية لم ينلْ الاهتمام كما ينبغي من حيث تأطير منطلقاته الفلسفية، والمفاهيم ذات الصِّلة، فضلاً عن الوسائل، والبرامج، والمجالات التَّطبيقية.

أسئلة البحث

تُحاول الدِّراسة أن تقدِّم إجاباتٍ عن الأسئلة التَّالية:

1. ما هي المنطلقات الفلسفية للمسؤولية المجتمعية من منظور الفكر الإسلامي؟
2. ما هي المفاهيم العامة للمسؤولية المجتمعية في الفكر الإسلامي؟
3. ما هي مجالات تطبيق النَّموذج الإسلامي للمسؤولية المجتمعية؟

أهداف البحث

تهدف الدِّراسة الحالية إلى ما يلي:

1. التَّعرُّف على المنطلقات الفلسفية للنَّموذج الإسلامي للمسؤولية المجتمعية؛
2. تحديد المفاهيم ذات الصِّلة بالمسؤولية المجتمعية من منظور الفكر الإسلامي؛
3. تسليط الضُّوء على بعض مجالات التَّطبيق للنَّموذج الإسلامي للمسؤولية المجتمعية.

أهمية البحث

[2] UNESCO (1998). The Different Aspects of Islamic Culture: the Individual and Society in Islam. Chief Editor: A. Botlhdiba & Co-Editor: M. Ma'rtif al-Dawbi. P. 73.

[3] نفس المرجع، ص77.

تنبثق أهمية الدِّراسة من الجوانب التَّالية:

- محاولة تحديد ملامح عامة لأنموذج المسؤولية المجتمعية من منظور الفكر الإسلامي.
- الدِّراسة سوف تسهم في إثراء المادَّة العلمية في مجال المسؤولية المجتمعية.
- نتائج وتوصيات الدِّراسة ستتفيد صانعي القرار، وواضعي السِّياسات، والممارسين، وأصحاب المصلحة فيما يتعلَّق بالمسؤولية المجتمعية.

منهجية البحث

استخدمت الدِّراسة أسلوب التَّكامل المنهجي من حيث توظيف العديد من المناهج لمعالجة الموضوع من حيث الوصف والاستقراء والتَّحليل، ممَّا يعزِّز قيمة المادَّة من حيث العمق والشُّمول.

المحور الأوَّل: المنطلقات الفلسفية للمسؤولية المجتمعية في الفكر الإسلامي

تتمحور فلسفة الإسلام فيما يتَّصل بالمسؤولية المجتمعية حول الأمانة التي حملها الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض التي وردت في قوله تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} (الأحزاب: 72). وقد ترتَّب عن ذلك مسؤولياتٌ ينبغي على الإنسان أن يتحمَّلها، وهي تتمثَّل، في إطارها العام، في عمارة الأرض. لذلك، فإنَّ النُّصوص القرآنية إلى جانب الأحاديث النَّبويَّة تُعلي من شأن الأعمال التي يتجاوزُ نفعها الفرد إلى المجتمع، علماً بأنَّ هذا المجتمع يتَّسعُ محيطُه بمقدار فائدة العمل المعيَّن، فقد يكون الأسرة، أو مجموعة الأصدقاء، أو الجيران، أو الحي، أو الدَّولة، أو العالم بأثره، {وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ} (المطفِّفون: 26). ولقد أحاط الله الإنسان بسياجٍ من المسؤوليات لا فكاك عنها، تبدأ من بلوغ سنَّ التَّكليف، وتنتهي بوفاته، مع الأخذ في الاعتبار القدرات والإمكانات والظُّروف المحيطة، فقد قال الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم: (اعملوا فكلٌ ميسَّرٌ لما خلق له)[4]، وقال تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: 286).

[4] رواه سراقة بن مالك، القاري، علي. (1405هـ/ 1995). مسند أبي حنيفة. تحقيق: خليل محيي الدين الميس. دار الكتب العلمية. ط1. رقم الحديث 56.

وخلاصة التَّصوُّر القرآني للإنسان هو "الخليفة المسؤول بين جميع ما خلق الله، يدين بعقله فيما رأى وسمع، ويدين بوجدانه فيما طوه الغيب"[5]. والمسؤولية، بادئ ذي بدء، إلزام الإنسان نفسه والوفاء بهذا الإلزام. والإنسان في النُّهوض بمسؤولياته يحكمه عاملان، الأوَّل: الأعمال المراد أداؤها، والثَّاني: الجهات التي تقاضيه أو تحاسبه على نتائج هذه الأعمال. وتجدر الإشارة إلى أهمية التَّمييز بين الجوانب النَّفسية والجسدية وبين الأفعال الإرادية للإنسان فيما يتَّصل بالمسؤولية. فبينما تسقط المسؤولية عن الإنسان في الجانب الأوَّل، بحكم خضوعها لنظامٍ دقيقٍ يوجِّه حركتها ومسارها، فإنَّها تثبت في الجانب الإرداي، فهو المسؤول عن توجيهه وفق إرادةٍ حُرَّةٍ مستقلَّةٍ، ومدركةً لعواقب الأفعال من ثوابٍ وعقاب. وهذا هو ما يطلق عليه الأهلية لتحمُّل المسؤولية في الفقه الإسلامي، كما أنَّ الإنسان في هذا الجانب لديه العديد من الخيارات له أن يختار منها ما يشاء، سواء توافق مع القاعدة المقرَّرة أو خالفها، فهو مخيَّرٌ، وليس مسيَّرٌ كما في المجال الطبيعي والنَّفسي. فهذه الإمكانات هي ما أهَّل الإنسان لحمل الأمانة التي أشفقت منها السَّموات والأرض والجبال (ص138).

وفقاً للدَّرَّاز، فهناك ثلاث أنواعٍ من المسؤوليات وهي: المسؤولية الدِّينية، والمسؤولية الاجتماعية، والمسؤولية الأخلاقية. ولقد جمع الله هذه الأنواع الثَّلاثة في قوله جلَّ وعلا: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (الأنفال: 27). ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أنَّ المفهوم الإسلامي للمسؤولية يقضي بأنَّ كلَّ مسؤولية هي في أصلها مسؤولية أخلاقية متى قبلها الإنسان. بمعنى آخر، أنَّ الإلتزامات الفردية، والمؤسَّسات الاجتماعية لا تعتبر مصدراً للتَّكليف إلاَّ من خلال تفويضٍ إلهي (ص138). فمثلاً، فيما يتَّصل بالإلزام الفردي، نجد أنَّ العديد من الأفعال التي تصدر عنَّا بوصفنا أفراداً تصبح التزاماً أخلاقياً تلقائياً، ومن ذلك، الصَّدقات، والنَّوافل، وضمان الدَّين، والمعاملات التي نرتبط فيها مع آخرين، فكلُّ هذه الالتزامات

[5] العقَّاد، عباس محمود، (1390هـ، 1971م)، الإنسان في القرآن، موسوعة العقاد الإسلامية (م4)، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، لبنان، ص 222.

التي نقرِّرها طواعيةً، وبمحضِ إرادتنا تصبح مسؤولياتٍ علينا الوفاء بها، وهذا ما ذكره المولى عزَّ وجلَّ في قوله: {وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا} (الإسراء: 34).

مصادر المسؤولية

أمَّا الجهات التي تصدر عنها المسؤولية، وتقف موقف القاضي بالنِّسبة للفرد، فإنَّها على ثلاثة أقسامٍ، فأوَّلها الإلزام الصَّادر عن الفرد نفسه، فهي بذلك مسؤولية داخلية ذاتية، والقسمان الآخران مسؤليتان خارجيتنان. في هذا الصَّدد، نجد أنَّ النِّظامالأخلاقي في الإسلام شاملٌ من حيث توافقه مع كلِّ ما من شأنه تحقيق المصلحة أينما كانت. واستناداً إلى ذلك، فإنَّه فلا ثمَّة تقاطعٍ أو تعارضٍ بين ما يجب أن يلتزم به المواطن الصَّالح والمسلم الصَّالح، غير أنَّ المسلم ينطلق من الالتزام الأخلاقي والدِّيني في أداء مسؤوليَّاته، بينما غير المسلمي ينطلق من الالتزام الأخلاقي فقط. عليه، فإنَّ المسلم الذي يؤدِّي واجبه نحو وطنه ينطلق من الالتزام الأخلاقي والدِّيني والاجتماعي، وبذلك يجمع خيري الدُّنيا والآخرة، فكسبه أكبر وأعظم من غير المسلم الذي يؤدِّي واجبه الوطني انطلاقاً من المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية فقط، فيوفِّيه الله أجره كاملاً في الدُّنيا، وما له في الآخرة من نصيب، وهذا ما ورد عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم قوله في ذلك: (إن الله لا يظلم مؤمناً حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها)[6].

[6] رواه أنس بن مالك، يحيى بن شرف أبو زكريا النووي. (1416هـ/ 1996م). شرح النَّووي على مسلم، (ت. 261)، رقم الحديث 5027، دار الخير. 6 أجزاء.

الطَّابع الشَّخصي للمسؤولية

المسؤولية الأخلاقية والدِّينية شخصيةٌ بحتة، والعديد من الآيات في القرآن تدلِّل على ذلك، ومنها قوله تعالى: {تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ ۖ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (البقرة: 134)، {مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ} (الإسراء: 15)، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا} (لقمان: 33). وهذا يدلُّ على أنَّ عملية الثَّواب والعقاب لا يمكن أن نحدث فيها أيَّ تحويلٍ، أو تبديلٍ، أو مشاركة، أو التباس[7].

وفي بعض الحالات لا يبدو الفصل بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الاجتماعية واضحاً. بيد أنَّ الأمر على خلاف ذلك تماماً، إذ إنَّ الضَّمير الفردي يشكِّل ضمائر المجموعة، ممَّا يعني أنَّه واعٍ بالفعل الجمعيّ ومآلاته، وبالتَّالي، فهو مسؤولٌ عن موقفه إزاء ما ينتج عن العمل الجمعي، سواء أكان ثواباً أن عقاباً. وفي ذلك يقول المولى عزَّ وجلَّ: {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} (الأعراف: 165)، ومثالاً آخر يوضح أكثر مستوى امتداد المسؤولية الفردية مع المسؤولية الاجتماعية حتى تكاد تصل حدَّ الاندماج معها هو الثَّواب المستمرُّ للمتوفَّى الذي يكون بسبب ثلاثة أشياء فعلها في حياته واستمرَّ عائدها للمجتمع بعد وفاته كما ورد في قول النَّبيّ عليه أفضل الصَّلاة والسَّلام: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)[8] [9].

الأساس القانوني للمسؤولية

التَّربية القُرآنية تقرِّر أنَّ المسؤولية عن الفعل، ثواباً أو عقاباً، لا تقع ما لم يسبق ذلك عملية التَّعريف بالأحكام المتعلِّقة بالفعل المعيَّن، والآيات القُرآنية الدَّالَّة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى:

---

[7] دراز، مُحمَّد عبدالله. (1950). دستور الأخلاق في القرآن. تحقيق: عبدالصبور شاهين. دار الرِّسالة. ط10، 1418هـ/1998م. ص142.

[8] رواه عبد الرحمن بن صخر، سنن أبي داورد. الأزدي، سليمان بن الأشعس السجستاني (ت: 275هـ). (2009). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، رقم الحديث: 2497، 4 أجزاء.

[9] دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 143.

{وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (التَّوبة: 115)، {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (الإسراء: 15)، {وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا} (القصص: 59). كما أنَّ التَّعرُّف على هذه الأحكام مصدره الفطرة أولاً، أو العلم بمعنى السَّعي لمعرفتها عند الضَّرورة، أو بالتَّربية، أو بالإعلان عنها[10].

وهذا أيضاً ما أشار إليه العقَّاد وسمَّاه بأركان المسؤولية التي في غياب أحدها تنتفي المسؤولية، وهي كما يلي[11]:

1. التَّبليغ: وهو أنَّ الله أرسل رسلاً لتبليغ المسؤولية للإنسان، فلا مسؤولية لمن لم تبلغه دعوة الله عبر الرُّسُل والأنبياء. قال تعالى: {وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (يونس: 47).
2. العلم: أداء الإنسان لمسؤوليته يفرض عليه طلب العلم، وذلك في حدِّه الأدنى ما يمكِّنه من أداء العبادات، وأوَّل ما نزل من القرآن قوله عزَّ وجلَّ: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} (العلق: 1).
3. العمل: فبعد أن بلغت المسؤولية الإنسانية، وعلم ما تقتضيه، فهو بذلك مكلَّفٌ بأداءائها وفق إمكاناته، وقدراته.

خصائص المسؤولية في الفكر الإسلامي

تتميَّز المسؤولية في الفكر الإسلامي ببعض الخصائص، وهي كما يلي[12]:

أ. الثُّبوت

---

[10] دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص145، 146.

[11] الإنسان في القرآن، مرجع سابق، 226.

[12] سجاد أحمد بن محمد أفضل، خصائص المسؤولية في القرآن، تاريخ الوصول 2015/12/25 على الرَّابط:
http://www.alukah.net/sharia/0/82163/

أشار القرآن الكريم إلى أنَّ المسؤولية ثابتةٌ على اعتبار أنَّها من مقتضيات التَّكليف، قال الله سُبحانه وتعالى: {وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ} (الصَّافات: 24)، {وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ} (الزُّخرف: 44).

ب. العموم

المسؤولية شاملة لجميع البشر دونما أيَّ استثناء، الرُّسُل والمرسل إليهم، قال تعالى في محكم التَّنزيل: {فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (الحجر: 92، 93).

ج. الشُّمول

1. الشُّمول الزَّماني والمقصود به بداية التَّكليف الشَّرعي، ويستثنى من ذلك بعض الحالات كما ورد في الحديث (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يعقل).
2. الشُّمول المكاني أيَّ أنَّ المسؤولية ملازمةٌ الإنسان أينما حلَّ.
3. الشُّمول الموضوعي ويعنى به جميع أعمال المسلم المتعلّقة بربّه، ونفسه والآخرين.

إنَّ القرآن يُظهر شمولية المسؤولية من حيث كونها تشمل كلَّ أفعال وأقوال المرء، الظَّاهرة والباطنة، فمن ذلك قوله عزَّ وجلَّ: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ} (البقرة: 284)، كما أنَّ السُّنَّة النَّبوية المطهَّرة تبرز هذا الشُّمول في قول النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم: (أَلا كُلُّكُمْ رَاعٍ ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، فَالأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ ، وَامْرَأَةُ الرَّجُلِ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ ، وَالْعَبْدُ مَسْئُولٌ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ ، أَلا وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)[13]

[13] دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص226.

المحور الثَّاني: مفاهيم المسؤولية المجتمعية في الفكر الإسلامي

الكرامة الإنسانية والمسؤولية المجتمعية

التَّكريم الإلهيُّ للإنسان، فضلاًعن تسخير البيئة الطَّبيعية له، فيشمل أيضاً خَلْقَه في أحسن صورةٍ، وهيئةٍ، وتقويمٍ، وأودع الله فيه الاستعداد لبلوغ الكمال الإنسانيّ فيفوق بذلك الملائكة، أو الانحطاط إلى أسفل سافلين. وعند بلوغ الكمال يكون قد أدَّى ما عليه من مسؤولية، فيكون بذلك أهلاً للتَّقويم جسماً وعقلاً. أمَّا إذا تقاعس عن أدائها، فينحطُّ إلى مستوىً أدنى من الأنعام المسخَّرة التي لا تعقل، قال جلَّت قُدرتُه: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} (الأنفال: 22)، {أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا} (الفرقان: 44)[14]. ولقد أوكل الله سُبحانه وتعالى الإنسان لعمارة الأرض، وبذلك شَرَّفَه وفضَّله على سائر مخلوقاته، وهذا ما أثبته الله في كتابه العزيز: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} (الإسراء: 70). ووفقاً للعلاَّمة مُحمَّد عبدالله درَّاز[15] فإنَّ هذا التَّكريم الإلهي هو مناط المسؤولية التي كُلِّف بها الإنسان، وقد صنَّف الكرامة الإنسانية إلى ثلاثة مستوياتٍ هي على النَّحو التَّالي:

المستوى الأول: كرامة الحصانة والحماية

الكَرَامَةُ في هذا المسْتَوى مِنْحَةٌ مِنْ الله للإنْسان، مَنَحَهَا إيَّاه مَنْذُ وِلادَتِهِ، فهي كَرَامَةٌ فِطْرِيَّةٌ، وهي مُلازمةٌ لإنسانية الفَرد، مَصُونةٌ بِشِرْعَةِ الإسلام. هذا المسْتَوى مِنْ الكَرَامَةِ يَشْمَلُ كُلَّ البَشَرِ، دُونما اسْتثْناءٍ، فهي أَعَمُّ وأشْمَل. وتتجسَّد حقيقتها في كَوْنِها سياجٌ مِنْ الحمايةِ والحَصَانَة، مَصدَرُها

[14] الإنسان في القرآن، مرجع سابق، 227-229.

[15] هو الأستاذ الدكتور محمد بن عبد الله دراز العالم الأزهري الفقيه، الأديب من هيئة كبار العلماء بالأزهر، وُلد في قرية محلة دياى، بمحافظة كفر الشيخ سنة 1312هـ – 1894 م، نشأ في بيت علم وصلاح، فوالده الشيخ عبد الله دراز– شيخ علماء دمياط– هو صاحب الشرح على الموافقات للشاطبى، حصل على شهادة الليسانس من السوربون سنة 1940 م، له العديد من المؤلَّفات أشهرها رسالتي الدكتوراه باللغة الفرنسية: مدخل إلى دراسة القرآن، ودستور الأخلاق في القرآن، توفي رحمه الله في باكستان أثناء حضوره المؤتمر الإسلامى في يناير سنة 1958.

الدُّسْتُورُ الإِسْلامي، الذي يُقرّرُ أنَّ كُلَّ فَرْدٍ دَمُهُ مَصُونٌ مِنْ السَّفْك، وعِرْضُهُ مِنْ الانتهاكِ، ومأواهُ مِنْ الاقتحامِ، ونَسَبُهُ مِنْ الْخَلْطِ أوْ التَّبديلِ. وهو فَوْقَ ذلكَ، آمنٌ في وَطَنِهِ، لا يُكْرَهُ في التَّصَرُّفِ في ضَميرِهِ، ولا تُزَيَّفُ حُرِّيَّتُه، لَهُ مُطْلَقُ الحُرِّيَّةِ في الاعْتقادِ والعبادَة.

كما أنَّ هذه الكَرَامَة تِحْمي الفَرْدَ مِنْ التَّمييزِ في صُوَرِهِ ودَرَجاتِهِ كافَّة. إلاَّ أنَّ هذه الحَصَانَة مَشْرُوطَةٌ بمُوْجِبِ عَقْدٍ بَيْنَ العبْدِ ورَبِّهِ، فَهْي مَكْفُولَةٌ ما الْتَزَمَ الْعَبْدُ بنُصوصِ هذا الْعَقْدِ، والتي تَقْضي بأنْ يَرْعَى الإِنْسانُ الفِطْرةَ التي فَطَرَهُ اللهُ عَلَيْها، فهي الوَسَطُ بَيْنَ الإِفْراطِ والتَّفْريط، فإنْ حادَ عَنْ هذا الطَّريقِ رُفِعَتْ عَنْهُ الحَصَانَةُ جُزْئِيّاً، لأنَّ الحِيادَ إخْلالٌ بالعَقْدِ، وهذه الجُزْئِيَّةُ تُقَدَّرُ بحَجْمِ الجُرْمِ المُرْتَكَب، وعَلَيْهِ، فإنَّ العِقابَ يَكُونُ بقَدْرِ ما جَنَى الفَرْدُ، قِسْطاً وعَدْلاً.

وفي إشارةٍ لطيفةٍ لشُمُوليةِ هذه الكَرَامة الإلهيَّة يُشيرُ الدرَّازُ إلى أنَّ الإسلامَ يَمْنَحُ الحمايةَ لأَعْدائِهِ كما لأَوْليائِهِ. فَشَرَائعُهُ تَمْنَعُ قِتَالَهم إلاَّ إذا اعْتَدَوْا، بل وتُوْجبُ الدِّفاعَ عَنْهُم إذا ما ظُلُمُوا، بوَصْفِهِم مُسْتَضْعَفينَ ونُصْرَتُهُم وَاجبة، فضلاً عَنْ تِحْرِيمِ النَّهْبِ والسَّلْبِ والغَدْرِ والاغْتيال أَثْناءَ قِتْالِهِم، وكذلك تَجْريمَ التَّمثيلِ بأجْسادِهِم إذا ما قُتُلُوا.

المسْتَوى الثَّاني: كرامة العزَّة والسيادة

هذا المسْتوى مِنْ الكَرَامَةِ الإِنْسانيَّةِ يَصِفُهُ الدرَّازُ بأَنَّهُ يُمَثِّلُ الجَانبَ الإيجابيَّ في الشُّعُورِ بهذه الكَرَامَةِ. وهذه الإيجابيَّةُ تَتَجَسَّدُ في تَحَوُّلِ هذا الشُّعُورِ إلى احْترامٍ للذَّاتِ الإِنْسانيَّة، مِنْ حَيْثُ كَوْنِها إنَّما خُلِقَتْ لتَسُودَ، غَيْرَ أنَّ هذه السِّيادة وِفْقَ تَوْجيهاتٍ رَبَّانيَّةٍ، إذْ هي لَيْسَتْ اسْتِعْبَاداً للنَّاسِ، ولا هي سِيادةُ لَهْوٍ وفَسَادٍ في الأَرْضِ، بَلْ هي سِيادةٌ النَّاسُ فيها سَوَاسِيَةٌ كَأَسْنانِ المِشْطِ، لا فَرْقَ بَيْنَ أَسْوَدِهِمْ وأَبْيَضِهِمْ، ولا فَضْلَ لأَحَدِهِمِ عَلَى الآخَرِ إلاَّ بِمِقْدَارِ الشُّعُورِ الإيجابيِّ لهذه الكَرَامَة الذي يَبْعَثُ على احْتِرَامِ الإِنْسانِ لأخِيهِ، احْتِرَاماً يُعَزِّزُ الاسْتِقْرارَ والتَّوازُنَ الاجْتماعيَّ.

إنَّ حَقيقةَ الشُّعُورِ الإيجابيِّ بالسِّيادةِ الإِنْسانيَّةِ عَلَى الكَوْنِ تَتَجَلَّى في اليَقِينِ بأَنَّ هذه السِّيادَة إنّما هي سِيادةُ تَسْخيرٍ مِنْ اللهِ للإِنْسانِ عَلَى البِيئةِ الطَّبيعيَّة الَّتي تَشْمَلُ الأَرْضَ وما فَوْقَهَا مِنْ مَخْلُوقَاتٍ، وما تَحْتَها مِنْ مَوارِدَ طَبيعيَّة. غَيْرَ أَنَّ هذا التَّسْخيرَ للطَّبيعَةِ يَقْتَضي التَّدْبيرَ لشُئُونِها، تَدْبيراً يُحَقِّقُ

اسْتقْراراً بيئيَّاً يُعَزِّزُ مِنْ الاسْتقْرارِ الاجْتماعيّ بَيْنَ شُعُوبِ العَالَمِ. إذْ لا رَيْبَ أَنَّ الاسْتقْرارَ والتَّوازُنَ الاجْتماعيَّ مُرْتَبِطٌ ارْتباطاً وَثيقاً بالاسْتقْرارِ البيئيّ.

المستوى الثَّالث: كرامة العمل الصالح

من خلال استعراض المستويْن السَّابقيْن فقد تبيَّن أنَّ الشُّعور الإيجابي بالتَّكريم يُترجم إلى سلوكٍ إيجابي منطلقٌ من حرّيّةٍ ومسؤوليةٍ. وفي هذا المستوى يبغ السُّلوك الإيجابي أعلى مدىً. إذ إنّه، فضلاً عن صدوره عن حرّيَّةٍ ومسؤوليةٍ، فإنَّ يبتغي رضاء خالقه. والمسؤولية هنا تتجسَّد في النُّهوض بأداء أمانة الاستخلاف، فالحكمة من العبادات في المنظور الإسلامي بناء المجتمع الصَّالح من خلال أفرادٍ صالحين. من جهةٍ ثانية، فإنَّ المسؤولية تتدرَّج وتتَّسع مجالاتها ومستوياتها ابتداءاً من الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدَّولة، وانتهاءاً بالأمَّة والإنسانية جمعاء.

الإنسان بين الحرّيَّة والمسؤولية

إنَّ تصوُّر المسؤولية من دون الحُرّية ضَرْبٌ من العبث. فلا مسؤولية لمن لا حُرّيَّة له. والمفهوم الإسلاميُّ للحُرّية ينبعث من قدرة الإنسان على توجيه دواخله نحو الصَّلاح أو الفساد، يشار إلى ذلك بالتَّزكية التي عقبتها الفلاح، في مقابل التَّدسية التي عاقبتها الخيبة والخُسران. قال تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} (الشَّمس: 9، 10). غير أنَّ هذه الحُرّية في الإرادة لا تتناقض مع التَّقرير القُرآنيّ بأنَّ إرادة الإنسان مثل قبله بيد الله يفعل بها ما يشاء. فلنتأمَّل في هذه الآيات: {فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ} (الأنعام: 125)، {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} (الإنسان: 30)، {وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ} (الأنفال: 24)، كما أنَّ القُرآن يشير إلى أنَّ عملية التَّغيير إلى الأفضل لا تتمُّ إلاَّ عبر بالمبادرة من البشر أولاً، ومن ثمَّ طلب العون من الله، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} (الرَّعد: 11). إنَّ مصدر

الاختيار عند الإنسان هو جهازٌ أودعه الله فيه يتكوَّن من العقل، والحواس، والنَّزعات، والجاذبية الحسِّية، والقيم الرُّوحية، والضَّمير، فضلاً عن مصدرٍ خارجيٍّ يتمثَّل في التَّشريع[16].

ويعالج الدَّرَّاز مسألة التَّسيير والتَّخيير بطريقةٍ تختلف عن المذاهب التي انحازت لأحد الطَّرفين. فرؤيته لهذه المسألة تُمثِّل الوسط بين المنزلتين، فإنَّ الإنسان مسيَّرٌ ومُخيَّرٌ معاً، بَيْدَ أنَّه يؤدِّي هذين الدَّوريْن في مجاليْن مختلفين. ومن أدل توضيح الفواصل الدَّقيقة بينهما يتناولُ العلاقة بين الإرادة والغرائز، وهنا يتبيَّن كيف أنَّ الإسلام قد ماز بين عامل الجبلَّة وعامل الكسب الإنساني بفواصل واضحة. وهناك العديد من الأمثلة على ذلك، منها الانفعالات الإنسانية، مثل كظم الغيظ والحدِّ من الغضب وما ينجم عنه. فالغضب انفعالٌ غريزيٌّ يصدر عن بتلقائيةٍ تعبيراً عن رفضٍ لسلوكٍ أو قولٍ في موقفٍ معيَّن، إلاَّ أنَّ ما يترتَّب عن الغضب، قولاً كان أم فعلاً، فهو اختيارٌ إنسانيٌّ محضٌ، وتقع مسؤوليته تحت دائرة الإرادة الإنسانية. إذاً، فالحدُّ الفاصل بين الفعل الغريزيّ، والفعل الإداريّ واضحٌ بيّنٌ. كما إنَّ إرادة الاختيار مصدرها العقل والإرادة اللذان يمثِّلان الحدَّ الفاصل بين الكائنات المسخَّرة لغرائزها وبين الإنسان المسؤول عن توجيه غرائزه وفق موجِّهات المنهج الرَّباني[17].

مراحل المسؤولية

أولاً: نداء الواجب

وهي المرحلة التي يستجيب فيها الفرد إلى الفعل الذي ينبغي عليه أداءه. وهذه المرحلة، تتَّشم بالشُّعور بالقوَّة والسِّيادة. وومصدر هذا الشُّعور هو الاستقلالية في الفعل والإرادة. إذ لا يُكلَّفُ إلاَّ من كان ذا إرادةٍ حرَّة، وقُدرةٍ على الفعل والإنجاز، ويستتبع ذلك، القُدرةُ على الموازنة والمقايسة بين الأمور، ومن ثمَّ اتِّخاذ القرار المناسب، وأخيراً التَّنفيذ، وتحمُّل النَّتائح والتَّبعات. كما إنَّ

[16] دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، أنظر ص53 إلى 57.
[17] دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص87.

الإنسان في الاضِطلاع بمسؤوليته بين أمرين، إمَّا أن يمارس المسؤولية على الوجه المطلوب، فيؤدِّي بذلك أمانة الاستخلاف، أو يقصِّر عن أدائها فيخون أمانة الاستخلاف (ص 55).

هذه المسؤولية نابعةٌ من سيادته على الكون المستمدَّة من التَّكريم الإلهي، تكريماً يقتضي أداء الأمانة التي حملها طوعاً واختياراً. إذاً، فالتَّكريم بهذه السِّيادة من أجل التَّمكين لأداء مسؤوليات الأمانة. ومن جهةٍ ثانية، فإنَّ أداء الأمانة يكون بمقدار الشُّعور والوعي بالتَّكريم الإلهي. وهذا الشُّعور، في حقيقته، شعورٌ بالمسؤولية.

وقد يبدو ثمَّة إشكالٍ من حيث طبيعة هذه المسؤولية في المنظور الإسلامي، هل تضع صاحبها موضع الاتِّهام والمحاسبة، أم موضع الثِّقة والرَّجاء؟ ويكشف الدَّرَّاز هذا اللبس بوضوحٍ تامٍّ حين يُشير إلى أنَّ طبيعة هذه المسؤولية إنَّما هي في موضع الثِّقة والأمل والرَّجاء، لا موضع الاتِّهام والمحاسبة. فالمسؤولية ليست خطاب تعنيفٍ أو تهديد، بل هي تكليف وتشريف. فالإنسان المؤمن المدرك لمسؤولياته ليَشْرُفُ أيَّما شرفٍ بأدائها، فهو بذلك محطَّ أنظار وآمال الكوْن[18].

ثانياً: ما قبل وبعد أداء العمل

تقتضي المسؤولية في ما قبل العمل النَّظر للمستقبل، فمن أجل تحقيق النَّتائج المرجوَّة لا بدَّ للإنسان أن يحسن تدبير الأمور. أمَّا ما بعد العمل، فهي مرحلة المحاسبة والتَّقييم لما أُنجزَ، فالنَّظر هنا يكون للماضي. والمسؤولية ما قبل العمل تكون تبعاً للمجال الذي يتمتَّع فيه الإنسان بالحُرِّية في الاختيار والتَّصرُّف، إمَّا مرحلة ما بعد العمل فإنَّها تكون فيما سبقت مطالبته به[19].

حوافز أداء المسؤولية

إنَّ فلسفة العبادة في الإسلام تشجِّع العمل الذي يعمُّ نفعه أكبر عددٍ من العباد، سواء أكان مصدر هذا العمل فرداً أو مجموعة، قال الله تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} (المائدة: 2)، فالتَّقوى والإيمان عملٌ فرديٌّ، غير أنَّ

[18]دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 57.
[19]نفس المرجع ص173.

مردودها يتجاوز الفرد إذا ما كان حافزاً لنفع الآخرين، مسلمين وغير مسلمين. إذ إنَّ المظهر الحقيقي للتَّقوى والإيمان، في أقلِّ مستوياته، كفُّ الأذى عن النَّاس، قولاً وعملاً، كما ورد في الحديث النَّبويّ: (الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنْ الْإِيمَانِ). ففي هذا الحديث إشارةٌ إلى كثرة أبواب الخير، فينتقي كلُّ مسلمٌ ما يناسب قدراته، ويتوافق مع طاقته ووسعه. والوسع والطَّاقة من أهمِّ عناصر العمل، وما استعان العبد بربِّه، بعد النِّية في العمل، إلاَّ وجد العون والسَّند من ربِّه، قال الله جلَّ جلاله: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} (التَّغابن: 16)، وقد بيَّن النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم لنا أقصى مدى للإيمان وهو الإقرار والإيقان بأنَّ الله هو الإله المعبود، ولا إله غيره، وأدناها أن نسهم في تجميل البيئة المادِّية والمعنوية، وبين المديين تتنوَّع أصناف العمل الصالح.

وإماطة الأذى عن الطَّريق، يمكن أن نفهم منها العناية بالبيئة، إذا يمككنا القول بأنَّ ذلك من أقلِّ درجات الإيمان، أيَّ أنَّ المسؤولية نحو نظافة البيئة أقلُّ ما يُمكن أن يقوم به المسلم. ومن الأهمية بمكانٍ هنا أن نأخذ في الاعتبار البيئة المادِّية والأخلاقية، وإنَّ كلَّ ما تُعاني منه البشرية اليوم من فسادٍ في البيئتين الأخلاقية والمادِّية ما هو إلا نتاجٌ للتَّخلي عن مسؤولياتنا في هذا الصَّدد. يقول الله تعالى: {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} (الرُّوم: 41). فالمسؤولية البيئة في شقَّيها في درجةٍ واحدةٍ من الأهمية، فالمسؤولية الأخلاقية تتولَّد عنها تلقائياً المسؤولية نحو البيئة المادِّية.

والمسؤولية الفردية نحو صلاح البيئتين تتجلَّى في أداء واجبه من خلال ما يلي:

أ. تنشيئة أفراد أسرته تنشئةً أساسها الأخلاق الحميدة، والسُّلوك القويم، وبذلك تتحقَّ السَّعادة في الدَّارين، قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا} (التَّحريم: 16)، وقال النَّبيُّ عليه أفضل الصَّلاة والسَّلام: (كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَعُولُ)، والمعنى أن يفرِّط في أداء مسؤوليَّته نحوهم بأن يهمل تربيتهم على أساسٍ من التَّقوى والإيمان، وأن يقصِّر في سدِّ حاجتهم من قوام العيش مثل الطَّعام، والشَّراب، والكساء، والمأوى، والحماية، والتَّعليم، والصِّحة. فلا شكَّ، في أنَّ أداء هذه

المسؤولية على وجهها الأكمل يعود بالنَّفع على الفرد والمجتمع، سواءً بسواء، كما أنَّ التَّفريط فيها يسبِّب الضَّرر للفرد والمجتمع معاً.

الحديث الأخر، وهو الأشمل في تحديد مسؤوليات الأفراد في المواقع المختلفة، قال رسول الله صلَّى عليه وسلَّم: (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤول عَنْ رَعِيَّتِهِ، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ ومَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، –قَالَ: وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ :وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ –وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ).

الفلسفة الإسلامية في أداء المسؤولية، تجعل من سعي الرَّجل لكفاية أهله من قوام المعاش من أفضل العبادات. قال الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم: (مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلام كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ). فإذا تأمَّلنا التَّوجيهات الإسلامية في ما يتَّصل بكسب العيش، نجدها تحثُّ على العمل بوصفه عبادة، فالنُّهوض بهذه المسؤولية، يكفي الإنسان ومن يعول الحاجة إلى سوال الغير. وقد عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال: (إنَّك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالةً يتكفَّفون النَّاس)، وهذا الحديث وإن كان قد ورد في سياق توزيع الميراث، إلا أنَّه يمكن الاستشهاد به في أهمية التَّدبير للمعاش من حيث إذا توفّي الإنسان أن يترك لعياله ما يغنيهم عن سؤال النَّاس. وإنَّ إدراك هذه القيمة، والعمل بها كفيلٌ بأن يسهم في القضاء على ظواهر التَّسوُّل، والسَّرقة، والاحتيال، والتَّعدي على المال العام التي تفشَّت في المجتمعات المسلمة المعاصرة.

فالخلاصة إذن، أنَّ أداء مسؤولياتنا في مواقعنا المختلفة، أو من خلال الأدوار الاجتماعية المتنوّعة التي نؤدّيها، يسهم مباشرة في تنمية المجتمع الآمن المستقر.

ب. الإسهام في خدمة المجتمع من خلال مهاراته، وقُدراته، وعلمه، وفي هذا متَّسعٌ يشمل مداه فرض الكفاية وفرض العيْن. والفلسفة الإسلامية في هذا الشَّأن تقضي بأنَّ كلَّ مصلحةٍ تتَّصل بمعاش النَّاس لم يتم أداؤها على وجهها الأكمل، فإنّ الجزاء على التَّقصير فيها يشمل كلَّ أفراد المجتمع، أمَّا إذا تمَّ أداءها، ولو من بعض أفراد المجتمع، فإنَّ الجزاء

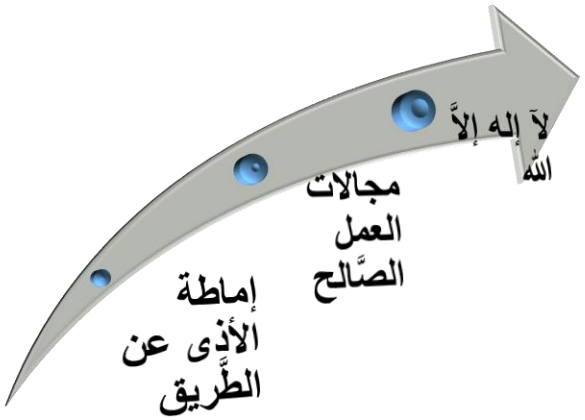
عليها يكون لمن قام بسدِّ هذه الثُّغرة من أصحاب التَّخصُّص، ولا يعتبر بقية أفراد المجتمع آثمين في هذا الحال.

فالفرد يُمكنه أن يقتطع من وقته ليسهم في أعمالٍ تخدم المجتمع، مثل التَّعليم، والعناية بالبيئة، وتقديم العون للمحتاجين من أفراد المجتمع، وتعزيز الأمن والسَّلامة، من ذوي الحاجات الخاصَّة، وكبار السِّنِّ، والأيتام، والأرامل. فالمسؤولية نحو هذه الفئات الضَّعيفة من المجتمع لا تقتصر على مؤسَّسات الدَّولة فحسب، بل إنَّ هناك مسؤولية فردية علينا أن نؤدِّيها نحوهم، باعتبارنا أفراداً في المجتمع الذي نعيش فيه. فقد النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم: (أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ، وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى، وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا قَلِيلًا). عنه صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال: (الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله)) وأحسبه قال : ((وكالقائم الذي لا يفتر ، وكالصائم الذي لا يفطر)، وفي هذا الحديث أثبت النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم السَّعي في قضاء حوائج الأرامل والمساكين نوعٌ من أنواع الجهاد في سبيل الله. ولو فقهنا هذه الحقيقة لكفينا مجتمعاتنا كثيراً من شرور التَّطرُّف الدِّيني، وأضرار الأفكار المنحرفة.

جاء في الحديث النَّبويّ (ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به)، أي أنَّ الذي يعلم حاجة جاره إلى الطَّعام وهو قادرٌ على أن يسدَّها ولم يفعل، فقد قصَّر عن مسؤوليته نحوه، وعدَّ الرَّسول صلَّى الله عليه وسلم ذلك من نقص الإيمان.

والشَّواهد على ذلك من الأدبيات الإسلامية كثيرة تصعب الإحاطة بها، فقد قدَّم النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم وصحابته رضوان الله عليهم الأسوة الحسنة في هذا المجال.

وقد ورد النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم قوله: (إنَّ لله عباداً اختصهم بقضاء حوائج الناس، حببهم الى الخير، وحبب الخير اليهم أولئك الآمنون من عذاب الله يوم القيامه). فالسَّعيُّ في قضاء حوائج الغير سببٌ في رضاء الله جلَّ وعلا، والنَّجاة من أهوال يوم القيامة. فكيف سيكون حال مجتمعاتنا إذا فعَّلنا هذه المفاهيم في حياتنا؟



شكل رقم (1): الحدُّ الأقصى والأدنى لدرجات الإيمان

مقياس مستوى أداء المسؤولية

التَّزكية والتَّدسية

تعتبر تزكية النَّفس أساس الاستقامة الأخلاقية التي تستتبع كلَّ القيم الإيجابية، وهي عمليةٌ مستمرَّةٌ تستوجب مجاهدة النَّفس للتَّغلّب على أهواءها، قال الله في محكم التَّنزيل: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} (الشَّمس: 7، 8) {وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ} (النَّازعات: 40، 41). ومن جهةٍ ثانية، فإنَّ تزكية النَّفس هي مصدر الأخلاق الإيجابية التي تتجسَّد في السُّلوك النَّافع، وصاحبها سبَّاقٌ للخيرات، وهي نفسٌ استجابت لفطرة الله التي فطر النَّاس عليها، فهي بذلك، راضيةٌ مرضيَّةٌ مطمينَّة، لأنَّها عرفت حقَّ التَّكريم الإلهيّ لها، أدركت مسؤوليتها فسعت لأدائها.

من أجل ذلك، اعتنى الإسلام بتزكية النَّفس أيَّما عناية، لذلك، فقد بشَّر صاحب النَّفس الزَّكية بالفلاح في الدَّارين، وفي المقابل، وعد من دسَّ نفسه بالخسراين في الدَّارين كذلك. قال تعالى: {دْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} (الشَّمس: 9، 10). وبيَّن القُرآن أنَّ اختيار أحد السَّبيلين يتمُّ باختيارٍ حُرٍّ من الإنسان الذي زوَّده بأدوات المعرفة والتَّمييز وهي: العقل، والقلب،

والسَّمع، والبصر من الاختيار بين الخير والشَّر، قال جلَّ شأنه: {فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} (الشَّمس: 8)، {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا} (الإنسان: 3)، {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ} (البلد: 10).

نستنتج من ذلك، أنَّ الله عزَّ وجلَّ قد حصر الفلاح والصَّلاح في تزكية النَّفس، والخيبة والفساد في تدسيتها، وينتج عن ذلك أنَّ تزكية النَّفس سببٌ لصلاح الأسرة، والمجتمع، وأنَّ تدسيتها سببٌ لفسادهما كذلك. ويمعنى أدقَّ، أنَّ **تزكية النَّفس الإنسانية أو تدسيتها هي العامل الحاسم في أداء المسؤولية المجتمعية أو التَّقصير في أدائها**. ونستنتج عن ذلك أيضاً أنَّ الفلاح النَّاتج عن التَّزكية لا يكون إلاَّ من نفسٍ عرفت حقيقة التَّكريم الإلهي، فنهضت بمسؤولياتها شكراً لهذا التَّكرين، كما أنَّ الخيبة والخسران النَّاتجان عن التَّدسية لا يكون إلاَّ من نفسٍ تقاعست عن أداء مسؤلياتها كُفْراً به. وتجدر الإشارة إلى أنَّ كلاً من الفلاح والخسران نسبيان، بمعنى أنَّ المستوى لكلِّ منهما يكون على قدر مستوى التَّدسية والتَّزكية، وعليه، فإنَّ الأثر المترتّب عنهما يكون كذلك. فكلُّ حضارة تستند في أصلها إلى فكرةٍ دينية تدفع بالفرد إلى إنجاز رسالة (حضارة)، ومجتمعٍ يبذل جهده لاستمرارها، واعياً بهدفٍ معيَّن، تصبح الحياة معه ذات دلالةٍ ومعنى[20].

الجهد الأخلاقي وتزكية النَّفس

تزكية النَّفس تتطلَّب المجاهدة حتى تستقيم. وقد أشار القُرآن الكريم إلى أنَّ الوصول هذه الاستقامة دونه العقبة التي وردت في قوله تعالى: {فَلاَ اقتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَآ أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ* فَكُّ رَقَبَةٍ *أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ* يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ* أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ* ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَوَاصَوْاْ بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِالْمَرْحَمَةِ* أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ* وَالَّذِينَ كَفَرُواْ بِآياتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ* عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤْصَدَةٌ} (البلد: 11–20)، وفصَّلت الآيات طبيعة هذه العقبة وهي العتق، وإطعام الطَّعام، وتختصُّ بفئتين ضعيفتين من فئات المجتمع وهما الأيتام والمساكين، سواء أكانو من الأقارب أو غيرهم، وفي هذا دلالةٌ على أنَّ مجاهدة النَّفس من أجل تزكيتها تستدعي تربيتها

[20] بن نبي، مالك (1406هـ، 1986)، مشكلات الحضارة: شروط النَّهضة، ترجمة عبدالصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، إشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص ص71، 72.

لاكتساب قيمٍ بعينها، وفي الآيات حفزٌ على الإنفاق، مالاً كان أم عيناً، والإنفاق إيثارٌ في حقيقته، وهو سببٌ لتحقيق التَّكافل بين أفراد المجتمع، والمجتمع المتكاف مستقرٌّ قد جاز عقبة الشُّح (ومن يوق شحَّ)، فالغنيُّ فيه قد حقَّ ماله زكاةً، وتصدَّق طوعاً. والفقير فيه قد وقاه الله شرَّ المسألة، والمال في المجتمع المتكافل دُولةً بين النَّاس، ومجتمعٌ هذا حاله، فقد نهض أفرادُه بمسؤولياتهم نحوه، لأنَّهم زكُّوا أنفسهم بعد أن استشعروا تكريم الله لهم، وعظم الأمانة التي حملوها. وما أحوج مجتمعاتنا اليوم إلى قيمة الإنفاق، التي يعكس واقعها البؤس والمسغبة نتيجة الفقر والجهل الذي أضحى أبرز سماتها. فقد انزوت قيم الإيثار، وانتشرت قيم الشُّحِّ والطَّمع.

إذن، **تربية النَّفس على كلِّ خُلُقٍ محمود يشترط فيه اجتياز عقبةٍ هي في الأصل خُلُقٌ مذموم.** وكما أشرنا سلفاً، فإنَّ تزكية النَّفس تتعدَّى صاحبها لتشمل الآخرين، سيما أنَّ ميزة التَّعاليم الإسلامية أنَّها تهدف إلى بناء الإنسان بوصفه فرداً، إلاَّ إنَّها في ذات الوقت تجعل من هذا الفرد سبيلاً لتنمية وخدمة المجتمع.

الكلالة والعدل ومفهوم الفعالية

من الأهمية بمكان في سياق التَّزكية والتَّدسية، أن نستعير مبدأ الفعالية الإيجابية والفعالية السَّلبية الذي استنبطه المفكِّر جودت سعيد من قوله تعالى: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} (النَّحل: 76). فالفرد يمكن أن يتلبَّس حالة {أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ}، فيكون أسفل سافلين، كما يمكن أن يصير في حالة {يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} فيكون في أحسن تقويم. بمعنى آخر، فالشَّخص الذي زكَّى نفسه ينهض بمسؤوليَّاته بفعالية إيجابية، فيكون بذلك آمراً بالعدل وعلى صراطٍ مستقيم، يستحقُّ الارتقاء إلى "أحسن تقويم"، وفي المقابل، فإنَّ الذي يدسِّي نفسه ويعجز عن أداء مسؤوليَّاته كَلٌّ على المجتمع ومن حوله، فينحدر إلى "أسفل سافلين"[21]. وكما أنَّ هناك فعالية إيجابية، فهناك أخرى سلبية تقابلها، وأدقُّ توصيفٍ

[21] سعيد، جودت (1984). الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً، مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، دمشق، سوريا، (ط3)، ص3.

للفعاليتين هو حديث النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم الذي قال فيه: (النَّاس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا)، كما هو بيِّنٌ في حالة سيدنا عمر بن الخطَّاب، وسيدنا خالد بن الوليد، فقد كان كلٌّ منهما فعَّالاً في الجاهلية فازداد فعاليةً في الإسلام[22]. من جهةٍ أخرى، فإنَّ الإسلام لا يفرق يفصل بين مسؤولية الفرد عن المجتمع الذي هو عضوٌ فيه، لأنَّ هذا المجتمع يتأثَّر بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ بعواقب هذه الأفعال التيمن شأنها أن تحدث انهياراً في المجتمع. لذا، يجب أن تصدر الأفعال عن المسلم بوصفه عضواً في المجتمع عن إيمانٍ وعقيدة. ذلك أنَّ العمل ما هو إلاَّ تعبيرٌ عن المسؤولية، وهذه المسؤولية صادرة عن إرادة مستقلة، وحرية بدعم من التوجيه الإلهي ووفقاً لتعاليم الوحي والأخلاق[23] .

وفي مقابل الفرد الفعَّال، فهناك المجتمع الفعَّال الذي نهض بمسؤوليته فانعكس ذلك عدلاً، ورفاهاً، واستقراراً، فهو بالمفهوم العصريّ مجتمعٌ متقدِّم، بينما المجتمع غير الفعَّال، فهو الكَلُّ المتخلِّف لأنَّه تقاعس عن أداء مسؤولياته. فمجتمع الجاهلية الذي كان كلاًّ تحوَّل إلى مجتمعٍ إسلاميٍّ فعَّالاً عدلاً، ثمَّ اقتضت السُّنن الإلهية أن يتحوَّل الأخير إلى مجتمعٍ كلٍّ عاجزٍ في العالم المعاصر، وهذا ما كان يتخوَّف من النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم حين قال: (يوشك الأمم أن تداعى عليكم، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. فقال قائل: ومِن قلَّةٍ نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السَّيل، ولينزعنَّ الله مِن صدور عدوِّكم المهابة منكم، وليقذفنَّ الله في قلوبكم الوَهَن. فقال قائل: يا رسول الله، وما الوَهْن؟ قال: حبُّ الدُّنيا، وكراهية الموت)، والمحصِّلة النِّهائية هي إذن: إنَّ التقاعس عن أداء المسؤولية المجتمعية في العالم الإسلامي اليوم مصدرها الرُّكون إلى الدُّنيا التي أمرنا أن نعمرها لأجل نعيم الآخرة[24]، وهو ما جعل هذه المجتمعات في موقع الكلِّ لا موضع العدل.

---

[22] نفس المرجع، ص5.

[23] UNESCO (1998). The Different Aspects of Islamic Culture: the Individual and Society in Islam. Chief Editor: A. Botlhdiba & Co-Editor: M. Ma'rtif al-Dawbi. P. 106.

[24] سعيد، جودت (1984). الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً، ص5.

والمسؤولية المجتمعية في منظور النَّموذج الذي استنبطه جودت سعيد هي عملية التَّغيير وفق السَّنن الإلهي {إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ} (الرَّعد: 11)[25]. وبما أنَّ عملية التَّغيير لا بدَّ لها من بيئةٍ تعزِّز فعالية أفراد المجتمع، وتهيِّئهم لعملية التَّغيير، فإنَّ التَّكامل بين دور الفرد ومؤسَّسات الدَّولة نحو المسؤولية المجتمعية يمثِّل أهميةً كبرى في هذا الصَّدد. فالتَّغيير المنشود مشروطٌ بالرَّغبة في التَّغيير أولاً، ثمَّ بالعمل لإحداث التَّغيير ثانياً. لذلك، فإنَّ البيئة المشار إليها تتحقَّق بواسطة الدَّولة، وأبرز مظاهر هذه البيئة تتمثَّل فيما يلي:

- الحكم الرَّشيد
- العدل والمساواة
- الحُرِّية
- العيش الكريم أي توفير الخدمات الأساسية في حدِّها الأدنى على الأقل (التَّعليم، الصِّحّة، السَّكن)

فالواقع المعيش في العالم الإسلامي يعكس الإنسان والمجتمع الكلَّ، والدَّولة الكَلَّة. بينما واقع العالم المتقدِّم[26] يعكس الإنسان والمجتمع العدل، والدَّولة العدل. إنَّ الدَّولة تؤدِّي الدَّور الأكبر في تعزيز قُدُرات الأفراد على النُّهوض بمسؤولياتهم المجتمعية، فلا ينتظر من الفرد الذي يعيش في بيئةٍ يسودها القهر، والاستبداد، والجهل، والفقر، والعَوَز، والمسغبة، والمرض، أن يعي مسؤوليَّاته نحو المجتمع، فضلاً عن أن يكون له الاستعداد أن ينهض بها!

الفعالية التي تُمكِّن الفرد المسلم من النُّهوض بمسؤوليته تعتمد على وسليتين هما الآفاق، أي مجريات الأحداث والوقائع المعيشة، والنَّفس الإنسانية، أي القِوى الواعية الكامنة لدى الإنسان، وهاتان الوسيلتنان مذكورتنان في قوله تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} (فصِّلت: 53)[27]. ويعزِّز من هذا الاستنتاج حديث النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلم:

---

[25]نفس المرجع، ص7.

[26]مصطلح العالم المتقدِّم والعالم المتخلِّف، أو العالم الأول، والعالم الثَّالث، أو الدُّول المتقدِّمة والدُّول النَّامية، هي مصطلحات ظهرت في القرن الماضي للتَّمييز بين الدُّول الغنية والدُّول الفقيرة، واستخدمت هذه المصطلحات في العديد من التَّخصُّصات الأكاديمية مثل علوم الاقتصاد والعلوم السِّياسية وعلم الاجتماع.

[27]جودت، ص9.

(إنَّ مَثَلَ ما بَعَثَنِي الله عزَّ وجلّ به من الهُدَى والعلم؛ كَمَثَلِ غَيْثٍ أصابَ أَرْضًا؛ فكانت منها طائفة طيبة، قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أَجادِبُ أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا ورعوا، وأصاب طائفةً منها أخرى، إنما هي قيعان لا تُمْسِكُ ماءً ولا تنبت كلأً، فذلك مَثَل من فَقُه في دين الله، وَنَفَعَهُ بِما بَعَثَنِي اللَّهُ،فعَلِم وعلَّم، ومَثَل من لم يرفع بذلك رأسًا، ولم يقبل هُدَى الله الذي أرسلت به)[28]. والفعالية في أعلى مستوياتها تدفع المسلم للمشاركة الاجتماعية المثمرة، فالمنظور الإسلامي للمسؤولية الاجتماعية شامل من حيث يغطِّ العديد من المجالات مثل التعليم، والطب الوقائي والعلاجي، وعلم النفس، والتَّمويل لسدِّ بعض الثَّغرات، فهي عملية طوعية ذاتية، تنطلق من كون الفرد يتعاون مع أعضاء مجتمعه، فهي بذلك عملية أخذٍ وعطاء[29].

عليه، فإنَّ فهم حقيقة المَهمَّة التي من أجلها خُلق الإنسان، يعتبر شرطاً رئيساً في تعزيز فعالية الإنسان نحو مسؤوليته المجتمعية، فهي "تسهم في تكييف سلوك الإنسان أمام الأحداث، وتضعه في المكان المناسب له في هذا الكون، وتشعره بكرامته حيث سخَّر الله له هذا الكون"[30]. كما أنَّ من شروط الفعالية كذلك، أن يشعر الإنسان بأنَّ لديه ما يقدِّمه للآخرين وهم في حاجةٍ إليه، ممَّا يزيد من فعاليته ونشاطه نحو المجتمع. والمثال على عظم هذا الشُّعور، ما بلغته الحضارة الإسلامية عندما سادت العالم لم يكن إلا نتيجة استشعار كلِّ مسلمٍ بأنَّ مهمَّته تبليغ هذا الدِّين إلى العالم، وتحقَّق هذا الشُّعور لدى ربعي بن عامر أحد الجنود في جيش الفتح الإسلامي الذي قال لقيصر الرُّوم: جئينا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة ربِّ العباد. "فإذا توفر إدراك أثر جهد الإنسان والمبرر لأمة من الأمم، يكون ذلك سبباً في ارتفاع درجة الفعالية التي تشيع في جميع أفراد الأمة من صغيرها إلى كبيرها، ومن رجالها إلى نسائها، فإن هذه المفاهيم كالغيث

[28] رواه أبو موسى. النَّووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. (1414هـ/1994م). شرح النَّووي على مسلم. مؤسَّسة قرطبة. ط2. عدد المجلَّدات 18. رقم الحديث 4239.

[29] UNESCO (1998). The Different Aspects of Islamic Culture: the Individual and Society in Islam. Chief Editor: A. Botlhdiba & Co-Editor: M. Ma'rtif al-Dawbi. P. 370.

[30] سعيد، جودت (1984). الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً، مرجع سابق، ص 14.

إبَّان الربيع، يساهم في تحريك النباتات والبراعم في كل مكان"[31]. فالحضارة الإسلامية التي نبعت من غار حراء وبلغت أوجها حين سادت من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصين، كان وقودها الأساس روح الفرد المؤمن الفاعل العدل[32]. وهذا ما أشار إليه مالك بن نبي عندما قرَّر أنَّ مشكلة أيَّ أمَّة أو شعب هي في الأصل مشكلة تتعلَّق بحضارته في المقام الأوَّل، ولا سبيل لفهم أو حلِّ هذه المشكلة إلاَّ بالإرتقاء إلى مستوى الأحداث العالمية، فهماً، ووعياً بالعوامل والسَّنن الفاعلة في نهوض الحضارات وزوالها[33].

واستناداً إلى ذلك، يمكنا أن نقرِّرَ أنَّ الواقع المعيش في العالم الإسلامي يشير إلى أنَّ كلَّ لحظةٍ تمرُّ على المسلم وهو يشعر بالذُّلِّ والهوان ما هو إلاَّ انعكاسٌ لحالة الكلالة التي تَسِمُ هذا الواقع، ولن يتسنَّى تغيير هذه الحالة إلا بتفعيل مبدأ المسؤولية المجتمعية، لينهض الفرد المسلم، العدل، الفاعل الواعي. غير أنَّنا في المقابل، يمكننا استشراف المستقبل فيما يلي النُّهوض بالمسؤولية المجتمعية على المستوى الفردي بدءاً، ومروراً بالمجتمع، وانتهاءاً بمستوى الأمَّة والإنسانية جمعاء، وذلك من خلال الأهمية التي يشكِّلها العالم الإسلامي اليوم من كونه الأمَّة الوسط الشَّاهدة على بقية الأمم، قال المولى عزَّ وجلَّ {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} (البقرة: 143). فالجهد الفردي والمجتمعي الواعي والفاعل يعزِّز من روح العمل، والحركة، والمسؤولية في الأمَّة[34]. ويعضِّد ذلك ما ذكره المفكِّر مالك بن نبي: "إن صنع التاريخ يبدأ من مرحلة الواجبات المتواضعة في أبسط معنى الكلمة، والواجبات الخاصة بكل يوم، بكل ساعة، بكل لحظة"[35]. وهذا ما ورد في قوله تعالى: {وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} (يونس: 61). وبذلك، يمكن لكلِّ فردٍ أن يؤدِّي دوره المجتمعي في مجاله الخاص، ولن يتأتَّى ذلك إلاَّ باستلهام روح

---

[31]نفس المرجع، ص15.
[32]بن نبي، مالك (1406هـ، 1986)، مشكلات الحضارة: شروط النَّهضة، مرجع سابق، ص52.
[33]نفس المرجع، ص19.
[34]سعيد، جودت (1984). الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً، ص 16.
[35]نفس المرجع، ص16.

وجوهر الإسلام، التي دفعت بالحفاة العُراة إلى سيادة العالم، وعندها فقط، يشعر المسلم، رغم فاقته، بعظم الثَّروة التي يكتنزها[36].

الاتقان والإحسان

إنَّ المَنْهَج الإسلاميَّ جعل الحياة الدُّنيا وسيلة للحياة الآخرة، فأعمال المُسلم في الدُّنيا عبادة لله، قال تعالى: (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (الأنعام: 162). والمُؤمن يسْعى ما استطاع لنيل رضى الله تعالى (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) (التَّغابن: 16)، وهذا السَّعي يدفعه إلى تجويد الأعمال رغبةً في الأجْر والثَّواب المُوْعود، لأنَّ (الله طيِّبٌ لا يقبل إلاَّ طيِّباً)[37]، و (فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ) (المطففون: 26). وهذا التَّنافس مُحفِّزٌ لتحقيق الجودة في الأعمال، قال تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (البقرة: 148).

إنَّ مفهوم الجودة نابعٌ من قيمتي الإتقان والإحسان، ووفق المنهاج الإسلامي، فعلى المُسلم ألا يعمل العمل لمُجرَّد الطَّاعة فحسب، بل يحرص أنْ يُتقنه لدرجة الإحسان، قال تعالى: (صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) (النحل : 88)، ولهذا فإنَّ "رؤية إدارة الجودة الشاملة يعزز من قيمة هذا النظام ويزيد من فرص تطبيقه في المجتمعات الإسلامية"[38]. ويُشير سيد قطب، في معرض حديثه عن الإتقان، إلى أنَّه أكثر الأعمال التي تتجلَّى فيها مُراقبة الله وإفراده وحده بإخلاص العمل، وبما أنَّ الإتقان هو "أداء العمل بصورةٍ مُحْكَمَةٍ، وعلى أكْمَل وجْهٍ مُستطاع، دوتن تقصيرٍ أو إهمال، فهو بذلك، من أفضل الصَّدقات ومن خير الوجوه التي تُقَرِّبُ العبْد من خالقه"[39].

---

[36] بن نبي، مالك (1406هـ، 1986)، مشكلات الحضارة: شروط النَّهضة، مرجع سابق، ص59.

[37] رواه أبو هريرة. الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، الدمشقي. (1422هـ/ 2001م). جامع العلوم والحكم. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس. مؤسَّسة الرِّسالة. بيروت. ط7.

[38] عبد اللطيف، محمود، مفاهيم الجودةمنمنظورإسلامي، على الرَّابط:

http://www.alamelgawda.com/qw/index.php?option=com_content&view=article28-09-04-47&Itemid=6 تاريخ الوصول: 2015/12/27م.

[39] قطب. سيد. (2009). العدالة الاجتماعية في الإسلام. دار الشروق، ط17. ص 170.

والإتقان في المفهوم الإسلامي ليس هدفاً سلوكياً فحسب، بل هو ظاهرة حضارية تؤدي إلى رقي الجنس البشري، كما أنَّه هدف من أهداف الدين يسمو به المسلم، ويرقى به في مرضاة الله والإخلاص له، لأنَّ الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً لوجهه، وإخلاص العمل لا يكون إلا بإتقانه[40].

أوْردَ صاحب "لسان العرب" في معنى "الإحسان" أنَّ الإحسان ضدُّ الإساءة، وذكر أنَّ المُرادَ بالإحسان في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) (النَّحل: 90) هو الإخلاصُ، والذي لا يَصحُّ الإيمان والإسلام إلاَّ به، فالعمل المُجرَّد من الإخلاص لمْ يبلغ درجة الإحسان. كما أشار ابن منظور إلى المَعْنى الثَّاني للإحسان في الآية وهو استشعار المُراقَبَة وحُسْنَ الطَّاعة، "فَمَن راقب الله أحْسنَ عَمَلَه". أمَّا المَعْنى المُراد به الإحسان في قوله تعالى: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الرَّحمن: 60)، "أيْ ما جزاء مَنْ أحسنَ في الدُّنيا إلاَّ أنْ يُحْسَنَ إليه في الآخرة"[41].

ومن هذا يُمكن استخلاص أنَّ المَدْلول اللغوي للإحسان يعني إخلاص النِّيَّة لله تعالى وتجريد العمل له وحده، وهذه النِّيَّة تستوجب بَذْلَ أقصى جهدٍ مُستطاعٍ لإنجاز العمل على أكْمَلِ وجوهه، فإخلاص النِّيَّة، والسَّعيُ الجادُّ لبلوغ التَّمام أدْعى لتوفيق الله ونيل رضاه في الدُّنيا والآخرة.

والإحسان، في المنظور الإسلامي، يعني إخلاص العمل لله مع إجادته، فالإخلاص في العمل يُؤدِّي إلى الإتقان، إذ هما متلازميْن، فلا يقوم أحدها دون الآخر، فالإتقان من دون إخلاصٍ لله لا يجد قبولاً عند الله. فقد ينوي المُسلم العمل ولكنَّه لا يفعل، فيُؤجر على نيَّته، غير أنَّ الثَّواب الأكبر إذا أدَّاه على أكْمل وجهٍ، وهو الإحسان. "فالتَّوجُّه الخالص دون الإجادة في العمل لا يُساوي إحساناً، لأنَّه يخلو من روح الإيمان"[42]. والإحسان في العمل ذو شقيْن: **الأوَّل**: استخدام أقْصى درجات المهارة والإتقان. **والثَّاني**: التَّوجُّه بالعمل إلى الله واستشعار معيَّته واطِّلاعه على أعمال الإنسان. إنَّ العلاقة وثيقة بين الإتقان والإحسان، غير أنَّ الإتقان يتجسَّد في المهارات المُكتسبة،

[40]محجوب، عباس، إتقان العمل ثمرة الإحسان، على الرَّابط:
http://www.islamdoor.com/k11/etkan.htm، تاريخ الوصول: 2015/12/21.
[41]أبو الفضل. محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري جمال الدين. (1414). لسان العرب. دار صادر. بيروت. ط3.
[42]السَّعيد مُحمَّد أحمد، أشرف. (2005). إدارة الجودة الشَّاملة في المُؤسَّسات التَّعليمية: رؤية إسلامية. جامعة المنصورة. كلية التربية.

بينما الإحسان يتصل بالضَّمير الدَّاخلي للإنسان، ثُمَّ يُترْجَم إلى مهارة يدوية أيضاً، فالإحسان أشمل وأعم دلالة من الإتقان، ولذلك كان هو المصطلح الذي ركز عليه القرآن والسنة.[43].

والإحسان معنىً شاملٌ لكلِّ أوجه الحياة، والحضارات لا تبنى ولا تتقدم إلا بالإحسان، إحسان التخطيط وإحسان التنفيذ وإحسان التقدير، وقيمة الإحسان لا تُحقِّق مقاصدها إلا إذا أفاد منهالمجتمع، وليس بقصد اللياقة الاجتماعية المظهرية؛ بل بقصد مراعاة حق الإنسان وحق الأخوة الإسلامية في إحسان التعامل على قاعدة من الأمانة والصدق والإخلاص والتقوى والمسؤولية الاجتماعية المتجذرة في وجدانه وكيانه. الإحسان إيجابية، والمسلم مطالب بأن يكون الإحسان هدفه، وغايته لأن الله يأمر بالعدل والإحسان قولاً وعملاً، يقول تعالى: (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن) (الإسراء:53)، ويقول تعالى: (ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون) (التوبة:121)[44].

وكذلك فإنَّ الإسلام توجه في تربيته إلى مجتمع العمل ليكون متقناً كما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم. وجعل الإسلام العمل المعيار الأوحد لما يكسبه الإنسان في الحياة، وجعل إتقان العمل عبادة تحبب العامل إلى الله، وتحقق له سر استخلافه ووجوده، فالمجتمع العامل هو المجتمع المنتج الذي يعتمد أفراده في كسبهم على جهدهم العضلي والفكري، لذلك دعا الإسلام إلى العمل وباركه وجعل له جزاء في الآخرة مع جزاء الدنيا[45].

موانع تكوين ثقافة المسؤولية المجتمعية

- إنَّ من أبرز موانع أداء المسؤولية المجتمعية في العالم الإسلامي المعاصر هي التَّناقض البيِّن بين قناعتنا الرَّاسخة بأنَّ القرآن الكريم بوصفه الكتاب المعجز، يحوي بين دفَّتيه

[43]نفس المرجع. ص75.
[44]نفس المرجع. ص76.
[45]محجوب، عباس، إتقان العمل ثمرة الإحسان.

الحلول لجميع مشكلاتنا المعاصرة، وبين سلوكنا الفردي والمجتمعي. ووفقاً لمالك بن نبي، فإنَّ الذي ينقص المسلم المعاصر ليست الفكرة، بل العمل والحركة[46].

- قيمة الوقت في العالم الإسلامي مهدرةٌ، و"بتحديد فكرة الزَّمن يتحدَّد معنى التَّأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة"، والتَّربية هي الوسيلة الوحيدة لترسيخ مفهوم الوقت وأهمية الوعي بقيمته لدى المسلمين[47].

المناقشة والتَّحليل

تقريراً عمَّا تناولته هذه الدِّراسة، فإنَّه بإمكاننا أن نُقدِّم أنموذج المسؤولية المجتمعية من منظور الفكر الإسلامي الذي اسْتُخْلِصَ من آراء بعض المفكِّرين المسلمين المعاصرين ممَّن اهتموا بهذا الشَّأن وهم مُحمَّد عبدالله درَّاز، وجودت سعيد، ومالك بن نبي. الشَّكل رقم (2) يوضِّح عناصر هذا النُّموذج. هذا النَّموذج يوضِّح أنَّ الكرامة الإنسانية هي الأساس الذي تنطلق منه المسؤولية، فإنَّ الله الخالق المكلِّف قد هيَّأ الإنسان المكلَّف لأداء المسؤولية، وأوَّل مظاهر هذه التَّهيئة هو التَّكريم الإلهي للنَّفس الإنسانية الذي جعل من الإنسان سيِّداً على بقية المخلوقات في هذا الكون. وهذه السِّيادة سيادة تكليفٍ من جهة المسؤولية، وسيادة تشريفٍ من جهة عِظَمِ الأمانة التي حملها طوعاً. إذن فالشُّكر على هذا التَّكريم الشَّامل يتجسَّد في القيام بتبعات أمانة التَّكليف. والإنسان في سعيه لأداء هذه الأمانة تتعدَّد مسؤولياته وفقاً للأدوار المختلفة التي يتمثَّلها، إذ إنَّ عليه مسؤوليات نحو نفسه، وأسرته، ومجتمعه، وأمَّته، والإنسانية جمعاء. هذه الدَّوائر المتعدَّدة من المسؤوليات يتَّسع مداها لتشمل أيَّ عملٍ نافعٍ يؤدِّيه الإنسان بنية التَّقرُّب إلى الله فيكون عبادةً، بحسب وُسعه وطاقته وإمكاناته، وكلما أخلص في العمل وأتقنه، ازداد قرباً من بارئه، ونال رضاه. ولعلَّ تعدُّد المسؤوليات مبعثه الطَّابع التَّكويني لهذا الكائن الفريد، فاالخالق سُبحانه وتعالى قد زوَّده بملكاتٍ وخصائص تجعله يرقى إلى مصاف الملائكة حتى يباهيه بهم، وله كذلك من الخصائص الأخرى ما تهبط به أسفل سافلين، فيصبح أحطُّ من الأنعام لأنَّه صار مثلها لا يعقل

[46][46] بن نبي، مالك (1406هـ، 1986). مشكلات الحضارة: شروط النَّهضة. مرجع سابق، ص96.
[47] نفس المرجع، ص140.

{إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} (الأنفال: 22)، {إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا} (الفرقان: 44).

وخلاصة النُّموذج المشار إليه هي أنَّ من أدَّى حقَّ شكر التَّكريم الإلهي فقد زكَّى نفسه، وأدَّى مسؤوليته المجتمعية، فاستحقَّ بذلك الفلاح والفوز في الدَّارين، وأدَّى الأمانة التي حملها طائعاً مختاراً، قال تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ} (الأعلى: 14)، {جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّىٰ} (طه: 76)، {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (النَّحل: 79). أمَّا من جَحَدَ التَّكريم الإلهي فقد دسَّ نفسه، وتقاعس عن أداء مسؤوليته المجتمعية، فقد استحقَّ الخيبة والخُسران في الدَّارين، ولم يؤدِّ الأمانة التي كُرِّمَ من أجلها. قال تعالى: {أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} (المائدة: 41)، {قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ} (الزمر: 15). وأهمَّ ما يُميِّز هذا النَّموذج ما يلي:

- أبرز ما يُميِّز النَّموذج الإسلامي:

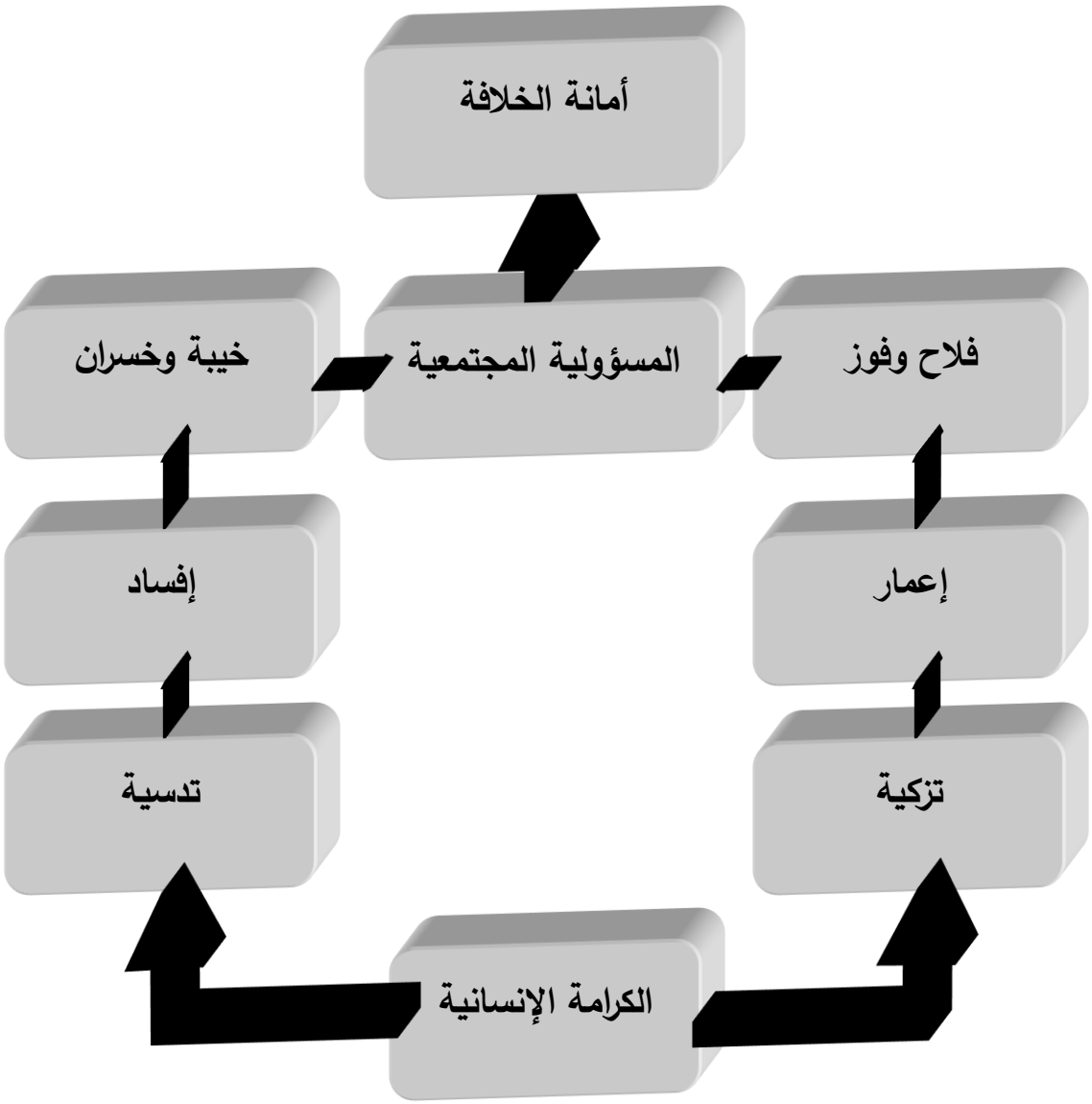
1. الشَّمول من حيث أنَّه يهدف إلى عمارة الدُّنيا والآخرة. كما أنَّ المسؤولية المجتمعية تشمل المجالين الاجتماعي والبيئي على السَّواء.
2. المسؤولية المجتمعية في المنظور الإسلامي هي العبادة في حقيقتها، لذا، فإنَّها تحتكم إلى الأخلاق والضَّمير ومراقبة الله سُبحانه وتعالى، وتنطلق في أداء مسؤوليتها نحو المجتمع من كونها طاعةً لله في المقام الأوَّل، ومن ثمَّ القانون والأعراف، فلا سبيل للنَّجاة في الدَّار الآخرة إلاَّ بعمارة الدُّنيا، بينما النَّماذج الأخرى تحتكم، مثل المسلم، إلى الضَّمير والقانون، لكنَّها تختلف عنه في أنَّ مسؤوليتها قاصرة على الحياة الدُّنيا فقط، ولا ترتبط بالعبادة مع اختلافٍ نسبيٍّ في ذلك، لا يسع المجال للتَّفصيل فيه.

وهنا إشارةٌ لطيفةٌ يجدر ذكرها، وهي أنَّ التَّعاليم والتَّوجيهات الإسلامية تُرغِّب المسلم في الدَّار الآخرة: {وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ} (الأعلى: 17)، وتُزهِّده في الدُّنيا من جهةٍ: وفي الحديث القُدُسي (أوحى الله إلى داود مثل الدنيا كمثل جيفةٍ اجتمعت عليها الكلاب يجرُّونها، أفتحب أن تكون كلباً مثلهم فتجرَّ معهم)[48]، وتحثُّه على عمارتها في أقصى مداها الذي يصل حدَّ أنَّ المسلم حتى عند قيام السَّاعة مأمورٌ بتنميتها من جهةٍ ثانية، كما ورد في حديث النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم: (إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا)[49]. غير أنَّه لا يوجد تعارضٌ بين الحثِّ على عمارة الدُّنيا وذمِّها، والتَّرغيب في الآخرة كما يبدو في الظَّاهر، فعمارة الدُّنيا بوصفها السَّبيل للنَّجاة في الآخرة يجعلها دار العمل، والآخرة دار الجزاء، فعمارتها من أجل صلاح معاشنا الذي هو عبادةٌ في أصله، {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (الأنعام: 162)، غير أنَّ الحكمة من ذلك هي أنَّ سعينا لعمارة الدُّنيا لا ينبغي أن يملك قلوبنا فتجعلنا نخلد إليها: {وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ} (الأعراف: 176)، وهو ما أشار إليه القرآن بالغرور في قوله تعالى: {فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ} (لقمان: 33).

إذن، نخلُصُ إلى أنَّ توجيه الملكات نحو أداء المسؤولية ممكنٌ إذا ما هُيِّئت البيئة الملائمة التي تدعم المؤمن إلى السَّير نحو التَّزكية. والمقصود بالبيئة هنا هو كلَّ ما من شأنه أن يمكِّن المسلم من أن يستشعر نعمة التَّكريم الإلهي وتبعاته التي ينبغي عليه أن يحمَّلها.

[48]رواه علي بن أبي طالب. الديلمي. شيرويه بن شهردار بن شيرويه. (1407هـ/ 1987م). مسند الفردوس. تحقيق: فواز أحمد الزمرلي - محمد المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي. د1.

[49]رواه أنس بن مالك. الألباني. محمد ناصر الدين. (1414هـ/ 1994م). صحيح الأدب المفرد. مكتبة الدَّليل. ط1.



شكل رقم (2): نموذج المسؤولية المجتمعية من منظور الفكر الإسلامي

ميكانيزم النَّموذج

إنَّ فلسفة التَّربية الأخلاقية في الإسلام تُعْنَى بتهذيب الضَّمير، وتوجيهه نحو الفضيلة. فالتَّوجيهات القُرآنية، سواء أكانت تُعنى بالأخلاف الفردية، أو الأسرية، أو المجتمعية، أو أخلاق الدَّولة، تهدف إلى تحقيق خلافة الإنسان في الأرض، الإنسان الذي ينهض بمسؤوليَّاته التي اقتضاها التَّكريم الإلهي له. وفي هذا السِّياق، فإنَّ فلسفة الأخلاق الاجتماعية في الإسلام ترمي إلى إعداد مجتمعٍ معافىً مستقرٍّ قائمٍ على التَّراحم، والاحترام، والعفَّة، والتَّكافل. سيما أنَّ الإسلام أعلى من شأن هذه القيم. ولم يكتفِ ببيان الأخلاق المحمودة والمذمومة، بل رغَّب في الأولى، ونفَّر من الثَّانية[50].

والمسلم عند تحلِّيه بالأخلاق الفاضلة يكون عندئذٍ قد أثمرت فيه روح العقيدة والمنهج الإسلامي في التَّربية. فالعبادات مصدر تزكية النَّفس، والعقيدة هي المصدر الذي تستقي منه العبادات طاقتها التي تزوِّد بها الملسم فيكون فاعلاً في الحياة صلاحاً وإصلاحاً[51]. وبما أنَّ غاية التَّشريع الإسلامي هو الإصلاح في مجالات الحياة الأخلاقية، والفكرية، والنَّفسية، والاجتماعية، والسِّياسية، فإنَّ ذلك لا ريْب في أن يُفضي إلى بناء مجتمعٍ سليمٍ معافى، قوامه شعبٌ قويٌّ طامحٌ، يسهم في تعزيز الإخاء العالمي القائم على الحبِّ، والعدل، والمساواة، والسَّلام[52].

إذاً، فإنَّ الأخلاق الإسلامية بهذه الكيفية تمثِّل الميكانيزم للنَّموذج الذي اقترحته الدِّراسة الحالية. فالأخلاق الإسلامية إنَّما هي في حقيقتها ثمار الإيمان. والأعمال الصَّالحة بدورها نتاجٌ لهذه الأخلاق والفضائل التي تنعكس على الجَّوارح. وهذه العملية تأخذ ثلاثة مساراتٍ عندما تشرع في التَّأثير في البيئة المحيطة، وهي كما يلي:

أولاً: التَّعبير العلني عن هذه العقيدة التي تشبَّعت بها النَّفس وهذه هي الشَّهادة؛

ثانياً: امتثال أوامر الله واجتناب نواهيه في السِّرِّ والعَلَن بما ينعكس في السُّلوك، والعبادة، والمعاملات، وهذا ما يعرف بالعمل؛

ثالثاً: الدَّعوة إلى هذه العقيدة من خلال إصلاح النَّفس والمجتمع.

---

[50] دراز، مُحمَّد عبدالله. (1492هـ/ 1972م). نظرات في الإسلام. وزارة الأوقاف المصرية. ص 73-83.
[51] نفس المرجع، ص13.
[52] نفس المرجع، ص 14.

وهذه المسارات الثَّلاثة أُجملت في قوله تعالى: {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (فُصِّلت: 33) [53]. ويتقرّر من ذلك قاعدةٌ مفادها أنَّه **كلَّما قوي رسوخ العقيدة، كلَّما زادت الأعباء والمسؤوليات**، فبعد مرحلة الاستقامة الفردية، ينطلق صاحب العقيدة الرَّاسخة إلى الإصلاح في البيئة المحيطة التي تتسَّع دائرتها بقدر رسوخ العقيدة. وفضيلة الصَّلاح والرَّشاد ليست كفضيلة الصَّلاح والإصلاح، فمسؤولية الجندي ليست على مستوىً واحدٍ من مسؤولية القائد، ومسؤولية ربِّ الأسرة ليست كمسؤولية زعيم القبيلة أو قائد الأمَّة[54].

إذاً، فأخلاق الفرد تعزِّز من أخلاق المجتمع وبالتَّالي استقرار الدَّولة. فالفرد هو اللبنة الأساس للمجتمع، والمجتمع بدوره أساس الدَّولة. فالعلاقة إذا تراتبيةٌ وتكامليةٌ في آنٍ واحد كالبنيان يشدُّ بعضُه بعضاً، وهذا ما يُبيِّنه الشَّكل رقم (3).



شكل (3) ميكانيزم نموذج المسؤولية المجتمعية

[53] دراز، مُحمَّد عبدالله. (1492هـ/ 1972م). نظرات في الإسلام. مرجع سابق، ص21.
[54] نفس المرجع، ص28.

أخلاق المجتمع

يشكِّل المجتمع ركيزة الدَّولة، فإذا كان هذا الأساس قويَّاً متيناً، كانت الدَّولة ثابتة البناء، راسخة القواعد. وفي المقابل أيضاً، فإنَّ مكوِّنات المجتمع هم الأفراد. فكلَّما كان هؤلاء الأفرادعلى درجةٍ عاليةٍ من المتانة والرُّسوخ كان البناء متبناً راسخاً، ومن ذلك نستنتج أنَّ:

فردٌ مؤمنٌ = مجتمعاً أمناً = دولةً مستقرَّةً

إنَّ أخلاق المجتمع ما هي إلاَّ مجموعة الأخلاق الفردية التي هي في الأصل ثمرة العبادة كما أسلفنا، غير أنَّ أبرز الأخلاق المجتمعية تلك التي تتجسَّد في قيم التَّكافل والتَّضامن الاجتماعي مثل الصَّدقات، والزَّكاة، والأوقاف. وكما أشرنا سلفاً أنَّه كلما رسخت العقيدة تنوَّعت العبادات وبالتَّالي يتَّسع نطاق تأثيرها اجتماعياً. فالصَّدقات باعتبارها عملية طوعيةً يؤدِّيها المسلم أنَّى وكيف شاء، تعكس شعوره بحاجة الفقراء والمساكين والمحرومين. كما أنَّ الزَّكاة ضريبةٌ إنسانية واجبةٌ بشروطها المحدَّدة تعكس أيضاً المسؤولية المجتمعية للمسلم نحو مجتمعه، والوقف أيضاً مَثَلُه في ذلك مَثَلُ الصَّدقات والزَّكاة يُجسَّد مستوىً عالٍ من العلاقة التَّفاعلية بين الفرد والمجتمع، ذلك أنَّ الإنسان لا يعيش في صومعةٍ بمعزلٍ عن الآخرين الذين هم المجتمع، بل هو عضوٌ فيه، يشعر بأنَّات المحرومين فيسارع إلى التَّخفيف عنهم ومواساتهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً[55]، وهذا هو روح الدِّين، وحقيقة العبادة، فقد ورد عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم قوله: (اَلْمُؤْمِنُ اَلَّذِي يُخَالِطُ اَلنَّاسَ، وَيَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ خَيْرٌ مِنْ اَلَّذِي لَا يُخَالِطُ اَلنَّاسَ وَلَا يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ)[56]. إذاً، فالتَّوازن في العلاقة بين الفرد والمجتمع إنَّما يعتمد على مدى وعي الفرد بحقِّ المجتمع، ومدى قوَّة ورسوخ قيم التَّعاون والتَّكافل، وضعف قيم الأَثَرَة والفردية لديه، فالحافز الاجتماعي لدى الفرد الذي يدفع به إلى أداء مسؤوليته المجتمعية هو ما يثمِّنه الإسلام، وفيجعله من أفضل القُرُبات إلى الله[57].

---

[55] دراز، مُحمَّد عبدالله. (1492هـ/ 1972م). نظرات في الإسلام. ص40.

[56] رواه أنس بن مالك، أخرجه البزار 398/2/ح1949. علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين. كشف الأستار عن زوائد البزار. (1339هـ/1979م). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. دار الرِّسالة. ط1. 4 مجلَّدات.

[57] الخطيب، عمر عودة. (1339هـ/1979م). لمحات في الثَّقافة الإسلامية. مؤسَّسة الرِّسالة. ط3. بيروت. ص241.

أخلاق الدَّولة

مثلما أنَّ للفرد والمجتمع أخلاق كما أوردنا، فإنَّ للدَّولة أخلاق كذلك، وهي واجباتها التي تعكس مسؤوليتها المجتمعية، ومن أهمِّ هذه الواجبات إصلاح الفرد من أجل إعداد الوعي الاجتماعي. وفي هذا الصَّدد، فإنَّ قيمتي العدل والفضل، بوصفهما جماع الأخلاق الإسلامية، تشكذِلان أهميةً قصوى. وفيما يتَّصل بالمعاملات الاجتماعية، يمكن الاستدلال بقيم الإيثار والعفو والتَّصدُّق، حيث يبلغ التَّوجيه القُرآنيُّ غاية الحكمة في مقاصده الرَّامية إلى بناء مجتمع العدالة التي قوامها التَّراحم والإيثار[58].

وفيما يتَّصل بالمسؤولية المجتمعية، فإنَّ دور يكمن في إعداد ما يُعرف بالضَّمير الاجتماعي الذي يعكس وعياً عاماً يكون بمثابة الحارص للقيم الاجتماعية. وهذا الضَّمير الاجتماعي لا يؤدِّي دور الواعظ فحسب، بل يبذل الجهد اللازم من أجل تكوين منظومة أخلاقيَّة تنتظم المجتمع بأسره، وبالتَّالي، فإنَّ كلَّ فردٍ من أفراد المجتمع سيخضع تصرُّفاته، ومواقفه، وأقواله لموجِّهات الضَّمير الاجتماعي، وبذلك، يصبح المجتمع منبر القضاء الأوَّل قبل قضاء الدَّولة. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الحكمة هنا تتجسَّد في أنَّه على الرُّغم من أنَّ عقوبة القضاء المجتمعي معنوية، إلاَّ أنَّها، في الواقع، أقسى من العقوبة المادِّية التي يقرِّها قضاء الدَّولة، ذلك أنَّ المجتمع يُحيط المُذْنبَ بدائرةٍ من الذَّمِّ والنَّقد، ويُحرَم من العطف والعون الذي كان يجده، فيشعر بالمقت والعُزْلة ممَّا يدفعه نحو الأوبة والعدول عن هذا السُّلوك[59]. وهذه العملية أشبه بحالة الجسم عندما يُحصُر المرض في منطقةٍ محدَّدة مخافة أن ينتشر في بقية الأعضاء.

وفقاً لهذا الميكانيزم، فإنَّ المسؤولية المجتمعية لا تتحقَّق إلاَّ من خلال التَّكامل بين العناصر الثَّلاثة المشار إليها وهي الفرد، والمجتمع، والدَّولة. تكاملٌ يستند إلى الانسجام والاتِّساق والتَّناغم بين هذه العناصر. سيما أنَّ القيم والأخلاق الاجتماعية مثل التَّراحُم، والتَّكافل، والمناصحة،

[58]نظرات في الإسلام، مرجع سابق، ص117.
[59]نفس المرجع، ص124.

والتَّواصي بالحقِّ والصَّبر، تصبح بلا معنى ما لم تكن نابعةً من القيم والآخق الفردية التي إنَّما يجسِّدها أفرادٌ مخلصون متجرَّدون لهذه الأخلاق والفضائل[60].

وهنا تبرز أهمية الفعالية التي أشار إليها جودت سعيد فيما يتعلَّق بالفرد، والمجتمع، والدَّولة. الفعالية التي تشمل الأخلاق الفردية، والمجتمعية، وأخلاق الدَّولة، فتنظم مجالات الحياة كافَّة، وبذلك تضمحلُّ حالة الكلالة، وتسود حالة العدل والاستقامة. وبناءاً على ذلك، فإنَّ أيَّ خللٍ يصيب أيَّ جزءٍ من أجزاء هذا الميكانيزم فسوف يؤثِّر على مستوى فعاليته، والعكس صحيح.

موانع أداء المسؤولية المجتمعية

العالم الإسلامي اليوم يُعاني من أزماتٍ سياسيةٍ أفرزتها ثقافة الاستبداد والقهر والقمع. ونتيجةً للخلل الذي أصاب العلاقة بين العناصر الثَّلاثة: الحُرِّية، والمسؤولية، والكرامة الإنسانية، فإنَّ العالم الإسلامي، والعربي على وجه الخصوص، يشهد أزمةً مركَّبةً متعدِّدة الأبعاد، اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، وثقافياً، بمعنى أدق، أزمة شاملة لأوجه الحياة كافة. فقد تمَّ تغييب الحُرِّية وساد الاستبداد بواسطة الأنظمة الحاكمة. وقد انعكس هذا الاستبداد على أنماط الحياة في مجالاتها المختلفة. فنجده يمارس بين المسؤول وموظَّفيه، وبين الأستاذ وطُلاَّبه، وبين رئيس الحزب وجماهيره، وبين ربِّ الأسرة وأفرادها. ويمكن أن نقرِّر إجمالاً أنَّ الاستبداد في العالم العربي تسبَّب فيما يلي:

- اختلال البنية الاجتماعية.
- قتل الإبداع والفكر والطُّموح وروح التَّجديد والابتكار.
- هجرة العقول والخبرات.
- انتشار معدَّلات الفقر وتفشِّي الأمية.
- تغذية الصِّراعات الطَّائفية والقبلية بين أبناء الوطن الواحد.
- تبديد الثَّروات والموارد البشرية والطَّبيعية.

[60]نظرات في الإسلام، مرجع سابق، ص135.

استناداً إلى ذلك، فإنَّ المسؤولية المجتمعية لا تُؤدَّى إلاَّ في بيئة تحترم حقوق الإنسان وكرامته حُرّيته، بمعنى آخر، أنَّ **الكرامة الإنسانية تستوجب العلاقة التَّلازمية بين المسؤولية والحُرّية، ففي غياب شرط الحُرّية لا يُمكن النُّهوض بالمسؤولية، وبالتَّالي، فإنَّ أيَّ اختلالٍ في العلاقة بين العنصرين ينعكس سلباً على أوجه الحياة كافَّة.** فالحُرّية بدون المسؤولية تستحيل إلى فوضى مُدمّرة، كما أنَّ المسؤولية بدون الحُرّية لا يُمكن أداؤها والوفاء بالتزاماتها.فالحُرّية المسؤولة هي التي تؤهّلُ صاحبها لاستحقاق التَّكريم الإلهي. وهذا ما يُعرف بضوابط الحُرّية التي تُرشّدها فتُثمرُ خيراً للفرد والمجتمع معاً. والرَّبيع العربي ما هو إلاَّ نتاجٌ طبيعيٌّ لهذا الاختلال في العلاقة بين الحُرّية والمسؤولية، وذلك نتيجة امتهان وانتهاك حُرْمة الكرامة الإنسانية بواسطة الاستبداد الجاسم على صدر الأمَّة طيلة العقود الماضية. هذا الاستبداد الذي أحدث حالةً من الإحباط والجمود والكبت إلى أن انفجرت الأوضاع بركاناً تناثرت حممه في كلِّ اتّجاه، وآلت إلى ما هي عليه الآن. والفرق جِدُّ كبير بين مجتمع يُمارس الحُرّية الرَّشيدة المسؤولة وبين آخر تسوده الحُرّية اللامسؤولة. فالأوَّل مستقرٌّ آمنٌ، والثَّاني مضَّطربٌ يسوده الخوف. ومن جهةٍ ثانية، فالبَوْنُ شاسعٌ بين مجتمع الحُرّية ومجتمع الاستبداد. فالأوَّل حيويٌّ وارقٍ ومزدهر، يُقرّرُ لنفسه ويختار. وأمَّا الثَّاني فيعاني التَّخلُّفَ والجُمود، وهو أشبه ما يكون بحياة القطيع لا خيار له ولا قرار. وبما أنَّ مؤسَّسات الدَّولة والمجتمع تؤدّي دور الموجّه والموظّف لإمكانات أفراد المجتمع من حيث تمكينهم من أداء المسؤولية المجتمعية، فإنَّ عملية التَّوجيه والبيئة المشار إليها آنفاً هي من صميم مسؤولية المؤسَّسات الحكومية والمجتمعية التي تضع وتُنفّذ السِّياسات في المجالات الحياتية المختلفة. عليه، فمن الأهمية بمكان في هذا الصَّدد التَّركيز على المنظومة التَّعليمية، والاجتماعية.

أولاً: المنظومة التَّعليمية

أوَّل الخطوات في تهيئة البيئة سالفة الذِّكر هي المنظومة التَّعليمية التي تأتي في طليعة المؤسَّسات الحكومية والمجتمعية. فالعناية بالمؤسَّسات التَّعليمية من حيث تكوين المسلم الواعي بمسؤوليته المجتمعية، فلا معنى لصلاح الفرد في المنظور الإسلامي ما لم ينعكس نفعه على المجتمع خيراً

ونماءاً. فالغاية من العبادة في الإسلام هي تنمية المجتمع بطُرُقٍ مختلفة. كما أنَّ شمولية العبادة تسهم في تنويع صور وسائل خدمة المجتمع، قال الله عزَّ وجلَّ: {اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ} (العنكبوت: 45). والزَّكاة والإنفاق والصَّدقات عونٌ للمحتاجين فتكفيهم رالمسألة.

إنَّ النِّظام التَّعليمي هو العمود الفقري الذي تقوم عليه التَّنمية في أيَّ دولةٍ من دول العالم. فبدون التَّعليم، فإنَّ أيَّ جهودٍ تنموية تنتهي إلى الفشل. فالمؤسَّسات التَّعليمية هي البيئة التي يتمُّ فيها ترسيخ وتعزيز مفهوم المسؤولية المجتمعية لدى أفراد المجتمع. ولعلَّ المقارنة البسيطة بين العالم الغربي والعالم والإسلامي توضِّح لنا هذه الرُّؤية بجلاء. فالمنظومة التَّعليمية في البلاد الغربية تُعدُّ أفراداً يتميَّزون بمستوىً عالٍ من الفعالية في الأداء والإنجاز، يقدِّسون قيمتي الوقت والعمل، ويقدِّرون بدرجةٍ كبيرةٍ الحقَّ العام، ويحترمون القانون والنِّظام. وهذه القيم مجتمعة تُشكِّل الإطار العام الذي يُمكِّن الفرد من أداء مسؤوليته المجتمعية. أمَّا في البلاد الإسلامية، فإنَّ المنظومة التَّعليمية تنتج أفراداً غير فاعلين، بل وتُرسِّخ قيم الاتِّكالية والاستهلاك، ولا تُعلي من شأن قيم الوقت والعمل والإنتاج، والعمل الجماعي والطَّوعي، والحقَّ العام، واحترام القانون والنِّظام.

ثانياً: المنظومة الاجتماعية

إنَّ طبيعة التَّكوين الاجتماعي السَّائد في العالم الإسلامي ما يزال تسيطر عليه الانتماءات الضَّيِّقة، إذ لم يتحرَّر بعد من قيود الانتماء القَبَلي والعشائري التي تعيق بناء نظامٍ اجتماعيٍّ منسجمٍ، ومتناغمٍ في حركته نحو النَّماء، والازدهار، والاستقرار، مجتمعٌ يُعزِّز من المنافسة الفردية من أجل المصلحة العامة، ويوظِّف الطَّاقات الفردية للصَّالح العام. عليه، فإنَّ التَّحدِّي يكمن في تحويل الانتماء القَبَلي إلى طاقةٍ تسهم في تعزيز الانتماء الوطني الكبير المرتكز إلى نظامٍ اجتماعيٍّ منسجمٍ مستقر. من جهةٍ ثانية، فإنَّ القيم الاجتماعية السَّائدة في البلاد الإسلامية لا تُسهم في إعداد أفرادٍ واعين أو مدركين لمسؤولياتهم المجتمعية. بل على العكس من ذلك، فإنَّ قيم اللامبالاة، والتَّهاون، وإهدار الوقت، تنتج أفراداً عالةً على المجتمع. ومن المهمِّ في هذا الإتِّجاه

التَّأكيد على الدَّور الرَّئيس للأسرة في تعزيز قيم الفعالية والإنجاز، والعمل، وقيمالمشاركة والتَّكافل، غير أنَّ الواقع المعيش في العالم الإسلامي يعكس ضعف هذه القيم النَّاتج عن غياب أو انعدام فعالية مؤسَّسات الدَّولة والمجتمع.

أنَّ العلاقة العضوية بين المجالات الحياتية من حيث التَّأثير والتَّأثُّر فيما بينها تجعل الواقع الاجتماعي نتاجاً طبيعياً للمشكلات الاقتصادية التي يعاني منها العالم الإسلامي. فمشكلة الفقر تشكِّل مثالاً واضحاً لذلك. فالفقر بوصفه مشكلة مركَّبة تدخل فيها عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، أفرزت واقعاً اجتماعياً ذات أبعادٍ متعدَّدة. فعمالة الأطفال مشكلة اجتماعية ناتجة عن اضطرار الأسر الفقيرة للدَّفع بأطفالها لترك المدارس من أجل العمل والإسهام في سدِّ حاجاتها من الغذاء والكساء والدَّواء والمأوى، فكيف يُرْجى من طفلٍ نشأ في بيئةٍ كهذه أن يُدرك مسؤوليته المجتمعية فضلاً عن أن ينهض بها؟! ومَثَلُهُ في ذلك أفراد الأسرة الآخرين أنَّى لهم أن ينهضوا بمسؤولياتهم نحو المجتمع؟! ومن الأبعاد السَّالبة لمشكلة الفقر باعتبارها مشكلةً متعدَّدة الأسباب والنَّتائج، الإضرار بالبيئة، فالتَّجمُّعات السُّكَّانية العشوائية تسهم بشكلٍ مباشرٍ في تدهور الصِّحَّة العامة، فتنتشر الأمراض والأوبئة، هذا فضلاً عن انتشار الأخلاق الفاحشة، وانتشار الأمراض الاجتماعية مثل الغش والاحتيال والسَّرقة والقتل، والظَّواهر السَّالبة الأخرى مثل ازدياد معدَّلات التَّسرُّب المدرسي، والتَّشرُّد. غير أنَّ ذلك لا يعني أنَّ الفقر لا وجود له في المجتمعات الغنية، فهو ظاهرة ملازمة للبشر حتى قيام السَّاعة، إلاَّ أنَّ المقصود هنا هو أنَّ التَّفاوت الاجتماعي إذا ما تجاوز حدَّه الطَّبيعي يفرز ظواهر مدمِّرة. كما تجدُرُ الإشارة هنا إلى أنَّ مظاهر التَّطَرُّف والإرهاب غالباً ما ترتبط بالمجتمعات التي يكون فيها مستوى التَّفاوت الاجتماعي والاقتصادي مرتفعاً، أو يسود فيها الاستعلاء العرقي من قبل مجموعةٍ على غيرها، أو استئثار مجموعة مُحدَّدة بالسُّلْطة والثَّروة دون فئات المجتمع الأخرى. وقد أثبتت العديد من التَّجارب العالمية أنَّ العدالة الاجتماعية تسهم بفاعلية في تحقيق الاستقرار والانسجام بين مكوِّنات المجتمعات المتباينة عرقياً، ودينياً، وثقافياً ممَّا يعزِّز قيم الانتماء والمواطنة.

إنَّ الإسلام يعتبر الناس على قدم المساواة من حيث الحقوق والمسؤولية عن أفعالهم وسلوكهم، ويطبق قواعده على الجميع دون تمييز [61] . لذلك، فإنَّ العدالة الاجتماعية تعتبر العامل الذي يؤدِّي دور الميزان في هذه العملية من خلال مبدأ تساوي الفُرص، أيَّ أن يكون أفراد المجتمع، غضَّ النَّظر عن مستوياتهم المعيشية، أو عقيدتهم، أو لونهم، أو جنسهم، متساوين في الفرص من حيث الوصول إلى وسائل تكوين المهارات والقُدرات الذَّاتية من خلال المؤسَّسات التَّعليمية، فضلاً عن الحصول على الخدمات الضَّرورية اللازمة من صحَّةٍ وتعليمٍ ومأوى وكلَّ ما من شأنه أن يكفل العيش الكريم الذي يليق بالإنسان المكرَّم من الله عزَّ وجلَّ. من جهةٍ ثانية، فإنَّ مبدأ تساوي الفرص لا يكون فاعلاً إلا في بيئةٍ تحترم الدَّولة مواطنيها، ويحترم النَّاس فيها القانون والنِّظام العام. عليه، فإنَّ **مبدأ تساوي الفرص عامل رئيسٌ في تمكين أفراد المجتمع من أداء مسؤوليتهم المجتمعية**.

إنَّ إقامة العدل هو الحكمة من الرسالات السَّماوية. والإسلام، بوصفه الدِّين الخاتم، قدَّم تصوُّراً شاملاً لمبادئ العدل ووسائل تطبيقه في أوجه الحياة كافَّة. بل جسَّد هذه القيمة من خلال نماذج تطبيقيةً في بيئاتٍ وعصورٍ مختلفة. وتطبيق العدل في المجال الاجتماعي يمثِّل الرَّكيزة لتطبيقه في بقية المجالات، بمعنى أنَّه إذا ما طُبِّقت قيمة العدل في هذا المجال، فإنَّه تلقائيَّاً سيشمل المجالات الأخرى، الاقتصادية والسياسية. إذ إنَّ الترابط بين هذه المجالات حتميٌّ بحيث أنَّ كلَّ تأثيرٍ في أحدها يؤثِّر مباشرة على المجالات الأخرى. لذا، يمكن القول بأنَّ العدالة الاجتماعية لا تتحقَّق إلاَّ بمعية المجالين الاقتصادي والسياسي. الإنصاف هو حجر الزاوية في العدالة .

إجمالاً، يمكن أن نعزو ضعف المسؤولية المجتمعية في العالم الإسلامي من حيث الوعي بأهميَّتها، وتبنِّيها بوصفها ثقافةً عامة، إلى انعدام الدِّيمقراطية وسيادة الاستبداد الذي احتكر السُلطة والثَّروة معاً، ممَّا تسبَّب في إحداث خللٍ في البنية الاجتماعية من حيث التفاوت والتمايز الطَّبقي، فالمجتمع انقسم إلى فئتين، فئة تتنعَّم بثروات البلاد، والخدمات الصِّحية والتَّعليمية، وهي المستفيدة من بقاء النِّظام الاستبدادي، وأخرى مُعْدَمَة تكابد الحياة، وتُعاني شظف العيش، ومحرومة من

[61] UNESCO (1998). The Different Aspects of Islamic Culture: the Individual and Society in Islam. Chief Editor: A. Botlhdiba & Co-Editor: M. Ma'rtif al-Dawbi. P. 62.

الخدمات في المجالات كافَّة، فضلاً عن حقوقها السِّياسية المهْدَرة. وقد تجسَّد ذلك بجلاء عقب اندلاع ثورات الرَّبيع العربي في بعض الدُّول العربية، حيث أنَّ السَّبب الرَّئيس لهذه الثَّورات هو انعدام العدالة الاجتماعية.

إنَّ من قصور النَّظر تقييم حالة المسؤولية المجتمعية بمعزلٍ عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي. حيث إنَّ تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية يعكس ضعف أو انعدام العدالة الاجتماعية في البلاد الإسلامية، ويمكن أن يُعزى ذلك إلى الأسباب الآتية:

1. التَّدهور الاقتصادي الذي تُعاني منه أغلب دول المنظَّمة، ليس من شُحٍّ في الموارد، بل لسوء استغلالها وتبديدها. وهذا ما أسهم في انتشار الفقر والبطالة والأميَّة، وعلى وجه الخصوص في المناطق الرِّيفية والنَّائية.
2. تدهور صحَّة البيئة والصِّحَّة العامة، ممَّا أدَّى إلى ضعفٍ في الخدمات الصِّحِّية، بل وساعد على انتشار الأوبئة والأمراض.
3. ضعف البنية التحتية من طرقٍ واتصالاتٍ ووسائل نقل.
4. تدهور الخدمة المدنية بسبب تفشِّي الفساد الإداري والمالي في المؤسَّسات الحكومية.
5. النِّزاعات والحروب بسبب الصِّراع على السُّلطة والثَّروة أسَّهم بشكلٍ مباشرٍ في انعدام الاستقرار في المجالات كافة.
6. ضعف أو انعدام الشَّفافية والمساءلة.

الخطاب الدِّيني والمسؤولية المجتمعية

على الرُّغم من أنَّ الخطاب الدِّيني المعاصر قد واكب الوسائل التكنولوجية الحديثة مثل الإنترنت، ووسائل الاتِّصال الاجتماعية مثل الواتساب، والتويتر، والفيسبوك، وغيرها، إلاَّ أنَّه في المقابل، يعاني من قصورٍ من حيث الموضوعات والمحتوى من جهة، والأساليب، واختيار الجمهور المستهدف من جهةٍ ثانية. فمن حيث الموضوعات والمحتوى، فما يزال أسيراً لمدرسةٍ تقليديةٍ في التَّوجيه والإرشاد، ألا وهي الخطاب المباشر الذي لا يُلامس جوهر المشكلات المجتمعية المعاصرة

مثل مستويات التَّفاوت الاجتماعي، اللامساواة، انتشار قيم الاتِّكالية والاستهلاك واللامبالاة، الأمراض الاجتماعية مثل التَّبذير والإسراف، وانهيار القيم الأخلاقية والمجتمعية، بل يُركِّز على قضايا لا تمثِّل أهمية من حيث الأولويات، أو في أحسن الأحوال، يطرق قشور القضايا ذات الأولوية دون تشخيصٍ لأسبابها، والسِّياقات التي تفاعلت فيها، والجهات الفاعلة فيها، وآثارها المباشرة وغير المباشرة، وبذلك، تأتي التَّحليلات قاصرةً، والحلول آنيةً، والنَّتائج غير فاعلة ولا عملية. أمَّا من حيث الأساليب والجمهور المستهدف، فإنَّ المعنيين بهذا الخطاب يقدِّمون خطابهم من موقع سلطوي معنِّف وزاجر، وليس أسلوب المشفق الحاني، فضلاً عن أنَّهم يغفلون مستويات الجمهور وأنواعه، فيأتي الخطاب شاملاً كلَّ فئات المجتمع دونما استثناء.

إنَّ عملية التَّشخيص التي يبدأ بها الطَّبيب تعامله مع المريض تهدف إلى تحديد موضع المرض، ومدى تأثيره، ومضاعفاته، ومن ثمَّ ينتقل إلى مرحلة وصف الدَّواء المناسب للقضاء على المرض. هذه الطَّريقة نفسها يمكن تطبيقها عند التَّعامل مع الأمراض الاجتماعية. ففيا يتَّصل بظاهرة الكلالة التي يمرُّ بها العالم الإسلامي المعاصر، الذي تقاعس الفرد فيه عن أداء مسؤوليته نحو نفسه والمجتمع، فإنَّ مكمن الدَّاء هو حالة "العطالة"، كما وصفها بن نبي[62]، التي يعيشها الفرد المسلم اليوم، والدَّواء هو العمل لإيقاظ هذا "العاطل" ليتحوَّل من كَلٍّ إلى عدلٍ. وبالتَّالي، فإنَّ المسؤولية المجتمعية تقتضي توجيه طاقات الأفراد نحو العمل البنَّاء، ونحو اتِّجاهٍ واحدٍ، فيصبح الجميع بذلك مساهماً، حسب طاقته ووسعه، في بناء المجتمع المسؤول. "فتعليم ثلاثة حروفٍ من الأبجدية عمل، وإزالة أذىً عن الطريق عمل، وإسداء النُّصح عمل، وغرس شجرةٍ عمل، واستغلال أوقات فراغنا لمساعدة الأخرين عمل"[63].

إنَّ تحقيق المسؤولية المجتمعية يتطلَّب تكوين ثقافة شاملة تعمُّ المجتمع بفئاته كافَّة، دون أن تستثني أحداً، الغنيَّ والفقير، والجاهل والعالم، ثقافة من شأنها أن تُحقِّق الانسجام والاستقرار للمجتمع حتى يؤدِّي مسؤولياته المنوطة به نحو الأمَّة والعالم[64]. وممَّا تنبغي الإشارة إليه في إطار

[62]بن نبي، مالك، مشكلة الثَّقافة، مرجع سابق، ص107.
[63]نفس المرجع، ص107.
[64]نفس المرجع، ص159.

البحث عن موانع تكوين المسؤولية المجتمعية هو أنَّ مجتمعاتنا العربية والإسلامية تفتقد إلى روح العمل، والإحساس بقيمة الوقت الذي هو الحياة. ومن المظاهر السَّائدة في هذا المجتمعات إهدار الوقت فيما لا طائل منه، فضلاً عن أنَّ ثقافة العمل في مستوى متدنٍّ من الضَّعف إن لم تنعدم. لذلك، ينبغي تغيير هذه الثَّقافة المدمِّرة الهدَّامة إلى ثقافة معمِّرة بنَّاءة، ثقافة العمل، والإنجاز. وكما أشار بن نبي إلى أنَّ مجتمعاتنا لا تنقصها الأفكار، بل المنطق العملي، وأطلق عليه "العقل التَّطبيقي" الذي يتكوَّن في أصله من الإرادة والانتباه[65]. كما لفت الانتباه إلى العلاقة الوظيفية بين الواقع المعيش والأفكار السَّائدة في المجتمع، أي أنَّ التَّغيير في أيَّ اتِّجاهٍ كان يستتبع تغييراً في الخصائص الاجتماعية[66]. وهذا ما يمكن أن ينطبق على عملية بناء ثقافة المسؤولية المجتمعية في مجتمعاتنا، ونعني بها الثَّقافة المستندة إلى منهجٍ تربويٍ وأخلاقي، وهذا بدوره يحتاج إلى توجيه الأفكار[67] نحو بناء ثقافة المسؤولية المجتمعية حتى تصبح ثقافة عامة في المجتمع. والتَّوجيه للأفكار من منظور بن نبي هو توجيه طاقات أفراد المجتمع نحو هدفٍ محدَّد، وهذا يسهم بشكلٍ مباشرٍ في الاستفادة من الجهد والوقت في آنٍ واحدٍ. فالحكمة تكمن في كيفية إدارة "ملايين السَّواعد والعقول، في أحسن الظُّروف الزَّمنية والإنتاجية"[68].

النَّتائج

1. النَّموذج الإسلامي للمسؤولية المجتمعية أشمل وأكثر فعالية بالمقارنة مع النَّماذج الأخرى للمسؤولية المجتمعية.
2. الوفاء بمقتضيات الكرامة الإنسانية هو المرتكز الذي يقوم عليه أداء المسؤلية المجتمعية.
3. التَّكامل القائم على التَّناسق، والتَّناغم، والإنسجام بين أخلاق الفرد، وأخلاق المجتمع، وأخلاق الدَّولة يمثِّل الميكانيزم الذي تتحقَّق به المسؤولية المجتمعية.

[65]انظر بني نبي، شروط النَّهضة. مرجع سابق، ص95.
[66]بن نبي، مالك، مشكلة الثَّقافة. مرجع سابق، ص13.
[67]نفس المرجع، ص64-67.
[68]نفس المرجع، ص67.

4. المسؤولية المجتمعية هي في الأصل عملية نهوض حضاري، إذا ما تمَّ تفعليها على النَّحو الملائم، فإنَّ ذلك سيسهم في إدراك المسلمين أنَّهم يملكون مفتاح الحلول لمشكلاتهم والمشكلات التي يعانيها العالم اليوم. فالحضارة الغربية لم تنهض إلاَّ عندما أدركت أنَّها موضع عناية القدر، وأنَّها تملك ما يحتاجه العالم من العلم والمعرفة[69].

التَّوصيات

1. أن يتبنَّى مركز الفيصل للمسؤولية المجتمعية تطوير النَّموذج الذي أشارت إليه الدِّراسة من خلال إجراء بحوث ودراسات في المجتمعات الإسلامية المتباينة، مع استصحاب التَّجارب العالمية في هذا الصَّدد، وأن يشترك في هذه العملية خبراء من تخصُّصاتٍ متنوِّعة من أجل ضمان الشُّمول والمقارنة العميقة.
2. نشر الوعي بالمسؤولية المجتمعية من خلال ما يُعرف بثقافة المسؤولية وهذا يتَّأتي من خلال البرامج والأنشطة. ومؤسَّسة قطر باعتبارها أنموذجاً، تعتبر من الآليات الملائمة في هذا الصَّدد نظراً لأنَّها تجمع بين مؤسَّسات الدَّولة والمجتمع.
3. تصميم منهج دراسي خاص بالمسؤولية المجتمعية في جميع مراحل التَّعليم العام والعالي.

[6969] سعيد، جودت (1984). الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً. مرجع سابق، ص15.

المصادر والمراجع

أبو الفضل. محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري جمال الدين. (1414). لسان العرب. دار صادر. بيروت. ط3.

الأزدي، سليمان بن الأشعس السجستاني (ت: 275هـ). سنن أبي داورد. (2009). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، رقم الحديث: 2497، 4 أجزاء.

الألباني. محمد ناصر الدين. (1414هـ/ 1994م). صحيح الأدب المفرد. مكتبة الدَّليل. ط1.

بن نبي، مالك (1406هـ، 1986)، مشكلات الحضارة: شروط النَّهضة، ترجمة عبدالصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، إشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص ص71، 72.

الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، الدمشقي. (1422هـ/ 2001م). جامع العلوم والحكم. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس. مؤسَّسة الرِّسالة. بيروت. ط7.

الخطيب، عمر عودة. (1339هـ/1979م). لمحات في الثَّقافة الإسلامية. مؤسَّسة الرِّسالة. ط3. بيروت. ص241.

دراز، مُحمَّد عبدالله. (1950). دستور الأخلاق في القرآن. تحقيق: عبدالصبور شاهين. دار الرِّسالة. ط10، 1418هـ/1998م. ص142.

الديلمي. شيرويه بن شهردار بن شيرويه. (1407هـ/ 1987م). مسند الفردوس. تحقيق: فواز أحمد الزمرلي – محمد المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي. د1.

سجاد أحمد بن محمد أفضل، خصائص المسؤولية في القرآن، تاريخ الوصول 2015/12/25 على الرَّابط:

http://www.alukah.net/sharia/0/82163/

السَّعيد مُحمَّد أحمد، أشرف. (2005). إدارة الجودة الشَّاملة في المُؤسَّسات التَّعليمية: رؤية إسلامية. جامعة المنصورة. كلية التربية.

سعيد، جودت (1984). الإنسان حين يكون كلاًّ وحين يكون عدلاً، مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، دمشق، سوريا، (ط3)، ص3.

عبد اللطيف، محمود، مفاهيم الجودة من منظور إسلامي، على الرَّابط:

http://www.alamelgawda.com/qw/index.php?option=com_content&view=article28-09-04-47&Itemid=6 تاريخ الوصول: 2015/12/27م.

العقَّاد، عباس محمود، (1390هـ، 1971م)، الإنسان في القرآن، موسوعة العقاد الإسلامية (م4)، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، لبنان، ص 222.

علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين. كشف الأستار عن زوائد البزار. (1339هـ/1979م). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. دار الرِّسالة. ط1. 4 مجلَّدات.

القاري، علي. (1405هـ/ 1995). مسند أبي حنيفة. تحقيق: خليل محيي الدين الميس. دار الكتب العلمية. ط1. رقم الحديث 56.

قطب. سيد. (2009). العدالة الاجتماعية في الإسلام. دار الشروق، ط17. ص 170.

ليلة، علي (2009): المسئولية الإجتماعية: تعريف المفهوم وتعيين بنية المتغير، المؤتمر السَّنوي للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، جمهورية العربية.

محجوب، عباس، إتقان العمل ثمرة الإحسان، على الرَّابط: http://www.islamdoor.com/k11/etkan.htm، تاريخ الوصول: 2015/12/21.

النَّووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. (1414هـ/1994م). شرح النَّووي على مسلم. مؤسَّسة قرطبة. ط2. عدد المجلَّدات 18. رقم الحديث 4239.

UNESCO (1998). The Different Aspects of Islamic Culture: the Individual and Society in Islam. Chief Editor: A. Botlhdiba & Co-Editor: M. Ma'rtif al-Dawbi. P. 73.

دور التمويل الإسلامي في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية

د.محمد ممدوح شحاته خليل
مدرس الفقه الإسلامي ـ كلية الآداب ـ جامعة المنيا ـ مصر

د.علي سيد إسماعيل محمد
مدرس الإقتصاد الإسلامي ـ كلية الآداب ـ جامعة المنيا ـ مصر

ملخص البحث

تعني الأزمة المالية الانخفاض المفاجئ في أسعار نوع أو أكثر من الأصول، والأصول إما رأس مال مادي يستخدم في العملية الإنتاجية كالآلات والمعدات، وإما أصول مالية كحقوق ملكية رأس المال المادي أو للمخزون السلعي كالأسهم.

وقد ألقت الأزمة المالية العالمية بظلالها المدمرة وعصفت بعالم الأقتصاد والمال، مخلفة ورائها تراجع في النمو الأقتصادي، وتزايد في معدلات افلاس المؤسسات المالية، وارتفاع في معدلات البطالة، وتنامي مستويات الفقر.

ومن نافلة القول التأكيد على أن أهم سبب للأزمة المالية الحالية هو التوسع النقدي المفرط واللامسؤول الذي نتج عنه مزيج من النشاطات التي يتصف بها النظام القائم على الفائدة كآلية لتدويرالأموال من أصحاب المدخرات إلى المستثمرين.

والتمويل الإسلامي عبارة عن تقديم ثروة عينية أو نقدية،بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر، يديرها ويتصرف فيها لقاء عائد وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد انطلقت حركة التمويل الإسلامي في عام 1963م، حيث بدأت تظهر في بداية الامر كمفاهيم جديدة في السوق المالية، مثل مفهوم المشاركة المالية مع إمكانية الربح والخسارة، ومفهوم المرابحة وغيرها،وسرعان ما تطورت إلى مؤسسات مالية قائمة تعمل وفق قوانين وقواعد الشريعة الإسلامية،وانتشرت هذه الصناعة وترسخت في العديد من البلدان مثل:دول الخليج،وماليزيا،وبريطانيا،والولايات المتحدة الأميركية، وفرنسا،وغيرها.

ورغم تداعيات الأزمة المالية العالمية على العديد من المؤسسات المالية،وما أفرزته من نقص كبير على مستوى السيولة،إلا أن سوق التمويل الإسلامي قد عرفت نموًا ملحوظا خلال السنوات الأخيرة، وهذا النمو سيزداد في السنوات القادمة نتيجة الإقبال المتنامي على المؤسسات المالية الإسلامية كأداة تمويلية جديدة أثبتت حضورها في السوق العالمية وقدرتها على حماية المستثمرين من أي مخاطر محتملة.

الكلمات المفتاحية: الأزمة المالية العالمية ـ التمويل الإسلامي ـ المؤسسات المالية ـ الفائدة

مقدمة:

انطلقت حركة التمويل الإسلامي في عام 1963م؛ حيث بدأت تظهر – في بداية الأمر – كمفاهيم جديدة في السوق المالية، مثل مفهوم المشاركة المالية مع إمكانية الربح والخسارة، ومفهوم المرابحة وغيرها.

وسرعان ما تطورت إلى مؤسسات مالية قائمة تعمل وفق قوانين وقواعد الشريعة الإسلامية،وانتشرت هذه الصناعة وترسخت في العديد من البلدان مثل:دول الخليج، وماليزيا، وبريطانيا،والولايات المتحدة الأميركية، وفرنسا، وغيرها.

والتمويل الإسلامي عبارة عن تقديم ثروة عينية أو نقدية، بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر،يديرها ويتصرف فيها لقاء عائد وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

وها نحن – من خلال هذا البحث – نقدم التمويل الإسلامي للعالم كله، لنطرحه كبديل للتمويل التقليدي الذي كان – وما يزال – المسبب الرئيس للأزمات المالية، وآخر هذه الأزمات الأزمة المالية العالمية الأخيرة – موضوع هذا البحث – .

ذلك لأن التمويل الإسلامي ذو رسالة عالمية،يقول الدكتور سامي بن إبراهيم السويلم: "والتمويل الإسلامي ليس للمسلمين فحسب، بل هو للعالم أجمع، قال الله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ[1]، وهذا يعني أن أمام الاقتصاديين الإسلاميين مسئولية كبيرة في إبلاغ هذه الرسالة للبشرية،والمساهمة الايجابية في تحقيق الرخاء والاستقرار للاقتصاد العالمي، وتتضاعف هذه المسئولية في ظل تذايد الشكوى من النظام المالي السائد، والمطالبة بالبحث عن حلول بديلة تحقق الأهداف المنشودة للتنمية الشاملة، وعدالة التوزيع، مع المحافظة على القيم الأخلاقية والموارد الطبيعية"[2].

أهمية الموضوع والباعث على اختياره:

- إن هذا الموضوع يكتب في وقت برزت فيه تداعيات الأزمة المالية العالمية، سواءٌ فيما يتعلق بالبنوك الإسلامية بوجه خاص، أو فيما يتعلق بالمؤسسات المالية الإسلامية والتقليدية[3]بوجه عام،لاسيما أن التمويل الإسلامي يسهم – في الوقت الحالي – في ترجمة الفكر الاقتصادي إلى واقعٍ، ساعيًا – من وراء ذلك – إلى إبراز أن الإسلام دين ودولة، عبادات ومعاملات، مما ينعكس أثره على المعاملات وعلى المجتمع ككل[4].

---

(1) سورة الأنبياء:آية 107.

(2) التحوط في التمويل الإسلامي:سامي بن إبراهيم السويلم، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، 1428هـ، ص16.

(3) المؤسسات المالية الإسلامية: تشمل جميع الشركات والمؤسسات الإسلامية التي تعمل في نطاق المال والاقتصاد، سواء كانت مصرفًا، أم شركة للاستثمار، أو التمويل، أو التأجير، أو التأمين، أو نحو ذلك.يُنظر: إدارة السُّيُولَة في المؤسسات المالية الإسلامية (دراسة فقهية اقتصادية):علي محيي الدين القرة داغي، الأول، ديسمبر، 2010م، ص7. الأول، العدد الإسلامية، المجلد للمالية الدولية إسرا مجلة

(4) الإدارة الإستراتيجية) عبد البنوك في الإسلامية:عبد الحميد الفتاح البنك المغربي، الإسلامي المعهد للتنمية، للبحوث الإسلامي والتدريب، جدة، 1425هـ، ص100.

- جِدّة الموضوع، وارتباطه بالتطور التقني المعاصر لدور التمويل الإسلامي، والإسهام في تقديم بعض الحلول الفاعلة لتداعي الأزمات الاقتصادية فنقص السُّيُولَة من جراء الأزمات المالية ربما يكون مميتًا، ليس فقط للبنوك ولكن للجهاز المصرفي ككل، وللاقتصاد القومي بوجه عام(5).
- إثراء مجال التمويل الإسلامي بالبحوث والدراسات، «لاسيما وأن هذا المجال من المجالات الحديثة التي تتطلب الكثير من الدراسات والأبحاث التي تتعلق بدراسة وبحث المشاكل والصعوبات التي قد تواجه هذه البنوك؛ للعمل على وضع الحلول الكفيلة لعلاج هذه المشاكل مستهدفة تقوية وتدعيم نشاط هذه البنوك لخير الإسلام والمسلمين»(6).

منهج البحث:

من أجل تحقيق أهداف البحث، فقد اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك من خلال استقراء ميزات التمويل الإسلامي وانفراده بمجابهة الأزمات المالية المستفحلة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث – من ضمن ما يهدف إليه – إلى:

- طرح التمويل الإسلامي كبديل للتمويل التقليدي الذي كان المسبب الرئيس للأزمات المالية.
- عرض لأدوار التمويل الإسلامي وميزاته في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية.

ولتحقيق أهداف هذا البحث سوف نتناول أركان موضوعاته في المباحث التالية:

- **المبحث الأول: مفهوم التمويل الإسلامي ومبادئه.**
- **المبحث الثاني : مفهوم الأزمة المالية العالمية وأسبابها.**
- **المبحث الثالث: دور التمويل الإسلامي في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية.**

المبحث الأول

مفهوم التمويل الإسلامي ومبادئه ومصادره

أولا: مفهوم التمويل الإسلامي:

التمويل – بوجه عام – عبارة عن مجموع الأعمال والتصرفات التي تمدنا بوسائل الدفع في أي وقت يكون هناك حاجة إليها، ويمكن أن يكون هذا التمويل قصير الأجل،أو متوسط الأجل،أو طويل الأجل.

والتمويل وظيفة إدارية تهتم بتحديد الموارد المالية ورصد الأرقام المطلوبة للقيام بنشاط ما في المنشأة لتحقيق هدف محدد مسبقا، ومن منظور إسلامي هي الوظيفة التي تحدد الموارد المالية المتاحة ذات المصادر المشروعة ورصد المبالغ المطلوبة لتمويل نشاطات مباحة وتوضيح طريقة صرفها من أجل تحقيق أهداف محددة مسبقا تتمشى مع روح الإسلام ولا تتعارض معه.

---

(5) أساسيات إدارة البنوك: سيد الهواري،مكتبة عين شمس، القاهرة، 1980م، ص97.

(6) طبيعة نشاط البنوك الإسلامية وأثره على تخطيط وإدارة الموارد البشرية بها: محمد سمير كامل، مجلة الإدارة، القاهرة، المجلد السابع عشر، العدد(3)، يناير، 1985م، ص15.

أما التمويل الإسلامي فهو عبارة عن علاقة بين المؤسسات المالية بمفهومها الشامل والمؤسسات أو الأفراد؛ لتوفير المال لمن ينتفع به سواء للحاجات الشخصية أو بغرض الاستثمار، عن طريق توفير أدوات مالية متوافقة مع الشريعة، مثل:عقود المرابحة أو المشاركة أو الإجارة أو الاستصناع أو السلم، أو القرض.

فالتمويل المباح أو الإسلامي عبارة عن تقديم ثروة نقدية أو عينية، بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها ، ويتصرف فيها، لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية[7].

ولم ينتشر التمويل الإسلامي في البلدان العربية والإسلامية فحسب، بل انتشر في البلدان الغربية، خارج نطاق العالم الإسلامي[8].

والحاصل مما سبق أن هناك فروقًا شاسعة بين أسلوبي التمويل الإسلامي والتمويل التقليدي؛ حيث يقوم الأول على تطوير الاقتصاد الحقيقي من خلال وضع هامش ربح يتفق مع القيمة المضافة أو النمو الحقيقي ، بينما يقوم الآخر على الفائدة الثابتة بترحيل المديونيات،وتعزيز الاقتصاد الوهمي إلى أن تنفجر فقاعة الدين كل حين في أزمة اقتصادية جديدة[9].

ومن مجموع ماسبق نرى أن التمويل الإسلامي يتلخص في قيام الشخص بتقديم شيء ذو قيمة مالية لشخص آخر إما على سبيل التبرع أو على سبل التعاون بين الطرفين من أجل استثماره بقصد الحصول على أرباح تقسم بينهما على نسبة يتم الاتفاق عليها مسبقًا وفق طبيعة عمل كل منهما ومدى مساهمته في رأس المال واتخاذ القرار الإداري والاستثماري بما يتماشى مع روح الإسلام ولا يتعارض معه.

ثانيًا:مبادئ التمويل الإسلامي:

يتمتع التمويل الإسلامي – كما يقول الدكتور معبد علي الجارحي – بسبع مزايا مهمة،وهي أنه يخص القطاع المالي خاصة،والاقتصاد عامة بمستوى أعلى من الكفاءة، والاستقرار،والأمان،والتنمية الاقتصادية، والعدالة الاجتماعية، والتماسك، والقابلية للاستمرار، وهذه المميزات السبع للتمويل الإسلامي، يقابلها تحديات، أهمها:تعدد إجراءات تطبيق المنتجات المصرفية؛حيث تبدو معقدة وغير ضرورية للمصرفيين ذوي الخلفية الربوية،كما تبدو ذات تكاليف أعلى من استخدام عقد القرض التقليدي[10].

وهذا الذي جعل المؤسسات المالية الإسلامية تستطيع أن تجذب أموالاً من المسلمين ذات قيمة كبيرة،كانت مكتنزة أو مستثمرة لدى التجار،وعجزت البنوك التقليدية عن اجتذابها، وهذا يدل على تعطش المسلمين إلى تمويل إسلامي أو اخلاقي يلبي تطلعاتهم

---

7) مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي(تحليل فقهي واقتصادي):منذر قحف، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، 1424هـ، ص12.

8) التمويل الإسلامي:رفيق يونس المصري، دار القلم، دمشق، ط1 ، 2012م، ص5.

9) المقدس بيت لمؤتمر المفتوحة، فلسطين، بحث مقدم القدس عليان، جامعة خليل الإسلامي:إبراهيم ، التمويل التقليدي ، التمويل المفاهيم:الاستثمار) في الخامس، 1435هـ، ص20.

10) :معبد علي الجارحي، بدون بيانات . انظر:الفشل الشرعي والفشل المصرفي الإسلامي(نظرة اقتصادية تحليلية)

[11]،بعدما شقيت الشعوب الإسلامية تحت ضحية النظم الوضعية الربوية،ولكن عاجلها سنة الله التي لا تتبدل،ولا تتحول،ولا تجامل أحدًا من البشر أيا كان انتماؤه وهُويته،فكان هذا الضنك في المعيشة،وكان هذا الخوف الذي سيطر على المجتمع محليًا وعالميًا[12].

إذن ظهرت البنوك الإسلامية كمؤسسات مالية تمثل التحرر الحقيقي من بقايا التبعية والخضوع للاقتصاد الاستعماري الغربي الذي فُرض على بلاد المسلمين[13]؛لتسهم في تحمل مسئولية ترجمة الفكر الاقتصادي إلى واقع؛ ساعيةً إلى إبراز أن الإسلام دين ودولة، عبادات ومعاملات،وبذلك ستقف البنوك الإسلامية موقفًا قويًا يدعم كافة قطاعات النشاط الاقتصادي الإسلامي [14].

ويظهر مما سبق أن هناك عدة مبادى للتمويل الإسلامي نسطرها فيما يأتي:

[1]حظر الربا:

الربا حرام بالإجماع، وكبيرة من كبائر الذنوب، دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع،فالقرآن الكريم تحدث عن الربا في عدة مواضع،قال الله ﷻ: وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ [15]، وقول الله ﷻ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [16]،وقال ﷻ: وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [17] ، وآخر ما ختم به التشريع قول الله ﷻ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ [18].

وقد ارتبطت بوادر الأزمة المالية بصورة أساسية بالارتفاع المتوالي لسعر الفائدة من جانب بنك الاحتياطي الفيدرالي الأمريكي منذ عام ٢٠٠٤ ، وهو ما شكل زيادة في أعباء القروض العقارية من حيث خدمتها وسداد أقساطها، وتفاقمت الأزمة بحلول النصف الثاني من عام ٢٠٠٧ ،حيث توقف عدد كبير من المقترضين عن سداد الأقساط المالية المستحقة عليهم[19].

أما في التمويل الإسلامي تتشارك المصارف مع عملائها الأرباح الناتجة عن الأنشطة، أما بالنسبة للمودعين فهم لا يحصلون على الفوائد على ودائعهم؛لأنهم شركاء مع المصرف ويتقاسمون معه الأرباح والخسائر.

[2] حظر الميسر والغرر:

---

(11) التمويل الإسلامي: ص5.

(12) مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام: صلاح الصاوي، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1990م، ص5.

(13) راجع: التبعية الاقتصادية ودور البنوك الإسلامية في تحرير العالم الإسلامي منها: محمد إبراهيم أبو شادي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1994م، ص32، ودور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية: محمود الأنصاري، ندوة بنك فيصل الإسلامي المصري (البنوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية)، القاهرة، 3 5 ديسمبر، 1983م، ص11.

(14) البنوك الإسلامية ودورها في المجتمع الإسلامي: مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، ذو الحجة، 1400هـ ، العدد192، ص27.

(15) سورة الروم: الآية(39).

(16) سورة آل عمران:الآية (130)

(17) سورة البقرة :الآية (275)

(18) سورة البقرة :الآية (279/278) .

(19) ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية:سامر مظهر قنطقجي،دار النهضة،سوريا،ط1 ،2008م، ص32.

الميسر هو ما يُعرف بالمضاربة أو المقامرة، والغرر يعني الخطر، وعدم اليقين، والمجازفة، ففي مجال التمويل الحديث،يمكن رؤية نشاطات الميسر والغرر في إطار المعاملات الاشتقاقية بمثابة العقود الآجلة والمستقبلية والخيارات في البيع على المكشوف،وفي التمويل الإسلامي تُحظر أغلبية العقود الاشتقاقية وتُعد باطلة بسبب عدم اليقين الموجود في تسليم الأصول في المستقبل.

وفي التمويل الإسلامي ينبغي على كلّ صفقة أن تُبرم بعيدًا عن الغموض والمخاطرة، ويجب أن يورد في عقد البيع وصفًا واضحًا للأصول التي يتمّ بيعها،مع سعر البيع والوقت اللازم لتسليم الأصول للمشتري.

[3]مبدأ الإستثمار في الحلال:

يجب على المسلمين عدم الانخراط أو الحصول على أي ربح ناتج عن الأنشطة المحظورة بموجب الشريعة، وفي التمويل الإسلامي لا يجوز الاستثمار في شركات تمارس أنشطة محظورة كالقمار، والكحول، والأسلحة، والتبغ، ولحم الخنزير، والمواد الإباحية وغيرها من المحرمات؛إذن ما يميز التمويل الإسلامي من الناحية الواقعية أن الموسسات المالية الإسلامية تمتنع أخلاقيًا وشرعيًا عن تمويل أي نشاط محرم(20).

[4] مبدأ دعم الأصول:

الأصـول عبارة عن ممتلكات أي منشـأة أو وحدة إنتاجية تسـهم في إنتاج سـلعة أو خدمة،وينبغي على كلّ معاملة مالية أن تكون مرتبطة بأصول محلّ العقد وأن تكون ملموسة وقابلة للتحديد،كالعقارات أو السلع.

[5] مبدأ تقاسم المخاطر والأرباح:

يجب على الأطراف المشاركة في المعاملات المالية أن تتشارك كل من المخاطر والأرباح المرتبطة بهذه المعاملات،والحقيقة أنه لابد من إزالة المشتقات المالية ومعاملاتها، الخيالية في جوهرها والتي لا تضيف قيمة معتبرة إلى الاقتصاد؛لتجنب أي فشل في تسديد الديون،الشيء الذي كان بمثابة السبب الرئيس في إنهيار المؤسسات المالية الكبرى خلال الأزمة المالية الراهنة،ونتيجة لذلك فإنَّ غياب جميع هذه الشروط كان من بين الأسباب الرئيسة التي ساهمت في حدوث الأزمة المالية الراهنة، وهذا هو السبب الذي حدا بالعديد من الخبراء إلى الدعوة إلى تطبيق مبادئ التمويل الإسلامي(21).

ومن العرض السابق تتلخص منتجات التمويل الإسلامي كبديل للمنتجات المصرفية التقليدية في عدة منتجات كالتالي:

- **المنتجات المبنيّة على البيع:** المرابحة، بيع السلم، الاستصناع.
- **المنتجات المبنية على الإيجار:** الإجارة.
- **المنتجات المبنية على مشاركة الربح:** المضاربة،المشاركة.
- **المنتجات المبنية على الرسوم:** الوكالة ، الكفالة.

---

(20) التمويل الإسلامي: ص6.

(21) الإسلامية، منظمة للدول والتدريب والإقتصادية والاجتماعية الإحصائية الأبحاث ٢٠٠٨-٢٠٠٩م، مركز لعام العالمية المالية المركز حول الأزمة تقارير الإسلامي، ، يونيو 2009م، ص10. المؤتمر

- **الأدوات الداعمة لمنتجات المصرفية الإسلامية**:الحوالة،الرهن،الوديعة،القرض.

ثالثًا: مصادر التمويل في الاقتصاد الإسلامي :

تتنوع مصادر التمويل في الاقتصاد الإسلامي ما بين بنوك، وشركات تأمين، وأسواق مالية أو بورصات، لكن البنوك تظل هي الممول الأشهر والتي ستعتمد عليه دراستنا هذه.

والبنك الإسلامي مصطلح حديث، يعبر عن نظام مصرفي متطور، يجمع بين أسس العلم المصرفي وأحكام الشريعة الإسلامية، ويهدف إلى إزالة التعارض، وتحقيق التوافق بين الأسس العلمية والتشريعية السماوية(22).

وقد عرفت اتفاقية إنشاء الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية في الفقرة الأولى من المادة الخامسة البنوك الإسلامية بأنها: البنوك أو المؤسسات التي ينص قانون إنشائها ونظامها الأساسي صراحة على الالتزام بمبادئ الشريعة، وعلى عدم التعامل بالفائدة أخذا وعطاءً(23).

إذن البنك الإسلامي مؤسسة مالية إسلامية ذات رسالة اقتصادية واجتماعية تعمل في ظل التعاليم الإسلامية، فهو بنك صاحب رسالة وليس مجرد تاجر؛ بنك يبحث عن المشروعات الأكثر نفعا وليس مجرد الأكثر ربحا، والبنك الإسلامي لا يهدف لمجرد تطبيق نظام مصرفي إسلامي وإنما الإسهام في بناء مجتمع إسلامي كامل على أسس عقائدية وأخلاقية واقتصادية(24).

وترتكز فلسفة البنوك الإسلامية على عدم التعامل بالفائدة أخذًا وإعطاءً، فهي تقوم بقبول الودائع المعروفة في البنوك التقليدية، دون استخدام سعر الفائدة كعامل تعويض للمودعين، وإنما تستبدلها بحصة من الربح، كما أنها تقوم بتوظيفها في مجالات الاستثمار التي تجيزها الشريعة الإسلامية(25).

فالبنوك الإسلامية تقوم بمزاولة نشاطها على أساس من المبادئ والتشريعات الدينية محرمة في ذلك التعامل بالربا، معتمدة على المشاركة والمضاربة الإسلامية(26).

وهكذا فإن البنوك الإسلامية مؤسسات مالية واستثمارية واجتماعية وتنموية ذات أهداف اجتماعية واقتصادية تحققها من خلال تعاملها مع الواقع وفق مبادئ وأسس محددة ومقيدة شرعا عن طريق دخولها السوق بشكل مباشر وغير مباشر لتمارس أعمالها في النشاطات التجارية والإنتاجية والخدمية(27).

---

(22) البنوك الإسلامية وأهم مشاكلها العملية:حنان إبراهيم النجار، مجلة البحوث التجارية، كلية التجارة، جامعة الزقازيق، السنة الثالثة، العدد الثالث، 1981م، ص2.

(23) اتفاقية إنشاء الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة، 1977م، ص10.

(24) انظر: إدارة البنوك: محمد سعيد سلطان وآخرون، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1989م، ص53، والبنوك شحاتة، إسماعيل الإسلامية: شوقي فوائد): أحمد النجار، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، بلا الإسلامية (بنوك الصحوة دار الشروق، المملكة العربية السعودية، 1977م، ص5، ومنهج القاهرة، 1979م، ص95، والبنوك الإسلامية:محسن الخضيري، كتاب الحرية، القاهرة، ط1، 1990م، ص17.

(25) إدارة البنوك (مدخل كمي واستراتيجي معاصر): فلاح حسن الحسيني، ومؤيد عبد الرحمن الدوري، دار وائل، عمان، ط1، 2000م، ص197.

(26) طبيعة نشاط البنوك الإسلامية وأثره على تخطيط وإدارة الموارد البشرية بها:ص15.

(27) المصارف الإسلامية بين الاستجابة للضرورات الاقتصادية والاجتماعية وتحديات المستقبل:على محمد سعيد الراوي، مجلة الحكمة، بريطانيا، جمادي الثاني، 1423هـ، العدد25، ص253.

والمصارف الإسلامية تقوم على أسس واضحة، وانطلقت من بواعث اقتصادية، واجتماعية، وعقدية، وأخلاقية، وتشريعية، وسياسية، ويتضح ذلك من خلال البواعث التالية[28]:

1. حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها المجتمع في جميع البلاد الإسلامية وحتى العالمية، في معاناة الأفراد المادية، وتكديس الثروة، وبما أن المصارف الإسلامية تقوم بتشجيع العمليات الصغيرة، والاستثمارات لنصرة الفقراء، وأصحاب الدخول المحدودة، فإن للقيم الإسلامية السائدة أثرها الكبير في ترسيخ هذا الهدف في المجتمع المسلم.
2. التحرر من الربا ومحاربته، مع ما لهذا الباعث من أهمية بالغة في نشوء البنوك الإسلامية.
3. إحياء الفقه، فقد أدى إنشاء المصارف إلى إتاحة الفرصة للرجوع إلى الفقه وخاصة فقه المعاملات المالية، والاجتهادات في المعاملات المصرفية المعاصرة، ولذلك كثرت البحوث،والفتاوى،والندوات،والمؤتمرات في مجال الاقتصاد الإسلامي بعامة، والمعاملات المصرفية بشكل خاص.
4. تحقيق الأمان والاطمئنان للمسلم المدخر؛ فالمال شقيق الروح وكذا لأصحاب حقوق الملكية.
5. للبنوك الإسلامية دور مهم في اقتصاد الدولة؛ لكونها جهازًا فعالًا يعمل بكفاءة، ويمكنه بذلك منافسة المؤسسات المصرفية والاستثمارية غير الإسلامية،ويُسهم في دفع عجلة التنمية الاقتصادية إلى جانب ما يحققه في تنمية التعاون والتكافل والإخاء بين أفراد المجتمع[29].

ومن المتوقع حصول مزيد من التوسع في سوق الصيرفة الإسلامية؛حيث يقدر عدد معتنقي الدين الإسلامي ما يربو على بليون شخص في جميع أنحاء العالم،بالرغم من ذلك لم تصل أي من المؤسسات المالية الإسلامية في حجمها عشر حجم أكبر البنوك التجارية التقليدية في العصر الحاضر[30].

المبحث الثاني

مفهوم الأزمة المالية العالمية وأسبابها

أولا:مفهوم الأزمة المالية العالمية:

تعرف الأزمات المالية على أنها عبارة عن اختلالات تحدث في التوازن الاقتصادي بين الإنتاج والاستهلاك في بلد ما، أو مجموعة من البلدان.

إذن هي اضطراب أو تدهور حاد ومفاجئ في أسعار نوع أو أكثر من الأصول، سواء كانت مادية أو مالية، أو حقوق ملكية

---

(28) يُنظر:الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية: محمود عبد الكريم إرشيد، دار النفائس، الأردن، ط2، 2007م، ص18، والمصارف الإسلامية: محمد الزحيلي، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 198، ص49، والنظام المصرفي (خصائصه ومشكلاته): رفيق يونس المصري، مجلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي، 1405هـ، ص213.

(29) يُنظر: الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي: أميرة عبد اللطيف مشهور، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1991م، ص367،وتطور النظام المصرفي الإسلامي: أسامة الطنطاوي، مجلة رابطة العالم الإسلامي، العدد 365، السنة 33، 1995م، ص27.

(30) راجع: التواجد العالمي للبنوك الإسلامية(رسالة وأهداف وتحديات): حسن العالي، ندوة الصناعة المالية الإسلامية تحت رعاية: البنك الإسلامي للتنمية، مركز التنمية الإدارية بكلية التجارة، جامعة الإسكندرية، 15 ـ 18 أكتوبر، 2000م.

للأصول المالية (المشتقات المالية) لدولة ما أو مجموعة من الدول.

أما الأزمة الاقتصـــادية العالمية – التي نحن بصـــددها– فهي أزمة مالية عالمية كبرى نتجت عن التداعيات الناجمة عن أزمة الرهون العقارية التي ظهرت على الســـطح العالمي في العام 2007م،واعتبرت الأســـوأ من نوعها منذ زمن الكســـاد العالمي الكبير عام(1929م) [31].

وقد كان منبع حدوث الأزمة المالية الحادة هو الاستثمارات العقارية في القطاع المالي الأمريكي،وأدت إلى حدوث اختلالات اقتصادية كبيرة ليس فقط في الاقتصاد الأمريكي، وإنما في الاقتصاد العالمي ككل، ومن بين هذه الاختلالات:انتشار البطالة،وإفلاس المؤسسات الكبرى والبنوك،وحدوث ركود وانكماش في الاقتصاد العالمي.

ثانيًا:أسباب الأزمة المالية العالمية:

الأزمة المالية – حسب القارير – لم تكن كارثة طبيعية بل نتيجة للمخاطر الكبيرة والمنتجات المالية المعقدة وتضارب مصالح لم يكشف عنها وفشل هيئات تقدير الائتمان وتأثيرات السوق المالية ، كما أن مجلس التحقيق عن الأزمة الذي شكل في الولايات المتحدة الامريكية عام (2011م) وجد بأن الأزمة المالية العالمية كان سببها الفشل الواسع في الاجراءات المالية؛ لكبح جماح التيار القوي للرهون الفاسدة، إضافة إلى ذلك فأن انهيار الحوكمة لدى الشركات وميلها المفرط لتحمل المخاطر الكبيرة،،وضعف الفهم الكافي للنظام المالي ، وتجاوز كل قواعد المحاسبة الاخلاقية على كل المستويات[32].

إذن هناك مجموعة متشابكة ومعقدة من الأسباب التي حفزت حدوث الأزمة ويعود بعضها لأكثر من عقد الزمان، ويمكن ذكرها فيما يأتي[33]:

- **انخفاض أسعار الفائدة في الولايات المتحدة الأمريكية:** حيث قام البنك الاحتياطي الفيدرالي بتخفيض مؤشر أسعار فائدة الإقراض بين البنوك لأكثر من عشر مرات خلال عام2001م، وحده؛مما أدى إلى زيادة مستويات الطلب على جميع أنواع القروض.
- **تحول في الاستثمار والإنفاق لصالح القطاع العقاري والإسكاني:**بسبب انخفاض أسعار الفائدة بمستويات كبيرة،وانفجار فقاعة أسعار قطاع التكنولوجيا،ونتيجة لتراجع العائد على الاستثمار في القطاعات البديلة لقطاع تكنولوجيا المعلومات حصل تحول واضح في الاستثمارات الشخصية لصالح قطاع العقارات،مما أدى إلى ارتفاع طلب العائلات الأمريكية على العقارات

---

(31) كانت هناك أزمة اقتصادية عالمية كبرى عام (1929م)، وكانت هذه الأزمة أكبر وأشهر الأزمات الاقتصادية في القرن العشرين، وقد بدأت الأزمة بأمريكا، وكان تأثيرها مدمراً على كل الدول تقريباً الفقيرة منها والغنية، وقد انخفضت التجارة العالمية ما بين النصف والثلثين، كما أنخفض متوسط الدخل الفردي وعائدات الضرائب والأسعار والأرباح.

(32) المصارف الاقتصادية، للعلوم العراقية عبدالكريم، المجلة عبدالغني القريشي، وميسون كاظم العالمية: مدحت المالية الأزمة تحديات مواجهة في الإسلامية) والثلاثون، 2012م، ص49. الثاني العاشرة، العدد السنة

(33)) انظر: الأزمة المالية العالمية(الجذور وأبرز الأسباب والعوامل المحفزة): عدلي قندح ، مجلة إتحاد المصارف العربية ، بيروت ، العدد: 335، أكتوبر 2008ص:41- 45 ، والتمويل الإسلامي كأسلوب لمواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية: بوفليح نبيل، و عبد الله الحرتسي حميد، الملتقى الدولي حول: أزمة النظام المالي والمصرفي الدولي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، قسم الاقتصاد والإدارة، يومي 6-7 أبريل، 2009م، ص9-11.

وهو ما أدى كذلك إلى ارتفاع أسعار المنازل بنسب تجاوزت الـ(100%)، وفي الحقيقة كان من الممكن أنَّ يظل موضوع انهيار سوق الإسكان في الولايات المتحدة كأزمة إسكان فقط في اقتصاد الولايات المتحدة؛ ولكن النسب العالية لاستخدام الدين والمشتقات المرتكزة على الرهن العقاري في السوق المالي العالمي دفعت بالأزمة إلى أسواق مالية أخرى خارج الولايات المتحدة مع قيود واسعة على السيولة[34].

- **ارتفاع تكلفة القروض العقارية ذات أسعار الفائدة المتغيرة مع مرور الوقت**:بسبب ارتفاع التضخم في الولايات المتحدة الأمريكية خلال عامي(2005/ 2006)،وقد ارتفعت أسعار الفائدة فتضاعفت مشكلة القروض العقارية،وأصبحت غير ممكنة الاحتمال لمعظم المقترضين من ذوي الدخول المتدنية وذوي المخاطر العالية،وبدأت تظهر حالات التخلف عن السداد وحالات الحجز على الرهون.
- **ارتفاع حالات التخلف عن السداد وحالات الحجز على الرهونات العقارية** : بدأت حالات التأخر عن السداد بالارتفاع منذ عام 2001م لمختلف أنواع القروض العقارية دون تمييز حيث وصلت إلى نسبته(16% -20 %)لكافة أنواع القروض باستثناء القروض ذات أسعار الفائدة الثابتة التي سجلت نسبة أقل من 12 % خلال الفترة 2001-2006م،وهو ما أدى إلى خسارة الشركات العقارية لأموالها،ونتج عنه ارتفاع حالات الحجز على الرهونات خلال عامي 2007-2008م.
- **حدوث انفجار في فقاعة أسعار العقار**: فمع ازدياد حالات التخلف عن السداد وصلت حالة انتعاش أسعار المنازل إلى نهايتها،وبدأت أسعار المنازل بالانخفاض السريع،ومما زاد الأمر أن انخفاض أسعار العقار تزامن مع انتعاش عمليات بناء المنازل الجديدة،فحصل فائض في العرض،كما أن انخفاض أسعار المنازل رفع من نسبة التخلف عن السداد،وزاد من خسائر الشركات المقرضة نتيجة عدم تغطية أسعار المنازل المحجوزة للقروض المقدمة للعائلات المتخلفة عن السداد .
- **توريق الديون العقارية وبيعها في الأسواق المالية** :عمدت الشركات العقارية في الولايات المتحدة الأمريكية على الاقتراض من المؤسسات المالية لمنح قروض عقارية وذلك عن طريق أدوات الهندسة المالية حيث قامت ببيع القروض العقارية المرهونة بالعقار وغيرها من القروض المتعثرة على شكل سندات مرهونة بالعقار لبنوك استثمار ومؤسسات مالية أخرى محلية وأجنبية حيث بلغت نسبة القروض عالية المخاطر التي تحويلها إلى سندات وبيعها إلى مستثمرين في الأسواق المالية، ويهدف التوريق إلى تحويل قروض الدول والمشروعات إلى أوراق مالية قابلة للتداول في البورصات العالمية كأداة مصرفية تؤمن السيولة وتوسع الائتمان[35].
- **قيام مؤسسات التصنيف الائتماني بتصنيف السندات العقارية تصنيفا مرتفعا**:نظرًا لأنها صادرة عن بنوك قوية،وبما أن الديون العقارية مرتفعة المخاطر قد تم شرائها من قبل بنوك كبيرة وقوية، وقد قامت وكالات التصنيف الائتماني بمنح السندات التي تضم حزمة من الديون الخطرة والمشكوك فيها تصنيفا مرتفعا.

ومن جملة ما سبق يمكن إرجاع الأزمة المالية – من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي – إلى الأسباب التالية:

(34) تقارير العام العالمية المالية المركز حول الأزمة ٢٠٠٨-٢٠٠٩م:ص4.

(35) ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية: ص42.

- **أولاً**: الربا الفاحش.
- **ثانيًا**: التوسع الهائل في جني الأرباح.
- **ثالثًا**:التوسع بالدين وبيع الديون العقارية وذلك من خلال تصكيكها(تجميعها وتحويلها إلى أوراق مالية).
- **رابعًا**: البيوع الوهمية (البيع بدون تقابض)؛ إذن تتمثل الأزمة المالية العالمية كما يراها العديد من الباحثين كونها تتعامل بالمشتقات المالية والمتمثلة بأسواق العقود المستقبلية والآجلة وأسواق الأختيار وعقود المبادلات من جهة والإفراط في عمليات التسهيلات المالية من جهة أخرى[36].

ولكن التمويل الإسلامي اقتصاد يقوم على الأخلاق في مبادئه ومعاملاته، ويطبقها بطريقة حقيقية لا وهمية، ولا يتعامل بالربا ولا الغرر، ويحارب الفساد بكل أنواعه وأشكاله[37]؛مما يجعله حائط صد أمام الأزمات والكوارث الاقتصادية والمالية وهذا ما سنناقشه في المبحث الثالث.

المبحث الثالث

دور التمويل الإسلامي

في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية.

أولا: دور التمويل الإسلامي في علاج تشوهات الأزمة المالية العالمية:

اأثبتت الاأزمة المالية العالمية الراهنة فشل الهيكل المالي العالمي المعمول به،والذي يعتمد في الأساس على النظام المصرفي التقليدي بوصفه عاملاً رئيسًا، واأثبت النظام المالي العالمي عدم اأهليته للتعامل مع البنية المعقدة لاآلية الصيرفة التقليدية،التي اأدت مع مجازفتها المفرطة اإلى اأزمة العقارات السكنية الاأخيرة في الولايات المتحدة الاأمريكية وبدورها اإلى اأزمة الائتمان التي تطورت في شكل الاأزمة العالمية الراهنة، ولهذا السبب تحولت الاأزمة المالية العالمية الراهنة اإلى اأزمة ثقة في النظام المالي العالمي الحالي [38].

فقد أظهرت الأزمة المالية العالمية الراهنة الأهمية العظمى للمنظومة الأخلاقية داخل النظام الاقتصادي، والضرورة الحتمية لتعزيز القيم في المعاملات التجارية للسلامة من انهيار المؤسسات المالية،وإفلاس الشركات والبطالة والركود الاقتصادي , ولأن التشريعات البشرية تفتقر إلى الباعث الديني الذي هو بمثابة الرقيب على تجاوزات الفرد، فإنه لا بد من الاسترشاد بمنهج سماوي وتشريعات إلهية تضبط

---

36) دور المؤتمر إلى مقدمة عمل خريوش، ورقة الأردنية):حسني الإسلامية المصارف العالمية(دليل الأزمة تداعيات من الحد في الإسلامية المصارف العلمي الكويت، 15-16 ديسمبر، 2010م، ص2. ، جامعة الإدارية والعلوم الاقتصاد الرابع، كلية الدولي

37) الأزمة الاقتصادية العالمية في ضوء الشريعة الإسلامية(الوقف الخيري أنموزجًا):عبد الرحمن بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، أكاديمية نايف العربية للعلوم الامنية، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010م، ص3.

38) تقارير حول الأزمة المركز المالية العالمية لعام ٢٠٠٨-٢٠٠٩م:ص1.

سلوكيات الأفراد في سوق المال والاقتصاد،وأن العالم الآن بأمس الحاجة لتعريفه بقيم التمويل الإسلامي المتمثلة في الصدق والعدل والتيسير والوفاء بالوعود [39].

كما أن تطبيق نظام التمويل الإسلامي يسمح بتحقيق التوازن وربط التدفقات المالية بالتدفقات الحقيقية في الاقتصاد المعاصر، مما يمنع حدوث تضخمات في التدفقات المالية التي تعد السبب الرئيس لمختلف الأزمات المالية[40].

فأهم مرتكزات التمويل الإسلامي تحريمه للممنوعات الثلاثة الرئيسة في النشاط الاقتصادي،وهي الفائدة(الربا) والقمار،والجهالة كما في التفصيل التالي[41]:

أولاً:الربا:

نص قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة على أن سعر الفائدة التي تتعامل به المصارف التجارية المعاصرة هو الربا المحرم شرعا[42]،فتحريم الفائدة كآلية لتدوير الأموال من أصحاب المدخرات إلى المستثمرين عن طريق المصارف يعني باختصار أن النقود في الإسلام لايمكن أن تتحول إلى سلعة تباع وتشترى وإنما هي وسيلة لتسهيل النشاط الاقتصادي الحقيقي،وبالتالي فلابد أن تتحرك النقود مع حركة السلع والخدمات.

يقول ابن القيم: " فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي به يعرف به تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً، لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات ... وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة " [43]،ويقول الإمام الغزالي:"من نعمة الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانها، ولكن يضطر الخلق إليهما، من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة، في مطعمه، وملبسه، وسائر حاجاته .. فلا بد بينهما من معاوضة، ولابد في مقدار العوض من تقدير" [44].

لذلك فإن البديل الإسلامي للفائدة هو مبدأ المشاركة في الربح والخسارة؛حيث إن عائد أصحاب المدخرات لايتحقق إلا بعد أن تستثمر مدخراته في المشروعات الاستثمارية،فإذا تحققت أرباح فانها توزع بنسبة متفق عليها مسبقًا بين المدخرين والمستثمرين بواسطة المصرف.

---

(39) انظر: دور القيم الإسلامية في معالجة الأزمة المالية العالمية، بحث مقدم للندوة الافتتاحية للأكاديمة العالمية للبحوث الشرعية في المعاملات المالية ، 26 رجب 1432هـ. الإسلامية(إسرا)، كوالا لمبور , ماليزيا

(40) انظر: التمويل الإسلامي كأسلوب لمواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية:ص20.

(41) انظر: التمويل الإسلامي في سياق الاقتصاد الغربي:يوسف خليفة اليوسف، محاضرة ألقيت في المكتبة العامة لمدينة آن أربر الأمريكية في ولاية ميتشغن بتاريخ 2010/3/4 .

(42) انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن الفائدة المصرفية في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة 10-16 ربيع الثاني 1406هـ.

(43) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم الجوزية(ت 751هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968م، 2/ 175 .

(44) إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)،دار الشعب، القاهرة، 2219/12 .

ثانيًا:الغررالكثير:

الغرر من النوع الثاني من النشاطات التي يحرمها الإسلام؛لأنها تؤدي إلى نزاعات وإلى ارتفاع تكاليف النشاط الاقتصادي أو الى توسع نقدي لايرافقه نشاط اقتصادي فعلي، وأغلب عقود المشتقات تتصف بنوع أو آخر من أنواع الغرر.

وبالتالي فإن منع هذه العقود أو تقليلها – إلى حد كبير – سيساعد على تجفيف منابع التوسع النقدي الذي يعاني منه الاقتصاد الحديث،وهذا سيؤدي بدوره إلى تقليص حجم الاقتصاد النقدي ليكون متزنًا مع الاقتصاد الفعلي(45).

ثالثًا:القمار أو الميسر:

إضافة إلى تحريمه للربا والغرر الفاحش فإن الإسلام يحرم القمار أو الميسر لما فيه من كوارث اجتماعية وتكاليف اقتصادية،وعلى الرغم من أن دراسات الجدوى الاقتصادية المعاصرة تعتبر الانفاق على أي مشروع تكون تكاليفه أكبر عوائده نوع من التبذير والهدرإلا أن المجتمعات المعاصرة أخفقت في تطبيق هذا المنطق على القمار بأشكاله،ومنها ما يحصل في أسواق المال من مراهنات،وهذه المراهنات هي نفسها التي لم تؤدي فقط إلى تزايد وتيرة الأزمات المالية وإنما عملت على تعميقها إلى حد كبير.

ومن العرض السابق نرى أن حل مشكلة الأزمات المالية لا بد أن يكون عبر منظور عقدي، يبنى عليه نظام اقتصادي،بمعنى أنه لا بد من وجود منهج إيماني قويم يوجه الإجراءات والتقنيات المستخدمة في حل المشكلة الاقتصادية، عبر منظومة أخلاقية تساهم في منع الأزمات في المصارف والأسواق المالية عبر اجتناب الخطر الأخلاقي،وتجنب مساوئ عدم الإفصاح والشفافية التي هي من أهم عوامل التعثر المالي وتؤدي إلى هدر الفوائض المالية،وتوجيهها إلى استثمارات خاسرة .

والتمويل الإسلامي المستمد من قواعد الشريعة الإسلامية والمنضبط بضوابطها يؤكد على أهمية الصدق،وبيان المعلومات المتعلقة بالمنتج،وعدم كتمان ما من شأنه التأثير سلباً أو إيجاباً في أي تعاقد مالي،وبذلك يحذر سلفاً من ينوي التغرير بمن يتعامل معه،وبذا يتحقق في ظل النظام المالي الإسلامي العدل والمناخ الاستثماري المستقر والمتوازن(46).

كما أن تعاليم الشريعة الإسلامية التي تحض على التراحم والتعاون لها بالغ الأثر في الخروج من أزمات التعثر المالي،وتشجع تلك القيم الرفيعة على حل مشاكل الإفلاس،والركود الاقتصادي عبر صيغ التضامن والتكافل،وتتميز هذه الشريعة الإسلامية بأنها تتعامل مع الأزمات المالية ببرنامجين :

- **البرنامج الأول**:عبر برنامج استباقي،يحاول تفادي الأزمة باجتناب مسبباتها،عبر الالتزام بالضوابط الشرعية في المعاملات،والمتمثلة في اجتناب الغرر والميسر وكل المخالفات الشرعية.

---

(45) التمويل الإسلامي في سياق الاقتصاد الغربي:يوسف خليفة اليوسف، محاضرة ألقيت في المكتبة العامة لمدينة آن أربر الأمريكية في ولاية ميتشغن بتاريخ 2010/3/4 .

(46) انظر: دور القيم الإسلامية في معالجة الأزمة المالية العالمية، بحث مقدم للندوة الافتتاحية للأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المعاملات المالية الإسلامية(إسرا)، كوالا لمبور , ماليزيا ، 26 رجب 1432هـ.

- **البرنامج الأخير**: عبر برنامج علاجي يسعى إلى رفع الأضرار،والأخذ بيد المنكوبين حتى يعودوا منتجين وفاعلين على الطريق الصحيح مرة أخرى [47].

ثانيًا:دور التمويل الإسلامي في معالجة تداعيات الأزمة المالية العالمية:

لقد جاءت الأزمة المالية العالمية الأخيرة وما نجم عنها من تداعيات خطيرة على النظام المالي العالمي، وتأثرت العديد من المؤسسات المالية في المنطقة بهذه الأزمة لتؤكد مجددًا سلامة المبادئ التي تقوم عليها الصناعة المالية الإسلامية،وخاصة الصيرفة الإسلامية،كونها تمتلك العديد من المقومات التي تحقق لها الأمن والآمان،وتقليل المخاطر مثل:الأمانة،والمصداقية،والشفافية،والتيسير،والتعاون،والتكامل، والتضامن،وفي نفس الوقت تحرم الشريعة الإسلامية المعاملات المالية التي تقوم على الكذب،والمقامرة،والتدليس،والجهالة،والاحتكار،والاستغلال،والجشع، والظلم[48].

والسبب الرئيس لمختلف الأزمات المالية التي يشهدها النظام المالي العالمي إنما يكمن في تبنيه لنظام تمويل كلاسيكي،يعتمد على سعر الفائدة والمضاربة،كأسلوبين أساسين في مختلف المعاملات المالية من أجل تحقيق أقصى الأرباح،ودون بذل مجهود حقيقي مقابل هذه الأرباح.

وقد تمثلت الإجراءات المتبعة من الدول المتقدمة للحد من تداعيات الأزمة الحالية في مرحلتين[49]:

- **المرحلة الأولى**: تم فيها تنفيذ إجراءات تمثلت في تدخل السلطات النقدية والحكومية في السوق المالي منذ بداية الأزمة،عن طريق ضخ سيولة نقدية كبيرة في السوق،من خلال عمليات شراء وتأميم أصول المؤسسات المالية المتعثرة،مع العلم أن هذه الإجراءات هدفت أساسًا إلى الحفاظ على استقرار السوق المالي، ومنع تحول الأزمة المالية إلى أزمة اقتصادية تؤدي إلى الركود الاقتصادي،إلا أن هذا الهدف لم يتحقق،وحدث ركود اقتصادي نتج عنه ارتفاع مستويات البطالة في هذه الدول.
- **المرحلة الثانية** : بعد تحول الأزمة المالية إلى أزمة حقيقية شرعت معظم الدول المتقدمة مع بداية سنة2009م في تبني وتنفيذ سياسات اقتصادية كينزية تهدف إلى رفع معدلات النمو الاقتصادي،وتخفيض مستويات البطالة،عن طريق رفع الإنفاق الحكومي الاستثماري.

وهذه الإجراءات – وبالرغم من أنها قد تؤدي إلى الحد من تداعيات الأزمة – إلا أن أثرها يبقى مؤقتًا وغير مستدام،لأنهالم تعالج العامل الرئيس المسبب لمثل هذه الأزمات،والمتمثل في الاختلالات التي يعاني منها نظام التمويل الكلاسيكي المبني على المعاملات الربوية،وعلى المضاربة غير المشروعة.

ومن هذا المنطلق فإن نظام التمويل الإسلامي يعد النظام البديل القادر على معالجة إختلالات نظام التمويل الكلاسيكي،من خلال تحريمه للمعاملات الربوية،والمضاربة غير المشروعة،وتبنيه لأساليب تمويل مرنة،تؤدي إلى تحقيق أرباح،في إطار ضوابط موضوعية،تراعي

---

(47) انظر: دور القيم الإسلامية في معالجة الأزمة المالية العالمية، بحث مقدم للندوة الافتتاحية للأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المعاملات المالية ، 26 رجب 1432هـ. الإسلامية(إسرا)، كوالا لمبور , ماليزيا

(48) دور الصيرفة الإسلامية والسوق المالية الإسلامية في الحد من أثر تدويل الخطر المالي على الأنظمة المالية العربية: لحول عبد القادر، الملتقى الدولي الأول حول: الاقتصاد الإسلامي الواقع ورهانات المستقبل، المركز الجامعي بغرداية يومي 23 و24 فيبراير 2011م، ص2.

(49) انظر: التمويل الإسلامي كأسلوب لمواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية: ص19.

ظروف مختلف الجهات، كما أن المبدأ الأساسي المتعمد في هذا النظام هو مبدأ المشاركة في تحمل مختلف المخاطر،وبالتالي المشاركة في تقاسم الأرباح والخسائر[50].

فالنظام الرأسمالي جعل الإنسان مرتبطًا بالمال بعقله،وبطنه،بل جعل المادة والمال دينًا،وأصبح المال كل شئ، ولم يبق من الأخلاق الإنسانية أي أثر[51].

وهذا ما يميز هذا الاقتصاد عن الأنظمة الاقتصادية الأخرى أنه لا يفصل بين الاقتصاد والأخلاق،ولا بين العلم والأخلاق،ولا بين السياسة والأخلاق،ولا بين الحرب والأخلاق،فالأخلاق لحمة الحياة الإسلامية وسداها... ولهذا فإن هذا الاقتصاد لا يقبل – بحال من الأحوال – ما قبلته أوروبا من الفصال النكد والمشئوم بين الدين والدنيا،وما نادت به الرأسمالية وغيرها من الانفصال بين الاقتصاد والأخلاق[52].

ثالثًا: الصيحات المنادية بتطبيق التمويل الإسلامي بعد الأزمة المالية العالمية:

ينفرد الاقتصاد الإسلامي من بين المناهج الفكرية الاقتصادية باعتباره القيم الاخلاقية كالصدق، والنزاهة،والتسامح،والعدل مبادئ أساسية تحض عليها العقيدة الإسلامية،وأنها عبادات تندرج تحت التكاليف الشرعية التي يثاب العبد ويعاقب عليها من قبل الله تعالى.

وفي الأزمة المالية العالمية الأخيرة ظهر الأثر الكبير لغياب الصدق والنزاهة الأخلاقية مما تسبب في انهيار مؤسسات مالية كبرى،نتيجة ممارسات اتسمت بالغش،وإخفاء معلومات لها أثرها في تقييم المركز المالي،واتخاذ القرار الاستثماري،فأسباب الأزمة المالية العالمية كانت في الأساس بسبب سلوكيات سلبية،تتمثل في تعاظم الجشع،والرغبة في التربح عبر تعاملات مالية،مارس فيها أكثر من طرف الغش،والتغرير،والكذب الذي أدى إلى كارثة مالية كبرى وأزمة اقتصادية عالمية [53].

ولما كانت البنوك الإسلامية تعمل ضمن قواعد وضوابط الأمن،والاستقرار،وتقليل المخاطر من حيث قيامها على مجموعة من الأنظمة المتمثلة في القيم،والأخلاق،والأمانة،والمصداقية،والشفافية، والتيسير،والتعاون،والتكامل، والتضامن من جهة، وكونها تعمل ضمن نظام إسلامي خال من الربا، والكذب،والمقامرة،والتدليس،والاحتكار، والاستغلال، والجشع،والظلم،وأكل أموال الناس بالباطل ، إضافة إلى كون النظام الإسلامي يقوم على منع بيع السلع قبل أن يحوزها المشتري،فحرم بيع ما لا يملك الإنسان، وحرم تداول الأوراق المالية،والسندات والأسهم الناتجة عن العقود الباطلة،وحرم وسائل النصب،والاحتيال التي تبيحه الرأسمالية بدعوى حرية الملكية، والاستفادة من خبرات الأفراد والمؤسسات والشركات الخاصة في العمل والإدارة للموارد العامة:كالبترول،والمعادن،والطاقة، والكهرباء، وجعل الدولة تتولى كل هذا وفق الأحكام الشرعية[54].

---

(50) انظر: التمويل الإسلامي كأسلوب لمواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية: ص20.

(51) المبادئ انظر:مصطفى في المالي التعامل في الأخلاقية ،بحث أوروبا:يوليو عشرة الثامنة مقدم للدورة ملا أوغلو،للمجلس ٢٠٠٨م.

(52) دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي:يوسف القرضاوي،مكتبة وهبة،القاهرة،ط1، 1995م،ص57.

(53) دور القيم الإسلامية في معالجة الأزمة المالية العالمية، بحث مقدم للندوة الافتتاحية للأكاديمة العالمية للبحوث الشرعية في المعاملات المالية الإسلامية(إسرا)، كوالا لمبور , ماليزيا ، 26 رجب 1432هـ.

(54) دور الإسلامية المصارف العالمية(دليل المالية الأزمة تداعيات من الحد في الإسلامية المصارف الأردنية): ص12.

إن كل ما ورد من أمثلة كان دافعًا لكثير من الاقتصاديين العالميين والمفكرين والمحللين للتفكير في أسباب هذه المشكلة،وكيفية حلولها من أجل تجنب تكرارها مرات ومرات أخر، وقد جربت كثير من البلدان الطرق التقليدية في معالجة المشاكل والأزمات المالية،إلا أن هذه المحاولات كانت تبؤ بالفشل الذريع في كل مرة.

وفي السطور التالية يوضح خالد حسن زبدة مجموعة من الاستشهاد والأمثلة التي تدل على اقتناع كثير من الجهات في أميركا،وأوروبا من ذوي أصحاب القرار، والجامعات العريقة،وإداراتٍ لكبرى البنوك العالمية، وحتى الفاتيكان على إمكانية أن يكون التمويل الإسلامي هو الحل لمشاكل الغرب الاقتصادية،وتؤكد اعتقادهم وإيمانهم بأن التمويل الإسلامي ربما يكون هو الحل لمشاكلهم الاقتصادية على الأقل، ومنها[55]:

- **أولاً**: قيام جامعة دوفين (Université Paris-Dauphine)في باريس باستحداث قسمٍ لدراسات الماجستير في نظام التمويل الإسلامي؛حيث يتضمن هذا البرنامج تدريس فقه المعاملات؛إيمانًا منها بأهمية هذا الموضوع، وعدم إمكانية استمرار تجاهله،حيث اعتمدت هذه الشهادة من ثلاثة مجالس علمية في فرنسا للحصول على الترخيص، وقد قامت أيضا بورصة باريس باحتضان هذا البرنامج،وعملت من أجله الندوات التثقيفية اللازمة للتعريف بأهميته.
- **ثانيًا**: قرار الحكومة البريطانية البدء بإصدار سندات إسلامية، وهي أول سندات إسلامية تصدر خارج العالم الإسلامي في العالم،حيث قال رئيس الوزراء البريطاني (ديفيد كاميرون) إن حكومته تتطلع إلى إصدار أول صكوك سيادية إسلامية خارج العالم الإسلامي بقيمة 200 مليون جنية إسترليني،وتعديل القوانين لتسهيل الصيرفة والتمويل المنسجمين مع مبادئ الشريعة الإسلامية.
- **ثالثًا**: قرار كثير من البنوك البريطانية استحداث خدمات مصرفية إسلامية في بريطانيا ليس من قبل المسلمين المقيمين هناك بل من نسبة كبيرة من البريطانيين غير المسلمين الذين يؤمنون بعدالة نظام التمويل الإسلامي، مما حدا بالحكومة البريطانية على الموافقة على تراخيص المؤسسات المالية الإسلامية، وقامت أيضا بإعطاء التراخيص المطلوبة للبنوك البريطانية لاستحداث خدمات مالية على الطريقة الإسلامية.
- **رابعًا**: في تقرير آخر لمحطة الجزيرة يظهر اهتمامًا وطلبًا متزايدًا على الخدمات المالية في البنوك الأميركية،ولكن بالطريقة الإسلامية بسبب أن تمويل أصحاب العقارات بالطريقة الإسلامية يحمي المدينين من مصادرة عقاراتهم في حال عجزهم عن سداد الدفعات الشهرية، حيث حققت المؤسسات المالية التي تتعامل بنظام التمويل الإسلامي نموا قدره 15% على مستوى العالم.
- **خامسًا**: ذكرت الصحيفة الرسمية للفاتيكان (أوسيرفاتور رومانو) في مقال لها تحث فيه المصارف الأوروبية على الاستفادة من خصائص النظام المالي الإسلامي، حيث دعا بابا الفاتيكان(بنديكت السادس عشر) البنوك الغربية إلى تطبيق المبادئ المالية الإسلامية،والنظر بتمعن في أسسها،من أجل العمل على استعادة عملائها في خضم الأزمة العالمية.
- **سادسًا**: في تقرير للتلفزيون الألماني أظهر فيه دراسة للخبيرة الاقتصادية (لوريتا نابليوني) قالت وهي تقف مقابل بنك بريطاني مشرف على الإفلاس: إنه كان بالإمكان تجنب هذا الإفلاس لو أن البنك التزم بمعايير أخلاقية وبمبادئ الشريعة الإسلامية في

(55) الاقتصادي، العدد رقم(16)، أيار 2014م. القدس) هل التمويل الإسلامي حل لمشاكل الأزمات المالية العالمية المتكررة:خالد حسن زبدة، ملحق جريدة

أعماله المالية،حيث قامت بمقارنة النظام المالي الغربي بالنظام المالي الإسلامي، وتوصلت إلى أن النظام المالي الإسلامي خسائره محدودة جدًا؛ لأن الشريعة تحرم الربا وتحرم المساهمة في البنوك التقليدية وشركات التأمين؛ وتسمح فقط بالاستثمار المباشر الذي يقوم على تحمل المخاطر من جميع الأطراف وليس من المدين فقط على عكس ما هو موجود في الاقتصاد الغربي،وإن جميع المعاملات في النظام الإسلامي تفحص وتدقق من قبل لجنة شرعية مختصة حيث يمكن القول إن هناك رقابة أخلاقية على المنتجات.

- **سابعًا**: أقرّ البرلمان الحكومي الياباني في طوكيو قانونًا يمنح البنوك اليابانية تراخيص لافتتاح فروع للتمويل الإسلامي بعد انهيار الأنظمة المالية القائمة على تعاملات ربوية، إذ فشلت البنوك اليابانية في محاولة علاج الأزمات المالية بالطرق التقليدية المعروفة للجميع.
- **ثامنًا**: دعا المحلل الاقتصادي (بوفيس فانسن) رئيس تحرير مجلة (تشالنجر) كبرى الصحف الاقتصادية في أوروبا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية فيما يتعلق في المجال الاقتصادي كحل أوحد للتخلص من براثن النظام الرأسمالي الذي يقف وراء الكارثة الاقتصادية التي تخيم على العالم .
- **تاسعًا**: قال مدير صندوق (بيرش اسيتس) لإدارة الأصول ومؤلف كتاب (الانهيار الأخير) مطلع العام 2007، إن التمويل الإسلامي يمكنه إعادة الانضباط إلى النظام المالي في أعقاب الأزمة المالية الأخيرة،وإن كثيرًا من المستثمرين ينجذبون إلى الاستثمارات المطابقة للشريعة الإسلامية، وإنه من الناحية المصرفية لا يمكن للبنوك الإسلامية أن تقرض سوى ما لديها من ودائع، وهو ما يتفادى تخليق الائتمان بكل أثاره السلبية في الأزمة الأخيرة نتيجة الإفراط في عملية الإقراض من قبل البنوك التقليدية.
- **عاشرًا**: أعلن الخبير الاقتصادي البلجيكي وأستاذ التسويق (لوران مارلي)لوكالة الأنباء الكويتية(كونا) أنه في ديسمبر 2010 قام بإطلاق مشروع مكون من شبكة عالمية من محامين مختصين في التمويل الإسلامي؛لتقديم المشورة في الدول الغربية،وأن المال اليوم في أيدي مستثمري التمويل الإسلامي.

ومن مجموع ما تقدم فقد أصبح جليًا للقاصي والداني أن هناك إجماعًا من جميع الأطراف سواء من اقتصاديين وأكاديميين وحكومات على ضرورة تغيير أسلوب تعاملاتهم المالية اليومية التقليدي المبنية على الربا والتوسع المفرط في الإقراض والمغالاة في المخاطر إلى أسلوب جديد يضع القيود على هذه الممارسات التي أدت إلى الانهيارات المتعاقبة في اقتصاديات العالم الأمر الذي أدى إلى زيادة معدلات الفقر في العالم،وارتفاع معدلات البطالة،وانتشار حالة الركود في أسواق العالم أجمع[56].

وبعد مواجهتها لمخاطر الأزمة المالية العالمية،تقوم الان العديد من البنوك في شتى أنحاء العالم بتأسيس وحدات للتمويل الإسلامي بها،جاذبة بذلك صناعة صاعدة تقدر بمبلغ يتراوح بين من ٧٠٠ بليون دولار[57].

(56) الاقتصادي، العدد رقم(16)، أيار 2014م. القدس) هل التمويل الإسلامي حل لمشاكل الأزمات المالية العالمية المتكررة:خالد حسن زبدة، ملحق جريدة ٢٠٠٨-٢٠٠٩م:ص10. لعام العالمية المالية المركز حول الأزمة تقارير(57)

وهكذا فقد عالج النظام الاقتصادي الإسلامي كل اضطراب وأزمة في الاقتصاد تسبب شقاء الإنسان،فهو نظام فرضه رب العالمين الذي يعلم ما يصلح لمخلوقاته[58].

وتحت هذه الظروف يتضح اَنْ قوة الاقتصاد الاِسلامي تستند على اَنَّ الاَدوات المالية المتماشية مع الشريعة الاِسلامية مبنية على الاقتصاد الحقيقي وليس على التنظير والخيال والممارسات الخاطئة[59].

ونخلص مما سبق إلى القول بأن النظام الاقتصادي المعاصر يمكنه أن يقلل من احتمالات حدوث الأزمات المالية، وبالتالي يقلل من تكاليفها لو أنه اتجه إلى صيغ التمويل بالمشاركة بديلاً عن الفائدة وهي كثيرة ومتجددة ، وقيد المعاملات المالية التي تتصف بالغرر الفاحش والقمار، ولاشك أن النتائج الايجابية لهذا العلاج تكون أعمق إذا تمت في إطار المنظومة العقائدية والأخلاقية الإسلامية التي تجمع بين الدنيا والآخرة،وتهذب غرائز الإنسان،وتحميه من كل صور الإفراط والتفريط في استخدام موارد هذا الكون التي ليس فيها قصور،وإنما الخلل هو في تعامل الإنسان مع هذه الموارد [60]، مصداقًا لقوله تعالى : وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ[61].

ومن مجموع ما سبق فإنه حان الوقت . وبصورة لا نظير لها . لإظهار النظام الاقتصادي الإسلامي بصورته الشاملة المتضمنه الالتزام بالمنهج الرباني، والسلوك الأخلاقي، والتكامل البنائي من خلال إبراز هذا المجال، وتوضيح توافقه مع العقل والفطرة والسنن الجارية بما يتوافق مع مصالح الدين والدنيا.

***

النتائج والتوصيات

أولا:النتائج:

- رغم تداعيات الأزمة المالية العالمية على العديد من المؤسسات المالية العالمية، إلا أن سوق التمويل الإسلامي عرفت نموًا ملحوظًا خلال السنوات الأخيرة؛نتيجة الإقبال المتزايد على المؤسسات المالية الإسلامية كأداة تمويلية جديدة أثبتت حضورها في السوق العالمية وقدرتها على حماية المستثمرين من أي مخاطر محتملة.

---

58) دور المصارف الإسلامية في الحد من تداعيات الأزمة المالية العالمية(دليل المصارف الإسلامية الأردنية): ص12، 13.

59) تقارير حول الأزمة المالية المركز العالمي لدراسات الاقتصاد والأعمال:ص9. ٢٠٠٨-٢٠٠٩م.

60) انظر:التمويل الإسلامي في سياق الاقتصاد الغربي:يوسف خليفة اليوسف، محاضرة ألقيت في المكتبة العامة لمدينة آن أربر الأمريكية في ولاية ميتشغن بتاريخ 2010/3/4 .

61) سورة إبراهيم:آية34.

- هناك فروقًا شاسعة بين أسلوبي التمويل الإسلامي والتمويل التقليدي؛حيث يقوم الأول على تطوير الاقتصاد الحقيقي من خلال وضع هامش ربح يتفق مع القيمة المضافة أو النمو الحقيقي، بينما يقوم الآخر على الفائدة الثابتة بترحيل المديونيات وتعزيز الاقتصاد الوهمي إلى أن تنفجر فقاعة الدين كل حين في أزمة اقتصادية جديدة.
- تطبيق نظام التمويل الإسلامي يسمح بتحقيق التوازن الاقتصادي والمالي، وربط التدفقات المالية بالتدفقات الحقيقية في الاقتصاد؛مما يمنع حدوث تضخم في التدفقات المالية التي تعد السبب الرئيس لمختلف الأزمات المالية عبر العصور المتباينة.
- السبب الرئيس لمختلف الأزمات المالية التي يشهدها النظام المالي العالمي يكمن في تبنيه لنظام تمويل كلاسيكي يعتمد على سعر الفائدة والمضاربة الوهمية، كأسلوبين أساسين في مختلف المعاملات المالية من أجل تحقيق أقصى الأرباح .
- إن حل مشكلة الأزمات المالية لا بد أن يكون عبر منظور عقدي ومنهج إيماني قويم يوجه الإجراءات والتقنيات المستخدمة في حل المشكلة الاقتصادية المستفحلة؛فالمنظومة الاخلاقية تساهم في منع الأزمات في المصارف والأسواق المالية عبر اجتناب الخطر الاخلاقي،ومساوئ عدم الإفصاح، وغياب الشفافية التي هي من أهم عوامل التعثر المالي.

ثانيا: التوصيات:

- يجب على المستثمرين المسلمين عدم الانخراط وراء الأنشطة المحظورة بموجب الشريعة، وفي التمويل الإسلامي،لا يجوز بالتالي الاستثمار في شركات تمارس أنشطة محظورة على غرار الخدمات المالية،والقمار،والكحول،والأسلحة، والتبغ،ولحم الخنزير،والمواد الإباحية، كما لا يجوز للمصارف الإسلامية تقديم أي تمويل لهذه الشركات.
- لابد من نشر مبادىء التمويل الإسلامي ومميزاته وإظهار قوته التي تستند على أنَّ الأدوات المالية المتماشية مع الشريعة الإسلامية مبنية على الاقتصاد الحقيقي وليس على التنظير والخيال والممارسات الوهمية.
- على العاملين في المؤسسات المالية الإسلامية عدم التفريط في المنظومة الاخلاقية داخل النظام الاقتصادي، وذلك لتعزيز القيم في المعاملات التجارية؛للسلامة من انهيار المؤسسات المالية وإفلاس الشركات، والبطالة، والركود الاقتصادي, ولأن التشريعات البشرية تفتقر إلى الباعث الديني الذي هو بمثابة الرقيب على تجاوزات الفرد والجماعة.

***

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**
- اتفاقية إنشاء الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة،1977م.
- الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية: عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 1425هـ.
- إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)،دار الشعب، القاهرة .
- إدارة البنوك (مدخل كمي واستراتيجي معاصر): فلاح حسن الحسيني،ومؤيد عبد الرحمن الدوري، دار وائل، عمان، ط1،2000م.
- إدارة البنوك: محمد سعيد سلطان وآخرون، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1989م.
- إدارة السُّيُولَة في المؤسسات المالية الإسلامية (دراسة فقهية اقتصادية): علي محيي الدين القرة داغي، مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، المجلد الأول، العدد الأول،ديسمبر، 2010م.
- الأزمة الاقتصادية العالمية في ضوء الشريعة الإسلامية(الوقف الخيري أنموزجًا):عبد الرحمن بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، أكاديمية نايف العربية للعلوم الامنية، المملكة العربية السعودية،ط1،2010م.
- الأزمة المالية العالمية(الجذور وأبرز الأسباب والعوامل المحفزة): عدلي قندح ، مجلة إتحاد المصارف العربية،بيروت،العدد: 335، أكتوبر 2008.
- أساسيات إدارة البنوك: سيد الهواري،مكتبة عين شمس،القاهرة، 1980م.
- الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي: أميرة عبد اللطيف مشهور، مكتبة مدبولي، القاهرة،ط1،1991م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم الجوزية (ت 751هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968م.
- البنوك الإسلامية وأهم مشاكلها العملية: حنان إبراهيم النجار، مجلة البحوث التجارية، كلية التجارة،جامعة الزقازيق، السنة الثالثة،العدد الثالث،1981م.
- البنوك الإسلامية ودورها في المجتمع الإسلامي: مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، ذو الحجة، 1400هـ،العدد192.
- البنوك الإسلامية: شوقي إسماعيل شحاتة، دار الشروق، المملكة العربية السعودية،1977م.
- البنوك الإسلامية:محسن الخضيري، كتاب الحرية، القاهرة،ط1،1990م.
- التبعية الاقتصادية ودور البنوك الإسلامية في تحرير العالم الإسلامي منها: محمد إبراهيم أبو شادي،الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،ط1،1994م.
- التحوط في التمويل الإسلامي:سامي بن إبراهيم السويلم،المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب،المملكة العربية السعودية،1428هـ.
- تطور النظام المصرفي الإسلامي: أسامة الطنطاوي، مجلة رابطة العالم الإسلامي، العدد 365، السنة 33،1995م.
- تقارير المركز حول الأزمة المالية العالمية لعام ٢٠٠٨-٢٠٠٩م،مركز الأبحاث الإحصائية والإقتصادية والإجتماعية والتدريب للدول الإسلامية، منظمة المؤتمر الإسلامي، ، يونيو 2009م..
- التمويل الإسلامي في سياق الاقتصاد الغربي:يوسف خليفة اليوسف، محاضرة ألقيت في المكتبة العامة لمدينة آن أربر الأمريكية في ولاية ميتشغن بتاريخ 2010/3/4 .
- التمويل الإسلامي كأسلوب لمواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية: بوفليح نبيل، و عبد الله الحرتسي حميد، الملتقى الدولي حول: أزمة النظام المالي والمصرفي الدولي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، قسم الاقتصاد والإدارة، يومي 6-7 أبريل،2009م.
- التمويل الإسلامي:رفيق يونس المصري، دار القلم، دمشق، ط1 ، 2012م.
- التواجد العالمي للبنوك الإسلامية(رسالة وأهداف وتحديات): حسن العالي،ندوة الصناعة المالية الإسلامية تحت رعاية: البنك الإسلامي للتنمية،مركز التنمية الإدارية بكلية التجارة،جامعة الإسكندرية،15 . 18 أكتوبر،2000م.

- دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية: محمود الأنصاري، ندوة بنك فيصل الإسلامي المصري (البنوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية)، القاهرة،3 5 ديسمبر،1983م.
- دور الصيرفة الإسلامية والسوق المالية الإسلامية في الحد من أثر تدويل الخطر المالي على الأنظمة المالية العربية: لحول عبد القادر،الملتقى الدولي الأول حول: الاقتصاد الإسلامي الواقع ورهانات المستقبل، المركز الجامعي بغرداية يومي 23 و24 فيبراير 2011م.
- دور القيم الإسلامية في معالجة الأزمة المالية العالمية، بحث مقدم للندوة الافتتاحية للأكاديمة العالمية للبحوث الشرعية في المعاملات المالية الإسلامية(إسرا)،كوالا لمبور , ماليزيا ، 26 رجب 1432هـ.
- دور القيم والاخلاق في الاقتصاد الإسلامي:يوسف القرضاوي،مكتبة وهبة،القاهرة،ط1، 1995م .
- دور المصارف الإسلامية في الحد من تداعيات الأزمة المالية العالمية(دليل المصارف الإسلامية الأردنية): حسني علي خريوش، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر العلمي الدولي الرابع، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة الكويت، 15-16 ديسمبر، 2010م.
- الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية: محمود عبد الكريم إرشيد، دار النفائس، الأردن،ط2007،2م.
- ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية:سامر مظهر قنطقجي،دار النهضة،سوريا، ط1، 2008م.
- طبيعة نشاط البنوك الإسلامية وأثره على تخطيط وإدارة الموارد البشرية بها: محمد سمير كامل، مجلة الإدارة، القاهرة، المجلد السابع عشر، العدد(3)، يناير، 1985م.
- الفشل الشرعي والفشل المصرفي الإسلامي(نظرة اقتصادية تحليلية) :معبد علي الجارحي، بدون بيانات.
- في المفاهيم:الاستثمار ، التمويل التقليدي ،التمويل الإسلامي:إبراهيم خليل عليان، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين، بحث مقدم لمؤتمر بيت المقدس الخامس، 1435هـ.
- المبادئ الأخلاقية في التعامل المالي في أوروبا:مصطفى ملاأوغلو،بحث مقدم للدورة الثامنة عشرة للمجلس، دبلن،يوليو ٢٠٠٨ م .
- مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام: محمد صلاح الصاوي، دار الوفاء،المنصورة، ط1،1990م.
- المصارف الإسلامية بين الاستجابة للضرورات الاقتصادية والاجتماعية وتحديات المستقبل:على محمد سعيد الراوي، مجلة الحكمة، بريطانيا، جمادي الثاني،1423هـ،العدد25.
- المصارف الإسلامية في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية: مدحت كاظم القريشي، وميسون عبدالغني عبدالكريم، المجلة العراقية للعلوم الاقتصادية، السنة العاشرة، العدد الثاني والثلاثون، 2012م.
- المصارف الإسلامية: محمد الزحيلي،مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 198 .
- مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي(تحليل فقهي واقتصادي):منذر قحف، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، 1424هـ.
- منهج الصحوة الإسلامية (بنوك بلا فوائد): أحمد النجار، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة،1979م.
- النظام المصرفي (خصائصه ومشكلاته): رفيق يونس المصري، مجلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي،1405هـ.
- هل التمويل الإسلامي حل لمشاكل الأزمات المالية العالمية المتكررة:خالد حسن زبدة، ملحق جريدة القدس الاقتصادي، العدد رقم(16)، أيار 2014م.

***

الاطار الشرعي والقانوني لعقد الاستجرار وأثره على الاقتصاد الاسلامي: دراسة مقارنة

الدكتورة ندى سالم حمدون
استاذ القانون المدني المشارك
كلية الحقوق / جامعة الموصل

الملخص

ان التطور الهائل في مجال المال والاقتصاد الذي يشهده العالم ، وما واكبه من نجاحات مرة واخفاقات مرات اخرى ادت الى لفت نظر المختصين في هذا المجال الى ايجاد بدائل تحكم عالم المال والاستثمار وتحقق اكبر قدر من التوازن في المجتمع ، فظهرت الدراسات التي نادت بالرجوع الى قواعد المعاملات المالية والاقتصاد الاسلامي ، وتطوير هذه القواعد وتطويعها للتطبيق على ارض الواقع وضمن الاطار الشرعي لها ، وقد اخترنا من بين هذه المعاملات عقدا لم ينل حظه من الدراسة الكافية رغم وجود بحوث ودراسات في هذا المجال الانه مازال هناك المزيد ليكتب ، وهذا العقد هو عقد الاستجرار الذي يعد نوعا من البيوع يقوم على اساس دفع الثمن من قبل المشتري عاجلا ام اجلا واخذ بالمقابل السلعة من البائع شيئا فشيئا ، وليس دفعة واحدة ، وانما الاخذ يتم بناء على حاجة المشتري ، واذا نظرنا الى الواقع نجد ان هذا النوع من البيوع مطروقا ويستفاد منه اكثر الناس خاصة من يكون لهم دخلا دوريا كراتب شهري مثلا ، وقد اجازه قسم من الفقهاء المسلمين استحسانا لما فيه من تيسير ودفع الحرج عن الناس ، لكن مع ذلك لا نستطيع الاطمئنان الى التعامل بهذا النوع من العقود الا ضمن ضوابط محددة ، لان فيه صورا ممكن ان يؤدي التعامل بها الى الوقوع في المحظور ، من اجل ذلك يتطلب الامر دراسة هذا العقد وربطه بالصور القريبة منه والمطبقة عمليا في المصارف وابرزها عقد التوريد والحساب الجاري والصيغ التمويلية للمصارف الاسلامية ،والاستفادة من احكامه في مجال المعاملات المالية المصرفية الاستثمارية الاسلامية بما يعود بالنفع على الفرد والمجتمع ، خاصة اذا علمنا ان هناك الكثير من الخدمات التي اخذت اهمية في المجتمع تفوق اهمية السلع المادية ، ويمكن ان نطبق على التعامل بها احكام الاستجرار وغيرها من التعاملات الاخرى .

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد ....

أولا : تعريف بموضوع البحث :

ان التطور الهائل في مجال المال والاقتصاد الذي يشهده العالم ، وما واكبه من نجاحات مرة واخفاقات مرات ادت الى لفت نظر المختصين في هذا المجال الى ايجاد بدائل تحكم عالم المال والاستثمار وتحقق اكبر قدر من التوازن في المجتمع ، فظهرت الدراسات التي نادت بالرجوع الى قواعد المعاملات المالية والاقتصاد الاسلامي ، وتطوير هذه القواعد وتطويعها للتطبيق على ارض الواقع وضمن الاطار الشرعي لها ، وقد اخترنا من بين هذه المعاملات عقدا لم ينل حظه من الدراسة الكافية رغم وجود بحوث ودراسات في هذا المجال الاانه مازال هناك المزيد ليكتب ، وهذا العقد هو عقد الاستجرار الذي يعد نوعا من البيوع يقوم على اساس دفع الثمن من قبل المشتري عاجلا ام اجلا واخذ بالمقابل السلعة من البائع شيئا فشيئا ، وليس دفعة واحدة ، وانما الاخذ يتم بناء على حاجة المشتري ، واذا نظرنا الى الواقع نجد ان هذا النوع من البيوع مطروقا ويستفاد منه اكثر الناس خاصة من يكون لهم دخلا دوريا كراتب شهري مثلا ، وقد اجازه قسم من الفقهاء المسلمين استحسانا لما فيه من تيسير ودفع الحرج عن الناس ، لكن مع ذلك لا نستطيع الاطمئنان الى التعامل بهذا النوع من العقود الا ضمن ضوابط محددة ، لان فيه صورا ممكن ان يؤدي التعامل بها الى الوقوع في الحرام او المحظور خاصة في الصورة التي يأخذ بها المشتري السلعة من البائع ولا يعلم ثمنها ويقدر ثمنها يوم المحاسبة ، هذا النوع يكون فيه غرر لمجهولية الثمن وقت التعاقد ، ولما فيه من استغلال لحاجة المشتري وتحميله لسعر يكون اكثر من السعر او الثمن يوم اخذه للسلعة ، من اجل ذلك يتطلب الامر تدخل المشرع لتنظيم هذا العقد في نصوص قانونية وضمن الاطار الشرعي ، والاستفادة من احكامه في مجال المعاملات المالية المصرفية الاستثمارية الاسلامية بما يعود بالنفع على الفرد والمجتمع ، خاصة اذا علمنا ان هناك الكثير من الخدمات التي اخذت اهمية في المجتمع تفوق اهمية السلع المادية ، ويمكن ان نطبق على التعامل بها احكام الاستجرار وغيرها من التعاملات الاخرى .

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على الاسلوب المقارن بين اراء الفقهاء المسلمين من جهة ، ومن ثم مقارنتها مع القانون المدني العراقي رقم (40) لسنة 1951 من جهة اخرى ، بالاضافة الى المنهج التحليلي لاراء الفقهاء المسلمين والنصوص القانونية .

المبحث الأول

مفهوم عقد الاستجرار

ان بيان مفهوم عقد الاستجرار يقتضي تناول ماهية هذا العقد من خلال عرض تعريفه وخصائصه واختلافه عن العقود التي قد تتشابه معه ، وذلك في المطلب الاول ، اما المطلب الثاني فنخصصه لعرض حالات بيع الاستجرار كما ورد عند الفقهاء المسلمين وبيان التكييف الفقهي لكل حالة ، وفي المطلبين سنعرض موقف المشرع العراقي من هذا العقد وذلك بالرجوع الى الاحكام العامة لعقد البيع لان المشرع العراقي لم ينظم هذه الصورة ضمن القانون المدني.

المطلب الاول: ماهية عقد الاستجرار

نتناول في المطلب الأول من هذا المبحث ماهية عقد الاستجرار ، اذ وضعت العديد من التعريفات لهذا العقد ، واختلاف التعريفات جاء من تعدد حالاته او صوره ، كما ان بيان ماهية العقد تقتضي الاشارة الى خصائصه ، وتمييزه عن غيره من العقود ، وذلك من خلال الفروع الاتية :

الفرع الاول : تعريف عقد الاستجرار

الاستجرار لغة اصلها جر ، والجر الجذب ، جره ، يجره ، جرا ، واجررت الدين اذا اخرته له [1] ، أما اصطلاحا فقد وردت عدة تعريفات لعقد الاستجرار منها ، ما عرفه فقهاء الحنفية بأنه "أخذ الحوائج من البياع شيئًا فشيئًا ودفع ثمنها بعد ذلك" [2] ، وعرفه الحنابلة بالنظر الى جهة السعر او الثمن إذ قال ابن القيم "اختلف الفقهاء في جواز البيع بما ينقطع

[1] – ابي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور ، لسان العرب ، ج4 ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ، ص125– 127

[2] – ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار ، ج7 ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض ، 2003 ، ص 33 .

به السعر من غير تقدير الثمن وقت العقد وصورتها البيع ممن يعامله من خباز أو لحام أو سمان أو غيرهم يأخذ منه كل يوم شيئًا معلومًا، ثم يحاسبه عند رأس الشهر أو السنة على الجميع ويعطيه ثمنه" [3]

وعرفه قسم من الفقهاء المحدثين بأنه " أخذ المرء الحوائج من البياع شيئا فشيا ، دون الاتفاق على الثمن ، او تسليم شيء منه غالبا ، ثم يحاسبه على اثمانها بعد استهلاكها " [4]

ويعرف كذلك بأنه اخذ السلع من البائع شيئا فشيئا ، ودفع الثمن معجلا او مؤجلا [5]

اما المشرع العراقي ، فقد نص على تعريف البيع بشكل عام في القانون المدني رقم (40) لسنة 1951 ، اذ نصت المادة (506) على ان " البيع مبادلة مال بمال " فيدخل بيع الاستجرار في عموم تعريف البيع وتطبق عليه القواعد العامة في عقد البيع ، مع ملاحظة ان المشرع العراقي قد نظم قسما من انواع البيوع ليس من ضمنها عقد الاستجرار[6]

من خلال التعاريف السابقة يمكن أن نسجل الملاحظات الآتية:

1- ان الاستجرار هو عقد بيع يرد على السلع والبضائع الاستهلاكية في اغلب الاحيان .
2- ان الاستجرار لا يكون متحققا اذا اخذ المشتري السلع شيئا فشيئا من البائع ودفع ثمنها في كل مرة لان ذلك سيكون عقد بيع ينعقد في كل مرة ياخذ بها المشتري الحاجيات .
3- ان المشتري قد يعلم ثمن البضائع التي يأخذها وقد لا يعلمه حينها ، وانما يحاسب البائع على الثمن بعد اخذه للبضائع ، وتقدير الثمن قد يكون يوم المحاسبة او يوم الاخذ .

---

[3] – ابن تيمية ، المحرر في الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل ، ج1 ، وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد ، المملكة العربية السعودية ، ص298 .

[4] – د . نزيه حماد ، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء ، ط1 ، دار القلم ، دمشق ، 2008 ، ص98

[5] – د. اسامة عمر الاشقر ، عقد الاستجرار (صوره – احكامه – تطبيقاته) ، ص 6

[6] – ينظر نصوص المواد (588– 600) من القانون المدني العراقي .

4- ان الثمن قد يكون مؤجلا وقد يكون معجلا ، وان اخذ السلع او البضائع يكون حسب حاجة المشتري وليس في مواعيد ثابتة هذا الاصل لكن لاباس من الاتفاق بين البائع والمشتري على مواعيد دورية ثابتة لاخذ المشتري للسلع .

وعليه يمكن ان يعرف عقد بيع الاستجرار بأنه مبادلة المبيع بالثمن مؤجلا او معجلا ، على ان يتم تسليم المبيع للمشتري في فترات زمنية دورية او غير دورية .

الفرع الثاني : خصائص عقد الاستجرار

هناك جملة من الخصائص يتميز بها عقد الاستجرار وكالاتي :

اولا : عقد الاستجرار عقد معاوضة

إن طرفي عقد الاستجرار ، البائع والمشتري كلاهما يعطي مقابلا لما يأخذ فالبائع يعطي البضاعة او السلعة مقابل دفع المشتري للثمن ، وبذلك ينطبق على العقد بأنه عقد معاوضة لان كل واحد من المتعاقدين يعطي مقابلا لما يأخذ[7]. وبالرجوع الى القواعد العامة لعقد البيع في القانون المدني العراقي نجد أن المقابل الاول وهو المبيع يشترط فيه ان يكون معلوما للمشتري علما نافيا للجهالة الفاحشة ، ويتحقق العلم ببيان اوصاف المبيع واحواله واذا كان موجودا في مجلس العقد تكفي الاشارة اليه ، اما المقابل الاخر وهو الثمن ويعرف بانه ماتراضى عليه المتعاقدان في مقابلة المبيع سواء زاد على القيمة او قل ، والقيمة هي ما قوم به الشيء من غير زيادة ولانقصان[8] ، ومايتطبق من شروط على المبيع والثمن في عقد البيع ينطبق على عقد الاستجرار لوجود علاقة العموم والخصوص بينهما .

---

[7] – ينظر د. عبد المجيد الحكيم، الموجز في شـــرح القانون المدني الجزء الأول في مصـــادر الالتزام ، ط5، مطبعة النديم، بغداد، دون سنة طبع، ص 48 ؛ د. أنور سلطان ، مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1983، ص 20.

[8] – ينظر نصوص المواد (514 ، 530) من القانون المدني العراقي .

ثانيا : عقد الاستجرار عقد ملزم للجانبين

يعد عقد الاستجرار عقدا ملزما للجانبين لأنه ينشئ التزامات متقابلة على عاتق كل من المتعاقدين، بحيث يكون كل طرف دائن ومدين للطرف الأخر، وان هذه الالتزامات يكون مصدرها العقد المبرم بينهما، وان كل التزام هو السبب للالتزام الأخر[9]. فيلتزم البائع بتسليم المبيع الى المشتري مجردا من كل حق آخر مالم يكن هناك اتفاق اونص في القانون يقضي بغير ذلك ، كما يلتزم بأن يقوم بما هو ضروري من جانبه لنقل الملكية الى المشتري ، كما يقع على المشتري التزام بدفع الثمن عند التعاقد اولا وقبل تسلم المبيع او المطالبة به مالم يتفق على غير ذلك[10] ، ونلاحظ فيما يتعلق بالتزام المشتري في عقد الاستجرار ان دفع الثمن غالبا مايكون مؤجلا ويخضع في كل ما يتعلق بتأجيل الثمن الى ارادة الطرفين فيمايتعلق بتحديد الثمن حسبما اتفق عليه المتعاقدين اوبثمن المثل بسعر السوق عند اخذ البضاعة او عند المحاسبة . ويترتب على هذا الترابط والتقابل في الالتزامات بين الطرفين وعلى اعتبار العقد ملزما للجانبين نتائج من عدة نواح منها ما يتعلق بالدفع بعدم التنفيذ و بفسخ العقد عند عدم قيام احد الطرفين بتنفيذ التزامه .

ثالثا : عقد الاستجرار عقدا زمنيا.

تنقسم العقود من حيث تنفيذها إلى عقود فورية وعقود مستمرة التنفيذ، فالعقد الفوري هو العقد الذي لا يكون الزمن عنصرا جوهريا فيه، فيكون التنفيذ فوريا ولو تراخى التنفيذ إلى اجل أو آجال متعاقبة ، وابرز مثال على العقد الفوري عقد البيع حتى وان كان الثمن مؤجلا أو يتم دفعه على إقساط ، أو كان تسليم المبيع لا يتم فورا، وإنما بعد مدة معينة على إبرام العقد، فهذه التزامات على البائع والمشتري تتحدد فور إبرام العقد والزمن هنا في تأجيل الثمن أو تأجيل تسليم المبيع هو عنصرا عرضيا وليس أساسيا[11]، الا اننا في عقد الاستجرار نجد ان تأجيل الثمن ليس هو الغاية الاولى فقط وانما الثمن يدفع على دفعات متكررة كلما استجدت حاجة المشتري الى السعلة مما جعله في هذا الجانب يلتقي

---

[9] – ينظر د. حسن علي الذنون، شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة – عقد البيع، مطبعة الرابطة، بغداد، بدون سنة طبع ، ص 20.

[10]. – ينظر نصوص المواد (531 ، 587) من القانون المدني العراقي

[11] – ينظر د. عبد المجيد الحكيم، المصدر السابق، ص 52–53 ؛ د. علي هادي العبيدي، شرح أحكام عقدي البيع والإيجار، ط1، المركز القومي للنشر، الأردن، 2000، ص 18.

مع عقد التوريد ، اذن إرادة العاقدين حولت العقد الفوري إلى عقد زمني أو مستمر في عقود التوريد، ففي هذه العقود الزمن بالأصل لا يعد عنصرا جوهريا، لكن تكرار أداء هذا العقد في فترات متتابعة لسد حاجة تتكرر جعل هذا العقد عقدا زمنيا[12].

الفرع الثالث : تمييز عقد الاستجرار عما يشتبه به من عقود

هناك بعض العقود التي يمكن ان تلتبس مع عقد الاستجرار اهمها بيع الاسترسال وعقد التوريد وسنحاول بيان اوجه الشبه والاختلاف بين الاستجرار وكل من هذين النوعين وكالاتي :

اولا : تمييز عقد الاستجرار عن عقد بيع الاسترسال

يقصد ببيع الاسترسال ، ان يكون احد طرفي عقد البيع جاهلا بالقيمة ولايحسن ان يفاوض ، فقد يكون المشتري جاهلا بثمن المبيع ويطلب من البائع ان يبيعه بالثمن الذي يبيع به الناس ، او يكون البائع جاهلا بقيمة المبيع الذي يملكه ويطلب من المشتري ان يشتري منه كما يشتري الناس ، وحكم هذا البيع عند الفقهاء المسلمين مختلف فيه فمنهم من اجازه مع اعطاء خيار الغبن للطرف المسترسل سواء اكان البائع او المشتري ، ومنهم من لم يجزه [13] .

يتضح لنا ان بيع الاستجرار يختلف عن بيع المسترسل في النواحي الاتية :

1- ان المشتري في بيع الاستجرار قد يكون عالما بثمن البضاعة او جاهلا لها وقت البيع ، اما في بيع المسترسل فدائما المشتري يكون جاهلا بثمن البضائع لذلك يسلم امره الى البائع ليبيعه كما يبيع الناس .

---

[12] – ينظر: د. عبد الرزاق السنهوري ، الوسيط في شرح القانون المدني ، مصادر الالتزام ، ج1 ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، دون سنة طبع ، ص 179؛ د. توفيق حسن فرج ، النظرية العامة للالتزام في مصادر الالتزام، الدار الجامعية، دمشق، 1991، ص 68.

[13] – منصور بن ادريس البهوتي ، شرح منتهى الارادات ، ج3 ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، 2000 ، ص196 ؛ محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، ج3 ، دار احياء الكتب العربية ، ص141 ؛ وللمزيد من التفصيل حول بيع المسترسل يراجع د. مسلم اليوسف ، بيع المسترسل في الفقه الاسلامي منشور على شبكة الانترنيت ، ص 10 ومابعدها .

2- ان البائع في بيع الاستجرار يكون على علم دائما بقيمة البضاعة واثمانها وكل ما يتعلق بها ، اما في المسترسل قد يكون البائع هو الجاهل بقيمة البضاعة ويطلب من المشتري ان يدفع له مثلما يدفع الناس ثمنا لهذه البضاعة .

3- ان بيع الاسترسال ممكن ان يعقد ويسلم الثمن والمبيع فوريا، او ممكن ان يكون احدهما مؤجلا والاخر معجلا ، اما بيع الاستجرار فلا يتحقق الا اذا اخذ المشتري السلع من البائع حسب حاجاته .

ثانيا : تمييز عقد الاستجرار عن عقد التوريد

عقد التوريد هو عقد يتعهد بمقتضاه طرف اول بأن يسلم سلعا معلومة ، مؤجلة ، بصفة دورية خلال فترة معينة لطرف اخر مقابل مبلغ معين مؤجل كله او بعضه[14] .

ويتفق العقدان بان الزمن في كلاهما عنصرا جوهريا حيث ان المشتري يزود بالمبيع على شكل دفعات وليس مرة واحدة وفي مراحل زمنية متكررة وان كلاهما يردان غالبا على السلع الاستهلاكية ، الا ان العقدين يختلفان في الامور الاتية :

1- ان عقد التوريد ينصب على سلع معينة ومعلومة ومثبتة من قبل الطرفين ، اما الاستجرار فقد لا تكون السلع معلومة الا عند اخذ المشتري لاحتياجاته ، فمثلا في عقد التوريد قد يتفق مورد اغذية مع مستشفى مثلا على توريد سلع غذائية معينة معدة مسبقا وفق قوائم تتضمن احتياجات المستشفى لما تتضمنه الوجبة الغذائية ، اما في عقد الاستجرار فان ما يحتاجه المشري في هذا الشهر قد لايحتاجه في الشهر القادم فمثلا اخذ المشتري مجموعة سلع مكونة من اكثر من مادة غذائية في المرة القادمة ممكن ان ياخذ مادة او مادتين فقط حسب حاجاته اليها في حينها .

2- ان عقد التوريد غالبا ما تكون له مواعيد دورية ثابتة فيزود المورد المشتري بالبضائع التي يحتاجها في اوقات معينة ومعلومة ، اما في عقد الاستجرار فان حاجة المشتري هي التي تحدد الوقت فلا يكون في اوقات ثابتة مع ملاحظة انه ممكن انيتم الاتفاق على مواعيد دورية ثابتة بين البائع والمشتري .

المطلب الثاني : حالات عقد الاستجرار

ان عقد الاستجرار يقوم على اركان من رضا ومحل وسبب ، ونرجع فيها الى القواعد العامة في عقد البيع وكما وردت في القانون المدني العراقي [15] ، وسنركز هنا على ركن المحل اذ من خلاله ممكن ان نحدد عدة حالات لهذا العقد وكذلك لخصوصية محل عقد الاستجرار التي تميزه عن عقد البيع ولكن لاتخرجه عن اطار هذا العقد ، فالمحل هو المبيع والثمن ،

14. – د. عبد الرزاق السنهوري ، المصدر السابق ،ج6 ، ص 167 .

15. – ينظر نصوص المواد (508–530) من القانون المدني العراقي .

الا ان ارادة الافراد هي التي تحكمت في المحل ، فأصبح تسليم المبيع يتم على مراحل وحسب حاجة المشتري وهذا مادعى الى تسميته استجرارا للبضاعة او السلعة ، اما التفصيل والاختلاف كان من جهة الثمن اذ هناك خصوصية معينة تتمثل في ان الثمن مرة يكون معجلا ومرة يكون مؤجلا ، وتارة يكون معلوما للمشتري وقت التعاقد واخرى يكون مجهولا ، واذا كان مجهولا ممكن ان يتم دفعه بناء على سعر السوق او ثمن المثل يوم اخذ البضاعة او يوم المحاسبة بين البائع والمشتري ، وفيما يأتي بيان لهذه الحالات :

اولا : الاستجرار بثمن مؤجل ويندرج تحت هذه الحالة صور ثلاث :

1- ان يقوم المشتري بأخذ السلعة من البائع شيئا فشيئا وحسب حاجته اليها ويدفع ثمنها بعد ذلك حسب اتفاق بينه وبين البائع ، ويكون المشتري في هذه الصورة عالما بثمن السلع التي يأخذها . وهذه الصورة اجازها اغلب الفقهاء المسلمين ، وذلك لتوفر شرط معلومية المبيع والثمن ، إذ ذهب الحنفية الى ان هذا العقد يندرج تحت حكم بيع التعاطي ذلك ان الثمن معلوم عند ابرام العقد اذا نظرنا الى الصيغة التي انعقد بها العقد ، وان السعر معلوم للطرفين فلاباس بذلك [16] . الا اننا نلاحظ ان التعاطي او المعاطاة هي احدى صيغ انشاء العقد وهي طريقة للتعبير عن ارادة المتعاقدين ولا يمكن الجزم بان عقد الاستجرار ينعقد بالتعاطي فقط ممكن ان ينعقد بالقول او بالكتابة او بالاشارة . اما المالكية فلهم تفصيل في هذه الصورة يتبين من خلال اشتراطهم شرطين لصحة بيع الاستجرار بهذه الصورة الاول ان يكون الشراء من صاحب حرفة او ممن هو معروف ببيع هذا النوع من السلع ، واستغنوا بهذا الشرط عن شرط تعيين المبيع لان الشراء من ذي حرفة يقوم مقام تعيين المبيع ، اما الشرط الثاني تحديد سقف زمني لاخذ السلع شيئا فشيئا من قبل المشتري لا يتجاوز خمسة عشر يوما لكي لايتجاوز اجل السلم [17] . في حين انقسم الشافعية على رايين منهما من اجاز العقد بهذه الصورة ومنهم من منعه وعده عقدا باطلا في كل صوره [18] ، واجاز الحنابلة هذه الصورة لان الثمن معلوما فلا مجال للشك بجوازها [19] .

2- ان يقوم المشتري بأخذ السلع من البائع وكما في الصورة الاولى ، الا انه لا يعلم ثمنها ، عندها يتم الاتفاق بينهما على تسديد ثمن السلعة بقيمتها او سعرها عند الاخذ ، او في اعتماد سعرها عند التسديد . هذه

---

16. – ابن عابدين ، المصدر السابق ، ج7 ، ص 55 .

17. – محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي ، المصدر السابق ،ج3 ، ص216 .

18 – ابي زكريا النووي ، مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج ، ج2 ، ط1 ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، 1997 ، ص7 .

19. – ابن تيمية ، المصدر السابق ، ج1 ، ص298 .

الصورة لم يجزها قسم من الفقهاء المسلمين وذلك لجهالة الثمن عند التعاقد ، الا ان الحنفية اجازوها استحسانا وكذلك ذكروا ان اخذ السلعة وسداد قيمتها بعد ذلك اعتمادا على سعر السوق وقت الاخذ او قت المحاسبة يدخل ضمن باب ضمان المتلفات باذن صاحبها تسهيلا للامر ورفعا للحرج[20] ، واجازها الحنابلة في حالة ان يتم سداد الثمن على اساس سعر السوق وقت التعاقد لا السعر المستقبلي وقت المحاسبة ، قياسا على صحة بيع المسترسل [21] .

ثانيا : الاستجرار بثمن معجل : وتتحقق هذه الحالة عندما يدفع المشتري نقودا الى البائع مقدما ويقوم بأخذ السلعة شيئا فشيئا منه ، ولا يخلو الامر من الافتراضات الاتية [22] :

1- ان يدفع المشتري ثمن البضاعة كاملا للبائع ، ويأخذها شيئا فشيئا منه ، فهذه الصورة جائزة عند الفقهاء وذلك لمعلومية الثمن والمبيع.

2- ان يدفع له مبلغا من المال ويأخذ منه سلعا شيئا فشيئا ، او ماتسمى دفعة تحت الحساب ، وهذه الصورة اجازها قسم من الفقهاء على ان تكون اثمان السلع معروفة ، واذا لم يكن الثمن معروفا فالبيع فاسد عند الحنفية .

وهناك الكثير من التفاصيل الجزئية التي تندرج ضمن هذه الحالات لا مجال لذكرها ، عليه نكتفي بالاطار العام لحالات عقد الاستجرار التي تناولناها . من خلال ماسبق يتبين لنا اختلاف الفقهاء المسلمين حول جواز صور الاستجرار وسنعود الى الاستفاده من هذه الحالات عند تحديد الاطار القانوني لعقد الاستجرار .

---

[20]- علي حيدر ، درر الحكام شرح مجلة الاحكام ، ج1 ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض ، ص182 .

[21]- ينظر منصور ابن ادريس البهوتي ، المصدر السابق ، ج4 ، ص196 ؛ وينظر في تفصيل الخلاف الفقهي د. عمر الاشقر ، المصدر السابق ، ص 12 وما بعدها .

[22]- للمزيد من التفاصيل والتوسع في موقف الفقهاء المسلمين ينظر د. رفيق يونس المصري ، بيع الاستجرار تعريفه واشكالاته ، بحث ملقى في ندوة حوار الاربعاء ، مركز ابحاث الاقتصاد الاسلامي ، جدة ، 2006 ، منشور على شبكة الانترنيت .

المبحث الثاني

تنظيم عقد الاستجرار واثره على الاقتصاد الاسلامي

بعد ان بينا في المبحث الاول مفهوم عقد الاستجرار ، وصوره والتكييف الفقهي لهذه الصور ، وتوصلنا الى ان للاستجرار صورا متعددة ، منها ما اجازها الفقهاء المسلمون ومنها ماكانت محل اختلافهم ، نحاول في هذا المبحث توظيف التنظيم الفقهي لهذا العقد في اطار قانوني مع مراعاة مستجدات العصر، ثم نتناول اثره على الاقتصاد الاسلامي وكالاتي :

المطلب الاول

تنظيم عقد الاستجرار

لاحظنا من خلال استعراضنا للتنظيم الفقهي لعقد الاستجرار في المبحث الاول ، ان له صورا متعددة منها ما كان محل اجماع فقهي ومنها ما كان محل خلاف بين الفقهاء ،كما لاحظنا ان هذا العقد يجري التعامل به وفي فترات زمنية مختلفة ، نظرا لحاجة الناس اليه لما ينطوي عليه من تيسير في التعامل وتسهيل امورهم ضمن اطار شرعي منضبط ، عليه ولتحقيق الغاية المتواخاة من هذا العقد في تيسير امور الناس من جهة ، ولوضع ضابط عام يحسم الخلاف الفقهي وينظم هذا العقد ، نرى ان يدرجه المشرع العراقي في القانون المدني ضمن النصوص الخاصة ببعض صور البيع [23]، خاصة ان المشرع لم يكتف بالقواعد العامة للبيع ونظم قسما من انواع البيع في نصوص خاصة منها كبيع الاولياء والوكلاء وشراؤهم لانفسهم وبيع الحقوق المتنازع عليها . ان التظيم القانوني لهذا العقد ضمن القانون المدني يتيح للافراد الاطمئنان الى التعامل به من جهة ، ويمكن المؤسسات المالية الاسلامية والمصارف الاسلامية من دراسته وتطويع احكامه لما يتلائم مع تعاملاتها المالية وتطوير احكامه بهذا الاتجاه .

ولاجل تنظيم هذا العقد ضمن القانون المدني العراقي نستعرض التنظيم المقترح وكالاتي :

1- تعريف الاستجرار : من خلال استعرتضنا للتعاريف التي وردت لهذا العقد ، وعدم اتفاق الفقهاء المسلمين على تعريف محدد ، ولتعدد صوره ومنها ماهو جائز ومنها ماهو غير جائز شرعا لوجود شبهة الغرر ومجهولية المحل ، نرى اقتراح نص قانوني لتعريف هذا العقد ، رغم ان وضع التعاريف يفضل ان تبقى للفقهاء والشراح وليس من عمل المشرع ، لكن ما ذكرناه انفا اقتضى وضع تعريف ، وكالاتي: المادة الاولى " الاستجرار بيع مال بثمن مؤجل او معجل ، على ان يسلم البائع المال للمشتري شيئا فشيئا وحسب حاجة الاخير "

[23]- للاطلاع على صور خاصة من البيوع ينظر نصوص المواد (588-596) من القانون المدني العراقي.

2- ينطبق على عقد الاستجرار القواعد العامة في عقد البيع من حيث اركان العقد من رضا ومحل وسبب ، الا ان خصوصية المحل (المبيع) جعلت من الضروري افراد نصوص خاصة بها وكالاتي : المادة الثانية " يشترط لصحة الاستجرار

أ- ان يكون المبيع من الاموال التي يمكن تعيينها بالوصف او المقدار ويتوافر وجودها عادة عند التسليم .

ب- ان يتضمن العقد بيان جنس المبيع ونوعه وصفته .

ت- يرد الاستجرار على السلع الاساسية الاستهلاكية ذات الحاجات المتكررة ، ويجوز الاتفاق بين الطرفين على نوع اخر من السلع . "

3- ان الخلاف الفقهي كان يدور حول نقطة اساسية وهي الثمن في الاستجرار ، فاتفقوا على ان العقد يكون جائزا اذا كان بثمن معلوم ، الا انهم اختلفو في حالة المشتري الذي يأخذ البضائع شيئا فشيئا دون ان يتم الاتفاق بينه وبين البائع على ثمنها ، فتتم المحاسبة بينهما فيما بعد على اساس سعر السوق وقت المحاسبة او وقت الاخذ ، ونحن نؤيد الراي الذي يذهب بجواز ان يكون الاستجرار بثمن مؤجل او معجل ، وفي حالة عدم الاتفاق على الثمن يصار الى تحديده على اساس ثمن المثل في وقت ابرام العقد ، عليه نقترح النص الاتي : المادة الثالثة " يشترط في الثمن –سواء اكان معجلا ام مؤجلا– ان يكون معلوما للعاقدين ، وعند عدم معلوميته يصار الى ثمن المثل وقت اخذ المبيع . "

4- نرى ان يتم الاخذ برأي المالكية عند تنظيم عقد الاستجرار ، اذ كما لاحظنا سابقا انهم اشترطوا شرطين لصحة عقد الاستجرا ، الاول ان يكون الشراء من صاحب حرفة او ممن هو معروف ببيع هذا النوع من السلع ، واستغنوا بهذا الشرط عن شرط تعيين المبيع لان الشراء من ذي حرفة يقوم مقام تعيين المبيع ، والشرط الثاني تحديد سقف زمني لاخذ السلع شيئا فشيئا من قبل المشتري لا يتجاوز خمسة عشر يوما لكي لايتجاوز اجل السلم ، ان في الاخذ بهذا الراي محاسن نبينها فيما يأتي :

أ- ان المبيع قد لا يكون معينا في كل مرة يستجر بها المشتري السلعة من البائع فقد يأخذ حاجة او حاجتين في المرة الاولى ويستغني او يضيف حاجة اخرى في المرة الثانية وهكذا ، فعليه يجب ان يكون البائع متمكنا من توفير كل هذه الاحتياجات ولا يكون كذلك الا اذا كان متمكنا من مهنته او حرفته ، او معروفا بتوفير وبيع هذا النوع من السلع .

ب- ان تحديد حد اقصى للاستجرار يؤدي الى تنظيم التعامل بهذا العقد لكي لا تبقى الامور بدون محاسبة او يتراخى دفع الثمن الى اوقات بعيدة قد يؤدي الى الحاق ضررا بالبائع ، وحدده المالكية بخمسة

عشر يوما .عليه يكون نص المادة الرابعة : " 1- يشترط في البائع ان يكون محترفا أومتخصصا بتوفير الحاجيات او السلع محل العقد . 2- لاتزيد مدة تأجيل الثمن عن شهرين كحد اقصى تتم به المحاسبة "

5- اعمال مبدأ الارادة المفترضة للمشرع في تنظيم هذا العقد ، وقبل البدء في تطبيق هذا المبدأ في تنظيم عقد الاستجرار نود الاشارة الى ان " الافتراض القانوني هو وسيلة عقلية لازمة لتطور القانون ، يقوم على اساس افتراض امر مخالف للواقع يترتب عليه تغيير حكم القانون دون تغيير نصوصه "[24] ويقوم هذا المبدأ في مجال التصرفات القانونية على احلال ارادة المشرع محل ارادة الافراد كلما اقتضى الامر تدخله لترتيب الاحكام مثاله اعتبار المشرع السكوت قبولا ، فبالاصل ان السكوت موقف سلبي لاينتج اثرا في الواقع لكن المشرع احل ارادته محل ارادة الفرد الساكت وحوله الى موقف ايجابي وبالتحديد قبولا ، يترتب عليه ابرام العقد ، وهذا ما اخذ به المشرع العراقي في القانون المدني ، اذ نصت المادة (81) على " 1-لاينسب الى ساكت قول ولكن السكوت في معرض الحاجة الى بيان يعتبر قولا . 2-ويعتبر السكوت قبولا بوجه خاص اذا كان هناك تعامل سابق بين المتعاقدين واتصل الايجاب بهذا التعامل او اذا تمخض الايجاب لمنفعة من وجه اليه ، وكذلك يكون سكوت المشتري بعد ان يتسلم البضائع التي اشتراها قبولا لما ورد في قائمة الثمن من شروط " ، وفي مجال تنظيم عقد الاستجرار يمكن تدخل المشرع في فرض ارادته على الافراد اذا لم يتم الاتفاق على مدة ، فان ذلك يعني ان مدة العقد هي الحد الاقصى الذي حدده ، واذا تم الاتفاق على مدة اطول من المدة المحددة فلا تكون معتبرة الا للمدة المحددة قانونا ، ويتم المحاسبة على اساسها وما زاد عليها يعد عقدا جديدا ، كذلك اذا لم يسم الطرفان ثمنا للمبيع فان الثمن هنا هو ثمن المثل او السعر السائد في السوق عند التعاقد . عليه نقترح النص الاتي : " 1-اذا لم يحدد الطرفان مدة للعقد فيعد معقودا للحد الاقصى المحدد قانونا وهو شهرين من تأريخ ابرام العقد ، واذا اتفقا على مدة تتجاوز هذا الحد ، فيعد عقدا جديدا . 2- اذا لم يسم الطرفان ثمنا للمبيع فيصار الى اعتماد ثمن المثل السائد وقت ابرام العقد . "

[24] – د. ياسر باسم ذنون ، جوتيار عبدالله احمد ، الافتراض القانوني في قانون المرافعات ، بحث منشور في مجلة الرافدين للحقوق ، العدد45 ، السنة 2010 ، ص9 .

المطلب الثاني

عقد الاستجرار و الاقتصاد الاسلامي

الاقتصاد الاسلامي هو مجموعة المباديء والاصول الاقتصادية التي تحكم النشاط الاقتصادي للدولة الاسلامية والتي وردت في الكتاب والسنة ، والتي يمكن تطبيقها بما يتلائم مع ظروف الزمان والمكان ، ويعالج الاقتصاد الاسلامي مشاكل المجتمع الاقتصادية وفق المنظور الاسلامي للحياة ، والمباديء والاسس التي يقوم عليها الاقتصاد الاسلامي تتعلق بعقيدة الاقتصاد الاسلامي والقواعد الاساسية في الاقتصاد الاسلامي ، والادوات الاستثمارية والمحظورات في الاقتصاد الاسلامي ، وكالاتي :

اولا :عقيدة الاقتصاد الاسلامي

تقوم هذه العقيدة على مبدأين اساسيين :

1- المال مال الله والانسان مستخلف فيه ، وبذلك يكون الانسان مسؤولا عن هذا المال كسبا وانفاقا في الاخرة امام الله سبحانه وتعالى ، وفي الدنيا امام الناس ، فلايجوز ان يكتسب المال من معصية او ينفقه في حرام او في مايضر الناس .

2- المال اداة لقياس القيمة ووسيلة للتبادل وليس سلعة من السلع ، فلايجوز بيعه وشراءه (ربا الفضل) ، ولايجوز تأجيره (ربا النسيئة).

ثانيا : القواعد الاساسية في الاقتصاد الاسلامي

1- المشاركة في المخاطر : وهي اساس الاقتصاد الاسلامي وعماده وهي الصفة المميزة له عن غيره من النظم ، فالمشاركة في الربح والخسارة هي قاعدة توزيع الثروة بين راس المال والعمل ، وهي الاساس الذي يحقق العدالة في التوزيع .

2- موارد الدولة : لا ينفرد هذا النظام عن غيره في هذا الباب الا في وجود الزكاة كمورد ينفرد به الاقتصاد الاسلامي ، وهي اشبه شيء بالضرائب ، لكنها تعطى للفقراء وهي جزء صغير من اموال الاغنياء ، بالاضافة الى الجزية وهي تؤخذ من غير المسلمين ولاتؤخذ منهم زكاة وهي مقابل ان تحميهم الدولة وتوضع في بيت المال .

3- الملكية الخاصة : يحمي النظام الاسلامي الملكية الخاصة ، فمن حق الافراد تملك الارض والعقار ووسائل الانتاج المختلفة مهما كان نوعها وحجمها ، بشرط ان لا يؤدي هذا التملك الى الاضرار بمصالح عامة الناس ، وان لا يكون في الامر احتكارا لسلعة يحتاجها الناس .

4- الملكية العامة : تظل المرافق المهمة لحياة الناس في ملكية الدولة او تحت اشرافها وسيطرتها من اجل توفير الحاجات الاساسية لحياة الناس ومصالح المجتمع .

5- نظام المواريث : يعمل نظام المواريث على تفتيت الثروات وعدم تكدسها ، حيث تقسم الثروات بوفاة صاحبها على ورثته حسب الانصبة المذكورة في القران والسنة .

6- الصدقات والاوقاف : وتعد الصدقات والاوقاف من خصائص الاقتصاد الاسلامي التي تعمل على تحقيق التكافل الاجتماعي ، وتغطية حاجات الفقراء .

7- تغليب المنفعة العامة على المنفعة الخاصة عند التضارب ، وتطبيق قاعدة دفع الضرر العام بالضرر الخاص .

8- مراقبة السوق دون التدخل في تحديد السعر عن طريق المحتسب .

9- الشفافية في العمل التجاري ، وخير دليل عليها منع الرسول صلى الله عليه وسلم ونهيه عن تلقي الركبان .

ثالثا : الادوات الاستثمارية في الاقتصاد الاسلامي

1- المضاربة : بأن يدفع صاحب المال مالا لصاحب العمل او المؤسسة الاستثمارية من اجل استثماره له ، على ان يتم توزيع الارباح بناء على نسبة محددة من الربح وليس من اصل المال وهذا يحقق اكبر قدر من العدالة في التوزيع عما يحققه النظام الربوي ، ولا يتم توزيع الربح الا بعد استعادة اصل راس المال [25] .

2- المشاركة : التي يكون فيها الاطراف مشاركون في المال والجهد ، او باحدهما ، وتكون ملكية النشاط التجاري مشتركة بينهم ويتشاركون في تحمل الربح والخسارة [26].

3- المرابحة : هي اقرب شيء للتجارة العادية ، فيقوم صاحب المال بشراء سلعة من اجل بيعها بسعر اعلى ، سواء اكان هذا البيع الاخير اجلا او تقسيطا او نقدا [27].

4- الاجارة : ان يشتري صاحب المال او المستثمر عقارا او معدات لغرض تأجيرها ، ويكون هذا الايجار ، بعد مصروفات الصيانة هو ربح النشاط التجاري .

5- السلم : هو الصورة العكسية للبيع الآجل ففيها يتم دفع المال مقابل سلعة آجلة على ان تكون السلعة محددة وموصوفة وصفا يرفع الخلاف .

رابعا : المحظورات في الاقتصاد الاسلامي

1- الربا : الربا محرم في الاسلام بنوعيه ربا الفضل وربا النسيئة ، قال تعالى "وأحل الله البيع وحرم الربا " [28]

---

[25] - د. حسن الامين ، المضاربة الشرعية وتطبيقاتها الحديثة ، المعهد الاسلامي للتنمية ، 1421 ، ص19.

[26] - د. محمد تأويل ، الشركات واحكامها في الفقه الاسلامي ، ط1 ، دار ابن الحزم ، 2009 ، ص324 .

[27] - د. حسام الدين موسى عفانة ، بيع المرابحة للامر بالشراء ، ط1 ، 1996 ، ص14 .

[28] - سورة البقرة / الاية 275

2- الاحتكار : وهو محرم كذلك وورد تحريمه في السنة النبوية لما فيه من اضرار بمصالح العامة والاستغلال لحاجاتهم ، ومايتسبب فيه من قهر للمحتاج وربح فاحش للمحتكر .

3- الاتجار بالقروض : القروض هي احدى صور المال ، فلا يجوز الاتجار بها ،اذ ان المال لايباع ولايشترى .

4- بيع ما لايملكه الفرد : لا يجوز بيع مالايملكه الفرد ، وذلك لمنع المخاطرة والمغامرة .

5- بيع الغرر : وهو بيع غير المعلوم ، مثل بيع السمك في الماء ، او انواع المقامرة التي نراها منتشرة في مجال المسابقات الفضائية الان .

6- الاتجار في المحرمات : لا يجوز التربح مما حرم الله عز وجل من التجارة بالخمور او المخدرات او الدعارة او المواد الاباحية المختلفة ،وغيرها لانها لاتعد مالا متقوما عند المسلمين .

7- بيع العينة : هو شكل من اشكال التحايل على الربا، حيث يقوم الفرد بشراء شيء ما من شخص على ان يتم السداد بعد مدة ، ثم يقوم ببيعها مرة اخرى الى صاحبها بسعر اقل من الذي اشتراه به فيقبض الثمن ، ثم يعود بعد المدة المتفق عليها ويقوم بدفع المبلغ الذي يكون اكثر من المبلغ الذي قبضه فيكون هذا ظاهره بيع وباطنه ربا ، فحرم لذلك ، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " اذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا الى دينكم " [29]

خامسا : عقد الاستجرار والاقتصاد الاسلامي

بعد ان استعرضنا المباديء الاساسية في الاقتصاد الاسلامي نجد انه من الممكن ان تستفاد المؤسسات والمصارف الاسلامية من هذا العقد ، لكن بعد استبعاد الصور التي ممكن ان تؤدي الى الوقوع في المحظور . ولاجل تنظيم هذا العقد بالشكل الذي يؤدي الى التأثير الايجابي على الاقتصاد الاسلامي ، نقترح ما يأتي :

1- تشكيل لجان مختصة من القانونين والاقتصاديين والشرعيين من اجل الاحاطة بهذا العقد من كل جوانبه ، او اي عقد او معاملة مالية ممكن ان تطور الاقتصاد الاسلامي .

2- دراسة الصور القريبة من هذا العقد في الواقع العملي وابرزها عقد التوريد والحساب الجاري والصيغ التمويلية للمصارف الاسلامية ، ومحاولة الاستفادة من التنظيم القانوني سواء الاحكام العامة لعقد البيع او الاستجرار بعد تنظيمه ضمن نصوص القانون المدني.

3- دراسة الادوات الاستثمارية في الاقتصاد الاسلامي كالمرابحة والمضاربة وغيرها وامكان دمج الاستجرار من ضمنها او اعطاءه وصف مستقل .

---

[29] - الحديث رواه احمد ، رقم الحديث ، 4987 ، مسند الامام احمد بن حنبل : وللمزيد من التفصيل عن بيع العينة ينظر د. عبد العظيم احمد عدوان ، بيع العينة وحكمة في الاسلام ، مجلة الفتح ، العدد32 ، 2008 ، ص5 ومابعدها .

4- الانتباه الى المحظورات في الاقتصاد الاسلامي لتجنب الوقوع بها وخاصة مسالة الغرر ومجهولية الثمن في الصورة التي استبعدها الفقهاء المسلمون .

5- دراسة ما يتعلق بمحل العقد (المبيع) ، لان الاصل في الاستجرار ان يرد على السلع الاستهلاكية والحاجيات اليومية وخاصة السلع الغذائية ، لكن ممكن ان يرد على سلع من نوع اخر وقد تكون منافع ، خاصة بعد التطور الكبير في مجالات الحياة والذي ادى الى ان تكون هناك حاجة ماسة للخدمات والمنافع بشكل قد يفوق السلع المادية ، وابرز مثال على ذلك خدمات الاتصالات . كذلك يمكن الاستفادة منه في مجال الاستثمار وتطبيقه على السلع الانتاجية .

6- الاهتمام بالصياغة النمطية للعقود في المؤسسات المالية الاسلامية ومنها الصياغة النمطية لعقد الاستجرار ، وممكن ان نحد صياغة عامة وتندرج من ضمنها صياغات نمطية متعددة حسب اختلاف صور الاستجرار والمحل سواء اكان المبيع او الثمن ، وهذا الاتجاه نحو الصياغات النمطية للعقود اصبح ضرورة خاصة مع تنامي دور المؤسسات المالية والاستثمارية ذات الشخصية الاعتبارية .

الخاتمة

نعرض فيما يأتي أهم النتائج والتوصيات التي توصلنا إليها من خلال بحثنا وكالاتي :

أولا : النتائج

1- يعرف عقد بيع الاستجرار بأنه مبادلة المبيع بالثمن مؤجلا او معجلا ، على ان يتم تسليم المبيع للمشتري في فترات زمنية دورية او غير دورية .

2- يتميز عقد الاستجرار بأنه عقد معاوضة وعقد ملزم للجانبين وعقد زمني .

3- هناك عقود تتشابه مع عقد الاستجرار كعقد الاسترسال وعقد التوريد ، الا ان هناك فروقا جوهرية بينهما .

4- تتعدد صور عقد الاستجرار ، فقد يكون الاستجرار بثمن مؤجل ، وهذا الثمن قد يكون مسمى او ثمن المثل ، وقد يكون بثمن معجل .

ثانيا : التوصيات

7- تشكيل لجان مختصة من القانونين والاقتصاديين والشرعيين من اجل الاحاطة بهذا العقد من كل جوانبه ، او اي عقد او معاملة مالية ممكن ان تطور الاقتصاد الاسلامي .

8- دراسة الصور القريبة من هذا العقد في الواقع العملي وابرزها عقد التوريد والحساب الجاري والصيغ التمويلية للمصارف الاسلامية ، ومحاولة الاستفادة من التنظيم القانوني سواء الاحكام العامة لعقد البيع او الاستجرار بعد تنظيمه ضمن نصوص القانون المدني .

9- دراسة الادوات الاستثمارية في الاقتصاد الاسلامي كالمرابحة والمضاربة وغيرها وامكان دمج الاستجرار من ضمنها او اعطاءه وصف مستقل .

10- الانتباه الى المحظورات في الاقتصاد الاسلامي لتجنب الوقوع بها وخاصة مسالة الغرر ومجهولية الثمن في الصورة التي استبعدها الفقهاء المسلمون .

11- دراسة ما يتعلق بمحل العقد (المبيع) ، لان الاصل في الاستجرار ان يرد على السلع الاستهلاكية والحاجيات اليومية وخاصة السلع الغذائية ، لكن ممكن ان يرد على سلع من نوع اخر وقد تكون منافع ، خاصة بعد التطور الكبير في مجالات الحياة والذي ادى الى ان تكون هناك حاجة ماسة للخدمات والمنافع بشكل قد يفوق السلع المادية ، وابرز مثال على ذلك خدمات الاتصالات . كذلك يمكن الاستفادة منه في مجال الاستثمار وتطبيقه على السلع الانتاجية .

12- الاهتمام بالصياغة النمطية للعقود في المؤسسات المالية الاسلامية ومنها الصياغة النمطية لعقد الاستجرار ، وممكن ان نحدد صياغة عامة وتندرج من ضمنها صياغات نمطية متعددة حسب اختلاف صور الاستجرار والمحل سواء اكان المبيع او الثمن ، وهذا الاتجاه نحو الصياغات النمطية للعقود اصبح ضرورة خاصة مع تنامي دور المؤسسات المالية والاستثمارية ذات الشخصية الاعتبارية .

وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين

المصادر

1- ابن تيمية ، المحرر في الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل ، ج1 ، وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد ، المملكة العربية السعودية .

2- ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار ، ج7 ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض ، 2003 .

3- ابي زكريا النووي ، مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج ، ج2 ، ط1 ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، 1997 .

4- ابي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور ، لسان العرب ، ج4 ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
5- د. اسامة عمر الاشقر ، عقد الاستجرار (صوره – احكامه – تطبيقاته)
6- د. أنور سلطان ، مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان ،1983 .
7- د. توفيق حسن فرج ، النظرية العامة للالتزام في مصادر الالتزام، الدار الجامعية، دمشق، 1991.
8- د. حسام الدين موسى عفانة ، بيع المرابحة للامر بالشراء ، ط1 ، 1996 .
9– د. حسن الامين ، المضاربة الشرعية وتطبيقاتها الحديثة ، المعهد الاسلامي للتنمية
10- د. حسن علي الذنون، شرح القانون المدني العراقي، العقود المسماة – عقد البيع، مطبعة الرابطة، بغداد، بدون سنة طبع .
11- د. رفيق يونس المصري ، بيع الاستجرار تعريفه واشكالاته ، بحث ملقى في ندوة حوار الاربعاء ، مركز ابحاث الاقتصاد الاسلامي ، جدة ، 2006 ، منشور على شبكة الانترنيت .
12- د. عبد الرزاق السنهوري ، الوسيط في شرح القانون المدني ، مصادر الالتزام ، ج1 ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، دون سنة طبع .
13- د. عبد العظيم احمد عدوان ، بيع العينة وحكمة في الاسلام ، مجلة الفتح ، العدد32 ، 2008 .
14- د. عبد المجيد الحكيم، الموجز في شرح القانون المدني الجزء الأول في مصادر الالتزام ، ط5، مطبعة النديم، بغداد، دون سنة طبع .
15- علي حيدر ، درر الحكام شرح مجلة الاحكام ، ج1 ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض
16- د. علي هادي العبيدي، شرح أحكام عقدي البيع والإيجار، ط1، المركز القومي للنشر، الأردن، 2000 .
17- محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، ج3 ، دار احياء الكتب العربية .
18- د. محمد تأويل ، الشركات واحكامها في الفقه الاسلامي ، ط1 ، دار ابن الحزم ، 2009 .
19- د. مسلم اليوسف ، بيع المسترسل في الفقه الاسلامي منشور على شبكة الانترنيت .
20- منصور بن ادريس البهوتي ، شرح منتهى الارادات ، ج3 ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، 2000 ، ص196 .

21- د . نزيه حماد ، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء ، ط1 ، دار القلم ، دمشق ، 2008 .

22- د. ياسر باسم ذنون ، جوتيار عبدالله احمد ، الافتراض القانوني في قانون المرافعات ، بحث منشور في مجلة الرافدين للحقوق ، العدد45 ، السنة 2010 .

متن القانون المدني العراقي رقم (40) لسنة 1951 .

المسؤولية الاجتماعية ركن اسلامي أصيل: موازنة بين الفكر الاسلامي والفكر التقليدي

الأستاذ: زواق كمال
أستاذ بجامعة المدية –الجزائر–
طالب دكتوراه بالجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا
zouak-k@hotmail.fr

الأستاذ: هدروق أحمد
أستاذ بجامعة المدية –الجزائر–
طالب دكتوراه بالجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا
hadroug84@gmail.com

الملخص

يعتبر موضوع المسؤولية الاجتماعية من أهم القضايا المعاصرة التي باتت تشغل الفكر العربي الاسلامي، ذلك أن المسؤولية الاجتماعية في المجتمعات المسلمة لها دلالات مختلفة، حيث تعتبر ذات أهمية كبيرة، كونها منبثقة من التعاليم الإسلامية من ناحية، والإيمان بضرورة التعاون بين أفراد المجتمع في سبيل تحقيق الصالح العام من ناحية أخرى.

ويتناول هذا البحث دراسة وتحليل لمفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكرين التقليدي والاسلامي، ونظرة كل منهما إلى هذا المفهوم القديم الجديد كواحدة من أهم القضايا المعاصرة في العالم الإسلامي، وهذا من خلال تقديم توصيف عام للمفهومين تضمن طرح مجموعة من التعاريف لهذا المفهوم في كلا النظامين مع شرح لأبعاده ومحدداته وأسسه، وصولا إلى طرح لأهم الاختلافات بين الفكرين في مفهوم المسؤولية الاجتماعية، والتي تضمنت الخطوط العريضة لكليهما سواءاً من حيث الهدف والجزاء أو من حيث مصدر التكليف وأسباب الالزام.

ونتيجة لطبيعة الأهداف التي تسعى هذه الدراسة للوصول إليها، وهي توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكرين التقليدي والاسلامي، فقد استخدمنا المنهج الوصفي التاريخي لتتبع الدراسات السابقة التي تناولت مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكرين، والمنهج الاستنباطي لوضع الفرضيات وتبريرها.

الكلمات المفتاحية: المسؤولية الاجتماعية، الفكر التقليدي، الفكر الاسلامي.

مقدمة:

تعتبر المسؤولية الاجتماعية للشركات –كمفهوم عصري– في الفكر الاسلامي ركن أصيل، له أصوله في الشرع الإسلامي، وقد وردت تحت مسميات عدة، منها ما أتى على قبيل التكافل الاجتماعي وآخر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من باب رفع الضرر والالتزام بالممارسات الأخلاقية التي ورد في حقها إما نص قرآني أو حديث نبوي شريف أو من خلال اقتفاء أثر السلف الصالح رضوان الله عليهم.

وعلى الرغم من أن الدين الإسلامي رسخ مفهوم وثقافة المسؤولية الاجتماعية كركن اسلامي أصيل، غير أن هناك اعتقادا خاطئا لدى البعض، بأنه مفهوم إسلامي ارتبط فقط بالأعمال الخيرية، بما في ذلك الصدقات وغيرها من أعمال البر الخيرية، التي يقوم بها بعض المحسنين تجاه الفرد والمجتمع.

إلا أن هذا المفهوم وفق الفكر الاسلامي يعتبر أشمل وأكثر عمقا من مفهوم العمل الخيري، حيث يكون له علاقة بكل ما يمكن أن يسهم في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية على مستوى الفرد والجماعة، إذا وجد الاهتمام بالعمالة والمجتمع والبيئة المحيطة، وذلك من خلال وضع التشريعات وسن القوانين المنظمة في مجال المسؤولية الاجتماعية للشركات والعمل على تطبيقها.

هذا، ويعتبر مفهوم المسؤولية الاجتماعية من أكثر المفاهيم المستخدمة في الآونة الأخيرة في عالم الاقتصاد والأعمال، حيث يشير مفهوم المسؤولية الاجتماعية إلى اعتبارات مختلفة، لأشخاص عديدين سواء من رجال الأعمال والإدارة والمال أو تنظيمات المجتمع المدني، أو الجامعات أو الجمهور. الأمر الذي يخضع هذا المفهوم لتفسيرات متباينة وأحيانا متعارضة . فالبعض يرى أن المسؤولية الاجتماعية لا تغدو أن تكون بمثابة تذكير منظمات الأعمال بمسؤوليتها وواجباتها اتجاه مجتمعها، والبعض الآخر يرى أن مقتضى هذه المسؤولية لا يتجاوز مبادرات اختيارية طوعية، دون التزام المنظمات صاحبة الشأن بإرادتها المنفردة اتجاه المجتمع، والبعض الآخر يرى أنها صورة من صور الملائمة الاجتماعية الواجبة على المنظمات .ولكن في جميع الأحوال فإن جوهر هذه المسؤولية وحدودها لا يتجاوز في وقتنا الراهن إطار المبادرات الإيجابية الطوعية الاختيارية التي تقوم بها المنظمات، سواء من تلقاء نفسها أو بالتعاون والتشاور والتنسيق مع غيرها من المنظمات، وبحسن النية لكل متطلبات ومقتضيات الالتزامات القانونية المفروضة في حقول متسعة من المجالات الاقتصادية والاجتماعية، بما في ذلك مراعاة كافة الحقوق الأساسية للإنسان.

1- اشكالية الدراسة:

تأسيساً على ما سبق، فان اشكالية الدراسة تتمحور حول التساؤل التالي:

ماهي نظرة الفكر الاسلامي والفكر التقليدي الى المفهوم القديم الجديد الا وهو المسؤولية الاجتماعية كواحدة من اهم القضايا المعاصرة في العالم الاسلامي؟

بناء على هذه الإشكالية يمكن تفصيل ما يلي:

- ما توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي؟ وماهي اهم عناصرها أبعادها؟
- ما توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي؟ وماهي اهم محدداتها وابعادها؟
- ما هي اهم الاختلافات بين مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي ونظيرتها في الفكر القليدي؟

2- فرضيات الدراسة:

استنادًا الى اشكالية الدراسة وأسئلتها وأهدافها تمت صياغة الفرضيات الرئيسية التالية:

- المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي مفهوم له جذوره ابتداءا من فجر المدرسة الكلاسيكية الى عصر العولمة.
- المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي تمثل ركن أصيل، له أصوله في الشرع الإسلامي، وقد وردت تحت مسميات عدة، منها ما اتى على قبيل التكافل الاجتماعي وأخر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من باب رفع الضرر والالتزام بالممارسات الأخلاقية التي ورد في حقها إما نص قرآني أو حديث نبوي شريف.
- المسؤولية الاجتماعية بمنظورها الإسلامي تختلف عنها في الفكر التقليدي في عديد المجالات والاوجه، وهي اقرب إلى المثالية و الكمال في مبادئها وخصائصها في الفكر الاسلامي كونها قائمة على منهج القرآن والسنة النبوية.

3- أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة الى محاولة توصيف المسؤولية الاجتماعية من منظور الفكر التقليدي ومن ثمة توصيف هذا المفهوم في الفكر الاسلامي، مع بيان اهم محاور الاختلاف بين الفكرين وتقديم مفهوم شامل لها.

4- أهمية الدراسة:

يعتبر موضوع المسؤولية الاجتماعية من أهم القضايا المعاصرة التي باتت تشغل الفكر العربي الاسلامي، ذلك أن المسؤولية الاجتماعية في المجتمعات المسلمة لها دلالات مختلفة، حيث تعتبر ذات أهمية كبيرة لكونها منبثقة من التعاليم الإسلامية من ناحية، والإيمان بضرورة التعاون بين أفراد المجتمع في سبيل تحقيق الصالح العام من ناحية أخرى.

5- منهج الدراسة:

نتيجة لطبيعة الأهداف التي تسعى هذه الدراسة الوصول إليها، وهي توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكرين التقليدي والاسلامي، ومن خلال الأسئلة التي تسعى هذه الدراسة للإجابة عليها، فقد استخدمنا المنهج الوصفي التاريخي لتتبع الدراسات السابقة التي تناولت مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكرين التقليدي والاسلامي، والمنهج الاستنباطي لوضع الفرضيات وتبريرها.

6- محاور الدراسة:

تم تقسيم هذه الدراسة الى ثلاث محاور رئيسية هي:

المحور الأول: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر تقليدي.

المحور الثاني: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي.

المحور الثالث: محددات الاختلاف بين المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي ونظيرتها في الفكر التقليدي.

المحور الأول: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر تقليدي

1- المسؤولية الاجتماعية وتطور المفاهيم:

قبل منتصف القرن الماضي ظهرت بوادر نمو المسؤولية الاجتماعية الشاملة في الإطار الأكاديمي اذ استعمل **Theodore Krebs** البروفيسور في مدرسة **Stand Ford** التجارية مصطلح التدقيق الاجتماعي (**Social audit**) لأول مرة فيما يتعلق بالشركات التي تعد التقارير وتقدمها عن مسؤولياتها الاجتماعية، وتجلت التطورات الحديثة للمسؤولية الاجتماعية صعودا من عام 1953، فقد أشار في كتابه **Howard Bowen** "المسؤوليات الاجتماعية للإعمال" إلى المسؤولية الاجتماعية" بالالتزامات الاجتماعية والأخلاقية في مجال الإعمال"، وعرف المسؤولية الاجتماعية بأنها "التزام رجال الإعمال في سياساتهم وقراراتهم واستراتيجياتهم بالقيم الاجتماعية" ونشرت جمعية التنمية الاقتصادية كتابا، يوضح العلاقة بين الأعمال والمجتمع وتصفها (بالعقد الاجتماعي بين هاتين المجموعتين)، ويتضمن العقد التزام رجال الإعمال بتوفير السلع والخدمات التي يحتاجها المجتمع وركز على البعد الاقتصادي للمسؤولية الاجتماعية، وشهدت عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين أحداثا "مهمة، كان لها أثر بالغ في تنامي دور المسؤولية الاجتماعية وزيادة مطالبة المجتمع وأصحاب المصالح من منظمات الإعمال بإبراز المسؤولية الاجتماعية في كل نشاطاتها وممارساتها[1].

وفي وقت لم تكن فيه المؤسسات تتحدث إطلاقا عن" المسؤولية الاجتماعية " أصبح اليوم النقاش العالمي يركز على قضايا البيئة وآفاق التنمية المستدامة، إذ نالت المسؤولية الاجتماعية حيزا هاما من النقاشات في" مؤتمر جوهانسبرغ "سنة 2002، وبالرغم من أن عددا كبيرا من المؤسسات تدرك أهمية هذا الاتجاه الجديد إلا أنه لم يتم حصر مفهوم المسؤولية الاجتماعية بصورة مقبولة ومن أهم المفاهيم الفكرية لهذا المفهوم نذكر ما يلي:

- **المفهوم الكلاسيكي**

يستند المفهوم الكلاسيكي للمسؤولية الاجتماعية على أفكار الاقتصادي آدم سميث والتي تبلورت حول كون كافة المؤسسات تسعى لتقديم أفضل الخدمات للمجتمع ككل مع تحقيق أعلى مستوى ممكن من الأرباح بمراعاة الأحكام

القانونية والقواعد الأخلاقية السائدة ولذا يعتبر الربح الهدف الوحيد للمؤسسة، وفي هذا الصدد يشير العالم الاقتصادي ميلتون فريدمان بالقول": هناك شيء واحد لا شيء غيره في منظمات الأعمال وبما تتحمله من مسؤولية اجتماعية هو استخدامها للموارد وتصميمها للأنشطة المطلوبة لزيادة الأرباح على الأمد الطويل وجعل ذلك قاعدة في انجاز أعمالها " "وبفضل العديد من الدراسات التي قام بها الباحثين والكتاب أمثال **John Stuart et David Ricard**"وغيرهم، وما أسفرت عنه أبحاثهم كون مساهمة المؤسسات في تقديم أفضل السلع والخدمات بأقل الأسعار هي بحد ذاتها منفعة مقدمة للمجتمع وهنا تكمن المساهمة في تحقيق المسؤولية الاجتماعية.

أما من جهة الإطار الفلسفي لمفهوم المسؤولية الاجتماعية فإن التعبير عنه يكون من خلال السلوك والقيم الشخصية لمسيري المؤسسة والتي تتميز بمجموعة القيم القائمة على مبدأ " ما هو جيد للمؤسسة جيد للمجتمع" باعتبار الربح الهدف الأول والأخير للمؤسسة وهو منفعة للمجتمع.

وبالرغم من سيادة هذا المفهوم في مرحلة معينة إلا أن التغيرات والتطورات الحاصلة أفرزت أهدافا أخرى لاتقل أهمية عن تعظيم الربح، كلها أهداف تنسجم مع المفهوم الإداري الحديث[2].

- **المفهوم الإداري**

مع التطورات الحاصلة والطبيعة الجديدة للمؤسسات ظهرت فجوة كبيرة فيما يخص المفهوم الكلاسيكي للمسؤولية الاجتماعية والأهداف التي تطمح المؤسسة الوصول إليها (كالحصول على أكبر حصة سوقية، خلق صورة وسمعة للمؤسسة....الخ)، وفي هذا الصدد قام العديد من الباحثين بعدة دراسات وتحاليل كان أولها التحليل الذي قام به كل من **Berle** et **Means** من خلاله وصلا إلى" أن قوة صنع القرار المتعلقة بحدود المسؤولية الاجتماعية يجب أن ترتبط بالمسيرين أكثر من ارتباطها بالمستثمرين "، وفي بحث آخر أجراه العالم**Frances X.Sutton** عام 1956 أشار فيه إلى" كون المسؤولية الاجتماعية تظهر في المؤسسات من خلال موازاة إدارة المؤسسة فيما بين عدد العناصر المتفاعلة معها والتي لها تأثير كبير في مساعدة المسيرين لتقديم المزيد من المنافع العامة نحو المجتمع " وبتبلور الأفكار اتخذ المفهوم الإداري للمسؤولية الاجتماعية بعدا وعمقا في تحديده، وقد تعزز هذا المفهوم بمجموعة الأفكار التي طرحتها لجنة التطوير الاقتصادي كونه" يمثل علاقة المؤسسة بالزبائن والمجتمع ككل"، فهو يقوم على فكرة أن المؤسسة نظام مفتوح تحقق منفعتها الذاتية مع تحقيق منافع أخرى كإرضاء حاجات الأفراد والاهتمام بالعمال كتوفير الأمن، السلامة، الرعاية الصحية.....الخ[3].

- **المفهوم البيئي**

بعد أن أدرك المسيرون أن المسؤولية الاجتماعية لا تنحصر فقط داخل المؤسسة وإنما تتعدى حدودها ذلك لتصل إلى أطراف وفئات خارجية عديدة، ظهر مفهوم جديد سمي ب" المفهوم البيئي "أو نموذج البيئة الاجتماعية"، حيث اعتبر

المفهوم الأكثر حداثة وارتباطا بالبيئة، وما ميز ذلك مختلف الأبحاث والدراسات التي أجراها العديد من الباحثين وكأفضل مثال دراسة كل من "**Ralph Nader et John K.Galbraith** على مجموع المؤسسات الصناعية الكبيرة ومدى تأثيرها على المجتمع وبها وصلا إلى استنتاج مفاده":عندما تكون المصلحة الاجتماعية العامة هي القضية فليس هناك أي حق طبيعي يعلو تلك المصلحة "، بمعنى أن المصلحة العامة للمجتمع من أولويات المؤسسة وفوق أي اعتبار ذاتي، وبالتالي فإن مفهوم المسؤولية الاجتماعية يقوم على مدى تحقيق مصلحة المجتمع مع تحقيق الأرباح على المدى الطويل بمراعاة حاجات الأفراد وتلبيتها والمحافظة على البيئة واعتبارها مسؤولية الجميع[4].

2- تعريف المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي

هناك عدة تعريفات للمسؤولية الاجتماعية، تختلف باختلاف وجهات النظر في تحديد شكل هذه المسؤولية.

ويعتبر **Milton Friedman** من أوائل من عرفوا المسؤولية الاجتماعية في سبعينيات القرن الماضي، إذ يرى أن المسؤولية الاجتماعية تتحقق من خلال سداد الأجور للعاملين مقابل العمل الذي يقومون به، وتقديم السلع والخدمات للمستهلكين مقابل ما يدفعونه من أموال، وسداد الضرائب للحكومات التي تقوم بتوفير الخدمات العامة للموظفين، واحترام سيادة القانون عن طريق احترام العقود المبرمة، كما أنه يقر أن تبني منظمات الأعمال للمسؤولية الاجتماعية من شأنه أن يقلل أرباحها ويزيد تكاليف العمل، كما من شأنه أيضا إعطاء قوة اجتماعية للأعمال بشكل أكثر من اللازم .

كما ساند كل من **Steiner & Minal** التعريف السابق بل وأقرا أن المسؤولية الاجتماعية لمنظمات الأعمال هي إحدى أنشطة المنظمة والتي من خلالها تتحمل عبء الإسهام لخدمة العاملين بها داخليا، والمساهمة في معالجة المشكلات التي تواجه المجتمع خارجيا[5].

في حين أشار **Strier** للمسؤولية الاجتماعية أنها استجابة لتوقعات المجتمع من المنظمة، والتي يفترض أنها تبادر للقيام بها لتتحمل مسؤوليتها تجاه المجتمع وبصورة تفوق مستوى خضوعها للقانون، مع مراعاة عدم الإضرار بمصالح المنظمة وتحقيق عائد مناسب على الاستثمارات.

وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك بقوله أن المسؤولية الاجتماعية لمنظمات الأعمال هي التزام أصحاب القرار في انتهاج أسلوب للعمل يأمن من خلاله حماية المجتمع وإسعاده ككل فضلا عن تحقيق منفعتهم[6].

وقد عرفها **البنك الدولي** بأنها "الالتزام بالمساهمة في التنمية الاقتصادية المستدامة، وذلك من خلال التعاون مع العاملين وأسرهم والمجتمع المحلي والمجتمع ككل لتحسين مستوى معيشتهم على نحو مفيد لنشاط الشركات وللتنمية الاقتصادية[7]".

كما عرفها **المجلس العالمي للأعمال من أجل التنمية المستدامة** "المسؤولية الاجتماعية للشركات هي التزام مؤسسات الأعمال المتواصل بالسلوك الأخلاقي وبالمساهمة في التنمية الاقتصادية وفي الوقت ذاته تحسين نوعية حياة القوى العاملة وأسر ها فضلاً عن المجتمعات المحلية والمجتمع عامة"[8].

هذا ويسعى **معهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية** لتوضيح معنى المسؤولية الاجتماعية للشركات بالاستشهاد بعدد من الجامعيين : المسؤولية الاجتماعية للشركات " هي السلوك الأخلاقي لشركة ما تجاه المجتمع، وتشمل سلوك الإدارة المسؤول في تعاملها مع الأطراف المعنية التي لها مصلحة شرعية في مؤسسة الأعمال, وليس مجرد حاملي الأسهم, وقد يغطي المفهوم أيضاً القيم المرتبطة بحماية البيئة, وفي الوقت الذي يستخدم فيه مفهوم المسؤولية في كثير من الأحيان بمعناه الواسع، فإنه ينحصر في معناه الضيق بمجال الأخلاق والمبادئ، وليس بأعمال أو نتائج ملموسة, ولذلك، ثمة اهتمام واسع بمفهوم الأداء الاجتماعي للشركات، الذي لا يشمل مبادئ حفز الهمم فقط بل كذلك العمليات (مثل تكييف نظم الإدارة و التكنولوجيات) ، والنتائج أو الآثار الملموسة في أصحاب المصلحة[9].

3- أهم نظريات المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي:

ومن أهم النظريات الممهدة للتأصيل العلمي والشرح الاصطلاحي لمفهوم المسؤولية الاجتماعية نذكر ما يلي:

3-1: النظرية النيوكلاسيكية

هي نظرية رافضة لفكرة المسؤولية الاجتماعية أساسها" لا شيء سوى أعلى الأرباح للمالكين" ورائد هذه النظرية الاقتصادي الأمريكي **Milton Friedman** ميلتون فريدمان الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد والذي يشير إلى أن ممارسة المسؤولية الاجتماعية يكون من خلال القرارات الموجهة لتحسين المردودية والربحية لفائدة المساهمين وأن مبدأ تعظيم قيمة المساهم هو الهدف الاجتماعي المناسب للمؤسسات لأنه يعادل تعظيم الثورة الاجتماعية للمؤسسة[10].

3-2: نظرية الوكالة

ظهرت نظرية الوكالة بفضل مساهمة الباحثان **"Michael Jensen et William Meckling"** اللذان يعتبران المؤسسة سوق حرة وعقد العمل ما هو إلا عقد تجاري، والوكالة معناه أن شخصا يسند مصالحه لشخص آخر كما هو الحال بالنسبة للمؤسسة عند قيام المساهمين بإسناد مهام التسيير إلى المدراء وتفسر هذه النظرية العلاقة بين المسيرين والمساهمين في إطار حوكمة المؤسسات، كما يمكن أن تشمل هذه النظرية على مجموع أصحاب المصالح المتعاملين مع المؤسسة حيث تستند مسؤوليتها على المسيرين باعتبارهم وكلاء تربطهم علاقات تعاقدية مع فئات عديدة من الجهات الفاعلة :المساهمين، الدائنين، الزبائن، المستهلكين، الموردين، المجتمعات المحلية والمنظمات غير الحكومية...وحسب هذه النظرية فان أصحاب المصالح لهم قدرة التأثير على القرارات الإستراتيجية للمسيرين[11].

3-3: نظرية أصحاب المصالح

يعتبر أصحاب المصالح مجالا من المجالات المهمة التي تمارس فيها المؤسسات دورا اجتماعيا وهم الأفراد أو المجموعات أو المنظمات التي تتأثر مباشرة بسلوكيات ووجود المؤسسة ولهم حصة أو فائدة منها أو من أدائها وحسب هذه النظرية تعتبر

المؤسسة نتيجة لعلاقات مختلفة بين مجموع أصحاب المصالح الذين لا ينحصرون فقط في مجموع المساهمين وإنما مجموع الفاعلين المشمولين بنشاطات وقرارات المؤسسة والمسؤوليات اتجاه المجتمع تصبح مسؤولية اتجاه أصحاب المصلحة[12].

4- أبعاد المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي

حسب كارول **Carroll** للمسؤولية الاجتماعية أربعة أبعاد غير مستقلة عن بعضها وهي تخص المؤسسة ككل وتتمثل في:

- **البعد الخيري**: التصرف كمواطن صالح يسهم في تعزيز الموارد في المجتمع وتحسين نوعية الحياة فيه.
- **البعد الاخلاقي**: عندما تراعي المنظمة الاخلاق في قراراتها فانها تعمل ما هو صحيح زحق وعادل وتتجنب الاضرار بالفئات الاخرى.
- **البعد القانوني**: من خلال الامتثال للقوانين لان القوانين هي مراة تعكس ماهو صحيح او خطا في المجتمع وتمثل قواعد العمل الاساسية.
- **البعد الاقتصادي**: كون المنظمة تحقق ربحا فان هذا يمثل قاعدة اساسية للوفاء بالمتطلبات الاخرى[13].

5- عناصر المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي

حاول بعض الباحثين تحديد عناصر المسؤولية الاجتماعية في إطار عام يمكن أن يغطي مجموعة من الأبعاد ويرون أن هذه العناصر يمكن أن تكيف بقياسات مختلفة وفق اعتبار طبيعة عمل المنظمة ونشاطها وحسب تأثير فئات أصحاب المصالح، ويمكن اختصار هذه العناصر في الجدول أدناه[14]:

الجدول رقم (1): عناصر المسؤولية الاجتماعية

العنصر	بعض ما يجب أن تدركه الإدارة من دور اجتماعي تجاهه
المالكون	حماية أصول المنشأة، تحقيق أكبر ربح ممكن، رسم صورة جيدة للمنشاة تعظيم قيمة السهم والمنشأ ككل، زيادة حجم المبيعات.
العاملون	عدالة وظيفية، رعاية صحية، رواتب وأجور مدفوعة، إجازات مدفوعة، فرص تقدم وترقية، تدريب مستمر، إسكان للعاملين ونقلهم، ظروف عمل مناسبة.
الزبائن	أسعار مناسبة، الإعلان الصادق، منتجات آمنة وبنوعية جيدة، إرشادات بشأن استخدام المنتج ثم التخلص منه أو من بقاياه.
المنافسون	معلومات صادقة، عدم سحب العاملين من الآخرين بوسائل غير نزيهة، منافسة عادلة ونزيهة.
المجهزون	أسعار عادلة، الاستمرارية في التجهيز، تسديد الالتزامات المالية والصدق في التعامل.

المجتمع	خلق فرص عمل، احترام العادات والتقاليد، توظيف المعوقين، دعم الأنشطة الاجتماعية، دعم البنيا التحتية، الصدق في التعامل، المساهمة في حالة الكوارث.
البيئة	التشجير وقيادة المساحات الخضراء، المنتجات غير الضارة، الحد من تلوث الماء والهواء والتربة، الاستخدا الأمثل للموارد وخصوصا غير المتجددة منها.
الحكومة	الالتزام بالقوانين، إعادة التأهيل والتدريب، تكافؤ الفرص بالتوظيف، حل المشكلات الاجتماعية، تسديد الالتزامات الضريبية.
جماعات الضغط	التعامل الصادق مع الصحافة، احترام أنشطة جماعات حماية البيئة، التعامل الجيد مع جمعيات حماي المستهلك، احترام دور النقابات العمالية والتعامل الجيد معها.

المصدر: محمد الصيرفي، **المسؤولية الاجتماعية للإدارة**، دار الوفاء، مصر، 2007، ص: 70.

المحور الثاني: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي

1- المسؤولية الاجتماعية في التشريع الإسلامي :

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان في أحسن صورة، خلقه للعبادة وكلفه بأن يكون خليفة في هذه الأرض، و قد عرف الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الناصر الاستخلاف بأنه " تمكين الله للبشر عامة ولبعضهم خاصة في إحلالهم محل من قبلهم في ملكية الأرض والمال"، فالخلافة تحدد مكانة المسلم و دوره و تتحدد من خلالها مسؤولياته، والتكليف يدل على أن كل فرد مسئول عما يقوم به، ذلك أن المسلم ينظر إلى المال على أنه مستخلَف فيه من قبل مالكه الحقيقي عز وجلَّ، استخلفه فيه عمن سبقه بفضله وكرمه، وسيستخلف فيه من يأتي بعده، ومن ثمَّ فإن عليه القيام بحق هذا الاستخلاف المنوط به، فالاستخلاف هو أمانة يجب أداؤها ويجب إدارة هذه الأمانة بما يحقق المنفعة للأمة كلهاومن هذا المنطلق (الاستخلاف) يتعين على رجال الأعمال ممارسة المسؤولية الاجتماعية للشركات، ذلك أن الشركات تعتبر مؤسسات بشرية و هي جزء من الأمة الإسلامية .وتبين ا لكثير من الدلائل القرآنية أن الإسلام أعطى أولوية للعمل الخيري والمسؤولية الاجتماعية كما في قوله تعالى ﴿و تعاونوا على البر و التقوى﴾ (سورة المائدة، 3) و قوله عز وجل ﴿آتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى و المساكين وابن السبيل﴾ (البقرة، 177) و في أموالهم حق للسائل والمحروم (الذاريات، 19) وذلك كله ابتغاء مرضاة الله وليس لأي غرض دنيوي كقوله تعالى ﴿من يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾ (سورة الزلزلة، 7)، فضلا عما يمكن أن يناله المتطوع في الحياة من بركة وسكينة نفسية وسعادة روحية لا تقدر بثمن ﴿فمن تطوع خيرا فهو خير له﴾ (البقرة، 184) ،كما أن عمل الخير وإشاعته وتثبيته من المقاصد الشرعية أو الضرورات الأصيلة التي تم حصرها في خمس

وهي : المحافظة على الدين، وعلى النفس، والنسل، والعقل، والمال وزاد بعضهم سادسة و هي المحافظة على العرض، فحقوق المسلم كلها مسؤوليات اجتماعية، وإن كان الفرد مطالبا بمسؤولية اجتماعية، فعلى مستوى الجماعات والشركات والبنوك تكون المسؤولية أعظم. إضافة إلى هذه الدلائل القرآنية نجد كذلك مثلها في السنة النبوية الشريفة، فنجده صلى الله عليه وسلم يقول" لا ضرر ولا ضرار" (رواه ابن ماجة والدراقطني)، ويشير "كل سلامي من الناس عليه صدقة: كل يوم تطلع فيه الشمس تعدل بين اثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته، فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة" (متفق عليه). ويبين "كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" (رواه البخاري). ويشير إلى الأخوة والعدالة الاجتماعية اللذين يعكسان مفهوم المسؤولية الاجتماعية في قوله صلى الله عليه وسلم "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة" (متفق عليه)، ويؤصل مفهوم المسؤولية الاجتماعية ويدعمها بقوله صلى الله عليه وسلم "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (متفق عليه)[15].

2- تعريف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الإسلامي:

وردت عدة تعاريف لمفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي، ومن أهمها:

تعريف العناني[16]، حيث يعرف المسؤولية في الإسلام بقوله: "كون الناس جميعا مأمورين من قبل الله سبحانه وتعالى بأن يرتضوا مجموعة القيم والمبادئ والتعاليم التي بلغها لهم خاتم النبيين منهاجا لحياتهم فيرضاها الصفوة من الخلق مختارين ويأباها غيرهم، ويكون على أساسها الحساب والجزاء عدلا وفضلا".

تعريف دراز[17]، إذ يربط بين المسؤولية والجزاء بقوله: يرتبط بفكرة الالتزام ناتجان، يستخدم أحدهما الآخر ويؤيده ويدعمه وهما المسؤولية والجزاء، وهذه الأفكار الثلاثة لا تقبل الانفصام، فإذا وجدت الأولى تتابعت الأخريات على أثرها، وإذا اختلفت ذهبتا على الفور من أعقابها.

أما تعريف عبد الواحد[18]، فيرى أن المسؤولية ظاهرة اجتماعية أيا كانت الصورة التي تبدو فيها، ويبدو فيها ما تؤدي إليه من جزاء. وهي بوصفها هذا تؤلف موضوعا من موضوعات علم الاجتماع. وتبدو ظواهر المسؤولية والجزاء في صور كثيرة، منها ما يتصل بالقوانين الوضعية ومنها ما يتصل بالنظم الأخلاقية.

هذا وقد قدم **عبد الحميد عبد الفتاح المغربي** تعريف للمسؤولية الاجتماعية للمنظمة في الفكر الإسلامي قائلا[19]: "هي التزام المنظمة بالمشاركة في عمل الصالحات عند ممارسة أنشطتها تجاه مختلف الأطراف التي لها علاقة بها نتيجة التكليف الذي ارتضته في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية بهدف النهوض بالمجتمع الإسلامي بمراعاة عناصر المرونة والاستطاعة والشمول والعدالة".

ومن خلال هذا التعريف يمكن استنتاج الأركان التالية للمسؤولية الاجتماعية:

- الالتزام: وذلك بقبول المسؤول (الملتزم).
- المشاركة في عمل الصالحات: وتمثل مجالات وموضوعات المسؤولية.
- التكليف: ويمثل السائل (الملزم).
- الهدف: الذي اتفق عليه الطرفان.
- الجزاء: ويبنى على مدى تنفيذ الالتزام.
- سمات المسؤولية: المرونة، الشمول، العدالة، الاستطاعة.

3- محددات المسؤولية الاجتماعية في الاسلام:

تتحدد المسؤولية الاجتماعية في الإسلام من خلال ثلاثة جوانب هامة هي:

- **مسؤولية الفرد تجاه نفسه** : إن تكريم الله للإنسان وتفضيله على غيره من المخلوقات، وتسخيره له ما في السماوات والأرض، هي دعوة لهذا الإنسان لأن يحافظ على بدنه وحياته وبقائه، باعتماد النظافة والطهارة في الجسم والثوب والمكان، وممارسة الرياضة، والأكل من الطيبات والوقاية من الأمراض ومعالجتها، وأن يعمل على ضبط غرائزه و أن يصرف همته إلى اكتساب الصفات الحميدة، و أن يحسن أخلاقه في تعاملاته مع الغير، ليكون في النهاية محلا لأمانة التكليف و القيام بالعمل الصالح الذي يساعده على التعايش مع الجماعة و يوطد علاقات التماسك و التعاون.

– **مسؤولية المجتمع عن بعضه بعضا:** الفرد المسلم مسئول عن المجتمع الذي يعيش فيه فهو جزء منه و الجزء لا ينفصل عن الكل، و الغاية العليا هي سعادة الكل، و ربط القلوب بأواصر المحبة والأخوة، لقد اجمع الفقهاء على وجوب نفقة الموسر على قريبه المعسر و انه يجب على الأغنياء أن يقوموا بكفاية فقرائهم إذا لم تكف الزكاة.

– مسؤولية الدولة تجاه الفرد والمجتمع: بالرغم من الواجبات المالية التي فرضها الله على المسلمين للفقراء، فان الدولة مسئولة عن الفقراء والمحتاجين، ويحق لكل فقير أن يطالب الدولة بالإنفاق عليه، وهذه المسؤولية تجعل الدولة مسئولة عن جميع أفراد المجتمع20.

4- أسس المسؤولية الاجتماعية في الإسلام:

تقوم المسؤولية الاجتماعية في الإسلام على ثلاثة أسس، وهي[21]:

4-1 الإيمان:

إن الإيمان يثير الضمير الإنساني ويوجه وجدانه ويُحيي شعوره بالواجب، فيكون هو الدافع الأصلي إلى القيام بالمسؤولية الاجتماعية، ثم يأتي التشريع والنظام ليؤكد هذا الدور المطلوب، كما أن الإسلام يترك المجال رحبا لمن أراد أن يزيد ما يشاء في دَورِه، فإنَّ كل ما يقدمه يزيده قرباً من الله تعالى، وما يبذله في الدنيا، يعوضه الله تعالى عنه في الدنيا والآخرة: ﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرّازقِين﴾ (سبأ، 93)، فيكون القيام بالمسؤولية الاجتماعية مرتبطاً بسرور الإنسان في أنَّه يقوم بعبادة يثاب عليها ويحقق بها رضا الله و الزلفى لديه، والعبادة لا تقتصر على أداء أنساك فقط، بل كل عمل يقوم به الإنسان يقصد به تحقيق هدف نبيل طالباً به رضا الله، فهو عبادة فنجد أن الفقهاء يقررون أن الأعمال الدنيوية: كالتجارة والصناعة، هي من فروض الكفايات.

4-2 القسط والاعتدال:

للقسط مظاهر عديدة، فالإسلام يبني تكليفه على الواقع، لكنه يصعد بالإنسان إلى الدرجات العلى، ويوزع هذه الواقعية والمثالية، بحيث يقوم المكلَّف بما يستطيع ويمكن الراغب في الازدياد من الخير، فالقاعدة الأصلية ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ (التغابن، 61)، ويقول للمتطلعين للمعالي: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من رّبكم وجنة عرضها السّموات والأرْض أعدت لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران، 331)، وهو أيضا راعى الجوانب المادية والروحية، و اخذ بميزان القسط فيهما، فلم يغلب المادة، والتي تؤدي غلبتها إلى تفكك الروابط الاجتماعية، ولم يغلب الروحانية المهمِلة للحس والجسد المؤدية لضعف النمو في بناء الحضارة، فوازن بين احتياجات الروح والجسد.

4-3 التكامل:

قامت المسؤولية الاجتماعية طلبا لرضا الله، وأُدخل في نطاقها كل ما يحقق مصالح الناس، مراعية حاجات الجسد والروح، موازنة بين طلباتهما، متنبهة لاختلاف القدرات وتنوع الرغبات، فالمسؤولية الاجتماعية يُنظر لها أحياناً نظرة مادية تتناول الاحتياجات الجسديَّة، بينما تقوم في الإسلام بأبعد من ذلك لتشمل الحاجات النفسية والإحساس بكل ما يصيب المجتمع والاهتمام بالسلوك، والبيئة.

إن المسؤولية الاجتماعية في الإسلام تولي الحاجات النفسية: من الحاجة للتقدير والتعليم والإرشاد والتعاطف، والتواصل الجيد مع الآخرين، بالقيام بعيادة المريض وحضور الدعوات والاجتماعات، تولي كلَّ ذلك اهتمامها بحيث يصبح جزءاً

منها، وفي السُّنة نصوص كثيرة تحث على إقالة البائع وإنظار المدين المعسر والتجاوز عنه، والأمر بالحكم بالعدل وستر المسلم، والتكامل يتجاوز ذلك ليشمل الإحسان إلى غير المسلمين.

5- أبعاد المسؤولية الاجتماعية في الإسلام

اذا ما نظرنا إلى المسؤولية الاجتماعية في الإسلام نظرة أكثر تخصصاً يمكننا أن نحدد لها أبعادا رئيسة نذكرها كما يلي:

5-1 المسؤولية الاجتماعية اتجاه مالكي المنظمة في الإسلام:

لقد حثَّ الإسلام على العمل وأمر أن يكون العمل في شيء حلال طيب مقبول لأجل تحصيل منافعه التي جعلها الله ثمار الحلال، ومنها حفظ المال والبركة فيه وزيادته .فقد يكون العمل وظيفة أو تجارة أو زراعة أو صناعة .ويعد ذلك من أفضل السبل للتقرب إلى الله، لأن الله سبحانه وتعالى قد أباح الإسلام التجارة وما يترتب عنها من ربح وخسارة22.

5-2 المسؤولية الاجتماعية اتجاه العاملين في الإسلام :

تضمنت الشريعة الإسلامية ضوابط حفظ حقوق العاملين، نذكر منها:

- للعامل الحق في احترام كرامته، والمفهوم الإسلامي للكرامة الإنسانية يرتقي إلى قمة عالية من العدل المطلق والمساواة الكاملة ومن الحق والإنصاف .
- ضرورة منح العاملين مستحقاتهم والتعجيل بها وعدم مماطلتهم.
- حق العامل في الحرية والمشاركة في اتخاذ القرارات في إطار مبدأ الشورى.
- ضرورة الالتزام والمسؤولية اتجاه ما يناط بالفرد من الرحمة والسعة والرفق والتيسير مصداقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم "كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، والأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته" (رواه البخاري).
- المساواة بين الرجل والمرأة في حق العمل، فأباح للمرأة أن تضطلع بالوظائف والأعمال المشروعة التي تحسن أداءها، ولم يقيد هذا الحق إلا بما يحفظ للمرأة كرامتها ويصونها من التبذل[23] .

5-3 المسؤولية الاجتماعية اتجاه المستهلك في الإسلام:

وضع الإسلام إطارا أخلاقيا محددا لعمليات التجارة والتبادل، وفرض العقوبات التي تكفل حماية المستهلك، والحث على الأمانة في البيع و الشراء و عدم الغش، و في هذا قال الله تعالى: ﴿فأوفوا الكيل و الميزان و لا تبخسوا الناس أشيائهم و لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾ (الأعراف، 85)، و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "من غشنا فليس منا" (رواه مسلم).

وحول جودة المنتج أشار عليه الصلاة والسلام بقوله: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه" (رواه الطبراني)، كما نهى الإسلام عن بيع الغرر وبيع النجش وبيع المنابذة والملامسة.

ومن اجل تنظيم العلاقة بين البائع والمشتري أنشأ رسول الله صلى الله عليه وسلم نظام الحسبة والتي تعني أمر الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وقد شمل قانون الحسبة أكثر من خمسين صنعة، لكل منها مواصفات محددة على صاحبها الالتزام بها ويتعرض لمراقبة المحتسب بشكل مستمر.

كما أن الشريعة الإسلامية تحمي المستهلك من المنتج حيث أمر الإسلام المنتج (المنظمة) بتجنب إنتاج المحرمات والخبائث، وبإتقان الصنع وترشيد النفقات حتى تكون الأسعار في متناول المستهلك، كما أمر الإسلام بحرية المعاملات في الأسواق وأن تكون خالية من الغش والتدليس والمقامرة والجهالة والغرر والمعاملات الربوية، والبيوع المحرمة، وكل صيغ أكل أموال الناس بالباطل وصيغ الميسر[24].

5-4 المسؤولية الاجتماعية اتجاه البيئة في الإسلام :

اهتم الدين الإسلامي الحنيف بالبيئة، وقدم جملة من الركائز للمحافظة عليها نذكر بعضا منها كالتالي:

- **المحافظة على الموارد الطبيعية** :نهى الإسلام عن الإضرار وإتلاف البيئة ولو كان الإتلاف استهلاكا في منفعة، لذا قال تعالى﴿ إنّ المبذّرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربّه كفورا ﴾ (سورة الإسراء، 27)، كما نهى عن التبذير في استخدام المياه، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "لا تسرف في الماء ولو كنت على نهر جارٍ" (رواه أحمد).

- **العناية بالتشجير وزراعة الأرض** :حيث يقول تعالى ﴿ أمّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماءِ ماء فأنبتنا بِهِ حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أءله مع اللّه بل هم قوم يعدلون﴾ (سورة النمل، 60)، ويقول صلى الله عليه وسلم "لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا، فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كان له صدقة" (رواه مسلم).

- **حفظ البيئة من التلوث** :إن الدين الإسلامي قد حثَّ على إحياء الأرض والمحافظة عليها وعمارتها وعدم إفسادها، حيث يقول الله تعالى ﴿ ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفا وطمعا إنّ رحمة اللّه قريب من المحسنين﴾ (سورة الأعراف، 56)[25].

5-5 المسؤولية الاجتماعية اتجاه الموردين في الإسلام :

قدم الإسلام توجيهات واضحة يتعين إتباعها لتنظيم العلاقة بين المنظمة والموردين المتعاملين معها، من أهمها ضرورة وجود عقد مكتوب يوضح كل ما يتعلق بالتعاملات المالية والتجارية، مع توفر الشهود حين توقيعه، ويدعو الإسلام إلى الوفاء بكل الالتزامات تجاه الموردين و تسويتها وفقا لما اتفق عليه من قبل.

5-6 المسؤولية الاجتماعية للمنظمة اتجاه المجتمع في الإسلام :

حثَّ الدين الإسلامي على ضرورة أن يكون للمجتمع الذي تعمل فيه المنظمة نصيب من الخير الذي تجنيه جراء قيامها بأنشطتها المختلفة، ويمكن الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم "خيركم خيركم لأهله" (رواه الترمذي)، وتنعكس رؤية الإسلام لمشاركة منظمات الأعمال في التنمية الاجتماعية من خلال:

- تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص للجميع بلا تفريق بين جنس أو طبقة أو لون أو دين، أي أن الجهد الإنساني كله يجب أن يتعاون في إيجاد التنمية الاجتماعية الشاملة
- حثَّ الإسلام أيضا على بذل المال وإنفاقه في تشييد المساجد والمدارس وال مصحات ومشاريع المياه، وغيرها من سبل الإنفاق في سبيل الله من أجل تحقيق النفع العام .
- الابتعاد عن المعاملات التجارية التي تؤثر سلبا على المجتمع والابتعاد عما حرمه الإسلام مثل الاحتكار والغش والربح الفاحش والربا.

إن قوة اعتقاد المسلم من وجوب أدائه لالتزاماته تجاه المجتمع الذي يعيش فيه من قوة إيمانه واعتقاده بوجوب تسخير وتوجيه نشاطه الاقتصادي في مرضاة الله، ولا شَّك أن الدافع الديني أقوى من أي دافع مادي آخر ويكون له بالغ الأثر على الفرد وعلى ممارساته وأخلاقه .يغيب هذا الدافع في الاقتصاديات الوضعية بينما يحضر وبقوة في الممارسات الاقتصادية التي تقوم على الشريعة الإسلامية في كل توجهاتها .فالمسلم يوجه بالنية كل أنشطته في الحياة إلى مرضاة الله عز وجل لأنه أمره بذلك، أمره بأن تكون حياته بكل أنشطتها له، فمرضاة الله عز وجل هي الغاية التي يبتغيها المسلم في كل نشاط يؤديه، وهي الربح الحقيقي إذا حصل عليه وخسر كل شيء فهو رابح، أما إذا خسره وكسب كل شيء فقد خسر الدنيا والآخرة وذلك الخسران المبين[26] .

المحور الثالث: محددات الاختلاف بين مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي ونظيرتها في الفكر التقليدي

يتضح من التوصيف السابق لمفهوم المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي وتوصيفها في الفكر الإسلامي، أن ثمة اختلافات بين المفهومين تؤثر على مدى الالتزام والوفاء بالدور الاجتماعي للمنظمة، والجدول رقم (2) يوضح أبعاد الاختلاف بين المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي والإسلامي[27].

جدول رقم (2): أبعاد الاختلافات بين المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي والإسلامي

البيان	الفكر التقليدي	الفكر الإسلامي
الهدف	تحقيق المنافع في الأجل الطويل.	تحقيق المنافع المادية والمعنوية في الدنيا والآخرة
مصدر التكليف	الاعتماد على فكرة المصالح المتبادلة.	الإيمان بالله والالتزام بمنهجه.
أسباب الالتزام	متطلبات البيئة وما لحق بها من أضرار.	القبول والاقتناع بالمنهج الإسلامي في الحياة.
الجزاء	الربح / الخسارة.	ثواب الله وعقابه في الدنيا والآخرة.
الاتفاق على المفهوم الشامل	الجوانب الاقتصادية والاجتماعية.	رسالة الجماعة المسلمة لتنمية المجتمع الإسلامي.

المصدر: عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، **المرجع السابق**، ص: 25.

ومن خلال هذا الجدول تتضح الأبعاد التالية كاختلافات جوهرية بين مفهوم المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي والفكر الإسلامي:

1- هدف المسؤولية الاجتماعية:

غالبا ما يكون الهدف الرئيسي الذي يسعى الفكر التقليدي إلى تحقيقه إذا ما التزمت المنظمة بمسئولية الاجتماعية يتمثل في تحقيق المنافع المادية في الأجل الطويل وبالتالي فإن تحقيق الأرباح للمساهمين ومراعاة مصالحهم نحو استمرارية منظماتهم وتنميتها هو الوازع المحرك لتلك المنظمات للوفاء بمسئولية الاجتماعية.

أما في الفكر الإسلامي فإن هدف المنظمة يتمثل في تحقيق المنافع المادية والروحية معا، حيث تعمل المنظمة الإسلامية في إطار يسمح لها بتحقيق الأرباح ولكن في ظل القواعد والمبادئ التي تسنها الشريعة الإسلامية من عدل وإنصاف في المعاملات وبالتالي تحقيق رضا الله سبحانه وتعالى.

وهكذا فإن تعظيم الأرباح ليس هو المحرك الوحيد لالتزام المنظمة التي تطبق المبادئ الإسلامية بمسئوليتها الاجتماعية.

ولقد سبق القول أن الأجر والثواب المترتب على التزام المنظمة بالعمل الصالح قد يتحقق في الدنيا والآخرة أو كليهما معا. يقول تعالى: ﴿ من عمل عملا صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾ (النحل، 97)، ﴿ وعد الله الذين امنو وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم

﴾ (النور، 55)، ﴿ فأما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ﴾ (النساء، 173)، ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾ (الأعراف، 96).

حيث تشير التقوى في الآية الأخيرة إلى العمل الصالح الخالص لوجه الله تعالى والذي يفيد الفرد والجماعة والمجتمع.

ويتضح مما سبق أن هدف المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي هدف مادي إلى حد كبير، أما في الفكر الإسلامي فيمتزج فيه الهدف الروحي مع الهدف المادي. وهذا يتيح الفرصة العادلة في المعاملات والتوازن بين المصالح، والهدف المادي غالبا أجله قصير ولا يستطيع البقاء والنهوض في كل الأحوال عكس الأهداف المتوازنة التي تستطيع أن تبقى وتعطي الأفراد والمنظمات دائما الثقة وتدفعهم إلى بذل النشاط عن اقتناع ورضا[28].

2- مصدر التكليف بالمسؤولية الاجتماعية:

تبنى فكرة المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي على أساس فكرة "العقد الاجتماعي" الذي نادى به بعض علماء الغرب وعلى رأسهم "**جان جاك روسو**" حيث ينطوي هذا العقد على قيام التزام متبادل بين الشعب والأفراد، فيرى "روسو" أن النشاط الرئيسي لهذا العقد يتمثل في التنازل الكامل من جانب كل مشترك على جميع حقوقه للجماعة كلها، ومادامت هذه الجماعة قد اتحدت على هذا النحو فإنه لا يمكن الإساءة إلى أحد أعضائها دون الهجوم على الهيئة، بل وأقل من هذا لا يمكن المساس بالهيئة دون أن يشعر جميع الأعضاء بذلك، وهكذا يلزم الواجب والمصلحة على حد سواء الطرفين المتعاقدين تبادل المساعدة باتفاقهما.

ولقد ظهر في أوربا – في فرنسا بالذات- ضمن المذاهب الاقتصادية مذهب التضامن الاجتماعي. وكان مما قاله أشهر أصحاب هذا المذهب "**ليون يورجوا**" أن الشخص يولد وعليه دين للمجتمع الذي يدخل فيه وهذا الدين الذي في ذمته نحو الحاضر يحتم عليه أن يدفعه للمستقبل من خلال عمله على زيادة الأموال المادية والمعنوية التي ستبقى للأجيال القادمة[29].

هكذا فإن مصدر التكليف في النظريات والأفكار التي يضعها العلماء والمفكرون، والتي تعتبرها الشعوب نبراسا تهتدي به وتسير على دربه.

أما عن مصدر التكليف بالمسئولية الاجتماعية في الفكر الإسلامي فنجد أنه ينبع من الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وضرورة الالتزام بالمنهج الذي رسمه لعباده في عمارة الأرض واستخلافه فيها. فالمسلم يرى أن مصدر التعاليم والأوامر والنواهي وتبيان الحلال والحرام هو الله سبحانه وتعالى.

يقول تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ (فصلت، 3). وهكذا يتضح أن مصدر وأساس الالتزام بالمسئولية الاجتماعية للمنظمة التي تطبق المبادئ الإسلامية ينبع من قوة إيمان أفرادها بالله، وتكمن قوة هذا المفهوم من مصدره الذي تعتمد عليه، ولذا فمن الصعب تنصلها من هذه المسئولية إلا إذا ضعف إيمانها. أما في الفكر التقليدي فإن أساسها ومصدر التكليف بها يتمثل في فكر ونظريات الأفراد التي يشوبها التقصير وتتعرض للنقد، وتقبل التغيير من أفكار ونظريات أخرى مستحدثة بفعل الزمان والمكان والظروف.

3- مبعث الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية:

التزام المنظمات بمسئوليتها الاجتماعية في الفكر التقليدي جاء نتيجة ظهور الآراء المنادية بالإصلاح، بجانب ما ألحقته ببيئتها من أضرار على مر السنين سواء تعلق ذلك بتلوث البيئة، أو استغلال العاملين بصورة غير عادية واستضعاف الأقليات، أو استغلال العملاء. كان ذلك بمثابة دافع للعلماء والمفكرين، فماذا سيلحق بتلك الفئات أكثر من ذلك؟ ونادوا بمراعاة تطبيق المفاهيم الإنسانية والاجتماعية وتحديد دور المنظمات بمراعاة مسئوليتها الاجتماعية.

أما في الفكر الإسلامي فإن الالتزام ينشأ أصلا مع قبول الفرد واقتناعه وإيمانه بالله سبحانه وتعالى، ولذا فقد نشأ هذا الدور مع بداية الدعوة الإسلامية ويتجلى واضحا في الآيات والأحاديث الشريفة وليس وليد اليوم أو نتيجة للتطور والتقدم والمبالغة في الاهتمام بتحقيق الأهداف المادية؛ فيقول تعالى: ﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود، 117)، ﴿ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين﴾ (فصلت، الأية 33).، ﴿إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ (النساء، 14).

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم "أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى" (رواه أحمد وأبو يعلي والبزاز والحاكم)، وقال صلى الله عليه وسلم: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها وكان الذين استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا أخرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعا" (رواه البخاري)، وقال صلى الله عليه وسلم: "بادروا بالأعمال الصالحة، فستكون فتن كقطع الليل المظلم، يصبح الرجل مؤمنا ويمسي كافرا، ويمسي مؤمنا ويصبح كافرا، يبيع دينه بعرض من الدنيا" (رواه مسلم).

ويتضح مما سبق مدى ترغيب الآيات والأحاديث في القيام بالأعمال الصالحة ومسئولية الأفراد عن بعضهم بعضا وذلك فيما وهبهم الله وأعطاهم من النعم، سواء أكان ذلك في صورة الصدقة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو في أي شكل من أشكال الإصلاح والتحسين والتطوير، حيث يصور الله سبحانه وتعالى الجماعة التي تدعو إلى الخير بأنها أفضل الجماعات وأعظمها أجرا، فهي أحب أهل الأرض إلى الله، لأنها أجابت دعوته ودعت الناس إليه وعملت حيرا. ثم إنها تأمر بماذا؟ بالصدقة وهي خير لأنها تعود بالنفع على من أعطى وعلى من أخذ، والمعروف وهو اسم جامع لكل ما هو حسن عقلا وشرعا وعرفا، والإصلاح بين الناس وذلك نابع من أخلاقيات واتجاهات أفرادها بمقتضى رغبتها ومرادها لأنه ابتغاء وجه الله، وكل عامل أجره على من عمل له.

وقد نصح الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بضرورة التكافل بين الجماعات والأفراد داخل مجتمع معين، وأوضح حال تلك الجماعة التي أهملت حقوق أفرادها حتى وصل الأمر لجوع البعض وهي الحاجة الضرورية والأساسية الأولى، بأن ذمة الله قد برئت منهم، والذمة هي الأمان والعهد والضمان. فكأن الذين أطاعوا شح أنفسهم وتخلوا عن رعاية ذوي الحاجة منهم حتى أصبحوا جائعين، قد نقضوا عهدا بينهم وبين الله استوجبوا به ذلك الحكم الخطير الذي أعلنه رسول الله صلى الله عليه وسلم [30].

4- الجزاء المترتب على مدى الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية:

يتمثل الجزاء المترتب على مدى التزام المنظمة بمسئوليتها الاجتماعية في الفكر التقليدي فيما يلي:

أ- عند الالتزام بها: تحقيق الأرباح على المدى البعيد واستقرار المنظمة ونمو أعمالها وذلك لإرضاء الأفراد سواء المساهمين أو العملاء أو جماهير المجتمع.

ب- عند التنصل منها: فشل أعمال المنظمة ومنتجاتها لعدم إقبال العملاء ولنظرة جماهير المجتمع، وذلك استنادا إلى القانون الحديدي للمسئولية كما أطلق عليه "كيث دافيزا".

أما في الفكر الإسلامي فيختلف الأمر اختلافا جوهريا لاختلاف المكلف واعتقاد المكلف الملتزم، وما يهم المسلم الالتزام لتنفيذها كما أرادها رب العزة وترك تقدير الجزاء فيها لله. فيقول تعالى: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ (الليل، 5-10).، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ (الزلزلة، 7-8)[31].

5- الإتفاق على المفهوم الشامل للمسؤولية الاجتماعية:

مازال الفكر التقليدي في جدال حول مفهوم المسؤولية الاجتماعية وأبعادها ومجالاتها، وحجة من يرفضها من مفكريهم وعلمائهم أن التزام المنظمات بمسئوليتها الاجتماعية سيؤثر على أرباح المساهمين أصحاب المال بجانب نظرتهم لتلك المنظمات على أنها منظمات أعمال اقتصادية بحتة، وليس لها دور اجتماعي فهي ليست أماكن للبر والإحسان ولا يجب أن يتسرب إليها ذلك.

أما في الفكر الاسلامي فالمسؤولية الاجتماعية فرض حتمي على كل جماعة مسلمة تؤدي رسالتها في المجتمع في أي مجال. ويتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿ليس البر أن تولّو وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (البقرة، 177).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم".

ويروي أبو سعيد الخذري قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له، ومن كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ثم أخذ يعدد من أصناف الأموال حتى ظننا أن ليس لنا من مالنا إلا ما يكفينا" (رواه البخاري)[32].

النتائج والتوصيات:

ركز البحث على إعادة طرح موضوع متأصل في الفكر الاسلامي ألا وهو المسؤولية الاجتماعية، وتم ربطه بالفكر التقليدي، والهدف هو توصيف هذا المفهوم في ظل الفكرين وتحديد اوجه الاختلاف في المفهوم بين الفكرين، ومن خلال ما سبق في البحث، خلصنا إلى النتائج التالية:

- تعتبر المسؤولية الاجتماعية للشركات – كمفهوم عصري . في الفكر الاسلامي ركن أصيل، له أصوله في الشرع الإسلامي، وقد وردت تحت مسميات عدة، منها ما اتى على قبيل التكافل الاجتماعي وأخر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من باب رفع الضرر والالتزام بالممارسات الأخلاقية التي ورد في حقها إما نص قرآني أو حديث نبوي شريف او من خلال اقتفاء أثر السلف الصالح رضوان الله عليهم.

– المسؤولية الاجتماعية التي حث عليها الإسلام تؤسس لبناء مجتمع مستقر ومتماسك تكتمل فيه جميع العناصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وهي لا تتوقف عند حد المساهمات المادية أو العينية كما هو حاصل في المنظور التقليدي، إنما تتعداه إلى غرس روح المحبة والألفة والرحمة كلبنة لخلق المجتمع المسلم المستقر والمستمر عبر العصور من خلال الحقوق والواجبات والأوامر والنواهي في شتى مجالات الحياة الاجتماعية.

– هدف المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي هدف مادي إلى حد كبير، أما في الفكر الإسلامي فيمتزج فيه الهدف الروحي مع الهدف المادي، وهذا يتيح الفرصة العادلة في المعاملات والتوازن بين المصالح.

–مصدر التكليف في الفكر التقليدي يكمن في النظريات والأفكار التي يضعها العلماء والمفكرون، والتي تعتبرها الشعوب نبراسا تهتدي به وتسير على دربه، أما مصدر التكليف بالمسئولية الاجتماعية في الفكر الإسلامي فنجد أنه ينبع من الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وضرورة الالتزام بالمنهج الذي رسمه لعباده في عمارة الأرض واستخلافه فيها. فالمسلم يرى أن مصدر التعاليم والأوامر والنواهي وتبيان الحلال والحرام هو الله سبحانه وتعالى.

– التزام المنظمات بمسئوليتها الاجتماعية في الفكر التقليدي جاء نتيجة ظهور الآراء المنادية بالإصلاح، بجانب ما ألحقته ببيئتها من أضرار على مر السنين سواء تعلق ذلك بتلوث البيئة، أو استغلال العاملين بصورة غير عادية واستضعاف الأقليات، أو استغلال العملاء، أما في الفكر الإسلامي فإن الالتزام ينشأ أصلا مع قبول الفرد واقتناعه وإيمانه بالله سبحانه وتعالى، ولذا فقد نشأ هذا الدور مع بداية الدعوة الإسلامية.

– مازال الفكر التقليدي في جدال حول مفهوم المسئولية الاجتماعية وأبعادها ومجالاتها، أما في الفكر الاسلامي فالمسئولية الاجتماعية فرض حتمي على كل جماعة مسلمة تؤدي رسالتها في المجتمع في أي مجال.

– إن باعث القيام بالمسؤلية الاجتماعية في ظل الفكر التقليدي هو ضمان استمرار الشركات في مجال عملها على المدى الطويل، كما أنها تساعد في تعزيز مصداقية المنشأة والثقة في أعمالها وتستقطب الكفاءات إليها.

– أما في الفكر الاسلامي، فباعث هذا الدور هو التكليف الشرعي الرباني الذي يقوم به الإنسان طلباً لثواب الله ورجاء بركته، ومناطه الأخلاقيات الإسلامية التي تأخذ بزمام كل فضيلة، فتجعلها مطلوبة؛ فبعضها على سبيل الاستحباب، وبعضها على سبيل التأكد أو الوجوب على حسب المصالح المترتبة عليها في الدنيا والآخرة.

وختاماً نعرض مجموعة من التوصيات علها تساهم في إثراء كذا مواضيع:

–دعوة المفكرين في الاقتصاد الإسلامي والإدارة الإسلامية إلى تسليط الضوء على هذا المفهوم من أجل تطويره والإعلام عنه وتعريف رجال الأعمال المسلمين بمبادئ وخصائصه.

– ضرورة تحديد التأصيل الشرعي لهذا المفهوم من طرف الفقهاء، وهذا لتوضيح الصورة لدى عامة المسلمين.

– دعوة رجال الأعمال المسلمين إلى ضرورة المشاركة في البرامج الاجتماعية بروح إسلامية وطرح هذا الموضوع بإلحاح على الساحة الاقتصادية والاجتماعية العالمية من اجل تعميق النظرة الإسلامية وتفعيلها في واقع العمل الاجتماعي للشركات.

– لابد على منظمات الأعمال في المجتمعات الإسلامية ان تعي ان باعث التزامها بالمسؤولية الاجتماعية هو التكليف الشرعي الرباني الذي يقوم به الإنسان طلباً لثواب الله ورجاء بركته، ومناطه الأخلاقيات الإسلامية التي تأخذ بزمام كل فضيلة.

– صياغة نظرية عن المسؤولية الاجتماعية للشركات لدعم الفكر الإداري الإسلامي في ظل توفر كل أركانها الصحيحة، ونشر هذا الفكر الذي يؤكد أن الإسلام شريعة خالدة متوافقة مع متطلبات الحياة الإنسانية والاجتماعية.

الهوامش والمراجع:

[1] سناء الباوي، **الدور** ناصر الرضا سعيد، عبد عبد الرحيم **في تحقيق الشاملة الاجتماعية للمسؤولية الاستراتيجي** والاقتصاد، الإدارة **الجنوبية–، مجلة الأسمدة لصناعة العامة الشركة في حالة المستدامة –دراسة التنافسية الميزة** 83، 2010، ص: 205. العدد

[2] ضيافي نوال، **المسؤولية الاجتماعية والموارد البشرية**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علوم التسيير، جامعة تلمسان، 2009-2010، ص: 16.

[3] ضيافي نوال، المرجع السابق، ص: 16، ص: 17.

[4] ضيافي نوال، المرجع السابق، ص: 17.

[5] Steiner, F. & Miner, J**. Management Policy and strategy**, Macmillan, new York. 1977, P : 19.

[6] Steckmest. F, **corporate performance : The key to public trust**. NY, McGraw-Hill Book Co, p : 80.

[7] World Bank**, Opportunities and options for governments to promote corporate social** responsibility in Europe and Central Asia : Evidence from Bulgaria, Croatia and Romania. Working Paper, March, (2005),

[8] The social role of business, **New Zealand business for sustainable development council**, New Zealand, December 2010, p :6.

[9] مولاي لخضر عبد الرزاق، بوزيد سايح، **دور الاقتصاد الإسلامي في تعزيز مبادئ المسؤولية الاجتماعية للشركات**، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي بالمركز الجامعي بغرداية حول : الاقتصاد الاسلامي، الواقع ورهانات المستقبل. ص : 2.

[10] أ. د زيارة، فريد فهمي، **معاصر، مدخل** للنشر العلمية اليازوري دار والتوزيع، 2009 ص: ، 268 .

[11] د . بورحلة، علال، **المنظمات، تحليل** الرشاد مكتبة والنشر للطباعة والتوزيع، 2006 الجزائر، ص ، 80:.

[12] د . طاهر محسن المنصور الغالبي، صالح مهدي محسن العامري، **الإدارة والأعمال**، دار وائل للنشر والتوزيع، ص: 90.2007 الأولى، الطبعة ،

[13] Carroll Archie**, The Pyramid of Corporate Social Responsibility Toward The Moral Management of Organizational Stakeholders**, Business- Horizons, July. August,1991,p 405.

[14] محمد الصيرفي، **المسؤولية الاجتماعية للإدارة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2007، ص: 70.

[15] د فضيلة عاقلي ، **التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية من المنظور الإسلامي**، كلية . د نعيمة يحياوي ص: 128 127العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير –جامعة الحاج لخضر باتنة–، الجزائر، ص:

[16] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، **المسئولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية**، دراسات في الاقتصاد الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، العدد 28، 1996، ص:17.

[17] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 17.

[18] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 18.

[19] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 20 ص:21.

[20] إبراهيم العسل، **التنمية في الإسلام (مفاهيم، مناهج، تطبيقات)**، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1996 ،ص: 75، ص: 76.

[21] مقدم وهيبة، **المسؤولية الاجتماعية للشركات من منظور الاقتصاد الاسلامي**، مداخلة علمية للمشاركة في الملتقى الدولي الاول: الاقتصاد الاسلامي ، الواقع ورهانات المستقبل، المركز الجامعي بغرداية، الجزائر، ص: 11.

[22] فلاق محمد، **مساهمة الأعمال "دراسة منظمات في مستدامة ميزة تنافسية تحقيق في الاجتماعية المسؤولية 9000 الإيزو شهادة على الحاصلة الجزائرية الاقتصادية المؤسسات في ميدانية** شهادة لنيل مقدمة ، أطروحة الجزائر، 2013-2014، ص:8. الشلف، -بوعلي بن حسيبة التسيير، جامعة علوم في الدكتوراه

[23] فلاق محمد، المرجع السابق، ص9.

وهيبة مقدم، المرجع السابق، ص: 17 ص:18.[24]

فلاق محمد، المرجع السابق، ص11 ص:12.[25]

فلاق محمد، المرجع السابق، ص12 ص:13. [26]

عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 25.[27]

[28] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 25 ص:26.

[29] عبد الهادي الجوهري، **التضامن الإسلامي في مجال التنمية الاجتماعية**، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، بدون سنة النشر، ص: 11.

عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص ص:27-29.[30]

عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص:29. [31]

عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص:29 ص30.[32]

خروج المرأة للعمل وآثاره على الحياة الأسرية

زينب عبدالله سالم سعد للوه
قسم: الدعوة والتنمية البشرية
كلية: أكاديمية الدراسات الإسلامية
جامعة: الملايا

ملخص البحث

تستهدف هذه الدراسة تحديد أهم الدواعي في خروج المرأة للعمل، علي اعتبار أن المرأة تمثل نصف المجتمع وتقوم بعديد من المهام والمسؤوليات منها تربية الأبناء وتنشئتهم تنشئة سليمة، رعاية الزوج وتلبية واجباته، وغير ذلك فأنها تقوم بوظيفة أخرى خارج المنزل لها مهامها وواجباتها، إي أن المرأة العاملة لها العديد من الأدوار المزدوجة التي تقوم بها مثلاً كموظفة في عمل، كزوجة وأم في المنزل، وكذلك معرفة آثار خروج المرأة للعمل علي الركائز الأسرة من حيث التنشئة الاجتماعية للأطفال، وعلاقتها بزوجها، وحياتها الخاصة، وأيضا محيطها الاجتماعي، كل هذه الأمور ينعكس علي الحياة الأسرية ككل. وكما تتضمن الدراسة اقتراح حلول وقائية وعلاجية لآثار خروج المرأة للعمل. ومن هذا المنطلق حاولت الدراسة الحالية الإجابة عن التساؤل التالي: ما أثر خروج المرأة للعمل علي حياتها الأسرية؟ للإجابة عن هذا التساؤل المطروح فإن هذه الدراسة تنتهج منهجًا وصفياً. توصلت الباحثة إلى مجموعة من النتائج أهمها هي أن الأسباب الاقتصادية احتلت المكانة الأولي من بين أسباب خروج المرأة للعمل، وأن من أهم أسباب المشكلات التي تواجهها المرأة العاملة وجود أطفال الصغار وان الاهتمام بالأطفال وتنشئتهم واكتسابهم القيم والعادات له دور أساسي في ترك المرأة للعمل، وكما أن دوافع خروج المرأة للعمل متعددة أهمها تأكيد الذات أولاً ثم العامل الاقتصادي، ثم الرغبة في شغل وقت الفراغ بشيء مفيد، وأخيراً الرغبة في تكوين علاقات اجتماعية جديدة. أوضحت نتائج الدراسة بأن هناك مساواة بين المرأة العاملة وغير العاملة في الاهتمام بتعليم أبنائها التعاليم الدينية، وكذلك في تعويدهم على تحية الآخرين والاعتذار عند الخطأ وعدم الاعتداء على الآخرين. أن خروج المرأة للعمل يؤثر سلباً علي التنشئة الاجتماعية للأطفال، وساهم في الاعتماد علي مؤسسات رعاية الأطفال (الحضانة) أو الخادمة في تربية الأطفال، يؤثر ايضاً سلباً علي حجم الأسرة. ومن التوصيات التي توصي بها الباحثة هي عمل أبحاث التي تتناول موضوع عمل المرأة وأثره عليها وعلى المحيطين بها

حتي تستطيع أن تتفادى الوقوع في المشاكل، وتوفر الأخصائيين الاجتماعيين من أجل العمل حل مشكلات المرأة العاملة لكي تستطيع التوفيق بين العمل الخارجي والعمل المنزلي. وأن تتولى جهات العمل التي تعمل فيها المرأة العاملة في عملها مكان يخصص لرعايتها حتى لا يكون هناك تأثير من خروجها من العمل للعلاج خارج مكان، وأيضا توفر خدمات رعاية الطفولة ودور الحضانة للعناية بالأطفال وقت عمل الأُم حتى تطمئن على طفلها في هذه الدور وقت وجودها في العمل وتتمكن من قيامها بدورها الوظيفي على أكمل وجه. وأخيراً إلقاء محاضرات ودورات وندوات التي من شأنها أن تساعد المرأة العاملة على معرفة التوفيق بين عملها الخارجي وعمل المنزلي.

وتتمحور الأصالة في الدراسة الحالية في كونها دراسة عن العلاقة بين متغيرين مهمين في العصر الراهن في مجال الدراسات الاجتماعية والإسلامية.

كلمات مفتاحية: المرأة العاملة، العمل، الحياة الأسرية، التنشئة الاجتماعية، الأبناء، الزوج.

مقدمة:

تعتبر المسؤولية الاجتماعية للشركات –كمفهوم عصري– في الفكر الاسلامي ركن أصيل، له أصوله في الشرع الإسلامي، وقد وردت تحت مسميات عدة، منها ما أتى على قبيل التكافل الاجتماعي وآخر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من باب رفع الضرر والالتزام بالممارسات الأخلاقية التي ورد في حقها إما نص قرآني أو حديث نبوي شريف أو من خلال اقتفاء أثر السلف الصالح رضوان الله عليهم.

وعلى الرغم من أن الدين الإسلامي رسخ مفهوم وثقافة المسؤولية الاجتماعية كركن اسلامي أصيل، غير أن هناك اعتقادا خاطئا لدى البعض، بأنه مفهوم إسلامي ارتبط فقط بالأعمال الخيرية، بما في ذلك الصدقات وغيرها من أعمال البر الخيرية، التي يقوم بها بعض المحسنين تجاه الفرد والمجتمع.

إلا أن هذا المفهوم وفق الفكر الاسلامي يعتبر أشمل وأكثر عمقا من مفهوم العمل الخيري، حيث يكون له علاقة بكل ما يمكن أن يسهم في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية على مستوى الفرد والجماعة، إذا وجد الاهتمام بالعمالة والمجتمع والبيئة المحيطة، وذلك من خلال وضع التشريعات وسن القوانين المنظمة في مجال المسؤولية الاجتماعية للشركات والعمل على تطبيقها.

هذا، ويعتبر مفهوم المسؤولية الاجتماعية من أكثر المفاهيم المستخدمة في الآونة الأخيرة في عالم الاقتصاد والأعمال، حيث يشير مفهوم المسؤولية الاجتماعية إلى اعتبارات مختلفة، لأشخاص عديدين سواء من رجال الأعمال والإدارة والمال أو تنظيمات المجتمع المدني، أو الجامعات أو الجمهور. الأمر الذي يخضع هذا المفهوم لتفسيرات متباينة وأحيانا متعارضة .

فالبعض يرى أن المسؤولية الاجتماعية لا تغدو أن تكون بمثابة تذكير منظمات الأعمال بمسؤوليتها وواجباتها اتجاه مجتمعها، والبعض الآخر يرى أن مقتضى هذه المسؤولية لا يتجاوز مبادرات اختيارية طوعية، دون التزام المنظمات صاحبة الشأن بإرادتها المنفردة اتجاه المجتمع، والبعض الآخر يرى أنها صورة من صور الملائمة الاجتماعية الواجبة على المنظمات .ولكن في جميع الأحوال فإن جوهر هذه المسؤولية وحدودها لا يتجاوز في وقتنا الراهن إطار المبادرات الإيجابية الطوعية الاختيارية التي تقوم بها المنظمات، سواء من تلقاء نفسها أو بالتعاون والتشاور والتنسيق مع غيرها من المنظمات، وبحسن النية لكل متطلبات ومقتضيات الالتزامات القانونية المفروضة في حقول متسعة من المجالات الاقتصادية والاجتماعية، بما في ذلك مراعاة كافة الحقوق الأساسية للإنسان.

3- اشكالية الدراسة:

تأسيساً على ما سبق، فان اشكالية الدراسة تتمحور حول التساؤل التالي:

ماهي نظرة الفكر الاسلامي والفكر التقليدي الى المفهوم القديم الجديد الا وهو المسؤولية الاجتماعية كواحدة من اهم القضايا المعاصرة في العالم الاسلامي؟

بناء على هذه الإشكالية يمكن تفصيل ما يلي:

- ما توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي؟ وماهي اهم عناصرها أبعادها؟
- ما توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي؟ وماهي اهم محدداتها وابعادها؟
- ما هي اهم الاختلافات بين مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي ونظيرتها في الفكر القليدي؟

4- فرضيات الدراسة:

استنادًا الى اشكالية الدراسة وأسئلتها وأهدافها تمت صياغة الفرضيات الرئيسية التالية:

- المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي مفهوم له جذوره ابتداءا من فجر المدرسة الكلاسيكية الى عصر العولمة.
- المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي تمثل ركن أصيل، له أصوله في الشرع الإسلامي، وقد وردت تحت مسميات عدة، منها ما اتى على قبيل التكافل الاجتماعي وأخر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من باب رفع الضرر والالتزام بالممارسات الأخلاقية التي ورد في حقها إما نص قرآني أو حديث نبوي شريف.
- المسؤولية الاجتماعية بمنظورها الإسلامي تختلف عنها في الفكر التقليدي في عديد المجالات والاوجه، وهي اقرب إلى المثالية و الكمال في مبادئها وخصائصها في الفكر الاسلامي كونها قائمة على منهج القرآن والسنة النبوية.

3- أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة الى محاولة توصيف المسؤولية الاجتماعية من منظور الفكر التقليدي ومن ثمة توصيف هذا المفهوم في الفكر الاسلامي، مع بيان اهم محاور الاختلاف بين الفكرين وتقديم مفهوم شامل لها.

4- أهمية الدراسة:

يعتبر موضوع المسؤولية الاجتماعية من أهم القضايا المعاصرة التي باتت تشغل الفكر العربي الاسلامي، ذلك أن المسؤولية الاجتماعية في المجتمعات المسلمة لها دلالات مختلفة، حيث تعتبر ذات أهمية كبيرة لكونها منبثقة من التعاليم الإسلامية من ناحية، والإيمان بضرورة التعاون بين أفراد المجتمع في سبيل تحقيق الصالح العام من ناحية أخرى.

5- منهج الدراسة:

نتيجة لطبيعة الأهداف التي تسعى هذه الدراسة الوصول إليها، وهي توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكرين التقليدي والاسلامي، ومن خلال الأسئلة التي تسعى هذه الدراسة للإجابة عليها، فقد استخدمنا المنهج الوصفي التاريخي لتتبع الدراسات السابقة التي تناولت مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكرين التقليدي والاسلامي، والمنهج الاستنباطي لوضع الفرضيات وتبريرها.

6- محاور الدراسة:

تم تقسيم هذه الدراسة الى ثلاث محاور رئيسية هي:

المحور الأول: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر تقليدي.

المحور الثاني: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي.

المحور الثالث: محددات الاختلاف بين المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي ونظيرتها في الفكر التقليدي.

المحور الأول: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر تقليدي

4- المسؤولية الاجتماعية وتطور المفاهيم:

قبل منتصف القرن الماضي ظهرت بوادر نمو المسؤولية الاجتماعية الشاملة في الإطار الأكاديمي اذ استعمل **Theodore Krebs** البروفيسور في مدرسة **Stand Ford** التجارية مصطلح التدقيق الاجتماعي **(Social audit)** لأول مرة فيما يتعلق بالشركات التي تعد التقارير وتقدمها عن مسؤولياتها الاجتماعية، وتجلت التطورات الحديثة للمسؤولية الاجتماعية صعودا من عام 1953، فقد أشار في كتابه **Howard Bowen** "المسؤوليات الاجتماعية للإعمال" إلى المسؤولية الاجتماعية" بالالتزامات الاجتماعية والأخلاقية في مجال الإعمال"، وعرف المسؤولية الاجتماعية بأنها "التزام رجال الإعمال في سياساتهم وقراراتهم واستراتيجياتهم بالقيم الاجتماعية" ونشرت جمعية التنمية الاقتصادية كتابا، يوضح العلاقة بين الأعمال والمجتمع وتصفها (بالعقد الاجتماعي بين هاتين المجموعتين)، ويتضمن العقد التزام رجال الإعمال بتوفير السلع

والخدمات التي يحتاجها المجتمع وركز على البعد الاقتصادي للمسؤولية الاجتماعية، وشهدت عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين أحداثا "مهمة، كان لها أثر بالغ في تنامي دور المسؤولية الاجتماعية وزيادة مطالبة المجتمع وأصحاب المصالح من منظمات الإعمال بإبراز المسؤولية الاجتماعية في كل نشاطاتها وممارساتها[1].

وفي وقت لم تكن فيه المؤسسات تتحدث إطلاقا عن" المسؤولية الاجتماعية " أصبح اليوم النقاش العالمي يركز على قضايا البيئة وآفاق التنمية المستدامة، إذ نالت المسؤولية الاجتماعية حيزا هاما من النقاشات في" مؤتمر جوهانسبرغ "سنة 2002، وبالرغم من أن عددا كبيرا من المؤسسات تدرك أهمية هذا الاتجاه الجديد إلا أنه لم يتم حصر مفهوم المسؤولية الاجتماعية بصورة مقبولة ومن أهم المفاهيم الفكرية لهذا المفهوم نذكر ما يلي:

- **المفهوم الكلاسيكي**

يستند المفهوم الكلاسيكي للمسؤولية الاجتماعية على أفكار الاقتصادي آدم سميث والتي تبلورت حول كون كافة المؤسسات تسعى لتقديم أفضل الخدمات للمجتمع ككل مع تحقيق أعلى مستوى ممكن من الأرباح بمراعاة الأحكام القانونية والقواعد الأخلاقية السائدة ولذا يعتبر الربح الهدف الوحيد للمؤسسة، وفي هذا الصدد يشير العالم الاقتصادي ميلتون فريدمان بالقول": هناك شيء واحد لا شيء غيره في منظمات الأعمال وبما تتحمله من مسؤولية اجتماعية هو استخدامها للموارد وتصميمها للأنشطة المطلوبة لزيادة الأرباح على الأمد الطويل وجعل ذلك قاعدة في انجاز أعمالها " "وبفضل العديد من الدراسات التي قام بها الباحثين والكتاب أمثال **John Stuart et David Ricard**"وغيرهم، وما أسفرت عنه أبحاثهم كون مساهمة المؤسسات في تقديم أفضل السلع والخدمات بأقل الأسعار هي بحد ذاتها منفعة مقدمة للمجتمع وهنا تكمن المساهمة في تحقيق المسؤولية الاجتماعية.

أما من جهة الإطار الفلسفي لمفهوم المسؤولية الاجتماعية فإن التعبير عنه يكون من خلال السلوك والقيم الشخصية لمسيري المؤسسة والتي تتميز بمجموعة القيم القائمة على مبدأ " ما هو جيد للمؤسسة جيد للمجتمع" باعتبار الربح الهدف الأول والأخير للمؤسسة وهو منفعة للمجتمع.

وبالرغم من سيادة هذا المفهوم في مرحلة معينة إلا أن التغيرات والتطورات الحاصلة أفرزت أهدافا أخرى لاتقل أهمية عن تعظيم الربح، كلها أهداف تنسجم مع المفهوم الإداري الحديث[2].

- **المفهوم الإداري**

مع التطورات الحاصلة والطبيعة الجديدة للمؤسسات ظهرت فجوة كبيرة فيما يخص المفهوم الكلاسيكي للمسؤولية الاجتماعية والأهداف التي تطمح المؤسسة الوصول إليها (كالحصول على أكبر حصة سوقية، خلق صورة وسمعة للمؤسسة....الخ)، وفي هذا الصدد قام العديد من الباحثين بعدة دراسات وتحاليل كان أولها التحليل الذي قام به كل من

Berle et **Means** من خلاله وصلا إلى" أن قوة صنع القرار المتعلقة بحدود المسؤولية الاجتماعية يجب أن ترتبط بالمسيرين أكثر من ارتباطها بالمستثمرين "، وفي بحث آخر أجراه العالم**Frances X.Sutton** عام 1956 أشار فيه إلى" كون المسؤولية الاجتماعية تظهر في المؤسسات من خلال موازاة إدارة المؤسسة فيما بين عدد العناصر المتفاعلة معها والتي لها تأثير كبير في مساعدة المسيرين لتقديم المزيد من المنافع العامة نحو المجتمع " وبتبلور الأفكار اتخذ المفهوم الإداري للمسؤولية الاجتماعية بعدا وعمقا في تحديده، وقد تعزز هذا المفهوم بمجموعة الأفكار التي طرحتها لجنة التطوير الاقتصادي كونه" يمثل علاقة المؤسسة بالزبائن والمجتمع ككل"، فهو يقوم على فكرة أن المؤسسة نظام مفتوح تحقق منفعتها الذاتية مع تحقيق منافع أخرى كإرضاء حاجات الأفراد والاهتمام بالعمال كتوفير الأمن، السلامة، الرعاية الصحية.....الخ[3].

- **المفهوم البيئي**

بعد أن أدرك المسيرون أن المسؤولية الاجتماعية لا تنحصر فقط داخل المؤسسة وإنما تتعدى حدودها ذلك لتصل إلى أطراف وفئات خارجية عديدة، ظهر مفهوم جديد سمي ب" المفهوم البيئي "أو نموذج البيئة الاجتماعية"، حيث اعتبر المفهوم الأكثر حداثة وارتباطا بالبيئة، وما ميز ذلك مختلف الأبحاث والدراسات التي أجراها العديد من الباحثين وكأفضل مثال دراسة كل من "**Ralph Nader et John K.Galbraith** على مجموع المؤسسات الصناعية الكبيرة ومدى تأثيرها على المجتمع وبها وصلا إلى استنتاج مفاده":عندما تكون المصلحة الاجتماعية العامة هي القضية فليس هناك أي حق طبيعي يعلو تلك المصلحة "، بمعنى أن المصلحة العامة للمجتمع من أولويات المؤسسة وفوق أي اعتبار ذاتي، وبالتالي فإن مفهوم المسؤولية الاجتماعية يقوم على مدى تحقيق مصلحة المجتمع مع تحقيق الأرباح على المدى الطويل بمراعاة حاجات الأفراد وتلبيتها والمحافظة على البيئة واعتبارها مسؤولية الجميع[4].

5- تعريف المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي

هناك عدة تعريفات للمسؤولية الاجتماعية، تختلف باختلاف وجهات النظر في تحديد شكل هذه المسؤولية.

ويعتبر **Milton Friedman** من أوائل من عرفوا المسؤولية الاجتماعية في سبعينيات القرن الماضي، إذ يرى أن المسؤولية الاجتماعية تتحقق من خلال سداد الأجور للعاملين مقابل العمل الذي يقومون به، وتقديم السلع والخدمات للمستهلكين مقابل ما يدفعونه من أموال، وسداد الضرائب للحكومات التي تقوم بتوفير الخدمات العامة للموظفين، واحترام سيادة القانون عن طريق احترام العقود المبرمة، كما أنه يقر أن تبني منظمات الأعمال للمسؤولية الاجتماعية من شأنه أن يقلل أرباحها ويزيد تكاليف العمل، كما من شأنه أيضا إعطاء قوة اجتماعية للأعمال بشكل أكثر من اللازم .

كما ساند كل من **Steiner & Minal** التعريف السابق بل وأقرا أن المسؤولية الاجتماعية لمنظمات الأعمال هي إحدى أنشطة المنظمة والتي من خلالها تتحمل عبء الإسهام لخدمة العاملين بها داخليا، والمساهمة في معالجة المشكلات التي تواجه المجتمع خارجيا[5].

في حين أشار **Strier** للمسؤولية الاجتماعية أنها استجابة لتوقعات المجتمع من المنظمة، والتي يفترض أنها تبادر للقيام بها لتتحمل مسؤوليتها تجاه المجتمع وبصورة تفوق مستوى خضوعها للقانون، مع مراعاة عدم الإضرار بمصالح المنظمة وتحقيق عائد مناسب على الاستثمارات.

وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك بقوله أن المسؤولية الاجتماعية لمنظمات الأعمال هي التزام أصحاب القرار في انتهاج أسلوب للعمل يأمن من خلاله حماية المجتمع وإسعاده ككل فضلا عن تحقيق منفعتهم[6].

وقد عرفها **البنك الدولي** بأنها "الالتزام بالمساهمة في التنمية الاقتصادية المستدامة، وذلك من خلال التعاون مع العاملين وأسرهم والمجتمع المحلي والمجتمع ككل لتحسين مستوى معيشتهم على نحو مفيد لنشاط الشركات وللتنمية الاقتصادية[7]".

كما عرفها **المجلس العالمي للأعمال من أجل التنمية المستدامة** "المسؤولية الاجتماعية للشركات هي التزام مؤسسات الأعمال المتواصل بالسلوك الأخلاقي وبالمساهمة في التنمية الاقتصادية وفي الوقت ذاته تحسين نوعية حياة القوى العاملة وأسر ها فضلاً عن المجتمعات المحلية والمجتمع عامة"[8].

هذا ويسعى **معهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية** لتوضيح معنى المسؤولية الاجتماعية للشركات بالاستشهاد بعدد من الجامعيين : المسؤولية الاجتماعية للشركات " هي السلوك الأخلاقي لشركة ما تجاه المجتمع، وتشمل سلوك الإدارة المسؤول في تعاملها مع الأطراف المعنية التي لها مصلحة شرعية في مؤسسة الأعمال, وليس مجرد حاملي الأسهم, وقد يغطي المفهوم أيضاً القيم المرتبطة بحماية البيئة, وفي الوقت الذي يستخدم فيه مفهوم المسؤولية في كثير من الأحيان بمعناه الواسع، فإنه ينحصر في معناه الضيق بمجال الأخلاق والمبادئ، وليس بأعمال أو نتائج ملموسة, ولذلك، ثمة اهتمام واسع بمفهوم الأداء الاجتماعي للشركات، الذي لا يشمل مبادئ حفز الهمم فقط بل كذلك العمليات (مثل تكييف نظم الإدارة و التكنولوجيات) ، والنتائج أو الآثار الملموسة في أصحاب المصلحة[9].

6- أهم نظريات المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي:

ومن أهم النظريات الممهدة للتأصيل العلمي والشرح الاصطلاحي لمفهوم المسؤولية الاجتماعية نذكر ما يلي:

3-1: النظرية النيوكلاسيكية

هي نظرية رافضة لفكرة المسؤولية الاجتماعية أساسها" لا شيء سوى أعلى الأرباح للمالكين" ورائد هذه النظرية الاقتصادي الأمريكي **Milton Friedman** ميلتون فريدمان الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد والذي يشير إلى أن ممارسة المسؤولية الاجتماعية يكون من خلال القرارات الموجهة لتحسين المردودية والربحية لفائدة المساهمين وأن مبدأ تعظيم قيمة المساهم هو الهدف الاجتماعي المناسب للمؤسسات لأنه يعادل تعظيم الثورة الاجتماعية للمؤسسة[10].

3-2: نظرية الوكالة

ظهرت نظرية الوكالة بفضل مساهمة الباحثان "**Michael Jensen et William Meckling**" اللذان يعتبران المؤسسة سوق حرة وعقد العمل ما هو إلا عقد تجاري، والوكالة معناه أن شخصا يسند مصالحه لشخص آخر كما هو الحال بالنسبة للمؤسسة عند قيام المساهمين بإسناد مهام التسيير إلى المدراء وتفسر هذه النظرية العلاقة بين المسيرين والمساهمين في إطار حوكمة المؤسسات، كما يمكن أن تشمل هذه النظرية على مجموع أصحاب المصالح المتعاملين مع المؤسسة حيث تستند مسؤوليتها على المسيرين باعتبارهم وكلاء تربطهم علاقات تعاقدية مع فئات عديدة من الجهات الفاعلة :المساهمين، الدائنين، الزبائن، المستهلكين، الموردين، المجتمعات المحلية والمنظمات غير الحكومية...وحسب هذه النظرية فان أصحاب المصالح لهم قدرة التأثير على القرارات الإستراتيجية للمسيرين[11].

3-3: نظرية أصحاب المصالح

يعتبر أصحاب المصالح مجالا من المجالات المهمة التي تمارس فيها المؤسسات دورا اجتماعيا وهم الأفراد أو المجموعات أو المنظمات التي تتأثر مباشرة بسلوكيات ووجود المؤسسة ولهم حصة أو فائدة منها أو من أدائها وحسب هذه النظرية تعتبر المؤسسة نتيجة لعلاقات مختلفة بين مجموع أصحاب المصالح الذين لا ينحصرون فقط في مجموع المساهمين وإنما مجموع الفاعلين المشمولين بنشاطات وقرارات المؤسسة والمسؤوليات اتجاه المجتمع تصبح مسؤولية اتجاه أصحاب المصلحة[12].

4- أبعاد المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي

حسب كارول **Carroll** للمسؤولية الاجتماعية أربعة أبعاد غير مستقلة عن بعضها وهي تخص المؤسسة ككل وتتمثل في:

- **البعد الخيري**: التصرف كمواطن صالح يسهم في تعزيز الموارد في المجتمع وتحسين نوعية الحياة فيه.
- **البعد الاخلاقي**: عندما تراعي المنظمة الاخلاق في قراراتها فانها تعمل ما هو صحيح زحق وعادل وتتجنب الاضرار بالفئات الاخرى.
- **البعد القانوني**: من خلال الامتثال للقوانين لان القوانين هي مراة تعكس ماهو صحيح او خطا في المجتمع وتمثل قواعد العمل الاساسية.
- **البعد الاقتصادي**: كون المنظمة تحقق ربحا فان هذا يمثل قاعدة اساسية للوفاء بالمتطلبات الاخرى[13].

5- عناصر المسؤولية الاجتماعية في الفكر التقليدي

حاول بعض الباحثين تحديد عناصر المسؤولية الاجتماعية في إطار عام يمكن أن يغطي مجموعة من الأبعاد ويرون أن هذه العناصر يمكن أن تكيف بقياسات مختلفة وفق اعتبار طبيعة عمل المنظمة ونشاطها وحسب تأثير فئات أصحاب المصالح، ويمكن اختصار هذه العناصر في الجدول أدناه[14]:

الجدول رقم (1): عناصر المسؤولية الاجتماعية

العنصر	بعض ما يجب أن تدركه الإدارة من دور اجتماعي تجاهه
المالكون	حماية أصول المنشأة، تحقيق أكبر ربح ممكن، رسم صورة جيدة للمنشاة تعظيم قيمة السهم والمنشأ ككل، زيادة حجم المبيعات.
العاملون	عدالة وظيفية، رعاية صحية، رواتب وأجور مدفوعة، إجازات مدفوعة، فرص تقدم وترقية، تدريب مستمر، إسكان للعاملين ونقلهم، ظروف عمل مناسبة.
الزبائن	أسعار مناسبة، الإعلان الصادق، منتجات آمنة وبنوعية جيدة، إرشادات بشأن استخدام المنتج ثم التخلص منه أو من بقاياه.
المنافسون	معلومات صادقة، عدم سحب العاملين من الآخرين بوسائل غير نزيهة، منافسة عادلة ونزيهة.
المجهزون	أسعار عادلة، الاستمرارية في التجهيز، تسديد الالتزامات المالية والصدق في التعامل.
المجتمع	خلق فرص عمل، احترام العادات والتقاليد، توظيف المعوقين، دعم الأنشطة الاجتماعية، دعم البنية التحتية، الصدق في التعامل، المساهمة في حالة الكوارث.
البيئة	التشجير وقيادة المساحات الخضراء، المنتجات غير الضارة، الحد من تلوث الماء والهواء والتربة، الاستخدام الأمثل للموارد وخصوصا غير المتجددة منها.
الحكومة	الالتزام بالقوانين، إعادة التأهيل والتدريب، تكافؤ الفرص بالتوظيف، حل المشكلات الاجتماعية، تسديد الالتزامات الضريبية.
جماعات الضغط	التعامل الصادق مع الصحافة، احترام أنشطة جماعات حماية البيئة، التعامل الجيد مع جمعيات حماية المستهلك، احترام دور النقابات العمالية والتعامل الجيد معها.

المصدر: محمد الصيرفي، **المسؤولية الاجتماعية للإدارة**، دار الوفاء، مصر، 2007، ص: 70.

المحور الثاني: توصيف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي

1- المسؤولية الاجتماعية في التشريع الإسلامي :

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان في أحسن صورة، خلقه للعبادة وكلفه بأن يكون خليفة في هذه الأرض، و قد عرف الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الناصر الاستخلاف بأنه " تمكين الله للبشر عامة ولبعضهم خاصة في إحلالهم محل من قبلهم في ملكية الأرض والمال"، فالخلافة تحدد مكانة المسلم و دوره و تتحدد من خلالها مسؤولياته، والتكليف يدل على أن كل فرد مسئول عما يقوم به، ذلك أن المسلم ينظر إلى المال على أنه مستخلَف فيه من قبل مالكه الحقيقي عز وجلَّ، استخلفه فيه عمن سبقه بفضله وكرمه، وسيستخلف فيه من يأتي بعده، ومن ثمَّ فإن عليه القيام بحق هذا الاستخلاف المنوط به، فالاستخلاف هو أمانة يجب أداؤها ويجب إدارة هذه الأمانة بما يحقق المنفعة للأمة كلهاومن هذا المنطلق (الاستخلاف) يتعين على رجال الأعمال ممارسة المسؤولية الاجتماعية للشركات، ذلك أن الشركات تعتبر مؤسسات بشرية و هي جزء من الأمة الإسلامية .وتبين ا لكثير من الدلائل القرآنية أن الإسلام أعطى أولوية للعمل الخيري والمسؤولية الاجتماعية كما في قوله تعالى ﴿و تعاونوا على البر و التقوى﴾ (سورة المائدة، 3) و قوله عز وجل ﴿آتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى و المساكين وابن السبيل﴾ (البقرة، 177) و في أموالهم حق للسائل والمحروم (الذاريات، 19) وذلك كله ابتغاء مرضاة الله وليس لأي غرض دنيوي كقوله تعالى ﴿من يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾ (سورة الزلزلة، 7)، فضلا عما يمكن أن يناله المتطوع في الحياة من بركة وسكينة نفسية وسعادة روحية لا تقدر بثمن ﴿فمن تطوع خيرا فهو خير له﴾ (البقرة، 184) ،كما أن عمل الخير وإشاعته وتثبيته من المقاصد الشرعية أو الضرورات الأصيلة التي تم حصرها في خمس وهي : المحافظة على الدين، وعلى النفس، والنسل، والعقل، والمال وزاد بعضهم سادسة و هي المحافظة على العرض، فحقوق المسلم كلها مسؤوليات اجتماعية، وإن كان الفرد مطالبا بمسؤولية اجتماعية، فعلى مستوى الجماعات والشركات والبنوك تكون المسؤولية أعظم. إضافة إلى هذه الدلائل القرآنية نجد كذلك مثلها في السنة النبوية الشريفة، فنجده صلى الله عليه وسلم يقول" لا ضرر ولا ضرار" (رواه ابن ماجة والدراقطني)، ويشير "كل سلامي من الناس عليه صدقة: كل يوم تطلع فيه الشمس تعدل بين اثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته، فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة" (متفق عليه). ويبين "كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" (رواه البخاري). ويشير إلى الأخوة والعدالة الاجتماعية اللذين يعكسان مفهوم المسؤولية الاجتماعية في قوله صلى الله عليه وسلم "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة" (متفق عليه)، ويؤصل مفهوم

المسؤولية الاجتماعية ويدعمها بقوله صلى الله عليه وسلم "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (متفق عليه)[15].

6- تعريف المسؤولية الاجتماعية في الفكر الإسلامي:

وردت عدة تعاريف لمفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي، ومن أهمها:

تعريف العناني[16]، حيث يعرف المسؤولية في الإسلام بقوله: "كون الناس جميعا مأمورين من قبل الله سبحانه وتعالى بأن يرتضوا مجموعة القيم والمبادئ والتعاليم التي بلغها لهم خاتم النبيين منهاجا لحياتهم فيرضاها الصفوة من الخلق مختارين ويأباها غيرهم، ويكون على أساسها الحساب والجزاء عدلا وفضلا".

تعريف دراز[17]، إذ يربط بين المسؤولية والجزاء بقوله: يرتبط بفكرة الالتزام نابحان، يستخدم أحدهما الآخر ويؤيده ويدعمه وهما المسؤولية والجزاء، وهذه الأفكار الثلاثة لا تقبل الانفصام، فإذا وجدت الأولى تتابعت الأخريات على أثرها، وإذا اختلفت ذهبتا على الفور من أعقابها.

أما تعريف عبد الواحد[18]، فيرى أن المسؤولية ظاهرة اجتماعية أيا كانت الصورة التي تبدو فيها، ويبدو فيها ما تؤدي إليه من جزاء. وهي بوصفها هذا تؤلف موضوعا من موضوعات علم الاجتماع. وتبدو ظواهر المسؤولية والجزاء في صور كثيرة، منها ما يتصل بالقوانين الوضعية ومنها ما يتصل بالنظم الأخلاقية.

هذا وقد قدم **عبد الحميد عبد الفتاح المغربي** تعريف للمسؤولية الاجتماعية للمنظمة في الفكر الإسلامي قائلا[19]: "هي التزام المنظمة بالمشاركة في عمل الصالحات عند ممارسة أنشطتها تجاه مختلف الأطراف التي لها علاقة بها نتيجة التكليف الذي ارتضته في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية بهدف النهوض بالمجتمع الإسلامي بمراعاة عناصر المرونة والاستطاعة والشمول والعدالة".

ومن خلال هذا التعريف يمكن استنتاج الأركان التالية للمسؤولية الاجتماعية:

- الالتزام: وذلك بقبول المسؤول (الملتزم).
- المشاركة في عمل الصالحات: وتمثل مجالات وموضوعات المسؤولية.
- التكليف: ويمثل السائل (الملزم).
- الهدف: الذي اتفق عليه الطرفان.

- الجزاء: ويبنى على مدى تنفيذ الالتزام.
- سمات المسؤولية: المرونة، الشمول، العدالة، الاستطاعة.

7- محددات المسؤولية الاجتماعية في الاسلام:

تتحدد المسؤولية الاجتماعية في الإسلام من خلال ثلاثة جوانب هامة هي:

- **مسؤولية الفرد تجاه نفسه** : إن تكريم الله للإنسان وتفضيله على غيره من المخلوقات، وتسخيره له ما في السماوات والأرض، هي دعوة لهذا الإنسان لأن يحافظ على بدنه وحياته وبقائه، باعتماد النظافة والطهارة في الجسم والثوب والمكان، وممارسة الرياضة، والأكل من الطيبات والوقاية من الأمراض ومعالجتها، وأن يعمل على ضبط غرائزه و أن يصرف همته إلى اكتساب الصفات الحميدة، و أن يحسن أخلاقه في تعاملاته مع الغير، ليكون في النهاية محلا لأمانة التكليف و القيام بالعمل الصالح الذي يساعده على التعايش مع الجماعة و يوطد علاقات التماسك و التعاون.

- **مسؤولية المجتمع عن بعضه بعضا:** الفرد المسلم مسئول عن المجتمع الذي يعيش فيه فهو جزء منه و الجزء لا ينفصل عن الكل، و الغاية العليا هي سعادة الكل، و ربط القلوب بأواصر المحبة والأخوة، لقد اجمع الفقهاء على وجوب نفقة الموسر على قريبه المعسر و انه يجب على الأغنياء أن يقوموا بكفاية فقرائهم إذا لم تكف الزكاة.

- **مسؤولية الدولة تجاه الفرد والمجتمع:** بالرغم من الواجبات المالية التي فرضها الله على المسلمين للفقراء، فان الدولة مسئولة عن الفقراء والمحتاجين، ويحق لكل فقير أن يطالب الدولة بالإنفاق عليه، وهذه المسؤولية تجعل الدولة مسئولة عن جميع أفراد المجتمع20.

8- أسس المسؤولية الاجتماعية في الإسلام:

تقوم المسؤولية الاجتماعية في الإسلام على ثلاثة أسس، وهي[21]:

4-1 الإيمان:

إن الإيمان يثير الضمير الإنساني ويوجه وجدانه ويُحيي شعوره بالواجب، فيكون هو الدافع الأصلي إلى القيام بالمسؤولية الاجتماعية، ثم يأتي التشريع والنظام ليؤكد هذا الدور المطلوب، كما أن الإسلام يترك المجال رحبا لمن أراد أن يزيد ما يشاء في دَورِه، فإنَّ كل ما يقدمه يزيده قرباً من الله تعالى، وما يبذله في الدنيا، يعوضه الله تعالى عنه في الدنيا والآخرة: ﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرّازقِين﴾ (سبأ، 93)، فيكون القيام بالمسؤولية الاجتماعية مرتبطاً بسرور الإنسان في أنَّه يقوم بعبادة يثاب عليها ويحقق بها رضا الله و الزلفى لديه، والعبادة لا تقتصر على أداء أنساك فقط، بل كل عمل

يقوم به الإنسان يقصد به تحقيق هدف نبيل طالباً به رضا الله، فهو عبادة فنجد أن الفقهاء يقررون أن الأعمال الدنيوية: كالتجارة والصناعة، هي من فروض الكفايات.

4-2 القسط والاعتدال:

للقسط مظاهر عديدة، فالإسلام يبني تكليفه على الواقع، لكنه يصعد بالإنسان إلى الدرجات العلى، ويوزع هذه الواقعية والمثالية، بحيث يقوم المكلَّف بما يستطيع ويمكن الراغب في الازدياد من الخير، فالقاعدة الأصلية ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ (التغابن، 61)، ويقول للمتطلعين للمعالي: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم وجنة عرضها السّموات والأرْض أعدت لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران، 331)، وهو أيضا راعى الجوانب المادية والروحية، و اخذ بميزان القسط فيهما، فلم يغلب المادة، والتي تؤدي غلبتها إلى تفكك الروابط الاجتماعية، ولم يغلب الروحانية المهمِلة للحس والجسد المؤدية لضعف النمو في بناء الحضارة، فوازن بين احتياجات الروح والجسد.

4-3 التكامل:

قامت المسؤولية الاجتماعية طلبا لرضا الله، وأُدخل في نطاقها كل ما يحقق مصالح الناس، مراعية حاجات الجسد والروح، موازنة بين طلباتهما، متنبهة لاختلاف القدرات وتنوع الرغبات، فالمسؤولية الاجتماعية يُنظر لها أحياناً نظرة مادية تتناول الاحتياجات الجسديَّة، بينما تقوم في الإسلام بأبعد من ذلك لتشمل الحاجات النفسية والإحساس بكل ما يصيب المجتمع والاهتمام بالسلوك، والبيئة.

إن المسؤولية الاجتماعية في الإسلام تولي الحاجات النفسية: من الحاجة للتقدير والتعليم والإرشاد والتعاطف، والتواصل الجيد مع الآخرين، بالقيام بعيادة المريض وحضور الدعوات والاجتماعات، تولي كلَّ ذلك اهتمامها بحيث يصبح جزءاً منها، وفي السُّنة نصوص كثيرة تحث على إقالة البائع وإنظار المدين المعسر والتجاوز عنه، والأمر بالحكم بالعدل وستر المسلم، والتكامل يتجاوز ذلك ليشمل الإحسان إلى غير المسلمين.

9- أبعاد المسؤولية الاجتماعية في الإسلام

اذا ما نظرنا إلى المسؤولية الاجتماعية في الإسلام نظرة أكثر تخصصاً يمكننا أن نحدد لها أبعادا رئيسة نذكرها كما يلي:

5-1 المسؤولية الاجتماعية اتجاه مالكي المنظمة في الإسلام:

لقد حثَّ الإسلام على العمل وأمر أن يكون العمل في شيء حلال طيب مقبول لأجل تحصيل منافعه التي جعلها الله ثمار الحلال، ومنها حفظ المال والبركة فيه وزيادته .فقد يكون العمل وظيفة أو تجارة أو زراعة أو صناعة .ويعد ذلك من أفضل السبل للتقرب إلى الله، لأن الله سبحانه وتعالى قد أباح الإسلام التجارة وما يترتب عنها من ربح وخسارة22.

5-2 المسؤولية الاجتماعية اتجاه العاملين في الإسلام :

تضمنت الشريعة الإسلامية ضوابط حفظ حقوق العاملين، نذكر منها:

- للعامل الحق في احترام كرامته، والمفهوم الإسلامي للكرامة الإنسانية يرتقي إلى قمة عالية من العدل المطلق والمساواة الكاملة ومن الحق والإنصاف .
- ضرورة منح العاملين مستحقاتهم والتعجيل بها وعدم مماطلتهم.
- حق العامل في الحرية والمشاركة في اتخاذ القرارات في إطار مبدأ الشورى.
- ضرورة الالتزام والمسؤولية اتجاه ما يناط بالفرد من الرحمة والسعة والرفق والتيسير مصداقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم "كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، والأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته" (رواه البخاري).
- المساواة بين الرجل والمرأة في حق العمل، فأباح للمرأة أن تضطلع بالوظائف والأعمال المشروعة التي تحسن أداءها، ولم يقيد هذا الحق إلا بما يحفظ للمرأة كرامتها ويصونها من التبذل[23] .

5-3 المسؤولية الاجتماعية اتجاه المستهلك في الإسلام:

وضع الإسلام إطارا أخلاقيا محددا لعمليات التجارة والتبادل، وفرض العقوبات التي تكفل حماية المستهلك، والحث على الأمانة في البيع و الشراء و عدم الغش، و في هذا قال الله تعالى: ﴿فأوفوا الكيل و الميزان و لا تبخسوا الناس أشيائهم و لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾ (الأعراف، 85)، و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "من غشنا فليس منا" (رواه مسلم).

وحول جودة المنتج أشار عليه الصلاة والسلام بقوله: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه" (رواه الطبراني)، كما نهى الإسلام عن بيع الغرر وبيع النجش وبيع المنابذة والملامسة.

ومن اجل تنظيم العلاقة بين البائع والمشتري أنشأ رسول الله صلى الله عليه وسلم نظام الحسبة والتي تعني أمر الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وقد شمل قانون الحسبة أكثر من خمسين صنعة، لكل منها مواصفات محددة على صاحبها الالتزام بها ويتعرض لمراقبة المحتسب بشكل مستمر.

كما أن الشريعة الإسلامية تحمي المستهلك من المنتج حيث أمر الإسلام المنتج (المنظمة) بتجنب إنتاج المحرمات والخبائث، وبإتقان الصنع وترشيد النفقات حتى تكون الأسعار في متناول المستهلك، كما أمر الإسلام بحرية المعاملات في الأسواق وأن تكون خالية من الغش والتدليس والمقامرة والجهالة والغرر والمعاملات الربوية، والبيوع المحرمة، وكل صيغ أكل أموال الناس بالباطل وصيغ الميسر[24].

5-4 المسؤولية الاجتماعية اتجاه البيئة في الإسلام :

اهتم الدين الإسلامي الحنيف بالبيئة، وقدم جملة من الركائز للمحافظة عليها نذكر بعضا منها كالتالي:

- **المحافظة على الموارد الطبيعية** :نهى الإسلام عن الإضرار وإتلاف البيئة ولو كان الإتلاف استهلاكا في منفعة، لذا قال تعالى﴿ إنّ المبذّرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربّه كفورا ﴾ (سورة الإسراء، 27)، كما نهى عن التبذير في استخدام المياه، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "لا تسرف في الماء ولو كنت على نهر جارٍ" (رواه أحمد).

- **العناية بالتشجير وزراعة الأرض** :حيث يقول تعالى ﴿ أمّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماءِ ماء فأنبتنا بِهِ حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أءله مع اللّه بل هم قوم يعدلون﴾ (سورة النمل، 60)، ويقول صلى الله عليه وسلم "لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا، فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كان له صدقة" (رواه مسلم).

- **حفظ البيئة من التلوث** :إن الدين الإسلامي قد حثَّ على إحياء الأرض والمحافظة عليها وعمارتها وعدم إفسادها، حيث يقول الله تعالى ﴿ ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفا وطمعا إنّ رحمة اللّه قريب من المحسنين﴾ (سورة الأعراف، 56)[25].

5-5 المسؤولية الاجتماعية اتجاه الموردين في الإسلام :

قدم الإسلام توجيهات واضحة يتعين إتباعها لتنظيم العلاقة بين المنظمة والموردين المتعاملين معها، من أهمها ضرورة وجود عقد مكتوب يوضح كل ما يتعلق بالتعاملات المالية والتجارية، مع توفر الشهود حين توقيعه، ويدعو الإسلام إلى الوفاء بكل الالتزامات تجاه الموردين و تسويتها وفقا لما اتفق عليه من قبل.

6-5 المسؤولية الاجتماعية للمنظمة اتجاه المجتمع في الإسلام :

حثَّ الدين الإسلامي على ضرورة أن يكون للمجتمع الذي تعمل فيه المنظمة نصيب من الخير الذي تجنيه جراء قيامها بأنشطتها المختلفة، ويمكن الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم "خيركم خيركم لأهله" (رواه الترمذي)، وتنعكس رؤية الإسلام لمشاركة منظمات الأعمال في التنمية الاجتماعية من خلال:

- تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص للجميع بلا تفريق بين جنس أو طبقة أو لون أو دين، أي أن الجهد الإنساني كله يجب أن يتعاون في إيجاد التنمية الاجتماعية الشاملة

- حثَّ الإسلام أيضا على بذل المال وإنفاقه في تشييد المساجد والمدارس وال مصحات ومشاريع المياه، وغيرها من سبل الإنفاق في سبيل الله من أجل تحقيق النفع العام .

- الابتعاد عن المعاملات التجارية التي تؤثر سلبا على المجتمع والابتعاد عما حرمه الإسلام مثل الاحتكار والغش والربح الفاحش والربا.

إن قوة اعتقاد المسلم من وجوب أدائه لالتزاماته تجاه المجتمع الذي يعيش فيه من قوة إيمانه واعتقاده بوجوب تسخير وتوجيه نشاطه الاقتصادي في مرضاة الله، ولا شَك أن الدافع الديني أقوى من أي دافع مادي آخر ويكون له بالغ الأثر على الفرد وعلى ممارساته وأخلاقه .يغيب هذا الدافع في الاقتصاديات الوضعية بينما يحضر وبقوة في الممارسات الاقتصادية التي تقوم على الشريعة الإسلامية في كل توجهاتها .فالمسلم يوجه بالنية كل أنشطته في الحياة إلى مرضاة الله عز وجل لأنه أمره بذلك، أمره بأن تكون حياته بكل أنشطتها له، فمرضاة الله عز وجل هي الغاية التي يبتغيها المسلم في كل نشاط يؤديه، وهي الربح الحقيقي إذا حصل عليه وخسر كل شيء فهو رابح، أما إذا خسره وكسب كل شيء فقد خسر الدنيا والآخرة وذلك الخسران المبين[26] .

المحور الثالث: محددات الاختلاف بين مفهوم المسؤولية الاجتماعية في الفكر الاسلامي ونظيرتها في الفكر التقليدي

يتضح من التوصيف السابق لمفهوم المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي وتوصيفها في الفكر الإسلامي، أن ثمة اختلافات بين المفهومين تؤثر على مدى الالتزام والوفاء بالدور الاجتماعي للمنظمة، والجدول رقم (2) يوضح أبعاد الاختلاف بين المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي والإسلامي[27].

جدول رقم (2): أبعاد الاختلافات بين المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي والإسلامي

البيان	الفكر التقليدي	الفكر الإسلامي
الهدف	تحقيق المنافع في الأجل الطويل.	تحقيق المنافع المادية والمعنوية في الدنيا والآخرة
مصدر التكليف	الاعتماد على فكرة المصالح المتبادلة.	الإيمان بالله والالتزام بمنهجه.
أسباب الالتزام	متطلبات البيئة وما لحق بها من أضرار.	القبول والاقتناع بالمنهج الإسلامي في الحياة.
الجزاء	الربح / الخسارة.	ثواب الله وعقابه في الدنيا والآخرة.
الاتفاق على المفهوم الشامل	الجوانب الاقتصادية والاجتماعية.	رسالة الجماعة المسلمة لتنمية المجتمع الإسلامي.

المصدر: عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، **المرجع السابق**، ص: 25.

ومن خلال هذا الجدول تتضح الأبعاد التالية كاختلافات جوهرية بين مفهوم المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي والفكر الإسلامي:

1- هدف المسؤولية الاجتماعية:

غالبا ما يكون الهدف الرئيسي الذي يسعى الفكر التقليدي إلى تحقيقه إذا ما التزمت المنظمة بمسئولية الاجتماعية يتمثل في تحقيق المنافع المادية في الأجل الطويل وبالتالي فإن تحقيق الأرباح للمساهمين ومراعاة مصالحهم نحو استمرارية منظماتهم وتنميتها هو الوازع المحرك لتلك المنظمات للوفاء بمسئولية الاجتماعية.

أما في الفكر الإسلامي فإن هدف المنظمة يتمثل في تحقيق المنافع المادية والروحية معا، حيث تعمل المنظمة الإسلامية في إطار يسمح لها بتحقيق الأرباح ولكن في ظل القواعد والمبادئ التي تسنها الشريعة الإسلامية من عدل وإنصاف في المعاملات وبالتالي تحقيق رضا الله سبحانه وتعالى.

وهكذا فإن تعظيم الأرباح ليس هو المحرك الوحيد لالتزام المنظمة التي تطبق المبادئ الإسلامية بمسئوليتها الاجتماعية.

ولقد سبق القول أن الأجر والثواب المترتب على التزام المنظمة بالعمل الصالح قد يتحقق في الدنيا والآخرة أو كليهما معا. يقول تعالى: ﴿ من عمل عملا صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾ (النحل، 97)، ﴿ وعد الله الذين امنو وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ﴾ (النور، 55)، ﴿ فأما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ﴾ (النساء، 173)، ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾ (الأعراف، 96).

حيث تشير التقوى في الآية الأخيرة إلى العمل الصالح الخالص لوجه الله تعالى والذي يفيد الفرد والجماعة والمجتمع.

ويتضح مما سبق أن هدف المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي هدف مادي إلى حد كبير، أما في الفكر الإسلامي فيمتزج فيه الهدف الروحي مع الهدف المادي. وهذا يتيح الفرصة العادلة في المعاملات والتوازن بين المصالح، والهدف المادي غالبا أجله قصير ولا يستطيع البقاء والنهوض في كل الأحوال عكس الأهداف المتوازنة التي تستطيع أن تبقى وتعطي الأفراد والمنظمات دائما الثقة وتدفعهم إلى بذل النشاط عن اقتناع ورضا[28].

2- مصدر التكليف بالمسؤولية الاجتماعية:

تبنى فكرة المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي على أساس فكرة "العقد الاجتماعي" الذي نادى به بعض علماء الغرب وعلى رأسهم "**جان جاك روسو**" حيث ينطوي هذا العقد على قيام التزام متبادل بين الشعب والأفراد، فيرى "روسو" أن النشاط الرئيسي لهذا العقد يتمثل في التنازل الكامل من جانب كل مشترك على جميع حقوقه للجماعة كلها، ومادامت هذه الجماعة قد اتحدت على هذا النحو فإنه لا يمكن الإساءة إلى أحد أعضائها دون الهجوم على الهيئة، بل وأقل من هذا لا يمكن المساس بالهيئة دون أن يشعر جميع الأعضاء بذلك، وهكذا يلزم الواجب والمصلحة على حد سواء الطرفين المتعاقدين تبادل المساعدة باتفاقهما.

ولقد ظهر في أوربا – في فرنسا بالذات- ضمن المذاهب الاقتصادية مذهب التضامن الاجتماعي. وكان مما قاله أشهر أصحاب هذا المذهب "**ليون يورجوا**" أن الشخص يولد وعليه دين للمجتمع الذي يدخل فيه وهذا الدين الذي في ذمته نحو الحاضر يحتم عليه أن يدفعه للمستقبل من خلال عمله على زيادة الأموال المادية والمعنوية التي ستبقى للأجيال القادمة[29].

هكذا فإن مصدر التكليف في النظريات والأفكار التي يضعها العلماء والمفكرون، والتي تعتبرها الشعوب نبراسا تهتدي به وتسير على دربه.

أما عن مصدر التكليف بالمسئولية الاجتماعية في الفكر الإسلامي فنجد أنه ينبع من الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وضرورة الالتزام بالمنهج الذي رسمه لعباده في عمارة الأرض واستخلافه فيها. فالمسلم يرى أن مصدر التعاليم والأوامر والنواهي وتبيان الحلال والحرام هو الله سبحانه وتعالى.

يقول تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ (فصلت، 3). وهكذا يتضح أن مصدر وأساس الالتزام بالمسئولية الاجتماعية للمنظمة التي تطبق المبادئ الإسلامية ينبع من قوة إيمان أفرادها بالله، وتكمن قوة هذا المفهوم من مصدره الذي تعتمد عليه، ولذا فمن الصعب تنصلها من هذه المسئولية إلا إذا ضعف إيمانها. أما في الفكر التقليدي فإن أساسها ومصدر التكليف بها يتمثل في فكر ونظريات الأفراد التي يشوبها التقصير وتتعرض للنقد، وتقبل التغيير من أفكار ونظريات أخرى مستحدثة بفعل الزمان والمكان والظروف.

3- مبعث الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية:

التزام المنظمات بمسئوليتها الاجتماعية في الفكر التقليدي جاء نتيجة ظهور الآراء المنادية بالإصلاح، بجانب ما ألحقته ببيئتها من أضرار على مر السنين سواء تعلق ذلك بتلوث البيئة، أو استغلال العاملين بصورة غير عادية واستضعاف الأقليات، أو استغلال العملاء. كان ذلك بمثابة دافع للعلماء والمفكرين، فماذا سيلحق بتلك الفئات أكثر من ذلك؟ ونادوا بمراعاة تطبيق المفاهيم الإنسانية والاجتماعية وتحديد دور المنظمات بمراعاة مسئوليتها الاجتماعية.

أما في الفكر الإسلامي فإن الالتزام ينشأ أصلا مع قبول الفرد واقتناعه وإيمانه بالله سبحانه وتعالى، ولذا فقد نشأ هذا الدور مع بداية الدعوة الإسلامية ويتجلى واضحا في الآيات والأحاديث الشريفة وليس وليد اليوم أو نتيجة للتطور والتقدم والمبالغة في الاهتمام بتحقيق الأهداف المادية؛ فيقول تعالى: ﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود، 117)، ﴿ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين﴾ (فصلت، الأية 33).، ﴿إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ (النساء، 14).

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم "أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى" (رواه أحمد وأبو يعلي والبراز والحاكم)، وقال صلى الله عليه وسلم: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها وكان الذين استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا أخرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعا" (رواه البخاري)، وقال صلى الله عليه وسلم: "بادروا بالأعمال الصالحة، فستكون فتن كقطع الليل المظلم، يصبح الرجل مؤمنا ويمسي كافرا، ويمسي مؤمنا ويصبح كافرا، يبيع دينه بعرض من الدنيا" (رواه مسلم).

ويتضح مما سبق مدى ترغيب الآيات والأحاديث في القيام بالأعمال الصالحة ومسئولية الأفراد عن بعضهم بعضا وذلك فيما وهبهم الله وأعطاهم من النعم، سواء أكان ذلك في صورة الصدقة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو في أي شكل من أشكال الإصلاح والتحسين والتطوير، حيث يصور الله سبحانه وتعالى الجماعة التي تدعو إلى الخير بأنها أفضل الجماعات وأعظمها أجرا، فهي أحب أهل الأرض إلى الله، لأنها أجابت دعوته ودعت الناس إليه وعملت حيرا. ثم إنها تأمر بماذا؟ بالصدقة وهي خير لأنها تعود بالنفع على من أعطى وعلى من أخذ، والمعروف وهو اسم جامع لكل ما هو

حسن عقلا وشرعا وعرفا، والإصلاح بين الناس وذلك نابع من أخلاقيات واتجاهات أفرادها بمقتضى رغبتها ومرادها لأنه ابتغاء وجه الله، وكل عامل أجره على من عمل له.

وقد نصح الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بضرورة التكافل بين الجماعات والأفراد داخل مجتمع معين، وأوضح حال تلك الجماعة التي أهملت حقوق أفرادها حتى وصل الأمر لجوع البعض وهي الحاجة الضرورية والأساسية الأولى، بأن ذمة الله قد برئت منهم، والذمة هي الأمان والعهد والضمان. فكأن الذين أطاعوا شح أنفسهم وتخلوا عن رعاية ذوي الحاجة منهم حتى أصبحوا جائعين، قد نقضوا عهدا بينهم وبين الله استوجبوا به ذلك الحكم الخطير الذي أعلنه رسول الله صلى الله عليه وسلم [30].

4- الجزاء المترتب على مدى الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية:

يتمثل الجزاء المترتب على مدى التزام المنظمة بمسئوليتها الاجتماعية في الفكر التقليدي فيما يلي:

أ- عند الالتزام بها: تحقيق الأرباح على المدى البعيد واستقرار المنظمة ونمو أعمالها وذلك لإرضاء الأفراد سواء المساهمين أو العملاء أو جماهير المجتمع.

ب- عند التنصل منها: فشل أعمال المنظمة ومنتجاتها لعدم إقبال العملاء ولنظرة جماهير المجتمع، وذلك استنادا إلى القانون الحديدي للمسئولية كما أطلق عليه "كيث دافيزا".

أما في الفكر الإسلامي فيختلف الأمر اختلافا جوهريا لاختلاف المكلف واعتقاد المكلف الملتزم، وما يهم المسلم الالتزام لتنفيذها كما أرادها رب العزة وترك تقدير الجزاء فيها لله. فيقول تعالى: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ (الليل، 5-10).، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ (الزلزلة، 7-8)[31].

5- الإتفاق على المفهوم الشامل للمسؤولية الاجتماعية:

مازال الفكر التقليدي في جدال حول مفهوم المسؤولية الاجتماعية وأبعادها ومجالاتها، وحجة من يرفضها من مفكريهم وعلمائهم أن التزام المنظمات بمسئوليتها الاجتماعية سيؤثر على أرباح المساهمين أصحاب المال بجانب نظرتهم لتلك المنظمات على أنها منظمات أعمال اقتصادية بحتة، وليس لها دور اجتماعي فهي ليست أماكن للبر والإحسان ولا يجب أن يتسرب إليها ذلك.

أما في الفكر الاسلامي فالمسؤولية الاجتماعية فرض حتمي على كل جماعة مسلمة تؤدي رسالتها في المجتمع في أي مجال. ويتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿ليس البر أن تولّو وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (البقرة، 177).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم".

ويروي أبو سعيد الخذري قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له، ومن كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ثم أخذ يعدد من أصناف الأموال حتى ظننا أن ليس لنا من مالنا إلا ما يكفينا" (رواه البخاري)[32].

النتائج والتوصيات:

ركز البحث على إعادة طرح موضوع متأصل في الفكر الاسلامي ألا وهو المسؤولية الاجتماعية، وتم ربطه بالفكر التقليدي، والهدف هو توصيف هذا المفهوم في ظل الفكرين وتحديد اوجه الاختلاف في المفهوم بين الفكرين، ومن خلال ما سبق في البحث، خلصنا إلى النتائج التالية:

– تعتبر المسؤولية الاجتماعية للشركات – كمفهوم عصري . في الفكر الاسلامي ركن أصيل، له أصوله في الشرع الإسلامي، وقد وردت تحت مسميات عدة، منها ما اتى على قبيل التكافل الاجتماعي وأخر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من باب رفع الضرر والالتزام بالممارسات الأخلاقية التي ورد في حقها إما نص قرآني أو حديث نبوي شريف او من خلال اقتفاء أثر السلف الصالح رضوان الله عليهم.

– المسؤولية الاجتماعية التي حث عليها الإسلام تؤسس لبناء مجتمع مستقر ومتماسك تكتمل فيه جميع العناصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وهي لا تتوقف عند حد المساهمات المادية أو العينية كما هو حاصل في المنظور التقليدي، إنما تتعداه إلى غرس روح المحبة والألفة والرحمة كلبنة لخلق المجتمع المسلم المستقر والمستمر عبر العصور من خلال الحقوق والواجبات والأوامر والنواهي في شتى مجالات الحياة الاجتماعية.

– هدف المسئولية الاجتماعية في الفكر التقليدي هدف مادي إلى حد كبير، أما في الفكر الإسلامي فيمتزج فيه الهدف الروحي مع الهدف المادي، وهذا يتيح الفرصة العادلة في المعاملات والتوازن بين المصالح.

-مصدر التكليف في الفكر التقليدي يكمن في النظريات والأفكار التي يضعها العلماء والمفكرون، والتي تعتبرها الشعوب نبراسا تهتدي به وتسير على دربه، أما مصدر التكليف بالمسئولية الاجتماعية في الفكر الإسلامي فنجد أنه ينبع من الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وضرورة الالتزام بالمنهج الذي رسمه لعباده في عمارة الأرض واستخلافه فيها. فالمسلم يرى أن مصدر التعاليم والأوامر والنواهي وتبيان الحلال والحرام هو الله سبحانه وتعالى.

- التزام المنظمات بمسئوليتها الاجتماعية في الفكر التقليدي جاء نتيجة ظهور الآراء المنادية بالإصلاح، بجانب ما ألحقته ببيئتها من أضرار على مر السنين سواء تعلق ذلك بتلوث البيئة، أو استغلال العاملين بصورة غير عادية واستضعاف الأقليات، أو استغلال العملاء، أما في الفكر الإسلامي فإن الالتزام ينشأ أصلا مع قبول الفرد واقتناعه وإيمانه بالله سبحانه وتعالى، ولذا فقد نشأ هذا الدور مع بداية الدعوة الإسلامية.

- مازال الفكر التقليدي في جدال حول مفهوم المسئولية الاجتماعية وأبعادها ومجالاتها، أما في الفكر الاسلامي فالمسئولية الاجتماعية فرض حتمي على كل جماعة مسلمة تؤدي رسالتها في المجتمع في أي مجال.

- إن باعث القيام بالمسؤلية الاجتماعية في ظل الفكر التقليدي هو ضمان استمرار الشركات في مجال عملها على المدى الطويل، كما أنها تساعد في تعزيز مصداقية المنشأة والثقة في أعمالها وتستقطب الكفاءات إليها.

- أما في الفكر الاسلامي، فباعث هذا الدور هو التكليف الشرعي الرباني الذي يقوم به الإنسان طلباً لثواب الله ورجاء بركته، ومناطه الأخلاقيات الإسلامية التي تأخذ بزمام كل فضيلة، فتجعلها مطلوبة؛ فبعضها على سبيل الاستحباب، وبعضها على سبيل التأكد أو الوجوب على حسب المصالح المترتبة عليها في الدنيا والآخرة.

وختاماً نعرض مجموعة من التوصيات علها تساهم في إثراء كذا مواضيع:

-دعوة المفكرين في الاقتصاد الإسلامي والإدارة الإسلامية إلى تسليط الضوء على هذا المفهوم من أجل تطويره والإعلام عنه وتعريف رجال الأعمال المسلمين بمبادئ وخصائصه.

- ضرورة تحديد التأصيل الشرعي لهذا المفهوم من طرف الفقهاء، وهذا لتوضيح الصورة لدى عامة المسلمين.

- دعوة رجال الأعمال المسلمين إلى ضرورة المشاركة في البرامج الاجتماعية بروح إسلامية وطرح هذا الموضوع بإلحاح على الساحة الاقتصادية والاجتماعية العالمية من اجل تعميق النظرة الإسلامية وتفعيلها في واقع العمل الاجتماعي للشركات.

- لابد على منظمات الأعمال في المجتمعات الإسلامية ان تعي ان باعث التزامها بالمسؤولية الاجتماعية هو التكليف الشرعي الرباني الذي يقوم به الإنسان طلباً لثواب الله ورجاء بركته، ومناطه الأخلاقيات الإسلامية التي تأخذ بزمام كل فضيلة.

– صياغة نظرية عن المسؤولية الاجتماعية للشركات لدعم الفكر الإداري الإسلامي في ظل توفر كل أركانها الصحيحة، ونشر هذا الفكر الذي يؤكد أن الإسلام شريعة خالدة متوافقة مع متطلبات الحياة الإنسانية والاجتماعية.

الهوامش والمراجع:

[1] **في تحقيق الشاملة الاجتماعية للمسؤولية الاستراتيجي** الباوي، **الدور** ناصر الرضا سعيد، عبد عبد الرحيم سناء والاقتصاد، الإدارة **الجنوبية–، مجلة الأسمدة لصناعة العامة الشركة في حالة المستدامة –دراسة التنافسية الميزة** 83، 2010، ص: 205. العدد

[2] ضيافي نوال، **المسؤولية الاجتماعية والموارد البشرية**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علوم التسيير، جامعة تلمسان، 2009-2010، ص: 16.

[3] ضيافي نوال، المرجع السابق، ص: 16، ص: 17.

[4] ضيافي نوال، المرجع السابق، ص: 17.

[5] Steiner, F. & Miner, J. **Management Policy and strategy**, Macmillan, new York. 1977, P : 19.

[6] Steckmest. F, **corporate performance : The key to public trust**. NY, McGraw-Hill Book Co, p : 80.

[7] World Bank**, Opportunities and options for governments to promote corporate social** responsibility in Europe and Central Asia : Evidence from Bulgaria, Croatia and Romania. Working Paper, March, (2005),

[8] The social role of business, **New Zealand business for sustainable development council**, New Zealand, December 2010, p :6.

[9] مولاي لخضر عبد الرزاق، بوزيد سايح، **دور الاقتصاد الإسلامي في تعزيز مبادئ المسؤولية الاجتماعية للشركات**، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي بالمركز الجامعي بغرداية حول : الاقتصاد الاسلامي، الواقع ورهانات المستقبل. ص : 2.

[10] أ. د. فريد فهمي زيارة، **مدخل معاصر**، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2009 ، ص: 268 .

[11] بورحلة. د . علال، **تحليل المنظمات**، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، 2006 ، ص: 80.

[12] د. الغالبي، المنصور محسن طاهر ، العامري، محسن مهدي صالح. **الإدارة والأعمال**، دار وائل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007.90 ، ص:

[13] Carroll Archie**, The Pyramid of Corporate Social Responsibility Toward The Moral Management of Organizational Stakeholders**, Business- Horizons, July. August,1991,p 405.

[14] محمد الصيرفي، **المسؤولية الاجتماعية للإدارة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2007، ص: 70.

[15] د فضيلة عاقلي ، **التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية من المنظور الإسلامي**، كلية . د نعيمة يحياوي ص: 128 127العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير –جامعة الحاج لخضر باتنة–، الجزائر، ص:

[16] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، **المسئولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية**، دراسات في الاقتصاد الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، العدد 28، 1996، ص:17.

[17] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 17.

[18] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 18.

[19] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 20 ص:21.

[20] إبراهيم العسل، **التنمية في الإسلام (مفاهيم، مناهج، تطبيقات)**، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1996 ،ص: 75، ص: 76.

[21] مقدم وهيبة، **المسؤولية الاجتماعية للشركات من منظور الاقتصاد الاسلامي**، مداخلة علمية للمشاركة في الملتقى الدولي الاول: الاقتصاد الاسلامي ، الواقع ورهانات المستقبل، المركز الجامعي بغرداية، الجزائر، ص: 11.

[22] فلاق محمد، **مساهمة الأعمال "دراسة منظمات في مستدامة ميزة تنافسية تحقيق في الاجتماعية المسؤولية 9000 الإيزو شهادة على الحاصلة الجزائرية الاقتصادية المؤسسات في ميدانية** شهادة لنيل مقدمة ، أطروحة الجزائر، 2013-2014، ص:8. الشلف، -بوعلي بن حسيبة التسيير، جامعة علوم في الدكتوراه

[23] فلاق محمد، المرجع السابق، ص9.

[24] وهيبة مقدم، المرجع السابق، ص: 17 ص:18.

[25] فلاق محمد، المرجع السابق، ص11 ص:12.

[26] فلاق محمد، المرجع السابق، ص12 ص:13.

[27] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 25.

[28] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص: 25 ص:26.

[29] عبد الهادي الجوهري، **التضامن الإسلامي في مجال التنمية الاجتماعية**، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، بدون سنة النشر، ص: 11.

[30] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص ص:27-29.

[31] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص:29.

[32] عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص:29 ص30.

أثر القيادة النابعة من القيم على تحقيق الأهداف

سعيد أحمد مصطفي أحمد
مقلاتي عاشور
أكاديمية الدراسات الاسلامية – جامعة مالايا

ملخص الدراسة

لقد أصبح العالم اليوم وليس العالم الاسلامي فحسب في أمس الحاجه الى نموذج فريد من القياده ذات قيم شخصية نابعة من اخلاقيات و مبادئ الاسلام المستمده من كتاب الله وهدي الرسول الامين قدوة العالمين و قائد المسلمين سيدنا محمد رسولنا القائد القدوة الذي قال عنه الحق في كتابه العزيز "﴿ **وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ (**القلم 4**). وقال تعالي " ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾ (آل **عمران 159**)".و يعتبر القائد العنصر البشري القوي والمؤثر في نجاح وتحقيق أهداف اي منظمة سواء كانت مؤسسة ربحية إنتاجية اوخدمية او حزب سياسي اوجماعة – الخ. **لذلك تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ودراسة علاقة التوافق بين السلوك القيادي للفرد والقيم الشخصية للقائد وقيم المؤسسة وأثر ذلك على تحقيق الأهداف** . فكلما كان السلوك القيادي نابعا من القيم و متوافق معها يؤدي ذلك الى تحقيق الأهداف المنشودة و العكس صحيح. وسنستعمل في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي معتمدين في ذلك على الدراسات السابقة وتحليلها وتفسيرها. كما سيركز الباحثون في هذه الدراسة على ماهيه القيادة وتعريف القيم وموقعها من الأخلاق الاسلامية، تعريف ومفهوم القيم الشخصية وأنواع القيم والقيم المؤسسية (القيم التنظيمية)، أهداف المؤسسة و علاقتها بالسلوك القيادي، الإلتزام بالقيم والمعتقدات وأثره في تعديل السلوك و الاتجاهات، القيادة والصراع بين القيم و السلوك وأثره على تحقيق الأهداف، كما سيركز الباحثون على إبراز حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم كنموذج حي في القيادة بالقيم وأثرها في تحقيق الولاء التنظيمي وتحقيق الأهداف. وسوف نختم الورقة بذكر بعض التوصيات و المقترحات.

الكلمات المفتاحية: القيادة , القيم , السلوك القيادي ، القيم الشخصية , القيم التنظيمية , الولاء التنظيمي , الاخلاق الاسلامية , الاهداف المنشودة

المقدمة

يمثل القائد العنصر البشري القوي المؤثر في نجاح وتحقيق أهداف المنظمة – سواء كانت مؤسسة ربحية إنتاجية أو خدمية أو حزب سياسي أو جماعه– ونري ان أحد أهم التحديات التي تواجه قائد أي منظمة هو إكتساب إحترام وثقة الأفراد تحت قيادته. وإنه إذا فرّط القائد بمبادئه وظهر أمام أفراد منظمته أنه ضعيف القيم والأخلاق، سيكون أمراً بالغ الصعوبة بالنسبة له أن يكتسب ويحافظ على ولاء واحترام زملائه ومن تحت قيادته مع إضعاف ولائهم وانتمائهم للقائد والمنظمة وبالتالي عدم المقدرة علي الإنجاز وتحقيق الأهداف .. حيث أن القائد الفاعل لن يكون بمقدوره تحقيق الازدهار والنمو والإنجاز وتحقيق الأهداف إلا إذا أظهر تمسُكاً قوياً وواضحاً بالقيم والأخلاق بصدق وشفافية مما سينعكس وتظهر آثارة علي من يقودهم وعلي تحقيق الأهداف الموضوعة .

ويؤكد "دوركايم" انه لا يمكن أن تقوم للمجتمع قائمة دون خلق القيم والمثل العليا حيث ان تلك القيم هي الوجودية التي يستند اليها المجتمع لتحقيق وجوده، والقيم السائدة لدى أفراد المجتمع تساعد في التنبؤ بمسيرة حياته الشخصية ، وصحة الفرد النفسية تكمن في وجود القيم الإيجابية التي تجعله قادار على مواجهة المشكلات الحياتية التي يتعرض لها، وهي التي تحدد نوع العلاقة بينه وبين مجتمعه فالتزام الفرد بقيم مجتمعه يجعله يحظى بالقبول الاجتماعي، وتتضح أهمية القيم بعدها أحد أهم الأهداف الرئيسية التي تعنى بها التربية . (سفيان،1998: 108)"

ان القيادة بالقيم هي أسلوب قيادي متميز ، وفلسفة إدارية تنطلق من ضرورة إهتمام القادة في أي منظمة بجميع العاملين فيها ، حيث يركز هذا الاهتمام على نوع الأسلوب القيادي ، واهتمامه بالتعامل مع العاملين وفق قيم ومبادئ أصيلة ، يعاملهم بكل تقدير واحترام وعدالة ومساواة وبكل شفافية ومصداقية. مما يساهم في الأثر الإيجابي لأدائهم ويرفع من ولائهم وحبهم لمنظمتهم ، حيث يعتبرون أنفسهم شركاء فيها ، وبما يحقق ميزة تنافسية للمنظمة ومقارنة مع المنظمات الأخرى باعتبار القيم هي الموجه ، والدافع لسلوك الأفراد (بدارنة ، 2009).

ولقد أصبح العالم اليوم وليس العالم الاسلامي فحسب في أمس الحاجة إلى نموذج فريد من القيادة ذات قيم شخصية سليمة نابعة من أخلاقيات ومبادئ الاسلام المستمدة من كتاب الله وهدي الرسول الامين قدوة العالمين وقائد المسلمين سيدنا محمد رسولنا القائد القدوة الذي قال عنه تعالي ﴿ **وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ** ﴾ (القلم **4**) وقال تعالى ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾ (آل عمران 159)

" إن مفهوم القيادة في الثقافة الاسلامية قد تفوق على الثقافات الانسانية الكبرى الثلاثة (الثقافة الغربية – بدأت من سقراط , والشرقية التي يمثلها كونفوسيوش – والثقافة القبلية) فالقيادة في الاسلام تبلغ في ذروتها المثل الاعلى النبيل

السامق الذي يوجب على كل القادة – رجالا ونساء صبيانا و بناتا – أن تظهر فيهم أثار صفات الله وبحسب كتاب الله (القران) فإنه على المسلمين أن يعملوا من أجل أن يعكسوا من خلال إسلوب حياتهم وخصوصا قيادتهم, تلك الصفات في العالم كما يعكس القمر نور الشمس. (جون ادير (2011– ص115) كتاب قياداة محمد .

ويري السقا ان العمل الإداري مفعم بالقرارات القيمية وان القادة الإداريون يعيشون عملية ممارسة مستمرة للقيم ويقومون باتخاذ الكثير من القرارات الإدارية داخل مؤسساتهم وهذه القرارات تكون في الغالب متأثرة بالقيم والإعتقادات المختلفة التي يتبناها هؤلاء القادة (السقا 2006:ص13) وهذا يؤكد ان قرارات القادة في مجملها تنبع اساسا من القيم الشخصية التي يتبناها هؤلاء القادة ويؤمنون بها .

وبالتالي نري ان القيادة بالقيم سوف تزيد من معدل الولاء للمنظمة الذي هو حالة من الارتباط بين الفرد ومؤسسته ، يقبل الفرد وفقاً لها قيم وأهداف المؤسسة ويتبناها ويفتخر بها ، ويعمل بهمة من أجل تحقيقها ، كما يفضل الاستمرار بالعمل فيها على الانتقال إلى غيرها (عارف عطاري وآخرون ، 2006م،ص .18) وبالتالي توثر علي ارتفاع معدل الإنجاز وبالتالي تؤدي الي تحقيق الأهداف الموضوعة.

ومن هنا تتبع أهمية هذا البحث لتأكيد أهمية القيم في نجاح المؤسسات وتحقيق أهدافها وضرورة وجود القيم السليمة في القادة محددة وواضحة سواء الشخصية أو قيم المنظمة وسنستعمل في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي معتمدين في ذلك على الدراسات السابقة وتحليلها وتفسيرها. كما سنركز في هذه الدراسة على ماهيه القيادة وتعريف القيم وموقعها من الأخلاق الاسلامية، تعريف ومفهوم القيم الشخصية وأنواع القيم والقيم المؤسسية (القيم التنظيمية)، أهداف المؤسسة و علاقتها بالسلوك القيادي، الإلتزام بالقيم والمعتقدات وأثره في تعديل السلوك و الاتجاهات، القيادة والصراع بين القيم و السلوك وأثره على تحقيق الأهداف، وسوف نشير في هذا البحث القيم الي الشخصية التي يجب ان تتوافر في القادة ويتعاملون بها في حياتهم ومالها من أثر في تحقيق الحب والولاء وكذلك تحقيق الولاء للمؤسسة وبالتالي تحقيق الأهداف .

ويهدف هذا البحث ايضا الي تأكيد ان القائد الذي يتمتع بالقيم ويتصف بها ويتعامل وفقها ويطبقها مع من تحت قيادتة فإن ذلك يكون له الأثر الأكبر علي الإنجاز وتحقفيق الأهداف بل وإشاعة جو من المشاعر الإنسانية الراقية بين الجميع وخاصة عند الإلتزام بالقيم النابعة من الأخلاق الاسلامية

كما سنشير الي حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم كنموذج حي في القيادة بالقيم وأثرها في تحقيق الولاء التنظيمي وتحقيق الأهداف. وسوف نختم الورقة بخلاصة مع ذكر بعض التوصيات و المقترحات.

تطور مفهوم القيادة بالقيم .

مفهوم القيادة

" –المقوم الأساسي للقيادة هي الرؤية الموجهة، فالقادة يمتلكون فكرة واضحة عما يرغبون القيام به – مهنياً وشخصياً – ويمتلكون القدرة اللازمة للإصرار والمثابرة على الرغم من العقبات، وحتى الإخفاقات " (وارين بنيس، كيف تصبح قائداً، 2008.)

"الفارق الرئيسي بين القيادة والإدارة هو أن القيادة تعني بالتأثير في الناس وإقناعهم بالإتباع، في حين تركز الإدارة على النظم والعمليات " (جون ماكسويل، 21 قانون لا يقبل الجدل في القيادة، 2009 ،ص 13)

" إن الناس لا يتبعون القضايا النبيلة في البداية، أنهم يتبعون القادة الأكفاء الذين يؤيدون قضايا يمكنهم الإيمان بها، الناس يقتنعون بالقائد أولا، ثم رؤية القائد "(جون ماكسويل,2009.) 21 قانوناً لا يقبل الجدل في القيادة،. ويؤكد ذلك علي أهمية القيم الشخصية حيث تؤثر القيم الشخصية التي يتبناها القائد ويطبقها بشفافية وصدق وإخلاص تؤثر في مشاعر الاخرين وتدفعهم إلي الولاء والحب للقيادة وبالتالي العمل علي تحقيق رؤية القيادة والسير خلفها .

ومن اهم تعاريف القيادة

انها عملية تأثير على سلوك الآخرين للوصول إلى تحقيق الأهداف المشتركة والمرغوبة (بشير العلاق ، 2010م ،ص . 14)

ويعرفها (أوري فين) بأنها النشاط الذي يمارسه شخص للتأثير في الناس وجعلهم يتعاونون لتحقيق هدف يرغبون في تحقيقه (نواف كنعان ، 2009، ص . 90)

وهي قدرة القائد على التأثير في الآخرين للعمل بحماس وثقة لإنجاز الأعمال المعهودة لهم (سيد الهواري وآخرون ، 1993م ،ص . 309)

ومن التعاريف السابقة نخلص الى إن القيادة هي إمتلاك القدرة للتأثير غلي الناس وتحريكهم نحو تحقيق الأهداف المحددة . فاذا كان هذا التأثير غن طريق تحريك الناس ومشاعرهم عن طريق تمسك القائد بالقيم والاخلاق سيكون اجدي في الاندفاع بحب وولاء نحو الإنجاز تحقيق الأهداف .

القيم والإدارة الحديثة

ولقد ارتبطت القيم بالمفاهيم الإدارية عندما اتجهت الدراسات الإدارية إلى التداخل مع علم السلوك الإنساني ، أن تطور الأحداث والأفكار الإدارية التي كونت علم الإدارة يوضح أن دارسة تطوير المنظمات ارتبطت مبكراً بالعلوم

السلوكية ، و تطورت قيم وافتراضات تطوير المنظمات من البحث والنظرية بواسطة علماء السلوك , ومن خبرات وملاحظات المديرين الممارسين .

وقد لخص الباحثان فرنش وبيل جونيور معظم التأثيرات المهمة من النظرية والتطبيق والملاحظات التي استخدمها ممارسو تطوير المنظمات في تسلسل زمني لأهم الأحداث في علم الإدارة والأفكار عن المنظمة في نقاط ركزت على المبدأ الذي أطلقته كل مرحلة بحثية ونظرية إدارية وكانت على الترتيب التالي: (العتيبي 2009) بتصرف .

- أطلق كتاب فريدريك تايلور(Taylor Fredrick (عام 1911م مبادئ الإدارة العلمية ، و بدأت حركة الإدارة العلمية وكان تركيزها على دراسات الوقت والحركة والإنتاج ، بعيداً عن الاعتراف بالقيم أو حتى بالطابع الإنساني للإدارة.
- ثم قدم عالم الاجتماع الألماني ماكس ويبر Weber Max عام 1922م مفهوم البيروقراطية على أنها الطريقة المثلى ذات الكفاءة لتنظيم الناس ،
- أصبحت الإدارة العلمية كطريقة لتنظيم العمل والبيروقراطية وكطريقة لتنظيم الناس ,النماذج السائدة للمنظمات في بداية عام 1900م .
- أما ماري باركر فوليت Follett Mary فلقد كتبت في عام 1926م مقالة بعنوان " إعطاء الأوامر " أيدت فيها مشاركة القيادة والتعاون في حل المشكلات بين الإدارة والعمال ، فكان مسارها الفكري مركزاً على العلاقات بين الإدارة والعمال .
- في الفترة من عام 1927-1932م قدمت دراسات هوثورن المشهورة اتجاهاً جديداً يدعم دور المعتقدات والقيم وأثرها في السلوك داخل المنظمات ، إذ أوضحت أولوية العناصر الاجتماعية في الإنتاجية والروح المعنوية ، وأن الناس تأتي للعمل بمكونات الشخصية كلها دون استثناء فتصبح أحاسيسهم واتجاهاتهم نحو العمل وبيئته والمشرفين هي الأساس المقرر لأدائهم.
- وفي عام 1939م طرح بحث لوين ولبيت ووايت White and Lippitt,Lewin فكرة تفوق النمط القيادي الديمقراطي مقارنة بالنمط الأوتوقراطي ورأى هذا المنهج أن امتياز القيادة الديمقراطية يعود إلى أنها تعمل على إخراج أفضل ما عند المجموعات من حيث إن النمط الأوتوقراطي يسبب الاعتمادية واللامبالاة والعدائية والأداء الضعيف.
- ثم قدم ماسلو Maslow في عمله "الحوافز والشخصية " في عام 1954م نظرة جديدة للحوافز الإنسانية ، إذ اقترح ماسلو أن الحوافز الإنسانية مرتبة في شكل هرمي يمثل الاحتياجات .

- وفي عام 1957م ظهر كتاب كريس أرجيرس Argyris Chris "" الشخصية و المنظمة " فعرض اعتقاده عن وجود تعارض متأصل بين احتياجات المنظمات واحتياجات الأفراد، ولعل هذا الكتاب هو الإشارة الأولى فكرياً نحو طبيعة التعارض والاختلاف بين أهداف وقيم الفرد وأهداف وقيم المنظمة .
- ثم ظهر كتاب دوجلاس ماكجريجور (McGregor Douglas " (الجانب الإنساني في المنظمة " " عام 1960م ، إذ وصف فيه نظريته المشهورة إكس (X ونظرية واىy وافتراضاتها.)
- ولقد وصف بيرنز وستالكر Stalker and Burns في عام 1961م نوعين من هياكل المنظمة – الميكانيكي والعضوي ، وصنّفا مناسبة النوعين اعتماداً على البيئة التي يقوم فيها الهيكل.
- ثم قدم ليكرت Likert عام 1961م في كتابة " أنماط جديدة للإدارة " معلومات ونظرية توضح تفوق النمط القيادي الديمقراطي ؛ إذ يوجه القائد نحو الاهتمام بالمجموعة والهدف .
- وفي عام 1966م قدم دانيل كاتز وروبرت كتاب "علم النفس الاجتماعي للمنظمات " وشرحا فيه الأداء في المنظمات باعتبارها أنظمة مفتوحة، (ص :111-116) وهكذا يرى فرينش وبيل جونيور أن الأفكا ر الإدارية لم تتصل بالقيم منذ بدايتها لتأخر هذة النظريات – في إدراك ملامح السيطرة الإنسانية على المنهج الإداري ، فالآلة أو النظام يقفان باعتبارهما عنصرين عاجزين أمام قوة المكون البشري .

ونري نحن بل ونؤكد ان الفكر الإداري الاسلامي قد سبق الغرب بخطوات شاسعة وانه عند تطور الفكر الإداري في الغرب وصل الي أهمية القيم التي دعت اليها اخلاق الاسلام منذ ان بدء النبي محمد صلي الله علية وسلم دعوتة منذ مايزيد عن الف واربعمائة عام وقد ترسخ معني الإدارة بالقيم مع نزول الوحي علي محمد صلي الله علية وسلم مؤكد علي ضرورة التمسك بالأخلاق والقيم في تعامل المسلمين مع بعضهم البعض وفي التعامل مع غير المسلمين .

وهذا الترتيب الزمني لاتجاهات الفكر الإداري الذي سبق الوصول إلى نظرية الإدارة بالقيم يمنح هذه النظرية خلاصة الخبرات الفكرية والتجارب التطبيقية للنظريات السابقة ؛ إذ تعبر عن حاصل مجموعة الرؤى التي حاولت تفعيل التداخل بين العلوم السلوكية وعلم الإدارة ، هذا العلم الذي أصبح في عصر الصدام الحضاري يحاول الحفاظ على هوية وخصوصية ثقافية لكل بيئة إدارية، متخذاً في محاولاته هذه من الثوابت القيمية والمبادئ ركيزة تخصيص ومسار حماية.(العتيبي 2009)

ولقد اولت النظريات القيادية تحسين مسار فعالية القيم التنظيمية ، لتصبح هي أداة قيادة لا العكس، فيصبح القائد هو الصورة الممثلة للقيم التنظيمية ، وأعادت النظريات تكوين قيادة التغيير فخرجت نظرية القيادة التحويلية ، وهي قيادة تنشئ الثقافة وتنشرها بدلاً من حراستها و إنفاذها ، والقيادة التحويلية تعتمد بطبيعة الحال على القيم التنظيمية إلا أنها

تمارس نوعاً من المشاركة لتحديد البناء القيمي التنظيمي نظراً لمرونة الاتجاه في القيادة التحويلية،(الصيداوي 2001م : ص 34)

وما القيادة التحويلية إلا جزء من مفاهيم إدارية حديثة ارتبطت بها القيم، ارتباطا وثيقا ومثلت جزءاً وعنصراً اساسيا حيوياً في بنائها حيث تركز القيادة التحويلية علي القدرة على مواءمة الوسائل مع الغايات وتشكيل وإعادة تشكيل المؤسسات لتحقيق أغراض إنسانية عظيمة وتطلعات أخلاقية، ويقوم هذا النمط القيادي على إدراك الحاجات الظاهرة والكامنة للمرؤوسين والعمل على إشباع تلك الحاجات واستثمار أقصى طاقات المرؤوسين بهدف تحقيق تغير مقصود. ولذلك فإن القائد في هذا النمط يسعى إلى زيادة وعي مرؤوسيه باحتياجاتهم وتحويل هذا الوعي بالاحتياجات إلى آمال وتوقعات، ومن ثم تتولد لديهم الدافعية لإشباع حاجاتهم فيما يتعلق بإدراك وتحقيق الذات في حياتهم العملية (الهواري, 2008) .

والقائد التحويلي ذو أصول راسخة مثل: الأمانة، الاستقامة، الشخصية، وضع اعتبار للقيم الاجتماعية والمهنية والالتزام الحقيقي بها، واحترام الفرد والتفاعل مع الآخرين. فالقائد التحويلي يملك الرؤية، الجاذبية، القدوة، التمكين، التحفيز، الاستقامة. ولذلك نري ان القائد التحويلي هو قائد قيمي ذو قيم يسعي الي الإلتزام بها وبالتالي يتخذ قراراته بناء عليها مما سيؤدي الي ارتفاع امكانية الانجاز وتحقيق الاهداف .

وتقوم القيادة التحويلية على :

أ- الأثر المثالي Idealized Influence (القائد كقدوة لتابعيه)

ب- الدافعية الملهمة (إلهام الدافعية) inspirational motivation

ج- الاستثارة العقلية Intellectual Stimulation

د- الاعتبارات الفرديةIndividualized considerations

هـ- الإجرائية البنائية Constructive transactions.

وقد طور "باس وأفوليو" Bass&Avolio فيما بعد نظرية هاتر وباس"Hater&Bass (1988) في القيادة .(طه،2005) ورأيا أن القيادة التحويلية تقوم علي أربع أبعاد(عناصر) رئيسية هي : -

1 - التأثير الكارزمي أو الجاذبية الشخصية.

2 - الدفع والإلهام أو التحفيز الملهم.

3 - التشجيع الإبداعي

4 - الاهتمام الفردي أو مراعاة مشاعر الأفراد. وهي ترتبط بالقيم الشخصية للقائد ارتباطا وثيقا.

الأخلاق الإسلامية والقيم .

الاخلاق الاسلامية : الاخلاق في اللغة : جمع خلق والخلق اسم لسجية الانسان وطبيعتة التي خلقه الله عليها وقد روي ابن عباس رضي الله عنهما في قوله " **وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ** ﴿٤﴾ المعني : علي دين عظيم وهو الاسلام. وعن عائشة رضي الله عنها عندما سئلت عن خلق رسول الله صلي الله عليه وسلم قالت كان خلقه القرآن. وذكر القرطبي : ان المراد بالخلق العظيم ادب القرآن وقيل هو رفقه بامته وإكرامه اياهم , وقيل المراد انك علي طبع كريم. واضاف القرطبي " حقيقة الخلق في اللغة هو مايأخذ به اللإنسان نفسه من الأدب لإنه يصير الخلقة فية , واما ماطبع عليه الانسان فهو السجية والطبع.

الأخلاق اصطلاحا : يقول (الحافظ ت:255هـ) ان الخلق هو حال النفس , بها يفعل الإنسان افعاله بلا روية ولاإختيار والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبع وفي بعضهم لايكون الا بالرياضة والاجتهاد كالسخاء قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة وكالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة, وكثير يوجد فيهم ذلك , فمنهم من يصير اليه الخلق بالرياضة ومنهم من يبقي علي عادتة ويجري علي سيرته . ويعرفها ابن مسكويه بانها "حال للنفس داعية لها افعالها من غير فكر ولا رويه وهذه الحالة تنقسم الي قسمين منها مايكون طبيعيا من اصل المزاج , كالإنسان الذي يحركه اذني شيئ نحو الغضب ويهيج من اقل سبب , وكالإنسان الذي يجبن من ايسر شيئ , أو كالذي يفزع من اذني صوت يطرق سمعة , وكالذي يحزن ويغتم من ايسر شيئ يناله , ومنها ما يكون مستفادا" بالعادة والتدرب , وربما كان مبدؤه بالروية والفكر , ثم يستمر حتي يصير ملكة وخلقا " .

وقال الحرجاني " الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة الي فكر أو روية , فإن كان الصادر عنها الافعال الحسنة كانت الهيئة خلقا حسنا , وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة اتلتي هي مصدر ذلك خلقا سيئا , وانما قلنا هيئة راسخة لإن من يصدر منه بذل المال علي الندور بحالة عارضة لايقال خلقه السخاء مالم يثبت ذلك في نفسه "

ويعرف عبد الرحمن الميداني الخلق : " صفة مستقرة في النفس فطرية او مكتسبة ذات اثار في السلوك محمودة أو مذمومة " (نضرة النعيم 2006) .

إن الأخلاق الإسلامية هي السلوك من أجل الحياة الخيرة وطريقة للتعامل الإنساني , حيث يكون السلوك بمقتضاها له مضمون إنساني ويستهدف غايات خيرة .

وقد عرف بعض الباحثين الأخلاق في نظر الإسلام انها " مجموعة المبادئ والقواعد المنظمةللسلوك الإنساني التي يحددها الوحي لتنظيم حياة اللإنسان وتحديد علاقاته بغيرة علي نحة يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم علي اكمل وجه (مقداد 1977) (نضرة النعيم 2006)

ماهية القيم :

في اللغة: يقول ابن منظور والقيمة ثمن الشئ بالتقويم (وسمي الثمن قيمة لإنه يقوم مقام الشئ , يقال كم قامت ناقتك اي كم بلغت . وفي الحديث الشريف : قالوا يارسول الله لو قومت لنا , فقال الله هو المقوم اي لو سعرت لنا وهو قيم الشيئ والمراد حددت لنا قيمتها (النهاية لإبن الأثير 4/124).

وقال الزجاج القيم مصدر بمعني الإستقامة ومن ذلك " القيم" في قوله تعالي (دينا قيما) (الأنعام /161) ومعناه مستقيما لاعوج فيه وقد فسرها ابن كثير دين المله القائمة العادلة أو الأمة المستقيمة المعتدلة (تفسير ابن كثير 4/574) وقال الراغب (دينا قيما) : اي ثابت مقوما لإمور معاشهم ومعادهم , وقال صاحب اساس البلاغة القيمة : ثبات الشيئ ودوامة ويشير الي ان القيمة ترد بمعني الأمر الثابت الذي يحافظ علية الإنسان ويستمر في مراعاتة لذلك نقول فلان صاحب قيم أو ذو قيم لاتتغير (نضرة النعيم 2006)

والقيم هي الحكم الذي يصدره الإنسان، على شيء ما مهتديا بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وصفها المجتمع الذي يعيش فيه، وهي موجهات لسلوك االفراد ضمن ثقافة معينة او مجتمع معين وتكتسب عبر التنشئة الإجتماعية ويعطيها الأفراد اهتماما خاصا وتشكل مبادئ تتكامل بها الأهداف الفردية مع الأهداف الإجتماعية (ابو شعيرة ، 2011: 201) وتعرف ايضا **القيم** : انها المعتقدات التي يعتقد اصحابها بقيمتها ويلتزمون بمضامينها (قاسم القربوتي 1989). وتعرف ايضا انها إعتقاد ضمني أوصريح تعبر عما يعتقدة فرد أو جماعة معينة بانه المسلك المفضل , ويؤثر في اختياراتهم لطرق واساليب وغايات التصرف (رفاعي 1988) . وهي ايضا المعاني التي يعطيها الفرد أهمية كبري أو تقديرا كبيرا في حياته وسلوكه من المغامرة والعدل والشجاعة وغيرها من الصفات (الخضر وأخرون 1995)

" وتعرف ايضا "درجة الأهمية التي يعطيها الفرد لشيء معين، وتتراوح هذه الأهمية من أعلى درجة إلى أدناها" (أحمد 4:1983) وهي ايضا أحكام يطلقها الفرد على الأشياء المرغوب فيها أو التي يفضلها عن غيرها وذلك وفقاً لمعايير الجماعة والعوامل البيئية المختلفة ونتيجة لخبرات الفرد وتفاعله مع هذه الأشياء (محمد سليمان وسوسن وهب ، 2011، ص 27)

وهي مجموعة من الأحكام والمعايير التي تنبثق عن مؤسسة ما وتكون بمثابة موجهات للحكم على الأعمال والممارسات المعنوية والمادية ، وتكون لها من القوة والتأثير على المؤسسة بما لها من صفة الضرورة بالالتزام والعمومية والخروج عليها أو الانحراف عنها يصبح بمثابة الخروج عن أهداف المؤسسة (محمد العدلوني ، 2002 ،ص38)

وهناك عدة محددات من تعاريف القيم نلخصها علي النحو التالي:

1. ان هناك أهداف تحكم حياة الإنسان وهناك وسائل لبلوغ تلك الأهداف وينبغي الإنتفاع بتلك الأهداف في إطار ماتقدمة الجماعة وماترتضية وينبع هذا من المنهج الأساسي الذي يشكل اطارا مرجعيا لها وفي حالة المجتمع

الإسلامي فإن كل ذلك يرجع في النهاية الي القرآن الكريم والسنة المطهرة كمصدرين اساسيين لإطار الحياة في هذا المجتمع.

2. ان اهداف الحياة تتبلور لدي المسلم في شكل معايير ينظر من خلالها لكافة مكونات حياته إما بالإيجاب أو السلب , بمعني ان تتكون لدية أحكام تفصيلية إزاء عناصر وجزئيات حياته فيكون ايجابيا في بعضها سلبيا في البعض الآخر , بقدر ماتحقق له قيمة أو لاتحقق .
3. ان المسلم يهدف من وراء توجهاته القيمية رضوان الله تعالي الذي هو ابرز أهداف المجتمع الإسلامي .
4. تتكشف قيم الفرد من خلال اختياراته وتوجهاته وقراراته وبقدر امكانية ووضوح القيم لدية , بحيث إذا كان مطمئنا الي قيمه مقتنعا بها فإنه يوجهة كافة امكاناته من اجلها حيث ان القائد الذي يتبني قيمة معينة فإنه يسلك في حياته من خلالها , فهي من تقوم بعملية التوجيه لإتخاذ قرار معين نحو تحقيق هدف محدد وتكتسب القيمة أهميتها لدي الفرد (القائد) من توافر ثلاث شروط
   a. أن يكون لدية وعي يتبلور حول وجود شيئ أو فكرة أو موقف شخصي .
   b. ان يحدد هذا الوعي اتجاها انفعاليا مع أو ضد الشخص أو الفكرة او الموقف فينظر الية علي انه خير أو شر .
   c. ان يصبح وعية واتجاهاتة الإنفعالية ركيزة اساسية للسلوك ومعني هذا ان لها صفة الإختيار عند الفرد والذي يتكون عن وعي وإقتناع تام . لإنها تنطوي علي احكام معيارية للتميز بين الصواب والخطأ والخير والشر .
5. تظهر هذه القيم من خلال المصادر الأصلية (القرآن والسنة) في شكل توجيهات وأوامر ونواه وتكليفات في حين نظهر سلوكيا في صورة التعبير الإيجابي أو السلبي (نضرة النعيم 2006) بتصرف

ومن هذا المنطلق في تعريف القيم فان القائد الذي يتمتع بقيم ثابتة لاتتغير فهو غالبا قادر علي التأثير في الاتباع حيث ان الثبات علي المبدأ ياسر الأخرين لاسيما اذا كانت قيم سليمة تتماشي مع الفطرة الانسانية كالقيم الاسلامية وقد يكون التمسك والثبات علي قيم فاسدة أو صالحة وكذلك هناك اتجاهات متعددة .***وانواع للقيم*** فهناك القيم السياسية والقيم الإقتصادية والإجتماعية وهناك القيم الإسلامية والتي تجمع كافة القيم الصالحة السليمة من كافة الجوانب .

القيم الإسلامية : مجموعة المعايير والأحكام النابعة من تصورات اساسية عن الكون والحياة والإنسان والإله, كما صورها الإسلام , وتتكون لدي الفرد والمجتمع من خلال التفاعل مع المواقف والخبرات الحياتية المختلفة بحيث تمكنة من اختيار

أهداف وتوجهات لحياته تتفق مع امكانياته وتتجسد من خلال الإهتمامات والسلوك العملي بطريقة مباشرة وغير مباشرة (خليل 1411هـ) , .

وهي ايضا هي حكم يصدره الإنسان علي شيئ ما مهتديا بمجموعة المبادي والمعايير التي ارتضاها الشرع محددا المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك (زهران 1977)

القيم والإتجاهات

يري العالم Rokeach ضرورة الإعتراف بوجود فروق جوهرية بين الإتجاهات والقيم . فالقيم تمثل معيارا للسلوك بينما الإتجاهات لاتعتبر كذلك كما ان القيم لاترتبط بهدف أو موقف معين علي عكس الإتجاهات , كذلك القيم الإنسانية يمكن تحديدها وحصرها بينما الإتجاهات لايمكن تحديدها بأي حال من الأحوال وذلك لكثرتها حول الظواهر المختلفة , وللقيم وضعا مميزا وحساسا في شخصية الفرد من حيث ان لها المقدرة (القيم) في التأثير علي الإتجاهات في ترسيخها وتعميقها أو تغييرها وتعديلها بالإتجاه المطلوب بينما الإتجاهات لاتحتل هذه المكانة في شخصية الفرد من حيث الوضع والتميز والحساسية.(العميان 2002) .

القيم الشخصية والتنظيمية وعلاقتها بسلوك القائد :

القيم الشخصية: ينبع السلوك القيادي أساسا من خلال القيم الشخصية التي يتبناها القائد وترتبط ارتباطا مباشرا بسلوكه وتؤثر علي جميع قراراته .والقيم الشخصية لها علاقة تؤثر تأثيراً مباشراً في أداء عمل الفرد، فمتى ما التزم الفرد بقيم شخصية معينة ظهرت تلك القيم واتسق مضمونها مع الأداء، كما أن التشابه والتناغم بين قيم الفرد الشخصية وبين مجموعة العمل تدفعه إلى التفاعل معهم بطرق إ يجابية أكثر، فإن اختلفت هذه القيم التي اصطفاها الفرد لنفسه مع قيم المجموعة المحيطة به فذلك أدعى لوقوع الاختلاف، بل قد يتطور الحال إلى صراع يقل على إثره مستوى الأداء ، ويتعثر مستوى الإنجاز داخل المنظمة (مندل وجوردن 1981: ص 41). كما ان عملية اتخاذ القرار مثال على عملية إدارية ومهمة قيادية تتأثر بالقيم الشخصية للقائد، كما أن جميع الوظائف الادارية من تخطيط وتنظيم وتوجيه ورقابة عمليات تتأثر بقيم وتوجهات وسلوكيات القائد، ولقد تطرق بعض الباحثين إلى تحليل المهارات والقدرات الإدارية غافلين عن المعتقدات والقيم التي تؤسس لهذه المهارات والقدرات ، ففصلوا المهارات المهنية عن مجموعة مكونات شخصية الإنسانية، وعملوا على دعم الرؤية البيروقراطية لبعض النظم الإدارية وهي رؤية تعزل في التعامل مع الأفراد العاملين بالمنظمة بين حياة الإنسان داخل النظام وبين حياته خارجه ، فالدور الإنساني الوحيد للقائد أو المدير هو إدارة أو قيادة العمل داخل النظام (حريم 22:2006). وتعد القيم من أهم االاسس التي يقام عليها تكوين الإنسان ومن أهم

الدعائم التي بها تكتمل التربية الصحيحة، فالقيم موجهه للسلوك ومحددة لنتائجه (رياض،2011 :9)0 وقد أشار نجم و السواط (1417هـ: 95) إلى أن أهمية دراسة القيم الشخصية تنبع من الاعتبارات التالية:

1. تؤثر القيم الشخصية في رؤية وعلاقة المدير بالأفراد والجماعات داخل النظام الإداري
2. تؤثر قيم المدير في إدراكه للمشكلات والمواقف التي يواجهها
3. -تؤثر قيم المدير في القرارات التي يتخذها والحلول والبدائل التي يطرحها ، فيبني اختياره للحلول والقرارات والبدائل على نسقه القيمي .
4. تحدد القيم الشخصية أخلاقيات العمل من خلال قيم المدير وما تحدده مما هو مقبول وما هو مرفوض؟
5. القيم الشخصية تحدد الأنماط السلوكية وما تقبله وما ترفضه منها و إن كانت صادرة عن المنظمة أو عن التنظيمات غير الرسمية بها
6. الانتماء والولاء لجماعة العمل أو للمنظمة كلها تبنى على القيم الشخصية للفرد داخل (العتيبي 2009)

القيم التنظيمية : وقد أورد المدهون و الجزراوي في تعريفهما للقيم التنظيمية بأنها "القيم التي تعكس أو تمثل القيم في مكان أو بيئة العمل ، إذ تحمل هذه القيم على توجيه سلوك العاملين ضمن الظروف التنظيمية المختلفة"، (التركي 2010 :10) ويرى مقدم أن القيم التنظيمية " تعكس الخصائص الداخلية للمنظمة فهي تعبر عن فلسفة المنظمة وتوفر الخطوط العريضة لتوجيه السلوك " يرى أنه توجد علاقة قوية بين القيم والأداء التنظيمي، وأن المؤسسات الناجحة تتميز بنظام جيد للقيم، (1994م، 150). والقيم التنظيمية ارتبطت في تكوينها وسياقها بالمنظمة وأهدافها وثقافتها ومجالات اهتماماتها ، حتى إذا اتصلت بالأفراد العاملين في المنظمة حددت اتجاهاتهم وسلوكهم التنظيمي،

أن ارتباط السلوك القيادي بالقيم التنظيمية يحدد مدى فعالية هذه القيم ، فالمنظمات تعكس ثقافتها من خلال القيم التنظيمية التي تظهر من خلال سلوك القيادات الإدارية ، وأن طبيعة العلاقة البينية للعناصر الثلاثة : القائد والقيم والمنظمة تحدد سلامة وصحة البناء الذي يجمعها ، لذا يعتبر إيدجار شاين (Schein.E ، 1985م) الذي يعد أبرز من كتبوا في مجال الثقافة التنظيمية يعتبر القيم التنظيمية جوهر ثقافة المنظمة وأن هذه القيم ذات تأثير عميق في أداء القيادة والأفراد والمنظمة، هيجان :2004م :144,138)

أن القائد الفعال في معيار النظام هو الذي يطبق القيم ويلتزم بها ، والمنظمة تلاحظ مدى التناسق بين سلوكياته وبين القيم التنظيمية التي يتلقاها ويعلن التزامه بها ، ويضع ماكس مثالاً عن تطبيق القيم التنظيمية يوضح فيه مسار إختبار النظام للقائد ومرجع الحكم بنجاحه أو فشله فيضع مواقف افتراضية ومواضيع محتملة يحدد من خلالها السلوك القيادي ويصنفه في قائمة النجاح أو الفشل ، فالقائد يعد ناجحاً إذا التزم بقيم العناية بالعميل ، أما إذا فوض مساعديه للقيام

بهذه المهمة طوال مساره المهني ، فهو يفشل في تقدير المنظمة لمستوى يتناسب مع القيم التنظيمية، (ماكس لاندبيرغ 2003 :132)

ان القيم هي احد أهم الجوانب في دراسة السلوك القيادي والتنظيمي ويعود السبب في ذلك الي انها تشكل اساسا لفهم الإتجاهات والدوافع وتؤثر علي ادراكاتنا , وينظر الي القيم كقوة محركة ومنظمة للسلوك , وتعتبر القيم كمعيار يلجأ اليه الافراد (القادة) اثناء إجراء مقارنات بين مجموعة من البدائل السلوكية وكعامل موحد للثقافة العامة , وايضا تعتبر القيم محدد للأهداف والسياسات بحيث يجب ان تكون هذه الأهداف متوافقة ومنسجمة مع القيم. كذلك تبرز القيم الإختلافات المعيارية بين المجتمعات المتنوعة من حيث الإخلاص والأمانة واحترام الوقت والجدية وإطاعة أوامر المسئولين وبالتالي فإنه من الضروري معرفة وفهم القيم السائدة في اي مجتمع وذلك لفهم السلوك التنظيمي المتوقع من الأفراد سواء كانوا قادة او مرؤسين وخاصة قيم القادة والتي تؤثر ايجابا أو سلبا علي تحقيق الأهداف (Stephen 1988:p133) . بتصرف

وايضا فيما يتعلق بالسلوك القيادي والإداري فإن القيم تلعب دورا هاما في خلق وتكوين اتجاهات الفرد , حيث تعتبر القيم هي المعايير التي يلجأ اليها الفرد عند حكمه علي الاشياء وتقيمه لها , يشير العالم Mcmurry الي أثر القيم في السلوك بالقول " ان القيم تقوم بتحديد مايعتقدة الفرد صحيحا واخلاقيا " وتعمل القيم كمعيار يستخدمها الفرد من اجل ارشاده في سلوكه , وكلما كان هناك توافق وانسجام بين قيم الافراد وتصرفاتهم وسلوكهم فإن هذا من شانه ان يؤدي الي تحقيق أهداف المنظمة والعكس صحيح (القربوني 1989) .

وظائف وفوائد القيم الإسلامية : للقيم وظائف عديدة من حيث انها تنعكس في سلوك الفرد قولا وفعلا وبالتالي ينعكس اثر الإلتزام بها علي المجتمع وأهدافه بما في من منظمات ومؤسسات ويمتد اثرها الي القلاقات الدولية وحتي في حالات السلم والحرب ونوجز ذلك فيما يلي :

فعلي مستوي الفرد

1. انها تحدد اشكال سلوك الافراد والقادة وبالتالي فهي تلعب الدور الأهم في تشكيل الشخصية المتوازنة الناجحة في الدنيا والآخرة عن طريق تحديد أهدافها في اطار معياري صحيح .
2. تعطي الأفراد احساسا بالراحة والأمان في مواجهة ضعفة ومواجهة التحديات التي تواجهه في حياته , وتدفعه للإتخاذ القرار السليم في ضوء معايرة القيمية .
3. تساعد في اصلاح الفرد وتدفعه الي الإحسان والخير والواجب وتدفعة الي مكارم الأخلاق , والتي تضمن حياة سعيدة ناجحة في الدنيا وجزاءا صالحا في الأخرة .
4. انها تربط سلوك الفرد وتصرفاته بمعاير واحكام اهمها ارضاء الله وبالتالي التصرف في ضوئها وعلي هديها .

5. انها تدفع الفرد الي الابتعاد عن صفات النقص البشري مثل الجبن والخوف والامبالاة ... الخ
6. تسمو بالإنسان الي سماء الإنسانية بكل مافيها من قيم ومبادئ لاتتحقق الي بالتزام الاخلاق الاسلامية .

فوائد القيم علي المستوي الإجتماعي

1. تحفظ للمجتمع تماسكه حيث تحدد له الأهداف والمثل الغليا التي ينبغي ان يتمسك بها.
2. تحمي المجتمع من الإنحلال والتفكك.
3. تحدد للمجتمع اهداف ومبررات وجوده حتي يسير في ضوئها ويستلهم منها الأفراد سلوكهم .
4. تجعل الأفراد يفكرون في اعمالهم علي انها محاولات للوصول الي أهداف وغايات وليس مجرد اعمال لإشباع رغبات وشهوات .

فوائد القيم علي مستوي العلاقات الدولية

1. في حالة السلم

a. الإهتمام بالمجتمع الداخلي (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ) التوبة 128.
b. الحوار مع اهل الكتاب بالحسني (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) العنكبوت 46.
c. عدم إكراه أحد في المجتمع علي شيئ لايرغبة او يحبة (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (البقرة: آية 256) فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ (22) الغاشية 22-21.
d. الترغيب في عدم الإفساد في الأرض (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (القصص 83)
e. المحافظة علي سلامة وأمن من يسالم – المحايدين فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) النساء 90.
f. حسن الجوار مع الدول الأحري واقامة علاقات علي أساس العدل والبر (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) الممتحنة 8.

2. في حاله الحرب : يتجلي دور القيم في حاله الحرب في النقاط التالية :

a. عدم الابتداء والمبادرة بالعدوان والتمسك بالعدل (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) المائدة 2.

b. الالتزام بالقواعد الأخلاقية في الحرب من تجنيب دور العبادة والتعليم والمدنيين ويلات الحروب وآثارها وكذلك احترام الهدنة .

c. الوفاء بالعقود والمعاهدات المبرمة بين الأطراف وجميع العهود (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيد) المائدة 1 .

d. مراعاة الأخوة الإنسانية وحقوق الإنسان (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً) النساء1.(نضرة النعيم 2006) بتصرف

خصائص القائد الأخلاقي أو القائد بالقيم:

1. الرؤية الأخلاقية : إضافة إلى ما يمتلكه القادة من رؤية استراتيجية يمتلك القائد الأخلاقي رؤية استراتيجية ذات أبعاد أكثر من الأبعاد العادية للرؤية الاستراتيجية فيضفي البعد الأخلاقي والقيمي إلى خياراته الاستراتيجية وتعتبر معياراً ومقياساً مميزاً لما يريد أن يصل إليه سواء في الأهداف أو الوسائل والأساليب.
2. امتلاك الحس الأخلاقي : إذ يمتلك القائد بالقيم الحس الأخلاقي في التعامل اليومي مع الأنشطة والمهام اليومية ويطبق الممارسات الأخلاقية بتعامله الإنساني الخلاق مع أفراده .
3. امتلاك القيم الأخلاقية : وهي التي تتسم بأنها ذات بعدين أساسيين : الأول يتمثل في كونها قيماً أخلاقية تصلح لأن تكون مرشدة للقرارات والسلوكيات في كل الأوقات والظروف ، فاحترام الآخرين قيمة أخلاقية تصلح في كل الظروف . الثاني : يتمثل في كون القيم تتطور في ضوء القضايا الأخلاقية التي تتعرض لها المنظمة في مجال عملها ، فالمنافسة العادلة والشريفة قيمة أخلاقية في العلاقة بين المتنافسين .
4. وجود مقاييس أخلاقية واضحة : فالقائد يبين وينشأ قواعد أو معايير أخلاقية توضح ما هو الصحيح من الخطأ ، وبموجبها يصبح من السهل الحكم على السلوك
5. العلاقات الأخلاقية المتميزة : يكون للقائد بالقيم علاقات أخلاقية متميزة مع جميع الأطراف سواء في بيئة العمل الداخلية أو الخارجية من زبائن وموردين أو منافسين وغيرهم وهي تعمل ببناء سمعة ممتازة للمنظمة .(نجم عبود ، 2011م ،ص 337-338)

وحيث أن القيم التي يلتزم بها القائد من عدل ومساواه واحترام وتقدير للمرؤسين ومراعاة احتياجاتهم الانسانية والتزامة بالصدق والامانة والشفافية والمصداقية في تعامله مع مرؤسية سوف يؤدي ذلك بدون ادني شك الي حب القيادة والولاء لها وتحيقيق رغباتها وسيؤدي ايضا تطبيق هذه القيم الي تحقيق الولاء للمنظمة واهدافها والسعي الي تحقيق وانجاز الاهداف المنشودة للمنظمة وهذا مايؤكد **اهمية القيادة بالقيم في تحقيق الأهداف**.

توافق قيم القائد وقيم المنظمة يؤكد تحقيق الأهداف :

لابد أن تتوافق قيم القائد مع قيم المنظمة حتي لايكون هناك صراع بين القيم الشحصية للقائد والتي غالبا ماتكون تصرفاتة وسلوكياته وفقا لها ونابعة منها وبين قيم المنظمة حيث ان الاحتلاف يؤدي الي الصراع وبالتالي الي البعد عن تحقيق الأهداف , "ان الابحاث تشير إلى أن الاختلافات بين أهداف الفرد وقيمه وبين القيم التي تحرص المنظمة على نشرها وأهدافها العامة هي اختلافات لابد أن تؤدي في معظمها إلى حدوث صراع قيمي بين أنساق القيم لدى الفرد نفسه أو بين جماعات العمل ، ، فيتردد في ماهية النسق القيمي الذي يجب أن يغلبه على آخر ، وقد أشارت دراسة للغفيلي (2001م) . أن هذا الصراع اذا ماوجد فهو في الغالب يؤدي الي عرقلة تحقيق الاهداف وصرف طاقة القيادة والافراد الي التفرغ للصراعات سواء كانت الداخلية مع النفس بسبب اختلاف القيم او مؤسسية بين الفرد والمنظمة التي ينبغي ان يتبني قيمها .

فيجب ان يكون هناك انسجام بين قيم القائد وبين قيم المنظمة التي يعلن التزامة بها لتحقيق أهدافها . "أن اختلاف القيم تسبب كثيراً في التصادم بين الغايات والأهداف ، إذ يحكم الفرد على أولوية إنفاذ هدف ما بناء على مرجعه القيمي ، في حين تدفعه القيم التنظيمية إلى مجال تحقيق أهداف المنظمة وغاياتها ، فيقع الفرد في صراع ". صدام (2004م :4)

والسلوك القيادي في تأثره بمسار القيم الشخصية والقيم التنظيمية قد يتجاذبه المسارين فيقع القائد المسئول في دائرة التحليل الأخلاقي لكل قرار يتخذه أو ممارسة إدارية يقوم به خشية الوقوع في نطاق الامتثال للرغبات الشخصية ، و هو في الآن نفسه مطالب بتغليب مصلحة المنظمة ، وتحديد الأصلح لها ، واتخاذ كل قرار يدعم أهدافها ومنافعها، (جميلة خليف 2008م : 98).

نماذج القيادة بالقيم .

ولما كانت القيادة بالقيم وصلت اليها نماذج الإدارة الحديثة بعد ان تطورت نماذج القيادة من اعتبار الإنسان كآله الي الاهتمام بالجوانب الشخصية والسلوكية والعلاقات الإنسانية فاصبحت اغلب نماذج القيادة الحديثة تركز علي الإهتمام بالمبادئ والقيم الانسانية وبعد ان لاقي العالم الكثير من الويلات نتيجة للبعد عن المبادئ والقيم في نماذج عديدة من

القادة , وما الازمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تتعرض لها المجتمعات الانسانية اليوم الا نتيجة افتقارها للقائد الذي يؤكد علي أهمية القيم ويلتزم بها ويجعلها نبراسا يهتدي به في قيادته.

ويذكر Shukurat Moronke Bello في مقال عن القيادة الأخلاقية في المجلة الدولية لعلوم والتجارة (International Journal of Business and Social Science) ان القيادة الأخلاقية هي بوضوح دعوة نتيجة لإزمة الائتمان الأخيرة (اسوأ أزمة ركود عالمي منذ 1930) والفضائح المختلفة في منظمات الأعمال والشركات الرائدة في العديد من الشركات والبلدان المتقدمة مثل , وانرون، آرثر أندرسن، وورلد كوم، تايكو، بارمالات وهيلث حيث فشل القادة اخلاقيا وقيميا لمجموعة متنوعة من الأسباب والتي قد تشمل الضغوط لتحقيق الأهداف " الفوز باي ثمن ""win at all costs"وساهم كبار المسئولين التنفيذيين في ازمة الإتمان الأخيرة من خلال اتخاذ القرارات الإحتيالية لتضخيم الأرباح وريادة التعويضات (Berenbeim, 2009; O"Connell & Bligh, 2009; Victor & Soutar, 2005) وفي دراسة اجريت عام 2010 في بريطانيا وبعض الدول الأوربية تم اكتشاف ان اهم القضايا الأخلاقية في المنظمات هي الرشوة والفساد وتسهيل المدفوعات والتمييز والمضايقة والترهيب (Webley, Basran, Hayward & Harris, 2011). وعلي سبيل المثال شركة تكساكو في 1996 قامت بدفع تسوية 176$ مليون بسبب للتمييز العنصري؛ و شركة ميتسوبيشي موتورز خسرت 34$ مليون عام 1998 بعد تحقيق حكومي بسبب التحرش الجنسي وشركة Pacific Corporation دفعت غرامة 37$ مليون دولار للعملاء بسبب الإحتيال البيئي والممارسات غير الأخلاقية الأخري (Shukurat Moronke Bello 2012) .

ونري أنه من الأهمية بمكان ان نشير اشارة عابرة لأعظم وأفضل نموذج للقيادة بالقيم مر علي تاريخ البشرية جمعاء واثر فيها وحقق اهداف أمة وأخرجها من الجهالة إلى العلم ومن الظلمة إلى النور ومن امة تابعة لغيرها إلى امة قادت البشرية للخير و النماء و العدل و الحرية وما ذلك الا لأنة كان منبعا للقيم الإسلامية النبيلة السامقة ونموذجا للقائد التحويلي التغييري القيمي الذي تمثلت فيه كافة القيم الانسانية وكافة القيم التي افتقدها القادة في يومنا هذا وادت الي انهيار المنظومة الأخلاقية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية . فما احوجنا الي قيم القرآن و القيم الاسلامية لتنشر العدل و التسامح و الامن و الامان و التطور و الإزدها للناس كافة و الامه الاسلامية خاصة .

وهناك الكثير من مواقف تمسكة صلي الله علية وسلم بالقيم السامية في قيادتة لأمتة الاسلامية لايتسع المجال لذكرها فقد كانت حياتة ومعاملاتة الاجتماعية واللاقتصادية والسياسية وفي الحروب والغزوات بل وفي حياتة الخاصة مع زوجاتة كانت قيادتة وقراراته ومعاملاتة وتصرفاتة نابعة من القيم المتأصلة في الاخلاق الاسلامية والتي ادت الي نجاحة وتحقيق اهدافة العظيمة في زمن وجيز والتفاف االناس حوله والايمان بدعوتة ورسالتة بل وقبل نزول الوحي عليه عرف و لقب

بين قومة المشركون ***بالصادق الامين*** (**قيمة الامانة**) ولم يكن ذلك الا لأفعاله التي جعلت قومة يطلقون علية هذه التسمية بل ويودعون عندة الودائع الثمينة كأمانات يحتفظ بها وظلت أمانات المشركين عندة حتي وهم يناصبون دعوتة العداء وعندما أراد الهجرة إلى المدينة بامر من ربة ترك ابن عمة علي بن ابي طالب مكانة ليرد الأمانات إلى أهل قريش مما كان مبعث إعزاز وتقدير وثقة فية وفي دعوتة ومزيدا من الالتفاف حولة ودعوتة .

"ان الذين يتقلدون مهام قيادية وهم يفتقرن إلى الإستقامة والامانة هم الذين ندعوهم : الرعاة العميان , انهم ليسوا قادة سيئين , لإنهم ليسوا قادة علي الاطلاق , عنهم مخادعون ووا أسفاه علي أولئك الذين يبتلون بهم , كما في المثل العبري عندما يريد الله ان يعاقب الغنم , يرسل لهم راعيا أعمي .ان الأمانة تدل علي صحة الرأي , بحيث ان الشخص غير قابل للفساد وغير مؤهل لخيانة الثقة , أو المسئولية , أو المعايير الشخصية , كما في المثل اللاتيني : الأمانة اعظم الممتلكات . اذا اردت ان تخسر ثقة فريقك جرب احد السلوكيات التالية : خيانة الأمانة , النفاق , الخداع , الكذب , الرياء , التلاعب ." (جون ادير 2011م : ص69)

ومن قيمه ايضا ***مشاركتة صلي الله علية وسلم اتباعة في تحمل المشقة*** والالم بل وكان يسبقهم العمل فكان القائد القدوة المحفز الي الوصول الي النتائج وتحقيق الاهداف وكان يشارك اتباعة الاعمال ويشاورهم الرأي ففي غزوة الاحزاب عندما تجمع قبائل كثيرة من الجزيرة العربية علي حربه واتباعة المسلمين في المدينة اشار عليه احد اصحابة بحفر خندق حول المدينة فأخذ بمشورتة وشرع مع باقي المسلمين بنفسة وشاركهم الحفر بل وكانت المهام الصعبة من نصيبة فعندما اعترضت المسلمين صخرة قوية اثناء الحفر حمل المعول وضربها فتفتت الصخرة واكملو بناء الخندق حول المدينة ثم بدعم من الله تحقق لهم النصر علي الاعداء .

" انه مبدأ اساسي وعالمي للقيادة , ان القادة الجيدين يشاركون في الأخطار والمشقات التي يواجهها أقوامهم , واعني بالمشقات , تلك الامور التي يصعب تحملها : العوز , الألم , الكدح , التعب , الغم , الأذي , تحمل الظلم وماشابة ذلك . ان القادة العظام برتضون قدرهم ويسلكون الطريق الشائك نحو القيادة , مثل المهاتما غاندي في الهند , ونيسلون مانديلا في افريقيا ينالون أمرا من النادر ان يحصل علية القائد , الا وهو السلطة الأخلاقية . (جون ادير 2011م : ص71)

التوصيات

1. نشر الوعي في المجتمعات العربية والإسلامية باهمية القيم الاسلامية لتحقيق الاهداف المنشودة.

2. الحث علي عدم مخالفة القيم الاسلامية والتمسك بها ضرورة في كافة المنظمات الاسلامية والمجتمعات الاسلامية .
3. علي ولاه أمور الأمة وأصحاب الرأي والمشورة اللجوء الي ترسيخ القيم والمفاهيم الاسلامية النابعة من اخلاق القرآن في القادة والمسئولين حيث ان تبني قيم غريبة عن ثقافة المجتمع الإسلامي سيؤدي الي صراع داخلي كبير نتيجة اختلاف القيم والمعتقدات عن السلوك مما يتأكد معة التأخر والتخلف عن التقدم والإنجاز .
4. ان تضارب قيم الفرد الشخصية مع سلوكة أو قيم المؤسسة أو القيم السائدة في المجتمع حتما سيؤدي الي الصراع وبالتالي تأخر أو عدم الانجاز وتحقيق الأهداف .
5. الاستفادة من الكتاب الغربيين المنصفين الذين تحدثوا عن أهمية القيم في الانجاز وتحقيق الأهداف
6. ضرورة الإهتمام بالقيم الإسلامية وحث كل من هو في منصب قيادي علي تلبس تلك القيم السامية .
7. دراسة النماذج من القادة بصفة عامة الذين حققوا انجازات ونجاحات علي كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية بل وايضا الحربية ومعرفة قيمهم الاساسية التي أدت إلي انجازاتهم وابراز هذه القيم والحث على ترسيخها في عقيدة القادة الاسلاميين الجدد بل وغير الاسلاميين وحثهم وتحفيزهم علي الالتزام بتلك القيم لإن التمسك بهذه القيم سيعود بالخير علي الانسانية جمعاء ويؤدي إلى نشر المحبة والتسامح والانجاز مما يعود بالنفع علي الانسانية .
8. دراسة حياة النبي محمد صلي الله علية وسلم والتركيز علي قيمه التي نبعت من القرآن الكريم في كافة جوانب حياتة وابرازها للمجتمعات الإنسانية كافة لنشر العدل والمحبة والتسامح والتقدم والعلم والإزدهار .

المراجع العربية

- السقا ، محمد (2001م)، أثر القيم على فعالية القرارات الإدارية في قطاع الأعمال ، (رسالة ماجستير غير منشورة) أكاديمية السادات للعلوم الإدارية ، مصر.
- البدانية، ذياب، والعضايلة، علي(1996م)، قيم المديرين كمؤشر لثقافة المنظمات : دراسة مقارنة بين الأردن والسعودية، مجلة جامعة الملك سعود، العلوم الإدارية، مجلد (8 ،(ع (1 ،(جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية5 .
- الهواري،سيد (2008) : القائد التحويلي وتغيير المستقبل . المكتبات الكبري في مصر والعالم العربي , القاهرة
- الهواري،سيد (1996) : مابعد المدير الفعال؟ القائد التحويلي. مكتبة عين شمس . القاهرة..
- الهواري،سيد (1996) :ملامح مدير المستقبل من القيادة التبادلية الي القيادة التحويلية (الطبعة الثانية) مكتبة عين شمس . القاهرة .

- العتيبي , مشاعل دياب (2009) , الإدارة بالقيم وتحقيق التوافق القيمي في المنظمات, معهد الإدارة العامة , السعودية .
- العطية , ماجد(2003م) سلوك المنظمة سلوك الفرد والجماعة ,الشرق للنشر والتوزيع ,عمان .
- العقيل ، عبدالله عبداللطيف (2004م) الإدارة القيادية الشاملة ، العبيكان ، الرياض.
- العميان , محمود سليمان (2004م) السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال , وائل للنشر والتوزيع , الأردن.
- الغفيلي ، إبراهيم فهد (2001م) العلاقة والتأثير بين قيم الفرد والمنظمات في بناء أخلاقيات المهنة من منظور الفكر المعاصر والإسلامي الملتقى الثالث لتطوير الموارد البشري "إستراتيجيات تنمية الموارد البشرية – الرؤى والتحديات"الرياض.
- القريوتي ،محمد قاسم ،1993،السلو ك التنظيمي "دراسة السلوك االنساني الفردي والجماعي في المنظمات االدارية ،عمان ،االردن.
- الراشدي , كريمة أحمد حسن (2013), القيم الشخصية وعلاقتها باتخاذ القرار لدى مديري المدارس الثانوية, رسالة مقدمة الى مجلس كلية التربية للعلوم الانسانية في جامعة ديالى وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في علم النفس التربوي, العراق .
- السقاف , وآخرون (2015), أثر القيادة بالقيم على الولاء التنظيمي, مجلة العلوم الإقتصادية , جامعة السودان , اليمن –صنعاء.
- حسن ،ماهر محمد صالح (2004):القيادة اساليب ونظريات ومفاهيم ،دار الكندي،اربد.
- حريم ،حسين ،2008 ،مبادئ االدارة الحديثة ،عمان ،مكتبة المجتمع العربي للنشر
- حميد . وآخرون (2006م) موسوعة نضرة النعيم , الوسيلة للنشر والتوزيع القاهرة
- حمود ,خضير كاظم: (2002)السلوك التنظيمي,ط,1 دار صفاء للنشر والتوزيع, عمان.
- خلف، محمد كريم (2010م): رسالة ماحيستير علاقة القيادة التحويلية بالابداع الاداري لدي رؤساء الاقسام الاكاديميين في الجامعة الاسلامية بغزة. فلسطين .
- خليف ، جميلة (2008م) أخلاقيات القيادة ، دار اقرأ للنشر والتوزيع ، الكويت.
- سفيان ،نبيل صالح ،1998،الذكاء االجتماعي والقيم االجتماعية وعالقتها بالتوافق النفسي واالجتماعي لدى طلبة علم النفس في جامعة تعز ،اطروحة دكتوراه غير منشورة ،بغداد

- زهران ،حامد عبد السالم ،سري ،جالل محمد ،1985،القيم السائدة والقيم المرغوبة في سلوك الشباب ،بحث ميداني في البيئتين المصرية والسعودية ،كلية التربية ،جامعة حلوان ، مصر
- .مندل ،مارك ج،وجوردان ،وليام ،1981،قيم الموظفين في مجتمع متغير ،ترجمة محمد حسنين ،المنظمة العربية للعلوم االدارية ،عمان
- صدام ، م حمد (2004م) ، الإدارة المعتمدة على القيم اتجاه إداري حديث ، الكتاب التوثيقي لندوة الإدارة بالقيم ، معهد الإدارة العامة ، سلطنة عمان.
- طه , أحمد (2005) : دراسة عن العلاقة بين الذكاء الوجداني والقيادة التربوية

لمديري المدارس ونظارها ووكلائها كما يدركها المعلمون، كلية التربية بالفيوم . القاهرة.

- لاندزبيرغ ،ماكس (2003م) أدوات القيادة الرؤية المبادرة الزخم ،تعريب غادة الشهابي ، العبيكان ، الرياض .
- نجم ، عبود نجم (2006م)، أخلاقيات الإدارة ومسؤولية الأعمال في شركات الأعمال ، الوراق للنشر والتوزيع ، الأردن.
- هيجان، عبد الرحمن:(1999)المدخل الإبداعي لحل المشكلات، الطبعة الأولى، الرياض.
- هيجان ، عبدالرحمن (2004م) القيم التنظيمية بصفتها إطاراً مرجعياً للسلوك ، الكتاب التوثيقي لندوة الإدارة بالقيم ، معهد الإدارة العامة ، سلطنة عمان.

المراجع الأجنبية

- Aiken mike 2003 managing values ; the reproduction of organizational values in social economy organisations " open university u.k..
- Bass , B.M. (1985) , Leadership , Good , Better , Best , Organizational Dynamics , winter .

- Jeffery G, 2005 " the relationship between organizational values & management behaviors & their influence on organizational effectiveness in army project management organization " argosy university . u.s.a
- Vandenbergh, Chistain & peiro, Maria, "Organizational and Individual Vallues."Journal Organizational Psychology ,Vol.8,NO.4,(1999)
- Bass , B. M. , (1994) , Improving Organizational effective through Transformational Leadership , London , Sage Publications .
- Higgs , M. and Rowland . , D. (2001) , Developing change leadership , capability , the impact of development inter vention , Henley working paper series , HWP.
- Tichy, N. M. and Devanna, M. A., The transformational leadership, John Wiley, New York,1990

Shukurat Moronke Bello,(2012), Impact of Ethical Leadership on Employee Job Performance, International Journal of Business and Social Science

القياس المحاسبي وفقا لشريعة الإسلامية وأثره علي ربحية الأصول: المصارف الإسلامية بالسودان نموذجا

صالح أحمد مادي \ جامعة MSU
ا.د سهيل أحمد \ جامعة MSU
sagm975@gmail.com

الملخص

تسعي المصارف الإسلامية إلي تحقيق وتعميم مقومات ومبادئ روحية واجتماعية ترتبط بالإنسان، ويرتكز قياس الربح في المصارف الإسلامية للإحكام والقواعد الواردة في فقه المعاملات المالية الإسلامية، وعليه فإن الربح ينتج من توظيف الأموال وفق الصيغ الإسلامية المنضبطة بأحكام الشريعة الإسلامية، وتخضع عملية قياس الربح لعوامل وأسس اقتصادية ومحاسبية والتي يجب فيها مراعاة توافقها مع أحكام الشريعة الإسلامية، وتواجه عملية قياس وتوزيع الأرباح في المصارف الإسلامية عددا من المشاكل اغلبها يتعلق بقواعد القياس؛ والقياس المحاسبي المتفق مع الشريعة الإسلامية هو القياس علي أساس القيمة الجارية وفقا لنص الحديث النبوي الشريف "*قوّمه* بنحو من ثمنه *يوم* حلّت *فيه الزكاة*".

ومن أهمية القياس المحاسبي أنه يساهم في اتخاذ مجموعة من التدابير لإنجاح استمرار المؤسسة في بيئة الأعمال، ويعتبر قياس رقم الربح وسيلة لتقييم الأداء وحجة موضوعية لأن المناقشات التي تقوم على الحقائق أكثر موضوعية وإقناع من غيرها، فالمصرف الإسلامي يقوم بالعديد من الأنشطة المتعلقة بتوظيف الأموال في مجالات استثمارية متعددة ترتكز على قواعد الفكر الإسلامي، وربحية المصارف تتأثر بالعديد من العوامل الداخلية والخارجية، والقياس المحاسبي يعتبر احد العوامل الداخلية التي تؤثر في الربحية، وفي المقابل فإن القياس يتأثر بالعوامل الاقتصادية .

وعليه تستهدف الدراسة بيان أثر تغير طريقة القياس المحاسبي علي محددات الربحية وعلي ربحية أصول المصارف الإسلامية بالسودان، ولتحقيق هدف الدراسة اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي والتحليلي من خلال استقراء ما عرض في الأدب المحاسبي المنضبط بالشريعة الإسلامية، مدعما ذلك بالتحليل الإحصائي لبيانات عينة الدراسة خلال الفترة 2006-2015، وذلك باستخدام SPSS، وخلصت الدراسة إلي: إن اختلاف أو تغيير طريقة القياس المحاسبية لتتمشي مع الشريعة الإسلامية لها تأثير علي ربحية أصول المصرف الإسلامية بالسودان .

الكلمات المفتاحية : الشريعة الإسلامية، المصارف الإسلامية، الأصول، الربحية، محددات الربحية، القياس المحاسبي، القيمة الجارية، السودان.

مقدمة:

يعم العالم الإسلامي وغير الإسلامي اليوم اهتمام واسع بالدراسات الاقتصادية المقارنة بالشريعة الإسلامية خاصة بعد الأزمة المالية العالمية سنة 2008 م ، وبعد أن ثبت لدى المفكرين والباحثين أن الشريعة الإسلامية نهل لا ينضب من القواعد التي ترسخ حياة الناس ولا شك أن الشريعة الإسلامية كفيلة بتحقيق مصالح العباد وإسعادهم، والواجب على المسلمين إبراز المبادئ الأساسية للنشاط الاقتصادي الإسلامي باعتبار أن الاقتصاد أهم مقومات الدول بل لأن الاقتصاد من أهم أسس الدولة وعندما ينهل الاقتصاد أساسه من الشريعة الإسلامية فلا شك انه سيكون أكثر تماسكا وقوة.

إن من أهداف المصارف الإسلامية هو تحقيق المزيد من الأرباح من خلال الزيادة في ثروات أصحاب المصارف الإسلامية عن طريق تحقيق ارتفاع العائد على الاستثمار، والمؤسسات المالية تؤدي دورا رئيسيا في الأنشطة المالية؛ مثل آلية الدفع، سلوك الطلب والعرض في السوق المالي، وكيفية التعامل مع السوق والأدوات المالية، كما إن النمو الاقتصادي يمكن أن يؤثر علي كفاءة الوساطة المالية، وفي مقابل ذلك فإن إعسار المصارف يؤدي إلى أزمة مالية ، وتساهم ربحية القطاع المصرفي في اقتصاديات الدول حيث تجعل الاقتصاد قادرا على تحمل الصدمات المالية السلبية والخارجية وتساهم في استقرار النظام المالي (Athanasoglou 2005).

تتمثل إشكالية الدراسة في أن ربحية المصارف تتأثر بالعديد من العوامل منها الداخلية ومنها الخارجية، والقياس المحاسبي يعتبر احد العوامل الداخلية التي تؤثر في الربحية بصفة عامة، وفي المقابل فإن القياس يتأثر بالعوامل الاقتصادية للبلد، فالمتغيرات الاقتصادية والمالية التي تشهدها منظمات الأعمال ألقت بظلالها وبصورة سلبية على واقعية وسلامة القياس والإفصاح المحاسبي في ظل قصور تطبيق مفهوم منهج التكلفة التاريخية كنتيجة لظاهرة التغير بالأسعار التي تؤدي إلى قصور فائدة المعلومات التي تقدمها التقارير المالية والتي لا تستطيع توفير مؤشرات مالية تعبر عن المركز المالي ونتيجة الإعمال(2009 Aslanertik)، ولقد أوصي النجار 2013 بضرورة توخي الدقة والحياد من قبل القائمين بتحديد إجراءات القياس للقيمة العادلة للأصول عند قياس القيمة العادلة لما لذلك من آثار مباشرة على دقة قياس صافي الربح المحاسبي، كما أكد السعبري 2012 علي ضرورة بيان بعض المؤشرات المالية المستمدة من القيمة العادلة للأصول المالية في للتقارير المالية والتي تلائم تصنيف الأصول المالية وفقا للمعايير الدولية، وكنتيجة لذلك، فإن هذه الدراسة تبحث في الإجابة عن السؤال التالي:هل يعتبر القياس المحاسبي وفقا للشريعة الإسلامية عاملا مؤثرا في ربحية أصول المصارف الإسلامية؟

ولقد هدفت الدراسة إلي التعرف على تأثير القياس المحاسبي وفقا للشريعة الإسلامية على ربحية أصول المصارف الإسلامية ، لهذا السبب، فإن الدراسة هو أمر بالغ الأهمية لأن القياس يؤثر في الربح وفي محددات الربحية، كما أن تحديد العوامل التي تؤثر سلبا وإيجابا علي تعظيم ثروة الملاك وأموال المودعين في المصارف الإسلامية أمر بالغ الأهمية هو الآخر.

ولغرض تحقيق هدف الدراسة نظمت بقية الورقة كالتالي، في الجزء التالي سنناقش الأدبيات السابقة للموضوع، وفي الجزء الثالث منهجية البحث وبيان لبيانات الدراسة أما الجزء الأخير فسنعرض النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

الأدبيات السابقة:

إن تحديد العوامل التي تؤثر على ربحية المصارف هي الموضوع الأكثر اهتماما من قبل الباحثين لأنه يبرز نقاط الضعف والقوة في الأنظمة المالية خاصة في المجالات المصرفية، ويمكن للباحثين التعرف على المحددات الداخلية والخارجية التي تؤثر علي الدلالة الإحصائية في ربحية المصارف الإسلامية من خلال دراسة البيانات المالية للمصارف التي تمثل فترة زمنية محددة ولقد أجريت العديد من الدراسات عن المحددات (الداخلية والخارجية) لربحية المصارف الإسلامية، ولقد كانت تلك الدراسات بغرض تطوير بعض النظريات حول ربحية المصارف الإسلامية.

لقد أجريت العديد من الدراسات بعضها في ماليزيا ، واندونيسيا، والبحرين، ومصر، والسودان، والمملكة العربية السعودية، ودول الخليج، حيث تم دراسة العوامل المؤثرة في الربحية ، وتوصلت العديد من الدراسات التي فحصت حجم المصارف، كفاية رأس المال والسيولة، ومخاطر الائتمان، وتأثير إدارة النفقات، إلي أن فقط متغير حجم المصارف يؤثر إحصائيا على ربحية المصارف الإسلامية Asma (2011،ماليزيا) وAhmed&Ahmed ، (2004 إندونيسيا)وAsutay &Izhar (2007 اندونيسيا).

الدراسة التي أجرتها Izhar&Asutay (2007) في اندونيسيا والتي تهدف إلى تحديد محددات ربحية المصارف الإسلامية وخلصت إلي أن أنشطة الخدمات لا تؤثر على ربحية المصارف الإسلامية الاندونيسية وإن العلاقة ليست ذات دلالة إحصائية .كما توصلت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة إيجابية وذات دلالة إحصائية بين حجم المصرف، التضخم وربحية المصارف الإسلامية.

وكشفت دراسة أجراها Ahmed&Ahmed (2004 ماليزيا) تأثر ربحية المصارف الإسلامية بمخاطر الائتمان، وخلصت الدراسة إلى أن حجم الأصول، ونسبة الأصول الخطرة وكفاءة الإدارة وجدت ذات دلالة إحصائية تؤثر على ربحية المصارف الإسلامية.

وفي الشرق الأوسط، أجريت دراسة بواسطة حسن و بشير (2003) تناولت المتغيرات الداخلية والبيئة الاقتصادية وتأثيرها على أداء المصارف الإسلامية وتوصلت إلي وجود علاقة ذات دلالة إحصائية وإيجابية بين كفاية رأس المال والقروض وبين ربحية المصارف الإسلامية وخلصت أيضا الدراسة إلي وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين التضخم وربحية المصارف في الشرق الأوسط .

وفي دراسة أجراها كلا: من (مسعود،اشرف 2012) في بلدان مختارة من مناطق مختلفة والتي هدفت الي فحص ما إذا كانت محددات المصرف و محددات الاقتصاد الكلي تؤثر علي ربحية المصارف الإسلامية بينت أن المخاطر المالية لها علاقة إيجابية وهامة مع العائد على الأصول مما يؤدي إلى ارتفاع ربحية المصارف كما اثبت أن كفاءة الإدارة بشأن نفقات التشغيل لها تأثير بشكل إيجابي وملحوظ على ربحية المصارف.

من خلال عرض الأدبيات السابقة نلحظ أن نتائج الدراسات تختلف اختلافا كبيرا بسبب الاختلاف في البيانات وزمنها والبيئة المستخدمة في التحليل .على الرغم من أن الدراسات بينت أن هناك العديد من العوامل التي تؤثر على الربحية، إلا أن هذه الدراسة تختلف في جوانب عديدة بسبب الوقت والمتغيرات المستخدمة في نموذج الدراسة ومجتمع الدراسة.

وتهتم هذه الورقة بدراسة تأثير محددات الربحية علي العائد علي الأصول مع الأخذ في الحسبان تأثير تغير طريقة القياس وفقا للتكلفة التاريخية و وفقا للقيمة الجارية كما بينت الشريعة الإسلامية علي الربحية .

المنهجية وبيانات البحث:

اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي الاستدلالي والتحليلي من خلال استقراء ما عرض في الأدب المحاسبي المنضبط بالشريعة الإسلامية، مدعما ذلك بالتحليل الإحصائي لبيانات عينة الدراسة خلال الفترة 2006-2015، وذلك باستخدام برنامج الحزم الإحصائية SPSS، ولقد تم اختيار عينة من ثلاث مصارف إسلامية في السودان (المصرف السوداني المصري،

المصرف السوداني الفرنسي، مصرف فيصل الإسلامي)، حيث تعتبر السودان أول دولة في العالم طبقت الصرافة الإسلامية في كامل القطاع المصرفي، ويستند اختيار العينة بسبب التغير في طريقة القياس في العينة المختارة حيث كانت تطبق طريقة التكلفة التاريخية تم غيرت إلي طريقة القياس وفقا للقيمة الجارية التي تعد موافقة للشريعة الإسلامية، وتم جمع البيانات من موقع Bankscope وكذلك من التقارير السنوية المنشورة من قبل عينة الدراسة.

المتغيرات:

المتغير التابع:

تستخدم الدراسات السابقة العائد على الأصول (ROA) والعائد على حقوق المساهمين (ROE) كمقياس لربحية المصارف، وفي هذه الورقة سيتم استخدام العائد علي الأصول فقط (ROA) كمقياس للربحية، وهو المعبر عنه بنسبة مئوية لصافي الربح إلى إجمالي الأصول.

المتغيرات المستقلة

تصنف المتغيرات المستقلة إلي مجموعتين:

أولا: المتغيرات المصرفية الداخلية:

1- حجم الأصول :Log A تم استخدام متغير حجم الأصول في معظم الأدبيات السابقة، حيث يستخدم إجمالي موجودات المصرف للتعبير عن حجم المصرف، ويعبر عنه بحساب اللوغاريتم لإجمالي قيمة الأصول، وعامل حجم الأصول يؤثر ايجابيا على الربحية (Smirlock ، 1985).

2- كفاية رأس المال: CA تبين كفاية رأس المال نسبة قوة رؤوس أموال المصارف وهي واحدة من النسب الأساسية لتحديد قوة رأس المال، يتم قياس مدى كفاية رأس المال كنسبة من حقوق المساهمين إلى إجمالي الأصول ، ويشير ارتفاع المعدل إلى اعتماد المؤسسة علي التمويل الداخلي، ويدل أيضا على قدرة المصارف على استيعاب الصدمات الخارجية وحسن إدارة المخاطر، وبينت عدة دراسات ان الوضع الطبيعي هو وجود علاقة إيجابية بين كفاية رأس المال والربحية (Berger ، 1995) و(حسن وبشير، 2003)

3- جودة الأصول : وتستخدم نسبتين لقياس جودة الأصول الأولي:القروض إلى إجمالي الأصول، ومن المتوقع أن تؤثر على ربحية المصارف بشكل إيجابي، والثانية: القروض غير العاملة إلى إجمالي الأصول وهو مقياس آخر لجودة الأصول ويؤثر على الربحية بشكل سلبي(مسعود،اشرف 2012).

4- السيولة LQ : لقياس السيولة تستخدم نسبة الموجودات السائلة إلى إجمالي الأصول، حيث تعتبر عدم كفاية السيولة سبب رئيسي في فشل المصارف، ومن ناحية أخرى فان ارتفاع حجم السيولة يترتب علية ارتفاع تكلفة الفرصة البديلة،وتشير الدراسات إلي وجود علاقة إيجابية بين السيولة وربحية المصارف (Burke ، 1989).

5- الودائعDT : وهي تعبر عن ارتفاع الفوائد والأرباح المكتسبة من خلال الودائع ، وتستخرج كنسبة للودائع إلي إجمالي الأصول وتؤثر بشكل ايجابي علي ربحية المصارف.

6- إدارة الأصول*OPI* : إدارة الأصول تمثلها إيرادات التشغيل مقسومة على إجمالي الأصول، وتشير الأدبيات إلي وجود علاقة إيجابية بين إدارة الأصول وربحية المصارف الإسلامية (Chirwa 2003 ؛ Noulas&Miller، 1997).

7- كفاءة التشغيلTOE : ويعبر عنها بمجموع مصاريف التشغيل إلى مجموع الأصول، وتعكس كفاءة التشغيل قدرة إدارة المصرف في الإنفاق علي عملياته، وانخفاض النسبة يؤدي إلى تحسين كفاءة الإدارة، وتشير الدراسات إلي وجود علاقة سلبية بينها وبين الربحية(مسعود، اشرف 2012).

8- نسبة المديونية TD : وتحسب كنسبة من الديون إلي حقوق المساهمين.

9- المخاطر المالية TLA :وتستخرج كنسبة مئوية لإجمالي المطلوبات إلى إجمالي أصول، وقد يكون لها تأثير سلبي على ربحية المصارف وأحيانا يؤثر هذا العامل إيجابيا علي ربحية الأصول(مسعود،اشرف 2012).

ثانيا: متغيرات الاقتصاد الكلي:

تشير الدراسات إلي أن ربحية المصارف تتأثر بمتغيرات الاقتصاد الكلي كمحددات خارجية، وعادة ما يتم استخدام محددين من الاقتصاد الكلي (معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي السنوي ومعدل التضخم السنوي).

1- معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي: يستخدم النشاط الاقتصادي كمقياس لمعدل نمو الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي السنوي، حيث تعتبر العوامل المرتبطة بالعرض والطلب عوامل مؤثرة في الناتج المحلي الإجمالي مثل الودائع والقروض للمصارف، وتشير الدراسات إلي وجود علاقة إيجابية بين نمو الناتج المحلي الإجمالي وربحية المصارف (Huizinga&Demirguc ، 1999) و(Hu & Bikker ، 2002).

2- معدل التضخم السنوي : يستخدم معدل التضخم السنوي لقياس نسبة الزيادة في الرقم القياسي لأسعار المستهلك لجميع السلع والخدمات.وتشير الدراسات إلي وجود علاقة سلبية بين التضخم والربحية (Perry ، 1992)، ولكن دراسات قليلة أخرى بينت وجود علاقة إيجابية بين التضخم والربحية(Kosmidou ،2006).

تحليل للبيانات

الفرضية الأولي:

هناك علاقة ذات دلالة إحصائية بين محددات الربحية ومعدل أداء أصول المصارف الإسلامية.

الفرضية الثانية:

هناك تأثير للقياس المحاسبي علي العلاقة الإحصائية بين محددات الربحية و معدل أداء المصارف الإسلامية.

أولاً - دراسة العلاقة بين محددات الربحية ومعدل الأداء للأصول:

لدراسة العلاقة بين محددات الربحية كالمتغيرات المستقلة ومعدل الأداء للأصول كمتغير تابع نقوم بتحليل الانحدار المتعدد.

* تحليل الانحدار لتأثير محددات الربحية على معدل العائد على الأصول:

من الجدول (1) يتضح أن معدل العائد على الأصول يتأثر بنسبة كبيرة تصل إلى 98.5% بمحددات الربحية والمتمثلة في قيمة مربع R المعدل Adjusted R Square والباقي بنسبة 1.5% فقط راجع لأسباب أخرى.

جدول (1) معامل الارتباط R لتحليل الانحدار المتعدد لتأثير محددات الربحية على العائد على الأصول

Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.995[a]	.990	.985	.23570

ومن الجدول (2) يتضح أن معدل العائد على الأصول يرتبط بعلاقة معنوية مع كل من:

- كفاية رأس المال بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.001
- السيولة بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.001
- الودائع للأصول بعلاقة سلبية و بدلالة معنوية 0.003
- إدارة الأصول بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.00
- كفاءة التشغيل بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.037
- معدل نمو الناتج المحلي بعلاقة سلبية و بدلالة معنوية 0.004
- معدل التضخم بعلاقة سلبية و بدلالة معنوية 0.006
- حجم الأصول بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.019.

هذا وقد بين تحليل الانحدار أن علاقة معدل العائد على الأصول بكل من جودة الأصول و المديونية و مخاطر التمويل غير معنوية.

جدول (2): نتائج تحليل الانحدار المتعدد لتأثير محددات الربحية على العائد على الأصول.

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients		
		B	Std. Error	Beta	T	Sig.
1	(Constant)	-11.809	3.311		-3.567	.002
	كفاية رأس المال	.054	.014	.194	3.864	.001
	جودة الأصول	.021	.011	.094	1.927	.070
	السيولة	.034	.008	.187	4.149	.001
	الودائع للأصول	-.013	.004	-.127	-3.464	.003
	إدارة الأصول	.793	.038	.856	21.112	.000
	كفأة التشغيل	.222	.099	.109	2.246	.037
	المديونية	-.020	.049	-.036	-.401	.693
	مخاطر التمويل	.023	.018	.116	1.256	.225
	معدل نمو الناتج المحلي	-.056	.017	-.133	-3.304	.004
	معدل التضخم	-.026	.008	-.156	-3.083	.006
	حجم الأصول	.950	.370	.240	2.567	.019

a. Dependent Variable: معدل العائد علي الأصول %

ثانيا- دراسة تأثير القياس المحاسبي على العلاقة بين محددات الربحية و معدل العائد على الأصول.

من الجدول (3) يتضح أن تأثير محددات الربحية على معدل العائد على الأصول كان بسيطا ولم تتغير كثيراً بالطريقة القياس المحاسبي حيث كانت قيمة مربع R المعدل 98.0% وهي تقل عن القيمة المحسوبة في الجدول رقم (1) المستخدم في دراسة تأثير محددات الربحية على معدل العائد على الأصول بدون تأثير الطريقة المستخدمة في القياس المحاسبي.

جدول (3) معامل الارتباط R لتحليل الانحدار المتعدد لتأثير محددات الربحية على معدل العائد على الأصول مع الوضع في الاعتبار طريقة القياس المحاسبي

Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.995[a]	.990	0.98	.24202

ومن الجدول (4) يتضح أن طريقة القياس المحاسبي كان لها تأثير بسيط علي العلاقة بين محددات الربحية ومعدل أداء أصول المصارف محل الدراسة، واتضح من خلال التحليل أيضا أن العلاقة قد تغيرت مع عامل كفاءة التشغيل حيث أصبحت العلاقة بينها وبين معدل العائد على الأصول غير معنوية.

جدول (4) : نتائج تحليل الانحدار المتعدد لتأثير محددات الربحية على معدل العائد على الأصول مع الوضع في الاعتبار طريقة القياس المحاسبي.

Coefficients[a]

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients		
		B	Std. Error	Beta	T	Sig.
1	(Constant)	-11.117	3.578		-3.107	.006
	كفاية رأس المال	.054	.014	.194	3.790	.001
	جودة الأصول	.023	.012	.102	1.977	.064
	السيولة	.034	.008	.185	4.027	.001
	الودائع للأصول	-.013	.004	-.127	-3.402	.003
	إدارة الأصول	.797	.039	.860	20.466	.000
	كفأة التشغيل	.208	.103	.102	2.018	.060
	المديونية	-.005	.056	-.010	-.096	.925
	مخاطر التمويل	.020	.019	.104	1.082	.294

معدل نمو الناتج المحلي	-.053	.018	-.125	-2.863	.011
معدل التضخم	-.028	.010	-.171	-2.967	.009
حجم الأصول	.867	.403	.219	2.153	.046
طريقة القياس المتبعة	.126	.217	.034	.580	.569

a. Dependent Variable: معدل العائد علي الأصول

ثالثاً : تحليل الارتباط

لتحليل الارتباط بين محددات الربحية والمتغير التابع المتمثل في معدل العائد على الأصول نقوم بتحليل معامل الارتباط لبيرسون.

* تحليل الارتباط بين محددات الربحية ومعدل العائد على الأصول

يتضح من جدول (5) نتائج تحليل معامل الارتباط والتي تبين وجود ارتباط بين معدل العائد على الأصول وكلاً من جودة الأصول وإدارة الأصول ومخاطر التمويل وجميعها علاقة موجبة.

جدول (5) تحليل الارتباط بين محددات الربحية ومعدل العائد على الأصول

المتغيرات	معامل الارتباط	القيمة المعنوية
كفاية رأس المال	.153	.419
جودة الأصول	.413*	.023
الموجدات السائلة	.224	.235
الودائع للأصول	.100	.598
إدارة الأصول	.972*	.000
كفأة التشغيل	-.339	.067
المديونية	.002	.992
مخاطر التمويل	.406*	.026
معدل نمو الناتج المحلي	-.184	.331

معدل التضخم	.250	.182
حجم الأصول	.274	.143

الخلاصة

هناك حاجة ضرورية ومستمرة في ظل بيئة الإعمال المتغيرة إلي تحليل وقياس أداء الربحية في المصارف الإسلامية، حيث هناك عوامل داخلية وخارجية تؤثر علي الربحية ولقد أجريت هذه الدراسة علي ثلاث مصارف إسلامية في السودان قامت بتغير طريقة القياس لإحداثها المالية وهي: (المصرف السوداني المصري، المصرف السوداني الفرنسي، مصرف فيصل الإسلامي)، خلال الفترة من 2006 حتى 2015، حيث هدفت الورقة إلي معرفة أثر تغيير طريقة القياس علي تحليل علاقة محددات الربحية وأداء المصارف الإسلامية محل الدراسة.

ولقد تم استخدام البرنامج الإحصائي ssps وإجراء تحليل الانحدار والارتباط للبيانات من أجل تحقيق هدف الدراسة، وبناء على نتائج تحليل الانحدار الإحصائي ، نجد أن كفاية رأس المال له تأثير ويرتبط بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.001، وعامل السيولة له تأثير ويرتبط بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.001، وعامل الودائع له تأثير ويرتبط بعلاقة سلبية و بدلالة معنوية 0.003، وعامل إدارة الأصول له تأثير ويرتبط بعلاقة إيجابية وبدلالة معنوية 0.00، وكذلك عامل كفاءة التشغيل له تأثير ويرتبط بعلاقة إيجابية وبدلالة معنوية 0.037، وعامل معدل نمو الناتج المحلي له تأثير ويرتبط بعلاقة سلبية وبدلالة معنوية 0.004، وعامل معدل التضخم له تأثير ويرتبط بعلاقة سلبية و بدلالة معنوية 0.006، وعامل حجم الأصول له تأثير ويرتبط بعلاقة إيجابية و بدلالة معنوية 0.019، هذا وقد بين تحليل الارتباط تبين وجود ارتباط بين معدل العائد على الأصول وكلاً من جودة الأصول وإدارة الأصول ومخاطر التمويل وجميعها علاقة موجبة.

وقد بين التحليل تأثير القياس المحاسبي على العلاقة بين محددات الربحية و معدل العائد على الأصول وأن تأثير محددات الربحية على معدل العائد على الأصول كان بسيطا ولم تتغير كثيراً بالطريقة القياس المحاسبي حيث كانت قيمة مربع R المعدل 98.0% وهي تقل عن القيمة المحسوبة 99.0%، واتضح من خلال التحليل أيضا أن العلاقة قد تغيرت مع عامل كفاءة التشغيل حيث أصبحت العلاقة بينها وبين معدل العائد على الأصول غير معنوية.

المراجع:

1- إبراهيم السعبري ، القيمة العادلة وتأثير استعمالها في مؤشرات الأداء المالي في المصارف التجارية، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، السنة الثامنة – العدد 25، .2012

2- جميل النجار، أثر تطبيق محاسبة القيمة العادلة على موثوقية وملائمة معلومات القوائم المالية ، المجلة الأردنية في إدارة الأعمال، المجلد 9، العدد 3، 2013.

3- عمر مسعود ، محمد أشرف ، محددات البنك محددة والربحية الاقتصاد الكلي للمصارف الإسلامية: حالة من بلدان مختلفة، مجلة المحاسبة والمالية ، المجلد4 ، 2012.

4- محمد حسن واحمد البشير، محددات الربحية في البنوك الإسلامية: بعض الأدلة من الشرق الأوسط ، الدراسات الاقتصادية الإسلامية ، المجلد.2003،11

5- AHMAD, N. H. & AHMAD, S. N. Key Factors Influencing Credit Risk of Islamic Bank: A Malaysian Case. The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research1, 2004.

6- Asma,I, Fadhli, A. and Nord, T. the profitability of Islamic banking institutions in Malaysia determinants, Journal of Applied Science World, Vol. 12, 2011.

7- Aslanertik, Banu Esra, Fair Value Considerations During The Current Financial Crisis ,EconAnadolu: Anadolu International Conference in Economics, 2009.

8- Athanasoglou, PP, Brissimis, SN and delis, MD, Bank of the determinants of specific, industry-specific and macroeconomic profitability of banks, MPRA Paper No. 153, 2005.

9- Berger, A , The relationship between capital and profits in the banking sector , Journal of Money Credit and Banking, vol. 27, 1995 .

10- Bikker, J. and Hu, H, periodic patterns in profits, saving and lending from banks and economic cycles of the new capital requirements of Basel, BNL fourth Review, Vol. 221, 2002.

11- Burke, P, the concentration and other determinants of profitability of banks in Europe, North America and Australia, Journal of Banking and Financial Studies, Vol. 13, 1989.

12- Chirwa, EW, A determinant of commercial banks in Malawi: the common integration approach, Applied Financial Economics, Vol. 13, 2003.

13- Demirguc-Kunt, A. and Huizinga, H. Determinants of commercial bank interest margins and profitability:some international evidence, the World Bank Economic Review,V 13,1999.

14- Izhar, H. and Asutay, M. estimating the profitability of Islamic banks: Evidence from Bank Muamalat Indonesia, Review of Islamic Economics, Vol. 11, 2007.

15- Kosmidou, K. Determinants of bank profits in Greece during the period of integration into the European Monetary Union, Financial Management, Vol. 34, 2008 .

16- Miller, SM and Noulas, AG ,A large portfolio mix and profitability of banking in the United States, Applied Economics, Vol. 24 No. 4, 1997.

17- Perry, P. Are banks gain or loss resulting from inflation, Journal of Consumer Banking, Vol. 14, 1992.

18- Smirlock, M. evidence of (non) relationship between concentration and profitability in the banking sector, Journal of Money Credit and Banking, vol. 17, 1985.

دور الدعاة السنوسيين في نشر الإسلام وإعاقة التبشير في أفريقيا (منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين)

إعداد : عادل عبدالعاطي محمد الشبلي

د. عبدالله بن يوسف

جامعة ملايا – أكاديمية الدراسات الإسلامية

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح الدور الريادي للدعاة السنوسيين في نشر الإسلام وإعاقة التبشير في أفريقيا ، فلم يكن أسلوب الدعوة إلى الإسلام من الدعاة السنوسيين يسير بغير منهج منتظم له قواعد وأسس يعتمد عليها، والتي من أبرزها القرآن الكريم والتزود به وبعلومه ونشر مبادئه بين الوثنيين من أهل أفريقيا،فأصبح بفضل الدعوة السنوسية إلى الإسلام وتطبيقه فيما بينهم على أفعالهم وأقوالهم وسلوكياتهم أثراً في النفوس، وكل ذلك كان باستخدام الدعاة السنوسيين الحكمة والموعظة الحسنة واتباع تعاليم القرآن الكريم والدعوة إليه ، كما سيتناول البحث أيضاً التعريف بالدعوة السنوسية وبمؤسسها الإمام محمد بن علي السنوسي رحمه الله ، أيضاً سيتم التطرق لأسس ومبادئ تلك الدعوة التي حملت لواء القرآن والحث عليه، وأما المنهج المتبع فإن هذه الدراسة تنتهج منهجاً تاريخياً تحليلياً بالإضافة إلى المنهج التاريخي الوصفي. ، وبعد هذا الطرح التاريخي لدور الدعاة السنوسيين في نشر الإسلام وإعاقة التبشير في أفريقيا فإن هذه الدراسة ترنو إلى معرفة النتائج الإيجابية التي نتجت عن الدعوة السنوسية إلى الإسلام في أفريقيا .

كلمات مفتاحية : الدعوة السنوسية ، القرآن الكريم ، التبشير ، أسس ومبادئ ، الإسلام .

المقدمـــــــــــة

الحمدلله رب العالمين،والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين نبينا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وبعد..

نشر الإسلام والدعوة إليه أعظم رسالة حملها الأولون مع رسول الله (ﷺ) وقاموا بها خير قيام، فضربوا لنا المثل في أروع تضحيات يقوم بها إنسان في سبيل ما يؤمن به ،وعلى هذا الدرب من الفداء والتضحية والعمل الدؤوب لنصرة الإسلام سار الدعاة السنوسيون يجوبون أجزاء وغابات القارة العظيمة إفريقيا، وينشرون الإسلام بين الوثنيين ويصححون ما فسد من عقائد عند بعض المسلمين، فكان أسلوب الدعوة إلى الإسلام من الدعاة السنوسيين يسير وفق منهج منتظم له قواعد وأسس يعتمد عليها، حتى لا يتخبط في المتاهات والمصاعب التي ستلاقيه خاصة من الاستعماريين وحملاتهم التبشيرية، وبهذا تمكن الدعاة السنوسية من تحقيق أهدافهم في نشر الإسلام في أجزاء كبيرة من القارة الإفريقية.

وتتمثل أهمية الدراسة في النقاط التالية :

- رسم صورة طيبة للدعوة إلى الإسلام في المحافل والمؤتمرات العلمية داخل وخارج نطاق العالم الإسلامي.

- توضيح أهمية العودة إلى الدين والتمسك بالمنهج الإلهي السليم في الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وهذا ما قام به الدعاة السنوسيين.

- إبراز الدور القيادي للدعوة السنوسية حتى لا يحرم شبابنا القدوة الحسنة في مسيرة العمل الإصلاحي المتمثل في الدعوة إلى الإسلام الصحيح.

- الحث على الإيمان بالعمل الجماعي، محل أمثل لوحدة المسلمين، وهذا ما دعت إليه الدعوة السنوسية، من خلال نبذ التعصب والفرقة اللذان كان لهما الأثر البالغ في تدهور الأمة الإسلامية.

وأما بالنسبة لأهداف هذه الدراسة فإنها تتمحور أهداف الدراسة في الإجابة على التساؤلات التالية:

كيف ظهرت الدعوة السنوسية ومن هو مؤسسها ؟ وماهي الأسس والمبادئ التي ارتكزت عليها الدعوة السنوسية في دعوتها إلى الإسلام ؟ وهل كان للقرآن الكريم وعلومه دور بارز في نشر دعوتهم إلى الإسلام ؟

المبحث الأول: تعريف الدعوة السنوسية

يعود أصل الدعوة السنوسية إلى المدرسة القادرية والتي أنشئت على يد زعيمها الشيخ ورع هذا الأخير بالعبادة والصلاة ، ولعلّ من بين أتباعه أحمد ابن ادريس الفاسي هو الآخر قد كوّن أتباعاً كُثر بعد أن نال شهرة واسعة في بلاده ، وبعد انتقاله إلى مكة 1212هـ 1797م بقي هناك سنوات طويلة ، وبعد وفاة أحمد ادريس الفاسي انشطرت المدرسة القادرية إلى فرعين :

الفرع الأول أُسند إلى محمد بن علي السنوسي الجزائري (مؤسس الحركة السنوسية) ، حيث أن هذا الفرع قد خرج من الأسرة المؤسسة له ، على عكس الفرع الثاني الذي حافظ على الشرعية في وراثة الطريقة [1]، مع العلم أن محمد بن علي السنوسي في هذه الأثناء أسّس زاوية

[1] - محمود شاكر، التاريخ الإسلامي،بيروت،2006، ص129

في مكة من أجل القيام بأعمال البرّ والإحسان وكان ذلك باسم القادرية ، وانطلاقاً من تأسيس هذه

الزاوية أخذ أتباع محمد بن علي السنوسي في تطوير أنفسهم وذلك بإنشائهم زاوية على جبل أبي قيس وأخذوا اللقب السنوسي ، ومن هناك بدأت الطريقة السنوسية بعيدة عن القادرية التي لم تعد معروفة [2].

هذا فيما يخص الزاوية الأولى ، أما الزاوية الثانية فتقول أن أصل الطريقة السنوسية يعود إلى المدرسة الأم مدرسة تلمسان بزعامة الشيخ محمد بن يوسف بن شعيب السنوسي.

وتعتبر الطريقة السنوسية خلاصة الطرق القديمة والمعاصرة وأنها تميزت بإعادة رفع شعار الرجوع إلى العمل بالكتاب والسّنة وتصفية الدين من الشوائب والخرافات والبدع [3] ، حيث انحرفت الطرق عن هذا المبدأ لمدة طويلة بعدما رفعته في أول أمرها. فالسنوسية حركة إصلاحية وطريقة صوفية بين النظرة المعاصرة للإصلاح الديني وبين الصوفية الإشراقية

والصوفية الرهبانية [4] ، وكان هدفها الأسمى هو تكوين مسلم صالح . وهكذا نرى أن السنوسية قد جمعت مذهبين ، فإذا كانت الطريقة الوهابية قد قامت من أجل الابتعاد عن النواهي والمنكرات ودراسة العلوم الدينية واتخاذها الطريقة الإشراقية ، فالسنوسية قامت من أجل تصفية النفس من

الأكدار وتوجيهها نحو الحق لبلوغ المعرفة من باب اتقوا الله ويعلمكم الله .

كما أن الطريقة السنوسية قد استعملت العلم والتعليم ذلك للوصول إلى الناس وتحقيق أهدافها بالإضافة إلى أنها دعت إلى محاربة الوجود الأجنبي .

---

[2] -أحمد الطاهر الزاوي،أعلام ليبيا،دار المدار الإسلامي،2001م ،ص84

[3] -شاكر،مرجع سابق،ص131

[4] - ايفانز بريتشارد،السنوسيون في برقة،صفاقس للنشر والتوزيع،2011،ص232

السنوسية ليست بالطريقة المجدّدة ولا المصلحة وإنما هي دعوي إلى الإمامة والحياة الدينية الصافية من الشوائب والخرافات ، كما أن السنوسيين لم يستعملوا أساليب القوة إلى الوصول إلى أهدافهم [5] ، بل اعتمدوا على الصلح بين الناس والوصول إليهم بالطرق الأسمى والأنبل .

وقد كان هدف السنوسيين من هذه المعاملة الوصول إلى ربط الصلة بين الفرد والرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يتم هذا إلا بقراءة الأوراد وإحياء الأذكار وأخذ المسلسلات العشرة في الأحاديث النبوية.

وقد جمع السنوسي الكبير المسلسلات العشرة في الأحاديث النبوية وقال : (ففيها كفاية لمن أراد الاتصال بجيل النبي (ﷺ)والانتساب إليه وإلى أصحابه والسلف الصالح على وجه الخصوص[6])

و تتميز السنوسية عن غيرها من الطرق الأخرى ، أنها لم تمنع اتباعها من الانضمام إلى أية طريقة أخرى [7]، فيمكن أن يبقى تيجانياً أو رحمانياً ومع ذلك يكون سنوسياً عن أراد ذلك .

وقد قامت الحركة السنوسية ببناء قاعدة شعبية لها في إقليم برقة على يد الشيخ محمد بن علي السنوسي ، الذي جعل من واحة الجغبوب قاعدة للزاوية التي كان لها دوراً هاماً في انتشار وتوسع الحركة [8] . وأهم ماقامت به السنوسية عندئذ هو إعطائها مفهوماً مختلفاً لدور الطريقة الصوفية ، فلم يعد دور الطريقة هو العزلة والابتعاد عن الأحداث بل التربية والتعليم والتكوين

[5] -علي الصلابي،الحركة السنوسية في ليبيا،ط1،دار البيارق،الأردن،1999م،ص27
[6] -الصلابي،مرجع سابق،ص 33
[7] - أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر،دار لبنان،1967م،ص243
[8] -الصلابي،مرجع سابق،ص35

الروحي والعسكري وتنقية الدين الإسلامي من البدع ، وهكذا تمكنت الحركة من التوسع والانتشار ومجابهة الاستعمار والعقبات.[9]

إن الحركة السنوسيّة هي حركة إصلاحية ديناميكيّة جهاديّة ذات نفس صوفي قاومت الجيوش الإستعمارية الغازية ، وسعت إلى ترسيخ قيم الإسلام في النفوس ووّطأت قيم التعاون والتآخي والمحبة بين الناس.. وفتحت زّوايَا لتعليم كافة أنواع العلوم والمهارات التي تفيد النّاس في حياتهم.. ونشرت دين الإسلام في الكثير من بقاع المعمورة. ومن أهم سمات الحركة السنوسيّة هو الابتعاد كلّ البعد عن تصعيد أيّ خلاف بين المسلمين والامتناع عن الدخول في أيّ معركة

مسلحة تنشب بين أبناء الوطن الواحد. وهي سمة سنها الإمام محَمّد بن علي السنوسي وتمسك بها كلّ من تولى إمارة الحركة السنوسيّة بعده [10]. فتجنبت الحركة السنوسية في عهد السيد محَمّد المهدي التصعيد مع مهديّة السودان، وابتعدت عن مناطق نفوذ المهدي السوداني في القارة الإفريقيّة لتختار ساحات تحرك أخرى في نفس القارة تجنباً لأيّ تماس أو صدام أو تصادم مع أتباع المهدي في إفريقيا. وتمسك بنفس المبدأ السيد أحمد الشريف، والسيد محَمّد إدريس السنوسي من بعده.[11] فالسيد محَمّد إدريس السنوسي حينما كان أميراً للحركة السنوسيّة – وهو أخر أميرٍ لها – أصدر أوامره للسيد صفي الدين السنوسي بالعودة إلى المنطقة الشرقيّة لليبيا فوراً بعدما أرسله إلى المنطقة الغربية لمعاضد مناضلي ومجاهدي إقليم طرابلس لمقاومة المستعمر الإيطالي خوفاً من نشوب خلاف أو صراع مسلح بين الجماعة التي يقودها السيد رمضان السويحلي وأتباع الحركة السنوسيّة بقيادة السيد صفي الدين. [12]

[9] - محمود إبراهيم،العلامة محمد بن علي السنوسي الجزائري،ديوان المطبوعات الجزائرية،الجزائر،2009م،ص 248
[10] -الصلابي،مرجع سابق،ص36
[11] -ايفانز،مرجع سابق،ص 233
[12] -الصلابي،مرجع سابق،ص40

وبهذا يمكن القول أن السنوسية وهي حركة ودعوة قد صيغت على جامع محرر لمفهوم الإسلام المتكامل بين التصوف والفقه والعقيدة [13]. وهي ذات صلة بالنسب مع مفاهيم دعوة التوحيد ، وهي في نفس الوقت تشكيل اجتماعي تربوي .[14]

المبحث الثاني : مؤسس الدعوة السنوسية

هو محمد بن علي بن السنوسي بن العربي بن حمو بن عبدالقادر بن محمد بن يوسف ابن عبدالله خطاب الذي ينتهي نسبه إلى ادريس الأكبر بن عبدالله الكامل ابن الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن علي بن ابي طالب وفاطمة بنت رسول الله (ﷺ) [15].

وقد ولد محمد بن علي السنوسي يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول سنة 1202 هـ (23- ديسمبر 1798 م) ببلدة مستغانم بالجزائر .

وكان قد توفي والده السيد علي السنوسي وهو ابن عامين فتولت عمته السيدة فاطمة بتربيته وتنشئته ، فقرأ القرآن الكريم واتقنه وتعلم الفقه والحديث والتصوف على أيدي كبار علماء عصره ، وكان يميل إلى الانزواء والانفراد ويُمضي وقته في التفكير فيما يرى حوله من أمور المسلمين المختلفة في كل شئ تقريباً [16].

وكان مؤسس الحركة كثير الاسفار ، والترحال طلباً للعلم والمعرفة ، ففي البداية سافر إلى مدينة فاس ومكث بها سبع سنوات يتفقه في علوم الدين حتى أجازه في العلوم التي درسها من كان أهلاً لذلك فحصل على (المشيخة الكبرى) وعُين مدرساً بالجامع الكبير بمدينة فاس [17] ،

---

[13] -إبراهيم،مرجع سابق،ص 250
[14] -شاكر،مرجع سابق،ص135
[15] - محمد بن علي السنوسين المسلسلات العشرة في الأحاديث النبوية،ط1،دار المعارف،مصر،1966م ، ص43
[16] -الصلابي،مرجع سابق،ص42
[17] -شاكر،مرجع سباق،ص44

وقد اتجه مؤسس الحركة صوب مصر حيث الجامع الأزهر وعلماؤه ، ولما كان يدعو إلى فتح باب الاجتهاد وعدم التقيد في الأخذ بأحد المذاهب الأربعة وأنه وصل إلى درجةً من العلم تؤهله لإلقاء الدروس فسافر إلى الحجاز ، وهناك إلتقى بالعلماء ومشائخ الطرق الادريسية والشاذلية والناصرية والقادرية والتيجانية[18] ،وأخذ منهم ودرس طرقهم واجتهد في دراسة المذاهب الإسلامية ، وقد ألتف حوله التلاميذ والمريدون مما حرك ضده عداوة شيوخ مكة وعلمائها الذين كانوا يخالفونه وينتقدون اعتماده الصريح الخالص على الكتاب والسُنة في دروسه ، وإقامته الحجة على أن الاجتهاد لم ينقطع ، ومن الحجاز رافق مؤسس الدعوة آساتذة الشيخ ابن ادريس الفاسي (رئيس الطريقة الخضيرية) إلى (صبيا باليمن) ولما توفي الأخير عاد إلى مكة [19] ، وفي مكة المكرمة أسس أول زواياه في جبل أبي قبيس 1837م ،بعد ذلك اتجه من الحجاز إلى برقة حيث أسس فيها أول زواياه الأفريقية وهي الزاوية البيضاء بالجبل الأخضر [20].

ومكث هناك ست سنوات غادرها للحجاز حيث مكث فيها ثماني سنوات على أمل أن تكون هي مكان الإنطلاق لحركته ونشر دعوته وكان يتطلع إلى أخذ العلم من علماء جدد ولعل مكة المكرمة هي المرتع الخصب لهؤلاء العلماء ففكر في الذهاب إليها، إلا أنه قبل ذلك اتجه منفاس إلى صحراء الجزائر بنية التعرف على أشهر الزوايا ، وكان ذلك في وقت بدأت فيه فرنسا تبسط سيطرتها على الجزائر ولعل هذا هو الدافع الرئيس الذي جعله يتجه نحو الصحراء[21]، فوصل إلى عين مهدي لولاية الأغواط حاليا وبقي بها مدة قصيرة ومنها توجه إلى الاغواط التي مكث فيها مدة زمنية يلقي دروسا في الفقه والشريعة، ومنها توجه إلى مسعد (دائرة بولاية

---

[18] --شارل فيرو ،الحوليات الليبية،ت:محمد عبدالكريم الوافي،ط3،بنغازي،1994م،ص 214

[19] - محمد الطيب ادريس الأشهب برقة العربية أمس واليوم،مطبعة الهواري ، مصر،ص257

[20] -الأشهب،مرجع سابق،ص258

[21] --هنري حبيب، ليبيا بين الماضي والحاضر، ت:شاكرابراهيم،المنشأة العربية للنشر والتوزيع،ص 186

الجلفة حاليا) ، وفيها تزوج من امرأة تدعى منة بنت محمد بن عبد الرحمان غير أنه سرعان ما طلقها بسبب رفضها مصاحبته في رحلته [22]، ثم اتجه إلى الجلفة فبوسعادة وفي كل منها كان يقوم بمهمة التدريس[23] ، ومما يذكرانه بعد مغادرة فاس وقبلها الاحتلال الفرنسي للجزائر عاد ابن السنوسي إلى مستغانم وتزوج بإحدى بنات عمومته التي أنجب منه طفلا سرعان ما توفي. وقبل مغادرته مستغانم نشب خلاف بينه وبين أقاربه الذين كانوا قد استولوا على أملاكه.

فكر محمد بن علي السنوسي في الذهاب إلى مكة فقد شده الشوق إلى بيت الله الحرام ، ثم إن وجوده فيها فرصة تمكنه من الالتقاء بكبار العلماء ، فقد رجع فجأة وبسرعة إلى برقة [24].

وعند رجوعه إلى برقة مرّ بمصر وكان يحكمها في ذلك الوقت عباس الأول ، الذي أكرم وفادته وبنى له زاوية خارج القاهرة عند الشيخ القللي بجهة باب الحديد[25] ، ولكن السنوسي لم ينزل بها ، وانما نزل في ناحية كرداسة بالجيزة ، فهرع الناس لزيارته والتبرك به ثم واصل بعد ذلك رحلة العودة إلى برقة .[26]

ثم ما لبث بعد عام أن استقر تفكيره في إنشاء زاوية الجغبوب التي انتقل إليها وجعل منها مقراً ومركزاً للحركة حتى وفاته عام 1958 م .

وبالنظر لأفكار مؤسس الحركة السنوسية كحركة فكرية والرجوع لكتبه ومبادئه فإنه يمكن القول بأن صاحب الدعوة لم يستعمل العنف والشدة في نشر دعوته كما فعلت الحركة المهدية

---

[22] -الأشهب،مرجع سابق،ص259
[23] -الصلابي،مرجع سابق،ص44
[24] - بروشن.(ن.إ)،تاريخ ليبيا من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام 1969م،ت:عماد حاتم،دار الكتاب الجديدة،بيروت،2001،ص 79
[25] -الأشهب،مرجع سابق،ص261
[26] -بروشن،مرجع سابق،ص81

في السودان ولم يكن المطبق لفكرة الدعوة غير المنشئ والمخطط لها كما في الوهابية بالجزيرة العربية .

إن للدعوة السنوسية طابعها العام الذي تميزت به فلقد استعمل صاحب الدعوة وابنه المهدي من بعده أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن حتى اكتسبا احترام وتقدير الباب العالي [27] ،وظفرا بقلوب الناس الذين انتشرت السنوسية في مناطق إقامتهم كما ظفرا بعقول حتى غير المسلمين الذين سمعوا وقرأوا عن الدعوة السنوسية عامةً والذين عايشوا رجالها خاصةً .

لم يكتف ابن السنوسي بان يكون عالما فحسب بل عمل على أن يقرن العلم بالعمل بل إنه من خلال استقراء سيرة الدعوة السنوسية نجد أنها جمعت بين ثلاثية العلم والعبادة والعمل ، وعليه راح ابن السنوسي يعمل على تطبيق أفكاره بنفسه ويسعى لتطوير هذه الأفكار، ففي أول دعوته كان يحث مريده على الصلاة والصوم والذكر كما هو الشأن بالنسبة لأصحاب الطرق الصوفية، غير أنه عندما تبين له خطأ الاقتصار على الشعائر التعبدية أمر ببناء الزوايا والمساجد، وحدد هدفه بدقة ، واتبع الأسلوب الناجح للوصول إلى هذا الهدف [28]. وقد اختار الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة أسلوبا له ، كما تعمق في فهم المجتمع الذي أراد دعوته في برقة والحجاز ونجح في مهادنة السلطة العثمانية ، وكان يتصف بالحزم في قيادته بالإضافة إلى الحلم والمرح ، وكان يعطي المثل من نفسه في ضبط النفس [29].

ومما لاشك فيه أن عالما كبيرا وداعية مجتهدا مثل السيد محمد بن علي السنوسي بما توفر لديه بعد نظر ورأي سديدين كان يبدي آراءه وينشرها بين اتباعه ، ولهذا كان مضطرا في

[27] - أحمد الشرباصي، دور الصوفية في نشر الإسلام، بيروت:دار الفكر،1979م،ص59
[28] - عبدالكريم بوصفصاف ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الأخرى، دار مداد ،2009 ،ص 37
[29] - محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة،دار الفكر،1948م، ص215

بعض الأحيان إلى كتابة هذه الآراء والاجتهادات ، وعليه فقد ألف الإمام السنوسي مؤلفات كثيرة في مختلفة المجالات [30]نذكر من بينها :

- المسائل العشر ، المسماة : بغية المقاصد في خلاصة الراصد، موضوعه عشر مسائل فقهية خالف فيها السنوسي مشهور مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى .

- السبيل المعين في الطرائق الأربعين.

- إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن.

- المنهل الروي الرائق في أسانيد العلم وأصول الطرائق.

أدرك ابن السنوسي أنه لا يمكن تقوم وحدة للمسلمين ما لم تجمعهم عقيدة واحدة ، وهي القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الأعمال و العلاقات وبدونها فإن البناء لا يستقيم ولا يستطيع أن يواجه الأعاصير والفتن حتى ينهار. ورأى الشيخ السنوسي أن العقيدة التي تصلح لجمع شتات المسلمين هي مكان منبعها كتاب الله وسنة رسوله ، وأن سلامة الاعتقاد وصحته هي الطريق الوحيد لإقامة المجتمع المسلمالمترابط المتآلف . ولا سبيل إلى اجتماع الأمة الإسلامية قاطبة ووحدة صفها وعزها وسعادتها في الدنيا والآخرة إلا بالعودة الصحيحة إلى الإسلام الصافي الخالص من الشرك والبدع و الأهواء والتعصب وإتباع العوائد الفاسدة .

وفي سنة 1856م أرسل ابن السنوسي أحد الإخوان وهو السيد عبد الرحيم إلى الحجاز للإتيان بابنه محمد المهدي[31] ،وبعد ذلك بسنتين استقدم ابنه محمد الشريف ، وكان قد أحس بدنو أجله خاصة وأن المرض اشتد عليه، فكان يصارعه بالصبر وقوة العزيمة. ومهد الأمور

[30]-شكري،مرجع سابق،ص217
[31]- أحمد مصطفى بن حليم، ليبيا انبعاث أمة وسقوط دولة ، ألمانيا ،2004، ص117

لتولي ابنه المهدي زعامة الحركة السنوسية ،وكانت وفاته بزاوية الجغبوب يوم الأربعاء 9 صفر 1276هـ/1859م بعد حياة عارمة بالعلم والعمل[32].

المبحث الثالث: أسس ومبادئ الدعوة السنوسية في نشر الإسلام في إفريقيا

بداية لم يكن أسلوب الدعوة إلى الإسلام من الدعاة السنوسيين يسير بغير منهج منتظم له قواعد وأسس يعتمد عليها،[33] وإنما كانت الدعوة السنوسية إلى الإسلام تقوم على أسس ومبادئ[34] من أهمها :

1- التزود بالعلم الديني والدنيوي.
2- تجسيم القدوة الطيبة في شخص الداعية.
3- الدعوة إلى الإسلام بالحسنى.

أولا: التزود بالعلم الديني والدنيوي:

لم يكن الإمام السنوسي-رحمه الله- يرسل أي أناس للدعوة إلى الإسلام ونشر مبادئه بين الوثنيين من أهل أفريقيا، وإنما كان الإمام يعلم أن هذه مهمة كبرى أكبر من القتال والالتحام، وأعظم من أن يقوم بها من لا يعرفون من العلم إلا قليلاً، من هنا كان اهتمام السنوسي بالدعاة[35]، وتزويدهم بالعلم الذي يتسلحون به في مواجهة عدو لا يهدأ له بال إلا بإزالة الإسلام من قلوب المسلمين أنفسهم، فكان السنوسي يختار من طلاب العلم المبرزين ويربيهم تربية خاصة تجعل منهم دعاة إلى للإسلام ناشرين لتعاليمه منافحين عن بيضته.

---

[32] -الصلابي،مرجع سابق،49
[33] -الأشهب،مرجع سابق،ص264
[34] -شكري،مرجع سابق،ص219
[35] -محمد أبو زهرة،الدعوة إلى الإسلام،دار الفكر العربي،1992م،ص81

وفي الوقت الذي مرت فيه الأمة الإسلامية بمرحلة الضعف وانتشار الجهل والتخلف أتى الدعاة السنوسيين حاملين مشاعل العلم لتمكين الإسلام من قلوب الناس بفضل ما تزودوا به من العلم النافع، فانطلقوا في أقاصي البلاد يحادثون أهالي الصحاري من كل القبائل ويدعونهم إلى الله تعالى، آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر بالتي هي أحسن، فمن هنا كان التزود بالعلم والتسلح به من أهم الأمور التي كانت تحرص الدعوة السنوسية أن يكون دعاتها متسلحين بها[36].

وعليه، فالسنوسي قد استطاع اثناء تحركه بدعوته أن يختار من بين المسلمين مجموعة خيّرة من العلماء والفقهاء والدعاة ، ممن اتصفوا بالتميز الإيماني والتفوق العلمي والزاد الثقافي، ورجاحة العقل وقوة الحجة ورحابة الصدر وسماحة النفس، وأصبحوا من أعمدة الحركة السنوسية أثناء حياته وبعد وفاته.

فالناظر إلى هذه الصفات السابقة يرى مدى أهميتها لكل داعية يريد أن يلج مجال الدعوة حتى لا تضيع جهوده سدى، فكم من إنسان مخلص عابد غيور على حرمة الإسلام[37]، ولكنه لا يحوز من العلم إلا قليلا، فيتهاوى حديثه ما بين الفهم الخاطئ لمعظم الأمور، وعمد الإقناع للغير وبالتالي تضيع كل جهوده في الدعوة.[38]

ولم يكن دور هؤلاء الدعاة السنوسيين الدعوة فقط في مجاهل أفريقيا، بل كان لهم دور تعليمي آخر((فبعضهم أصبح مشرفا ومعلما في الزوايا المنتشرة في ليبيا وتشاد والحجاز ومصر وبعضهم أصبح من هيئة التدريس العليا في الجغبوب))،[39] وهذا إن دل فإنما يدل على أن الدعوة السنوسية كانت تختار أفضل عناصرها للدعوة من المعلمين والمشرفين، والمرشدين الدينيين.

---

[36] علي محمد الصلابي،الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا،ص82

[37] -أبو زهرة،مرجع سابق،ص83

[38] -محمد غلاب،هذا هو الإسلام، مطابع الشعب،1959م،ص88

[39] الصلابي، مرجع سابق،ص 83

وكان جل اهتمام السنوسية هو إيصال هذه الدعوة إلى أي حيز بعيد عن العمران حتى لا يحرم هؤلاء القانطون بالأرياف والأماكن البعيدة فضل الدعوة الإسلامية، من أجل ذلك كان((التخطيط للعمل الإسلامي للريف والقبائل البدوية مهما جدا، وأعظم شيء تخدمه به في هذا المجال هو العثور على أناس من أهل القرى ومن البدو يدرسون الدراسة الشرعية الإسلامية ليرجعوا إلى أهليهم دعاة))[40]

ثانيا: تجسيم القدوة الطيبة في شخص الداعية

القدوة الطيبة التي تسير بين الناس رافعة شعار العمل كأفضل نموذج لتعليم البشر لهي أفضل مئات المرات من الأحاديث الشفوية. فلقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يكون داعية كان مثالا عظيما للقدوة الطيبة التي سار على نهجها علما وعملاً.

وبفضل الدعاة السنوسيين وغيرهم من أصحاب الأعمال النموذجية، انتشر الإسلام في ربوع الدنيا، كما انتشر الإسلام عن طريق شيوخ الصوفية بفضل الأعمال التقية التي قاموا بها أثناء زياراتهم لبلاد غير المسلمين ، والحقيقة أن الإسلام بمحتواه وأسسه الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والعلمية والاقتصادية فهو دين يشمل كل الجوانب التي تلبي حاجات البشر في أي زمان ومكان، فالدين الإسلامي في مجمله ليس دينا نظريا فهو مانزل ((ليقف الرسول به عند حدود البلاغ، وإنما هو دين جاء ليقيمه الناس معياراً حاكما للعمران وليجسدوه نظما وسياسات في الدنيا، وأعمالا ترد عليهم يوم القيامة)).[41]

[40] -الصلابي،مرجع سابق،ص84،83

[41] -محمد متولي الشعراوي،الجهاد في الإسلام،جمع وإعداد مركز التراث لخدمة الكتاب والسنة،1997م،ص34

فالمسلم إن طبق تعاليم دينه كما نزلت هدي بسلوكه كل من تعامل معه إلى الصراط المستقيم، وما انتقل الإسلام في الهند وغيرها من جزر الملايو إلا عن طريق السلوك الحسن للتجار المسلمين، فالذين لا يطبقون تعاليم الإسلام بالشكل الصحيح ولا ينتهجون نهجه السليم فإنهم يعطوا بذلك صورة سيئة ومشوهة يستغلها أعداء الإسلام حتى يظهروا عيب الإسلام من خلال عيوب بعض المسلمين.[42]

من هنا كان لزاما على الداعية قبل خروجه إلى مجال دعوته أن يطبق تعاليم الإسلام على نفسه، وإلا فإنه وكلامه غير مقنعين.

كما أخذت الدعوة السنوسية على عاتقها هذا الأمر فإنها عمدت إلى أمر آخر لم يقل أهمية عن الأول وهو عتق العبيد في إفريقيا وتعليمهم سلوكيات الإسلام حتى يكونوا دعاة مصلحين في أقوامهم فتكون كلمتهم مؤثرة أكثر من غيرهم.

فكان الإمام السنوسي-رحمه الله- من وسائله في نشر الإسلام بقلب إفريقيا ((أنه اشترى مرة قافلة من العبيد كان المستعمرون قد خفوهم ليعرضوهم في سوق الرقيق، ولكن ابن السنوسي أعتقهم جميعا، وأكرمهم وعلمهم الإسلام، وبث فيهم حبه وتقديره، ثم تركهم ليعودوا إلى قبائلهم وذويهم

دعاة يتحدثون عن طغيان المسيحيين وبر المسلمين، فكانوا دعائم مهمة في نشر الإسلام بين أهليهم وقبائلهم))[43]، كما كان هناك أمر مهم انتهجه الدعاة السنوسيين وهو الوحدة وعدن الفرقة، وم نهنا كان هدف الداعين إلى الإسلام والعاملين له الاتحاد والألفة واجتماع القلوب البعد عن الاختلاف والفرقة التي تؤدي إلى فساد ذات البين مما يوهن دين الأمة ودنياها

[42] -غلاب،مرجع سابق،ص90
[43] -الصلابي،مرجع سابق،ص 87

جميعا، وهذا ما عمدت السنوسية إلى البعد عنه بكل ما أوتيت من قوة، وكان من أهم أسسها توحيد المسلمين والبعد عن الفرقة

ثالثا: الدعوة إلى الإسلام بالحسنى.

من أهم الأمور التي اهتمت السنوسية بها في سبيل رفع كفاءة دعاتها، ونشر تعاليم الدين، الدعوة إلى الإسلام بالحسنى متمثلين قوله تعالى (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) [44]،ومتخذين كذلك هدى رسول الله (ﷺ) في هذا الشأن حتى تؤتى دعوتهم ثمارها.

فالداعي لا يقصد إلا كشف الحقيقة في ذاتها، والاهتداء إليها في سبيل الله لا في سبيل ذاته ونصرة رأيه وهزيمة الرأي الآخر. والحقيقة أن الإيمان بالشئ يجعل الإنسان يدعو إليه بصرف النظر عن رأيه فيه فلربما يكون الرأي نابع عن هوى، أو يفتقد الخبرة الكاملة للحكم على الأشياء[45].

وقد حث الإمام السنوسي اتباعه بأن يكون أسلوب دعوتهم مأخوذ من مداد القرآن والسنة واتباه الأخلاق الحميدة والدعوة في سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والوحدة بين المسلمين ونبذ الخلاف والفرقة.

وعلى هذا الأساس الذي بناه الإمام السنوسي سار زعماء السنوسية ودعاتها لا يدعون إلا بالحسنى ولا ينصحون إلا باللين ولذلك تجنبوا الاصطدام م على الطرق الصوفية في ليبيا

[44] -سورة النحل،آية رقم 125.
[45] -يوسف القرضاوي،الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم،دار الشروق،القاهرة،2001م ،ص17

والحجاز ومصر وغيرها[46]، فبدلا من عدائهم عملوا على النصح والتعاون معهم في أمور الخير.

سار الدعاة السنوسيون على ما رسمته السنوسية من خطى فكانوا أعمق أثرا من غيرهم، وأكثر عملا لفهمهم، من اجل ذلك كانوا شوكة في ظهر دعاة التبشير، والتي أطلقت الدول الاستعمارية جحافلها لكي تكون مقدمة لاستعمارها.

فلم تلاق هذه الحملات التبشيرية أي مصاعب في دعوتها التبشيرية سوى من الدعاة السنوسيين الذين كان لهم التأثير البالغ بما كانوا عليه من السلوك القويم، والعمل المستديم، فرغم الأموال الطائلة التي رصدتها البابوية والجهود المسيحية الكنسية الكبيرة لجعل القارة السمراء مسيحية إلا أن دعاة السنوسية بما قاموا به عطلوا كثيرا من مسيرات هذه العمليات التبشيرية.[47]

رابعا: نشر الإسلام بين الوثنيين

لقد أتت دعوة الإسلام لتكون هدايا للناس أجمعين يقول تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ))[48]. ودعوة الإسلام كلها خير وسعادة لمن يؤمن بها، لأنها أتت جامعة لكل ما سبقها من رسائل سماوية، فأبناؤها يؤمنون بجميع الأنبياء والمرسلين، ويدقون بكتبهم، وغيرهم لا يؤمن إلا بالكتاب الذي جاءه ولو كان هذا الكتاب الذي بين يديه الآن غير محرف لآمن بالإسلام دينا واتخذه طريقا إلى مرضاة الله تعالى.[49]

ولقد حمل لواء الدعوة إلى الإسلام كل غيور على دينه ضاربا المثل في التفاني من أجل ما يعتقد، ومن أجل أن ينعم غيره بسماحة وعدل الإسلام كما نعم بها هو، فكان من بين صفوف الدعاة إلى الإسلام ونشره قطاع عريق من الصوفية التي منها السنوسية الذين وصل الإسلام

[46] -الأشهب،مرجع سابق،ص 268
[47] -الأشهب،مرجع سابق،ص 268
[48] -سورة الأنبياء،آية 107
[49] -عبدالحليم محمود،قضية التصوف المنقذ من الضلال،دار المعارف،1988م، ص30

عن طريق سلوكهم إلى أقاصى الأرض[50]، وإليهم يعود الفضل في أسلمة مناطق عديدة من أفريقيا، حيث دعوا هناك إلى المبادئ البسيطة للإسلام وإلى حب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم دون التطرق إلى مسائل دينية معقدة أو الخوض في مشاكل بالغة الدقة، فجعلوا الناس يُقبلون عليه لإنه يوافق الفطرة ويبتعد عن الفلسفات التي تغيب العقل في متاهاتها[51].

وعمل السنوسيون أكبر جهدهم في أن يدخل الإسلام كل أبناء أفريقيا فكان من الدعاة يتعلمون ليسافروا إلى الأماكن المختلفة بغية نشر الدين الإسلامي، وقد وصلت دعوتهم إلى نيجيريا الشمالية عبر أراضي جمهورية النيجر، ويذكر ذلك نعيم قداح فيقول((وثمة دور هام للفرقة السنوسية في نشر الإسلام في المنطقة الواقعة بين وادي النيجر غربا وبحيرة تشاد شرقا))[52]، فكان التحرك منهم واسعا يشمل قطاعات كبيرة من القارة الأفريقية ليعم فيها خير الإسلام.

لقد قام الإمام السنوسي –رحمه الله- بإرسال الكثير من المرشدين والوعاظ إلى مواطن البدو البعيدة ، فكان يرسل بعض إخوانه إلى جهات خاصة ويحدد لهم مادة عملهم ثم يرسل بمن يخلفهم

ليعود الأوائل لأخذ الراحة [53]، فكان هذا العمل الدؤب من الشيخ تجاه الدعوة الإسلامية المباركة يدل على عظم هذا الأمر لدى الشيخ والأمانة التي تحملها لهدايتهم وإرشادهم ، فكان بذلك دافعا له للقيام بواجبه وأداء رسالته.[54]

[50] -محمد رفعت،تاريخ حوض البحر المتوسط وتياراته السياسية، دار النهضة،ص190
[51] -نعيم قداح،إفريقيا الغربية في ظل الإسلام،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،2002م،ص79
[52] -الصلابي ،مرجع سابق،ص 92
[53] - ناصر الدين محمد الشريف، الجواهر الإكليلية في أعيان ليبيا من المالكية، ط1،دار البيارق ،1998م،154
[54] - عبدالعزيز بن عبدالله ، معلمة التصوف الإسلامين ط1 ،المنشأة العربية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ص84

فكان الشيخ الإمام السنوسي-رحمه الله- نبراساً في الدعوة سار على نهجه الدعاة من السنوسية من إخوانه، ومن تلاميذه حتى أصبح للإسلام دولة بين الوثنيين من أهل أفريقيا، وصار الآذان يشق بعيائه عباب السماء في حين تعطلت أجراس الكنائس في هذه المناطق عن عملها[55].

وهنا من خلال رسوخ الإسلام بين الوثنيين في بلدان عديدة -بفضل السنوسية- أصبح الإسلام دين ودولة لهؤلاء الناس.

وأصبح بفضل الدعوة السنوسية إلى الإسلام وتطبيقه فيما بينهم على أفعالهم وأقوالهم وسلوكياتهم أثراً في النفوس[56]، ومن الأمور العظيمة التي مهدت لرسوخ الإسلام في قلوب هؤلاء الوثنيين من أصحاب القارة الأفريقية.

الخاتمة

إن الدعوات الإصلاحية للإسلام نعد نبض الأمة الصادق في كل عصر من عصور التدهور، خرج لكي تكون الميزان الحساس لحياة الإنسان الذي يفاضل ويقارن بين الحسن والقبيح ، وبين الحق والباطل، ويضع الأمور في نصابها على حسب منهج محدد وأسس ثابتة.

والدعوة السنوسية في سيرها لم تخرج عن هذا الإطار المحكم الذي راعى كل هذه الظروف، وعمل جاهدا على الإصلاح بكل صوره، وبقدر قوته المتاحة، ضاربين بذلك المثل للتفاني من أجل الإسلام والمسلمين.

[55] - أحمد الشريف السنوسي، بُغية المساعد في أحكام المجاهد،(القاهرة:مطبعة الاعتماد، 1963م،ص117
[56] - عبدالمجيد رزق الله، حركات الإصلاح الإسلامي، تونس:صفاقس للنشر والتوزيع،1965م،ص 213

لقد ضربت الدعوة السنوسية المثل والقدوة الطيبة في الإخلاص والعمل الدؤب من أجل رفعة الدين، ومن نأجل العودة بالإسلام إلى نقائه الأول، والعودة بالمسلمين إلى مجدهم السابق، فالنظر إلى سير الدعوة السنوسية ندرك التضحيات التي قدموها، بالنفس والمال، وبالجهد والمشقة والتفكير في صالح هذه الأمة.

لقد تخطت الدعوة السنوسية عقبات كثيرة كانت كفيلة بالقضاء عليها، وعلى فكرها، خاصة فترة الاستعمار الأوروبي، ولكن قوة الفكر وسلامته وبعده مخالفة الحقائق جعل لها شعلة من بداية الطريق حتى نهايته، فكان اختيار الدعوة السنوسية للمنهج الذي يتخذ كطريق فضل من الله ، فمن خلاله عالجت الدعوة البيئة التي ظهرت فيها وسارت على دربه في كل خطوة من خطواته وطبقت مبادئه والتزمت بأسسه، فكان الطريق السهل التي أوصل صاحبها إلى غايته.

إن الناظر في سير الدعوة السنوسية ليدرك تمام الإدراك أن العمل الجماعي و وحدة الصف، والبعد عن العصبية والمذهبية كان من أفضل الأمور التي تعالج مشاكل المسلمين في كل زمان ومكان، وتنير الطريق لمن دخلوا في الإسلام على أيديهم في إفريقيا، تلك الوحدة التي نعمت بها الأمة الإسلامية جمعاء وأصبح يخشاها الأعداء حتى إذا زالت ،فظهرت نواياهم وأخذوا ينهشون في جماعات المسلمين المتفرقة ويسلبون خيراتها.

ولقد توصلت من خلال هذا البحث إلى نتائج من أهمها الآتي:

1- إن جهود مؤسس الدعوة السنوسية وخلفائه من بعده هي الدعائم الثابتة والأساسية للحركة ، كما أن التأصيل الفكري للدعوة السنوسية يرجع لهما أيضاً . كما توصل الباحث إلى أن الحركة السنوسية استطاعت السنوسية أن تدرك الألم الذي آلم بالأمة الإسلامية

2- التخطيط السليم والبعد عن العشوائية يضمن للعمل الجماعي النجاح والاستمرار رغم المصاعب التي تقف كعقبات في طريق الإصلاح.

3- شمولية الإسلام لكل نواحي الحياة بحيث إذا أهمل أي جانب أدى ذلك إلى تمييع هويته لدى المسلمين.

4- الحاجة الملحة إلى تفهم الآخرين من المسلمين حتى لا يعادي بعضنا بعضا، ويضرب بعضنا رقاب بعض.

5- الإعداد الجيد والتربية السليمة لرجال الإسلام ودعاته، لإن الإسلام منذ بزوغ فجره وحتى يومنا هذا لم يزل تحت مجهر الأعداء.

6- الحفاظ على وحدة الصف الإسلامي وحماية الدعوة الإسلامية من البدع والتشويه يساهم بشكل كبير في انتشار الإسلام .

التوصيات

هناك بعض التوصيات يوصى بها البحث من أهما الآتي:

1- دراسة تاريخ الدعوة السنوسية في إطار موضوعي، ودحض الزيف الذي ألصق بها من خلال بحوث علمية محكمة.

2- رسم صورة طيبة لهذه الدعوة في المحافل والمؤتمرات العلمية داخل وخارج نطاق العالم الإسلامي.

3- المساهمة في نشر الكتب التي تتناول الدعوة السنوسية والعمل على إحياء تراثها المخطوط.

المصادر والمراجع

- ابراهيم ،محمود ،العلامة محمد بن علي السنوسي الجزائري، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1967م

- ابن حليم، أحمد مصطفى، ليبيا انبعاث أمة وسقوط دولة، دار الفكر، 1948م.

- ابن عبدالله، عبدالعزيز، معَلمة التصوف الإسلامي، المنشأة العربية للنشر والتوزيع،القاهرة، 2001م.

- أبو زهرة، محمد، الدعوة إلى الإسلام، دار الفكر العربي، 1992م.

- بريتشارد، ايفانز، السنوسيون في برقة، صفاقس للنشر والتوزيع، تونس، 2011م.

- بروشن، (أ.ن) ، تاريخ ليبيا من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام 1969م، ت: عماد حاتم، دار الكتاب الجديدة، بيروت،2001م.

- بوصفصاف، عبدالكريم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الأخرى، دار مدد، 2009م.

- حبيب، هنري، ليبيا بين الماضي والحاضر، ت: شاكر إبراهيم، المنشأة العربية للنشر والتوزيع.

- الدجاني، أحمد صدقي ، الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، دار لبنان، 1966م.

- رزق الله، عبدالمجيد، حركات الإصلاح الإسلامي، صفاقس للنشر والتوزيع، تونس، 1965م.

- رفعت ، محمد، تاريخ حوض البحر المتوسط وتياراته السياسية، دار النهضة، 2002م.

- السنوسي، أحمد الشريف، بُغية المساعد في أحكام المجاهد، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1963م.

- السنوسي، محمد بن علي، المسلسلات العشرة في الأجاديث النبوية، دار المعارف، مصر، 1966م.

- شاكر ، محمود، التاريخ الإسلامي، بيروت،2006م.

- الشرباصي،أحمد، دور الصوفيةفي نشر الإسلام، دار الفكر، بيروت،1979م.

- الشريف، ناصر الدين محمد، الجواهر الإكليلية في أعيان ليبيا من المالكية، دار البيارق، 1998م.

- شكري، محمد فؤاد، السنوسية دين ودولة، دار الفكر، 1948م.

- الشعراوي، محمدمتولي، الجهاد في الإسلام، جمع وإعداد مركز التراث لخدمة الكتاب والسنة،1997م.

- الصلابي، محمد علي، الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا ، دار البيارق، الأردن،1999م.

- غلاب، محمد، هذا هو الإسلام، مطابع الشعب، 1959م.

- فيرو ، شارل، الحوليات الليبية، ت: محمد عبدالكريم الوافي، بنغازي،1994م.

- قداح، نعيم، أفريقيا الغربية في ظل الإسلام، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002م.

- القرضاوي ، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الشروق، القاهرة، 2001م.

- محمود، عبدالحليم، قضية التصوف المنقذ من الضلال، دار المعارف، 1988م.

معايير وقيم العصبية وعلاقتها بقيام الدولة في المجتمعات الإسلامية عند ابن خلدون

عبد الفتاح علي محمد قنبيج
طالب دكتوراه بقسم الفلسفة
بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية

أشراف البروفسور: سامة روسني

الملخص

نظراً لما تعانيه بعض المجتمعات الإنسانية وخاصة الإسلامية، من تأثير القبلية والعصبية على الدولة، وعلى دفة الحكم السياسي والترابط الاجتماعي في المجتمع، حيث تواجه العديد من الدول والمجتمعات الصراع وعدم الاستقرار بين مكونات المجتمع نتيجة للاختلاف العرقي والطائفي والاثني، والترسبات الثقافية التي سادت المجتمعات البدائية خلال حقبة من الزمن. ونظراً لعلاقة قيم ومعايير العصبية ببناء وقيام الدولة في المجتمعات الإنسانية، وتأثير كل منهما في الأخر ستتناول الدراسة من خلال هذا البحث العلاقة بين العصبية وبناء الدولة في ضوء نظرية العصبية وبناء الدولة في الدول الإسلامية، من وجهة نظر العلامة والفيلسوف ابن خلدون كمشكلة لهذ البحث كما سنحاول معرفة ما مدى تأثير العصبية في بناء الدولة وما هي المعايير والقيم التي اعتمدت عليها في ذلك؟ ومعرفة كيف وظف ابن خلدون قيام الدولة من منظور الصراع؟ ومن جهة أخرى يسعى الباحث معرفة أبعاد العصبية كرابطه اجتماعية ودورها في المحافظة على الحكم.

تهدف الدراسة إلى تحديد العلاقة بين العصبية وبناء الدولة، ومعرفة مدى تأثيرها على المجتمع، ومن جهة أخرى تسعى الدراسة إلى معرفة مدى تأثير الصراع على بناء الدولة في المجتمعات الإسلامية كما عاصرها ابن خلدون، وما هي أوجه الاختلاف والاتفاق ومقارنة ذلك بالمجتمعات المعاصرة والحديثة ولقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي لتحليل أبعاد ظاهرة الدراسة ومنهج المقارنة لتتبع علاقة العصبية ببناء الدولة ومقارنتها ببعض المجتمعات المعاصرة التي تسودها العصبية والقبلية. الكلمات الافتتاحية: العصبية، الصراع، الدولة، العلاقة السياسية.

المقدمة

ستتناول الدراسة العلاقة بين العصبية وبناء الدولة وفق المعايير والقيم التي اعتمد عليها أطراف العلاقة، ومدى تأثير قيم ومعايير العصبية التي أعتمد عليها ابن خلدون* في بناء الدولة كمشكلة للدراسة وتهدف الدراسة لتحديد القيم التي انطلقت منها العصبية في تشكلها والمعايير التي اعتمدت عليها من أجل الوصول للحكم، كما تهدف إلى معرفة مدى تأثير القيم على بناء الدولة وتماسكها ، وابراز تأثير قيم العصبية على القرارات السياسية للدولة الإسلامية، وتكمن اهمية الدراسة في معرفة صراع القيم والمعايير لدى العصبية وتأثيرها على النسيج الاجتماعي وبناء الدولة، وما مدى تطبيق المعايير والقيم من وجهة نظر ابن خلدون في الدولة المعاصرة والمجتمعات الحديثة باستخدام منهج المقارنة للمقارنة بين العصبية وبناء الدولة. والمنهج الوصفي التحليلي لتحليل أبعاد المعايير والقيم والدولة كظاهرة اجتماعية سياسية لذلك تناولت الدراسة تحليل للمفاهيم الواردة فيها، ويعد من أبرزها المعايير التي اعتمدت عليها في تحديد القيم الاجتماعية والثقافية والسياسية حسب ورودها في محاور الدراسة، كما تتناول القيم التي تعتمد عليها العصبية في تشكلها ومنها قيم المواطنة، واللغة، والدين، والصراع، والثقافة، ومن جهة أخرى تتناول الدراسة مفهوم الدولة، بالإضافة لمفهوم المجتمعات الإسلامية، ومفهوم الهوية، والعلاقة بين هذه القيم، والمفاهيم. كما تتناول الدراسة موضوع المعايير وقيم العصبية لابن خلدون في المحور الأول ثم تتناول علاقة معايير وقيم العصبية ببناء الدولة في المحور الثاني، أما في المحور الثالث تناولت الدراسة أبرز النتائج التي توصلت إليها، كما ستوضح الدراسة أهم التوصيات ومناقشتها والتعليق عليها مع توضيح راي الباحث من خلال الخاتمة، ثم استعراض قائمة المراجع والملاحق.

* عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين الحضرمي، ولد بتونس (1406م-1332هـ) وتعلم في جامعة الزيتونة وحفظ القران الكريم منذ طفولته عاصر حكم الحفصين في تونس، ثم سافر إلى غرناطة بإسبانيا ثم عاد إلى قلعة بني سلامة بالجزائر وباشر بكتابة كتاب العبر، فهو مؤسساً لعلم الاجتماع وتوصل لنظرية العمران البشري ونظرية العصبية وبناء الدولة وألف مقدمته الشهيرة، وكان بارعاً في علوم الفلك والجغرافيا والحساب، وصاغ فلسفة التاريخ والقانون والسياسة وعاش بالقاهرة "25" سنة وتوفى بها عن عمر يناهز "74" عام.

مفاهيم الدراسة

تستعرض الدراسة في هذا المحور بعض المفاهيم الهامة التي تعبر عن المعاني المستخدمة لتوضيح وشرح المقصود بهذه المفاهيم والمصطلحات، وتحديد علاقتها ببعضها، وتحليل ابعادها، فقد عبر (مجموعة الباحثين :2007) عن راي "دوركايم" أن المفاهيم العامة تعكس التصورات والأحاسيس الفردية والجماعية التي تنتجها الفئات الاجتماعية وترتبط بها. لذلك تتناول الدراسة بعض المفاهيم حسب ورودها في محاور الدراسة ومن أهم مفاهيم الدراسة.

أولا مفهوم المعايير: -

ويقصد بالمعيار هو المقياس الذي يعتمد عليه في تحديد أبعاد السلوك في المجتمع للأفراد والجماعات الإنسانية لتحديد الحقوق والواجبات وفي هذا الشأن يرى فرنس فوكوياما (192:2011) أن المعايير تعمل على صيانة وحدة المجتمع وهي الأساس في ضبط السلوك الاجتماعي. أضافة إلى دورها في تحديد اصناف الاختيارات التي يختارها الناس في حياتهم ومن أجل أهدافهم، وقد عبر عن دور المعايير في الحفاظ على نقاوة المجتمع. فمعايير الديمقراطية هي التي تحدد كيفية المشاركة السياسية واتخاد القرار السياسي، لذلك لكل مجتمع مجموعة من القيم والمعايير التي يعتمد عليها في تسير شؤونه وضبط علاقاته، رغم اختلافها من مجتمع إلى أخر. وفترة بقائها، وتغيرها عبر مراحل زمنية مختلفة.

وفي ذلك يرى كل من (الوحيشي بيري وعبد السلام الدويبي:105،2014) أن القيم والمعايير هي جزءاً لا يتجزأ من الثقافة، وهي دوافع ومحددات لسلوك الأفراد. كما تعد القيم مقياس وتصنيف يقيم من خلاله الأفراد والجماعات وسلوكهم وعلاقاتهم ببعض بحسب تلك المعايير التي تفصل بين السلوك السوي من عدمه، فالقيم والمعايير تتشكل من ثقافة المجتمع وتعد عنصراً أساسياً فهي التي تحدد الأدوار الوظيفية والسلوك ودرجة الترابط بينهم، فالمعايير تعد وسيلة ضبط المجتمع تجمع مجموعة من القواعد المنظمة للسلوك اتجاه القيم التي تمثل دوافع هذه السلوك. لذلك يعد السلوك انعكاس لثقافة المجتمع. ومن جهة أخرى يعبر عن المعايير الاجتماعية بقواعد الالزام التي تفرض على سلوك الأفراد والجماعات عن طريق شبكة القيم ويمثل الخروج عنها مخالفة للمعايير يستوجب العقاب، وقد يصل إلى حد نزع وفك الارتباط الاجتماعي بالعصبية أو القبيلة أو المجتمع والتشكيك في الولاء والانتماء والمواطنة.

لذلك يعبر ابن خلدون (2013) عن الانتماء للعصبية بالنسب والمصاهرة ورابطة الدم والولاء المشترك هي معايير تحديد العصبية. بذلك عبر عن معايير الانضمام للعصبية التي تسعى للاستيلاء على الحكم وبناء الدولة، وأن استحداث معايير تعاونية تتطلب وجود معايير سابقة مشتركة يتمسك بها اعضاء الجماعة. في حين يعبر عن مفهوم القيم بالأخلاقيات التي تتحكم في سلوك الأفراد ومشاعرهم واحساسهم اتجاه العصبية والدولة واعتبارها وسيلة ضبط اجتماعي، فالعصبية كرابطة اجتماعية تعتمد على قيم الشجاعة والوفاء والتضحية والولاء والمواطنة والتعاون.

ثانياً مفهوم العصبية: -

يعد مفهوم العصبية من المفاهيم التي اعتمدت عليها الدراسة في تحديد أبعادها فهي كما عرفها ابن خلدون (2013) بأنها رابطة اجتماعية قوية تعمل على تدعيم أواصر العلاقات بين أعضائها عن طريق النسب والدم والقرابة والانتماء المشترك مشيراً بذلك لمجموعة من القبائل المرتبطة ببعضها والمتجاورة في اقليم جغرافي محدد.

في حين عرفها ابن منظور (97:2003) بأنها تعني التعصب والعصبة، والعصبية أن يدعوا الرجل إلى نصرة عصبته، والعصبة الأقارب من جهة الأب، والعصبة في اللغة هي جماعة من الناس أو الخيل أو الطير كما تعني في اللغة عصبية الدفاع بشدة على من تعصب لهم في حين تعد القبيلة كما عرفها الفيروز ابادي مجموعة من الناس ينحدرون من أب واحد أو جد واحد.

ثالثاً مفهوم الدولة: –

اعتمدت الدراسة على مفهوم الدولة في تحديد ابعادها وعوامل تشكلها، وقد عرفها نيقولا ميكافيللي(65:1994) هي كل القوى التي من شأنها أن تمارس السلطة على الأفراد تسمى دولاً، وهي إما أن تكون ملكية أو جمهورية، وقد أعتبرها ابن خلدون ظاهرة من الظواهر الاجتماعية والسياسية في المجتمع ودرها تنظيم العلاقة بين الأفراد والجماعات وحمايتهم من الأعداء وقد عبر ابن خلدون على نشوء الدولة بنشوء الأفكار اعتمادها على العقيدة في إدارة شؤونها وأن الدين أمراً ضرورياً يزيد الدولة قوة وصلابة وأن الوازع الديني يمثل السلطة العليا للدولة التي تمر بعمر محدد وهو أربعة اجيال نظير مرورها بمراحل عجلت بزوالها ونهايتها من الانفراد بالحكم والترف والتبذير والاستبداد.

ومن جهة أخرى عبر عنها أحمد ظاهر (250:1994) أن الدولة لا تزيد عن إرادة ما، إرادة الله دولة دينية، أو إرادة شعب دولة ديمقراطية، أو دولة النخبة دولة أوليجارشية أو إرادة الحزب دولة حزبية، أو إرادة الفرد الواحد تسلطية. وقد عبر عن الإرادة في إدارة شؤون الأفراد وتنظيم علاقاتهم وفق ألية تحقق طموحات وأهداف المجتمع الإنساني. وقد عبر عنها شعبان الاسود (87:1999) بأنها رابطة تسمح بوجود قيادة سياسية، وهي تتمتع بحق استخدام القوة العليا والقهر وفي هذا التعريف تتضح أن الدولة تمثل وسيلة القهر والتي تعتمد على قوتها في إدارة الدولة في الحكم على أفراد المجتمع، وبوصفها تنظيم قانوني يخضع له الجميع، وفي هذا الشأن يرى محمد علي محمد (210:1994) أن الدولة تمتلك حق السيطرة على الأرض والأفراد دونما أي تدخل خارجي أو داخلي، وأشار إلى راي "جان بودان" الدولة ذات السيادة تصدر الأوامر دون أن تتلقى الأوامر من أحد فالدولة تتكون من مجموعة من السكان التي تقيم في الإقليم الجغرافي المحدد، وتدار من قبل حكومة مشكلة من أفراد ينتمون لهذا الإقليم دون تدخل ووفق سيادة هدة الدولة لتحقيق العدل والاستقرار والامان.

رابعاً مفهوم المجتمعات الإسلامية: –

ويقصد به في هذه لدراسة هي كل المجتمعات البشرية التي تدين بالدين الإسلامي وتؤمن به ديناً وعقيدة وتعمل من خلال تعاليمه السمحاء التي جاءت بالقران الكريم والسنة النبوية. وقد اهتمت الدراسة بالدول الإسلامية في شمال افريقيا والمغرب العربي كما عاصرها ابن خلدون منذ ولادته بتونس، وانتقاله ببلاد المغرب العربي واسبانيا ثم القاهرة ودمشق حيث تولى العديد من المناصب وألف خلالها مقدمته الشهيرة.

خامساً مفهوم العلاقة: –

العلاقة في هذه الدراسة هي الربط بين متغيري الدراسة وهي المعايير والقيم التي اعتمد عليه ابن خلدون في تشكيل العصبية والاستيلاء على الحكم وبناء الدولة ومدى تأثيره على بناء الدولة في الدول الإسلامية في شمال افريقيا، ومقارنتها ببناء الدولة في المجتمعات المعاصرة. فالعلاقة هي قياس دراجة الترابط بين المفهومين وتحديد نتائج هذه العلاقة سلبية أو ايجابية كانت، كما تشير إلى أوجه الاتفاق والاختلاف مع المعايير والقيم لدى العصبية وفق وجهة نظر وفلسفة ابن خلدون والساسة المعاصرين في المجتمعات المعاصرة.

معايير وقيم العصبية عند ابن خلدون.

من خلال استعراض وتحليل العصبية كرابطة اجتماعية اعتمد عليها ابن خلدون في تأزر أفراد العصبية، ونصرة النعرة بين ذوي القربة، والسعي للاستيلاء على الحكم، وبناء الدولة تناولت الدراسة تحليل أهم القيم التي تشكل العصبية. ويرى ابن خلدون (2013) أن قيم تشكل العصبية هي بمثابة الروح التي تعبر عن جسد الأمة ومن أبرزها.

اولاً قيم المواطنة: –

تعد قيم المواطنة تعبيراً على ارتباط الأفراد والجماعات بالإقليم الذي يعشون فيه ارتباط وجدني وعاطفي يولد الشعور بالانتماء لهذا الإقليم من خلال الحراك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية التي تعمق درجة المواطنة من خلال الالتزام بالعادات والتقاليد، والأعراف. وتؤكد الحقوق والواجبات أتجاه هذا المجتمع بحمايته والدفاع علية، وللتنشئة الاجتماعية دوراً هاماً في تدعيم قيم المواطنة، وذلك برعاية الأبناء واشباع حاجات الأفراد وترابط الاسر.

) أن اعضاء المجتمع يتعلموا القيم السائدة في المجتمع. (Harold R.kerbo24-23:1989 و يرى

من خلال قيم المواطنة تبرز انماط التماسك الاجتماعي، ويظهر هذا النمط من التضامن في المجتمعات التقليدية البسيطة مثل المجتمعات الريفية البدوية وفي هذا الشأن يرى ابن خلدون (2013) أن المواطنة ليست تعبير عن الانتماء بل هي الاحساس بالانتماء والارتباط بين الذات والوطن والتعلق بهويته الوطنية التي لا تخضع للنسبية والشعور بالانتماء تنطوي على سياق وجداني يتشكل بأسلوب عقلاني يتيح للأفراد بأن يكونوا عارفين بانتمائهم إلى الجماعات، والتعبير عن إرادتهم، موضحاً بذلك أن قيم المواطنة لا تفرق بين أبناء القبيلة والعصبية من حيث الجنس والعرق واللون بل تعتبر الجميع متساويون ولهم نفس الحقوق والواجبات أتجاه هذا الانتماء، كما تعتبر قيم المواطنة تعبير عن المساواة وأنها فوق مستوى التمييز العنصري والجنسي كما يؤكد ابن خلدون أن العصبية لا تقتصر على صلة القرابة والدم بل تتسع لتشمل كل عامل اجتماعي أو نفسي يمكن أن يربط الناس بعضهم ببعض، ومن ناحية أخرى ترى ذكرى إنعام(2010:120) أن الدولة كظاهرة اجتماعية لا يمكن أن تنتج وتقوم ببناء مقوماتها وأسس نهضتها إلا على أساس مبدأ المواطنة والوطنية المجسدة للفاعلية الإنسانية التاريخية، لذلك المواطنة تعد جوهر التفاعلات التي ينتجها المجتمع ومكونات الدولة بصيغتها. كما عير كل من (كمال التابعي وليلى البهنساوي، 141:2007) أن القيم هي المنظم للواقع والغايات المثلى التي يدين لها أفراد المجتمع بالولاء نظر للدور الذي تقوم بها لتألفهم اجتماعياً.

فالمواطنة هي رابطة تعتبر الأفراد والجماعات جزء من الإقليم واحد مكوناته ولا يمكن الفصل بين هذه الأجزاء وتعتمد على المولد والإقامة والانتماء والمشاركة في الحقوق والواجبات معايير لتشكلها، لذا تعد المواطنة من الاسس التي اعتمد عليها ابن خلدون في تشكيل العصبية وبناء الدولة، فلا يمكن للأفراد والجماعات والقبائل الرحل والغير مستقرة ولا تنتمي لهذه العصبية أن تنسب لها وتعتبرها جزء من العصبية القوية التي تسعى للوصول للحكم فالمواطنة امراً ضرورياً لتشكيل العصبية.

ثانياً الثقافة: –

تعتبر الثقافة أحد القيم والمعايير التي اعتمد عليها ابن خلدون في تشكيل العصبية فهي تحمل في طياتها كل ما ينتجه الأفراد والجماعات من نشاط وتراث وعادات وتقاليد واعراف عن طريق التنشئة الاجتماعية والحراك الاجتماعي.

فالثقافة كما عرفها عزالدين فودة (11:1966) هي ظاهرة اجتماعية لها مكان في العقول والنفوس ولها أثارها في البيئة المحيطة "الاجتماعية – المادية " من خلال عملية التفاعل والاحتكاك، وبهذا المعنى تعد الثقافة هي مجمل أساليب حياة أي مجتمع، وأما شعبان الطاهر الاسود (144:1999) فقد اعتبر الثقافة بأنها انتاج للمعرفة، وليست حصيلة للوراثة، وما ثقافات العالم إلا أساليب العادات الجماعية، وهو ما يشير إلى الثقافة قيمه اجتماعية يمكن الاعتماد عليها في استيعاب كل مكونات المجتمعات الإنسانية التي شكلتها.

والثقافة كما عرفها محمد سالم (36:2004) تعد المكون الاساسي لمنظومة الأفكار التي يكتسبها المرء من جراء انتمائه إلى مجموعة ما في ظرف زمني محدد ويمكن القول بأنها الإرث الفكري التاريخي الذي يحصل عليه الفرد بعناء أو بدونه بما يتضمن هذا الإرث من معتقدات ووجهات نظر حول من يشد أزر الجماعة ويحفظ تماسكها عند مواجه الأخطار. فهي مجموعة متكاملة من القيم والعادات والرموز والبدائل التي تتيح الاختيار للفاعلين الاجتماعيين وتمكنهم من القيام بالفعل والفعل المضاد وبذلك تعبر الثقافة عن سلوك العصبية باعتبارها مؤسس لهذا السلوك والذي يعتبر المشاركة في الصراع والغلبة هي المعيار الذي يعبر عن انتماء الأفراد ومساهمتهم في الوصول للحكم.

ويؤكد ابن خلدون (148:2013) فالعصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وقد عبر عن معايير القوة والشجاعة التي يتحلى بها أفرادها في قهر العصبيات الأخرى. كما تعتمد العصبية على الثقافة في حماية نفسها. فالعصبية من وجهة نظر ابن خلدون يرفض اختلاط الدماء والنسب والذي بها تضعف العصبية وتضيع هيبتها وتزول قوتها بوصولها للحكم في الحضر ومركز الدولة. إذا الثقافة تعبر عن قوة العصبية ومدى قدرتها على الحفاظ على تماسكها والدفاع عليها. والاعتراف بكل مكونات المجتمعات البدوية والحضرية وعن طريق الولاء والانتماء المشترك.

ثالثاُ اللغة: –

تعد اللغة وسيلة لنقل المفاهيم وتحليل صورها الرمزية وافكارها وترجمتها إلى معاني واقعية تجسد معنى الكلمة للتعبير عن السلوك، فقد عرفها عبد العزيز عبد الحميد (16:1961) بأنها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل إي صورة أو فكرة ذهنية إلى اجزائها أو خصائصها، والتي يمكن بها تركيب هذه الصورة مرة أخرى في أذهاننا أو أذهانا غيرنا بواسطة تأليف كلمات ووضعها في تركيب خاص، أذا هي وسيلة التي توصل الأفكار والتعبير عنها.

كما يرى السعيد عواشرية (1055:2011) أن اللغة هي وعاء ثقافة الأمة وجوهر هويتها، لذا وجب تطوير اساليب تعليهما، وتكثيف استخدامها في الحياة الاجتماعية، وللغة قيمة خاصة فهي تجاوزت المعنى للسلوك، فالعصبية تعتمد على اللغة في التفسير وتأكيد المعاني بسلوك الأفراد فهي تختصر الزمن نحو تأكيد الولاء والانتماء لذلك يؤكد ابن خلدون أن اللسان العربي يعبر عن انتمائه للعصبية وتميزه عن غيره الموالي، واشار بذلك للغة ككيان يعبر عن خصائص المجتمع، واختلاط الانسب يضعف قوتها، ويفكك اواصرها، وقد وضح ابن خلدون ذلك بوصول العصبية للحكم والاستيلاء عليه.

ويؤكد (أحمد شيخ عبد السلام، وآخرون، 12:2007) أنماء العربية اللسان، فمن تكلمها وأتقن استخدامها فهو عربي اللسان والثقافة. فتسابق الجميع إلى تحقيق انتمائهم اللغوي العربي، فكانت مفخرة للقراء والمثقفين. وفي هذا اتفاق مع راي ابن خلدون فاللغة ليست مجرد كلمات ومعاني ومفاهيم جامدة بل هي مجموعة من القيم الاساسية التي تعبر عن

الانتماء فاللغة العربية وحدت بين المسلمين رغم اختلاف جنسياتهم ، ويرى أحمد شيخ عبد السلام، واخرون بل أن للغة العربية دورا تأسيسيا في بناء حضارة الأمة الإسلامية في جميع مناحيها ومراحلها، وفي التواصل بين مختلف الشعوب الإسلامية التي لم تستعرب ألسنتها بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية .فاللغة لا يمكن تجاهلها في مد جسور الفاعل بين المجتمعات البشرية والأمم من خلال الثقافات المتعددة والمتنوعة والاسهام الأدبي، كما تعد اللغة من القيم التي تمكن المتحدثين بها بما يستجيب لاحتياجاتهم وفق متطلبات العصر، ومن خلالها يمكن مواجهة التيارات المناهضة، وكوسيلة للضبط الاجتماعي والثقافي في المجتمع. فهي تعد وسيلة وغاية، وهي التي تصوغ الفكر. فيما عبر كل من (روسني بن سامة واشواق بنت صالح الكنالي، 203:2007) أن تعليم اللغة العربية في ماليزيا قد تطور من مجاله الصيق إلى مجاله الواسع، وبدأ بالغرض الديني الذي يعتمد على الكتب الدينية، ثم تطور إلى المهارات اللغوية.

بالإشارة للغة كقيمة يوضح ناصر الذين الاسد (14:2007) بأن الاستشراق والتبشير والاستعمار الأوروبي منذ زمن مبكر على قيمة اللغة العربية، وأنها هي فكر الأمة وأنها هي الإعجاز البياني لكتاب الله، فسعوا جميعاً لإبعاد العرب عن لغتهم وإبعاد لغتهم عنهم، وإضعافها في نفوسهم وإزالتها من ألسنتهم، ليكون في ذلك قضاء على فكر الأمة وقضاء على كتاب الله.

رابعاً الدين: –

ليس كما يراه البعض مجرد علاقة بين العبد وخالقه، بل يعد الذين قيمة اخلاقية تعبر عن طاهرة السلوك والتفكير الذي يطبق وفق تعاليم الذين السمحاء والتي لا تخضع لراي بشري بل يعبر عنها بتنفيذ الجوانب الروحية والاخلاقية التي يجب أن تسود، فقد عبر ابن خلدون على اهمية القيم الدينية في ضبط السلوك البشري وتعديله وفق الشريعة الإسلامية، واعتبر العامل الديني من عوامل تدعيم الدولة ومن القيم التي وجب الحفاظ عليها في تطبيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين البشر وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لذا يعد الذين مصدر للتشريع ومنه تستمد القيم التي تبنى عليها الأمم وعلاقتها ببقية الدول .

وفي هذا الشأن يرى عبد الغني بن محمد دين (417:2007) منذ أن دخل الإسلام الجزر الماليزية بوسطة العرب الذين كانوا يجوبون البلاد للتجارة والدعوة إلى الدين الإسلامي واتسامهم بالأخلاق الحميدة الحسنة ومعاملتهم الطيبة ومعاشرتهم الحسنة أحب الشعب الماليزي الإسلام والإنسان العربي الذي كان السبيل في معرفة الماليزيين للدين الإسلامي، وهو ما يؤكد أن الذين لا يقتصر على علاقة بين العبد وربه بل هو قيمة اجتماعية اخلاقية تؤسس عليها علاقات الاحترام والمحبة والتعاون، وتبنى عليها حضارات الأمم.

ويرى ابن خلدون(176:2013) في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق. وذلك لان الملك إنماء يحصل بالتغلب، والتغلب إنماء يكون بالعصبية ، واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنماء يكون بمعونة من الله في إقامة دينة، ويؤكد إن إذا تداعت القلوب وانصرفت إلى أهواء الباطل والميل للدنيا يحصل التنافس وفشا الخلاف، وفي ذلك تعبير على اهمية القيم الدينية في المحافظة على وحدة البناء الاجتماعي والدولة لا يمكن الفصل بين الذين والدولة مهما كانت الاسباب ويعتبر الدين هو العامل الاساسي لقيام الدولة والمجتمع، وبدونه لا يمكن قيام دولة ونظام يهدف لبناء المجتمع، وأن في الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عدها، وقد أشار ابن خلدون (177:2013) إلى تأثير القيم الدينية "واعتبر ذلك أيضا في دولة المتونه ودولة الموحدين فقد كان بالمغرب من قبائل كثيرة ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبتيهم بالاستبصار والاستماته لدى يعبر عن مدى اهمية القيم الدينية في التساند والتعاضد وتقوية القلوب ومهما كان عدد الاعداء، وهذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعة وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموع فارس مئة وعشرين ألفاً بالقادسية وجموع هرقل، على ما قاله الواقدي، أربع مئة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيدهم. فقد ألف الله بين قلوب المسلمين ونصرهم على أعداء الإسلام، العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبؤه أو ولاية أو أثر عظيم من الدين.

خامساً قيم الصراع: –

يعد مفهوم الصراع من القيم التي لها تأثير على حياة الأفراد والجماعات في المجتمعات الإنسانية، وتعتمد عليه في تحديد ابعاد علاقتها ببعضها وبالمجتمعات الأخرى، ولقد اعتمد ابن خلدون على قيم الصراع التي تبرز من خلالها ولاء الأفراد والجماعات لعصبتهم، وكمعيار للانتماء. ودور الصراع كعامل من العوامل التي يعتمد عليه المجتمع في الحفاظ على تماسكه، واستثمار جهود الأفراد والجماعات ويعتمد على الصراع كقيمة تنافسية تهدف لتصحيح مسار المجتمع نحو الاتجاه الصحيح الذي يخدم جميع الطبقات والجماعات.

ومن وجهة نظر عبد الباسط عبد المعطى (19:1981) أن ابن خلدون حدد موضوع العلم بدراسة المجتمع الإنساني وبما هو ضروري، وما هو اجتماعي والمجتمع ليس ثابت وإنما هو دينامي ومتغير، ويلعب الصراع بين العصبيات دوراً في تغيره وتنميته. بذلك يكون قد أدرك أهمية الصراع وضروريته، وأن السلطة وهي الوازع "لابد لهم من وازع يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة وأن هذا الملك ليس لكل عصبية وتبين من ذلك أن للصراع عوامل إيجابيه تسهم في تنمية المجتمع وتغيره للأفضل نتيجة لتولد الافكار التي تنتج عن الاختلاف في ألية إدارة العصبية والتعبير عنها.

فالقبلية كما عبر عنها (ابن خلدون ،1377) قائمة على الغلبة والثأر والانتقام، وأن العصبية هدفها الاستيلاء على الحكم بقوة العصبية فالصراع صار سمه من سمات الشخصية للأفراد والجماعات وعلى راسهم الطبقة الحاكمة التي تعتمد في صراعها على رفض من يختلف معها فكرياً وسياسياً وإيديولوجياً وتعمل على تهميشه أو إقصائه، وهدة الثقافة تنمي روح العداء والتعصب وعدم تقبل الأخر، تضعف أمكانية التواصل معهم. فالصراع بوصفة ظاهرة سلوكية سواء في بعدها الفردي أو الاجتماعي وفعل يندرج تحت انماط السلوك الذي ينشأ في المجتمع ويعبر عن عدم الاتفاق مع الأخر. وقد عبر المفكرين والفلاسفة عن الاختلاف في الفكر هو اساس الاختلاف في المجتمعات البشرية، وكل اختلاف في الفكر ينتج عنه صراع ولا يمكن التنبؤ بالنتائج التي ستؤدي إليه ظاهرة الصراع وخاصة الصراع السياسي. لذا يعتبر "فرويد" أن السلوك البشري عموماً أنما يتحرك بفعل غريزتي الجنس والعدوان.

مظاهر العصبية وعلاقتها ببناء الدولة: –

لقد اتصفت مظاهر العصبية بالتفاخر بالحسب والطعن في الانساب بالآباء والاجداد، رغم مخالفته لتعاليم الدين. وكذلك بالطبقية التي تؤدي إلى تقسيم المجتمع، وقد علاجها الإسلام بالرجوع لتعاليم الدين الإسلامي، بالمساواة والعدالة الاجتماعية، ونبد الجهل والاعراف والتقاليد الجاهلية، واستبدال الحسن بالسيئ منه، وقد عبر الإسلام على أهمية العقيدة وأعتبرها هي المعيار للعلاقات الإنسانية، كما حرص على تجنب فوارق العنصرية والقبلية لذلك تعد العصبية من الجاهلية فهي تحرص على التعصب بين ذوي القربة ومحابة الاخر ومنازعته في الاستيلاء على الحكم وقد عبر ابن خلدون على ذلك واعتبارها مصدر تهديد للأخر.

أن القيم المشتركة بين الدولة والعصبية هي وجود الصراع الذي يتحول إلى منافسة فكرية تحمل في طياتها قيم عبر عن علاقة الإنسان وكرامته من خلال حوار الحضارات، وبالاعتماد على العقيدة التي يؤمن به كل منهم.

تسعى الدراسة للإجابة على هذا السؤال باستعراض القيم وعلاقتها ببناء الدولة في المجتمع، ووفق وجهة نظر بعض المفكرين والفلاسفة، فقد أعتمد ابن خلدون على الصراع كعامل اساسي للوصول للحكم وقيام الدولة ويرى ناصيف نصار(275:1980) أنه أشار إلى العصبية بأنها " النعرة على ذوي القربى" وهذه النعرة تعني الدفاع عن ذوي القربى من يرتبطوا معهم بالنسب أو المصاهرة أو الجوار أو الانتماء وهو ما يشجع على الصراع المستمر مع وجود المجتمع. كما يرى ابن خلدون إن الظلم والطغيان وتصاعد نفود الجند واعوان السلطان تؤدي لاستخدام القهر وهو في اعتقاده علامة ضعف للدولة، وبسببه قد تتحقق محاولات الانفصال عن الدولة. وفي هذا الشأن ابن خلدون لا يستبعد استخدام الضوابط القسرية واساليب الاخضاع، ومن الضرورة أن يشمل الحكم أيضاً على إدارة مصالح الشعب. وهو ما يفسر أن مصلحة الملك لا تقوم دون مصالح الرعية. فالقهر التعسفي راجع لبوادر الصراع من أجل الملك وهو ما يضر بمصالح

السلطات فالوصول للملك عن طريق الصراع بين الموروثات والمكونات الثقافية والانساق الفرعية من شأنه أن يعمق ثقافة الصراع والاختلاف. كما يرى ابن خلدون أن العصبية تحكمت في معاقل وتقاليد الدولة، بل وانحرفت بمسارها، وكانت موضع كثير من العقبات في العلاقات بين دول الجوار، وهو ما أداء إلى تخلف بعض الدول الإسلامية مقارنة بغيرها من الدول الاوروبية التي تجاوزت التقاليد والاعراف والنظام الاقطاعي.

كما عبر (ساطع الحصري، 1961) عن وجود الصراع كثقافة عبر عن جذور العصبية بين قبائل الجزيرة العربية قبل الإسلام الذي نهى عن القتل والثأر بدون وجه حق، بمعنى بعيداً عن الشريعة الإسلامية وهو ما يعبر عن الحمية وسيادة القيم التي تساعد على العصبية والصراع التي تعتمد على ترجمة: أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. بعيداً عن قيم الإخاء والتسامح التي ينادي به الشرع في الإسلام فقيم الشرف والثأر لازالت سائدة حتى يومنا هذا وفي ذلك مؤشر على أهمية التنشئة والعادات والتقاليد ومدى تأثيرها على الفكر الإنساني.

من خلال استعراض القيم والمعايير التي اعتمد عليها ابن خلدون في تشكيل العصبية ودورها في بناء الدولة في الدول الإسلامية في شمال افريقيا تلاحظ الدراسة مدى تأثر ابن خلدون بما عاصره في حياته ومن خلال المناصب والمهام التي تقلدها بمختلف الدول والحكومات، وقد عبر عن قيم المواطنة واللغة والدين والثقافة والصراع بأنها قيم لا يمكن تجاوزها في بناء الدولة، ومن وجهة نظره أن هذه القيم هي من انتاج الأفراد والجماعات التي تسعى دائماً للوصول للحكم وبناء الدولة وأن اختلال توازن هذه القيم بما يعكر النسب والاصل، والتخلي عن الوازع الديني والثقافي، وانتهاء عوامل الصراع يعجل بزوال الدولة ونهايتها وفق معايير الاختلاط والانحلال والمراحل التي تمر بها أي دولة وهي كالكائن العضوي، فالدولة تمر بمرحلة الطفولة عند مرحلة التكوين ثم مرحلة القوة والشجاعة وهي مرحلة الشباب، ثم مرحلة النضج والتدبير وهي مرحلة الرجولة، وأخيراً مرحلة الهرم والضعف وهي مرحلة الشيخوخة عند العنصر البشري .

فالدولة كما يرى ابن خلدون تمر بأربعة اجيال وأن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك واذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها، فهي تقتضي الانفراد بالمجد، أن طبيعة الملك تقتضي الترف، وإذا كثر الترف في الدولة صار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم الامر الذي يتطلب من السلطان الزيادة في أعطياتهم حتى يسد الخلل ، ويرى ابن خلدون(187:2013) فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من الوان الشر والسفسفة وعوائدها .فالدولة لها عمراً محدداً في الغالب لا تعدو أعمارها ثلاثة أجيال مئة وعشرون سنة. تمر بمراحل البداوة إلى الحضارة ومن الشطف إلى الترف ومن الاشتراك في المجد للانفراد به.

نتائج الدراسة: –

ورغم رؤية ابن خلدون من خلال نظرية علم العمران البشري، ومدى حاجة المجتمعات للاجتماع، فأن الدولة المعاصرة قد لا تختلف مع القيم والمعايير التي جاء بها ابن خلدون وأن تعد قيم الصراع غير ظاهرة بنفس المعنى الذي عبر عنه ابن خلدون في المجتمعات البدوية ولكن قيم الصراع تظل موجوده في هذه المجتمعات وأن اختلفت الأدوات فأن الأنظمة السياسية تعد نتيجة لقيم الصراع والاختلاف بين الاحزاب السياسية، ترى الدراسة أن وجود الصراع أمراً ضروريا كما أكده ابن خلدون فالصراع مستمر بين الاحزاب السياسية، والوصول للحكم لا يعني نهاية الصراع بل يظل الاخر يتربص الفرصة وينتظر سقوط الحزب الحاكم ويستولى على الحكم .وعن القيم الدينية في تنظيم العلاقات الاجتماعية لقد استطاع ابن خلدون ان يقدم مؤشراً على اهمية القيم الدينية السماوية في نشر قيم العدالة والمساواة في المجتمع، ونبد صراع العصبية الجاهلية التي تدعوا إلى نفي الأخر وبعيد على الشورى والحوار، وبدون تعاليم الدين السمحاء لا يمكن تنظيم العلاقات وتحديد الحقوق والواجبات وأن فصل الدين عن الدولة يعدو موافقة على نشر الرذيلة في المجتمع بسم الحرية المطلقة.

ومن ناحية أخرى تعد اللغة من القيم التي تحافظ على تماسك المجتمع، كما تعد اللغة من القيم الاساسية لتشكيل العصبية وبناء الدولة، ورغم اختلاف اللهجات بين العصبيات التي تشكل العصبية القوية وتمكنها من الاستيلاء على الحكم عن طريق المواطنة والانتماء وما قد يتسبب ذلك في ايجاد لغة التخاطب وهو ما يعد اتفاق بين قيم العصبية والقيم التي تحكم الدولة في ضرورة توحيد اللغة والاعتماد عليها كاللغة رئيسية. في حين تؤكد الدراسة على وجود اتفاق بين القيم عند ابن خلدون ودورها في تشكيل العصبية وبناء الدولة حيث تتفق معاً في قيم المواطنة ويعتبرانها من اسس تشكيل العصبية وبناء الدولة المعاصرة التي تعتمد هي الاخرى الجنسية التي حلت محل المواطنة وهي تعبير عن الانتماء للهوية التاريخية لهذا المجتمع. كما توصلت الدراسة إلى الاتفاق بين قيم ومعايير العصبية في الدول الإسلامية مع القيم والمعايير التي تعتمد عليها الدولة في بنائها وتعد القيم الثقافية من العوامل المشتركة في ذلك فلا يمكن للدولة الإسلامية المعاصرة، ولا العصبية إن تتخلى عن العادات والتقاليد والاعراف التي تشكلها وتسهم في بناء هويتها الثقافية، وتميزها عن غيرها من الدول والحضارات البشرية فالقيم الثقافية هي البوتقة التي تنصهر في داخلها العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبذلك تعبر عن هوية الدولة.

وأن العصبية لها تأثير مباشر في قيادة الدولة في الدول الإسلامية نظير الاعتماد على جذور العصبية البعيدة في إدارة الدولة وقد بلغت بعض الدول الإسلامية دولة العصبية التي تحكم بالوراثة والقوة والاغلبية. وأن الدولة التي تكثر فيها العصائب تضعف فيها الدولة ولا يمكن قيامها إلا بتجاوز ذلك.

قائمة المراجع

1-شعبان الطاهر الاسود (1999) علم الاجتماع السياسي القاهرة: الدار المصرية اللبنانية للكتاب.

2-نيقولا ميكافلي (1994) الأمير، الدار البيضاء: ترجمة خيري حماد، دار اقواس، ط.2

3-الوحيشي بيري وعبد السلام الذويبي (2014) مدخل إلى علم الاجتماع، طرابلس: مشورات مركز المناهج التعليمية والبحوث التربوية.

4-أحمد ظاهر (1994) أبجديات علم السياسة، الاردن: دار الكندي للنشر.

5-محمد علي محمد (1994) أصول علم الاجتماع السياسي، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

6-ابن خلدون (2013) تقديم هيثم هلال، بيروت: دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر.

7-عبد العزيز عبد الحميد (1961) اللغة العربية القاهرة: دار المعارف للنشر، الطبعة الثانية.

8-الصيد عواشرية (2011) مبدأ تعزيز الوسطية لدى الطلاب، الرياض: مؤتمر الجامعات العربية، منشورات وزارة التعليم العالي، جامعة طيبة.

9-خالد بن عبد الرحمن (1426) العصبية والقبلية من المنظور الإسلامي: الرياض، توزيع مؤسسة الجرسي للنشر.

10-كمال التابعي وآخرون(2007) مقدم علم اجتماع المعرفة، القاهرة: الدار الدولية للاستشارات الثقافية.

11-محمد عمارة (1990) أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار الشرق للنشر.

12-مالك بن نبي (1971) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، القاهرة: ترجمة محمد عبد العظيم، مكتبة عمار.

13-ساطع الحصري (1953) وعن مقدمة ابن خلدون، القاهرة: منشورات جامعة القاهرة.

14-محمد عابد الجابري(1994) ابن خلدون العصبية والدولة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

15-أحمد شيخ عبد السلام، واخرون(2007) إسهامات اللغة والأدب في البناء الحضاري للأمة الإسلامية، كوالالمبور: منشورات الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

16-روسني بن سامة (2007) محاولة تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة. كوالالمبور: الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا.

المراجع الاجنبية: -

1- Harold R.kerlo, Socilog:Social Structure and Social conficty New York M acmillan Publishing Company.1989.pp.24.23.

التأصيل القرآني لمبدأ "الحوار"، ووجه الحاجة إليه في تحقيق التسامح والتفاهم بين الثقافات والأديان

دكتوراه عبدالقادر بلعالم
فلسفة إسلامية
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف/ الجزائر
belalemabdelkader@yahoo.fr

ملخص البحث

نتطلع في هذا البحث إلى إثارة موضوع "الحوار" في مرجعيته القرآنية، من حيث أسسه وقواعده وقيمته على مستوى حقيقته الدينية النصية، ومن ثم بيان وجه الحاجة إليه في دنيا البشر وحركة الحياة على مستوى وظيفته. بما هو أداة للتعبير عن الذات وتوضيح الأفكار، وطريقة للتفاهم والتواصل الاجتماعي والحضاري. ومن ثم تعميق الوعي بثقافة التسامح، والعمل على نشرها بين الأمم.

فالنص القرآني إذ يؤسس للحوار ويبيّن حقيقته وقيمته، ويحدد أركانه، فهو يدعو إلى التمسك به واعتماده في الفعل التواصلي، على المستويين النظري (الفهم والتبليغ والإقناع والمحاججة والتفنيد...) والعملي (التفاهم التواصل تبادل الخبرات ونقل الأفكار وتفعيل القيم...). ويطرحه كوسط وسيط منهجي ورؤيوي لحل ما استشكل من القضايا الفكرية والإيديولوجية، وتجاوز المشكلات ومجابهة التحديات التي تعرقل الحراك المعرفي والحضاري للإسلام، وتضيّق على فاعلية "العالمية التي تميزه معرفيا ووظيفيا.

والسؤال الذي يطرح نفسه عند هذا الأفق؛ أفق حقيقة الحوار ووجه الحاجة إليه في المرجعية القرآنية، هو بيان ماهيته الدينية، ووسائل تطبيقه، أو تحويله من حقيقة مفهومية ومادة مكتوبة إلى ممارسة ثقافية فعلية وحياة عملية.

وما حفزنا على التفكير في موضوع الحوار في مرجعيته النصية القرآنية في سياق الجدل المعرفي والمنهجي بين الإسلام والقضايا المعاصرة، ثلاث حقائق (هي في جوهرها ظواهر ثقافية وحضارية في أبعادها القيمية الفردية والجماعية والتربوية والسياسية...)، وهي:

1 ـ تمركز قضية "الحوار" في ساحة الفكر وحركة التفكير، حيث أصبح يشكّل بؤرة الكتابة في عصرنا الحالي. والاهتمام به نظريا ـ هنا ـ إنما يعكس همّا واقعيا، وهو ما يجعل من هذا الانشغال مقدمة للحقيقة الثانية/ التالية:

2 ـ انعدام الحوار في حياتنا على المستويات المختلفة (الخارجية والداخلية)، وعلى المستويات الفردية والجماعية، وما خلفه ذلك من أزمات فردية ومشاكل اجتماعية، وصراعات بين الأمم على المستوى الثقافي والحضاري والسياسي والاقتصادي...

3 ـ الحاجة إلى الحوار كحل أمثل وأنجع وأسلوب أوحد في حل المشاكل الفردية والجماعية وبين المجتمعات، وتحويل مطب الصراع والتصادم إلى مطية ووسيلة للتدافع والتواصل، انطلاقا من الإلزامية القرآنية لتبنيه واعتماده، ونجاح تطبيقه وتفعليه في التجارب التاريخية النموذجية في خطها ولحظتها النبوية الرسالية. وفي بعض التجارب الاجتماعية اللاحقة في عهد الصحابة والتابعين من خلال رابط الاقتداء والتقليد المتبصر لفعل وفاعلية الحوار في عصر النبوة في بناء الفرد والمجتمع.

4 ـ الأثر العملي الناجع والفاعل للتوجه القرآني في آلية "الحوار" لتعميق الوعي بقيمة التسامح ونشره من أجل تعزيز التفاهم بين الثقافات والأديان والحضارات.

في هذا الإطار الإشكالي والمفهومي والعملي لموضوع "الحوار" من منظور تأصيله القرآني، يتحرك تفكيرينا لبحثه ودراسته في مرجعيته القرآنية، قصد بيان حقيقته الإعجازية، وقيمته المعرفية والمنهجية، ووظيفته التواصلية التفاهمية.

وانطلاقا من ذلك؛ فإن ثمة عناصر فكرية ثلاث يقوم عليها موضوع هذه المداخلة، تماشيا مع منطق البناء المعرفي للإشكالية. وهذه العناصر هي:

1 ـ التأصيل المفهومي والتوجه الوظيفي لمبدأ "الحوار" في النص القرآني.

2 ـ تجليات الحوار وأبعاده الثقافية والحضارية من خلال سير الأنبياء والرسل في تواصلهم مع أقوامهم.

3 ـ دور الحوار وآليات تفعيله في المجتمعات المعاصرة، ووجه الحاجة إليه في تربية الفرد وبناء المجتمع، وتوازن العلاقات بين الأمم. ومن ثمة تكريس ثقافة التسامح والتفاهم، وترسيخ قيمها بين الثقافات والأديان والحضارات.

مقدمة:

إن "الحوار" من حيث أصله وتأصيله حقيقة قرآنية على وجه الأصالة والإطلاقية، ويتجلى ذلك من خلال كونه حقيقة ظاهرة في آيات الله تعالى على مستوى منطوق القرآن وملفوظه. حيث أشير إليه تصريحا ـ لا تلميحا ـ ودُعي إلى اعتماده أمرا ووجوبا. ولم يقف الحد لحقيقة الحوار القرآنية عند مستوى الإشارة ولإحالة إليه لفظيا، بل تجاوز ذلك إلى الأفق الاستعراضي لأهميته ودوره في الاهتداء إلى الحق، كما يتكشف ذلك من خلال الخطاب الإلهي مع جميع الكائنات. فالقرآن الكريم، يستعرض عدة محاورات، أسماها وأجلها حوار الله ـ عز وجل ـ مع الملائكة وإبليس. كما جرت تلك المحاورات في بعض الأحيان على ألسنة الرسل مع أقوامهم، وعلى ألسنة المؤمنين مع الطواغيت، وغير ذلك من تلك المحاورات.

وهذا التأصيل القرآني لـ "الحوار" إشارة مفهومية، وممارسة أنموذجية، وهو ما ينزله منزلة التقديس الذي يرتقي به إلى أفق اللازمة الوجودية للإنسان في حركته الاجتماعية، وصيرورته التاريخية، وتفاعلاته الثقافية والحضارية مع الآخر.

ومن ذلك نفيد أن الحوار في القرآن هو مما تقتضيه حقيقة الخلق، وأفق الحق: فمقتضى الحاجة إليه خَلقيا؛ هو تواصل البشر فيما بينهم، انطلاقا من قاعدة "الاجتماعية" التي تخص الكينونة الوجودية للإنسان في بعدها الموضوعي الخارجي، حيث اختلاف الناس في رؤاهم وتصوراتهم للوجود والعالم والحياة ومصائرهم فيها... وتفاوت قدراتهم وإمكانياتهم واستحقاقاتهم... ومشروطية تحقيق حاجاتهم ومتطلباتهم الاجتماعية بتعاونهم وتدافعهم التكاملي... كل ذلك ما يقتضيه التواصل فيما بينهم، تفاهما وتعارفا وتشاركا في تحقيق المصلحة الاجتماعية المشتركة، والقيم الثقافية والحضارية المتداخلة والمتقاطعة. فإذا كان الإنسان اجتماعي بطبعه، فاجتماعيته التي تحول وجوده من القوة الذاتية إلى الفعل الواقعي في خط الصيرورة التاريخية؛ تجد تحققها في تواصله مع غيره. ومن ثم، فالتواصل بين بني الإنسان بما هو أمر فطري بينهم، يمليه الطبع الاجتماعي الذي يخص وجودهم. كحقيقة خَلْقية يتمثل، أساسا، في عنصر "الحوار" ويتمظهر فيه، وتجري وظيفته وتتحقق فعاليته الاجتماعية والحضارية من خلاله. فالحوار في بعده التواصلي، المجسد لمفردات الخلق وضروراته اجتماعيا، يستمد أهميته، والحاجة إلى التمسك به، في كونه " أسلوباً من أساليب العلم والمعرفة ووسيلة من وسائل الدعوة والتبليغ، فاعتمد عليه الأنبياء والرسل في دعوة الناس إلى الخير، واعتمدت عليه الشعوب في تواصلها وتفاعلها مع بعضها البعض، واختطه المفكرون والمربون طريقاً ومنهجاً في تعليمهم، ومن هنا نجد أن العقيدة الإسلامية هي أول من رسم للفكر الإسلامي أسس وقواعد الحوار ليصل المفكر المسلم إلى المقاصد والغايات النبيلة التي أرادها الدين الإسلامي".

هذا فيما يخص الحوار كأسلوب تعامل لتحقيق التواصل الاجتماعي التدافعي التكاملي، كما تقتضيه حقيقة الخلق.

أما فيما يتصل بضرورة اعتماده، سعيا لبلوغ أفق "الحق" للاهتداء إليه. فمن منطلق أن الحق هو أحق وأولى أن يتبع، فإنه ليس ثمة سبيل، يسهل الطريق إليه (أي الحق) ويهدي العقل إليه غير الحوار. حيث إن الحق في جوهره واحد، والسبيل إلى بلوغه أوحد، بينما صوره لدى البشر متعددة ومتناقضة، وتبعا لذلك فالسبل الموصلة إليه متفرقة ومتعارضة، من منطلق اختلاف المدارك العقلية والمستويات الفكرية، والمعتقدات الدينية والأنماط الثقافية والتجارب الاجتماعية... فكل يرى الحق كما يتصوره واستناد إلى المختلف في موروثه عن تصور وموروث غيره. وبالتالي فإما أن يتغلب ويهيمن تصور من التصورات حول الحق، فيُفرض بالإكراه، ليكون ذلك مطية للصراع والتضييق على الحريات، ويتحول التعارض والتضاد بين التصورات إلى تعارض المواقف، ويختل نظام التواصل الاجتماعي. وإما أن يُلجأ إلى الحوار، بحيث تتواجه العقول وتُمتحن التصورات من خلال أساليب البرهان والمحاججة والاستدلال، فيتبيّن التصور الأصح والأوضح والمعبر عن جوهر الحق، فيقبله العقل المخالف باقتناع دون تردد يلابسه تناقض أو غموض، ويسقط . بالتالي .كل سعي إلى ممارسة الإكراه. ومن هنا يتبيّن، أن الحوار في منطوق ومنطق القرآن الكريم هو مراجعة المفاهيم والقضايا والحقائق لمعرفة وجه الحق فيها والاهتداء إليه، من منطلق أن الحق أحق أن يتبع. ومرد مراجعة المفاهيم إلى اللبس الناتج عن اختلاف المتحاورين في مداركهم العقلية، واختلاف تصوراتهم ومعتقداهم حول الأشياء والحقائق الوجودية والقيمية والمعرفية. مما يدعو إلى الحوار بالتي هي أحسن وبالحجة البالغة والدليل القوي، والبرهان القاطع، كأساليب عقلية للوصول إلى الحق في وحدته.

من ذلك يتبيّن أن الحوار مسألة مهمة في المنطق الإسلامي، كأسلوب متحرك عملي في الوصول إلى الحقيقة، وفي حركة الصراع حول القضايا المختلف فيها. وإن القرآن الكريم هو أول كتاب حوار في الإسلام، ومن ثم فهو أهم مرجع على الإطلاق في مسألة الحوار بين الناس، وفي تأصيل فكرة الحوار وتقعيدها في الإسلام والفكر الإسلامي.

من هنا تأتي أهمية وقيمة البحث عن مسألة الحوار في القرآن، والكشف عن صور هذا الحوار ونماذجه، وقواعده ومبادئه. وحاجة البشرية إليه في فعلها التواصلي.

دوافع إثارة موضوع الحوار في القرآن:

إن ما حرك تفكيرنا باتجاه أفق مفهومية الحوار في تأصيله القرآني، ومن ثم استجلاء الصور والدلالات التي تعكس قيمته الفكرية والأخلاقية، وآليات فعاليته الاجتماعية والحضارية، هو المفارقة المثيرة للتساؤل والملفتة للانتباه، والمتمثلة في التعارض وعدم التناسب بين ما يقدمه القرآن عن الحوار من حقائق نظرية فيما يتصل بحقيقته وأهميته وضرورته، وما يعرضه من نماذج حوارية (بين الله والملائكة والله والأنبياء)، وتجارب عملية في تاريخ الرسالات السماوية من خلال حوار الأنبياء مع أقوامهم، تكشف عن قيمته وفعاليته. وبين تدني مستويات الحوار في الواقع الفعلي للمسلمين فيما بينهم ومع غيرهم. "المفارقة التي تكشف عن خلل فكري وثقافي أصاب العقل الإسلامي، فأحدث مثل هذه المفارقة التي هي بحاجة إلى معالجة فكرية وثقافية."[12]

وانطلاقا من ذلك تأتي هذه الدراسة كمحاولة فكرية اجتهادية للنظر في قضية الحوار في القرآن الكريم للوقوف على قيمه المعيارية والفكرية، وكشف الأدوات والآليات التي يستبطنها لتجسيد فعاليته الاجتماعية والحضارية. وقد بني المسار الفكري لهذه الدراسة على ثلاثة مباحث، تعكس المحطات المنهجية واللحظات المعرفية المشكلة لبنيتها، وهي: المبحث الأول: حقيقة الحوار وأوجه الحاجة إليه تأسيسا على مفهوميته القرآنية. المبحث الثاني: ـ لفت النظر وإبراز قيمة الحوار انطلاقا من النماذج الإلهية في خطها الميتافيزيقي المفارق: (حوار الله مع الملائكة، ومع آدم، ومع الشيطان). والتجارب النبوية في حركتها الرسالية الدعوية مع البشر في وضعهم العقدي الضال ووعيهم الفكري المنحرف. المبحث الثالث: دور الحوار وضرورة التمسك به لتعزيز وحدة الأمة الإسلامية واستنهاضهما لمثلها وقيمها العليا، لبعث التنوير الثقافي والتطور الحضاري من جهة، والتمكين لتحقيق الفعل التواصلي البناء والمثمر مع الأخر من خلال تجاوز نظرية الصراع وتفعيل ثقافة التدافع التي يؤسسها وينميها الحوار.

[1]. زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، ط1، 1431هـ / 2010، ص: 7.

البحث الأول:

التأصيل القرآني لمفهوم وحقيقة الحوار وأوجه الحاجة إليه:

يشكل القرآن الكريم المصدر الأساس لـ "الحوار" من حيث الوقوف على حقيقته مفهوميا، وبيان قيمته وظيفيا، والكشف عن نجاعته فعليا، من خلال استعراضه للنماذج الحوارية في خطها الميتافيزيقي المتعالي كما هو الشأن في حوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة والأنبياء من جهة، ومع الشيطان من جهة ثانية.

ففيما يخص مصدرية القرآن للحوار على مستوى التحديد المفهومي له، فإننا نلاحظ أن الإشارة إلى "الحوار" وردت في النص القرآني على سبيل التصريح، من خلال ورود لفظته في آيات متعددة. وقد وردت هذه اللفظة في صيغة الفعل ''حاور'' وفي صيغة المصدر ''التحاور''، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً﴾.[2]

وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى الله وَالله يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ الله سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[4].

ويظهر من هذه الثلاثة مواضع أن الحوار فيها هو مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين، والأخذ والرد فيه. وهذا التحديد القرآني لمعنى الحوار، شكّل مرجعية للتحديدات القاموسية اللغوية والاصطلاحية. ومن ذلك فما تفيده التحديدات القاموسية لمعنى الحوار في **اللغة**: هو " تراجع الكلام"[5] وفي لسان العرب: "وهم يتحاورون أي: يتراجعون الكلام. والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة"[6]. وقال الراغب الأصفهاني: "المحاورة والحوار: المراودة في الكلام ومنه التحاور"[7].

---

[2] . سورة الكهف، آية: 34

[3] . سورة الكهف، آية: 36.

[4] . سورة المجادلة، آية:1

[5] . محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306هـ، 162/3؛ وأحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ص269.

[6] . محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار إحياء التراث العربي، يروت 1416 هـ، 218/4.

[7] . أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر، ص 135.

وأما في التحديد الاصطلاحي فإن الحوار قريب من معناه اللغوي، وقد عُرّف بأنه: "مراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر دون وجود خصومة بينهم بالضرورة "[8]. وعُرّف بأن الحوار: "مناقشة بين طرفين أو أطراف، يُقصد بها تصحيح كلام، أو إظهار حجة، وإثبات حق، ودفع شبهة، ورد الفاسد من القول والرأي"[9].

وخلاصة هذه التحديدات اللغوية والاصطلاحية، أن الحور في كلام العرب الرجوع "[10].

إن حد "المراجعة" كدلالة جامعة لمعاني الحوار، والتي أفادته التعريفات اللغوية والاصطلاحية من النص القرآني، له تأكيداته وإثباتاته في الحديث النبوي الشريف حيث جاءت مادة الحوار في الأحاديث النبوية الشريفة بمعنى الرجوع ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "من دعا رجلاً بالكفر أو قال: عدو الله وليس كذلك، إلا حار عليه"[11]. أي: "رجع عليه الكفر"[12]. وقد ورد في حديث آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعيذ من: "الحَوْر بعد الكوْر"[13] ومعنى الحديث أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يستعيذ من الرجوع إلى النقصان بعد الزيادة[14].

إن الحضور المرجعي القرآني المكثف في تحديد وبلورة مفهوم "الحوار" على المستوى اللغوي والاصطلاحي، يكرس بشكل أعمق وأوسع المستوى الاجتهادي المعرفي المتمثل في تفسير القرآن الكريم، من خلال العلماء الذين اضطلعوا بهذه المهمة. ومن الأمثلة على ذلك: الإمام الطبري، حيث عرف الحوار بالمخاطبة والمكالمة، وذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى: فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ) "أي يخاطبه ويكلمه"[15]. ومن ذلك أيضا تعريف الإمام البقاعي حيث

---

[8]. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، أصول الحوار، طبعة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1408 هـ، ص9:

[9]3. الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، طبعة دار المنارة، جدة، بدون تاريخ، ص

[10]. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م، 273/19.

[11]. أخرجه الإمام مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، طبعة دار أبي حيان، القاهرة 1995م، 325/1

[12]. شرح صحيح مسلم، الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، طبعة دار أبي حيان، القاهرة 1995م، 326/1.

[13]. رواه الإمام محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر، 497/5، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح

[14]. انظر: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 273/19.

[15]. محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/922م)، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1999م، م 8، ص224.

قال: "الحوار هو المخاطبة بلين ورفق، وقال: يحاوره أي يراجعه في الكلام... وحار يحور إذا رجع افتخارا عليه وتقبيحاً لحاله بالنسبة إليه، والمسلم يحاوره بالوعظ والتقبيح، تقبيح الركون إلى الدنيا"[16]. وعرفه العلامة ابن عاشور فقال: "المحاورة هي المجاوبة والمحاورة مراجعة الكلام بين متكلمين، ودل فعل المحاورة على أن صاحبه قد وعظه في الإيمان والعمل الصالح فراجعه بالفخر عليه والتطاول"[17].

وخلاصة هذه التعريفات للحوار في توجهها القرآني، المنبثقة من تفاسير العلماء. فضلا عن أصولها اللغوية والاصطلاحية، "أن الحوار مع الآخر، هو رجوع الكلام بين جماعتين مختلفتين من خلال الاحترام المتبادل والتفاهم المنصف، حيث إن الجماعة الأولى تعبر عن أفكارها وآرائها، بينما الأخرى تستمع إليها وتتعلم منها، وفي الوقت نفسه ترغب أن يُسمع إليها."[18]

كما تجدر الإشارة في هذا السياق إلى إن مادة "حوار" في القرآن الكريم، لم تشغل حيزا في ثنايا نصوصه، كما تبيّنا ذلك من خلال إحالتنا على الآيات الدالة عليه، على سبيل التصريح فقط، بل يوجد في القرآن الكريم أيضا ما يعبّر عن معنى الحوار على سبيل التلميح، انطلاقا من مادة "القول"، وما اشتق منها كقال، ويقول، وقل، وقالوا، ويقولون، وقولوا... فمادة القول باشتقاقاتها المختلفة تدل على الحوار. وقد تكررت في القرآن الكريم أكثر من ألف وسبعمائة مرة

والحوار بما هو رجوع ومراجعة للكلام وتداوله مع الأخر المحاَور، لا يأخذ ـ في الرؤية الإسلامية ـ طابع القوة والغلبة والخصومة التي هي هدف الجدل انطلاقا من الطابع والطبيعة التي تخصه، وهي التعصب والتشدد والعناد، كصفات متجذرة في نفسية المجادل، وإنما يعتمد اللين والمرونة والمناقشة بالتي هي أحسن، لمواجهة تعصب وتشدد وعناد المحاَور للتخفيف من حدته وشدته، لاستدراجه واستمالته نحو مسار الحقيقة والحق، والاستدراج، هنا، لا يقوم على الإكراه، بل على الإقناع والاقتناع، وهو ما يؤكد أن المراجعة في الكلام ليست تعسفية أو اعتباطية تحكمية، وإنما هي مؤسسة على الدليل العقلي والبرهان المنطقي، "وهذا يؤكد أن الحوار في المنظور القرآني هو الأصل الذي يجب أن يتخلل كل العلاقات، لأن القرآن الكريم يريد للإنسان أن يحصل على القناعة الذاتية المرتكزة على الحجة والبرهان في إطار الحوار

---

16 - برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885هـ/ 1480م)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978م، ج15، ص58-59.

17. محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج5، ص319-320.

18. قطمير شيخو: "حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة"، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد الخامس، العدد 1، يوليو 2008م، ص:59.

الهادئ العميق، ويجعل من ذلك الحوار بديلا للمفارقة بالحديد والنار، تلك المقارعة التي تسحق فيها الطاقات، وتهدر الإمكانات."[19]

فالحوار بما هو مراجعة للكلام بين الطرفين المتحاورين، يبتغي إصابة الحقيقة والاهتداء إلى الحق، بكيفية تؤسس للتواصل بينهما على أساس التعارف والتفاهم والعيش المشترك في صيغته التدافعية، يرتكز على آليتين منهجيتين: الجدل بالحسنى، واعتماد الحجة والبرهان في المناقشة. ويتأكد ذلك في القرآن الكريم في آيات عديدة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[20] ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[21]وقول الله تعالى: ﴿ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾[22] ، وقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[23]. ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾[24]ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك وكذلك خلقهم﴾[25] وقوله تعالى: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[26]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[27]، وقال تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[28]. قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[29]

---

[19] . محمد حسين فضل الله: "الحوار في القرآن"، ص: 31. نقلا عن: محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي: "منهجية الحوار في القرآن الكريم". مجلة الشريعة والقانون، العدد 35، رجب 1924هـ، يوليو، 2008م، ص: 185.

[20] . سورة لبقرة: من الآية، 83.

[21] . سورة البقرة، آية، 111

[22] . سورة آل عمران، آية 159

[23] . سورة النحل، آية، 125

[24] . . سورة الأنفال، آية، 61

[25] . سورة هود، آية، 118. 119

[26] . سورة، طه، آية 44

[27] . سورة الأنبياء آية، 107.

[28] . سورة العنكبوت، آية، 46.

[29] .. سورة فصلت، آية، 35.

ومن المواقف الحوارية التي ترقى إلى أفق الدرس والعبرة في أبعادها القيمية والتربوية الهادية للحق، والكاشفة عن القيمة السامية للحوار إلى حد التقديس، فيما يتصل بخاصية "الحسنى" و"الموعظة الحسنة"، حوار الله سبحانه وتعالى لإبليس اللعين الذي انتهى بإنكاره السجود لآدم، ومع ذلك لم يُكرهه على السجود ولم ينزل عليه الله العقاب، وأمهله إلى يوم الدين.

وعندما كفر فرعون ذو الأوتاد وعصى ربه، وادعى الألوهية في الأرض وخاطب أهل مصر بأنه لا يوجد لهم إله غيره. لم يأذن الله حينئذ بإنزال العقاب عليه وهو القادر على أن يقول للشيء كن فيكون. وإنما أرسل إليه النبي موسى عليه السلام ليحاوره بالقول اللين لعله يتذكر أو يخشى ويرجع عن ادعاءاته الباطلة.

ونفس الأمر فيما يتعلق بعلاقة الانبياء والرسل بأقوامهم، حيث كانوا يحاورونهم ويقارعونهم بالحجج والبراهين، ويخاطبونهم بالتي هي أحسن، للرجوع عن غيهم وكفرهم والتسليم بما أراده الله لهم أن يكون حقاً.

ما هو جدير بالملاحظة ولفت الانتباه في هذا السياق الميتافيزيقي التأسيسي لثقافة الحوار وفعاليته في تدافع الإنسانية نحو مصائرها الدنيوية والأخروية، هو أن الحوار لم يتم بين الإنسان والإنسان فحسب، وانما بين الله جلّت قدرته وبعض خلقه بما فيهم إبليس اللعين .. وكيف كان الله جلت قدرته يظهر الحق في نهاية الحوار ليؤمن به الجميع. وهو ما يعني" إن القرآن الكريم هو أول كتاب حوار في الإسلام، ومن ثم فهو أهم مرجع على الإطلاق في مسألة الحوار بين الناس، وفي تأصيل فكرة الحوار وتقعيدها في الإسلام والفكر الإسلامي."[30]

فما يمكن إفادته من حوار الله مع خلقه، حتى في أحط منازلهم الموصولة بالباطل المعلنة للحرب عليه جلت قدرته، هو التقديس والقدسية التي يحظى بها الحوار، مما يكشف عن حاجة الإنسانية إليه في معرفة طريق الحق والنجاة من جهة، وتحقيق التعارف والتفاهم والسلم والاحترام المتبادل والتدافع والتعاون كمقومات للعيش المشترك وإعمار الأرض ونشر رسالة الصلاح والإصلاح فيها.

تأسيسا على ما سبق يتبيّن أن "المراجعة" و"التراجع" و "الرجوع" كمكونات بنيوية لمفهوم الحوار، تفيد مراجعة التصورات المختلفة حول الحقيقة، لتبين وجه الحق من وجه الباطل فيها، ومن ثم التراجع عن الباطل والرجوع عنه إلى الحق. وهو ما يعني أن ثنائية الحق والباطل هي المنطلق والأفق لحركة الحوار: منطلق لما يخلفه تصادمهما وتصارعهما من

[30]. زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مرجع سابق، ص: 7.

انعكاسات سلبية ومدمرة للحياة الإنسانية. وأفق للفصل في هذا الصراع والتصادم لصالح الحق على الباطل، سعيا لتحقيق صلاح الإنسانية وإصلاح أحوالها.

ثنائية الحق والباطل كمحرك وأفق لـ "الحوار":

إن الحوار في منطوق ومنطق القرآن الكريم هو مراجعة المفاهيم والقضايا والحقائق لمعرفة وجه الحق فيها والاهتداء إليه، من منطلق أن الحق أحق أن يتبع، "فالحوار في منطق القرآن ينبغي أن يرتكز على معيارية الحق، لا يفارق هذه، ولا يتخلى عنها، أو ينقلب عليها بأي شكل من الأشكال، وفي أي ظرف من الظروف، وتحت أي ضغط من الضغوط. ومن ثم فإن صورة الحوار وهيئته، وطرقه وأساليبه، وما يحيط به من أجواء، ينبغي أن تتكيف ومبدأ معيارية الحق، أما الحوار الذي لا يبصر النور بالحق، فهو حوار أحق ألا يتبع."[31] وفي نفس السياق يؤكد محمد حسين فضل الله قائلا: "ولعل السر في ذلك، هو أن هدف الإسلام الأساسي، هو وصول الناس إلى الحق بالطريقة التي تعمق الإيمان في نفوسهم، وتشرح به صدورهم، ولذا فإن وسائله التعلمية، تتجه إلى هذا الهدف فحسب."[32]

ومن القواعد التي ينطلق منها الحوار في حركته الفكرية باتجاه إحقاق الحق ما يلي:

1 . تجاوز الأحكام المسبقة من طرف كلا المتحاورين، فمن شأن ذلك أن يضع الحوار في إطار موضوعي من منطلق أن الموضوعية هي الوسط والوسيط المنهجي والمعرفي التي تلتقي حوله الرؤى والتصورات المختلفة، بحيث لا يعيق الاختلاف القائم بينها تفاعل وتكامل ما بينها من مشتركات. فيكون طرفا الحوار . بالتالي . على مسافة واحدة، وتأسيسا على ذلك يكون سبيلا إلى عمّن هو على هدى، ومن هو في ضلال مبين. فيقتنع من هو على هدى بالحق ويطمئن إليه، ويميل من هو ضال عن ضلاله، ليعتنق الحق ويتبناه. وهذه القاعدة دلت عليها بصراحة ووضوح الآية الكريمة: "وإنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين"[33] "ورجع إلى هذه الآية واستند عليها جميع الذين عالجوا أو اقتربوا من فكرة الحوار في القرآن؛ وذلك لشدة دلالتها، وبلاغة بيانها...ولأنها تتضمن حافزا قويا يشجع على الحوار بين المختلفين."[34]

2 . القطيعة مع الوصاية الفكرية:

---

[31] . المرجع نفسه، ص: 39.

[32] . محمد حين فضل الله: "الحوار في القرآن"، مرجع سابق، ص: 57.

[33] . سورة سبأ. آية 24.

[34] . زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مرجع سابق، ص: 39.

إن الحوار بطبيعته ووظيفته فعل عقلي، ينهض على التفكير والنظر والاستدلال والمقارنة والمحاجّة... وما يعيق هذه الممارسة التعقلية للحوار هو هيمنة سلطة التقليد ممثلة في الوصاية الفكرية والذهنية للآباء والأجداد، والتي يتجلى مفعولها السلبي في تجميد النشاط العقلي، وتعطيل الفاعلية والطاقة الفكرية. فهي ـ إذن ـ شكل من أشكال الإكراه غير المباشر على التسليم والقبول بما يجانف الصواب والحق. ومن الآيات الدالة على ذلك على سبيل الإفصاح والوضوح قوله تعالى: ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباءهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾[35] وقوله تعالى أيضا: ﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون، قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون. ﴾[36]. فهذه الآية تصور معاناة الأنبياء في نشاطهم الدعوي الرسالي، وما واجهوه من معضلات في حوارهم مع أقوامهم. فسلطة/ بل عائق الوصاية الفكرية يعطّل فعل التعقل والتفكير الذي يقتضيه الحوار ماهية ووظيفة. حيث إن الحوار لا يكون فاعلا وفعالا وموصلا إلى الحق؛ إلا بإعمال العقل وبعث الطاقة الفكرية. ومن ثم فالتبعية العقلية والتقليد الفكري يفقد الحوار معناه، بما هو مخاطبة للعقل.

3 . اعتماد منطق البرهان:

إذا كان العقل والتعقل هو قوام الحوار وأساس فعاليته، فإن الحركة الفكرية التي يمارسها؛ برهانية بطبيعتها. ومن ثم فمنطق البرهان بما هو نسق من الحجج العقلية، هو مرشد المحاور العاقل إلى معرفة الحق اقتناعا لذاته وإقناعا لغيره. فالحوار يطاوع البرهان ويدور معه حيثما دار. ويتجلى ذلك بدقة ووضوح في قوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾[37]. ومفاد هذه الآية أن الحجج والبراهين والأدلة هي مرجع العقل الهادي إلى الحق. وآداته إلى التخلص من الظنون والشكوك والتوهمات الموقعة في مطب الضلال. فالحوار في منطق القرآن يبنى البرهان، ولذلك انتقد المحاججة بلا علم ولا دليل، واستنكر على الذين يحاجون فيما ليس لهم به علم. كما أشار إلى ذلك في قولة تعالى: ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلما تحاجّون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[38] فالمحاججة بلا علم ولا برهان جدل عقيم يعطّل الحوار، ويقود إلى الضلال. فقد يكون البرهان قاسما مشتركا بين المتحاورين، يستندان إليه في نقاشهما، فيكون الحوار هو أسلوب البيان والإقناع لكليهما. وإما أن يتبنى أحدهما البرهان في تفكيره وخطابه، ويسقطه

35. سورة البقرة، آية 170.
36. سورة الزخرف. آية 22.
37. سورة البقرة. آية 111.
38. سورة آل عمران. آية 66.

الآخر من حسابة وحسبانه، فيتحول الحوار إلى جدال. وعند عتبة هذا المأزق التواصلي الفكري، يستدعي الأمر ضرورة اللجوء إلى:

4 . الحوار بالتي أحسن:

إن الجدال إذ يفتقد إلى الحجة والبرهان؛ فهو يتحرك بقوة النفس المنفعلة، ممثلة في انفعال التعصب، وليس بقوة العقل الفاعلة، ولذلك فهو يتسم بالحدة والعنف والعناد والانغلاق والتشدد وضيق الأفق... ويعتمد على الإكراه بديلا للإقناع. وبالتالي فلا يمكن مواجهة التعصب والتشدد والانغلاق الفكري بما يماثله، بل إن المطلوب هو التحلي بالصبر والهدوء واللين والانفتاح، وهي السمات الدالة على الحوار بالتي هي أحسن. بما هو الوجه المحمود للجدل المبني على الفعالية العقلية، مقابل الجدل المذموم الذي قوامه القوة النفسية الانفعالية. فالجدل المحمود هو عين الحوار بالتي هي أحسن. وفي هذا قال الله تعالى: ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[39] وفي نفس السياق؛ قال تعالى في آية أخرى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾[40]. فدلالة "التي هي أحسن" تحيل إلى: المناهج والطرق والأساليب والآداب والأخلاقيات.

وتأسيسا على ما سبق نفيد أن الجدل كأسلوب فكري مذموم، يحول الاختلاف المثمر إلى خلاف مدمر، وينمي روح الفرقة والتناحر... والحوار كجدل محمود، يعزز الوحدة، ويحول الخلاف إلى ائتلاف، ويجعل من الاختلاق قاعدة للتفاهم والتواصل. لهذا أوجب المقتضى الأخلاقي أن يجري الحوار بالتي هي أحسن لتطويق الجدل في وجهه السلبي المذموم. وأن يرتقي إلى مستوى كونه استراتيجية تواصلية فكريا واجتماعيا وحضاريا. ولهذا فإن "الناس بصورة عامة، وبغض النظر عن التطور التاريخي الذي يمرون به تقدما أو تراجعا، تمدنا أو تخلفا، فإنهم لا يمكن أن ينظّموا اجتماعهم الإنساني على أساس قاعدة الجدل، ولا يمكن أساسا أن ينتظم اجتماعهم الإنساني على هذه القاعدة، لكن بإمكانهم أن ينظّموا اجتماعهم الإنساني وينتظم على قاعدة الحوار، وهو الأفضل والأمثل لهم."[41]

إن الأفق الذي يتحرك باتجاهه الحوار؛ هو جدل الحق والباطل، وتمثل قضية وحدانية الله ومستتبعاتها من القضايا العقدية المتصلة بها كالإيمان بالرسل والملائكة واليوم الآخر...ومقابل ذلك، يمثل الشرك ومستتبعاته القضية المحورية للباطل. والحق والباطل كأفق للحوار تمثلت مطلقيته في حوار الله لإبليس: ويعتبر هذا النموذج من أخطر النماذج الحوارية

---

39. سورة النمل. آية 125.

40. سورة العنكبوت. آية 46.

41. زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مرجع سابق، ص: 41.

في القرآن الكريم، حيث إن هذا النموذج والذي يمثل فيه سبحانه وتعالى الحق المطلق والخير المطلق؛ فيحاور رمز الشر المطلق والباطل المطلق؛ ألا وهو إبليس عليه لعنة الله، وكأن الله سبحانه وتعالى أراد أن يضع لنا فلسفة مهمة، تقضي إلى إمكانية الحوار، ولو كان الحوار مع أشد الأعداء وأفظعهم، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ. قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ. قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ اَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ. قَالَ فَاَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. قَالَ إِنَّكَ مِنَ المنظَرِينَ. قَالَ فَبِمَا اَغْوَيْتَنِي لاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ اَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ اَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ. قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لاَمْلاَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ اَجْمَعِينَ﴾[42].

المبحث الثاني:

قيمة الحوار انطلاقا من النماذج الإلهية في خطيها الملكوتي والناسوتي:

يطرح موضوع "الحوار" في القرآن الكريم على ثلاثة مستويات: 1 . المستوى المفهومي من خلال الإشارة إلى ملفوظه، تسمية ودلالة، وبيانا لخصائصه ومحدداته، كما بيّنا ذلك على سبيل التفصيل في المبحث السابق. 2 . ومستوى الخطاب، بما هو أسلوب فكري وتربوي لعرض المطلقات العقدية والحقائق الغيبية، ومناقشة القضايا الخلافية التي يتبناها خصوم العقيدة الإسلامية ومعارضيها. وأن ثمة تمفصل وظيفي بين الحوار كمفهوم وكخطاب، حيث إن الأسلوب الحواري في القرآن الكريم بما هو خطاب نظري، فهو تجسيد لمفهومية الحوار، وتفعيل لخواصه وخصائصه التكوينية. والأسلوب الحواري الذي يعتمده القرآن الكريم في عرض القضايا ومناقشتها، يتسم باتساع دائرته وتعدد قضاياه، وشموله لما لا يحصى من الموضوعات. وهو ما يؤسس للمستوى الثالث ويفضي إليه، 3 . مستوى الأنموذجية، أي تحوّل الحوار كمفهوم وكخطاب نظري إلى حدث فعلي. والحوار في مستواه الأنموذجي يتسم بالفرادة والتفرد والانفراد في أدائه، ومرد ذلك إلى الفاعل الأول الأوحد ومصدره الفرد الصمد؛ الله سبحانه وتعالى: فجوهر الأنموذجية هو في محاورة الله لمخلوقاته. كحواره عظمت قدرته مع الملائكة ومع إبليس، ومع الأنبياء والرسل. والحوار في هذا المستوى الثالث يجري أداؤه من خلال خطين: خط ميتافيزيقي متحرك في عالم الملكوت، وهو متحرك باتجاه طرفين متعارضين: يمثل أحدهما محور الخير وهم الملائكة، ويمثل الثاني محور الشر وهو إبليس اللعين. وحوار الله مع هذين الطرفين، يؤصّل لمبدأ وأسلوب الحوار بين الحق

[42] . سورة الأعراف:، آية،11-18

والباطل الذي ستجري وقائعه في عالم الناسوت، ومن ثم الاهتداء إلى أسلوب الحوار في مرجعيته الإلهية المقدسة لدحض الباطل والتمكين للحق من أن يتحقق. وخط فيزيقي واقعي، متحرك في عالم الناسوت، وهو متحرك في اتجاهين أيضا، أحدهما عمودي مشدود إلى أفق المثال والكمال، وهو يتمثل الحوار الذي جرى بين الله والأنبياء والرسل. وثانيهما أفقي، ويتمثل في حوار الرسل مع أقوامهم. وحوار المؤمنين مع الكافرين.

وتماشيا مع المقتضى المنهجي للمبحث الثاني في هذا البحث، نعرض لصور من النماذج الإلهية للحوار في خطيها الملكوتي والناسوتي.

1 . حوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة:

النموذج الكامل والمتكامل لهذا الحوار، وصورته الأسلوبية الفنية في فصولها وتفاصيلها يعرضها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[43].

ما يمكن إفادته من هذا المشهد القرآني لقيمة الحوار وفعاليته وآفاقه في أنموذجه الإلهي مع الملائكة، هو ملكوتية وروحانية الحوار، وقبليته خلقيا، حيث جرى في رحاب عالم الملكوت واستهدف كائنات روحانية، عالم الما قبل والسابق للخلق الإنساني، وهو ما يعني ارتباط الحوار بـ "البدء" في إطلاقه وانطلاقه، وهو ما يثبت صحة ما يجري تداوله في الكتابات الإسلامية حول مقولة (في البدء كان الحوار). فـ " الحوار بدأ قبل الإنسان خلقا ووجودا، وبدأ عنه وحوله وبسببه"[44] والعنصر الأهم والأبرز في هذه المشهدية الحوارية في تصويرها القرآني، هو محورية الإنسان ومركزيته. فهو أفق الحوار ومنتهاه في لحظته البدئية السابقة على خلقه، بدأ الحوار حوله ومن أجله قبل خلقه. وفي هذا دلالة على تكريمه، واصطفائه، وعظمة المسؤولية المنوطة به في عالم الناسوت من جهة، ودلالة على قيمة الحوار وعظمته والحاجة إليه، وضرورته في تجسيد مفرداته الوجودية في الأرض من جهة ثانية. بدأ هذا الحوار، إذن، في اللحظة التي أراد الله سبحانه وتعالى أن يجعل في الأرض خليفة، فأراد أن يخلق الإنسان لكي تناط به هذه المهمة الصعبة. ولذلك، "على الإنسان

[43] . سورة، البقرة:30-33

[44] . زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مرجع سابق، ص: 23.

أن يتخذ من الحوار بدأ ومنطلقا وسبيلا في علاقته بالإنسان الآخر الذي هو إما أخا له في الدين، وإما نظيرا له في الخلق."[45]

فحوار الله مع الملائكة، رسالة تربوية موجهة للإنسان، للتحلي بفضيلة الحوار، والتمسك به كمنهج في حركة حياته وتعامله مع الآخرين. كما تفيد هذه الرسالة الموجهة إليه، أن العلم هو القاعدة التي يرتكز عليها الحوار، والمقوم الحقيقي له، ومحركه باتجاه الأهداف التي تقتضيها خلافته في الأرض. "فبالعلم خاطب الله الملائكة، وبالعلم رفع الله منزلة آدم وشرّفه وكرّمه، وبالعلم صدّق الملائكة، وقالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا. وهذا يعني أن الحوار ينبغي أن يتخذ من العلم وجهة ومنطلقا وسبيلا، لأن الحوار يقوم بالعلم ولا يقوم بالجهل، والعلم هو منطلق الحوار، ولن يكون الجهل منطلقا للحوار أبدا، وذلك لأن العلم يجعل من الحوار حاجة وقيمة، ويعطي الحوار محتوى ومضمونا، وينتهي به ثمرة ومكسبا."[46]

2. حوار الله سبحانه وتعالى مع إبليس:

وإذا كان حوار الله مع الملائكة من أجل الإنسان وله، وقد كان الملائكة يمثلون رمزية خير في هذا الحوار، انطلاقا من طبيعتهم النورانية، فإن حوار الله مع إبليس، كان أيضا من أجل الإنسان وله، وكان إبليس في هذا الحوار طرف شر انطلاقا من طبيعته النارية الشرانية. وحوار الله سبحانه وتعالى مع إبليس اللعين، كان بعد خلق الإنسان، بخلاف حواره مع الملائكة الذي كان قبل خلقه.

ومن الآيات التي تصور مشاهد الحوار االذي جرى بين الله سبحانه وتعالى مع إبليس قوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ. قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ. قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ اَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ. قَالَ فَاَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. قَالَ إِنَّكَ مِنَ المنظَرِينَ. قَالَ فَبِمَا اَغْوَيْتَنِي لاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ اَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ اَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ. قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ اَجْمَعِينَ ﴾[47]

---

[45]. زكي الميلاد: "المرجع نفسه، ص: 23.

[46]- المرجع نفسه، ص: 24.

[47]. سورة الأعراف، آية،11-18

وما يمكن استخلاصه من دروس ونتائج من هذا الحوار، الذي يعتبر من أخطر النماذج الحوارية في القرآن الكريم، من حيث إنه جرى بين الحق المطلق والخير المطلق، وبين رمز الباطل المطلق والشر المطلق (إبليس)، هو أن إمكانية الحوار في القرآن الكريم مفتوحة ومتاحة، حتى في حال التناقض الحاد والمطلق بين الطرفين المتحاورين، أي بين الحق والباطل، والخير والشر في مطلقيتهما. ومع أشد الأعداء وافظعهم. وبناء على ذلك، فما نفيده من الآيات السابقة، أن العصيان لا يمنع من الحوار، حتى لوكان العاصي هو إبليس اللعين. وإذا كان الحوار في أفقه الملكوتي الميتافيزيقي قد جرى بين الخير المطلق والشر المطلق؛ بين الله سبحانه وتعالى وإبليس اللعين، فإن هذا النموذج الحواري الفريد المتفرد، يؤسس لإمكانية الحوار بين الإنسان ونظيره مهما كان ندا أو عدوا له، "لأنه ليس بين البشر من هو في منزلة إبليس الذي هو شر كله، في حين أن الناس كلهم عباد الله، فطرهم على فطرته، ولا تبديل لخلق الله."[48]

وما يترتب عن هذا النموذج الحواري في تعاليه وقدسيته، هو التأصيل للحوار كمبدأ وآلية للتدافع بين البشر في اختلاف عقائدهم، وأعراقهم ولغاتهم وقومياتهم ... بل وفي اختلافهم في تصوراتهم للحق والباطل، الخير والشر. فالحوار هو الأصل والقاعدة في علاقات الناس بعضهم ببعض. فلا مناص للإنسان من الحوار حتى مع ألد أعدائه، وأشدهم خصومة له، تأسيسا وقياسا على محاورة الله جلّ جلاله لإبليس الرجيم. فإذا كان الحوار ممكنا مع إبليس، فمن الأولى أن تجري إمكانيته بين المسلمين فيما بينهم، وبينهم وبين نظرائهم من الديانات والثقافات والحضارات الأخرى.

3. حوار الله سبحانه وتعالى مع آدم (أب الأنبياء):

إذا كان حوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة رمز الخير؛ محوره الإنسان، وإذا كان حواره جلّ شأنه مع إبليس اللعين رمز الشر، أيضا محوره الإنسان. فإن حواره سبحانه مع آدم عليه السلام، بما هو رمز الإنسان، فهو كذلك حوار مع النبي الإنسان من أجل الإنسان. وإذا كان الملائكة طرف خير أسمى في الحوار، وإذا إبليس طرف شر أدنى في الحوار، فإن الإنسان وسط بين الطرفين؛ بين الخير والشر. والحوار من أجله وله مع الملائكة ومع إبليس، والحوار معه؛ كل ذلك من أجل تخليصه وخلاصه من الشر، والارتقاء به إلى أفق الخير لتحقيق خيريته واصطفائه. فالإنسان، إذن، هو كالواسطة بين تلك السرمدية (الخير المطلق)، وهذه الكائنة الفاسدة (الشر المطلق) على حد وصف الفيلسوف الأندلسي له (ابن باجة).

---

[48]. زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مرجع سابق، ص: 26.

فحوار الله سبحانه وتعالى مع آدم هو حوار مع النبي الإنسان رمز الإنسان، ونموذج لحوار الله مع الأنبياء والرسل . وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الله تعالى حاور أنبياء آخرين (كإبراهيم وموسى وعيسى...). ونكتفي هنا بالوقوف على حوار الله تعالى مع آدم كنموذج معبر ومثال شارح ومفصح عن صور ودلالات حوار الله مع الأنبياء.

ومن الآيات التي تنقل مشاهد وحيثيات الحوار الذي دار بين الله سبحانه وتعالى وآدم، قوله تعالى: ﴿ وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ، وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النّاصِحِينَ، فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَاكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ، قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينْ ﴾[49]

ما نفيده من استنتاجات وحقائق من هذا التصوير القرآني لحوار الله سبحانه وتعالى مع آدم عليه السلام، هو الخط التربوي للحوار. فالحوار في هذه الآيات المباركات حافل بالدلالات التربوية كالتحذير والتنبيه والتذكير للتّبصر بالخطأ وعدم الوقوع في الخطيئة من خلال أساليب التهذيب والتعليم. ومن هذا يتبيّن أن الحوار في مرجعيته القرآنية يتجه نحو بناء الإنسان وصياغة وجوده على الوجه الأفضل والأكمل. وتأسيسا على هذه القاعدة التربوية للحوار، تتحدد إلزامية وحاجة الإنسان إليه في علاقته مع الآخرين لتصويب التصورات الخاطئة التي ينتجها تفكيرهم ومناقشاتهم، وتصحيح المواقف المنحرفة والتصرفات اللاأخلاقية التي تتخلل تعاملهم فيما بينهم. والنتيجة الأعم من كل هذا هي تربية الإنسان على قيمة الحق وفضائل الخير الموصلة إليه، ليكون ربانيا في تفكيره وفكره ومواقفه وعلاقاته ومعاملاته. وخلاصة هذه النتائج أن "الحوار في هذه الآيات ارتبط بهذه الحادثة، وجاء منبها ومذكّرا ومبصّرا، وهذا من وظائف الحوار بصورة عامة، ومن وظائفه التربوية بصورة خاصة."[50]

إن الحوار في ثلاثية نماذجه التي أسلفنا ذكرها (حوار الله تعالى مع الملائكة، ومع إبليس اللعين، ومع آدم عليه السلام)، جرت وقائعه في عالم الملكوت وما وراء التاريخ، وفي بدء الخليقة. وقد استمر هذا الحوار في خطه التربوي الإلهي من خلال نموذج رابع في عالم الشهادة ومسرح التاريخ البشري، بين الأنبياء وأقوامهم.

---

[49]. سورة الأعراف، آية، 19 . 24.

[50]. زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مرجع سابق، ص: 29.

4. حوار الأنبياء مع أقوامهم:

إن حوار الأنبياء والرسل مع أقوامهم شغل حيّزا أوسع في القرآن الكريم على امتداد سوره وآياته، حيث أفاض على سبيل التفصيل فيما وقع بينهم من حوار ومناقشات في مواضيع تتعلق بالعقيدة تصحيحا وترسيخا، ونشرا لها بعد ذلك، لأنّه لا يمكن إرجاع الناس إلى جادة الصواب وعبادة الله ونبذ الشرك عنه إلا بالتنبيه والإقناع الذين يقتضيان الحوار.[51]

ولا يمكن استعراض كل النماذج الحوارية في هذا السياق، بل سنكتفي بالوقوف على بعض المحطات البارزة، من خلال استعراض مقاطع حوارية لبعض الأنبياء مع أقوامهم، مركزين على ما بينها من مشتركات تتصل بدلالات وأبعاد الحوار في هذا المحور (محاورة الأنبياء لأقوامهم)، وما يتخللها من دروس وعبر، تفيد في الاهتداء إلى طريق الرشاد والصلاح، وتأمين مسار الإنسان في حياته الدنيوية ونجاته في الحياة الأخروية.

ولا بأس بأن تكون **الوقفة الأولى** مع مشهد حواري لنبي الله **نوح عليه السلام** مع قومه، من منطلق أن أول حوار ذكره القرآن بين نبي وقومه، هو ذاك الذي جرى بين نوح وقومه. كما يتبيّن ذلك من قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ﴾[52].

ومن المشاهد الحوارية لنوح مع قومه، قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[53]. ولما دعا سيدنا نوح عليه السلام قومه إلى عبادة الله كان ردّهم ﴿ فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾[54]. وبعد أن سمعهم سيدنا نوح وتأمل في أدلتهم وما اشتملت عليه من شبهات، رد عليهم بأسلوب رقيق وجذاب بأدلة تفنّد مزاعمهم ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ وَيَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالا إِنْ أَجْرِيَ إِلا عَلَى اللهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلاقُو رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ وَيَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾[55].

و**الوقفة الثانية** مع نبي الله **إبراهيم الخليل عليه السلام**:

---

[51] - يعقوبي، محمود، المنطق الفطري في القرآن الكريم (2000)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 5.

[52] - سورة التوبة، آية 70.

[53] - سورة الأعراف، آية، 59

[54] - سورة هود، آية، 27

[55] - سورة هود، آية، 28-30

تأتي أهمية الحوار الإبراهيمي مع قومه، من سمو منزلته، ورفعة مقامه، والمتمثلة في اختياره الله خليلا له. ومن أنه كان أمة في قومه، ومن أولي العزم من الرسل، ونسبة الديانات السماوية الثلاث إليه (اليهودية والمسيحية والإسلام).

ومن المشاهد الحوارية للنبي إبراهيم عليه السلام مع قومه قوله تعالى:﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [56]

وفي حواره مع الكفار والنمرود الذي ادّعى الألوهية وهو واحد منهم؛ ويتضح ذلك في قوله تعالى:﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ الله الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ الله يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَالله لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾[57].

وأما **الوقفة الثالثة** والأخيرة، فمع نبي الله **موسى عليه السلام**:

لقد كان حوار موسى عليه السلام مع قومه الأكثر تفصيلا وتكرارا في القرآن الكريم، غطى كل المراحل والأطوار التي مر بها والمواقف التي تعرضّ لها مع قومه. ومن أبرز المشاهد الحوارية لموسى عليه السلام مع قومه، قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ فَلَمَّا جَاءَهُمْ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ . وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ فَقَالُوا عَلَى اللهِ تَوَكَّلْنَا رضبَّنَا لاَ تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ونَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[58].

وما يمكن استخلاصه من نتائج مشتركة من هذه المشاهد والمقاطع الحوارية في نماذجها النبوية الثلاثة (نوح، وإبراهيم، وموسى عليهم السلام)، هو أهمية الحوار ومحوريته في القرآن الكريم، فهو الأسلوب الأوحد والأنجع في النشاط الدعوي المرتبط بنشر وتبليغ رسالة الحق. والسبيل الأوحد لمعالجة الانحراف العقدي والفكري. وهو فكرة أصيلة وراسخة

---

[56]. سورة الشعراء، آية، 69 . 77.

[57]. سورة البقرة، آية، 258.

[58]. سورة يونس، آية، 75 . 86.

في البنية العقدية والفكرية والسلوكية للرؤية الإسلامية للقضايا الوجودية والمعرفية والاجتماعية، ولعلاقة الذات مع الآخر المختلف. ومحورية مبدأ الحوار وفعاليته، ووجه الحاجة إليه في الاستقامة والرشاد وسلامة المسار في الدنيا وحسن المصير في الآخرة، تكشف عنها هذه الحوارات، حيث تفيد أن الحوار كان نهج كل الأنبياء مع أقوامهم في مختلف المراحل والمحطات والظروف، من نوح عليه السلام إلى خاتم النبيّن محمد صلى الله عليه وسلم. وأن نهج الحوار الذي سلكوه مع أقوامهم حقق كل نتائجه، وحسم في كل القضايا الشائكة والمشاكل المعقدة والتحديات التي فرضها منطق الشرك والكفر والجهل..."الأمر الذي يقتضي من الدعاة إلى الله العاملين في سبيله، أن يكونوا أكثر الناس تمسكا بنهج الحوار في مجتمعاتهم، لأنهم أقرب الناس اقتداء بنهج الأنبياء."[59]

والحوار لما يكون معززا بالحجة والبرهان، ومتسلحا بقوة المنطق والبيان، يطفئ نار العنف، ويخفف من حدة التعصب، ويضعف قوة العناد والجحود، وهذا ما حصل واقعا وفعلا للأنبياء في دعوتهم لأقوامهم باتباع رسالة الهدى وتجنب طريق الظلال.

وخلاصة هذا كله، أن الحوار هو الأساس في مراجعة الذات وضبط وتصحيح وتوجيه مسار العلاقات، وحل المشكلات. وهو قوام الرؤية التوحيدية الإسلامية في التفاعل الإيجابي بين الناس والتواصل فيما بينهم في سعيهم إلى سعادتهم في الدنيا ونجاتهم في الآخرة. " هو آلية من أهم الآليات في التفاعل مع الوجود بأكمله أخذا وعطاء من غير إكراه ولا قهر، ضمن سنتي التنوع والتدافع من أجل تحقيق التوازن الكوني والفوز بالجنة ومرضاة الله في الآخرة... وهذه الآلية تعمل وتؤتى أكلها في كل مستوى من مستويات الوجود، فالحوار مع الله تسليم وعبادة، والحوار مع الكون تسخير وتمتع، والحوار مع الإنسان تعاون وتضامن[60].

المبحث الثالث:

دور الحوار وآليات تفعيله في المجتمعات المعاصرة، ووجه الحاجة إليه في تربية الفرد وبناء المجتمع، وتوازن العلاقات بين الأمم:

سبقت الإشارة إلى أن الإنسان هو المستهدف من استراتيجية الحوار التي وضع أسسها، وحدد معالمها القرآن الكريم. فحوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة قبل بدأ الخليقة، وحواره مع إبليس بعد الخليقة، وحواره مع الأنبياء، كل

---

[59]. زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مرجع سابق، ص: 34.

[60]. قمر محمد بخيت ماجي: "استراتيجية إدارة الحوار في القرآن الكريم"، مناظرات قطر، المؤتمر الدولي الرابع، (د. ت) ص: 6.

ذلك كان من أجل الإنسان وله. وانطلاقا من صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، من جهة، ومن كون مشكلات الإنسان هي نفسها، قديمة متجددة، "فالخطاب الإلهي للإنسان لم يأتِ متميزاً في المكان أو في الزمان، أو في التاريخ، وإنما جاء خطاباً مطلقاً، سواء جاء هذا الخطاب على لسان النبي نوح (عليه السلام)، أو النبي موسى (عليه السلام)، أو النبي عيسى (عليه السلام)، أو رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، بمعنى آخر يمكن القول: إن الإنسان هو موضوع لهذا الخطاب الإلهي في مطلق الزمن، وعلى لسان الأنبياء جميعاً"[61]. وهذا ما يثير سؤال راهنية الحوار، وحاجة الإنسان المعاصر إليه في صياغة وجوده، وتطوير ذاته، بما ينسجم مع أفقه كإنسان، وفي تدافعه مع غيره للتواصل معه، بما يحقق إمكانية التعايش السلمي، وإفادته والاستفادة منه. وفي هذا السياق يقول محمد حسين فضل الله: "ولعل مسألة الحوار هي من المسائل المهمة في المنطق الإسلامي كأسلوب متحرك عملي في الوصول إلى الحقيقة وفي تكوين القناعات .. وفي حركة الصراع في القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية ونحوها، لأنه الوسيلة الفضلى التي يعبر بها الإنسان عن فكره بطريقته الخاصة، في رفضه أو قبوله لأفكار الآخرين، في موقع الحرية الرحب الذي يمنح الإنسان الأمن من الاضطهاد في حركة الصراع .. وهو الذي يبلور الأفكار ويصفيها من كل الشوائب، ويرفع عنها الكثير من الغموض، ويوضح الكثير من مفرداتها من خلال عملية الأخذ والرد."[62]

إن ما يميّز العصر الحالي من مد عولمي كاسح، مبني على منطق الاستقواء والاحتواء، وما يشوب علاقات الدول والمجتمعات والثقافات والحضارات من توتر وتصادم وتدافع مدمر، رسّخت الوعي به، ووضعت آليات تفعيلة نظريات "صراع الحضارات" و"صدام الحضارات"، و"نهاية التاريخ"... هو ما يجعل الحاجة ماسة للحوار، ويعزز ضرورة اللجوء إليه من خلال التأسيس لصيغ معرفية بنائية وتواصلية، تقوم على تزاوج الأفكار، وتبادل التصورات والرؤى، وفهم وتفهّم الأخر واحترام آرائه، لتحقيق التواصل بين الأطراف المتجاورة في المكان والمتطورة في الزمان، والتي تتدافع وتتنازع حول مصائرها ومصالحها.. وفعالية الحوار، هنا، تكمن في قدرته على التصدي لتوحش العولمة في مركزيتها الأحادية الاستقطابية، الرامية إلى إحلال ثقافة واحدة على حساب الثقافات العالمية قديمها وحديثها. "فإنسانية الإنسان تفرض عليه أن يمتد ليعيش في الإنسان الآخر، بحيث يقترب عقله من عقله، وينفتح قلبه على قلبه، لأن الهدف من تنوع الخلق هو التعارف والتعايش الذي لا يمكن تحققه إلا بالتفاهم."[63]

---

[61]. الشيخ عارف هند يحابي فرد: " حوار الأديان في القرآن الكريم " ج1، جمعية القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط1، 1435هـ 2014م، ص:11.

[62]. محمد حسين فضل الله: "الحوار في القرآن"، مرجع سابق، ص: 22.

[63]. محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي: "منهجية الحوار في القرآن الكريم"، مجلة الشريعة والقانون، العدد35، رجب 1429هـ. 2008م، ص: 178.

والتعايش كأفق استراتيجي للحوار، وضرورة أخلاقية وإنسانية لتواصل المجتمعات وتدافعها الإيجابي، لا يتحقق فعليا وواقعيا إلا بالالتزام بمتطلبات الحوار، التي هي في جوهرها آليات الفعل التواصلي، وهي:

1 . إقامة الحجة لتخليص القول والرأي من كل ما يفسده، وما يؤجج نار الخلاف المدمر والمفرق. فمن شأن الحجة القوية . فضلا عن دورها في إقناع الطرف الآخر . أن توصل إلى معرفة الحقيقة، وحصول الإجماع عليها، ومن ثم الالتفاف هو الحق. " فلا يظهر الفرق بين الحق والباطل إلا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل"[64].

فالحجة بما هي مقتضى من مقتضيات الحوار، تضعف سلطة وسلطان الخلاف وتنهيه، وتعزز ثقافة الاختلاف المثمر والبناء. وانطلاقا من ذلك، فـ "إن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراد، يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبين له عند مقارعة الحجة بالحجة، ضعف أدلته عليه، ثم يتجه تدريجيا إلى القول برأي من يخالفه أو يأخذ على العكس من ذلك، في تقوية أدلته متى تبيّنت له قوة رأيه، مستجلبا مزيدا من الاهتمام به من لدن مخالفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به، وهكذا؛ فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يُشفى منه"[65].

2 . تنوع الرؤى، لبلورة مفهوم التسامح، وتعميق وتوسيع دائرة الوعي به، على المستوى القيمي، وترجمته عمليا إلى سلوك الاحترام، والتعاون، والاعتراف، وتفاعل الخبرات المعرفية المختلفة، وتبادلها للإفادة منها في مختلف مجالات الأنشطة البشرية. والتمكن من حل المشكلات التي تعترضها. وبالتالي التأسيس لمستقبل مشترك يخرج الإنسانية من عنف الهيمنة إلى أفق التعايش السلمي الذي به تسمو الحضارات وتنتعش الثقافات، وتتطور المجتمعات، ومن هذا يتبيّن أن "الحوار ضرورة إنسانية، لأنه صيغة من صيغ التواصل والتفاهم، وأسلوب من أساليب العلم والمعرفة، ووسيلة من وسائل التبليغ والدعوة، وهو الشكل الفلسفي الممتاز، إذ أكثر ما تكون الأفكار فلسفية عندما يستطيع من يفكر فيها من الداخل أن يبحث عن وجهها الخارجي، والحوار هو الذي يساعد على ذلك."[66]

---

[64] . القرطبي: "الجامع لأحكام القرآن"، ج3، دار الشعب، القاهرة (د . ت)، ص: 286.

[65] . طه عبد الرحمن: "حوارات من أجل المستقبل"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2011، ط1، ص: 8.

[66] - عبد المجيد عمراني: "مستقبل حوار الحضارات في ظل العولمة"، نشر ندوة الثقافة والعلوم، دبي، 2004، ص: 31.

ومن هنا، فإن مسألة الحوار من المسائل المهمة في الحياة الإنسانية، وفي تماسك المجتمعات البشرية. فهو أسلوب متحرك عملي في الوصول إلى الحقيقة، وفي حركة الصراع في القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية، لأنه الوسيلة المثلى التي يعبر فيها الإنسان عن فكره بطريقة خاصة سواء كان بالرفض أو بالإيجاب، أو قبوله لأفكار الآخرين. وهذا تأكيد لما يقر به القرآن الكريم، حيث يجعل الحوار سبيلا لكل قضاياه، كما أنه السبيل لبيان الخلافات التي تظهر على ألسنة مخالفيه، وليس في القرآن وسيلة للتفاهم مع الخصوم غير الحوار.[67]

والحوار بهذا التوجه النظري والحراك العملي، يعكس حقيقته كما أسسها المنطق الإسلامي، ويعبر عن فلسفة الإسلام في حرصه على سعادة وخير الإنسان، وتكريسه لمبدأ مجيئه "رحمة للعالمين". وأن اختلاف الديانات والأعراق والأجناس ... يعيق خاصية العالمية من التحقق والانتشار. والحوار هو الروح المحركة للمنطق الإسلامي لنشر ثقافة الرحمة. فإما أن ينخرط الإنسان في ثقافة الرحمة من خلال التمسك بقيمة الحوار، فيتحقق وجوده الاجتماعي في صورته الأفضل، وإما أن يستسلم لتعصبه وتحيزه وتشدده وتصادمه مع الأخر، فينزل وجوده الاجتماعي إلى أشقى وضعه، وأحط مقامه. "وذلك هو الفرق بين أن يعيش الإنسان الانكماش في داخل ذاته، والانغلاق عن الإنسان الآخر في تفكيره وشعوره وحركته... وبين أن يعيش الانفتاح في آفاق الحياة ورحاب المعرفة واللقاء بالآخرين، كإنسان يجتذب إنسانا آخر، ويلتقي به ويتبادل معه أفكاره وحركته ومنهجه، ويناقش معه قضاياه ومشاكله؛ ليعطيه من نفسه بعض خصوصياته، ويأخذ منه بعضا من خصوصياته في عملية تفاعل فكري وروحي وعملي."[68]

والفرق بين الإنسان في حال انكماشه وحال انفتاحه، هو من حيث المبدأ والأساس فرق بين الحوار واللاحوار. ف "الحوار يمثل مظهر الحياة في معناها الحركي، أما اللاحوار فإنه يمثل معنى الموت في جموده وسكونه، وبذلك يكون المجتمع حيا وميتا، ساكنا ومتحركا، بمقدار ما يكون محاورا أو منغلقا؛ فالمجتمع الأول ينمو في فكره وروحه وحركته، بينما يعيش المجتمع الآخر الجمود الفكري والحركي الإنساني . بشكل عام ."[69]

خاتمة:

---

[67]. عبد الله الجيوسي: "أسلوب الحوار في القرآن الكريم"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد 2، 1427هـ / 2006م، ص: 12.

[68]. محمد حسين فضل الله: "الحوار في القرآن"، مرجع سابق، ص: 28.

[69]- محمد حسين فضل الله: "الحوار في القرآن"، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 1417 هـ/ 1996م، ص: 28

نخلص مما سبق إلى أن الحوار هو لغة الإسلام، في كشف الحقيقة وتبليغها، وإقناع الغير بها على أساس البيان والبرهان وليس الإكراه والقهر. وهو يستمد أهميته وقيمته من القدسية التي يحظى بها، والتي تحددها علاقة الله بمخلوقاته، حيث حاور الملائكة وإبليس والأنبياء... والحاجة إليه، تفرضها المشكلات التي تعترض الإنسان على مستواه الذاتي والاجتماعي والحضاري.

من خلال وقوفنا على حيثيات التوجه القرآني للحوار تبيّن لنا أن الإنسان هو المبتدأ والمركز والمنتهى، من خلال قضية الحوار في الرؤية الإسلامية، مفهوما وقيمة واستراتيجية: فقد كان الإنسان موضوعا وهدفا في حوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة قبل خلقه، وفي حواره جل شأنه مع إبليس اللعين بعد خلقه، وكذا في حواره مع الأنبياء والرسل، بما هم نماذج ممثلة للإنسان ذاته. بدأ حوار الله مع هذه الأطراف، إذن بالإنسان، وكان هو المركز والمحور في كل القضايا والحقائق والحيثيات التي تضمنها الحوار، وكان هو المنتهى في حركة الحوار، بحيث استكمل دوره وانتهت مهمته بمجرد أن حقق كل يتصل بالإنسان وجودا في الحياة، وحركة في المجتمع، وتطلعا للمستقبل. وحضور الإنسان في كل الأطر والسياقات التي تحرك فيها الحوار، هو حضور المخلوق المكرم المفضل في خريطة الخليقة، بما هو خليفة الله في أرضه. ومن ثم فالمسافة الفاصلة بين الإنسان كموضوع وهدف لحوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة وإبليس والأنبياء، وبين حركته في الحياة كخليفة مكلف بإعمار الأرض ونشر رسالة العدل والحق، هي مسافة بين البذرة والثمرة: فقد كان بذرة زرعت في حقل الحوار قبل وبعد خلقه، وتحول إلى ثمرة بعدما شكل الحوار عنصرا بنيويا في وعيه، وربى نفسه على قيمه، وضبط علاقاته استنادا إلى قواعده.

والحوار في مرجعيته القرآنية، وبتمسك الإنسان به منهجا في تنمية فكره وتوسيع دائرة عقله، وأسلوبا في تعامله مع غيره من البشر، يتمكن من تجسيد كل مقتضيات الخلافة التي أنيط بها وأوكلت له في الوجود والتاريخ. ويتمكن من تحويل خاصية "الاختلاف" الطبيعي بين البشر من عائق يعمق الخلاف والشقاق والصراع والتنافر الذي ينتهي إلى الاحتراب والتوحش، إلى آلية ووسيلة لتحقيق التوافق والائتلاف، والتدافع التكاملي بما يستبطنه من روابط في شبكات العلاقات الاجتماعية، كالتفاهم والتعارف والتعاون المؤسسة بدورها للعيش المشترك، وتحقيق السلم والأمن للأطراف المتدافعة.

فلا سلام لعالم؛ وعي الفرد والجماعة فيه يفتقر إلى قيم وفضائل الحوار، ولا خير في قوم لا يتحاورون، قياسا على الحديث الشريف: "لا خير في قوم لا يتناصحون ولا خير في قوم لا يقبلون النصيحة". والنصيحة، هنا، هي لب الحوار وجوهره، ومقتضى وظيفته، وهي معرفة الحقيقة وتبيّن سبيل الحق والتمسك به. فالناس إذ يتناصحون فهم يتدافعون

من أجل درأ المفاسد وجلب المصالح، وتصفية الأنفس وتنقيتها من كل ما يعيق الفعل التواصلي بينهم كالتعصب والتشدد والعناد والجحود والكبرياء، والأنانية والاستعلاء...

المصادر والمراجع:

. قرآن كريم

1 . أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر.

2 . أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، طبعة دار أبي حيان، القاهرة 1995م.

3 . أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.

4 . الشيخ عارف هند يحاني فرد: " حوار الأديان في القرآن الكريم " ج1، جمعية القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط1، 1435هـ 2014م.

5 . القرطبي: "الجامع لأحكام القرآن"، ج3، دار الشعب، القاهرة (د . ت).

6 . الندوة العالمية للشباب الإسلامي، أصول الحوار، طبعة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1408 هـ.

7 . برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885هـ/ 1480م)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج15، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978م.

8 . زكي الميلاد: "الحوار في القرآن .. نماذج ومبادئ"، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، ط1، 1431هـ / 2010.

9 . صالح بن عبد الله بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، طبعة دار المنارة، جدة، بدون تاريخ.

10 . طه عبد الرحمن: "حوارات من أجل المستقبل"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

11 . عبد الله الجيوسي: "أسلوب الحوار في القرآن الكريم"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد 2، 1427هـ / 2006م.

12 . عبد المجيد عمراني: "مستقبل حوار الحضارات في ظل العولمة"، نشر ندوة الثقافة والعلوم، دبي، 2004.

13 . قطمير شيخو: "حوار الأديان بين القرآن والتطبيقات المعاصرة"، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد الخامس، العدد 1، يوليو 2008م.

14 . قمر محمد بخيت ماجي: "استراتيجية إدارة الحوار في القرآن الكريم"، مناظرات قطر، المؤتمر الدولي الرابع، (د . ت).

15. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م.

16. محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/922م)، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1999م.

17 . محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر، 497/5.

18 . محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت 1416 هـ.

19 . محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي: "منهجية الحوار في القرآن الكريم"، مجلة الشريعة والقانون، العدد 35، رجب 1429هـ . 2008م.

20 . محمد عبد اللطيف رجب عبد العاطي: "منهجية الحوار في القرآن الكريم". مجلة الشريعة والقانون، العدد 35، رجب 1924هـ، يوليو، 2008م.

21 . محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306هـ،

22 . مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، طبعة دار أبي حيان، القاهرة 1995م.

23 . يعقوبي، محمود، المنطق الفطري في القرآن الكريم ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000.

24 . محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

الاختيارات الفقهية وأثرها في الخطاب الديني

عزالدين عبد الله النفاتي أبو سعد

طالب دكتوراه في فقه المعاملات ـ كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة المدينة العالمية بماليزيا

الملخص

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد...

لقد اهتم السلف الصالح ـ رضوان الله عليهم ـ بدراسة علوم الشريعة اهتماماً عظيماً، فقد ملأوا الدنيا مؤلفات في شتى علوم الدين، منها علم الفقه الذي برع فيه العديد من علماء الأمة الإسلامية في مختلف العصور، وبالرجوع إلى تلك المؤلفات ندرك حقيقة الاختلاف بين آراء العلماء واختياراتهم الفقهية الناجمة عن اجتهاداتهم.

ولذلك فإن هذا البحث يتناول معنى الاختيار الفقهي والفرق بينه وبين الترجيح، وكيفية الاختيار الفقهي بين الأحكام الشرعية وترجيحها في مسائل الخلاف، ومحاولة توظيف ذلك للرفع من مستوى الخطاب الديني؛ وذلك من خلال دراسة بعض المسائل الفقهية التي اختلف فيها العلماء، والوقوف على طريقتهم في الاختيار. واستخدم الباحث لذلك المنهج الوصفي، والاستقرائي، والتحليلي، والمقارن.

فهذا البحث يجيب عن التساؤلات التالية: ما معنى الاختيار الفقهي؟ وما الفائدة من دراسة الاختيارات الفقهية لعلماء الأمة؟ وما المسائل التي تتناولها هذه الدراسة؟ وذلك للوصول إلى الهدف من هذا البحث، وهو معرفة معنى الاختار الفقهي، ومعرفة الفائدة من دراسة مثل هذه المواضيع، وطريقة علماء الأمة في اختياراتهم الفقهية، ومحاولة توظيف ذلك للرفع من مستوى الخطاب الديني.

ومما لا شك فيه أن دراسة مثل هذه المواضيع مهمة سواءً للباحث أو للقارئ، فمن خلالها نطلع على مجهودات علمائنا الأوائل، وما بذلوه في سبيل هذا الدين الحنيف، والتعرف على كيفية شرحهم للمسائل الفقهية وترجيحها، وعلى ماذا كانوا يعتمدون في اختياراتهم الفقهية؛ فهذا يعود علينا بالفائدة العظيمة، وينمي عند القارئ ملكة فقهية وعلمية جيدة، ويرفع من مستوى الخطاب الديني بين الباحثين.

التمهيد:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من سار على هديه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الاشتغال بعلوم الشريعة على تنوعها له مكانة عظيمة، فأي مكانة أعظم من مكانة الاشتغال بهذه العلوم التي تبين للناس ما يحتاجونه لدينهم ودنياهم، ولعل ابرز هذه العلوم علم الفقه؛ الذي به نستطيع أن نستنبط الأحكام الشرعية التي أرادها الشارع لهذا الكون، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « مَنْ يُرِدْ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ »[1] ، كما أن الخوض في المسائل الفقهية التي ترتبط بحياة الناس من عبادة وتعامل يعود على المجتمع بالفائدة العظيمة؛ وذلك من خلال توضيح هذه المسائل وبسطها للناس.

ولقد اهتم السلف الصالح ـ رضوان الله عليهم ـ بدراسة هذه العلوم اهتماماً عظيماً، فقد ملأوا الدنيا مؤلفات في شتى علوم الدين، منها علم الفقه الذي برع فيه العديد من علماء الأمة الاسلامية في مختلف العصور، وبالرجوع إلى تلك المؤلفات ندرك حقيقة الاختلاف بين آراء العلماء واختياراتهم الفقهية الناجمة عن اجتهاداتهم .

ومما لا شك فيه أن دراسة مثل هذه المواضيع مهمة سواءً للباحث أو للقارئ، فمن خلالها نطلع على مجهودات علمائنا الأوائل، وما بذلوه في سبيل هذا الدين الحنيف، والتعرف على كيفية استنباطهم للأحكام الفقهية، وشرحهم للمسائل الفقهية وترجيحها، وعلى ماذا كانوا يعتمدون في اختياراتهم الفقهية؛ فهذا يعود علينا بالفائدة العظيمة، وينمي عند القارئ ملكة فقهية وعلمية جيدة، ويرفع من مستوى الخطاب الديني بين الباحثين.

مشكلة البحث:

تكمن إشكالية البحث في معرفة معنى الاختيار الفقهي والفرق بينه وبين الترجيح، وكيفية الاختيار الفقهي بين الأحكام الشرعية وترجيحها في مسائل الخلاف، ومحاولة توظيف ذلك في الرفع من مستوى الخطاب الديني؛ وذلك من خلال دراسة بعض المسائل التي اختلف فيها العلماء، والوقوف على طريقتهم في الاختيار.

أسئلة البحث:

1 ـ ما المقصود بالاختيار الفقهي ؟ وهل هناك فرق بين معنى الاختيار والترجيح ؟

2 ـ ما الهدف من دراسة الاختيارات الفقهية ؟

3 ـ هل يمكن توظيف دراسة الاختيارات الفقهية للرفع من مستوى الخطاب الديني؟

أهداف البحث:

1 ـ معرفة المعنى اللغوي والاصطلاحي للاختيار الفقهي، وما مدى الاختلاف بينه وبين الترجيح.

2 ـ التعرف على اهم الأهداف التي نحققها من خلال دراسة الاختيارات الفقهية.

3 ـ محاولة توضيف دراسة الاختيارات الفقهية للرفع من مستوى الخطاب الديني.

معنى الاختيار:

أولاً: معنى الاختيار في اللغة: اختار الشيء: انتقاه واصطفاه، والخيار: اسم بمعنى طلب خير الأمرين، وخير بين الأشياء فضل بعضها على بعض، اخترت فلاناً على فلان أي فضَّلته عليه، وأنتَ بالخِيارِ وبالمِخْتارِ أي: اخْتَرْ ما شِئْتَ، والاستخارة: اسم بمعنى طلب الخير في الشيء، استخاره: طلب منه الخير، يقال استخر الله يخر لك، واسْتَخَرْتُ اللهَ فَخَارَ لي، ويقال: هذه خِيَرَتِي أي: ما أخذته[2].

ثانياً: معنى الاختيار في الاصطلاح: الاختيار بالمعنى العام هو: ترجيح الشيء وتخصيصه على غيره[3].

يقول القرافي في تعريف الاختيار للمُكلف: وأما الاختيار فهو الإرادة الكائنة بين شيئين فصاعدا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾[4] أي: أرادهم دون غيرهم مضافا الى اعتقاد رجحان المختار وهو جائز على الله تعالى[5].

وقد يكون هذا الاختيار في علم الكلام، أو اللغة، أو الفقه، أو غيرها، ولكن هذا البحث يدور حول **الاختيار الفقهي**، وهو: انتقاء المجتهد حكماً في مسألة يتجاذبها حكمان أو أكثر[6].

الفرق بين الترجيح والاختيار:

أولاً: من حيث اللغة

تقدم أن معنى الاختيار في اللغة هو: الاصطفاء والانتقاء والتفضيل بين الأشياء، وأن للمُخير أن يختار ما يشاء، وأنه طلب الخير في الشيء.

أما الترجيح فهو بمعنى: رَجَحَ الشيء، فهو راجح، إذا رَزَن، وهو من الرجحان؛ يقال أرجَحتُ إذا أَعطيت راجحاً، ويقال ناوَأْنا قوماً فرجحناهم، أي: كنّا أرزنَ منهم. وقومٌ مراجيح في الحلم، الواحد مِرجاحٌ[7]. ورجحتُ الشيء فضلته وقويته. ويقال رجَّحت إحدى الكفتين الأُخرى: مالت بالوزن، ويقال راجحه فرجحه[8] ، وقول راجح ورأي مرجوح[9]. ورجحت الشيء وزنته بيدي ونظرت ما ثقله، ورجح أحد قوليه على الآخر[10].

فمن خلال المعنى اللغوي للمصطلحين، نلاحظ أنهما يتداخلان في بعض المعاني ويفترقان في البعض الآخر، ويتلخص ذلك فيما يلي:

1 ـ يتفقان: في أنهما بمعنى الانتقاء بين الأشياء، فالمصطلحين بمعنى: انتقاء شيء من بين شيئين أو اكثر، وتميزه عن غيره من بين الأشياء التي بينها تفاوت.

2 ـ ويختلفان: في أن الانتقاء بين الأشياء يكون بإرادة المخير وقدرته على الاختيار في مصطلح الاختيار؛ كاختيار شيء من بين أشياء متفاوتة مثلاً؛ فإن هذا الاختيار مبنيٌ على خبرة المخير وقدرته على الانتقاء.

أما في مصطلح الترجيح، فيكون الانتقاء باستخدام مرجح للترجيح بين الأشياء، كاستخدام الميزان لترجيح كفة على كفة في الوزن مثلاً.

ثانياً: من حيث الاصطلاح:

تقدم أن تعريف الاختيار عند الفقهاء هو: انتقاء المجتهد حكماً في مسألة يتجاذبها حكمان أو أكثر.

أما الترجيح فله تعرفات متعددة عند الفقهاء والأصوليين؛ لأن منهم من يعتمد على فعل المرجح الناضر في الأدلة، ومنهم من يظهر الرجحان بأنه وصف قائم بالدليل، أو مضاف إليه.

فعرفه الجرجاني بأنه: إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر[11].

وعرفه بعضهم بأنه: تقوية إحدى الأمارتين[12] على الأخرى ليعمل بها[13]. أي: اقتران أحد الأمارات على الحكم بشيء تَقْوَى به على المعارض لها.

وعرفه آخرون بأنه: اظهار زيادة أحد المتماثلين المتقابلين على الآخر[14].

أما استخدم هذين المصطلحين عند علماء الشريعة، فانقسم الباحثون في ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: ذهب إلى أن الاختيار والترجيح بمعنى واحد؛ واستدلوا بأدلة منها:

1 ـ أن كلا اللفظين يدل على تقوية جانب على جانب من حيث اللغة.

2 ـ أن المتقدمين من العرب لا يفرقون بين المصطلحين، فنجدهم في جل المواضع يستخدمون أحدهما بمعنى الآخر، وكذلك علماء الفقه والنحو والتفسير المتقدمين لا يفرقون بين اللفظين.

3 ـ أن آلية التوصل إلى الاختيار أو الترجيح واحدة، فتكون دراسة المادة من حيث أدلتها في الفقه مثلاً، ثم الترجيح بينها بوجه من أوجه الترجيح.

4 ـ أن كلا اللفظين يستلزم وجود متعدد يتم الترجيح أو الاختيار من ضمنه.

والقسم الثاني: ذهب إلى أن مصطلح الاختيار يختلف عن مصطلح الترجيح، أي: أنهما ليسا بمعنى واحد؛ واستدلوا بأدلة منها:

1 ـ أن اللفظين ليس بينهما ترادف محض في الدات والصفات؛ فكل لفظ له صفات مختلفة على الآخر.

2 ـ يشترط في الترجيح أن يكون بدليل، ولا يشترط في الاختيار؛ إذ قد يكون الاختيار باجتهاد العالم في المسألة.

3 ـ أن الترجيح يكون بترجيح دليل واسقاط باقي الأدلة، أما الاختيار يكون بإعمال دليل أو قول دون إسقاط الباقي؛ فالاختيار هو اجتهاد لمعرفة الصواب، أو الأقرب إليه، وأما الترجيح فهو زيادة أحد الدليلين قوة مع قيام التعارض، فيُعمل عند الجمهور بالدليل القوي، ويطرح الآخر.

4 ـ إذا تحقق الترجيح في مسألة وجب العمل بالراجح وإهمال غيره، ولا يلزم ذلك في الاختيار؛ فيعمل بالمختار ولا يهمل غيره.

5 ـ أن الاختيار أعم من الترجيح، فكل ترجيح اختيار وليس كل اختيار ترجيح.

الهدف من دراسة الاختيارات الفقهية لعلماء الأمة:

إن الدراسات التي تهتم بالاختيارات الفقهية عند أي إمام من الأئمة لا يقصد بها البحث في فقه الإمام عموماً بقدر ما يقصد بها إظهار رأيه في المسألة الفقهية بين الآراء المختلفة؛ وذلك بتناول المسائل التي له فيها اختيار، أما المسائل التي يبحثها الإمام ويذكر صورتها وما يتعلق بها من اقوال وأدلة ومناقشة دون أن يكون له فيها انتقاء، فإنها لا تدخل ضمن الدراسة، وبالتالي تنحصر الدراسة في المسائل التي للعلماء فيها اختيار، والتي من خلالها نستطيع أن نحقق الأهداف التالية:

1 ـ التعرف على أقوال الفقهاء المختلفة؛ لأن هذا النوع من الدراسة يتناول مسائل الخلاف، وبالتالي لابد للباحث من معرفة أقوال الفقهاء ومناهجهم.

2 ـ الاستفادة من طريقة السلف الصالح في استنباط الاحكام وبسطها للناس، وطريقتهم في كيفية الترجيح، أو الاختيار بين الأراء المختلفة.

3 ـ الاقتداء بالسلف الصالح في احترامهم لآراء العلماء ولو كانوا مخالفين لهم؛ لأن لكل عالم اجتهاده الذي أوصله للرأي الذي يراه.

4 . محاولة تطوير الخطاب الديني من خلال محاكات أساليب الفقهاء المختلفة في التعبير عن آرائهم، والاستدلال لها عند الترجيح.

طريقة القاضي عياض[15] في عرضه للمسائل الفقهية والاختيار بين الآراء، من كتابه التنبيهات المستنبطة على كتب المدونة والمختلطة:

المسألة الأولى: (مسألة بيع الحلي بالذهب أو الفضة ويكون فيه الذهب والفضة)

ذكر القاضي عياض: أن علماء المالكية اختلفوا في حكم بيع الحلي بالذهب أو الفضة إذا كان فيه ذهب وفضة، وذلك بحسب نسبة الذهب والفضة فيه؛ فلا يخلو حال الحلي من أن يكون جميعه ذهب وفضة أو يكون معهما لؤلؤ أو حجارة:

ـ فإن كان جميعه ذهب وفضة، ففي ذلك قولان:

الأول: يجوز بيع الحلي بالذهب إن كان الذهب الثلث فأدنى، ويجوز بيعه بالفضة إن كانت الفضة الثلث فأدنى، وهو قول أشهب[16]وعلي بن زياد[17]، وأحد قولي الإمام مالك[18].

قال القاضي عياض: رواه علي بن زياد عن مالك، وحكاه ابن القاسم في المستخرجة[19] وكتاب محمد[20]، وقال: رجع مالك فقال: لا يباع بذهب ولا ورق على حال[21])[22].

الثاني: لا يجوز بيعه بذهب ولا بفضة على حال؛ وهو القول الذي رجع إليه الإمام مالك، والذي اختيار ابن القاسم.

سُئِل الإمام مالك عن الحلي يكون فيه الذهب والفضة وأحدهما الثلث والأخر الثلثين، فقال: (لا أرى أن يباع بشيء مما فيهما ولا يباعا بذهب ولا بورق ولكن يباعان بالعروض والفلوس)[23]، قال القاضي عياض: (ظاهر المسألة أن جميعه ذهب وفضة)[24].

جاء في البيان والتحصيل عن الإمام مالك قوله في الحلي المصوغ من الذهب والفضة، قال: إن كان ما فيه من الفضة ثلث ذلك أو أذنى بيع بالفضة، وإن كان الذهب هو الثلث في القيمة بِيع بالذهب يداً بيد، وإن كان على غير ذلك لم

يبع إلا بعروض أو فلوس أو شيء غير الذهب والفضة، قال ابن القاسم: رجع مالك عن هذا وقال: لا يباع كله إلا بعروض أو فلوس[25]، وقوله الذي رجع إليه أحب ما فيه إلي[26].

ـ وإن كان مع الذهب والفضة لؤلؤ أو حجارة فلا يخلو الحال من عدة أمور:

1 ـ أن يكون الذهب والفضة جميعاً تبعاً للجوهر أو الحجارة، ففي هذه الحالة يجوز بيع الحلي بالذهب أو الفضة نقداً. قال القاضي عياض: (... ولو كان فيه لؤلؤ وحجارة مركب ومشبك بهما، ففي كتاب ابن حبيب: إن كانا جميعاً تبعاً للحجارة بيع بأحدهما نقداً[27]، ...ومثال ذلك أن تكون قيمة اللؤلؤ والحجارة مائة وما فيه من الذهب والفضة خمسون، اتفقا أو تفاضلا؛ لأنك متى أفردت أحد العينين كانت أقل من الثلث، فإذا اجتمعتا كانتا ثلثاً فكل واحد من العينين تبع لصاحبه وللجوهر الذي معه...)[28].

2 ـ أن يكون ما في الحُلي من الذهب والفضة أكثر من التبع فلا يحل بيعه بواحد منهما؛ مثال ذلك: أن يكون ما في الحلي من الذهب مائة، وما فيه من الفضة سبعين، ومن الجوهر خمسين؛ فالمائة من الذهب أكثر من ثلث الجملة التي هي مائتين وعشرين.

3 ـ أن يكون أحد النقدين تبعاً والآخر أكثر من التبع، ففي هذه الحالة يجوز بيعه بالتبع ولا يجوز بيعه بالأكثر، ومثال ذلك أن يكون قيمة الجوهر مائة والذهب سبعون والفضة عشرة؛ فلا يجوز بيعه بالذهب لأن السبعين أكثر من ثلث الجملة التي هي مائة وثمانون، ويجوز بيعه بالفضة.

4 ـ أن يكون مع الجوهر أو الحجارة أحد العينين فقط، ففي هذه الحالة يجوز بيعه بما فيه من ذهب أو فضة إذا كان تبعاً وإلا فلا[29].

قال الإمام مالك في الموطأ: (من اشترى مصحفاً أو سيفاً أو خاتماً وفي ذلك شيء من ذهب أو فضة بدنانير أو دراهم فإن ما اشترى من ذلك وفيه الذهب بدنانير فإنه ينظر إلى قيمته فإن كانت قيمة ذلك الثلثين وقيمة ما فيه من الذهب الثلث فذلك جائز لا بأس به إذا كان يداً بيد ولا يكون فيه تأخير، وما اشترى من ذلك بالورق مما فيه الورق نظر إلى

قيمته فإن كان قيمته ذلك الثلثين وقيمة ما فيه من الورق الثلث فذلك جائز لا بأس به إذا كان ذلك يداً بيد، ولم يزل ذلك من أمر الناس عندنا)[30].

من الواضح أن اختيار القاضي عياض هو جواز بيع الحلي المحلى بالذهب أو الفضة بما فيه من الذهب أو الفضة إذا كان تبعاً؛ لأنه قال ـ بعد عرضه لخلاف المالكية في هذه المسألة ـ : وكان يجب على رواية ابن القاسم وغيره إذا كان مع العينين لؤلؤ أو حجارة، وكانا تبعاً أن يباع بأقلهما، أو بأكثرهما، ولا مانع من ذلك؛ لأنه إذا جاز عنده إذا كان وحده أن يبيعه كذلك العين التي هي تبع، وإذا كان غير تبع أن يبيعه بخلافه فما يمنع من بيعه بما شاء منهما إذا كانا تبعاً؟

وذكر أن كلام ابن القاسم في الحلي من الذهب والفضة خالصاً دون حجارة، ويدل على ذلك جوازه مقاسمة الحلي في كتاب القسمة، حيث قال:(إذا كان فيه من اللؤلؤ والجواهر الثلثان، ومن الذهب والفضة الثلث فأدنى، وكذلك السيوف المحلاة، وإمضاؤه قسمتها على القيمة)[31]وما وقع في كتاب محمد من هذا[32]، واختلاف قول مالك، وما ذكر فضل معناه عندي: فيما كثر من ذلك ولم يكن تبعاً[33].

المسألة الثانية: (مسألة المرابحة في البز)

ذكر القاضي عياض مسألة المرابحة في البز[34]، التي وردت في المدونة، وذكر قول الإمام مالك في بيع البز مرابحة، أنه: (لا يحمل عليه أجر السماسرة)[35]، وبين اختلاف العلماء في ذلك، وقال: إنما هو على عرف الناس في البلاد، أو على صورة الحال من مستعملهم؛ فإن كان البائع هو الذي قام بدفع سلعته ليبيعها فلا إشكال أنه أجيره وأن أجرته عليه، وإن كان المشتري هو الذي كلفه بطلب السلعة من التاجر ويتكلف له بشرائها، فهو أجيره، وإن كانت عادة البلاد أن الأجرة أبداً في كل شيء أو في بعض المبيعات على المشتري، فيجب أن تكون معلومة؛ لأنها من جملة الثمن، وإلا فسد البيع.

وقال في تفسيره لقول الإمام مالك: لعل مراده بالسماسرة هنا الذين يتولون الشراء لمن لا يبصر من التجار، أو ممن يبصر ويصون نفسه عن تولي ذلك، وذكر أن تفسير المسألة هو قول ابن القاسم: (سألت مالكاً عن البزاز يدفع إليه الرجل المال يشتري له بزاً، ويجعل له لكل مائة يشتري بها ثلاثة دنانير، قال: لا بأس به)[36]، ثم ذكر أن الإمام مالك لم يبين في هذه المسألة هل يلزم البائع أن يبين الأمور التي يجوز حسابها والربح عليها، كالصباغة والخياطة وشبهها، أو

يجمل ذلك في الثمن[37] ؟ ثم قال: لم يرَ سحنون إجماله، وقال: لابد من تفصيله، وإن كان محسوباً، فيقول اشتريتها بتسع، وصبغتها بتمام العشرة، وإن لم يفعل لم يجز عند سحنون في العتبية، وترد إن كانت قائمة إلا أن يرضى المشتري أخذها بذلك، فإن فاتت مضت بذلك ولم ترد إلى القيمة[38]، وقال محمد بن المواز، وابن حبيب: لا يلزمه البيان، وله أن يبيع بجملة ذلك ولا يفصل[39]، واختاره أبو إسحاق، وقال: (كمن اشري سلعتين بثمنين فباعهما بذلك مرابحة وأجمل الثمنين)[40].

اختيار القاضي عياض في مسألة احتساب أجرة السمسار في ثمن السلعة في بيع المرابحة؛ فإنه يرى أن ننظر إلى من كلف السمسار بالعمل؛ فإن كان البائع فالأجرة عليه، وإن كان المشتري فالأجرة عليه، وكذلك الأجرة على المشتري إذا اشترط البائع ذلك، وإن كانت عادة البلاد التي تم فيها البيع أن الأجرة على المشتري في مثل هذه السلعة، فيجب أن تكون معلومة؛ لأنها من جملة الثمن، وإلا فسد البيع[41]. أما رأيه في بيان، أو اجمال ما يمكن احتسابه في ثمن السلعة، كالخياطة والصبغ وشبهه، فلم يبينه صراحة، بل ذكر أن الإمام سحنون لم ير اجماله، وأنه لابد من تفصيله، ويرى ابن المواز، وابن حبيب الاجمال، وهو اختيار أبو اسحاق، وقال: كمن اشترى سلعتين بثمنين فباعهما مرابحة بذلك وأجمل الثمنين.

ولكن من الواضح أنه اختار قول الإمام سحنون؛ لأنه ذكر بعد ذلك أن ظاهر ما في الموطأ[42] ما أشار إليه الإمام سحنون، وقال: إن بعض الشيوخ يوجب أن يحكم في المسألة بحكم الغش بعد الفوات إذا أجمل ذلك في الثمن ولم يفصل[43].

فمن خلال هاتين المسألتين يتضح للقارئ أهمية مثل هذه الدراسات، لما تقدمه من آراء مختلفة لعلماء الأمة، وكيفية تعامل هؤلاء العلماء في سرد المسائل، والترجيح بين الأراء المختلفة، كتعامل القاضي عياض في هاتين المسألتين، وهذا لابد أن يكون له تأثير في شخصية الباحث.

تأثر الخطاب الديني بدراسة الاختيارات الفقهية

لا شك أن دراسة الاختيارات الفقهية لأحد علماء الأمة الإسلامية له تأثير على القارئ بصفة عامة، وعلى الباحث بصفة خاصة؛ فمن يقرأ لعلماء الأمة لابد أن يتأثر باسلوبهم ومنهجهم في استنباط الأحكام وطريقتهم في الاختيار، أما

الباحث فلابد له من دراسة خاصة للفقيه الذي يدرس اختياراته الفقهية والرجوع إلى اغلب المصادر التي اعتمد عليها، وبالتالي يتحقق للباحث:

1. الاطلاع على العديد من المؤلفات في الفقه الإسلامي، والتي قد يكون قد مرّ عليها مرور الكرام، والتعرف على اسلوب مؤلفيها، وطريقتهم في استنباط الأحكام الفقهية.

2 . المقارنة بين آراء الفقهاء المختلفة في المسائل الفقية، والاطلاع على استدلالتهم لترجيح رأي من الآراء المختلفة، أو اختيار رأي من بين الآرء المتقاربة.

3 . يتمرن الباحث على اسلوب الفقيه الذي يقوم بدراسة اختياراته الفقهية، ويحاول أن يستفيد من ذلك في كتابته، وخطابه الديني.

4 . تتكون عنده ملكة القدرة على الاستنباط والتحليل والترجيح بين الأراء المختلفة، ولعله يصل إلى ذرجة الاختيار لو اجتهد ووصل إلى القدرة على ذلك.

وبتحقق هذه النقاط وغيرها للباحث من خلال دراسته للاختيارات الفقهية، لابد من أن يكون خطابه الديني متزناً، وتمييزه بين الآراء ناضجاً، كنضج العالم الذي يقوم بدراسة اختياراته، أو قريباً من ذلك.

فعلماء الأمة الإسلامية برعوا في التأليف في شتى علوم الشريعة، ومن بينها علم الفقه الذي برع فيه الكثير من العلماء، كالقاضي عياض في كتابه (التنبيهات) الذي وضح فيه ما استشكل في مدونة الإمام مالك، والتي تعتبر اساس المذهب المالكي.

يقول الإمام سحنون عن المدونة ومؤلفها: عليكم بالمدونة؛ فإنها كلامُ رجل صالح وروايتُهُ؛ وكان يقول: إنما المدونة من العلم بمنزلة أم القرآن تجزئ في الصلاة عن غيرِها ولا يجزئ غيرُها عنها؛ أفرغَ الرجالُ فيها عقولَهُم وشرحوها وبيَّنوها، فما اعتكف أحد على المدونة ودراستها إلا عُرِفَ في ورَعِه وزُهْدِه[44].

وقال أبو محمد ابن أبي زيد القيرواني: من حفظ المدونة والمستخرجة لم تبق عليه مسألة[45].

فالاهتمام بما ألف الآباء والأجداد يأسس فينا حسن الفهم، وأدب الخلاف، وقدرة الترجيح بين الآراء المختلفة وقد نصل على القدرة على الاختيار.

الخاتمة

وفي ختام هذه المشاركة المتواضعة أقول: إن دراسة الاختيارات الفقهية لعلماء الأمة مهمة للباحثين في مجال الدراسات الإسلامية؛ لأنها تمكنهم من الاطلاع على آراء العلماء المختلفة في مسائل الخلاف، والوقوف عليها، والتمرن على التمييز بينها، وترجيح ما هو أصلح للناس لدينهم ودنياهم.

وتتلخص نتائج هذه الدراسة في النقاط التالية:

1 . أن الاختيار الفقهي لا يكون إلا في مسائل الخلاف، وبالتالي يمكن الباحث من الاطلاع على العديد من آراء العلماء المختلفة.

2 . أن الاختيار الفقهي: هو انتقاء المجتهد حكماً في مسألة يتجاذبها حكمان أو أكثر، ولكن هذا الانتقاء ليس لمجرد ذوق المجتهد فقط، بل يكون مبنياً على ادراكه لأوجه الخلاف واستعابه لأدلة كل قول من الأقوال المختلف فيها، والتمييز والترجيح بينها في المذهب أو المذاهب الأخرى.

3 . أن الاختيار يختلف عن الترجيح، وإن كان بينهما تداخل في المعنى، فكل ترجيح اختيار وليس كل اختيار ترجيح.

4 . أن لدراسة الاختيارات الفقهية لعلماء الأمة دوراً كبير في صقل شخصية الباحث، وتمرينه على القدرة في اقناع الناس بالرأي الأصلح لهم من بين الأراء المختلف فيها.

5 . أن الكثير من علماء الأمة، كالقاضي عياض مثلاً، لا يبدي رأيه في كثير من المسائل، مع تمكنه من علوم الشريعة، لخوفهم من الوقوع في الخطأ في اختياراتهم، وليس كما يفعل متفقهي هذا العصر، فنجد الكثير منهم يختار ما يوافق سياسات معينة يميل إليها.

وأخيراً يوصي الباحث بالنقاط التالية:

1 . التشجيع على دراسة الاختيارات الفقهية لعلماء الأمة، وإبراز آرائهم، وخاصة المتميزين منهم كالقاضي عياض مثلاً.

2 . عدم الاعتماد على الكتب الحديثة فقط؛ لأن البعض من اصحاب هذه الكتب يعتمد على رأي معين ويهمل باقي الأراء.

3 . تطوير المجامع الإسلامية، وتكوين مركز عالمي يجتمع فيها علماء الأمة الإسلامية من جميع الدول الإسلامية بمختلف مذاهبهم، والاتفاق على منهج معين يخرج الأمة الاسلامية من هذا الشتات الذي تعيشه في هذا العصر، ويكون مقره دولة ماليزيا باعتبارها المكان الأنسب في العالم، لما تتميز به من توفر الإمكانيات، وتعدد الجامعات التي تهتم بتطوير الفكر الإسلامي، وتقديمه على أحسن وجه للعالم.

الهوامش

1 . متفق عليه. أخرجه **البخاري** في كتاب العلم، باب: من يرد الله به خراً يفقهه في الدين(71)، 25/1. و**مسلم** في كتاب الزكاة، باب: النهي عن المسألة(1037)، 94/3 .

2 . انظر: الصاحب ابن عباد، **المحيط في اللغة** (خير)، وابن منضور، **لسان العرب** (خير) 264/4 والفيومي، **المصباح المنير** كتاب الخاء (الخير) 185/1، والفيروزأبادي، **القاموس المحيط** باب الراء فصل الخاء 498/1، **والمعجم الوسيط** (خار) 264/1،

3 . انظر: المجددي، قواعد الفقه: 164/1.

4 . سورة الاعراف، من الآية/155.

5 . القرافي، **الأمنية في إدراك النية** للقرافي: 120/1. وهذا التعريف وإن لم يكن لمعنى الاختيار الفقهي إلا أنه يبين معنى الاختيار.

6 . وعرفه بعضهم بأنه: ترجيح رأي من الآراء في مسألة فقهيّة لمسوغٍ يُستند إليه. انظر: الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**: 417/1، وابن النجار، **شرح الكوكب المنير**: 616/4.

7 . انظر: الصاحب ابن عباد، **المحيط في اللغة**: (رجح) 179/1، وابن سيده، **المخصص في اللغة** لابن سيده (كتاب الغرائز): 252/1.

8 . انظر: الفيومي، **المصباح المنير**: (رجح) 219/1.

9 . انظر: مجموعة من المؤلفين، **المعجم الوسيط**: (رجح) 329/1.

10 . انظر: الزمخشري، **أساس البلاغة** للزمخشري: (رجح) 338/1.

---

[1]51 برو : المرجع السابق ص

11 . انظر: الجرجاني، **كتاب التعريفات**: 78/1.

12 . الأمارة عند الأصوليون، هي: التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن، أما الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، فهو دليل. ويسمي الفقهاء الأمارات الشرعية كالقياس وخبر الواحد أدلة، أما الأمارات العقلية فلا يسمونها دليلا، كالأمارة على القبلة. أما المتكلمون فيسمون ذلك كله أمارات عقلياً كان أم شرعياً. انظر:الرازي، **المحصول**: 106/1. والآمدي، **الأحكام**: 29/1، وأبو حسن البصري، **المعتمد**: 189/2.

13 . انظر: ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**:616/4.

14 . ينظر: الآسنوي، **نهاية السول**: 265/2، والآمدي، **الأحكام للآمدي**: 291/4، والشوكاني، **ارشاد الفحول**: 257/2، وابن العربي، **المحصول في علم الأصول** لابن العربي: 149/1.

15 . القاضي عياض: هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض اليحصبي، ولد سنة ست وسبعين وأربعمائة، وصنف التصانيف المفيدة البديعة، ومن هذه التصانيف: (التنبيهات المستنبطة، وترتيب المدارك، وغيرها)، (ت544هـ)، ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**: 213/20، وابن فرحون، **الديباج المذهب**: 172/1، والسيوطي، **طبقات الحفاظ**: 470/1،

16 . أشهب: هو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم القيسي، ولد بمصر وتفقه على الإمام مالك، ثم على المدنيين والمصريين وكانت المنافسة بينه وبين ابن القاسم وانتهت الرياسة إليه بمصر بعد ابن القاسم، سمع مالكا والليث ويحي بن أيوب وغيرهم، كان ثقة، قال سحنون: ما كان يزيد في سماعه حرفا واحدا. (ت204هـ) ينظر: الشيرازي، **طبقات الفقهاء**:155/1، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**:501/9، وأبوالمحاسن، **النجوم الزاهرة**:175/2.

17 . علي بن زياد: أبو الحسن علي بن زياد التونسي العبسي، من أصحاب مالك من أهل أفريقية، سمع من مالك الموطأ وتفقه عليه، وله كتب على مذهب مالك، وسمع من الثوري والليث بن سعد وغيرهما، سمع منه البهلول بن راشد وأسد بن الفرات وغيرهم، وبه تفقه سحنون، روى عن مالك الموطأ، وكان سحنون لا يقدم عليه أحدا، (ت 183هـ). ينظر: الشيرازي، **طبقات الفقهاء**: 156/1، وابن فرحون، **الديباج المذهب**: 192/1.

18 . انظر: الإمام مالك، **المدونة** (باب في بيع السيف المفضض بالفضة إلى أجل) 414/8، 415.

19 . المستخرجة: استخرجها محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي المتوفى سنة 254 هـ مما سمع من الإمام مالك وأصحابه، وتسمّى أيضًا (العتبية) نسبة إلى مصنفها (العتبي)، وهي مسائل في مذهب الإمام مالك،، وضع عليها ابن رشد شرحه المسمّى: (البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة). ينظر: ابن رشد، مقدّمة البيان والتحصيل، والقاضي عياض، **وترتيب المدارك**: 145/3، وحاجي خليفة، **كشف الظنون**: 1124/2.

20 .كتاب محمد هو: الموازية وهي: من أمهات كتب المالكية. ألفها محمد بن إبراهيم بن زياد الاسكندراني المعروف بابن المواز المتوفى سنة 269 هـ الذي على قوله المعول بمصر. ينظر: الشيرازي، **طبقات الفقهاء**: 160/1.

21 . انظر: ابن رشد، **البيان والتحصيل**: 439/6،440، وابن أبي زيد، **النوادر والزيادات**: 390/5،391.

22 . انظر: القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة**: 1497/3.

23 . انظر الإمام مالك، **المدونة** (باب: في بيع السيف المفضض بالفضة إلى أجل): 414/8.

24 . انظر: القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة** (كتاب الصرف): 1497/3.

25 . هذا القول: رواه ابن القاسم عن الإمام مالك في المدونة. ينظر: الإمام مالك، **المدونة**: 414/8.

26 . انظر: ابن رشد، **البيان والتحصيل**: 440/6.

27 . ينظر: ابن أبي زيد القيرواني، **النوادر والزيادات** 390/5.

28 . انظر: القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة**: 1498/3،1497.

29 . انظر: ابن أبي زيد القيرواني، **النوادر والزيادات** 391/5

30 . انظر: الإمام مالك، **موطأ مالك** 919/4. والموطأ رواية يحي 635/2.

31 . انظر: الإمام مالك، **المدونة** ،(كتاب القسمة باب ما جاء في قسمة الحلي والجوهر): 490/14.

32 . انظر ابن رشد، **البيان والتحصيل** (كتاب جامع البيوع الأول): 249/7.

33 . انظر: القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة**: 1499/3 ، 1500.

34 . البَزُّ: الثياب، وقيل ضرب من الثياب، وقيل: متاع البيت من الثياب خاصة، والبَزَّازُ بائع البَزِّ وحِرْفَتُهُ البِزَازَةُ. ينظر: ابن منضور، **لسان العرب**: (بزز) 311/5.

35 . انظر: الإمام مالك: **المدونة**: (كتاب المرابحة، باب ما يحسب في المرابحة وما لا يحسب): 226/10.

36 . انظر: المصدر السابق: (كتاب الجعل باب اجرة السمسار): 456/11

37 . انظر: القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة**: (كتاب المرابحة): 1661/3.

38 . ينظر: ابن رشد، العتبية مع **البيان والتحصيل** (من نوازل سئل عنها سحنون) 385/8.

39 . ينظر: ابن أبي زيد القيرواني، **النوادر والزيادات**: (أبواب بيع المرابحة) 347/6، 348.

40 . ينظر: ابن رشد، **مقدمات ابن رشد** (كتاب المرابحة) 449/5.

41 . القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة** (كتاب المرابحة): 1659/3.

42 . ينظر: الإمام مالك، **الموطأ** (باب بيع المرابحة) 668/2.

43 . القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة**: (كتاب المرابحة): 1662/3.

44 . انظر: ابن فرحون، **الديباج المذهب**: 98/1.

45 . انظر: المصدر السابق: 256/1.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية الإمام قالون عن نافع المدني . طبعة الجماهيرية برواية الإمام قالون عن نافع المدني أشرفت على إعداده وطباعته ونشره جمعية الدعوة الإسلامية العالمية . طرابلس . ليبيا . د ت .

1. الآسنوي، **نهاية السول شرح (منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، ت:685هـ)**، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الآسنوي (ت 772)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1999م.
2. الآمدي، **الأحكام في أصولالأحكام**، للإمام علي بن محمد الآمدي (ت631هـ)، علق عليه: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض 2003م.
3. البخاري، ، **صحيح البخاري**، لمحمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي (ت256)، تح: الدكتور مصطفى ديب البغا، (دار ابن كثير بيروت، الطبعة الثانية: 1407هـ، 10 أجزاء).
4. الجرجاني، كتاب **التعريفات**، للعلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت816هـ) تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي . بيروت، الطبعة الأولى: 1405هـ، عدد الأجزاء:1.
5. حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لمصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، الشهير بحاجي خليفة (ت 1067هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت 1413هـ، جزآن.
6. أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، لمحمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين المعتزلي، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ، 1403، عدد الأجزاء: 2.
7. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت748هـ)، تح: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم، مؤسسة الرسالة: بيروت 1413هـ، الطبعة التاسعة، 23 جزءًا.
8. الرازي، **المحصول في علم الأصول**، لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي، تح: طه جابر فياض العلواني، الطبعة الأولى 1400هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض، 6 أجزاء.
9. ابن رشد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت520هـ) (الجد) وضمنه: المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية لمحمد العتبي (ت255هـ) تح: الدكتور محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي بيروت : لبنان الطبعة الثانية 1408هـ1988م، 20جزءًا.

10. ابن رشد، **المقدمات الممهدات** لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد) (ت520) تح: الأستاذ سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان . ط1، 1988م. 3:أجزاء.

11. الزمخشري، **أساس البلاغة**، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري (ت538)، نشر: دار الفكر - 1399هـ 1979م.

12. ابن سيده، **المخصص** في اللغة، لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده (ت458)، تح: خليل إبراهم جفال، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1417هـ 1996م، عدد الأجزاء 5.

13. السيوطي، **طبقات الحفاظ**: لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبي الفضل (ت911هـ) دار الكتب العلمية . بيروت 1403هـ الطبعة الأولى، جزء واحد .

14. الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1250هـ)، تح: الشيخ أحمد عزو عناية ، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى دمشق: 1999م، عدد الأجزاء: 2.

15. الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبي إسحاق (ت 476 هـ)، تح: خليل الميس، (دار القلم بيروت).

16. الصاحب بن عباد، **المحيط في اللغة**، للصاحب بن عباد (ت348هـ)،

17. الصنعاني، أصول الفقه المسمى: **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت1182هـ)، تح: القاضي حسين بن أحمدالسياغي و الدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسةالرسالة بيروت، ط:1986. عدد الأجزاء 1.

18. ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، للقاضي أبو بكر بن العربي المعافري المالكي، تح: حسين علي اليدري، دار البيارق – الأردن، الطبعة الأولى، 1999م ، عدد الأجزاء: 1.

19. ابن فرحون، ، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي (ت 799) (دار الكتب العلمية بيروت).

20. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي(ت817هـ)

21. الفيومي، **المصباح المنير** في غريب الشرح الكبير للرافعي أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت 770هـ).

22. القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت 544هـ)، تح: أحمد أعراب وآخرون، (المملكة المغربية، وزارة الأوقاف 1402 هـ).

23. القاضي عياض، **التنبيهات المستنبطة على كتب المدونة والمختلطة**، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت 544 هـ)، تح: الدكتور أحمد عبدالكريم نجيب، (توزيع المكتبة التوقيفية بمصر ط 1: 2012 م).

24. القرافي، **الأمنية في إدراك النية**، لأبي العباس أحمد بن أدريس القرافي (ت684 هـ)، تحقيق ودراسة د. مُساعد بن قاسم الفالح، مكتبة الحرمين الرياض، ط1: 1408هـ.

25. القيرواني، **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) تح: محمد عبد العزيز الدباغ ، وآخرون . الطبعة الأولى 1999 م دار الغرب الإسلامي .

26. الإمام مالك، **موطأ الإمام مالك**، للإمام مالك بن أنس أبي عبد الله الأصبحي (ت 179هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي مصر).

27. الإمام مالك، **المدونة الكبرى**، للإمام مالك بن أنس أبي عبد الله الأصبحي (ت 179هـ)، برواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم العتقي، (التزم الطبع الحاج محمد أفندي ساسي المغربي التونسي بمطبعة السعادة بمصر سنة 1323هـ).

28. المجددي، قواعد الفقه، لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الناشر: الصدف ببلشرز، 1986 كراتشي، عدد الأجزاء 1.

29. مجموعة من المؤلفين، **المعجم الوسيط**، تأليف: إبراهيم مصطفى ــ أحمد الزيات ــ حامد عبد القادر . محمد النجار، تح: مجمع اللغة العربية، دار النشر : دار الدعوة، عدد الأجزاء: 2.

30. أبو المحاسن، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي (ت874هـ)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر مصر.

31. ابن منضور، **لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (630 . 711هـ)، الطبعة الأولى، دار صادر: بيروت (د ت)15 جزءًا.

32. ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، المسمى بمختصر التحرير، في أصول الفقه، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، المعروف بابن النجار (ت972هـ) تح: الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزير حامد، مكتبة العبيكان بالرياض 1413هـ.

النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**،، لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت676هـ)، الطبعة الثانية: 1392هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت، 18 جزءًا.

الدولة والقبيلة في الجزيرة العربية قبل الإسلام , دراسة تاريخية في عوامل القيام , ومقومات البقاء

علي بالقاسم راشد الحرابي
طالب دكتوراه في قسم التاريخ والحضارة
بأكاديمية الدراسات الإسلامية جامعة ملايا

إشراف : الدكتور أحمد فيصل عبد الحميد
أستاذ ورئيس قسم التاريخ والحضارة
بأكاديمية الدراسات الإسلامية , جامعة ملايا

الملخص

تُعد الجزيرة العربية الرُقعة الجغرافية التي عاش فيها الجنس العربي , وقد حدّدت العوامل المناخية والبيئية شكل النظام الاجتماعي والسياسي عند العرب قبل الإسلام , فالمناطق الخصبة المطيرة ذات المناخ المعتدل في الشمال والجنوب شهِدت قيام الممالك والدول , بينما باقي المناطق الصحراوية كانت سكناً للقبائل , وإذا كان الاستقرار سِمة النوع الأول فإن التنقّل الترحال كان دأب الصنف الثاني , وقد أدى اختلاف نمط العيش بين الممالك والقبائل إلى التنوع في طريقة حكم في كل منهما , دون أن ننسى تأثير العصبية القبلية في العلاقات بين تلك المكونات , إضافة إلى دورها في تأجيج والصراعات والحروب التي كانت السمة المميزة لحياة الإنسان العربي آنذاك .

سنحاول من خلال هذا البحث عقد مقارنة بين مفهومي الدولة والقبيلة في الجزيرة العربية قبل الإسلام, وما هي نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما ؟ وكيف أثّرت البيئة والعصبية على سُلوك كليهما ؟ ومن كان الأقدر على البقاء وعدم الاستسلام للتدخُلات الخارجية ؟ ولماذا كانت القبيلة هي البِناء الاجتماعي والسياسي الأهم الذي واكب ظهور الإسلام في وقت اندثرت فيه معظم الممالك والدول ؟.

وهذا يتطلب دراسة الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عند العرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام ؛ التي من خلالها ظهر الشكل السياسي لتلك الممالك والقبائل .

كلمات افتتاحية : القبيلة – الدولة – الجزيرة العربية – نظام الحكم – العصبية القبلية

المقدمة

على الرغم من أن القبيلة تعتبر بمثابة الدولة بالنسبة لأفرادها , إلا أنها لا تحمل – إلى حدٍ كبير – صفات الدول والممالك التي ظهرت في شمال وجنوب الجزيرة العربية , فلم تكن لدى القبائل العربية تلك النُظم المكتوبة , أو القوانين والتشريعات المتفق عليها , كل ما لديهم عبارة عن مجموعة من الأعراف والتقاليد التي توافق عليها أفراد القبيلة ولاقت– مع مرور الوقت– قبولاً واستحساناً عند الناس , وهي في الحقيقة نتاج تجارب وموروثات عاشتها القبيلة في فترات من عمرها

بينما كانت نُظم الحكم في الممالك والدول التي قامت في تخوم الجزيرة العربية شمالاً وجنوباً , أكثر تطوراً وتعقيداً وانضباطاً , ولعل الموقع الجغرافي كان عاملاً حاسماً في ظهور هذا النمط في نظام الحكم , فقد حاكت هذه الممالك والدول , النظم السياسية والإدارية لدولتي الروم والفرس المجاورتين لهم

ما يُميز نظام الحكم في القبيلة العربية أنه خلق تناغما بين النظامين السياسي والاجتماعي , أي أن الولاء للسلطة الحاكمة في القبيلة ينبع من الواقع الاجتماعي , حيث أن عصبية الدم والنسب والحلف تلعب دوراً مهما في تعزيز سلطة الحاكم لهذه القبيلة , لأن طبيعة الإنسان العربي تجعله لا يخضع إلا لمن يشاركه في النسب , إذ أن قوة الحاكم تكمن في قوة العصبية التي ينتمي إليها في القبيلة , لكننا نرى عوامل الاقتصاد والمواطنة , يلعبان دورا مهما في رسم الشكل السياسي للممالك والدول , ولهذا نجد أن الانتماء للدولة تتحكم فيه الأحوال الاقتصادية , التي بدورها تؤثر على ولاء الناس لهذه الدولة

من خلال هذا البحث سنحاول تحليل ودراسة التاريخ السياسي للعرب قبل الإسلام , لمعرفة الأسباب والمؤثرات التي أدت إلى انتهاء الدول والممالك , بينما ظلت القبائل العربية محافظة على وجودها حتى ظهور الإسلام , معتمدين في ذلك على كمٍ من المعلومات التاريخية التي حملتها لنا بعض المصادر التاريخية , وقدرٍ من الدراسات التي عرضتها لنا بعض المراجع الحديثة , وهذا – بطبيعة الحال – سوف يتطلب إخضاع كل تلك المعلومات للتحليل والمقارنة بهدف معرفة الكثير عن هذه القبائل والممالك من النواحي الاجتماعية والسياسية , ومن كان الأقدر على البقاء .

- **الأحوال السياسية عند العرب قبل الإسلام**

على الرغم من أن العرق العربي كان حاضرا عند العرب قبل الإسلام , إلا أن شعورهم بأنهم قومية واحدة كان محدوداً ؛ لأن أُسس هذا القومية لم تجتمر جميع عناصرها , صحيح أن وحدة اللغة والأرض قد جمعتهم , لكنّهم افتقروا إلى النظرة الفاعلة لمفهوم المصالح المشتركة , خاصةً أن فكرة النزاع كانت دائماً سائدة بينهم [1] , ولكن يظهر التغنّي بالقومية حين يتعلق الأمر بصراع أو جدال مع غير العرب من الأمم المجاورة كالروم والفرس , ونلمس ذلك في خطبة النعمان بن المنذر[2] أمام كِسرى الفرس عندما كان في بلاطه مع وفود من الروم والهند والصين , فقد حقّر كسرى من شأن العرب , وقلّل من قدرهم , مقارنةً بباقي الأمم , فردّ عليه النعمان بن المنذر مُفتخِرا بالعرب وأفضالهم على جميع الأمم [3], وكذلك يوم ذي قار الذي انتصرت فيه القبائل العربية على الفرس انتصاراً حاسماً وكان اجتماعهم تحت راية الجنس العربي في مقابل الجنس الفارسي [4] , وقد ظلّ العرب يتغنون بهذا الانتصار مدة طويلة , ويُنسب للرسول • أنه قال : (هذا أول يوم انتصف العرب من العجم , وبي نُصروا) [5], وفي مشهد أخر يدل على اعتزاز العرب بانتصاراتهم , جاءت وفود منهم على ملك اليمن معديكرب بن سيف بن ذي يزن , تهنئه بالانتصار على الحبشة , وكان من جملة هذه الوفود , وفد قريش بزعامة عبد المطلب بن هاشم , وقد خطب عبد المطلب في حضرة الملك وكان مما قال : " أنت رأس العرب وربيعها الذي تخضّبت به , وأنت ذروة العرب الذي تنقاد له , وعمودها الذي عليه العماد ... " ويذكر أن معديكرب أدنى عبد المطلب منه وقال له : " ابن اختنا "[6] .

إذن إيمان العرب بأنهم قومية واحدة كان ضعيفاً , وتحكمه الظروف والمستجدات , فالعربي ظل مُتقوقعاً في قبيلته , يفرح لفرحها ويحزن لحزنها , ويقرُض الشعر مدحاً في بطولاتها , ويهجو غيرها من القبائل انتصاراً لها [7], هذا

---

[1] أحد أشهر ملوك الحيرة , حكم اثنتين وعشرين سنة .= المسعودي , ابو الحسن بن علي : مروج الذهب ومعادن الجوهر , اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي , بيروت , المكتبة العصرية , ط2 , 2005م , ج2 , , ص78 .

[2] ابن عبد ربه , أحمد بن محمد : العقد الفريد , تحقيق مفيد تميحة , بيروت , دار الكتب العلمية , ط1 , 1983 م , ج1 , ص275-278

[3]. جواد علي : المرجع السابق , ص292, 293 .

[4] الطبري , محمد بن جرير : تاريخ الأمم والملوك , بيروت , دار الكتب العلمية , ج1 , ص472

[5] المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر , ج2 , ص66

[6] أحمد أمين : ضحى الإسلام , القاهرة , مكتبة الأسرة , 1997 , ص 35

[7] أحمد أمين : فجر الإسلام , ص7

السلوك الاجتماعي ساهم إلى حدٍ كبير في انتفاء الحس القومي عند العرب , ولا نراه يظهر – على استحياء – إلا حين يكون الخصم غير عربي .

– الممالك والدول التي قامت في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام

ظهرت الممالك والدول في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام في فترات سبقت ظهور القبيلة , بشكلها الذي عرفناه عنها قُبيل ظهور الإسلام , فهذه الممالك من القِدم بحيث لا نكاد نجد لها نسب يعود إلى قبيلة معينة , فالنسّابين يُرجعون أهل اليمن إلى قحطان , ومن قحطان خرج شعبين عظيمين هما : شعب كهلان وشعب حِمير , ومن هذين الشعبين تفرعت قبائل عديدة [8], وهذا يعني أن الشعب سبق في التكوين القبيلة , وفي هذا يقول صاحب مُعجم لسان العرب : " إن في ترتيب خلق الإنسان , فالشعب أعظمها , ثم القبيلة , ثم العمارة "[9] , وقد فسّر الزمخشري الآية الكريمة : { وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا }[10] , بقوله " إن الشعوب سُميت هكذا لأن القبائل تشعّبت منها " [11] , إذا الممالك التي عرفها اليمن القديم كان أساسها تلك الشعوب القديمة التي سكنت تلك المناطق , ثم تحولت هذه الشعوب إلى قبائل حين بدأت في التنقل عبر الجزيرة العربية إلى أماكن أخرى بحثاً عن الرزق والأمن , بعدما ضاق بها الحال .

فمملكة مَعين التي تُعد من أقدم الممالك التي ظهرت في اليمن [12], هي في الحقيقة عبارة عن شعب حكمته أُسر[13] حُكماً ملكياً وثنياً يغلب عليه الطابع الديني على شاكلت ما كانت عليه ممالك تلك الحقبة من التاريخ القديم[14] , حيث فرضت السلطة الدينية نفسها على الحياة السياسية في تلك المملكة , ونرى ذلك أيضا في مملكة حضر موت فقد كان حُكامها في

---

[8] ابن منظور , أبو الفضل محمد بن مكرم : لسان العرب , تحقيق عبد الله علي الكبير , هاشم محمد الشاذلي , القاهرة , دار المعارف , المجلد الرابع , ج 24 , ص 2270 .

[9] سورة الحجرات الآية 13

[10]. الزمخشري , أبو القاسم محمود : تفسير الكشاف , الرياض , مكتبة العبيكان , ط1 , 1418هـ / 1998 م , ج5 , ص585

[11] برو : تاريخ العرب القديم ص73

[12] أنظر , جواد علي : المرجع السابق ج2 , ص 73-81

[13] برو : المرجع السابق , ص67

[14] محمد , مجتبى علي إبراهيم : التنظيمات السياسية في بلاد العرب قبل الإسلام , بحث لنيل درجة الدكتوراه في فلسفة التاريخ من جامعة الخرطوم , 2009م , ص33 .

عصرها الأول من رجال الدين ويُلقبون بالمكرّبين أي المقرّبين وما لبثوا أن تحولوا إلى ملوك عندما انتقلت السلطة إلى المدنيين[15] , وأما السبئيين فهم شعب بدوي يرجع هو الأخر إلى قحطان , أسس دولة عظيمة مرت بمراحل سياسية كغيرها من ممالك اليمن , وقد احترفت مملكة سبأ التجارة والزراعة [16] وخاصة بناء السدود , ورغم أن هذه الدولة توسعت على حساب جيرانها ونشط اقتصادها , ولكن ما لبث أن بدأ هذا الاقتصاد في الانهيار , خاصة بعد أن تصدع سد مأرب حيث أدى ذلك إلى تفرق أهل سبأ في أنحاء الجزيرة العربية [17] .

- الممالك والدول التي قامت في شمال الجزيرة العربية قبل الإسلام

من الثابت أن ممالك و دول جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام , سبقت في قيامها ممالك ودول شمال الجزيرة العربية , بل يذهب الاعتقاد أن حالة التفتت والأزمات التي شهدها اليمن وحضر موت في الجنوب أدى إلى انتقال سكان هذه المناطق – على هيئة أفواج من القبائل– نحو الشمال , ليؤسسوا هناك ممالك ودول , وهذا يؤكد أن معظم أهل شمال الجزيرة العربية ترجع أصولهم من الجنوب , فالأنباط الذين أقاموا أقدم الممالك العربية في شمال غرب الجزيرة العربية يُرجّح أنهم من عرب الجنوب الذين نزحوا إلى أعالي الحجاز واستقروا في المدن والقرى واحترفوا التجارة والصناعة [18], والواضح أن شكل القبيلة لم يتبلّور عندهم , وبالتالي ظلّ نظام حكمهم ملكياً شبيهاً لما كان في اليمن حيث الأُسر تحكم وتحمل صفة الإلوهية.

أما الغساسنة فهم أقوام يرجع أصلهم إلى الإزد , خرجوا –كغيرهم من أهل اليمن – في حملات النزوح الكبير باتجاه الشمال [19] واستقروا بالشام [20]وأسسوا دولة حاكت في مظهرها الحضاري ما كان عند الروم , ولعل سياسة التبعية

---

[15] سليم , أحمد أمين : معالم تاريخ العرب قبل الإسلام , بيروت , مكتب كريدية اخوان , ص91-92

[16] حسن , حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي , بيروت , دار الجيل , ط14 و 1416هـ / 1996م , ج1 , ص 13.

[17] جواد علي : المصدر السابق , ج3 , ص10

[18] أحمد أمين سليم : المرجع السابق ص 187

[19] المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر , ج2 , ص84

[20] حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ص40

كانت السبب في ذلك , حيث اشتهرت عندهم الحصون والكنائس [21] , والأمر نفسه ينطبق على المناذرة ؛ الذين يعتبرهم الطبري[22] من العرب الذين خرجوا من اليمن مع الملك (تُبّعْ) وأقاموا بالحيرة وهم خليط من قبائل شتى ,وقد استطاعوا تأسيس إمارة لكنها كانت واقعة تحت هيمنة الفرس حيث كان ملوك المناذرة يُؤدون الطاعة لهم , ويرفعون إليهم الخراج [23], وفي أطراف بادية الشام ظهرت إمارة تدّمُر , وكانت كغيرها تعيش تحت وطئت التبعية للروم وتُحكم بنظام الأُسر[24] , وقد اشتهرت هذه الإمارة بالتجارة , وعلىَ صِيتُها حتى غَدت مطمعاً للممالك الكبرى آنذاك , خاصةً بعد أن رفعت سقف طموحها السياسي وانتفضت على الروم في عهد الملكة زنوبيا [25].

والذي يمكن استنتاجه مما سبق عرضه أن هذه الممالك والدول – سواء التي ظهرت في جنوب الجزيرة العربية أو في شمالها– قد عاشت مرحلة الدولة الملكية ذات الصبغة الدينية , ومارست النشاط الاقتصادي المستقِر , وهذا النمط من السلطة كان سائدا آنذاك , لكنّ هذه الممالك والدول لم يُكتب لها الاستمرار , فقد عانت من الأزمات الداخلية , والمطامع الخارجية , مما أدّى إلى سُقوط معظمها , واللافت أن الفترة الأولى من حالة التمزق عاشتها ممالك جنوب الجزيرة العربية , الأمر الذي جعلها تتفتت إلى قبائل , لتبدأ هذه القبائل في رحلة الهجرة من أماكنها السابقة بحثاً عن حياة أفضل , وفي هذا يقول اليعقوبي : " دخل أهل اليمن التشتت والتفريق , فلما افترق أهل اليمن , وانتشروا في البلاد ملك كل قوم عظيمهم " [26] , وقد استطاعت هذه القبائل أن تُقيم ممالك جديدة في شمال الجزيرة العربية , وهي في الأساس محاولة لإعادة بناء كيانها السياسي والاجتماعي السابق , ونجحت في ذلك إلى حد ما , ولكن قدر هذه الممالك أنها كانت مجاورة لقوتين عظيمتين هما الروم والفرس , فوقعت هذه الممالك تحت هيمنتهما , الأمر الذي عجّل بأفولها , فالدول والممالك مهما طال بها الأمد مصيرها إلى زوال لأن لها أعمار شأنها شأن البشر[27] .

---

[21] الأمم والملوك , ج2 , ص322

[22] اليعقوبي , أحمد بن أبي يعقوب : تاريخ اليعقوبي, بيروت , دار صادر , ج1 , ص 211

[23] علي , أحمد إسماعيل : تاريخ الشام منذ ما قبل الميلاد حتى نهاية العصر الأموي , دمشق , دار دمشق , ط3 , 1994م , ص85

[24] جواد علي : المرجع السابق , ج3 , ص114

[25] المصدر السابق , ج1 , ص216

[26] ابن خلدون : المقدمة , القاهرة , دار الكتاب العربي , 1420 هـ/ 1999م , المجلد الأول , ص 301

[27] ذكر جواد علي , أن الممالك العربية في جنوب اليمن قد ورد ذكرها في كتب اليونان والرومان على أنها بلاد غنية وبها تجارة رائجة وقوافلها تمر عبر الجزيرة العربية إلى بلاد الشام والعراق , حتى صارت من أغنى مناطق الجزيرة العربية . أنظر = المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج7 ص233 .

أما القبائل العربية القديمة التي عاشت حياة البداوة – وخاصة في وسط الجزيرة العربية– فقد حافظت على هويتها حتى بعد ظهور الإسلام , ولم تتعرض للاندثار , والسبب في ذلك أن الإنسان العربي لم يألف نظام الدولة أو المملكة , لأن هذا النظام كان دخيلاً عليه , وجاءهُ من الأمم الأخرى كالروم والفرس والإغريق , وهؤلاء لم تكُنْ القبيلة عندهم ذي شأن , فهم في الغالب شعوب –بفعل التطور – تحولوا إلى ممالك ودول حافظت على وجودها ردحاً طويلاً من الزمن .

- **أسباب تحول سكان شمال وجنوب الجزيرة العربية إلى ممالك ودول**

لقد استطاعت القبيلة قبل الإسلام الجمع بين الوظيفة الاجتماعية والدور السياسي , هذا النمط من التوافق الاجتماعي والسياسي حافظت عليه الكثير من القبائل العربية التي سكنت أماكن , شاسعة من الجزيرة العربية , أما القبائل التي سكنت تُخوم الشام والعراق في الشمال , والشعوب التي أقامت في مناطق اليمن وحضر موت في الجنوب فقد تأثرت بعوامل التطور ودوافع الاستقرار , فتحوّلت إلى ممالك ودويلات اختلف نظام الحكم فيها عمَّ هو متبع عند بقية القبائل التي حافظت على النمط التقليدي للقبيلة حتى ظهور الإسلام , وبنظرة للأسباب التي أدت إلى الانتقال من مرحلة البداوة والترحال إلى مرحلة الحضارة والاستقرار, نجد العامل الاقتصادي يبرُز بجلاء كعامل مهم في تحول هذه القبائل والشعوب إلى ممالك ودويلات , فالأمطار الغزيرة والنشاط الزراعي وبناء السدود وازدهار التجارة بسبب الموقع الجغرافي كل ذلك دفع أهل اليمن إلى إقامة كيانات سياسية أكثر تطورا, وهذه الكيانات كان لابد من نظام إداري يشرف على النشاط الاقتصادي بها , والنظام الإداري بحاجة إلى سلطة سياسية تحميه وتهيئ له سبل النجاح والاستمرار[28] , وعلى الرغم من هذا التطور فإن العقلية القبلية لم تختفي نهائيا عند النظم السياسية في ممالك اليمن القديم , فنجد مثلا القبائل المنضوية تحت سلطة دولة سبأ [29] تشارك – من خلال مجلس لهذه القبائل– في اتخاذ القرارات وسن القوانين التي تنظم جباية الضرائب[30] .

---

[28] أنظر وصف لأحوال سبأ الاقتصادية والإدارية والسياسية . المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر , ج2 , ص140-141

[29] حسين الشيخ: العرب قبل الإسلام, ص110

[30] المرجع السابق ص86

لم يكن العامل الاقتصادي وحده الدافع للعرب حتى يلجئوا إلى إقامة الممالك والدويلات , فهناك عوامل التأثر والاحتكاك بالروم والفرس – بحكم الموقع والتبعية – حيث كانت سبباً في ظهور مملكتي الغساسنة والمناذرة , فقد اصطنع الروم مملكة الغساسنة لصد هجمات أهل البادية على المناطق الخاضعة لسلطتهم , وفعل الفرس الأمر ذاته حينما جعلوا من المناذرة حُراساً على مناطق نفوذهم بوادي الفرات [31] , وقد وصل حد التبعية عند هاتين المملكتين أن يتقاتلا ضد بعضهما نيابة عن الفرس والروم , حيث شارك (المنذر بن ماء السماء) ملك المناذرة إلى جانب الفرس وتوغل بجيشه في الشام , مما جعل قيصر الروم (جستنيان) يستعين (بالحارث بن جبلة) ملك الغساسنة في قتاله [32] .

لقد كان الانتقال بالشعب – الذي تربطه وحدة المصالح أكثر من رابطة الدم – إلى نظام الدولة ؛ أسهل بكثير من الانتقال بالقبيلة[33] , لأن قوة رابطة الدم تحَولُ دون نجاح فكرة الدولة , فالدولة تعتمد بالدرجة الأولى على قاعدة المواطنة , والمصالح المشتركة , لذلك نجد أن الدول يزدهر فيها النشاط الاقتصادي حين تحكُمها القوانين التي تكفل الحقوق للجميع بغضّ النظر عن عامل القرابة في الدم , بيد أن لهذا ثمنه , فالدول تفقد مقومات الاستمرار ؛ بمجرد أن تحّتل أُسس البقاء عندها مثل الانهيار الاقتصادي أو الغزو الخارجي , إذ أن أحوال الدول لا تدوم على نفس الوتيرة [34], بينما القبيلة مهما عانت من أزمات وتعرضت للحروب والغزو فإنها تضل محتفظة باسمها و كيانها , ذلك لأن الولاء في القبيلة يكون أقوى بسبب رابطة النسب والدم , والزعامة فيها لا تعتمد على الإكراه , والذود عن القبيلة يُحركه الولاء لها , دون أن تُهمل عامل الشجاعة الذي اتصف به أفراد القبيلة عن رعايا الدولة أو المملكة وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله : " الغَلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة , فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلّب على سواه " [35] أما الدول أو الممالك فإن الإرغام والعسف يكون هو الأسلوب المتبع في معاملة الحُكام للرعية , والولاء فيها تحكُمه المصلحة , ولهذا يزول سلطانها عند أول مِحنة تواجهها , وتصبح أثرا بعد

---

[31] محمود , محمود عرفه : العرب قبل الإسلام , أحوالهم السياسية والدينية , وأهم مظاهر حضارتهم , القاهرة , عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية , 1995 م ص92 , 93 .

[32] يقول ابن خلدون في هذا : " الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها ..." . المقدمة , ج1 ,291.

[33] المصدر نفسه , ج1 , ص46.

[34] المصدر نفسه , ج1 , ص243.

[35] السامرائي , عبد الحميد حسن : بعض مظاهر التنظيم القبلي في صدر الإسلام , جامعة تكريت /كلية التربية للبنات , المجلد 5 , العدد14 , السنة الخامسة , أبريل 2009, ص2 .

عين , كما أن هذه الممالك والدول كانت دائما عُرضة للغزو الخارجي , ويرجع ذلك إلى نشاطها الاقتصادي المميز , وموقعها الاستراتيجي , إضافة إلى حالة الضعف والاضطراب الذي تنتابها في أوقات الأزمات والفوضى ,كل ذلك كان يُسيل لُعاب المتربصين من الممالك الأخرى, بينما هذا الوضع قلّما نجده في القبيلة , فهي لا تملك تلك المقومات الاقتصادية العظيمة ولا الموقع الجغرافي المهم , فمُعظمها قبائل رُحّل ,تحُطْ حيث يكون المرعى , وبالتالي أقصى ما يمكن أن تتعرض له القبيلة من حروب واقتتال يكون بدافع الثأر , أو الصراع على الحِمى , وتكون هذه الحروب في الغالب فيما بين القبائل المتجاورة أو تلك المتباينة في القوة , ومهما بلغت سطوة القوي على الضعيف فإن ذلك لا تؤدي بأي حال من الأحوال إلى اختفاء هذه القبيلة أو تلك من الوجود .

- **القبيلة ودورها السياسي قبل الإسلام**

– أصل تسمية القبيلة

مثّلت القبيلة تلك الحالة الاجتماعية السياسية التي كان عليها العرب قبل الإسلام , وقد رمى هذا المكون الاجتماعي بنفسه في أعماق التاريخ حتى أصبحنا نربط بين أصل الإنسان العربي مع عصر ظهور القبائل التي سكنت الجزيرة العربية , وقد كان للطبيعة الجافة والصحراوية في اغلب مناطق الجزيرة العربية التأثير الكبير في حياة وسلوك الناس[36] , مما جعل هذه القبائل دائمة الترحال والانعزال على نفسها , ويستثنى من ذلك القبائل التي سكنت الأطراف الجنوبية و الشمالية حيث المناخ المعتدل ووفرة المياه , فاستقرت بها هذه القبائل وكونت فيما بعد ممالك ودول ذات طابع حضاري . لكن السؤال هنا , ما هو أصل تسمية القبيلة ؟ , تكاد تُجمع كُتب المعاجم على تعريف القبيلة أنها مجموعة من الناس ينحدرون من أبٍ واحد أو جدٍ واحد [37] وهناك من يُضيف أنهم بنو أباء مختلفة وعم [38] . إذا هي رابطة العِرق والدم ولهذا نجد أفراد القبيلة الواحدة يتصرفون بوصفهم ينتمون لتكوين سياسي قائم بذاته , وهي أيضا مجموعة

2 الفيروزأبادي , مجد الدين محمد ابن يعقوب : القاموس المحيط , القاهرة , المطبعة الأميرية ,ط3 , ج4 , ص1301. ضيف , شوقي : المعجم الوسيط , مجمع اللغة العربية , مكتبة الشروق الدولية , ص713

37. الزبيدي ,: تاج العروس , ج30 , ص217

38 مدكور , إبراهيم مدكور , وآخرون : معجم العلوم الاجتماعية , القاهرة , الهيئة المصرية للكتاب , 1957 (مادة : قبيلة) ص265-266

من الناس المنضوية تحت عشائر وقُرى يسودها نظام اجتماعي لا شعوري تتحكم فيه هذه الرابطة العرقية [39] , كما أن القبائل الأقدم والأكبر حين يتوالى أبناؤها وأحفادها قد تكون نواة لقبائل أخرى أصغر [40], فتتحول هذه القبائل الحديثة إلى قبائل جديدة , تأخذ – مع مرور الوقت – شكلاً من الاستقلالية عن القبيلة الأصل.

– الأنساب

تم تقسيم الأنساب حسب رابطة الدم إلي طبقات , فالطبقة الأولى هي الشعب ومنها تتشعّب القبائل , والطبقة الثانية , القبيلة مثل ربيعة ومُضر , أما الطبقة الثالثة تُسمى العمارة كقريش وكنانة , في حين تُعرف الطبقة الرابعة بالعمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم , أما الطبقة الخامسة فهي الفخذ مثل بني هاشم وبني أمية , وأخيرا الفصيلة وهي فرع من الفخذ كبني العباس وبني أبي طالب [41] , ويظهر لنا أن المكوّن الاجتماعي الأهم والأشهر عند العرب كان القبيلة , لأن القبائل هي التي لعبت الدور السياسي وشكلّت مفهوم – الدولة الصغيرة – ذات السلطة المستقلة عن غيرها من القبائل , بيد أن النسب يكون أقوى في الفخذ والعشيرة , فكلما اقترب النسب كانت العصبية أقوى[42] .

ينقسم العرب حسب إجماع النسّابين إلى مجموعتين عرقيتين هما :– قحطان وعدنان , فَمِنْ قحطان تنحدر قبائل كثيرة مثل كلب وجُهينة وهمدان بُجيلة وخُزاعة وجُذام ولخم وطيئ والإزد الذين يُنسَب إليهم الأوس والخزرج[43] , وإلى عدنان تُنتسب نزار , التي منها تتفرع قبائل مُضر وربيعة وأياد , ثم قبائل كثيرة كقريش وتميم وقيس وغيرها [44] .

يعتبر النسب هو البناء الداخلي للقبيلة الذي تستمد منه قوتها ومنعتها , إذ أن اعتزاز كل قبيلة بنسبها يكفل لها مقومات الحياة والاستمرار , لهذا نرى بعض القبائل تحرص على إلصاق نفسها بالنسب الشريف , وقد تلجأ في

---

[39]. السامرائي : المقال السابق , ص 4

[40] القلقشندي : صبح الأعشا في صناعة الإنشا , القاهرة , دار الكتب المصرية , 1922 م الجزء الأول , ص 308-309

[41] ابن خلدون : المقدمة , ج1 , ص230

[42] محمود عرفه : المرجع السابق ص 36-38

[43] أبو محمد , علي بن حزم الأندلسي : جمهرة أنساب العرب , القاهرة , دار المعارف , ط5 , 1982م , ج1 , ص10-11

[44] السامرائي : المرجع السابق , ص4

ذلك إلى التزوير والتلاعب بالأنساب [45] ,لكن ذلك لم يَحُلْ دون أن يكون لتلك القبائل العربية ذلك النسب الصريح الذي يُشعّرها بالفخر, وقد كان العرب في أحيان كثيرة يُبالغون في تمجيد أنسابهم , ويُطلِقون العنان لشُعرائهم في التباهي بذلك , وكانوا لا يرضون أن يتطاول أحد على قبائلهم فيدّعي لنفسه أو لقبيلته نسباً أعظم من نسبهم [46], لهذا كانت تقوم كثير من الحروب والمنازعات بسبب ذلك .

– حالة الصراع بين القبائل العربية قبل الإسلام

لقد مرّت هذه القبائل العربية قبل الإسلام بفترات تاريخية مُتقلِّبة , وتحكّمت فيها الظروف الاقتصادية والمكانية والاجتماعية , وعاشت مراحل من الصراعات والحروب , وكان شظف العيش والبيئة الصحراوية القاسية , والطبيعة النفسية للإنسان العربي من العوامل المؤجّجة لهذه الصراعات والحروب , لهذا كانت الحروب مشهدا متكررا بين القبائل العربية قبل الإسلام , , ومن كثرتها أسماها المؤرخون بأيام العرب وكانت تقوم لأسباب مختلفة .

فهذه الحروب وغيرها , كانت جزأً من حالة عدم الانضباط والتردّي الدائمة التي عاشتها هذه القبائل قبل الإسلام , وقد لخّص هذا الحالة جعفر بن عبد المطلب– رضي الله عنه – في حديثه للنجاشي حين هاجر إلى الحبشة مع نفرٍ من المسلمين الأوائل في بداية البعثة , فقال : "أيها الملك كُنّا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ، ونقطع الأرحام ونُسيء الجِوار ويأكل منا القوي الضعيف" [47] , أن الأسباب الحقيقية وراء قيام هذه الحروب والنزاعات ؛ تكمن في نزعة التعصّب وروح الأنا التي كانت تتملّك قلب العربي آنذاك بسبب البيئة[48] والموروث الثقافي , إضافة إلى الأنفة والحرية المطلقة التي تتجاوز حدود المنطق , دون أن تُهمل الرغبة في الاستحواذ على موارد الماء والمرعى , حيث كانت سبباً مهما في قيام الكثير من الحروب بين هذه القبائل .

---

[45] الجريسي , خالد بن عبد الرحمن : العصبية القبلية من المنظور الإسلامي , الرياض , مؤسسة الجريسي , ص 36

[46] ابن هشام : المصدر السابق , ج1 , ص423 .

[47] وفي هذا يقول ابن خلدون عن أهل البدو , " ربما زادتهم الحامية عن التلول أيضا , فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة منهم ؛ فكانوا اشد الناس توحشا " = أنظر المقدمة , ج1 , ص213 .

[48] ابن عبد ربه : العقد الفريد , ج2 , 332

شكّلت الاستجابة السريعة من قِبل أفراد القبيلة حين يُنادي مُنادي الحرب من السِمات البارزة عند الإنسان العربي قبل الإسلام , فهو يتحرّك بدافع الحمِّية والنُصرة دون الالتفات إلى الأسباب والدوافع , ودون النظر إلى العواقب , , وفي هذا يقول الشاعر : –

قوم إذا الشّر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زُرافاتٍ ووحدانا

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال بُرهانا[49]

وكان العرب قبل الإسلام يمدحون من مات في ساحات الوغى , ويعتبرون الموت على الفراش مَعِيبة , ويقولون فلان مات حتْف أنفه [50]

إن الغِلظة التي اتصف بها بعض العرب , كانت دائماً تشكل حاجزاً أمام ركونهم إلى التعقّل والحكمة في أمور المنازعات , على أن هذه القبائل ترى في تمسكها ببدويتها وقسوتها هو الضامن لها حتى لا تتعرض للضيم , واللافت أن القبيلة تتحمّل بمجُملها ردّات الفعل التي تنشئ من تصرف أي فرد في القبيلة , فالمسؤولية هنا مسؤولية جماعية , وهذه من العوامل التي تعزز انتماء الفرد للقبيلة , ولهذا نراه يضع نفسه رهن قبيلته , يذود عنها ويقاتل من أجلها , بيدا أن هذا لا يمنع من وجود بعض القِيَم الأخلاقية التي انتشرت بين العرب , مثل الوفاء والكرم والحلم ونُصرة المظلوم , إلا أنها لم تكن سلوكاً عاماً يحكم القبيلة ويحدد سياساتها مع غيرها من القبائل , بل هي مواقف من بعض أفراد القبيلة ويتحمل هؤلاء تبعاتها , وقد تلقى قبولا في بعض الأحيان , و تقابل بالرفض في أحيان أخرى .

– الأحلاف

تُعتبر الأحلاف من السِمات البارزة بين القبائل العربية قبل الإسلام , وذلك لحالة الصدام الدائم بين هذه القبائل لأسباب مختلفة كالحروب على الأراضي وموارد الماء , صراعات الثأر والهيمنة , فالواقع السياسي و الاجتماعي والأمني حتّم على القبائل العربية الدخول في تحالفات بُغية تحقيق توازن يحفظ لها مكتسباتها وهيبتها بين العرب , لهذا نجد القبائل

---

[49] الألوسي : المصدر السابق ص 102

[50] البكري , أبي عبيد الله عبدالله البكري : معجم مستعجم من أسماء البلاد والمواضع , حققه وضبطه مصطفى السقا , بيروت , عالم الكتاب , ط3 , 1403هـ , ج1 , ص53

الضعيفة تسعى للبحث عن حُلفاء أقوياء تعتمد عليهم في مُقارعة خصومها , فالبكري يعتبر أن هذه الأسباب تشكل دافعاً مهما للقبائل العربية لعقد تحالفات فيما بينها , فيقول " فلما رأت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة , وتنافس الناس في الماء والكلا , والتماسهم المعاش في المتسع , وغلبة بعضهم بعضاً على البلاد والمعاش واستضعاف القوي الضعيف ؛ انضم الذليل منهم إلى العزيز وحالف القليل منهم الكثير "[51] , وبمجرد انعقاد الحلف ؛ فإن القبائل المتحالفة يكون لزاماً عليها التآزر والتضامن في مواجهة الأخطار, وقد كان للأحلاف دور كبير في الحروب التي نشبت بين القبائل العربية , فكانت تستقوي القبائل ببعضها البعض ضد خصومها كيوم شُعب جبلة حيث استعانت تميم بذبيان لحلف بينهما ضد عامر وعبس اللذان كانا متحالفين أيضا [52], وقد تتطور هذه الأحلاف مع مرور الوقت لتُصبح اندماجاً بين هذه القبائل ولكن ضريبة ذلك الحلف – أحيانا– أن يكون النسب للقبيلة الأقوى [53].

فالأحلاف حالة سياسية اجتماعية لجئت إليها القبائل العربية لمواجهة الظروف الطارئة أو معالجة الظواهر التي تستجد , لكن المؤكد أن معظم هذه الأحلاف لم تنتقل بهذه القبائل إلى مرحلة الدولة , إذا استثنينا مملكة كندة التي تحولت إلى دولة بتحالف عدد من القبائل العربية [54], فالأحلاف وإن اندمجت فيها قبائل وذابت فيها أخرى , فإن العقلية القبلية للإنسان العربي لا تزال كما هي , إذ أن العربي لم يكُنْ قادراً على التكيُّف مع السلطة الجبرية التي مثّلتها الممالك والدول آنذاك , والتي كانت تحُدْ من حريته وتجعله أسيراً لقيودٍ لا يستطيع الافتكاك منها بسهولة ,

[51]. ابن عبد ربه : المصدر السابق , ج5 , ص9
[52] جواد علي : المصدر السابق , ج4 , ص385
[53] جواد علي : المصدر السابق , ج4 , ص331
[54] مجتبى علي إبراهيم : المرجع السابق , ص 65

الرئاسة في القبيلة قبل الإسلام

المجتمع العربي قبل الإسلام كان أساسه روح الجماعة , فلا مكان للفردية فيه , لأنها لا تقوىَ على الاستمرار , ولا يمكن أن يعيش الإنسان بمفرده [55], وحتى الخُلعاء الذين طردتهم قبائلهم لايهدأ لهم بال حتى يجدوا قبيلة تحضُنهم , أو يتحولوا إلى جماعات مستقلة تمُارس السلب والنهب تحت مُسمى الصعاليك[56] .

إذن لابد للقبيلة – في ظل هذه العقلية الجماعية – من يقودها , بيدا أن هذه القيادة لا تأتي من فراغ , إنما وفق ضوابط وشروط وضعتها التقاليد والأعراف , وتطلّبتها ضرورات الحياة , منعا للتخاصم ودفعاً للتنازع , وهو ما يُسمى بشيخ القبيلة

لا إشكال في أن من يتولّى رئاسة القبيلة هو أحد أبنائها , ولابد أن يكون نَسَبُه أصيل ويحظى بالمكانة العظيمة بين أفرادها , ويُسمَّى شيخ القبيلة أو سيد القوم , ولكي يقود القبيلة ويحقق مصالحها ؛ يجب أن يحوز على جُملة من الخِصال[57] , منها السخاء والنجدة والصبر والحِلم والتواضع والبيان [58] , إضافة إلى الأدب والعلم والعقل [59] ناهيك عن الشجاعة و كِبر السن , فالرئاسة لا ينالها إلا من كان من أهل الجاه والنسب الرفيع , فإذا تساوى النسب اختارت القبيلة الأكبر سناً , لذلك نجد العرب تُطلق لقب (الشيخ) على الكبير في السن و على سيد القبيلة.

---

[55] برو : المرجع السابق , ص260

[56] برو : المرجع السابق , ص195

[57] جواد علي : المصدر السابق , ج4 , ص350

[58] ابن عبد ربه : المصدر السابق , ج2 , ص146

59.) سورة: النساء ، آية: (83)

الخاتمة

أن القبائل العربية التي تُوصف بالبداوة والنزعة التحررية – لاسيما في المناطق التي لم تظهر فيها ممالك ودويلات – نجحت في إقامة شكلاً من أشكال الحكم البدائي الذي يحمل في مضمونه فكرة السلطة الفاعلة التي تلْقَى القبول والامتثال من قبل أفراد القبيلة

ما يُميز نظام الحكم في القبيلة العربية أن الولاء للسُلطة الحاكمة في القبيلة ينبع من الواقع الاجتماعي , حيث أن عصبية الدم والنسب والحلف تلعب دوراً مهماً في تعزيز سلطة الحاكم لهذه القبيلة , لأن طبيعة الإنسان العربي تجعله لا يخضع إلا لمن يشاركه في النسب , إذ أنَّ قوة الحاكم تكمُن في قوة العصبية التي ينتمي إليها في القبيلة , حتى أصبحت هذه العصبية طوق النجاة للقبيلة في بحرٍ متلاطمٍ من الحروب والنزاعات , وغدت العامل الحاسم في احتفاظها بهيئتها وكيانها .

وفي المقابل لم تنجح الممالك والدول التي ظهرت في أطراف الجزيرة العربية قبل الإسلام في البقاء والاستمرار , رغم ازدهارها اقتصادياً وحضارياً, ومردُّ ذلك أن النشاط الاقتصادي – الممثل في الزراعة والتجارة – بقدر ما كان أساساً لقيام هذه الممالك والدول ؛ فإنه أمسى في النهاية عاملاً سلبياً ساهم في تغوّل الدول المجاورة مثل الروم والفرس وأدى إلى فرض هيمنتها على هذه الممالك والدول , مما افقدها الاستقلالية , وأدّى ذلك في نهاية الأمر إلى اندثارها , لأن مقومات البقاء – العوامل الاقتصادية – عندها تلاشت ؛ فتلاشت على إثرها هذه الدول .

قائمة المصادر والمراجع والبحوث المنشورة والمقالات

أولا : المصادر

1-**الألوسي**, محمود شاكر : * بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب , عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري , بيروت , دار الكتب العالمية , بدون تاريخ .

2-**البكري** , أبو عبيد الله : * مُعجم مستعّجم من أسماء البلاد والمواضع , حققه وضبطه مصطفى السقا , بيروت , عالم الكتاب , بدون تاريخ.

3-**ابن حزم الأندلسي** , أبو محمد علي: * جمهرة أنساب العرب , القاهرة , دار المعارف , ط5 , 1982م.

4-**ابن خلدون** , عبد الرحمن بن محمد : *المقدمة , القاهرة , دار الكتاب العربي , 1999م

5-**الزبيدي** , محمد مرتضى الحسيني : * تاج العروس , تحقيق عبد الستار أحمد فرج , الكويت , مطبعة حكومة الكويت , 1945م .

6-**الزمخشري** , أبو القاسم محمود :* تفسير الكشّاف , الرياض , مكتبة العبيكان , ط1 , 1418هـ

7-**الطبري** , محمد بن جرير : *تاريخ الأمم والملوك , بيروت ,دار الكتب العلمية ,ج1, بدون تاريخ .

8-**ابن عبد ربه** , أحمد بن محمد : العقد الفريد , تحقيق مفيد تميحة , بيروت , دار الكتب العلمية , ط1 , 1983 م.

9-**الفيروز أبادي** , مجد الدين محمد بن يعقوب :* القاموس المحيط , القاهرة , المطبعة الأميرية ,ط3

10-**القلقشندى** , أبو العباس أحمد , :* نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب , تحقيق إبراهيم الأبياري , بيروت , دار الكتاب اللبناني , ط2 , بدون تاريخ .

11-**المبرد** , أبو العباس محمد بن يزيد :* الكامل في الأدب , حققه وعلق عليه ووضع فهرسه محمد أحمد الدالي , بيروت , مؤسسة الرسالة , ط 3 , 1418هـ / 1997م .

12-**المسعودي** , أبو الحسن بن علي : * مروج الذهب ومعادن الجوهر , اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي , بيروت , المكتبة العصرية , ط2 , 2005م

13-**ابن منظور** , أبو الفضل محمد بن مكرم :* لسان العرب , تحقيق عبد الله علي الكبير , هاشم محمد الشاذلي , القاهرة , دار المعارف , بدون تاريخ .

14-**ابن هشام** , أبو محمد عبد الملك : * السيرة النبوية , تحقيق مجدي فتحي السيد , طنطا , دار الصحابة للتراث , ط1 , 1416 هـ/ 1995م , المجلد الأول .

15-**اليعقوبي** , أحمد بن أبي يعقوب :* تاريخ اليعقوبي, بيروت , دار صادر , بدون تاريخ .

ثانيا: **المراجع**

1-**أمين** , أحمد: *ضحى الإسلام , القاهرة , مكتبة الأسرة , 1997 ,

* فجر الإسلام , بيروت , دار الكتاب العربي , ط10 , 1969م , 2-**برو** , توفيق :* تاريخ العرب القديم , دمشق , دار الفكر , ط2 , 1996م .

3- **الجريسي** , خالد بن عبد الرحمن : *العصبية القبلية من المنظور الإسلامي , الرياض , مؤسسة الجريسي , بدون تاريخ . 4-**حسن** , حسن إبراهيم :* تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي , بيروت , دار الجيل , ط14 و 1416هـ / 1996م 5-**سليم** , أحمد أمين :* معالم تاريخ العرب قبل الإسلام , بيروت ,مكتب كريدية اخوان, بدون تاريخ.

6-**الشيخ** , حسين :* العرب قبل الإسلام , الإسكندرية , دار المعرفة الجامعية, بدون تاريخ .

7-**ضيف** , شوقي : *المعجم الوسيط , مجمع اللغة العربية , مكتبة الشروق الدولية 8-**علي** , أحمد إسماعيل : *تاريخ الشام منذ ما قبل الميلاد حتى نهاية العصر الأموي , دمشق , دار دمشق , ط3 , 1994م . 9-**علي** , جواد : *المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام , بغداد , جامعة بغداد , ط2 , 1993م. 10-**مدكور** , إبراهيم مدكور , وآخرون : مُعجم العلوم الاجتماعية , القاهرة , الهيئة المصرية للكتاب , 1957 .

11-**محمود** , محمود عرفه : *العرب قبل الإسلام , أحوالهم السياسية والدينية , وأهم مظاهر حضارتهم , القاهرة , عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية , 1995 م .

ثالثا :**البحوث المنشورة**

1-**محمد** , مجتبى علي إبراهيم :* التنظيمات السياسية في بلاد العرب قبل الإسلام , بحث لنيل درجة الدكتوراه في فلسفة التاريخ من جامعة الخرطوم , 2009م.

رابعا :**المقالات**

1-**السامرائي** , عبد الحميد حسن : *بعض مظاهر التنظيم القبلي في صدر الإسلام , جامعة تكريت /كلية التربية للبنات , المجلد 5 , العدد14 , السنة الخامسة , أبريل 2009 .

معرفة حكم الاختلاف في أصول العقيدة وفروعها أعظم سبب لوحدة الأمة

علي جبر علي صالح
ALI GABR ALI SALEH
جامعة السلطان زين العابدين، ترنجانو – ماليزيا
alijabraljabr@gmail.com

ملخص البحث

جعل اللهُ الإنسان خليفته في الأرض؛ ليكون لبنة أساس لتوحيده سبحانه وطاعته، وسخر له ما في السماوات والأرض كرماً منه وفضلا، فكان مِن المهم بمنزلة أن يجتمع الناس في إقامة ما كلفوا به، ولا يفترقوا فيه، ولكنا نجد أنفسنا أمة الإسلام في فرقة شديدة وبالخصوص هذه الأيام، إلى أن بلغ الأمر الاختلاف بلا روية في كثير مِن المسائل الاعتقادية، وصار البعضُ يُنَزِّل مسائلَ فقهيةٍ أو سياسية على أنها عقائدية، ومسائل أخرى عقائدية فرعية على أنها اصلية؛ مما أودى بهم إلى تكفير المخالف واستباحة دمه، وهنا تكمن مشكلة البحث، وهي الجهل بمسائل العقيدة أصولاً وفروعاً، فيود الباحث في هذه الورقة أن يذكر حكم الاختلاف في أصول العقيدة وفروعها، وسلك في ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي لحال المشكلة وأساليب علاجها، وأبرزُ النتائج التي توصل إليها أنَّ دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام تتفق فيما أمر الله بالاتفاق عليه، وهو: الخضوع لله بتوحيده وطاعته والكفر بمن سواه، ثم تتنوع بعد ذلك أنواع الطاعات وكيفية القيام بها من أمة إلى أمة، فما كان منها أصل واضح وجبَ الإيمان به والتسليم له، وما كان محتمل لمعان عدة؛ جاز لمن كان أهلا للاجتهاد أن يجتهد في فهم المراد منه، وبالتالي فلا يعتبر المخالف فيها مِن أي أمة كافرا؛ ما دامت مخالفته ناتجةً عن اشتباه أو اجتهاد فيما يجوز الاجتهاد فيه، سواء في المسائل الفقهية أو العقائدية، ويكون عاصيا إن قصَّر، كما ستأتي أدلة ذلك لاحقا.

مفاتيح البحث: المعرفة – الاختلاف – الأصول – الفروع – العقيدة – الوحدة – الأمة.

المقدمة:

إنَّ قراءة واقع ما وصلتْ إليه أمةُ الإسلام اليوم من الفرقة والاقتتال؛ لمما يدمي القلبَ ويحزن الفؤاد، ويحير العقلَ ويشوش البال، كيف لا والأمة الإسلامية أصبحت دولاً وأقطارا، وامتلأت خرابا ودمارا، وإذا ما تفكر العاقل وتسَأَل؛ ما سبب ذلك وما علاجه؟ وجده يكمُن في ضعف الإيمان، والقصور عن فهم هذا الدين، الذي ارتضاه الله للخلق أجمعين.

وبما أنَّ الله تعالى اختبر الناس فجعل من الدين ما هو أصل واضحٌ بيّنْ، وصل إليهم بمعان واحدة لا تحتمل اختلافا، وبطرق صحيحة متواترة لا تقبل تزييفا، ومنه ما هو عام يحتمل معان عدة؛ أمرهم الله عند الاختلاف في فهم المراد منه أن يردوه إلى الرسول صلى الله وسلم عليه وعلى آله، ثم إلى أولي الأمر منهم؛ أي: العلماء الراسخين فقال: • وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ[1] • ومِن ثَمَّ فقد يختلف العلماء في فهم[2] المراد منه، كلٌ بمقدار ما أعطاه الله مِن إدراك وبحسب ما وصلَه من أدلة[3]، وبالتالي يجتهدون في بيانه للأمة بشروط الاجتهاد المذكورة في كتب الأصول، ولكن وللأسف يبرُز بعدهم في كل زمن حُثالةٌ[4]من البشر، يسيئون إلى هذا الدين الحكيم، ويتخبطون في أصوله التي لا يجوز الاختلاف فيها لأحد من المؤمنين، وفي فروعه التي للاختلاف فيها مجال للراسخين، فأخذوا يُؤصِّلون ما أرادوا تأصيله ويجعلونه ركنا من اركان الدين، وإن كان فرعيا أو أمرا سياسياً أو باطلاً أحيانا، وبالتالي يُكَفِّرون مَن خالفهم فيه ويستبيحون دمه، ويظنون بجهلهم الفاضح أنهم خلفاء الله المنصورين.

---

1) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، (1421هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبو حفص سامي الأثري، ط1، الرياض، دار الفضيلة، ج1، ص157.

2) السبكي، علي بن عبد الكافي، (1404هـ)، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول للبيضاوي**، بدون تحقيق، ط1، بيروت دار الكتب العلمية، ج3، ص218.

3) الحُثالَةُ والحُثْلُ: الرَّدِيء من كل شَيْء. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، (1421 هـ - 2000 م)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ج3 ، ص298.

4) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (1419هـ 1998م)، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعه، الرياض، بيت الأفكار الدولية، باب بَيَانِ كَوْنِ الإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى أَفْضَلَ الأَعْمَالِ. حديث رقم: 258.

فهدَفَ الباحثُ في هذا الورقة إلى بيان أهمية تصحيح الاعتقاد، وبيان حكم الاختلاف في أصول العقيدة وفروعها، ثم السعي بأمة الإسلام إلى الائتلاف ونبذ الخلاف، وإيضاح ما يلزم المسلم تجاه هذه المسائل، وكيف يتعامل مع مَن خالفه مِن طوائف المسلمين.

ولم يقف الباحث على من كتب في هذا الموضوع إلا من جزيئة مثل:

1-(مشروعيّة الاجتهاد في فروع الاعتقاد – للدكتور شريف الشيخ صالح الخطيب، بحث قرابة السبعين صفحة – الموقع الاكتروني لأل الخطيب. *kabsetzr.com* @ 2011) وقد تناول الباحث قضية الاجتهاد وتأصيله الشرعيّ سواء أكان في الأحكام الفقهيّة أم الاعتقاديّة، ثم تناول مشروعيّة الاجتهاد في النّصوص التي دلالتها ظنيّة أو ثبوتها ظنّيّ في مسائل الاعتقاد، واستدلّ على مشروعيّة الاجتهاد في مسائل الاعتقاد بطبيعة النّصوص من القرآن والسّنّة، وبفعل الصّحابة والتابعين والعلماء المحقّقين، وتوصّل إلى أن الاختلاف في مسائل الاعتقاد كالاختلاف في مسائل الفقه؛ يؤجر المجتهد المخطئ فيهما ويعذر على خطئه، ويؤجر المصيب فيهما على اجتهاده.

2-(المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد – إعداد خالد بن مسعود الجعيد؛ رسالة: ماجستير– نوقشت بجامعة أم القرى سنة 1423هـ) وقد ذكر فيها الباحث بعض المسائل التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد ولا يجوز الاختلاف فيها، وكيف أصلَّها أبوابا مجمعا عليها، لكن الباحث لم يتعرض لما قصدناه في هذا البحث؛ من بيان الفرق بين أصول العقيدة وفروعها وما ينبني على ذلك.

وقد سلك الباحث المنهج الاستقرائي التحليلي لحال المشكلة وأساليب علاجها، فيقرأ أولاً حال الأمة من الواقع، وكيف اختلفت وتقاتلت بسبب الفهم السيء أو الناقص لفهم أصول العقيدة وفروعها، ثم يقرأ النصوص الواردة في فروع العقيدة، واختلاف العلماء في فهمها، ثم يحلل ذلك ويستخرج منه الطريقة السليمة التي ينبغي أن يسير المسلمون عليها؛ لينجوا من الفُرقة والشتات، ويسلموا من كيد أهل الضلالات، مستعينا على ذلك بالله تعالى ومتبعاً الطرق التالية:

1. استقراء مصادر المسألة ومراجعها والإحالة إليها.

2. عزو الآيات القرآنية إلى سورها وأرقامها بذكر اسم السورة ورقم الآية.

3. تخريج الأحاديث والإحالة إلى المصدر مع الاكتفاء بذكر الكتاب والباب مع رقم الحديث.

4. نقل النص من المصادر بالنحو لتالي: (لقب المؤلف واسمه، ثم تاريخ طبع المصدر واسمه ومحققه ورقم الطبعة وموقع الطبع، ثم الجزء و المجلد، ثم الصفحة).

5.الإكتفاء عند النقل من المصدر مرة أخرى باللقب المشهور للمؤلف واسم الكتاب ورقم المجلد والصفحة .

6. الاعتناء بصحة المكتوب وسلامته من الناحية اللغوية – والإملائية والنحوية – وضبط الألفاظ التي يحصل فيها لبس أو غموض.

7. الالتزام بالتنسيق مع المشرف، والاستفادة منه فيما يخص البحث.

أهمية ترسيخ العقيدة وتوحيد الله تعالى في القلوب

أفضل الأعمال؛ العمل القلبي وهو الإيمان بالله، وفي ذلك يقول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم عندما سُئِلَ: (أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، قِيلَ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قِيلَ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُورٌ[5]).

ومما يدل أيضاً على أن توحيد الله أفضل الأعمال:

أولاً: أعلمنا الحق عز وجلَّ أنه ما خلق الإنس والجان إلا لمعرفته تعالى وتوحيده، فقال: •وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ[6] • قال مجاهد: •إلا ليعبدون • ليعرفون، وقال أبو حيان: أي: ليوحدون[7].

---

[5]) سورة : الذاريات ، آية : (56).

[6]) أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي،(1422 هـ 2001م)، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، ج 2،ص50، ج 10، ص 153.

7.) سورة: التغابن، آية: (12).

ثانياً: أنه ما خلقَ سبحانه السماواتِ والأرضَ وما فيهما وما بينهما إلا لمعرفته وتوحيده، فقال: •اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا [8] •

ثالثاً: أن توحيد الله تعالى هو أول دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام، فما من نبي إلا دعا إليه قومه؛ قال تعالى: •وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ[9] • • لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَال يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ[10] • وقال تعالى: • وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ [11] • وقال تعالى: • وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ[12] • •وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ[13] • .

رابعاً: أن أول واجب على المكلف هو توحيد الله، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّى دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ [14]) وهو أول منازل الطريق والسير إلى الله، ومَن سار إلى الله بغير توحيد لم يعرف الطريق .

خامساً: أن توحيد هو الحياة لكل إنسان؛ أي: حياة الروح، فلا حياة للمسلم أبداً إلا بتوحيد الله، كما قال سبحانه: • أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ

8.) سورة: الأنبياء ، آية: (59).
9) سورة : الأعراف ، آية: (59). :
10) سورة : الأعراف ، آية: (65). :
11) سورة: الأعراف ، آية: (73). :
12) سورة: الأعراف، آية : (85).
13) مسلم، **الجامع المسند الصحيح**، باب الأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، حديث رقم: 138.
14) سورة: الأنعام، آية: (122)

لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ [15] • فلا حياة للعبد إلا برسوخ لا إله إلا الله في قلبه، والعمل بمقتضاها، وذلك مما يدل على أن للتوحيد أعلى المنازل.

سادسا: أن توحيد الله جعل نوراً تستضيء به القلوب، قال تعالى: •وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ [16] • فأعظم ما يهتدى إليه الإنسان و ينور به قلبه هو توحيد الله، ولذلك فقلوب أهل الكفر والشرك مظلمة، أما قلوب أهل الإيمان فهي أضوأ من نور الشمس؛ لأنهم يبصرون بتوحيد الله تعالى، فيسعدون دنيا وآخرة .

سابعاً: من عظيم منزلة التوحيد أن الإنسان لا يستغني عنه طرفة عين، فإذا تأملت العبادات وجدت العبد يصلي الفجر، ولا تجب عليه صلاة بعدها إلى وقت الظهر وهكذا العصر و بقية الصلوات، والصيام يمر في العام مرة، والحج مرة في العمر وهكذا العبادات، لكن توحيد الله لا نستغني عنه طرفة عين، فلا يمكن أن نقول: هذا الوقت ليس عندنا توحيد فيه، بل يجب أن يكون التوحيد للإنسان ملازماً منذ أن يدخل في دين الله تعالى إلى ما لا نهاية.

ثامناً: ومن عظيم منزلة التوحيد أيضاً أنه آخر ما يودع به الإنسان الدنيا، ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة) حديث صحيح رواه الحاكم[17]، فينبغي أن تكون بدايتك أيها العبد توحيد ونهايتك توحيد.

تاسعاً: لعظيم منزلة التوحيد والإيمان بالله أمرنا الله بتحقيقه وترسيخه فقال: • يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا [18] • فنادى سبحانه أهل وصف الإيمان وأمرهم بالإيمان، أي: يا أهل الإيمان داوموا واستمروا على

---

[15] سورة: الشورى، آية : (52).)

[16]) الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، (1411هـ1990م)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج1،ص503.

[17] (136)) سورة : الأنعام ، آية :

[18]) أحمد، أحمد بن حنبل، (1420هـ1999م)، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون،ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج14، ص327.

الإيمان وتحققوا به، رسخوه في قلوبكم وجددوه في حياتكم كل لحظة، وفي هذا المعنى يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (جددوا إيمانكم، أكثروا من قول: لا إله إلا الله) حديث صحيح رواه أحمد وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه[19].

نسأل الله أن يحيينا على التوحيد لا نتجاوزه طرفة عين، ويتوفانا عليه إنه ولي ذلك والقادر عليه.

حكم الاختلاف في أصول العقيدة وفروعها

لما كان توحيد الله بهذه المكانة العظيمة؛ وجب على كل عبد أن يتحقق به، وأن يجتمع عليه الناس ولا يفترقون، لان اللهَ عز وجلَّ استخلف آدمَ عليه السلام وذريته في الأرض؛ ليوحدوه سبحانه ويحَذروا من الافتراق في ذلك فقال:

• شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ[20] •.

لكنه مِن المعلوم لكل عالِم مُنصِف أن الناس يختلفون في كثير من شؤن حياتهم الدينية والدنيوية، وذلك لاختلاف مناهج تفكيرهم ورُأى عقولهم ومفاهيمهم فيما يصلهم، وذلك من سنة الله التي فطَّرَ الناس عليها، قال تعالى: • وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ[21] •.

وقد أرشدنا سبحانه عند الاختلاف؛ أن نرجع الى كتابه وسنة رسوله •، وإلى أُولي العلم الراسخين المتمكنين من فهم كلامهما واستنباط الأحكام منهما، فقال: • أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ[22] •.

---

[19]) سورة : الشورى، آية : (13).

) سورة: هود ،آية: (118،119).[20]

) سورة : النساء ،آية: (83).[21]

[22]) سورة النساء ،آية: (65).∴

وبهذا يظهر أن الناس إذا اختلفوا فقد جعل لهم الحق عز وجل ما يحتكمون إليه و يعولون عليه، فما على المؤمن بعد ذلك إلا أن يُذعن و يُسلِّم لحكم الله ورسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا[23] ﴾.

والعلماء قد يختلفون أحيانا، لكن لا على نص الله ورسوله ﷺ، وإنما في فهم النص، ومِن هنا يظهر حكم الاختلاف، فإن كان في أمر للاجتهاد وتسريح الأفكار فيه مجال بَحَثَوه، ثم رَجح كلُ مجتهد ما ترجح عنده لا بالتشهي والتعصب بل بالدليل، وذلك كما وقع في كثير من المسائل التي اختلف فيها الصحابة ﷺ ، وأما إذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال كالضروريات وأركان الدين، وأصول العقائد، فلا اختلاف فيه، وبالتالي فمَن خالف في ذلك حُسِب منِ فرق الضلال، كالقدرية و المرجئة والجبرية.

ونستخلص مما سبق أن المسائل العقائدية تنقسم إلى قسمين:

الأول: أصول العقائد: وهي التي ليس للاختلاف فيها مجال، ولم يرد عن حملة الوحي من الصحب الكرام الاختلاف فيها، وذلك كوجوب الإقرار بأركان الإسلام الخمسة، وأركان الإيمان الستة، وفي ذلك يقول الإمام عبد القاهر البغدادي: (بيان الأصول التي اجتمعت عليها أهل السنة) قد اتفق جمهور أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين، كل ركن منها يجب على كل عاقل بالغ؛ معرفة حقيقته، ولكل ركن منها شعب وفي شعبها مسائل، اتفق أهل السنة فيها على قول واحد وضللوا من خالفهم فيها، وأول الأركان التي رأوها من أصول الدين: اثبات الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم، والركن الثاني: هو العلم بحدوث العالم في أقسامه من أعراضه وأجسامه، والركن الثالث: في معرفة صانع العالم وصفات ذاته، والركن الرابع: في معرفة صفاته الأزلية، والركن الخامس: في معرفة أسمائه وأوصافه، والركن السادس: في معرفة عدله وحكمته، والركن السابع: في معرفة رسله وأنبيائه، و الركن الثامن: في معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، والركن التاسع: في معرفة ما أجمعت الأمة عليه من أركان شريعة الاسلام، والركن العاشر: في معرفة أحكام الأمر والنهى والتكليف، والركن الحادي عشر: في معرفة الخلافة والإمامة وشروط الزعامة،

[23]) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد ، (1977م)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص 310.

والركن الثاني و الثالث عشر: كذا في أحكام الإيمان والإسلام في الجملة، والركن الرابع عشر: في معرفة أحكام الأولياء ومراتب الأئمة الأتقياء، والركن الخامس عشر: في معرفة أحكام الأعداء من الكفرة وأهل الأهواء . فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها، وضللوا من خالفهم فيها، وفي كل ركن منها مسائل أصول ومسائل فروع، وهم يجمعون على أصولها وربما اختلفوا في بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليلا ولا تفسيقا[24].

الثاني: فروع العقائد: و هي التي للاختلاف فيها مجال، للاشتباه في فهم معنى قول الله أو معنى قول الرسول • فيها، وقد وقع مِن حَمَلة الوحي مِن الصحب الكرام والسلف الصالح الاختلاف فيها، و نذكر نماذج من ذلك:

1 – نقل الشاطبي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها أنها ردَّتْ حديث الرؤية فقال: "ردَّتْ حديث رؤية النبي • لربه ليلة الإسراء لقوله تعالى: • لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ[25] • وإن كان عند غيرها غير مردود؛ لاستناده إلى أصل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع[26]، ويشير الشاطبي بذلك إلى ما أخرجه البخاري[27]، ومسلم في صحيحه 28 باب معنى قول الله عز وجل: { وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى29 }وهل رأى النبي •ربه ليلة الإسراء، عن مسروق؛ قال: كنت متكئًا عند عائشة رضي الله تعالى عنها، فقالت: يا أبا عائشة! ثلاث من تكلم بواحدة منهن؛ فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن ؟ قالت: من زعم أن محمدا •رأى ربه؛ فقد أعظم على الله الفرية، قال وكنت متكئًا فجلست. فقلت: يا أم المؤمنين! أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: • وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ 30 • • وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى • ؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة

24.) سورة : الأنعام ، آية: (103).

25) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (1417هـ 1997م)، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، السعودية– الخبر ، دار ابن عفان، ج 3، ص 191.

26) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، (1407هـ1987م)، **الجامع المسند الصحيح المختصر**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، بيروت، دار ابن كثير، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين، رقم: 3234، 3235.

27.) مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب الإيمان رقم 177.

28.) سورة: النجم، آية: (13).

29.) سورة: التكوير، آية: (23).

30.) سورة: الأنعام، آية: (103).

سأل عن ذلك رسول الله ﷺ؛ فقال: (إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطًا من السماء، سادًّا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض) فقالت: أولم تسمع أن الله يقول: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ31 ﴾، أولم تسمع أن الله يقول: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ 32 ﴾؟ اللفظ لمسلم.

فهذا اختلاف بين أم المؤمنين عائشة، وبين ابن عباس وأنس بل وجُل الصحابة رضي الله تعالى عنهم فإنهم يقولون: إن رسول الله ﷺ رأى ربه ليلة الإسراء- أي: رؤية تليق بجلاله- كما هو أيضا قول جمهور أهل السنة والجماعة، ومع أن هذه مسائلة عقدية اختلف الصحابة فيها؛ لكنها فرعية جزئية لا تؤدي إلى التكفير أو التفسيق لمن خالف فيها، كما مضى على ذلك السلف الصالح رضي الله عنهم.

2-قال الإمام البغوي: قال عمر ﷺ: يا صهيب أتبكي عليَّ وقد قال رسول الله ﷺ:(إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه)؟ قال: فلما مات عمر، ذكرت ذلك لعائشة، فقالت: رحم الله عمر ، لا والله ما حدَّث رسول الله ﷺ: (إن الله يعذب المؤمن ببكاء أهله عليه) ولكن رسول الله ﷺ قال: (إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه) فقالت عائشة: حسبكم {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى[33]} هذا حديث متفق على صحته، أخرجه محمد عن عبدان عن عبد الله، وأخرجه مسلم عن محمد بن رافع عن عبد الرزاق، كلاهما عن ابن جريج عن عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة[34].

قال الشافعي: ما روت عائشة أشبه بدلالة الكتاب ثم بالسنة، وما زيد في عذاب الكافر فباستيجابه – أي اوجب العذاب على نفسه بمعصيته – لا بذنبِ غيره. وفسر المزني هذا الكلام، فقال: بلغني أنهم كانوا يوصون بالبكاء عليهم

31.) سورة : الزخرف ، آية: (51).

32) سورة: الأنعام، آية: (164).

33) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، (1416هـ1995م)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس، ط1، مؤسسة قرطبة، ج2، ص279. و السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (1423هـ) **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، تحقيق: يوسف النبهاني، ط1، بيروت – لبنان، دار الفكر، ج1، ص345،321.

34) البغوي، الحسين بن مسعود، (1403هـ)، **شرح السنة**، تحقيق: الأرناؤوط ومحمد زهير، ط2، دمشق ـ بيروت، المكتب الإسلامي، ج5، ص441.

وبالنياحة، وهي معصية، ومَن أمر بها فعُمِلتْ بعده كانت له ذنبا ، فيجوز أن يُزاد بذنبه عذابا كما قال الشافعي لا بذنب غيره. قال رحمه الله: ويمكن تصحيح رواية عمر على هذا التأويل35.

وهذا اختلاف بين عمر وعائشة رضي الله عنهما في مسائلة عقدية فرعية، وهي هل يُعذب الميت في قبره ببكاء أهله عليه أم لا؟ وقد علمت أن الراجح أنه يُعذب إذا أوصاهم بذلك، أو كان يُقِرُّ فِعلَ ذلك في حياته. أي: وهذا البكاء الذي فيه جزعٌ وصياح أو شق ثوب أو نحو ذلك، أما مطلق البكاء عند فَقدِ محبوب، فقدْ فعله رسول الله •، وأقرَّ أيضاً غيرَه عليه.

3– ومن الأدلة على أن المخالفة في فروع العقيدة لا تُوصل صاحبها إلى الكفر، حتى في شرائع مَن سبق مِن الرسل عليهم الصلاة والسلام؛ ما أبانه لنا رسول الله • بقوله: (إِنَّ رَجُلًا حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَلَمَّا يَئِسَ مِنْ الْحَيَاةِ أَوْصَى أَهْلَهُ إِذَا أَنَا مُتُّ فَاجْمَعُوا لِي حَطَبًا كَثِيرًا وَأَوْقِدُوا فِيهِ نَارًا حَتَّى إِذَا أَكَلَتْ لَحْمِي وَخَلَصَتْ إِلَى عَظْمِي فَامْتُحِشَتْ فَخُذُوهَا فَاطْحَنُوهَا ثُمَّ انْظُرُوا يَوْمًا رَاحًا فَاذْرُوهُ فِي الْيَمِّ فَفَعَلُوا فَجَمَعَهُ اللَّهُ فَقَالَ لَهُ لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ قَالَ مِنْ خَشْيَتِكَ فَغَفَرَ اللَّهُ لَهُ) أحرجه البخاري ومسلم و ابو داود عن حذيفة 36، قال ابن حجر في فتح الباري عند شرحه الحديث: قال الخطابي: قد يُستشكل هذا فيقال: كيف يُغفر له وهو منكر للبعث والقدرة على إحياء الموتى؟ والجواب: أنه لم ينكر البعث، وإنما جَهِل فظن أنه إذا فُعِل به ذلك لا يُعاد فلا يُعذَّب، وقد ظهر إيمانه باعترافه بأنه إنما فعل ذلك من خشية الله37.

---

35) ابن الأثير، مجد الدين الجزري، (1392 هـ) **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ط1، القاهرة، مكتبة دار البيان، ج10،ص350.

36) ابن حجر ، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ، (1379هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بدون تحقيق، بيروت، دار المعرفة، ج6، ص522.

37) **المرجع السابق**، ج6، ص523.

فأخطأ هذا الرجل في مسائلة عقدية فرعية، وهي جهله بأنه سُيعاد وإن فُعِل به ذلك، لا إنكار القدرة على البعث فإنه كفر لا يُغفر، كما قاله ابن الجوزي ردا على ابن قتيبة القائل: قد يَغلط في بعض الصفات قومٌ من المسلمين فلا يكفرون[38].

فهؤلاء الصحابة رضي الله عنهم نُقل لنا اختلاف مفاهيمهم لنصوص عقائدية، ومع ذلك فلم يكفر بعضهم بعضا، وكما نَقلَ لنا المصطفى • عن رجل من الأمم السالفة وخطئه في مسألة عقائدية وهي وصيته لبنيه ...الخ فلم يحكم عليه بالكفر، بل أخبرنا أن الله غفر له.

ما ينبني على الاختلاف في أصول العقيدة وفروعها مِن أحكام

وبعد أن ظهر مِن الأدلة السابقة ومن نقولات أهل العلم، أن الاختلاف لم يقع البتة بين الصحابة رضي الله عنهم في مسألة أصليه، بينما أنه وقع فيما كان فرعيا ولو عقائدياً، وينبني على ذلك ما يأتي:

1–ما كان مِن أصول العقيدة والدين كأركان الإسلام وأركان الإيمان، فلا يجوز الاختلاف فيه، والمخالف فيه يعتبر ضالاً، كالقدرية في إنكارهم القدر وقولهم ((لا قدر وأنَّ الأمر أنف [39])) أي: مستأنف لم يسبق به قدر ولا علم من الله تعالى وإنما يعلمه بعد وقوعه، وكالمرجئة وقولهم ((لا تضر مع الإيمان معصية[40])).

2–وما كان من فروع الدين والعقيدة فلا يعتبر المخالف فيه ضالاً إذا اعتمد على فهم للنص يحتمل الصواب، كإنكار السيدة عائشة رضي الله عنها لرؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لربه ليلة المعراج.

3–لا يجوز لعامة الناس التجاسر بالحكم على أحدٍ من المسلمين بالكفر أو الضلالة، بمجرد أن يقول في مسألة بما لا يوافق رأيهم.

---

[38]) ابن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله، (1990م)، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، ط1، دار السلام، ص14.

[39]) البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، ص310.

[40]) الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، (1414هـ1994م)، **اتحاف السادة المتقين شرح أسرار إحياء علوم الدين**، بدون تحقيق، بدون رقم طبعة، بيروت – لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ج2، ص8.

4–المسلم معصوم الدم والمال والعِرض، والحكم عليه بالكفر يُعتبر استباحة لدمه وإخراج له مِن العِصمة، فبالتالي لا بد أن يكون تكفيره مبنيا على حكم شرعي، وليس ذلك لكل أحد وإنما للقضاة العلماء.

النتائج:

وقد استخلصت مِن البحث نتائج شتى، أُدرج أهمها فيما يأتي:

1–تنقسم مسائل العقيدة إلى قسمين: أصلي لا يجوز الاختلاف فيه، وفرعي يقع فيها الاختلاف أحيانا.

2– ليس اختلاف أهل السنة والجماعة من الأشاعرةً والماتريديةً والمحدثين فيما بينهم في اصول العقائد؛ إنما هو اختلاف في فروع العقائد فقط، وذلك لا يُوصل إلى تكفير ولا تفسيق ولا تبديع، كما سلف من أقوال العلماء، وممن صرَّح بذلك البغدادي ووالد التاج السبكي والحافظ الذهبي والزبيدي[41].

3–ينبغي التمييز بين الأصول الثوابت التي يجب الاتحاد فيها، والفروع التي ينبغي أن يراعي كلُ مسلم مَن خالفه فيها.

التوصيات:

يوصي الباحث نفسه، وإخوانه المؤمنين مِن أبناء جِنسه، في هذه الأيام التي اضطربت فيها المفاهيم، وكثُر النِزاع بين المسلمين؛ ما يلي:

1–السعي إلى إحياء الأخوة بين الناس وعمارة الأرض كما يحب الله رب العالمين.

2–فهم الدين بمعناه الصحيح الذي جاء به المرسلون وسار عليه ورثتهم العلماء الراسخون.

3–اجتهاد العلماء والدعاة في اجتماع الناس فيما اتفقوا عليه مِن الأصول، وأن يعذر بعضهم بعضا فيما يجوز مِن الفروع اختلاف المفاهيم فيه.

1– الفرضي: إبراهيم بن عبدالله الحنبلي، العذب الفائض شرح عمدة الفارض، (مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، 1372هـ)، (123/1).

4–عدم مسارعة كل أحد من الناس إلى تكفير الآخرين، وتكوين لجنة من العلماء الربانيين من كافة دول الإسلام للبت في حكم ما استجد من الاختلاف في مسائل العقيدة.

5–وأخيراً فعلينا معاشر المسلمين أن نعود إلى الائتلاف وترك الاختلاف، وخصوصاً في هذه الحِقبةِ الزمنية الراهنة، والمرحلة الصعبة المعاصرة، التي كثر فيها الاختلاف والفرقة إلى أن صرنا فِرَقاً وشيعا، بل بلغ الأمر ذروته في الشتات، فهنالك تحقيرٌ وتكفير، وهنالك قتالٌ وتدمير، وسبب ذلك غالبا يعود إلى الاختلاف في فهم الدين الحنيف، وعدم التمييز بين الأصول الثوابت التي يجب الاتحاد فيها، والفروع التي ينبغي أن يراعي كل مُوَحِد مَن خالفه فيها، ويناصحه بالحكمة والموعظة الحسنه إن علمه مخطِأً.

هذا وأسأل الله الكريم أن يجمع شمل المسلمين على كلمةٍ سواء. آمين.

مراجع البحث ومصادره:

القرآن العظيم.

- ابن الأثير، مجد الدين الجزري، (1392 هـ)، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ط1، القاهرة، مكتبة دار البيان.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله، (1990م)، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، ط1، دار السلام.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، (1416هـ - 1995م)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس، ط1، مؤسسة قرطبة.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، (1379هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون رقم طبعة، بيروت، دار المعرفة.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، (1421 هـ - 2000 م)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية.

- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي،(1422 هـ2001م)، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية.
- أحمد، أحمد بن حنبل، (1420هـ1999م)، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون،ط2، مؤسسة الرسالة.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، (1407هـ1987م)، **الجامع المسند الصحيح المختصر**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، بيروت، دار ابن كثير.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، (1977م)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- البغوي، الحسين بن مسعود، (1403هـ)، **شرح السنة**، تحقيق: الأرناؤوط ومحمد زهير، ط2، دمشق . بيروت، المكتب الإسلامي.
- الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، (1411هـ1990م)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، (1414هـ1994م)، **اتحاف السادة المتقين شرح أسرار إحياء علوم الدين**، بدون تحقيق، بدون رقم طبعة، بيروت – لبنان، مؤسسة التاريخ العربي.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (1423هـ)، **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، تحقيق: يوسف النبهاني، ط1، بيروت – لبنان، دار الفكر.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (1417هـ 1997م)، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، السعودية- الخُبَر، دار ابن عفان.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (1419هـ 1998م)، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعه، الرياض، بيت الأفكار الدولية.

استخدام علم الحساب المعاصر والتقنية الحديثة في حل مسائل علم الفرائض

علي زين العابدين الحسيني سيد أحمد زايد

طالب مرحلة ماجستير بأكاديمية الدراسات الإسلامية

جامعة ملايا

ملخص البحث

الحمد الله ربّ العالمين، وصلى الله وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين. اللهم علِّمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما تعلِّمنا، وزدنا من لدنك علمًا واسعًا يا ربّ العالمين. وبعد:

فيهدف البحث إلى بيان المسائل في علم الفرائض التي يصلح التجديد واستخدام الوسائل الحديثة في حلها، فجاءت هذه **الدراسةُ للإجابة على الأسئلة الآتية:** هل لعلم الحساب المعاصر تأثير في حل مسائل علم الفرائض؟ وما هي المسائل التي يمكن استخدام الوسائل الحديثة في حلها في علم الفرائض؟ وهل للتقنية الحديثة تأثير على بعض المسائل في علم الفرائض ويمكن الاستعانة بها في العصر الحديث؟

ولقد **اعتمدت الدراسةُ** على المنهج الموضوعي التحليلي لمسائل علم الفرائض، ولقد توصلتِ الدراسةُ **إلى نتائجَ**، لعل من أهمها:

أن هناك تأثيرًا واضحًا لعلم الحساب المعاصر في حل مسائل الفرائض، وأن هناك عدة مسائل في علم الفرائض يمكن استخدام وسائل حديثة في حلها، وأن االتقنية الحديثة توثر على هذه المسائل ويمكن الاستعانة بها في حل هذه المسائل.

ويتكون البحث من ثلاثة مطالب وخاتمةٍ:

المطلب الأول: استخدام علم الحساب المعاصر في تأصيل المسائل.

المطلب الثاني: أثر التقنية الحديثة في ميراث المفقود.

المطلب الثالث: ميراث الخنثى في ضوء التقنية الحديثة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الحساب– المسائل– التقنية الحديثة– علم الفرائض.

المقدمة:

فإن من أهم العلوم وأعظمها نفعًا وأشرفها قدرًا علم الفرائض ، فهو العلم الوحيد الذي تولاه الله عز وجل بذاته، وفصل سبحانه فيه آياته في القرآن الكريم، وبين الفرائض في القرآن الكريم أكثر من غيرها من الأحكام، وحدد نصيب كل وارث، ولم يتركه سبحانه لاجتهادات الناس وآرائهم.

وكذلك اهتمت السنة النبوية به، فحث الرسول صلى الله عليه وسلم على تعلمه وتعليمه، ونبهنا النبي صلى الله عليه وسلم أنه أول علم يفقد في الأرض حتى يختلف الاثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما، ولم يزل الصحابة منكبين على تعلمه وتعليمه، فنبهوا إلى أهميته ومكانته، وحثوا على تعلمه ومعرفته، وكذلك الحال في من جاء بعدهم.

والحاجة ملحة في كل عصر ومصر لدراسة مستجداته، وهناك بعض المسائل في هذا العلم متعلقة بعلم الحساب، ويمكن في عصرنا استعمال علم الحساب المعاصر، كما أن هناك مسائل يمكن الاستغناء بالتقنية الحديثة في حلها دون الرجوع إلى حلها بالطرق القديمة، وسوف نستعرض في هذا البحث بعض المسائل المتعلقة بعلم الحساب المعاصر، وكيفية حلها على هذا الأساس، ومعرفة بعض المسائل الأخرى والتي يمكن استعمال التقنية الحديثة فيها.

وسأعتمد في هذه الدراسة على المنهج الموضوعي التحليلي، حيث إنني سأكتب البحث بدرجة تصل إلى الإقناع بالأسلوب العلمي المبني على أساس من المنطق القوي المدعم بالبراهين العقلية والنقلية على طريقة المنهج الموضوعي، كما سأقوم بدراسة الإشكالات العلمية المختلفة: تفكيكًا أو تركيبًا أو تقويمًا على طريقة المنهج التحليلي.

المطلب الأول: استخدام علم الحساب المعاصر في تأصيل المسائل.

ينبغي لكل مشتغل بعلم الفرائض أن يعرف المبادئ الأساسية في علم الحساب، فهو " علم قديم فوائده جمة، منها ما في الميقات من أوقات الصلاة، وحساب الأعوام والشهور والأيام، وحركات الشمس في البروج والكواكب، وحلول القمر في المنازل، ومنها ما في علم الفقه من حساب الزكاة، وما يحسبه المكلف في الصيام وأعمال الحج وقسمة الغنائم، والمساقاة والإجارة.....، ومنها ما في علم الفرائض من التأصيل والتصحيح وقسمة التركات، وحساب الخناثى والحمل والمفقود والمناسخات والأقارير والوصايا والدوريات"[1]

ومن الأبواب الفرضية التي يستخدم فيها علم الحساب تأصيل المسائل وسوف أعرض في هذا المطلب كيفية استخدام علم الحساب المعاصر في تأصيل المسائل.

1- اللاحم، عبدالكريم بن محمد، الفرائض، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1406هـ)، (ص16).

(أ) **تعريف التأصيل:** وهو لغة: التأسيس، واصطلاحًا: "تحصيل أقل عدد يخرج منه فرض المسألة، أو فروضها بلا كسر".[2]

(ب) كيفية تأصيل المسائل:

يستحسن قبل حل المسألة عمل جدول لها، يتكون من ثلاثة حقول عامودية، وهي:

الحقل الأول: للورثة، ويرتبون عموديا بجعل أصحاب الفرض منهم في الأعلى ويليهم أصحاب التعصيب.

الحقل الثاني: لأنصبة الوارثين، ويكون بعد الحقل الأول، ويوضع في هذا الحقل إشارة (م) للمحجوبين، ومن كان ورث بالفرض، وضع فرضه المقدر له، ومن ورث بالتعصيب، وضع حرف (ب).

الحقل الثالث: لسهام الوارثين، ويوضع أعلاه أصل المسألة، وأمام كل وارث سهامه منها.[3]

وأما مسائل المواريث فتنقسم باعتبار تأصيلها إلى نوعين:

الأول: ألا يكون في المسألة فرض بأن كان الورثة كلهم عصبة فلهم ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون الوارث واحدا فقط ؛ فالتركة كلها لهذا الواحد.[4]

مثال ذلك: مات عن ابن واحد، فالمال كله لهذا الابن.

والثانية: أن يكونوا جميعا من الذكور ؛ فأصل المسألة من عدد رؤوسهم.

مثال ذلك: مات عن ثلاثة أبناء.

	3
ابن	1
ابن	1
ابن	1

فأصل المسألة (3) وهي عدد رؤوسهم، لكل ابن سهم واحد.[5]

والثالثة: أن يكونوا ذكورا وإناثا ؛ فأصل المسألة من عدد رؤوسهم ؛ بجعل الذكر عن أنثيين ما عدا الإخوة لأم.

2- انظر: الهاشم، عبدالرحيم بن إبراهيم، الوجيز في الفرائض، (الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، بدون تاريخ)، (ص83).

3- انظر: الأزهري، علي زين العابدين الحسيني زايد، متممة التحفة السنية في أحوال الورثة الأربعينية، بدون، ص20.

4- انظر: الأزهري، علي زين العابدين الحسيني زايد، متممة التحفة السنية في أحوال الورثة الأربعينية، مصدر سابق، ص20.

5- انظر: مسلم، مصطفى بن محمد مسلم، مباحث في علم المواريث، (جدة، دار المنارة، ط5، 1425)، (ص100).

مثال ذلك: مات عن ابن وبنتين.

	4
ابن	2
بنت	1
بنت	1

فهم عصبة، وأصل المسألة من عدد رؤسهم (4) بجعل الذكر (2) عن أنثيين، لكل منهما (1).[6]

مثال الإخوة لأم: مات عن أخوين لأم وأختين لأم

	4
أخ لأم	1
أخ لأم	1
أخت لأم	1
أخت لأم	1

فأصل المسألة (4) من عدد رؤوسهم، ولم يفضل ذكرهم على أنثاهم لأنهم إخوة لأم، ومن أحكامهم عدم تفضيل الذكر على الأنثى.[7]

الثاني: أن يكون في المسألة فرض وهو قسمان:

الأول: أن يكون فيها فرض واحد فقط ؛ فأصل المسألة هو مقام الفرض الواحد.[8]

مثال ذلك: مات عن بنت وأخ شقيق.

6- انظر: الشنشوري، عبدالله بن محمد، الدرة المضية في شرح الفارضية، (الرياض، دار الصميعي، ط1، 1434هـ)، (ص62).

7- انظر: الهاشم، عبدالرحيم بن إبراهيم، الوجيز في الفرائض، (مصدر سابق)، (ص84)

8- انظر: اللاحم، عبدالكريم بن محمد، الفرائض، (مصدر سابق)، (ص18).

	2
بنت	1
أخ شقيق	1

فللبنت النصف (1)، والأخ الشقيق له الباقي (1)، وأصل المسألة (2) لأنه مقام الفرض الواحد فرض البنت

والثاني : أن يكون فيها أكثر من فرض فلها عدة طرق:

الطريقة الأولى : ينظر بين مقامات الفروض بالنسب الأربع وما يحصل فهو أصل المسألة[9]، وهي:

1- المماثلة، وهي تساوي العددين أو الأعداد في المقدار مثل (6 – 6) ستة وستة.[10]

2- المداخلة، وهي انقسام أكبر العددين على أصغرهما بلا كسر مثل (8 – 4) ثمانية وأربعة.

3- الموافقة، وهي اتفاق العددين بجزء من الأجزاء ولا ينقسم أكبرهما على أصغرهما إلا بكسر مثل (8 – 12) ثمانية واثنا عشر.[11]

4- المباينة، وهي ألا يتفق العددان فأكثر بجزء من الأجزاء بل يختلفان مثل (2- 3) اثنان وثلاثة.[12]

وكيفية العمل بالنسب الأربع: أن يؤخذ أحد المتماثلات وأكبر المتداخلات ويضرب الوفق في كامل الموافق والمباين في كامل الآخر.[13]

الأمثلة:

(أ) مثال المماثلة، مات عن أخ لأم وجدة وأخ شقيق.

	6
أخ لأم	1
جدة	1

10- انظر: الصابوني، محمد علي، المواريث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، (دمشق، دار القلم، ط1989،1م)، (ص137).

11- انظر: السميج، الحاج عبدالسلام، تحفة الأنجاب في تسهيل علم الفرائض ومسائله الصعاب، (المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993م)، (ص60).

12- انظر: الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1415،1هـ)، (ج4 ص55).

13- انظر: الأنصاري، زكريا بن محمد، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، (بيروت، دار الفكر، 1994م)، (ج2 ص13)، وابن بدران: عبدالقادر بن أحمد الحنبلي، البدرانية شرح المنظومة الفارضية، (مكة المكرمة، مطبعة البلاد السعودية، بدون)، (ص75).

13- الأزهري، علي زين العابدين الحسيني زايد، متممة التحفة السنية في أحوال الورثة الأربعينية، مصدر سابق، ص20.

أخ شقيق	4

(ب) مثال المداخلة، مات عن زوجة وبنت ابن وابن أخ لأب

8	
زوجة	1
بنت ابن	4
ابن أخ لأب	3

(ج) مثال الموافقة، مات عن زوجة وجدة وعم شقيق.

12	
زوجة	3
جدة	2
عم شقيق	7

(د) مثال المباينة، مات عن زوجة وأم وأخ لأب.

24

زوجة	3
أم	4
أخ لأب	5

(هـ) مثال يشتمل على أكثر من نسبة: مات عن زوجة، وبنت، وبنت ابن، وأم وعم.

24

زوجة	3
بنت	12
بنت ابن	4
أم	4
عم	1

والطريقة الثانية: تقسيم الفروض إلى نوعين "ولها أربع أحوال:

أحدها: أن تجتمع فروض النوع الأول كلها في المسألة وهي (النصف والربع والثمن) أو تجتمع فروض النوع الثاني كلها فيها وهي (الثلثان والثلث والسدس) ؛ فأصل المسألة هو أكبر مقام.

وثانيها: أن يجتمع مع فرض النصف فرض أو أكثر من النوع الثاني؛فأصل المسألة (ست).

وثالثها: أن يجتمع مع فرض الربع فرض أو أكثر من النوع الثاني ؛ فأصل المسألة (اثنا عشر)

ورابعها : أن يجتمع مع فرض الثمن فرض أو أكثر من النوع الثاني ؛ فأصل المسألة (أربعة وعشرون)".[14]

والطريقة الثالثة: استخدام علم الحساب المعاصر.

ويمكن استخدام قاعدة المضاعف المشترك البسيط، وهو " أصغر عدد ينقسم على الأعداد بدون باق"[15]

وتسمى كذلك بقاعدة القاسم المشترك الأصغر " وذلك بإرجاع الأعداد إلى عواملها الأولية، ثم تضرب العوامل ببعضها، وما يحصل فهو المطلوب"[16].

فأصل المسألة "هو المضاعف المشترك البسيط بين المقامات سواء كانت المقامات متماثلة أو متداخلة أو متوافقة أو متباينة".[17]

مثال ذلك:

(2- 3- 4- 6- 8- 12) مضاعفها البسيط هو (24) لأنه أقل عدد ينقسم على الأعداد بدون كسر.

ومثال التحليل: مات عن زوجة وبنت وبنت ابن وأم وعم.

12

زوج	3
بنت ابن	6
أم	2
عم	1

14 – مسلم، مصطفى بن محمد، مباحث في علم المواريث، (مصدر سابق)، (ص99).

15- اللاحم، عبدالكريم بن محمد، الفرائض، (مصدر سابق)، (ص15)

16- البرديسي، محمد زكريا، الميراث، (القاهرة، دار النهضة العربية، ط1971م)، (ص275).

18-انظر الشامي: صالح أحمد، الفرائض فقهًا وحسابًا، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1429هـ)، (ج1 ص86-87)، والخثلان، سعد بن تركي، تسهيل حساب الفرائض، (الرياض، دار التدمرية، ط2، 1434هـ) (ص20).

ففي هذه المسألة أصل المسألة (12) وقد حللنا كل المقامات إلى عواملها الأولية هكذا:

المقسوم	المقسوم عليه
6 ، 2 ، 4	2
3 ، 1 ، 2	2
3 ، 1 ، 1	3
1، 1، 1	-

حللنا كل من الأعداد (4 – 2- 6) إلى عواملها الأولية، ثم ضربنا تلك العوامل ببعضها 2×2×3 فكان الناتج (12) وهو المطلوب.

ويمكن إيجاد المضاعف المشترك الأصغر عبر ثلاثة مراحل:

1- تحليل الأعداد إلى عواملها الأولية.

2- نأخذ العوامل المشتركة وغير المشتركة بأكبر (أس).

3- نضرب العوامل المشتركة وغير المشتركة، وحاصل الضرب هو المضاعف المشترك الأصغر.[18]

مثال ذلك: سنقوم باستخراج المضاعف المشترك البسيط للأرقام (8 – 12- 18 – 20).

أولًا: سنقوم بتحليل الأعداد على النحو الآتي:

الرقم الأول: 8

المقسوم	المقسوم عليه
8	2
4	2
2	2
1	-

الرقم الثاني: 12

المقسوم	المقسوم عليه
12	2
6	2

19- الشنشوري، عبدالله بن محمد، فتح القريب المجيب بشرح كتاب الترتيب، (مصر، مطبعة التقدم العلمية، ط1، 1345هـ) ، (ج2 ، ص78).

3	3
1	-

الرقم الثالث:18

المقسوم	المقسوم عليه
18	2
9	3
3	3
1	-

الرقم الرابع: 20

المقسوم	المقسوم عليه
20	2
10	2
5	5
1	-

ثانيًا: نأخذ الأعداد المشتركة بالأس الأكبر لها، وكذا غير المشتركة على النحو الآتي:

$2 \times 3 \times 5 = 8 \times 9 \times 5 = 360$

فالرقم (2) مشترك وأكبر أس له هو (3).

والرقم (3) مشترك وأكبر أس له هو (2).

والرقم (5) غير مشترك وأسه (1).

ثالثاً: حاصل الضرب (360) هو المضاعف المشترك الأصغر لهذه الأرقام.

المطلب الثاني: أثر التقنية الحديثة في ميراث المفقود.

1- تعريف المفقود:

وهو " من غاب عن ذويه، وانقطع خبره عنهم، فجهلوا موته وحياته".[19]

20- انظر: الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت، دار الفكر، ط أخيرة، 1404هـ)، (ج6 ص30)، والشنشوري، عبد الله بن محمد، الفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية ، (مكة المكرمة، المكتبة الأسدية، ط2، 1433هـ)، (ص152).

2- مدة انتظار المفقود:

اختلف العلماء في ذلك على أقوال منها:

(أ) لا تقدر تلك المدة بل المعتبر غلبة الظن باجتهاد الحاكم، وهو قول الشافعية والمشهور عند مالك وأبي حنيفة.[20]

(ب) تقدر بمدة، واختلفوا في التقدير: فعند المالكية ثلاثة أقوال منهم من قال تقدر بثمانين وتسعين ومائة[21].

وعند أبي حنيفة تقدر بتسعين سنة وفي رواية أخرى عنه تقدر بمائة وعشرين سنة.[22]

(ج) عند الإمام أحمد فرق بين من يرجى رجوعه بأن كان الغالب على سفره السلامة، وبين من لا يرجى رجوعه بأن كان الغالب على سفره عدم السلامة، فمن كان الغالب على سفره السلامة فيوقف ماله وينتظر به تسعين سنة، ومن كان لا يرجى رجوعه فينتظر أربع سنين، وأيًا كانت المدة فمن ولادته.[23]

3- حكم مال المفقود:

يبقى ماله في مدة انتظاره موقوفًا إلى أن يتبين حياته من موته، فإذا مضت المدة ولم يعلم خبر عنه حكم بموته، ويقسم ماله على الورثة الأحياء حين موته.[24]

وأما مال مورثه: في مدة انتظاره فإذا لم يكن لمورث المفقود وارث غيره وقف المال إلى أن يتبين أمره، وإذا كان له وارث مع المفقود وقف المشكوك فيه وهو الأضر، وقسم الباقي على الورثة.[25]

4- طريقة حل مسائل المفقود:

قال الإمام عبدالله بن محمد الشنشوري (ت999هـ) في كيفية حل مسائل المفقود: "أن تعمل لكل حال من حالتيه مسألة، وتحصل أقل عدد ينقسم على كل من المسألتين، فما بلغ فمنه تصح، فاقسمه على كل تقدير يظهر الأقل، فيعطاه كل وارث، ويوقف المشكوك فيه".[26]

فطريقة العمل في حل هذه المسائل:

1- أن نعمل مسألتين، مسألة للحياة ومسألة للموت ونقسم المسألة.

21- انظر: الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، (بيروت، دار الفكر، بدون)(ج4 ص487).

22- انظر: الشنشوري، عبد الله بن محمد، الفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية ، (مصدر سابق)، (ص152).

22- انظر: المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، بدون تاريخ)، (ج 7 ص335).

23-انظر: الأنصاري، زكريا بن محمد، نهاية الهداية إلى تحرير الكفاية، (الرياض، دار ابن خزيمة، ط1، 1420هـ)، (ج2 ص 246).

25- انظر: عبود، منشاوي عثمان، الوجيز في الفرائض على المذهب الأربعة، (مصر، قطاع المعاهد الأزهرية، 2014م) (ص111-112)، واللاحم، عبدالكريم بن محمد، الفرائض، (مصدر سابق) (ص173)، ومسلم: مصطفى بن محمد، مباحث في علم المواريث، (مصدر سابق)، (ص145).

25- الشنشوري، عبد الله بن محمد، الفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية ، (مصدر سابق)، (ص151).

26- انظر: الفرضي، إبراهيم بن عبدالله، العذب الفائض شرح عمدة الفارض، (مصدر سابق)، (ج2 ص81).

2- نخرج الجامعة بالنظر بالنسب الأربع بين أصل المسألة الأولى وأصل المسألة الثانية.

3- نقسم الجامعة على أصل كل مسألة ونضربه في سهام مسألته.

4- نقارن بين السهمين في حالتي الموت والحياة ونأخذ الأضر، ونوقف الباقي.[27]

مثال ذلك: هلك هالك عن زوج وأخت شقيقة مفقودة وأخت لأب.

وحل هذا المثال كما سيأتي في الجدول الآتي:

	2/7/6		7/ 2		14
زوج	3	6	1	7	6
أخت شقيقة (م)	3	6	-	0	0
أخت لأب	1	2	1	7	2
التقدير	**حياة**		**موت**		**الموقوف = 6**

5- استعمال التقنية الحديثة:

يوجد في عصرنا الحاضر الكثير من وسائل الاتصالات الحديثة، فيمكن استخدام وسائل الاتصال الحديثة في الكشف عن المفقودين، ومن هذه الوسائل:

1- الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وهي من أكبر الوسائل الحديثة، وأكثرها انتشارًا، ويمكن نشر صور المفقودين وعناوينهم عبر المواقع الشخصية والمواقع العامة.

2- الصحافة، وهي من الوسائل المحلية التي تعين في الكشف عن المفقودين، ويمكن على سبيل المثال إنزال إعلانات بصورة يومية عن أسماء أشخاص مفقودين، ونشر عناوينهم، وكيفية الاتصال بأقاربهم.

3- الإذاعة المسموعة (الراديو)، فيمكن إذاعة أسماء وعناوين الأشخاص المفقودين وتقديم عناوين أقاربهم، ويمكن عبر الوسائل المحلية والعالمية.

28- انظر: شويدح، مؤمن أحمد ذياب، أثر وسائل الاتصال الحديثة على مسائل المفقود في الفقه الإسلامي، (غزة، الجامعة الإسلامية، ط1، 1427هـ)، (ص75-77).

4- الإذاعية المرئية (التلفاز)، وهي من الوسائل المهمة الحديثة في التعرف على المفقودين، ويمكن إذاعة أسماء وعناوين المفقودين عبر القنوات المحلية والعالمية.

5- الهاتف المحمول، فيمكن الاتصال على الأماكن التي يظن وجود المفقودين فيها، وذلك من خلال الاتصال على سبيل المثال بالمستشفيات وأماكن تواجد الشرطة للتعرف على المفقودين.[28]

فإذا استطعنا من خلال هذه الوسائل الحديثة التعرف على حال المفقود حياة وموتًا فيزول الإشكال والعمل بالطريقة القديمة والانتظار، وإذا لم نستطع استخدام الوسائل الحديثة فتبقى المسألة على ما هي عليه من حلها بالطرق القديمة والاحتياط للمفقود والورثة.

المطلب الثالث: ميراث الخنثى في ضوء التقنية الحديثة.

1- المراد بالخنثى وأنواعه:

هو الآدمي الذي له آلة ذكر، وآلة أنثى، أو له ثقب لا يشبه واحدًا منهما[29].

وهو نوعان:

خنثى غير مشكل: وهو من تعمل عنده إحدى الآلتين فقط، أي ترجحت فيه صفة الذكورة أو الأنوثة، وخنثى مشكل: وهو من تعمل عنده آلتا الذكر والأنثى.[30]

2- حكم ميراث الخنثى المشكل: إن مات من يرثه الخنثى المشكل فقد اختلف العلماء في ميراثه على أقوال:

1 – يعطى نصف نصيبي ذكر وأنثى إن ورث بهما متفاضلًا، وإن ورث بهما متساويًا فله بأحدهما، إذ لا يختلف الحال، وإن ورث بأحدهما أعطي نصف ما يرث به، وهو مذهب المالكية.

2 – يعامل الخنثى المشكل وحده بالأضر في الحالتين، ولو كان يرث في حال دون الأخرى فلا يعطى شيئًا، وهو مذهب الحنفية.[31]

3 – إن كان يرجى اتضاح حاله فكالشافعية، وإن كان لا يرجى اتضاح حاله فكالمالكية، وهو مذهب الحنابلة.

4- يقدر كونه ذكرًا، وكونه أنثى، ويعامل هو ومن معه بالأضر في حقهم، ويوقف الباقي إلى اتضاح حاله، أو الصلح ، وهو مذهب الشافعية.[32]

29- انظر: سبط المارديني، محمد بن محمد، شرح الفصول المهمة في مواريث الأمة، (الرياض، دار العاصمة، ط1 ،1425هـ)، (ج2 ص664).

29- انظر: الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق، دار الفكر، ط4)، (ج10 ص7900).

31- انظر: الفرضي، إبراهيم بن عبدالله، العذب الفائض شرح عمدة الفارض، (مصدر سابق)، (ج1، ص 122).

31- انظر: الشنشوري، عبدالله بن محمد، الدرة المضية في شرح الفارضية، (مصدر سابق)، (ص125).

32- انظر: الخثلان، سعد بن تركي، تسهيل حساب الفرائض، (مصدر سابق) (ص102).

3- طريقة العمل في حل مسائل الخنثى المشكل: إذا كان يرجى اتضاح حاله فيعامل الجميع بالأضر، ويوقف الباقي، وهي طريقة الحنابلة، وطريقة الشافعية في حل مسائل الخنثى مطلقًا، وطريقة حل الحنفية، ويختلفون في كونهم يجعلون الأضر في حق الخنثى فقط.

مثال ذلك: مات عن جدة وأخوين لأم وأخت شقيقة وولد أب خنثى مشكل يرجى اتضاح حاله.

فنجعل لكل تقدير مسألة، فحالة الذكورية مسألة، وحالة الأنوثية مسألة، ونعطي كل من الخنثى ومن معه ما يستحقه على هذا التقدير، ثم ننظر بين أصلي المسألتين بالنسب الأربع، وما حصل فهو الجامعة، ثم نقسم الجامعة على أصل كل مسألة، وما خرج فهو جزء سهمها، ويضرب به نصيب كل وارث منها، ثم نقارن بين نصيبي كل وارث، ويعطى الأضر منهما، ويتم وقف الباقي إلى أن يتضح أمره، أو يشكل.[33]

	7/ 6		**6 / 7/6**		**42**
جدة	1	7	1	6	6
أخوان لأم	2	14	2	12	12
أخت شقيقة	3	21	3	18	18
ولد أب خنثى يرجى	-	-	1	6	0
التقدير	**ذكورة (أخ لأب)**		**أنوثة (أخت لأب)**		**الموقوف = 6**

وإذا كان لا يرجى اتضاح أمره: فيعطى الخنثى نصف ما يرثه، سواء ورث في حالتي الذكورة والأنوثة أم في أحدهما دون الأخرى، ويأخذ من معه حقهم كاملًا، ولا يوقف منه شيء، وهي طريقة الحنابلة، وطريقة المالكية في الخنثى المشكل مطلقًا.

مثال ذلك: مات عن أم وبنت وأب وولد ابن خنثى لا يرجى اتضاح حاله.

والعمل في هذه الحالة كالحالة الأولى، إلا أنها تختلف عنها في أن الجامعة وهي(6) كما سيأتي في الحل تضرب باثنين، ويعطى الورثة من كلا المسألتين، وهذا عند الحنابلة والمالكية، وأما الشافعية والحنفية فلا يتأتى عندهم.[34]

1/6	**1/6**	**12 = 2 × 6**

33- انظر: الخثلان، سعد بن تركي، تسهيل حساب الفرائض، (مصدر سابق) (ص104).

35- انظر: صباح، عبدالحميد حسن، ميراث الخنثى في ضوء الحقائق العلمية المعاصرة، (غزة، الجامعة الإسلامية، ط 1، 2008)، (ص31).

أم	1	1	1	1	2 = 1 + 1
بنت	3	3	3	3	6 = 3 + 3
أب	1	1	1	1	2 = 1 + 1
ولد ابن خنثى لا يرجى	1	1	1	1	2 = 1 + 1
التقدير	**ذكورة (ابن ابن)**		**أنوثة (بنت ابن)**		

4- استخدام التقنية الحديثة:

يمكن استخدام التقنية الحديثة والكشف عن الخنثى في الطب المعاصر، ويحتاج الطبيب إلى أمور لذلك، وهي:

1 – الصبغة الوراثية (المحدد الصبغي الكروموسومي)، ويتحدد الكروموسوم – بأمر الله- عندما يلقح حيوان منوي يحمل كروموسوم (y)، البيضة التي تحمل كروموسوم (x)، فتكون البيضة الملقحة

(y و x) ذكرًا، أو (x و x) أنثى.

2 – الفحص المخبري للكروموسومات، وهو عبارة عن تحليل يجري على خلايا الدم لمعرفة عدد الصبغات الوراثية، وهل فيها نقص أو زيادة عن المعتاد.

3 – تحديد الأعضاء التناسلية الداخلية كالحبل المنوي والبروستاتا عند الذكر، والمبيضين والرحم والمهبل عند الأنثى.

4 – تحديد الأعضاء التناسلية الخارجية كالقضيب والخصتين عند الذكر، والبظر والفرج عند الأنثى.[35]

وبذلك يرتفع الخلاف في هذه المسألة ، ويستخدم فيها التقنية الحديثة عن طريق استعمال الطب المعاصر في تحديد جنس الخنثى.

الخاتمة:

بعد هذه الجولة في بحث استخدام علم الحساب المعاصر والتقنية الحديثة في حل مسائل الفرائض يمكن أن نتوصل إلى أهم النتائج والتوصيات:

(35) محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، دط، المكتب الإسلامي،1404هـ=1984م، بيروت، ص06.

أولًا: أهم النتائج:

1- علم الحساب من العلوم التي ينبغي لكل مشتغل بالفرائض أن يعرفها، وفضله مشهور، ونفعه في غاية الوضوح والظهور.

2- يمكن استخدام علم الحساب المعاصر في غالب أبواب علم الفرائض.

3- تأصيل المسائل من أبواب الفرائض التي يستخدم فيها علم الحساب.

4- من الطرق الحديثة التي تنوب عن النسب الأربع قاعدة (المضاعف المشترك البسيط) أو (القاسم المشترك الأكبر).

5- الميراث بالتقدير والاحتياط يعكس مدى عناية الدين الإسلامي لإعطاء كل ذي حق حقه.

6- اختلاف الفقهاء في تحديد المدة التي يحكم على الفقود بعدها بالموت.

7- استخدام وسائل الاتصال الحديثة يكشف عن المفقود في مدة قليلة.

8- انقسام الخنثى إلى نوعين: خنثى مشكل وغير مشكل.

9- اختلاف الفقهاء في ميراث الخنثى المشكل.

10- إمكانية استخدام التقنية الحديثة والكشف عن الخنثى في الطب المعاصر.

ثانيًا: التوصيات:

1- أوصي بمزيد من البحث والبيان لإيجاد طرق حسابية جديدة وأساليب مبتكرة في جميع أبواب علم الفرائض.

2- ضرورة الربط بين الطرق الحسابية القديمة وعلم الحساب المعاصر وما آل إليه علم الحساب من تطور.

3- العمل على استخدام وسائل الاتصال الحديثة والتي يمكن من خلالها الكشف عن المفقود، ومراعاة التطور العلمي الحديث في حل مسائل المفقود.

4- أوصي باعتماد الفرضيين والقضاة على الطب المعاصر في تحديد جنس الخنثى إذا عرضت عليهم مسائل تتعلق بالخنثى.

5- أوصي بعمل دراسات مشابهة للأحكام الشرعية التي لها تعلق وثيق بعلم الطب أو التقنية الحديثة أو وسائل الاتصال المعاصرة.

6- أوصي بصياغة قانون الأحوال الشخصية في كثير من البلدان الإسلامية – ومنها بلدي الحبيبة مصر– بما يتوافق مع الدراسات المعاصرة لكثير من المسائل المتعلقة بعلم الطب والوسائل الحديثة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت، دارالكتب العلمية، ط1415،1هـ).

ابن بدران، عبدالقادر بن أحمد الحنبلي، البدرانية شرح المنظومة الفارضية، (مكة المكرمة، مطبعة البلادالسعودية، بدون).

الأزهري، علي زين العابدين الحسيني زايد، متممة التحفة السنية في أحوال الورثة الأربعينية (بدون).

الأنصاري، زكريا بن محمد السنيكي الشافعي، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، (بيروت،دارالفكر، 1994م).

ـــــــــــــــــــــــــــــ، نهاية الهداية إلى تحرير الكفاية، (الرياض،دار ابن خزيمة، ط1، 1420هـ).

البرديسي، محمد زكريا، الميراث، (القاهرة، دار النهضةالعربية، ط1، 1971م).

الخثلان، سعد بن تركي، تسهيل حساب الفرائض، (الرياض، دارالتدمرية، ط2، 1434هـ) ط2.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، (بيروت، دارالفكر، بدون).

الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت،دارالفكر، 1404هـ)، ط أخيرة.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق، دارالفكر) ط4.

سبط المارديني، محمد بن محمد، شرح الفصول المهمة في مواريث الأمة، (الرياض، دارالعاصمة،1425 هـ) ط1 .

السميج، الحاج عبدالسلام، تحفة الأنجاب في تسهيل علم الفرائض ومسائله الصعاب، (المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993م).

الشامي، صالح أحمد ، الفرائض فقهًا وحسابًا، (بيروت، المكتب الإسلامي، 1429هـ)، ط2.

الشنشوري، عبدالله بن محمد بن عبد الله، الفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية، (مكة المكرمة، المكتبة الأسدية، 1433هـ) ط2.

ـــــــــــــــــــــــــــــ، الدرة المضية في شرح الفارضية، (الرياض، دارالصميعي،1434هـ) ط1.

ـــــــ

صراع الاسرة الجزائرية في الحفاظ على صحة افرادها مع الموروث الثقافي الشعبي

عيزل نعيمة

استاذ جامعي محاضر

جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله ، قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا

naimai10@hotmail.fr

ملخص الورقة البحثية

اعتنى الإسلام بالأسرة عناية كبيرة بداية من اختيار الزوج للزوجة، وتربية الأبناء ورعايتهم وتأهيلهم للقيام بأدوارهم في الحياة، كون الفرد عادة ما يكتسب الأساليب السوية للسلوك والتفكير من خلال تفاعله الاجتماعي واحتكاكه مع الآخرين، وان الأبوان هما الوكيلان الأولان في القيام بهذه العملية، وحسب ما يمتلكان من قيم وسلوكيات فانه يكتسبها سواء كانت سلوكيات وقيم ايجابية أو سلوكيات وقيم سلبية.

تعد الأسرة اللبنة الأولى في البناء الاجتماعي، وهي ظاهرة اجتماعية قديمة قدم الإنسان، وهي أيضا مجتمع صغير يمكن من خلاله فهم طبيعة المجتمع المتواجدة ضمنه كونها وحدة بناء أساسية فيه، تؤثر وتتأثر به، ولا نبالغ إذا قلنا أن معظم المشكلات الاجتماعية وحلولها يمكن ربطها بعوامل مرتبطة بالمواقف الأسرية، ولا يمكن ان نتصدى للمشكلات التي تواجه المجتمع دون آن نبحث في مشاكل الأسرة وتقويمها،هذه الأسرة التي يقع على عاتقها جملة من المهام لا يمكنها التنصل من احداها و الا فقدت معناها و مكانتها في المجتمع ، من بين هذه المهام مهمة الحفاظ على صحة الأفراد البدنية والعقلية والروحية والاجتماعية فهي ملزمة بحماية صحة أفرادها ورعايتهم والارتقاء بهم الى الأحسن، وهذه الرعاية تنبع من أعماق الثقافة المجتمعية بكل تناقضاتها.

ان الاهتمام بصحة الأفراد داخل الأسرة الجزائرية يتبع جميع الخيارات الايجابية والسلبية فتارة تكون الرعاية طبية بحتة وتارة تكون تقليدية شعبية بحتة وتارة أخرى نجدها سحرية خرافية، وفي كثير من الحالات التي لا تجد حلا لها بطريقة واحدة يتم استعمال كل الطرق المتوفرة والنابعة من العادات والتقاليد التي اكتسبت بطرق مختلفة و خلال مراحل تاريخية معينة .

الكلمات المفتاحية :الاسرة ، الموروث الثقافي ، الصراع ،السحر و الخرافة، صحة الافراد

المبحث الأول: الاسرة في المجتمع الجزائري

تُعدّ الأسرة أهم الجماعات الإنسانية، وأعظمها تأثيراً في حياة الأفراد والجماعات، لذا نالت اهتمام أغلب الباحثين، خاصة المهتمين بدراسة تطور أشكالها أو تقلصها البنائي والوظيفي، حيث اعتقد البعض أنها تتقلص من أشكالها الكبيرة الممتدة إلى أشكال أصغر فأصغر باستمرار حتى تصل إلى الأسرة النووية، والتي تمثل ذروة التطور.

وبموجب ذلك تنحسر الأسرة الممتدة في المجتمع الحديث، ولكن هذا الإعتقاد لا يصمد أمام الشواهد التي تخالف ذلك، فما زالت توجد بعض أشكال الأسرة الممتدة في المجتمعات الحضرية والريفية على حد سواء.

1 – مفاهيم حول الأسرة:

تعددت المفاهيم الخاصة بالأسرة وبالوظائف المخولة لها حسب تواجدها في المجتمعات المختلفة وكل هذه المفاهيم تعبر عن الدور الذي يجب ان تقوم به الأسرة تجاه المجتمع الذي تتواجد فيه.

إن لفظ الأسرة "مأخوذة من الأسر وهي القوة والشدة لذلك تفسر بأنها الدرع الحصين، فأعضاء الأسرة يشد بعضهم أزر البعض ويعتبر كل منهم درعا للآخر ، و تطلق كذلك على أهل الرجل وعشيرته كما تطلق على الجماعة الذين يضمهم هدف مشترك: كأسرة المعلمين، أسرة الرياضيين، أسرة المحامين...)[1] وتعتبر كذلك: " من الوحدات الأساسية التي يتكون منها التركيب الإجتماعي، فجميع البشر في كل المجتمعات ولدوا وتربوا في اسر تتكون كل منها من ثلاث أشخاص على الأقل ينتمون لجيلين فقط (جيل الآباء وجيل الأبناء) وهي تشتمل على شخصين بالغين وهما الذكر والأنثى اللذان يعرفان بأنهما الأبوان البيولوجيان للأطفال، إلا إنهما يقومان بالعادة بالالتزامات الإقتصادية تجاه الوحدة الأسرية وتحدد معظم القواعد والمعايير للأبناء والأزواج والآباء وطريقة سلوكهم وتعاملهم وشعورهم في هذا النوع من الوحدة الإجتماعية"[2].

كما ارتأى 'مصطفى بوتفنوشات' "أن العائلة (الأسرة) هي المؤسسة الأساسية التي تشمل رجلا أو عدد من الرجال يعيشون زواجيا مع امرأة أو عدد من النساء معهم الخلف الأحياء وأقارب آخرون وكذا الخدم"[3].

---

[1] حسين عبد الحميد رشوان: الأسرة والمجتمع–دراسة في علم اجتماع الأسرة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2004، ص21.

[2] سناء الخولي: الأسرة والحياة العائلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص 39.

[3] Mostefa boutefnouchet: la famille algérienne ,évolution et caractéristiques récentes , Sned, Alger,1982,p 14

وقد نظر 'مورقان' إلى الأسرة نظرة تطورية حيث قال " إن الأسرة ليست أبدا ثابتة أنها تنتقل من شكل ادني إلى شكل أعلى بالموازاة مع التطور الذي يعرفه المجتمع من درجة ادني إلى درجات، التقدم نتيجة لتطور التقنية والاقتصاد "[4].

تتأثر وظائف الأسرة عندما تتغير وتتطور المجتمعات حيث "...تفقد العديد من وظائفها الجوهرية لكنها لا تتخلى عن تزويد المجتمع بالأعضاء الجدد، مع الاحتفاظ بوظيفتها التأنيسية والرعاية الصحية لأبنائها، أما باقي الوظائف فسوف تقوم بها وحدات نسقيه أخرى نيابة عنها..."[5].

2- أشكال الأسرة: هناك شكلان أساسيان للأسرة وهما الأسرة النووية المحدودة الأعضاء، والأسرة الممتدة المتعددة الأعضاء.

ا- الأسرة الممتدة: اختلفت تعريفات الأسرة الممتدة و تعددت من خلال تحديد عدد أفرادها والأجيال التي تضمنها:"الأسرة الممتدة هي تلك العائلة التي لها تنظيم إجتماعي أكبر من التنظيم الإجتماعي للعائلة النووية"[6]، وهي كذلك " العائلة التي تتكون من الزوج والزوجة وأولادهما الذكور والإناث غير المتزوجات والأبناء وزوجاتهم، وغيرهم من الأقارب كالعم والعمة والابنة الأرملة...وهؤلاء جميعا يقيمون في نفس المسكن ويشاركون في حياة اقتصادية وإجتماعية واحدة تحت رئاسة الأب الأكبر أو رئيس العائلة"[7]، و تمتد الأسرة الجزائرية في كثير من الاحيان إلى أكثر من جيلين لتصل الى ثلاث أجيال: فنجد الرجل وزوجته أو زوجاته وأبنائهم المتزوجين وغير المتزوجون، سواء كانوا ذكورا أم إناثا وأحفادهم و في حالات عديدة ينظم لهده الاسر اقارب آخرون ليس بالضرورة ان يكونوا ذووا قرابة دموية ويظم الجميع وحدة معيشية واحدة قد تقيم في منزل واحد أو عدة وحدات سكنية متجاورة .

[4] Andrée Michel: la Sociologie de la famille et du mariage , puf , paris,1986,p 40.

[5] معن خليل عمر: علم اجتماع الأسرة، دار الشروق، عمان، الأردن، 1999، ص 11.

[6] إحسان محمد الحسن: العائلة والقرابة والزواج، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 13.

[7] سناء الخولي، مرجع سابق، ص 40.

في حين يرى الباحث الإجتماعي 'مصطفى بوتفنوشات': " الأسرة الممتدة (الموسعة) هي العائلة المتسعة مهما كان حجمها وتستطيع هذه العائلة أن تتنوع حسب ظروف الزواج والمواليد وبإمكانها أن تجمع بين الأسلاف أو الأجداد والأقارب من الجانبين، وهذه الحالة خاصة بالبنية التقليدية "[8].

ان الأصل القرابي الواحد يجعل أفراد الأسر الممتدة مترابطون ببعضهم البعض، وتجمعهم المودة والتراحم ويزيد تماسكها عند المصاهرة والزواج والإنجاب، سواء كان الزواج قرابيا أو خارج نطاق القرابة، وهي أوسع من الأسرة النواة بحيث تمتد إلى ثلاث أجيال بدءا من الأجداد حتى الأحفاد، وهذا النوع من الأسر يحافظ على شكله الممتد وعلى الكثير من الوظائف، فهي تحافظ على القيم الإجتماعية للنظام العائلي التقليدي، وتعمل على إستمرارية هذه القيم والعادات ونقلها من جيل إلى جيل، فيعمل بها الكبار ويتلقنها الصغار وهذا النوع من الأسر ينطبق على الأسرة الجزائرية التي تتأرجح بين النمطين القديم والحديث وذلك نظرا للتغيرات التاريخية والإقتصادية والإجتماعية والعمرانية التي تعرض لها المجتمع الجزائري.

ب–الأسرة النووية:

تعتبر الأسرة النووية الشكل الأساسي الأكثر انتشاراً في معظم المجتمعات وتتميز باستقلالها الإقتصادي عن الأقارب، وأسس حياتها ومعيشتها تنظم بصورة شعورية اختيارية، تعتمد على رغبات الزوجين واتجاهاتهما وهي التي تتكون من الوالدين وأبنائهما الصغار فقط، وينتمي الفرد عادة في ظل هذا النظام إلى أسرتين نوويتين، الأسرة النووية التي تربى فيها وتعرف باسم أسرة التوجيه، والثانية التي يقوم فيها بدور الأب وهي أسرة التكاثر" الأسرة النووية ظاهرة إجتماعية عالمية يعود ظهورها إلى عوامل أهمها سيطرة النزعة الفردية التي انعكست على كثير من المظاهر كالملكية والقانون والأفكار الإجتماعية العامة المتعلقة بسعادة الفرد وإرضاؤه[9].

وقد عرفتها 'سناء الخولي' بقولها " إن مصطلح الأسرة النواة يستخدم للإشارة إلى الأسرة المكونة من الزوج والزوجة وأطفالهما، وهي تفرق بين الأسرة النواة التي يمكن أن يقيم مع أحد أفرادها أحد الأقارب مثل الأخت أو الأخ أو أحد

[8] Mostefa boutefnouchet,op.cit,p 316.

[9] محمد الجوهري: تمهيد في علم الإجتماع، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، 1973، ص 259.

الوالدين، وبين الأسرة الزواجية والتي تقتصر على الزوجين وأطفالهما فقط، وكلاهما يعرفان كوحدة تبدأ بمراسيم الزواج وتستمر مدى الحياة "[10].

تمر الأسرة النووية بتغيرات عندما: " يكبر الأشخاص الذين يشغلون أوضاع الأب والأم والأبناء، وعندما يبدأ الأبناء في ملء أوضاع الأب والأم في أسرة جديدة يكوننوها بأنفسهم، وبالتالي يكون هناك دورات حياة للأسرة "[11].

بعد ان استعرضنا شكلي الأسرة (الممتدة والنووية) تبين ان " هذا التصنيف يبقى تصنيفا نظريا فقط لأنه لا وجود لأسرة نووية خالصة وأسرة ممتدة خالصة في أي مجتمع من المجتمعات، بما في ذلك المجتمع الجزائري، وهذا ما أثبتته الكثير من الدراسات الإجتماعية وما تؤكده الملاحظات الدقيقة للأسر والمجتمعات"[12].

في المجتمع الجزائري مهما كان نمط عيش الأسرة النووية ومهما كانت درجة استقلاليتها، فإن العودة للأسرة الأم أو العائلة سواء كانت عائلة الزوج أو الزوجة في كل الانشغالات الهامة ضرورة ملحة، خاصة فيما يخص العادات والتقاليد، وفي حالات الولادات الجديدة وطريقة الاحتفال بها كالعقيقة ومناسبات الختان والانتقال إلى المسكن الجديد، كلها حالات يكون تدخل العائلة الأم فيها ضروريا وقرارها في بعض المواقف حاسما.

ان تعرض أفراد الأسرة النووية للمرض يجعلها محل اهتمام من قبل أفراد الأسرة الممتدة من الجهتين(عائلة الزوج وعائلة الزوجة)، كأنهم يقطنون في نفس المجال السكني، ويظهر ذلك في حالات الولادات الجديدة مثلا، اين يحضر كل من الجد والجدة والخال والخالة والعم والعمة لمشاطرة أفراح الأسرة الصغيرة، وهنا غالباً ما يتدخل الكبار في كيفية العناية والاهتمام بالأم والمولود، وهذا الاهتمام مستخلص ومستوحى من العادات والتقاليد والأعراف، فيُهتم بالأم من خلال التغذية الصحية المستمدة من التقاليد الشعبية، و التي بموجبها تضمن تغذية صحيحة للمواليد الجدد و كذا بعض الاستعمالات التكميلية كالتدليك بزيت الزيتون و التقميط و استعمال الكحل و غيرها .

ان استقلالية الأسرة النووية من حيث المجال المكاني لا يبعدها عن الأسرة الممتدة علائقيا بوجود روابط صلبة ظاهرة ومستترة معها.

3- وظائف الأسرة :

---

[10] سناء الخولي، مرجع سابق، ص 65.

[11] حسين عبد الحميد رشوان، مرجع سابق، ص 34.

[12] مسعودة كسال: مشكلة الطلاق في المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 23.

تقوم الأسرة بوظائف أساسية في حياة كل من الفرد والجماعة وإن اختلفت هذه الوظائف أو اختلف شكل الأسرة باختلاف المجتمعات والعصور، " إلا انه على الرغم من التغيرات التي طالت هيكلة الأسرة العربية فإنها لا تزال محتفظة بدورها الوظيفي لمختلف الخلايا الإجتماعية وانه بغض النظر على تطور وسائل الاتصال والانفتاح على العالم الخارجي فإن الثوابت الوظيفية لدور الأسرة لا تزال على حالها" [13].

والأسرة المسلمة محددة بتشريع سماوي ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان، فالتشريع الإسلامي حدد حقوق وواجبات أفراد الأسرة وتشمل واجبات الزوج نحو زوجته، والزوجة نحو زوجها، والآباء نحو الأبناء، والأبناء نحو الآباء، وكذا واجبات صلة الرحم وهذا يعني" إن وظائف الأسرة المسلمة ثابتة ولا يمكن التخلي عنها في الحاضر ولا في المستقبل لأنها جزء لا يتجزأ من عقيدة المسلمين"[14].

و من بين الوظائف التي يتوجب على الاسرة القيام بها نذكر

الوظيفة البيولوجية التي يجب ان توفرها الاسرة لافرادها بعد انجابهم و هي الطعام والشراب و الحماية،اما الوظيفة الإجتماعية فتتمثل في إعداد أعضائها للمجتمع من أجل العمل والتفاعل والمشاركة الإجتماعية من اجل الاستمرارية الحضارية للمجتمع من خلال إنجاب الأطفال وتربيتهم وجعلهم أطرافا فاعلين ونشطين، أما وظيفة الاسرة العاطفية تجاه افرادها فهي عن طريق عمل التوازن بين الحب والحزم، واهتمام أعضاء الأسرة بترابطهم ببعض، فذلك كفيل برسم الأبعاد السليمة للسلوك السوي، في حين نجد ان وظيفة الاسرة في تلقين القيم الدينية لافرادها يعتبر أهم عنصر في تماسك المجتمعات البشرية وفي وحدة النظم الإجتماعية ،و التي تدعم بالوظيفة الأخلاقية والتربوية التي تعمل على صقل شخصية الطفل وإكسابه عادات واتجاهات ومعتقدات المجتمع الذي ينتمي إليه.

4-الأسرة الجزائرية والمعايير الإجتماعية:

تعتبر الأسرة من المؤسسات المنتظمة للتنشئة الإجتماعية وأخطرها في حياة الأفراد،اذ تعمل على تلقين المعايير الإجتماعية لأفرادها ليتم التصرف بمقتضاها في حياتهم، ويقاس على أساسها سلوكهم وتحدد السلوك المقبول وغير المقبول

[13] داليامؤمن: الأسرة والعلاج الأسري، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص- ص 2-4.

[14] كمال مرسي: الأسرة والتعريف والوظائف والأشكال، دار القلم، الكويت، 2003، ص 72.

في الجماعة وأسباب القبول أو الرفض، ويتمثل في العادات والتقاليد والقيم والأعراف والقانون والرأي العام والرقابة الإجتماعية.

ا–القيم والمعايير والعادات الاجتماعية:

- **1*– القيم و المعايير الاجتماعية:** القيم ليست من وضع شخص معين بل هي حصيلة تجربة جماعية، تعمل على ضبط السلوك الإنساني، وتنتقل من جيل لآخر عن طريق التربية والتنشئة الإجتماعية، و لها صفة التطور والتغييرو تعرف على أنها: "الصفات الشخصية التي يفضلها أو يرغب فيها الناس في ثقافة معينة"[3]، و القيمة امر تتفق عليه جماعة محددة في مجتمع معين و لا تلزم جماعة اخرى في مجتمع آخر بقبوله فلكل مجتمع نظرة خاصة للصفات والخصائص التي يجب ان يسلكها افراده، أما المعايير الإجتماعية فهي صورا مقننة أو قواعد مقررة للسلوك و التي تعرف بأنها" تكوين فرضي معناه ميزان أو مقياس أو قاعدة أو إطار مرجعي للخبرة والآراء والاتجاهات الإجتماعية والسلوك الإجتماعي[15]"، ومن ايجابياتها أنها ، تحدد ما يجب أن يكون وما يجب أن لا يكون في سلوك أفراد الجماعة ، و هي كفيلة بتسهل سلوك الفرد لدرجة تتماشى مع ما ترتضيه الجماعة والمجتمع ككل كما انها تحدد الأدوار وتنظم سلوك الأفراد في المواقف الإجتماعية.

2*– **العادات الإجتماعية:** تعرف بأنها "سلوك متكرر يكتسب إجتماعياً ويتعلم إجتماعياً ويمارس إجتماعياً ويتوارث إجتماعيا"[16]،

ويقول مالنوفسكي عن العادات: " بأنها روتين الحياة الحقيقية الذي يشهده الأفراد، ذلك الروتين الذي يتعلق بطبيعة اللهجة واللغة التي تستعمل في الحياة اليومية والتي تتفاعل مع الرموز السلوكية فنكون جملة ظواهر إجتماعية معقدة"[17].

و من خصائص العادات الإجتماعية الإلزام والجبرية ،اذ تمارس سلطة على الأفراد، تضغط عليهم ويشعر كل منهم أنه مضطر للخضوع لها، ففي الوقت الذي نرى أن العادات مفروضة علينا نجد أنفسنا أننا متمسكين بها، فهي تلزمنا في حين نجد راحتنا في إطاعتها. وهذه الخاصية الإلزامية الجبرية يمكن تفسيرها بما جاء به" دور كايم" أن العادة مستمدة

---

3 حامد زهران:علم النفس الإجتماعي، ط04، عالم الكتب، القاهرة، 1977، ص132.

15 يسرى إبراهيم دعبس: تنمية الموارد البشرية في المجتمع البدوي، دار أم القرى للطباعة، الاسكندرية، 1991، ص 211.

16 فوزية دياب، مرجع سابق، ص 104، ص 106.

17 إحسان محمد الحسن، معجم علم الإجتماع، مرجع سابق، ص 70.

من المجتمع ممثلا في العقل الجمعي لكي يسير عليها الأفراد، أما الخاصية الثانية و هي الاكثر ضررا للمجتمعات المسلمة فهي ارتباط العادات الاجتماعية بنواح أسطورية وعناصر خرافية كالاعتقاد أن لعنة الاجداد تحل علينا إذا نحن خالفنا أو حاولنا أن نغير أو نقطع عاداتهم التي ورثونا إياها، فالخرافة واحدة من المركبات الأساسية للرأي العام أي الرأي المقبول عادة ، و من مميزات العادات الإجتماعية أنها في مجموعها مرغوب فيها أي محببة إلى الناس ويرجع ذلك إلى تلقائيتها وشعور الأفراد بضرورتها لتعاملهم بعضا مع بعض ولصلاح حالهم واستقرارهم

المبحث الثاني : صحة الأسرة الجزائرية من منظور اجتماعي

1- دور الأسرة في الحفاظ على الصحة:

الصحة هدف من أهداف التنمية والتطور الاجتماعي والاقتصادي، وهي حق مشروع لكل فرد في كل المجتمعات ولدى كل الشعوب ، وتعمل كل الدول على الحفاظ على صحة أفرادها بتوفير كل الضروريات والأساسيات لقيامها،وجاء تعريف الصحة حسب منظمة الصحة العالمية في 1948: "الصحة هي حالة من اكتمال السلامة بدنيا وعقليا واجتماعيا، لا مجرد انعدام المرض أو العجز ".

إن عدم الاهتمام الكافي بالصحة أو النقص المسجل في تسيير منشآتها لدى بعض الدول يثقل كاهل هاته الدول لما ينتج عنه : سواء من ناحية المادة العلاجية اللازمة للمداواة أو من ناحية الضرر الذي يلحق بالأفراد من خلال عدم القيام بالنشاط المعهود المنتظر منهم كل في مجاله واختصاصه تجاه مجتمعاتهم و أفضل الأمثلة على ذلك الأمراض المعدية والفتاكة كفيروس الايبولا القاتل وكذا الأمراض المزمنة. يعد الفرد عنصر أساسي في الأسرة التي تعمل على إنجابه وتغذيته وحمايته من اجل الوصول به الى أعلى درجات القوة والصحة، التي لا تتحقق الا باكتمال جملة من النواحي البدنية و النفسية والعقلية و الروحية و كذا النواحي الاجتماعية .

و باعتبار الأسرة الحامي الأول لصحة الأفراد فلقد شرعت لنفسها جملة من القوانين و الطرائق للاهتمام بصحة افرادها بدءا بالمولود الجديد مرورا بمرحلة الطفولة الى المراهقة فالشباب ووصولا الى مرحلة الشيخوخة، اذ تحظى كل مرحلة باهتمام مميز من العناية الصحية الأسرية.

والمرض أي كانت درجته يستدعي الاهتمام والمتابعة حسب نوعية الإصابة، إن كانت عضوية أو نفسية أو كلاهما معا، والمعالجة يمكن أن تتم داخل الأسرة بالاعتماد على معتقد الأسرة مما ورثته والذي قد يكون مادي أو روحاني كاستعمال التعويذات والتمائم وهي شكل من أشكال التوسلات والتي كانت مقترنة في الأزمنة القديمة بالصلوات: "وهذه التعويذات والتأثيرات السحرية يمكن ان تستخدم فقط كوسيلة إضافية للصراع ضد المرض"[18].

ان العناية بالرضيع تكون بطريقة خاصة كون جسمه حساس وضعيف وإمكانية ، تعرضه للأمراض أكثر من غيره الأكبر سنا، كالحصبة والكزاز(التيتانوس) والالتهابات الرئوية والكساح وغيرها.

والاهتمام بالأم الحديثة الولادة يكون بطريقة مغايرة ،لأنها أكثر عرضة لهبوط الضغط وفقر الدم والالتهابات ، وفي أحيان كثيرة التعفن الذي ينجم عن عملية التوليد.

كما أن الاهتمام بكبار السن داخل نفس الأسرة له حظه من الرعاية والمتابعة ، والذي يكون بطريقة مخالفة للطريقتين السابقتين (الرضيع – الأم) فهم (كبار السن) أكثر عرضة للإصابة بالأمراض المزمنة كالسكر والضغط الدموي المرتفع ، والشلل النصفي والروماتيزم ، والأمراض الصدرية وأمراض القلب والقلق وقلة النوم وغيرها، وبالتالي تولي الأسرة اهتماما كبيرا بالجانب النفسي لهؤلاء، لان المحبة التي تولي لهذه الفئة تشعر كل فرد بقيمته وأهميته بالنسبة لغيره من أفراد عائلته ، وبالتالي يكون ذلك عاملا قويا لتقوية إرادة المريض ، من اجل مواصلة العيش وقبول العلاج والتداوي ، مهما كانت طبيعة هذه المداواة.

وتعتمد الأسرة الجزائرية كثيرا على العلاج بالكلمات المضادة كحيطة من العين الحاسدة، فمثلا إذا قيل عن شخص ما (رضيع – طفل- بالغ) انه قوي البنية، مجتهد في الدراسة، إنسان نشيط يرد عليه أحد أفراد العائلة: "الله يبارك"، "ربي يحفظه من العين"، "ربي يستره"، "خمسة في عين العدو أو خمسة في عين الحاسد" وغيرها، كما تستعمل آيات قرآنية كالمعوذتين لتحصين الطفل وحمايته من عين الإنسان الحاسد.

[18] دزيو بتيكا: موسوعة الطب الشعبي، تر: يوسف منير إبراهيم، دار الرضوان، سوريا، 2001، ص 85.

ويتم التعرف على الطفل المصاب بالعين (أي المعيان) بالبكاء المستمر والقفزات المتتالية أثناء النوم، وفي هذه الحالة تقوم الأم أو الجدة باستعمال طريقتين معروفتين في الوسط الجزائري وهما الشب والملح، حيث يستعمل الملح بوضعه في اليد اليمنى وتقوم المعالجة بعمليات دائرية حول الطفل بداية بمنطقة الرأس ثم الصدر والبطن وصولا الى القدمين وتعاد العملية سبع مرات بنفس الطريقة ثم تقوم برميه في النار وكأنها بذلك تحرق الفعل الشرير الذي يضر بالطفل، أما الطريقة الثانية والمتمثلة في استعمال الشب فيتم بأخذ كمية منه باليد اليمنى والقيام بعمليات دائرية حول الطفل بنفس طريقة استعمال الملح ولمدة سبع مرات متتالية ثم يتم وضعه داخل ملعقة آكل ويتم تذويبه فوق النار فتتشكل فقاعات تنفجر من شدة الانصهار وعندها تقول الأم آو الجدة هذه عين فلان آو فلانة وأثناء استعمال الحالتين السابقتين تردد عبارات "عين الحسود لا تسود "، "من شر حاسد إذا حسد".

وتُؤمن الأم الجزائرية على اختلاف مستوياتها العلمية بدرجة كبيرة بالعين ،فنجدها تجرب كل المحصنات من قراءة لآيات قرآنية (سورة الفلق – سورة الإخلاص)، تستعمل الكحل في العين ليبدو الصغير بشع المنظر، وهي تستعمل (الخامسة) وهي عبارة عن شكل يد من الذهب او الفضة و، هي توحي بالمعنى "خمسة في عين الحاسد " وغيرها.

ومن بين الأمراض التي تصيب الأفراد ، وتعالج بداية داخل الأسرة وإن عجزت على ذلك تتجه لمن هم أهل الخبرة في ميدان العلاج الشعبي ، وهي الإصابة بالجن والذي تختلف درجته فهناك:

– **الضرب**: يقال أن فلان حين كان في مكان ما (غالبا ما تكون تلك الأمكنة غير طاهرة: كالمراحيض– الوديان الراكدة– الشعاب– قنوات الصرف الصحي...) قد ضربه جن وإن فلان مضروب ومن آثار الضرب أن المضروب قد يفقد صوته او يصاب باعوجاج في رقبته أو ازرقاق في جسمه وغيرها من الأعراض، والإصابة في هذه الحالة لا تدوم طويلا وعلاجها يكون بالرقية الشرعية من طرف احد أفراد الأسرة أو كتابة تميمة من عند الطالب أو التدليك بالزيت المرقية.

– **المسكون أو المركوب**: وهو من سكنه أو ركبه جن، وفي هذه الحالة لا تتم معالجته من طرف أفراد أسرته وإنما يجب الاستعانة براقي أو طالب وهذا حسب طريقة التفكير السائدة في الأسرة، فالعلاج يكون إما بقراءة القرآن أو عن

طريق استعمال البخور والقيام بالتهليل ودق الطبول ويطلب من المصاب الرقص على أنغام الموسيقى ولا يتوقف حتى يصاب بالإغماء.

المشارك: –بمعنى انه هناك من يشارك الطفل في صحته –وهو المرض الذي يصيب عادة الأطفال الرضع ويتمثل في ضعف جسد الرضيع في غياب كلي لأي مرض عضوي، والطفل في هذه الحالة لا ينمو بطريقة صحيحة أي أن عمر الطفل لا يتماشى مع نموه الجسدي فيكون هناك خلل في أمر ما فيقال عن الطفل انه "مشارك" وفي هذه الحالة تتم المعالجة بالطريقة التالية: تقوم الأم أو الجدة بوضع الحنة على يد وقدم الرضيع (الأفضل أن تكون حنة البقاع المقدسة) ليلة كل اثنين شرط أن يكون الاستعمال على اليد اليمنى والقدم الأيسر في الأسبوع الأول، وبحلول الأسبوع الثاني تقوم باختيار اليد اليسرى والقدم الأيمن وتتو الى هذه العملية لمدة أربع أسابيع، والمطلوب من الأم أن لا تقوم برمي الماء الذي يتم استعماله في غسل الحنة بعد جفافها في المجاري المائية وإنما يتم التخلص منه فوق التربة بعيدا عن المسكن، فهناك إيحاء وملامسة عميقة لمشاعر المريض والمحيطين به، فإن لم يكن العلاج مضاد لطبيعة المرض فانه سوف يوقع الطمأنينة والارتياح وربما قبول الإصابة في حد ذاتها والتعايش مع الوضع (المرض) ، ان الكثير من السمات الديمغرافية مثل العمر والجنس والحالة الاجتماعية تؤثر في صحة الأفراد، وتلعب العوامل الثقافية السائدة في المناطق المختلفة ، وكذا المعايير الاجتماعية إحساس الأفراد بصحة أبدانهم آو مرضها،اذ ان استجابة الأفراد للمرض تختلف حسب الجماعات العرقية ، فما يمكن أن يعرف في بيئة ما مرضا أو مؤثرات مرضية قد لا يعد كذلك في بيئة أخرى، فيمكن القول أن العامل البيئي والثقافي هو الذي يحدد ما إن كان الفرد مريضا أو معافى الجسد.

إن تعريف المرض يكون دائما ملازما لتعريف الصحة، والتعريف الثقافي لكل منهما (الصحة – المرض) يختلف من مجتمع لآخر ويتحدد وفق البيئة الجغرافية والنمط الثقافي السائد. فالمجتمعات القديمة عرفت المرض بأنه قوى أو أرواح شريرة تتعرض للشخص وتستحوذ على جسمه وتسبب له الآلام والعذاب وربما الموت، أما في القرون الوسطى فكان يعرف المرض انه عقاب للإنسان نتيجة ارتكابه الآثام والتوصل الى معالجته والعناية به تكون عن طريق الابتهالات والقيام ببعض الطقوس الدينية التي ترجع للمريض عافيته عن طريق التغلب على الشر الذي لحق به وطرده خارج الجسم.

أما المفهوم العلمي للمرض فهو إصابة عضو أو خلل في نشاط عضو معين من جسم الإنسان، يستدعي الرعاية والاهتمام الطبي حسب طبيعة الإصابة وحسب مقياس الصحة للبلد الذي ينتمي إليه الفرد، و في هذه الحالة يمكننا القول ان مقاييس الصحة نسبية لان ظروفها تتغير بتغير المجتمعات، وهي تختلف من مجتمع لآخر اختلافا متباينا بين الدول النامية وتلك المتقدمة، لان التفاوت واضح في النواحي الاجتماعية والاقتصادية وبالتالي يكون هناك تفاوت في النواحي الصحية، مع العلم أن كل دولة حسب قدراتها تقوم بمجهودات للوصول الى المستوى المطلوب، وتتمثل مقاييس المستوى الصحي فيما يلي **أ– مقاييس ايجابية:** وتشمل معدل المواليد، والخصوبة وارتفاع معدل آمل الحياة.

ب– مقاييس سلبية: وتشمل معدل الوفيات الخام ومعدل الوفيات من الأمراض النوعية وكذا معدل الإجهاض والمواليد الموتى.

ج– مقاييس الأمراض: وتشمل المعدل العام للإصابة والانتشار ومعدل الأمراض النوعية

د–مقاييس الأمراض الاجتماعية: وتشمل الانحراف والفقر والإدمان والتعصب الديني والعنصري.

2– صحة الأسرة (النفسية و العضوية) في ظل الدين والسحر والخرافة:

تداخلت الخرافة مع الدين منذ القدم: "باعتبار أن كلا من الخرافة والدين تتمثل فيهما محاولة تفسير ظواهر الكون المختلفة، التي لم يكن الإنسان قد بلغ بعض المعرفة العلمية ما يُمَكِنه من تفسيرها وما يساعد على ذلك أن كلا من الخرافة والدين لا يستند الى التحليل العقلي المطلق ولا يعتمدان على التجربة العلمية. ....كما أن الربط بينهما سواء كان ربطا آليا أو افتراضيا مع الزمن يكسبها قوة ويدفع الجماهير الى قبولها وتصديقها مما يسمع لمخترعي الشعوذة في المجتمع فرصة أكبر لاكتساب مكانة أكبر على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي"[19].

[19] إبراهيم بدران وآخرون: دراسات في العقلية العربية، الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، سنة 1979، ص 73.

اعتُبِر الدين منذ القدم المصدر المتجدد للأخلاق والقيم، وهو التنظيم الاجتماعي الوحيد الذي يسود الحياة الاجتماعية وينسقها، ويرى العلامة ابن خلدون أن ضبط النفس إما أن يكون خارجيا يتحقق عن طريق القانون، وإما داخليا يتحقق عن طريق الدين والشريعة، وإما أن يكون ضبطا اختياريا يأتي عن طريق الضمير والمجتمع لا يترابط ولا يتماسك إلا بفضل الدين، كما لا يتحقق وجود المجتمع إلا على أساس الإيمان الجمعي.

ان"بداية نشأة المجتمع تحدث حين تبزغ فكرة دينية، فيتملكه الإنسان، يتحرك لها وبها فيتشكل التركيب العضوي التاريخي بين: الإنسان ـ التراب ـ الزمن، وهي فكرة تولد الطاقة الروحية التي تربط بين عالم الأشخاص، الأفكار والأشياء وتشكل عالم رابع هو شبكة العلاقات الاجتماعية. .....الروح الإيمانية هي عامل الشحن الذي يغذي النفوس رغم قلة الإمكانيات المادية من الأشياء"[20].

ونظرا لأهمية الدين وقوته كوسيلة للضبط الاجتماعي، فقد وضعه 'دوركايم' على قمة النظم الاجتماعية فالدين بتعاليمه وأوامره ونواهيه يعتبر من أقوى عوامل تحقيق التوافق في السلوك الاجتماعي، كما أن فكرة الثواب والعقاب التي تؤلف ركنا هاما في الدين، تلعب دورا هاما في عملية الضبط الاجتماعي، لأنه يسد حاجة من حاجاته الضرورية، بفضل وضع القواعد والقوانين التي تنظم علاقات الأفراد وتعمل على التماسك الاجتماعي ن واستقرار النظام والاطمئنان النفسي والسمو بالمشاعر الذاتية كلما زاد تعلق الأفراد بالقوى والرموز الغيبية، كما أن للسحر وظائف اجتماعية حسب اعتقاد بعض الأفراد ولقد عرفه 'ابن خلدون': "هي علوم بكيفية استعدادات، تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين آو بمعين من الأمور السماوية والأول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط فيها من الوجهة الى غير الله من كوكب أو غيره، كانت كتبها كالمفقود بين الناس..."[21].

[20] البشير فيلالي، هكذا تكلم مالك بن نبي، نحو منهج رشيد للتغير الاجتماعي والبحث الحضاري، مكتبة إقرأ ، الجزائر،2007، ص106.

[21] عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة 2004، ص 494.

ولقد بين أفلاطون أن السحر يؤثر في الجانب النفسي السيكولوجي للإنسان، فعرفه بـ : "أن كل من يخدع يمكن أن يقال أنه يسحر، ولعل تلك الكذبة التي تسمى سحرا هي أردأ أكذوبة، حيث أن الكاذب نفسه لا يعرف أنه وقع في أحبولة كذبه، لأن الكذب صادر من أعماق نفسه"[22].

إن المعتقدات والطقوس والشعائر التي تسود المجتمعات المتخلفة منها والتي نشا عليها العديد من الأفراد، منهم من انتقل للعيش في المجتمعات المتقدمة ذات الثقافة المختلفة حيث يجتمع ويتفق الباقون (المجتمعات المتخلفة) والمنتقلون جميعهم على إتباع أو ممارسة أو الإيمان بقدرة الأساطير والمعتقدات الشعبية في حلول بعض المشكلات أو التقليل منها، وهي أن دلت على شيء فإنما تدل على هروب هؤلاء من واقع لم يتمكنوا من التأقلم معه بصفة كاملة فيجدون الراحة والطمأنينة في الهروب الى الماضي.

و هذا ما يلاحظ عند العديد من أفراد الأسر التي تسترجع تراثها القديم بمجرد تعرضها لمشكل ما ويقول المثل " لكل عصر خرافاته ولكل بيئة أساطيرها "،" ان استمرارية اللجوء الى الممارسات الدينية القديمة في سياق السحر لا يكون استمرارا لبقائها على قيد الحياة، وإنما يكون تكييفا لها، والأشخاص الذين يستخدمون مثل هذه الممارسات يعتبرونها مشروعة داخل إطار تصورهم لما هو مباح في دينهم "[23]، "ان التفكير الخرافي لا يقتصر على الشخص البدائي بل إننا نجد كثيرا من أرباب المدنيات الحديثة، يرجعون كثيرا من الظواهر الى علل خرافية "[24]. من بين المعتقدات الاجتماعية التي تضم الخرافة والسحر نجد أنها تضع نظما كاملة لحياتهم، فتحدد لهم أوجه نشاطاتهم المختلفة حيث :" يوحد شملهم ويدفعهم على التعاون الدائم، وفي رحابه يشعر الأفراد أثناء قيامهم بالعمل الجمعي بالثقة والقوة في هذا العمل والاطمئنان الشديد" [25].

ان وجود هذا النوع من التفكير بين الأسر أمر مرتبط بالخلفية الثقافية لها، وبمكان نشأتها وبيئة تواجدها، لأنه يقوم بالضبط الاجتماعي ويحدد الواجبات ويتحكم في العلاقات بين الأفراد، والصراع متواصل بين المعتقد الإيماني بالله وحده

22 عبد الرحمان عيسوي: سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، منشأة المعارف، الإسكندرية – مصر–، 1983، ص 21.

23 أوين ديفيز–تر: رحاب صلاح الدين:السحر –مقدمة صغيرة جدا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، ص 17.

24 نفس المصدر، ص 26.

25 سامية محمد جابر: مدخل إلى الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية، دار العلوم العربية، بيروت، 1991، ص 149.

لا شريك له وبين المعتقد الخرافي الذي سببه وأساسه الجهل والتخلف، ". ..انقطعت العامة عن الهداية الدينية والعلوم العملية وتدهورت أوضاعها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتعلق الناس في التداوي والعقائد بالشيوخ والأشباح والجن والأرواح والممارسات الشيطانية.." [26].

ان الأسرة الجزائرية بكل ثوابتها هي أسرة مسلمة مؤمنة بالدين الإسلامي وإن كانت غير ملمة بتعاليمه، وهذا بسبب متغيرات عديدة أولها المرحلة الاستعمارية الطويلة التي تعرضت لها الجزائر والتي عمد المستعمر خلالها المساس بثوابت الأمة ومحاولة طمس الهوية الإسلامية العربية والعمل على إبعاد الأفراد عن الدين وعن اللغة العربية وكانت فرنسا آنذاك تردد "الجزائر فرنسية "، ففي الفترة الممتدة بين الدخول الاستعماري في 1830 وخروجه في 1962، كان هناك خلل وعدم استمرارية للنشاط الديني المعهود في الدول الإسلامية، وأولها نشر العلم ومحاربة الأمية الأمر الذي كان شبه معدوم في كثير من المناطق، وهو الهدف الذي سطرته فرنسا لطمس الهوية الجزائرية ففي تقرير للّجنة الاستطلاعية ليوم: 07 جويلية 1833 جاء فيه: "ضممنا الى أملاك الدّولة سائر العقّارات التي كانت من أملاك الأوقاف، واستولينا على أملاك طبقة من السّكّان كنّا تعهّدنا برعايتها وحمايتها... لقد انتهكنا حرمات المعابد الدّينية، ونبشنا القبور، واقتحمنا المنازل التي لها حرمتها عند المسلمين [27].

كان عدد المدارس في قسنطينة عشية الاحتلال 86 مدرسة، وفي العاصمة 80 مدرسة، وفي تلمسان 50 مدرسة، أمّا عدد المساجد في العاصمة فكان 112 مسجدا، فصاروا بعد مدّة قصيرة جدّا 04 مساجد، وفي سنة 1862م بدأ عدد المساجد والمدارس والكتاتيب والزّوايا والجوامع تتضاءل بأضعاف مضاعفة[28].

وهذا ما هو إلا دليل على محاربة فرنسا للإسلام قبل استغلال خيرات البلاد ، ففي الذكرى المائة لاحتلال الجزائر أقامت فرنسا حفلا ضخما دعت إليه حشودا كبيرة، وصرح احد قادتها قائلا: "إنّنا لا نحتفل الآن بالذّكرى المئوية لاحتلالنا الجزائر منذ قرن، وإنّما نحتفل اليوم بوأد الإسلام في أرض الجزائر – بعد عشرين سنة لن يوجد من يعبد إلاّ

[26] أبو القاسم سعد الله :تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)، المجلد الرابع، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، 2005، ص250.

[27] محمد صالح الصديق: كيف ننسى وهذه جرائمهم، دار هومة، الجزائر،2005، ص 54

[28] نفس المرجع، ص 62.

المسيح –."[29] لقد عمل المستعمر على جعل الجزائري أمي لغة ودينا، ولم يكن هناك تداول لهذين الأمرين إلا ما ورثه الأفراد من كبار السن وعملوا على تمريره وتوريثه لأبنائهم من خلال الحياة اليومية.

بعد حصول الجزائر على استقلالها بقيت المساجد شبه خالية من المصلين، فمعظم الأحيان لا تمتلئ الصفوف وكان معظم المصلين من كبار السن وبرزت فكرة للعامة أن الحج والصلاة لمن تقدموا في السن نحو الكبر وكأنّ الصلاة والحج مرحلة انتقالية قبل الموت.

والشيخ المصلي أو الحاج في تلك الفترة كان يحظى بكثير من الاحترام والتقدير لدى الأسرة الجزائرية، التي كانت تستفتيه في أمورها الهامة كالخطبة والزواج وتستدعيه في المواسم والأعياد، ولا يجوز لغير المصلي أن ينحر الذبائح من طيور أو خراف، فاحترام الدين كان باحترام من يمثله (الحاج أو المصلي هو من يمثل الدين) بالرغم انه لم يكن لهذا الأخير تكوين أو تعليم واضح في القضايا الدينية بل الكثير منهم لم يكن يحسن القراءة والكتابة، وهذا ما أدى الى استمرارية بعض الظواهر المسيئة للدين في المجتمع الجزائري.

ان الفراغ الديني الناتج عن عدم قيام مؤسسات التنشئة كالمساجد بدورها في التعليم والتوعية، أدى الى هيمنة بعض الظواهر الخرافية والسحرية، التي سيطرت على الكثير من المواقف داخل الأسرة وإتباعها كان أمرا مسلما به لسببين أولهما: جهل هؤلاء الأفراد بان هذه الممارسات سحرية ولا يجوز القيام بها وثانيهما غياب البديل لفض الإشكال المطروح " تلك الممارسات التي ارتبطت بالعقائد القديمة في الأشياء والأشخاص على أساس المضرة والنفع، ومع انتشار الجهل بين العامة وابتعاد الخاصة عن التعلم واستعمال العقل، وجدنا المجتمع قد اعتقد في وسائل أخرى للتداوي لا هي دينية ولا علمية، فأصبح الشفاء والسقم والنفع والضر يأتي من قبل شجرة أو ضريح ولي أو ماء بئر معينة أو كتابة حرز (حجاب) أو نحو ذلك. ..." [30].

كما أن استمرار الأفراد في استشارة السحرة والدجالين، وعبادة الموتى والأشجار والصخور وسعيهم لنيل شفاعة الأرواح والتضحية بالذبائح، وتدنيس النصوص المقدسة باستخدامها تمائم وأحجبة، "كانت هذه التأثيرات غير

[29] محمد صالح الصديق، مصدر سابق، ص 179.
[30] ابو القاسم سعد الله، مصدر سابق، ص 248.

الإسلامية تعزي لبقاء ممارسات قديمة من عهد ما قبل الإسلام ولبعض من اعتنقوا الإسلام الذين فشلوا في التجرد من معتقداتهم وأشكال عباداتهم السابقة..."[31].

ومن بين هذه الممارسات القائمة على الجهل والأمية نذكر:

الربيط: وهي عملية سحرية (خيرة) تقوم بها الأم مع ابنتها قبل البلوغ وهذا بغية حماية عذريتها، حيث تقوم الأم أو الجدة أو أي من كبار السن من النساء بعملية غلق وفتح قفل "رمانة " بين فخذي الفتاة لمدة سبع مرات وهي تردد عبارة " ابنتنا حيط وابنكم خيط " وهي دلالة على تحصين الفتاة ضد أي اعتداء على شرفها، ولا يتم فك "الرباط" (فتح نفس القفل المستعمل أول المرة) إلا قبل دخلة الفتاة بساعات يوم عرسها، لتنعم بحياة زوجية طبيعية.

أما الربيط الشرير فهو عملية سحرية يقوم بها أحد أعداء الأسرة لكون العروس أو العريس اختار الزواج خارج إطار القرابة وهو الأمر الغير محبذ في عادات وتقاليد بعض الأسر، وتتم العملية بأخذ ملابس العروس أو العريس ويقومون بوضح السحر فيها " الربيط " لكي يلحق الأذى بالحياة الجنسية للعروسين، ولا يتم فك هذا النوع من السحر إلا بالرقية الشرعية أو بسحر آخر . كل عائلة حسب توجهها . " ففي الدين الشعبي تعلو خبرة المرور بمحنة ناجمة عن السحر ثم العلاج منها بالسحر" [32].

و"الربيط " ليس شرطا أن يكون للعرسان فقط وإنما يمكن أن يمس المتزوجون أيضا والهدف منه عدم الإنجاب أو إحداث التفرقة بين الزوجين وربما بين العائلات، وعن هذه العملية يقول المؤرخ الجزائري 'أبو القاسم سعد الله' في كتابه 'تاريخ الجزائر الثقافي' :"وكم تستعمل النساء السحر وحل الأزواج وربطهم، وكم يصدر عنهن من وصايا سحرية ومن رقى ومن أوصاف أدوية لبناتهن وصاحباتهن".

التمريضة: وهو عمل سحري منتشر بكثرة في أوساط الأسر الجزائرية حيث يُسحر الشخص رجلا كان أو امرأة ليبقى ضعيفا مريضا لمدة طويلة دون أن يكون هناك سبب عضوي واضح، والهدف الأساسي لهذا النوع من السحر هو

[31] أوين ديفيز، مصدر سابق، ص 14.
[32] اوين ديفيز، مصدر سابق، ص 15.

الغيرة والحسد من بعض الأمور الغير مهمة ظاهريا ولكنها تعني الكثير للساحر، كمحاولة اخذ مكانة 'السلفة 'الكبرى'(زوجة أخ الزوج) أو مكان الحماة أم الزوج في التصرف داخل نطاق الأسرة واتخاذ بعض القرارات وغيرها.

ومن الأدوات التي تستعمل في عمليات السحر والتي تعرفها الكثير من النسوة وبعض الرجال المهتمين بهذه الأعمال، المعادن مثل الرصاص–الشب– الجاوي– الكبريت– الكحل – وبعض الزواحف المجففة كالحرباء والثعابين والجراد والعقارب وغيرها، وكذلك يتم استعمال الشعر وقطع من ملابس الشخص الذي يراد سحره.

كما تتم بعض عمليات السحر باستعمال حنة العروس لمنعها من الحمل وكذا استعمال صابون وماء غسل الميت وتربة قبر الميت وغيرها.

كما تعرف الأسرة الجزائرية نوعا آخر من التطبيب وهو شائع جدا في الأوساط الجزائرية سواء كانت حضرية أو ريفية وهو ما يعرف بـ ' النشرة '(بضم وتضعيف النون) والتي قال عنها الشيخ 'مبارك الميلي' أنها نوع من أنواع التطبيب ولها حكم الرقية والتميمة، وعرفها بأنها تعويذة يعالج بها المريض والمجنون، ويعلقها تميمة أو يمحوها ويشرب ماءها أو يدهن بها، فهي بمثابة المفرِق بين المرض والمريض، كما تعني أيضا السحر وإبعاد السحر عن المسحور وترتبط النشرة بالجن غالبا، حتى ان اسم الله لا يُذكر على الذبيحة إرضاء للجن[33].

وأكثر الأمور السحرية صعوبة هي تلك التي يتم دفن السحر في قبر الميت والذي لا يتم كشفه، وبالتالي يبقى المسحور تحت المعاناة لمدة طويلة يفقد أثناءها طعم الحياة.

[33] أبو القاسم سعد الله، مصدر سابق، ص 249.

3- المحيط البيئ و تاثيره على صحة الأسرة:

منذ بداية حياة الإنسان في هذا الكون ومصيره مرتبط بما يحيط به، فكان بحثه الأول بين مكونات بيئته عما يسد به رمقه، ويكسو به جلده ويعينه على قضاء شتى ما يتطلع إليه من احتياجات فـ "الإنسان ابن بيئته "، والبيئة بالنسبة للإنسان هي كل الأبعاد المحيطة به والتي يعيش ضمنها وبها مع غيره من أبناء جنسه، فينشأ في رقعة أرضية هي اليابسة والتي يحتاج لبقائه واستمراره الى ماء، ويتأثر طقسه ومناخه حسب المنطقة الجغرافية التي يتواجد فيها.

نشأ الإنسان الأول في بيئات بدائية محلية تفيض مواردها عما يتطلب من شتى الاحتياجات، وبعد الاكتشافات الطبية والثورة الصحية حدث انخفاض في نسبة وفيات الأطفال مع ارتفاع متزايد في متوسط الأعمار عند الكبار وهذا كان سببا هاما للانفجار الديمغرافي الذي تسبب في ارتفاع متطلبات السكان والذي فاق بكثير ما تنتجه البيئة الطبيعية المتأثرة بالمدنية والتحضر المولدة للتلوث الذي انعكس على صحة الأفراد والذي تعمل الأسرة على البحث على أفضل السبل للحفاظ عليها (الصحة)،و للارتقاء بصحة الأسرة والوصول بها الى المستوى المطلوب في خضم التطورات التكنولوجية الحديثة والتزايد السكاني الكبير دعا العلماء الى وجوب تنظيم الأسرة باعتبارها وسيلة لرفع المستوى الصحي والثقافي لأفراد المجتمع بشكل عام.

وأصبح التحدي الخطير الذي يواجه رفاهية الإنسان وبقائه، متمثل في مواجهة التلوث البيئي وما يصاحبه من مشاكل خاصة مرتبطة بصحة الإنسان ، لأنه هو الذي يصنع ويشكل بيئته التي تعطيه القوت وتمنحه الفرصة لتحقيق النمو الفكري والخلقي والاجتماعي والثقافي، وعليه أن يدرك بأن هناك حدود معينة لقدرة تحمل البيئة دون الوصول الى حالة التدهور في مكوناتها وعناصرها، فمشاكل البيئة الحقيقية بدأت بعد زيادة عدد السكان وتضاعفهما بشكل يهدد الحياة نفسها خاصة في الدول النامية والفقيرة والتي تعد الجزائر واحدة منها.

خلاصة البحث

تبين من خلال ما ورد ان صحة الأفراد البدنية والعقلية والروحية والاجتماعية من أولويات الأسرة، فهي ملزمة بحماية صحة أفرادها ورعايتهم والارتقاء بهم الى الأحسن، وهذه الرعاية تنبع من أعماق الثقافة المجتمعية بكل تناقضاتها.

ان الاهتمام بصحة الأفراد داخل الأسرة الجزائرية يتبع جميع الخيارات الايجابية والسلبية فتارة تكون الرعاية طبية بحتة وتارة تكون تقليدية شعبية بحتة وتارة أخرى نجدها سحرية خرافية، وفي كثير من الحالات التي لا تجد حلا لها بطريقة واحدة يتم استعمال كل الطرق المتوفرة والنابعة من العادات والتقاليد.

المراجع

البشير فيلالي، هكذا تكلم مالك بن نبي، نحو منهج رشيد للتغير الاجتماعي والبحث الحضاري، مكتبة إقرأ ، الجزائر،2007.

أبو القاسم سعد الله :تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)، المجلد الرابع، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، 2005.
إحسان محمد الحسن: العائلة والقرابة والزواج، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
أوين ديفيز-تر: رحاب صلاح الدين:السحر –مقدمة صغيرة جدا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014.
حسين عبد الحميد رشوان: الأسرة والمجتمع-دراسة في علم اجتماع الأسرة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2004

سناء الخولي: الأسرة والحياة العائلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984 .
سوزان أحمد أبو رية: الإنسان والبيئة والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999

عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة 2004

عبد الرحمان عيسوي: سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، منشأة المعارف، الإسكندرية – مصر-، 1983.

محمد صالح الصديق: كيف ننسى وهذه جرائمهم، دار هومة، الجزائر،2005.

مسعودة كسال: مشكلة الطلاق في المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
معن خليل عمر: علم اجتماع الأسرة، دار الشروق، عمان، الأردن، 1999.
كمال مرسي: الأسرة والتعريف والوظائف والأشكال، دار القلم، الكويت، 2003.
Mostefa boutefnouchet: la famille algérienne ,évolution et caractéristiques récentes , Sned, Alger,1982,p
Andrée Michel: la Sociologie de la famille et du mariage,puf ,Paris 198

حق المرأة في العمل في ضوء حقوقها المالية في الإسلام

إعداد: أ.فريدة حايد

الملخص

يعتبر حق المرأة في العمل والاكتساب حقا مشروعا كما هو حق للرجل، وكسائر ما قررته الشريعة من حقوق مالية من ميراث ونفقة ومهر وأجرة رضاع وحضانة ونفقة طلاق، فالعمل في الإسلام حق مالي للمرأة وطريق مشروع للتكسب والاسترزاق، فهو مشروع في أصله ولا دليل على تحريمه، ولكن بالمقابل لا نجد أي تكليف للمرأة ولا إلزام بالإنفاق كالرجل إلا في حالات تحدد حسب الحالات؛ فالمرأة لا تجب عليها نفقة على الرجل ولو عملت كما لا تجب في مالها حقوقا كما هي واجبة في مال الرجل؛...وكل هذا لحكمة ؛ فالإسلام كفل حقوقا مالية على زوجها حين قيام العلاقة الزوجية وحقوقا على الوالد حين قيام البنوة وحقوقا على الابن حين قيام الأبوة وهكذا فالمرأة مكرمة مصونة من الناحية المالية ولو خرجت للعمل فالعمل لا يسقط هذه الحقوق، وهذه فلسفة عظيمة للإسلام حيث لم يمنعها من العمل ولها أجر كالرجل إن باشرته وكذلك أجر الإتقان إن أتقنته، وفي الوقت نفسه أوجب على غيرها نفقة وحقوقا في مالهم وإن عملت ولا وجوب في مالها وذلك ضمانا لحقوق النساء عامة وتنبيها إلى أمر مهم وهو مكانتها الأسرية التي تسهم في بناء المجتمع من خلالها.

الكلمات المفتاحية: الحقوق المالية، حق المرأة، وجوب العمل، العلاقة الزوجية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد:

تعتبر تعاليم الإسلام كالنور الساطع على المرأة حيث اعتقتها من السلطة الظالمة للمجتمع الجاهلي، فالإسلام هو الذي انتشلها من حطام الجاهلية حين سلبوها حريتها وإنسانيتها، فرفع الإسلام قيمتها وساواها في كثير الحقوق مع

الرجل بعد أن اعترف بإنسانيتها وكمالها الجسدي والروحي، وحتى كمالها المالي فهي إنسان كامل الأهلية وصالح لتحمل كل ما يتحمله الرجل ولا فرق حيث كمال الأهلية، إلا إن الإسلام فرق في بعض الأمور التي تقتضيها الطبيعة البشرية والفطرية للجنسين، ولكن لا فرق جوهري يهين المرأة ويقلل من كفاءتها الروحية والحسية ومنها الكفاءة المالية؛ فالمرأة كفء لتحمل حتى الواجبات المالية كما لها حقوق مالية أيضا فالمرأة لها أهلية تامة لتحمل المسؤولية المالية كالرجل حيث لها الحق في مباشرة العقود المالية بأنواعها وتمليكها وتملكها ولها الحق في الميراث، ولها الحق في الاكتساب عن طريق العمل ولها مباشرته إذا أرادت ذلك ولا دليل في الإسلام على منعها، فهو مباح في حقها ولكن بدون وجوب كالرجل، وإن باشرته فهي مسؤولة عنه كالرجل كذلك ولها الأجر تمامه إن أتقنته، وهي تؤديه متمتعة بجميع حقوقها كالرجل؛ إلا إن الناظر في تعاليم الإسلام يجد فرقا بين الرجل والمرأة في الواجبات المالية فحيث إن الرجل مكلف بالإنفاق على المرأة وجوبا لا خلاف فيه ومكلف بدفع المهر تكريما ونفقة الطلاق وأجرة الرضاع والحضانة وهذه كلها تعتبر حقوقا مالية خالصة للمرأة دون إيجاب لحق مالي للغير فلا تجب عليها نفقة أحد إلا في حالة الاضطرار ولا نفقة طلاق ولا نفقة إرضاع ولا حضانة فكل الواجبات على الرجل، والرجل مطالب بتوفير ذلك عن طريق العمل أساسا أما المرأة فيمكن أن تكتفي في ظل وجوب النفقة عليها فتستغني عن العمل والخروج له، لذلك بدت فلسفة الإسلام هنا عظيمة حيث لم تفرض في مالها حقا لأحد بينما فرضت في مال الرجل حقوقا عليها تتملك المال عن طريقه، وهذا تشريع عام لكل النساء في جميع الأعصار وهو تكريم لها من سوء الزج بها في ميادين تهينها، كما إن فيه إشارة عظيمة لضرورة تكريم المرأة وهي لا تعمل وحتى إن عملت لكي تقوم بواجباتها الاجتماعية الروحية قبل أي التزام مالي وهذا ضمان لسيرورة المجتمع وتوازن الحياة حيث لها واجبات مقدمة على الواجبات المالية بينما الرجل له واجبات مالية مقدمة على واجبات أخرى؛ وإذ يمكن التساوي وجعل المرأة مكلفة بالإنفاق والعمل كالرجل فيجب حينئذ تكليف الرجل بالولادة ورعاية النشء تماما كالمرأة وهكذا يمكن تساوي الحقوق والواجبات تماما بحيث يجب تكليف المرأة بالإنفاق ودفع المهر ونفقة المتعة وغيرها فحين يصبح عمل المرأة مطلبا للجميع وحقّا يعكس مساواة المرأة للرّجل، فلا شكّ حينئذ أن تطالب المرأة بنفس واجبات الرّجل.

هذا ما أردت الإشارة إليه من خلال هذه الورقة عسى أن أبين عدل الإسلام وسماحته ومرونته في تعامله مع شأن المرأة وحقوقها وهو ما أثبته الحياة المعاصرة حيث أصبحت المرأة باسم المساواة والتكريم تنادي بالرجوع إلى البيت ووجوب العمل والإنفاق على الرجل.

وهنا برزت أهمية الموضوع حيث يعالج هذه الجزئية المتعلقة بحكم عمل المرأة وحاجتها إليه في ظل ما شرعه الله من حقوق مالية تكفل كرامتها ومكانتها في المجتمع، وخاصة أنها غير ملزمة بتكاليف كالرجل إلا تفضلا وتبرعا.

ويرنو إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- بيان الأهلية التامة للمرأة في تحمل المسؤولية ومباشرة التصرفات المالية وغير المالية وعدم خروج المرأة للعمل لا ينقص من أهليتها.

2- بيان فلسفة الإسلام في حكم عمل المرأة ووجوبه من عدمه.

3- بيان أن العمل حق مشروع للمرأة كما للرجل ولا دليل على إيجابه كما لا دليل على تحريمه.

4- بيان أن الحقوق المالية للمرأة في الإسلام تكريم لها وصيانة لها وحفظ لمكانتها في المجتمع.

5- بيان أن للمرأة حقوق مالية على الرجل تعتبر واجبات عليه في حين لا تكلف المرأة بأي واجب مالي ولو كانت غنية.

وفي ظل ذلك تبرز الإشكالية الآتية:

هل الحقوق المالية المشروعة للمرأة في الإسلام تغنيها عن العمل؟ وهل المساواة بين الرجل والمرأة أساسه المساواة في الحقوق فقط أم يستدعي ذلك المساواة في الواجبات أيضا؟

ولتوضيح ذلك استعنت بمنهجين: المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي فالاستقرائي استعنت به لجمع المادة العلمية من مظانها لمعرفة مكانة المرأة في الإسلام وحقوقها العامة والخاصة.

والتحليلي استعنت به لبيان حق المرأة في العمل ودرجة احتياجها إليه في ضوء قواعد المقاصد وحقوقها المالية، وكذلك ما ورد من أدلة تبيح عمل المرأة وخروجها للعمل لأخلص في الأخير إلى حكم عمل المرأة وفلسفة الإسلام في هذا الأمر.

واستدعى توضيح الأهداف والأهمية تقسيم البحث إلى:

مقدمة: وخصصتها للتعريف بالموضوع

مبحث تمهيدي:حقوق المرأة في الجاهلية وثورة الإسلام على وضعها.

المبحث الأول: عناية الإسلام بحقوق المرأة عامة.

المبحث الثاني: الحقوق المالية المشتركة بين الرجل والمرأة في الإسلام.

المبحث الثالث:الحقوق المالية الخاصة بالمرأة في الإسلام.

المبحث الرابع:حق العمل في ضوء كل الحقوق.

خاتمة: وخصصتها لأهم النتائج والتوصيات

مبحث تمهيدي: حقوق المرأة في الجاهلية وثورة الإسلام على وضعها.

أولا: حقوق المرأة في الجاهلية

لم تكن للمرأة في العصر الجاهلي أي قيمة، فقد عانت ظلما وقهرا من الرجل والمجتمع الجاهلي، فلم يكن لها أي قيمة لا إنسانية ولا روحية، فقد سلبها المجتمع إنسانيتها وروحها وأنوثتها وأهليتها، فلا مكانة لها في هذا المجتمع وهذه أهم معالم وضع المرأة في هذه الفترة:

1-المرأة ليست إنسانا: فالمرأة في هذا المجتمع لا إنسانية لها، فهي ليست إنسانا كالرجل فهي سلعة تباع وتشترى وتملك ولا حق لها في التملك، فلا حق لها في العيش والحياة، وإذا عاشت فهي بمثابة حيوان أو لربما الحيوان أفضل منها، وإذا مُلّكت فهي تورث بعد وفاة مالكها، وإذا مَلَكت مالا فلا حق لها مطلقا في التصرف فيه، وللرجل سلطة مطلقة عليها وعلى ما لها.

إذن: فهي فلم تكن إنسانا مطلقا، وقد كانت الاجتماعات حولها تحدد ما حقيقة هذا المخلوق، هل هي إنسان أم لا؟ وهل هي كالرجل في أهلية العبادة، وهل تدخل الجنة أم لا؟، ولذلك أباحت بعض الشرائع قتلها، ومن هؤلاء العرب الذين خلد الله تعالى رغبتهم هذه في القرآن الكريم حيث قال الله: **(وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُه عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ)** (النحل: 58-59) **وقال: (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ)** (التكوير : 9-10)، ويعتبر أهم تطور عرفته الإنسانية في اعتبار المرأة إنسانا في فرنسا قبل بعثة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وبعد ميلاده سنة 586هـ، أي في أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع، إلا أن هذا الإنسان خلق لخدمة الرجل. [34]

2-المرأة سلعة وبهيمة: وهذا نتيجة نُكران إنسانيتها، فهي ليست إنسانا إذن فهي شيئ آخر، ففيه من اعتبرها سلعة لأنها كانت تباع وتشترى وفيه من اعتبرها حيوانا لأنها لا تعقل[35] وجاء القرآن يبين كيف كانت المرأة تورث كالسلعة إذا مات زوجها حيث يجيء أحد الوراثة ويلقي عليها ثوبا ويقول ورثتها كما ورثت ماله فيكون أحق بها من نفسها فجرم الإسلام ذلك وقال: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا)** (النساء: 09)

3- لا أهلية لها: فهي ليست إنسانا، إذن فلا أهلية لها دينية أو مالية، فليس لها الحق في العبادة، فهل تصح منها العبادة أم لا؟ وهل تدخل الجنة أم لا؟ فقرر أحد المجامع في رومية أنها حيوان نجس لا روح له ولا خلود، ولكن يجب عليها العبادة والخدمة، ويجب أن يكم فمها كالبعير والكلب العقور لمنعها من الضحك والكلام. [36]

([34]) نفسه، ص06.

([35]) عبد الله بن جار الله الجار الله، مسؤولية المرأة المسلمة، (د ط، د.د، دت، دم) ، ص05.

([36]) المرجع نفسه، ص(06).

ونظرا لعدم أهليتها الدينية فلا أهلية لها مالية فليس لها حق التملك ولا التمليك ولا الإرث.

ثانيا: ثورة الإسلام على وضع المرأة في الجاهلية

جاء الإسلام والمرأة قد هضمت حقوقها العامة والخاصة، حيث لم يجدها إلا سلعة ومتاعا، وحيوانا لا حقّ له في الحياة، ومن لا حق له في الحياة كيف يعيش؟!! ولذلك ما جاء به الإسلام من تكريم للمرأة يعتبر ثورة على هذه العادات السيئة التي سلبت المرأة حقوقها وظلمتها ظلما كبيرا.

وهذه صور من سور خالدات تبين إهانة المرأة والتقليل من أهليتها عند العرب في جاهليتهم حيث كانوا يعضلون المرأة ويمنعونها حقها؛ فيمنع الرجل مطلقته من الزواج حتى ترد عليه جميع ما أنفق عليها، ويمنع الأب ابنته والأخ أخته من الزواج إن شاء، ويسيء الرجل عشرة امرأته فلا يطلقها إلا بفدية، فحارب الإسلام ذلك وقضى عليه، حيث قال تعالى: (**وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**) (النساء: 19). وقال تعالى: (**فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ**) (البقرة: 232).

وجاء والمرأة تقاسي الأمرين من ظلم الزوج وسوء خلقه وقبح معاملته، فحرم الإسلام ذلك، وأمره أن يعاملها بما يحب أن تعامله به قال تعالى: (**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**) (النساء: 19). وقال تعالى: (**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**) (البقرة: 228).[37]

وبهذا تعتبر تعاليم الإسلام تحريرا لها، وليس ظلما لها، بل هو تحرير[38] في صورة تكريم فهو الذي اعترف بإنسانيتها، وحقها في الحياة ومن كفل حياته فقد كفل كامل حقوقه من أهلية العبادة والتملك والتمليك وأهلية التزوج وأهلية الولاية وحرية الاختيار في الزواج وغيره، وحرية المشاركة السياسية...

وكما كفل لها هذه الحقوق كفل لها أنوثتها دون تمييع، فهي أنثى لها ميزاتها الأنثوية تهيئة لها للقيام بالمسؤوليات الشريفة المناطة بها، فهي ليست سلعة تباع وتشترى فهي أنثى تشتهى وتبتغى فلا تغليب لحق دون حق أو على حق، فالإسلام كفل لها جميع حقوقها المعنوية والروحية والمادية فحتى جسد المرأة مصون محفوظ بما شرعه من تشريعات تحفظه، وهذا تكريم للمرأة لا مثيل له في أي ديانة وسيتبين الأمر أكثر بالحديث عن الحقوق المالية.

المبحث الأول: عناية الإسلام بحقوق المرأة عامة

([37]) انظر: صفاء عوني، قضايا المرأة المسلمة والغزو الفكري، (رسالة ماجستير غير مطبوعة: الجامعة الإسلامية، غزة)، ص32، ومحمد معروف الدواليبي، المرأة في الإسلام، (ط1، دار النفائس، 1409هـ= 1989م، بيروت)، ص(28-29)، ومصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، (ط5، المكتب الإسلامي، 1962م، بيروت)، ص(25-29).

([38]) رواه أبي داود في سننه، كتاب الطهارة، برقم: 234، وقال عنه الألباني صحيح.

إذن فالإسلام كرم المرأة وكفل حقوقها كلها وهذه نبذة موجزة عن أهم الحقوق التي جاء بها الإسلام للمرأة منها:

1- **المرأة إنسان كالرجل:** فهي شقيقة الرجل، ومثله في الإنسانية، فهي كائن حي له حياته ومماته، وليست سلعة ولا حيوانا وهذا ما شهد به القرآن في هذه الآيات:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات: 13)

وقال تعالى:(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً) (النساء: 01)

(هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا) (الأعراف: 189)

وقال تعالى:(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الروم: 21).

وقال تعالى:(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ) (النحل: 72).

وكان صلى الله عليه وسلم يقول:"إنما النساء شقائق الرجال".[39]

2-المرأة إنسان عبد لله كالرجل: أي للمرأة الحق في العبادة كالرجل، وليست العبادة حكر على الرجل كما كان يعتقد أهل الجاهلية، حيث قال تعالى: **(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (الذاريات: 56).**

أي للمرأة أهلية تامة للعبادة، ولها تحمل نتيجة أعمالها، فهي مسؤولة عن أعمالها كالرجل، ولا يتحمل أحد عنها نتائج أعمالها. وهذا من تمام إنسانيتها وكمالها الإنساني وتمام مساواتها بالرجل. فالكل مسؤول أمام الله بالتساوي، ولا أحد مسؤول عن الآخر، وليس للرجل تحمل تبعات أعمال المرأة، وهذا ليس تجريحا للمرأة بل هذا من تمام المساواة بين الرجل والمرأة، فلا ضعف للمرأة، ولا نقص فيها حتى يكمله الرجل. وهذا من تمام التكريم حيث يرفع عن المرأة عبوديتها لأحد، بل تتحقق عبوديتها لله الواحد الأحد، ولا أحد مسؤول عنها.

وهذا أول مساواة للمرأة في الإسلام، حتى تتحصل على جميع حقوقها.

وهكذا جاءت آيات في القرآن الكريم تبين مسؤولية المرأة العقدية قبل كل شيء حتى تستعد لكل مسؤولية أخرى، وقد كان القرآن قد تساوى بين الرجل والمرأة في المسؤولية حين تحدث عن مسؤولية آدم وحوى في الخروج من الجنة وبرأ

([39]) السباعي، المرأة بين الفقه والقانون،مرجع سابق، ص26.

المرأة من هذه التهمة فقال في سورة البقرة: (**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**) البقرة (36)، **ويقول عن توبتهما: (قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)** (الأعراف: 23).

بل إن القرآن في بعض آياته نسب الذنب إلى آدم وحده فقال: (**وَعَصَى آَدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**) (طه: 121)، ثم قرر مبدأ آخر يعفي المرأة من مسؤولية أمها حواء، وهو يشمل المرأة والرجل على السواء[40]، فقال سبحانه: **(تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**) (البقرة: 134).

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ) (الممتحنة:10).

ومنه قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا) (الأحزاب:58).

وقوله: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ)(البروج:10).

وأخبرهم بأن الله تعالى أمره أن يستغفر للمؤمنين والمؤمنات جميعا بقوله: (**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ)(محمد:19).**

ومن المجمع عليه المعلوم من دين الإسلام بالضرورة أن على النساء ما على الرجال من أركان الإسلام إلا أن الصلاة تسقط عن المرأة في زمن الحيض والنفاس مطلقا فتتركها ولا تعيدها لكثرتها. وكذلك الصيام.

وهذه آيات أخرى تبين أن جزاء المؤمنات كالمؤمنين في الآخرة فقال تعالى:(**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (النحل:97).**

وقال تعالى: (**مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ**) **(غافر:40).**

وقال:(**وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا)** (النساء: 124).

وقال: (**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ) (آل عمران: 195).**

([40]) انظر: السباعي، المرجع السابق، ص(26-27)، والبهي الخولي، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، (ط4، مكتبة دار التراث، 1984م، القاهرة)، ص22-24.

وقال:(**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**) (**الأحزاب: 35**).

وقال:(**وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**)(**الأنفال:79**).

فالله سبحانه أشرك حواء مع آدم عليه السلام فيما خاطبه به، وأمره ونهاه، فحين أمره أن يسكن الجنة، ونهاه أن يأكل من الشجرة وجه إليها الخطاب معا: (**وَقُلْنَا يَا آَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**) (البقرة: 35). ، وحين خالفا أمر الله وجه الإنكار إليهما معا: (**أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ**) (الأعراف: 22).

وللمرأة شخصيتها المستقلة عن الرجل، ويذكر لنا القرآن الكريم مبايعة النبي صلى الله عليه وسلم للنساء مبايعة مستقلة عن الرجال وذلك في قوله تعالى: (**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**) (الممتحنة: 12).

وتأكيدا على تلك المسؤولية كانت مع الرجل في ميزان الثواب والعقاب الأخروي حيث قال سبحانه: (**وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا**) (النساء: 124)، وقال: (**وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيم**) (التوبة: 67)، ولو تتبعنا القرآن الكريم لوجدنا آيات كثيرة تؤكد هذا المبدأ لا يسعنا ذكرها كلها في هذا المقام [41].

ويؤكد ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم المشهور: "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها"[42] فهو يؤكد مسؤولية المرأة، وهي تعاقب ويقام عليها الحد وكذلك الرجل، ولم يخص المرأة هنا، إلا لأن السارقة كانت امرأة.

3-للمرأة حق التعلم والتعليم: بعد أن بين الله تعالى أن المرأة مثل الرجل في كونها أهلا لتحمل المسؤولية، دعا إلى تعليمها، وبين أنه حق لها، بعد أن بين التعليم حق للجميع لم يستثن المرأة، فالإسلام جاء لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وأن كل فرد له حقه في التعلم والتعليم واكتساب المعارف وعدم استثنائه للمرأة دليل على تكريمه لها واعتراف

([41]) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث رقم (3475).

([42]) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب: المقدمة، باب،فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم (224)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجة، (الرياض: مكتبة المعارف)،ج(01)، ص92.

منها بقدرتها للاكتساب، ولا توجد آية أو دليل يفرق بين الرجل والمرأة في ذلك (في طلب التعليم) حيث قال (صلى الله عليه وسلم): **"طلب العلم فريضة على كل مسلم"**.[43]

وقد ثبت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) من عدة طرق أنه كان يعلم أصحابه الكتابة، ومنهم النساء ولم يمنع واحدة منهن فاشتركن مع الرجال في اكتساب المعارف بهداية الإسلام فكان منهن راويات للحديث يروي عنهن الرجال، وكان منهن الطبيبات والممرضات والفقيهات والشاعرات والأديبات... [44]

4-حقها في الإصلاح والمشاركة الاجتماعية: ولم يغبن الإسلام المرأة، بعد أن دعا إلى حقها في التعلم لم يمنعها من أداء رسالتها، وأداء ما تعلمته لتساهم في البناء الفكري للمجتمع، فمشاركتها في المجتمع هو رسالتها من البيت كونها أما وأختا وبنتا، ولعل منطلق ذلك هو فتح المجال لها لمشاركتها في الشعائر الدينية كالعبادات كالصلاة الجماعية والجمعة والعيدين، فشرع لهن دون إيجاب تخفيفا عليهن، وصحّ عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه أذن للحُيّض منهن بحضور اجتماع العيد في المصلى دون صلاته، وعبادة الحج كذلك. بمعنى لها حق المشاركة الاجتماعية كالرجل ولا أحد يحق له منعها، فهي لها نوع من الولاية- كما يقول رشيد رضا- المطلقة مع المؤمنين فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصرة الحربية والسياسية قال تعالى: **(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)** (التوبة: 71).

فأثبت الله تعالى في القرآن الكريم للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصرة الحربية والسياسية.ومن تمام مشاركتهن الاجتماعية المساهمة في الإصلاح الاجتماعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأخيها الرجل تماما، ويدخل فيه ما كان بالكتابة وبالقول وبالنصيحة لعامة الناس والحكام وقد برزت المرأة في هذا المجال في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة —رضوان الله عليهم- ولعل أبرز مثال ما وقع مع عمر بن الخطاب حين أمر الناس بالأمر بألا يزيدوا في المهور على أربعمائة درهم، فقامت امرأة وقالت: " أيعطينا الله وتمنعنا أنت يا عمر "[45]

5-حقوقهن السياسية: وامتدادا للحقوق السابقة لم يمنع الإسلام المرأة من حق المشاركة السياسية كالرجل، فهي فيه سواء، وقد اعترف الإسلام بأهلية المرأة التامة للانتخاب، قبل اعتراف الأنظمة بذلك، حيث أنصفها وبين دورها في ذلك، فقد سمح لها النبي (صلى الله عليه وسلم) بمبايعته على ما بايع عليه الرجال من النصرة والحماية، والإيمان، وقد

([43]) انظر: رشيد رضا، حقوق النساء، مرجع سابق، ص(18-19).

([44]) القصة معروفة ولكن قيل في سندها مجالد بن وهو ضعيف: (تعليق الألباني على القصة في تحقيقه لكتاب حقوق النساء في الإسلام)، ص13.

([45]) رشيد رضا، المرجع السابق، ص19.

خلد الله تعالى هذا الحق في القرآن الكريم فقال: (**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**) (الممتحنة: 12).

وهذا دليل على أن حقهن في السياسة محفوظ، وأن بإمكانهن المشاركة في اتخاذ القرارات وحتى الحكم (أي الولاية العامة)، أي فلا خطر عليها في المشاركة في البرلمان والمجالس النيابية والوزارة والقضاء، ولكن العلماء أحاطوا الولاية العامة وولاية القضاء بشروط أغلبها تنصرف إلى عموم النساء والغالب منهن؛ إلا أن البعض لم يمنعها هذه الحقوق لوجود أدلة أخرى تنفي ذلك كقصة ملكة سبأ والتي ذكرت في القرآن الكريم، فهذا يدل على أنه يمكن أن توجد نساء قادرات على هذا المنصب وثقله.

هذه المقتطفات تلخص أهم حقوق المرأة في ضوء الإسلام، وما يستشف من ذلك أن الإسلام لم يأت لظلم المرأة، ولا للإنقاص من إنسانيتها وكرامتها، بل العكس فالإسلام هو الذي زاد من قيمة المرأة وأعلى شأنها في المجتمع ورحمها بتعاليمه التي كانت منتصفة بين حقوقها الطبيعية وحقوقها الاجتماعية، فما جاء به الإسلام من حقوق للمرأة وتحدث عنه يعتبر منهجا وسطا بين التحرر التام الذي لا قيود له، وبين الغبن التام الذي لا يرحم فالإسلام كان وسطا بين تمييع المرأة حتى تصبح سلعة تباع وتشترى كما كانت في الجاهلية وباسم الحرية، وبين ظلم المرأة حتى لا تصبح كذلك سلعة تباع وتشترى لا روح فيها باسم التكريم، فالإسلام حرر المرأة في اعتدال وبقوانين كاملة شاملة لكل أنواع النساء، وكل العصور، فكرمها وهي مجاهدة في ساحات الوغى وكرمها وهي في البيت، وما يلفت انتباهنا في هذا الشأن اهتمام الإسلام بكل شؤون المرأة، الفطرية (كحق الرضاعة والحضانة....والزواج)، والدينية، والسياسية وحتى المالية كما سيتبين لاحقا.

المبحث الثاني: الحقوق المالية المشتركة بين الرجل والمرأة في الإسلام

يتبين مما سبق أن المرأة كانت في عداد الأموال عند بعض الأقوام، حيث كانت تباع وتشترى وتساوم وتورث كالمال.... ولكن الإسلام رفعها وأعلى قيمتها ليس كسلعة بل كإنسان، فكان ما أثبته لها من أهلية تامة أن جعلها أهلا كذلك للتملك المالي، وأن لها حقا في التملك والتمليك كالرجل، حيث ساوى بينها وبين الرجل في المجال كذلك المالي، ولم يمنعها حقوقا مالية كانت فيما مضى حكرا على الرجل. وربما ولكون هذا الأمر ليس من كمالها فإن القرآن الكريم قد ذكر حقوقا مالية وسمّاها للمرأة إما مثل الرجل كحق البيع والشراء والهبة والوصية والميراث...، وإما خاصة بالمرأة كالمهر والنفقة وأجرة الرضاع والحضانة، والمتعة.....لذلك ارتأيت أن أقسم البحث عند حديثي عن الحقوق المالية للمرأة أن أقسمها إلى قسمين: حقوق مالية مشتركة بين الرجل والمرأة، وحقوق مالية خاصة بالمرأة حتى يتبين الأمر أكثر والله المستعان.

1–حق التملك ومباشرة المعاملات المالية والشهادة عليها: وهو عام للنساء والرجال، فقد ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في هذا الحق، ولم يجعله حكرا على الرجال، بل أجاز الإسلام، كل تصرف للمرأة في مجال التجارة، وأبطل عادة أهل الجاهلية في حرمان المرأة من التملك[46] بصفة عامة، وبالتملك عن طريق التجارة وسائر المعاملات المالية بصفة خاصة، وبالنظر في القرآن الكريم نجده قد نص في هذا المجال على الوصية، وحق البيع والشراء والإجارة والهبة والصدقة وشرع لهن الإرث كالرجال تماما، ولم يرد نص يقيد سلطة المرأة في هذه التصرفات، إلا ما كان من قبيل الصدقة في مال الزوج وليس في مالها، كما أنه يصح للمرأة أن تكون وصية على الصغار وناقصي الأهلية، وأباح الإسلام للمرأة أن توكل غيرها في كل ما تملكه بنفسها، أو تتوكل عن غيرها في كل ما يملكه، وأباح الإسلام للمرأة أن تضمن غيرها، وأن يضمنها غيرها، على نحو ما أبيح للرجال من كل هذه التصرفات، لقوله تعالى:(**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ**) **(النساء: 32)**.

فأهلية المرأة تامة في مباشرة هذه المعاملات، كما إن أهليتها تامة في الدفاع عن مالها بالتقاضي وغيره من الأعمال المشروعية..

وحيث نرى أن الإسلام لم يقيد حرية المرأة في مباشرة أو الإشراف أو التوكيل في هذه المعاملات نجد أن بعض التشريعات الغربية وإلى الآن تقيّد تصرف المرأة في جميع التصرفات المالية والقضائية بإذن الزوج. [47]،وهذه مجمل الآيات التي وردت في هذا الحق دون تمييز بين الرجل والمرأة:

1- آية البيع:**قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)(البقرة: 275)**

2- آية التجارة:**(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) (النساء: 29)**.

3– آية الوصية:**(مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"(النساء: 11)وقوله تعالى:(مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ) (النساء: 12)**.

4– آية الدين.(**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**) **(البقرة: 282)**

وقد أجمع فقهاء الاسلام على أن النصوص الواردة في التصرفات المالية خاصة بالرجل والمرأة على السواء.

أما حق الشهادة على هذه المعاملات فهو تبع لهذا الحق فبعد أن كفل الإسلام للمرأة حق التملك، كفل لها

([46]) المرجع نفسه، ص20.

([47]) انظر: السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، مرجع سابق، ص(31–32). ومحمد قطب، شبهات حول الإسلام، (ط11، دار الشروق، 1978م، دم)، ص(120–121).

حق الشهادة على هذا النوع من المعاملات ولم يمنعها حيث جاء في آية الدين: (**فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**) (البقرة: 682).

وليس معنى جعل النصاب نصف الرجل أنها نصفه في الإنسانية والعقل، بل المقام يتطلب ذلك، فإباحة الإسلام مباشرة هذه المعاملات ليس معناه أن لكل امرأة مباشرة ذلك، فالغالب انشغال المرأة برسالتها الاجتماعية، وقد يؤثر ذلك على تصرفاتها المالية، أي إن شهادة المرأة فيما يتعلق بالمعاملات بين الناس لا يقع إلا نادرا، وما كان كذلك قد يسهو في تذكره، لأن المجال فيه إثبات للحقوق، فإن شهدت معها امرأة أخرى زالت شبهة النسيان والحقوق يجب فيها التذكر[48]، وليس معنى ذلك أن النساء كلهن كذلك فقد تكون أقوى على التذكر من الرجل، ولكن قاعدة مراعاة الغالب في التشريع الإسلامي مقبولة وهي سر مرونته بمراعاة مصالح الناس في جميع الأزمان.

إذن: فحق المرأة ثابت في هذه الحقوق وحتى مع الإشهاد ولو كان النصاب نصف الرجل.

2-حق الميراث والوصية: وهو حق مشترك بين الرجل والمرأة، حيث نظر الإسلام في هذا الحق نظرة وسطا بين الذين كانوا يمنعون هذا الحق للمرأة لكونها ليست أهلا لذلك، ومازالوا يمنعونها إلى الآن، وبين الذين يعطونها حقها دون تمييز بين الرجل والمرأة في كل الحالات. والدليل قوله تعالى: (**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ)** . فالقرآن كفل لها هذا الحق بقواعد عامة أحيانا تفوق قيمة الرجل وأحيانا تساويه. حيث نظر نظرة اقتصادية متوازنة بين الحقوق والواجبات وبين الأعباء على كل أحد، ومعنى هذه النظرة الوسطية أنه أحيانا يفوق نصيب الرجل المرأة وفقا لقاعدة "**للذكر مثل حظ الأنثيين**" وأحيانا يتساويان وأحيانا تفوق المرأة.

والحكمة أن هذا التفريق ليس غاية وإنما وسيلة لتحقيق غايتها الاقتصادية والمعنوية في الوقت نفسه فهي وسيلة هامة لتحقيق التماسك بين أفراد الأسرة الواحدة من حيث ضمانها لتوزيع المال بين أفرادها بالعدل فالرجل هو المكلف شرعا بالتكسب وتحصيل المال ثم صرفه في وجوهه وخاصة منها النفقة على أهله وذويه ودفع المهر والدية ونفقة الحضانة والرضاع ومتعة الطلاق، وكل هذا ليس للمرأة أي وجوب عليها وإن كانت غنية وعملا بالقاعدة العامة أن المرأة قد تصرف عن العمل والتكسب بسبب مشاغل الأمومة والبيت، وقد تستطيع أن تجمع بين ذلك.

فتشريع الإسلام يعتبر قاعدة عامة صالحة لكل زمان ومكان، وهذا وجه الحق وتمامه، فمال الرجل معرض دائما للنقصان بينما مال المرأة معرض دائما للزيادة، وهذا من رأفة الله تعالى بالمرأة ومراعاة جميع أحوال النساء في العموم.

وقبل معالجة هذه القسمة ينبغي لنا الحديث عن منع المرأة من الميراث في حاضر المجتمعات فحتى الدول الغربية مازال منها من يحرم المرأة من الميراث كلية بالوصية ففي هذه الدول جواز الوصية بالتركة لأي كان، وحرمان الورثة أو

([48]) فؤاد ابن عبد الكريم، قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، دط، دت)، ص1011.

بعضهم ، حتى جواز الوصية لكلب أو قط وحرمان الإنسان منها كما كان العربي يقول: "لا يرثنا إلا من يحمل السيف معنا".[49]

وعموما فالإسلام لم يمنع هذا الحق للمرأة، كما لم يطلق العنان للبشر في قسمة هذا الحق، فهو سبحانه الذي تكفل بقسمة ووضع الحقوق في كل ذلك، فالمرأة في الإسلام لها حق شرعي في التركة التي تركها مورثها، ويثبت هذا الحق منذ خلقتها في بطن أمها ويستمر ثابتاً لها ويحق لها التصرف فيه بعد وفاة مورثها، فلها بيعه وهبته ومنحه لمن تشاء، أو الاحتفاظ به والعمل فيه، فالإرث حق واجب للمرأة مهما كانت حالتها وفقرها وغناها بنتاً أو أماً أو أختاً، عاقلة أم مجنونة، رشيدة أم سفيهة، صالحة أم غير ذلك، وليس لأحد من كان أن يحرمها من هذا الحق المشروع الذي شرعه الله من فوق سبع سموات، ولا تمنع منه إلا بموانعه الشرعية من كفر أو ردة أو قتل لمورثها.[50]
وهذا حديث القرآن عن هذا الحق كالآتي:

قال تعالى: (**لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا**) (النساء: 7).

وقد أثبت الله حق النساء في الميراث وأكده من عدة نواحي[51].

1- **أثبت القرآن حق الأم في الإرث فقال عز وجل: (فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ** مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ **فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ** مِن **بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا** أَوْ **دَيْنٍ**). (النساء:11).

2- وأثبت حق الزوجة، فقال سبحانه: (**وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ**). (النساء:12).[52]

3- وأثبت حق الأخت فقال سبحانه: (**وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً** أَوِ **امْرَأَةٌ وَلَهُ** أَخٌ أَوْ **أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ** مِنْ **ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ**) (النساء:12). وقال: (**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ** لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا **إِن** لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا

([49]) خلف بن سليمان النمري، الحقوق المالية للمرأة في الإسلام، مقالة على موقع: www .dorar.com يوم: 15أفريل2016م، 15:15سا.

([50]) محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، (د.ط، دار الفكر العربي، د.ت، د.م)، ج3، ص1594. ونوال بنت عبد العزيز، حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، بحث مقدم لجائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة: 1427هـ، ص692.. ومحمد بن عبد الله أبو نصر، إعلام النبلاء بأحكام ميراث النساء، (ط1، المتخصص للطباعة والنشر، 2004م، اليمن)، ص21

([51]) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، (د.ط، دار الفكر، د.ت، بيروت)، ج2، ص448. ومحمد بن عبد الله أبو نصر، إعلام النبلاء بأحكام ميراث النساء، المرجع السابق، ص23.

([52]) محمد بن عبد الله، إعلام النبلاء ، مرجع سابق، ص57. ومصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، مرجع سابق، ص29

الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً **فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ** يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (النساء:176).

4- وأثبت حق البنت فقال سبحانه: (**يُوصِيكُمُ اللَّهُ** فِي **أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ** فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ) (النساء:11). [53]

وعموما فما جاء به الإسلام في هذا الحق ثورة على عقائد سبقت، كعرب الجاهلية وكثير من الشعوب القديمة، وبعض الطوائف اليهودية والنصرانية وكثير من الشعوب المعاصرة، وحتى بعض المسلمين المعاصرين فمازالت المرأة إلى الآن ليس لها حق في الميراث، أو بالأحرى تمنع من عمدا وعدوانا.

وقد نصل في الأخير بعد النظر في الحكمة ونظام الإسلام شاملا أن الإسلام لم يظلم المرأة بل حاباها وفضلها على الرجل كما قال الطلاب لمصطفى السباعي."لقد حابى الإسلام المرأة على حسابنا نحن الرجال".[54]

3-حق العمل والاكتساب: وهو حق مشروع كذلك للمرأة والرجل على السواء، وليس حكرا على الرجل كما سيأتي لاحقا.

4-حق التصدق في المال: فمن تمام أهلية المرأة وتمام تصرفها المالي أن أعطاها القرآن حق التصدق في مالها دون إذن أحد، والتصرف المالي بالصدقة أو بالوقف والهبة والوصية.... وكل تصرفات التبرع، فالإسلام أثبت حقها ودون توقف على إذن أحد ومن أدلة ذلك قوله تعالى: (**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**) (النساء: 04).

وهذا أمر من الله تعالى بدفع أموال اليتامى إذا بلغوا الرشد من غير تفرقة بين الذكر والأنثى، فدل ذلك على أهلية المرأة وحقها في التصرف في مالها.

وكذلك ما ورد في السنة، "فعن جابر بن عبد الله – رضي الله عنهما- قال: شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة يوم العيد، فبدأ بالصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة، ثم قام متوكئا على بلال فأمر بتقوى الله وحث على طاعته ووعظ الناس وذكرهم، ثم مضى حتى أتى النساء فوعظهن فقال: تصدقن فإن أكثركن حطب جهنم، فقامت امرأة من سطة النساء سفعاء الخدين فقالت: لم يا رسول الله؟ قال لأنكن تكثرن الشكاة وتكفرن العشير، قال: فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن وخواتمهن" [55].

([53]) السباعي، المرجع السابق، ص(35).

([54])صحيح البخاري – كتاب الجمعة، باب موعظة الإمام النساء يوم العيد، رقم الحديث (925).

([55]) صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب هبة المرأة لغير زوجها وعتقها، رقم الحديث (2403). صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج، رقم الحديث (1666).

وهذا الحديث يدل على جواز صدقة المرأة من مالها، وتصرفها فيه، من غير توقف على إذن زوجها.

وكذلك ما ورد (عن كريب مولى ابن عباس أن ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها أخبرته أنها أعتقت وليدة ولم تستأذن النبي صلى الله عليه وسلم فلما كان يومها الذي يدور عليها فيه قالت أشعرت يا رسول الله أني أعتقت وليدتي قال أو فعلت قالت نعم قال أما إنك لو أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجرك) [56].

فميمونة- رضي الله عنها- زوج النبي صلى الله عليه وسلم أعتقت قبل أن تستأمر النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يستدرك ذلك عليها، بل أرشدها إلى ما هو الأولى، فلو كان لا ينفذ في مالها لأبطله صلى الله عليه وسلم. [57]

وورد (عن أسماء رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله ما لي مال إلا ما أدخل عليّ الزبير فأتصدق قال: تصدقي ولا توعي فيوعى عليك) [58].

فالنبي صلى الله عليه وسلم أذن لأسماء –رضي الله عنها- بالصدقة، ولم يشترط عليها إذن الزبير، كما أن الزبير- رضي الله عنه- لم يعترض على ذلك[59]. بل إن الصدقة كانت أصل مال الزبير، ولم تكن أسماء الخاص، ومع ذلك لم يطلب منها أن تستأذن زوجها فيه، فمن باب أولى ألا تستأذنه في مالها.

وفي القرآن جاء قوله تعالى:(**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**) (**التوبة:103**) وهي عامة في النساء والرجال وقال تعالى:(**مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**) (**البقرة: 261**).

إذن فعلى المرأة حقوق وواجبات مالية تجب في مالها كالزكاة المفروضة إذا ملكت المرأة نصابا، ومضى عليها الحول، والصدقة على الفقراء والمحتاجين والمساكين وذوي القربى، وبذل ما تستطيعه من فضل مالها في الإنفاق في سبيل الله، كما تجب عليها النفقة على والديها وإخوانها وأخواتها وقرابتها إذا كانوا فقراء محتاجين وكانت قادرة مستطيعة بالمعروف ولها أجر كبير.

وتشارك المرأة زوجها في أعباء وتكاليف الحياة الزوجية، إذا كانت قادرة، كأن تساعده في نفقة المعيشة أو الكسوة لها أو لأولادها أو في إيجار المنزل أو في دفع أجرة الخادمة التي تعمل في منزلها أو أجرة المواصلات التي تقوم بتوصيلها لعملها، وهكذا يمكن لها أن تساعده وتشاركه في تأثيث منزل الزوجية وبناء السكن وما شابه ذلك وذلك مروءة منها ومعروفا لأنه سمح لها بالعمل على حساب وقته وراحته وبيته وذريته فالحياة تعاون وتفاعل والله أمر بالتعاون

([56]) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين، رقم الحديث (1666).

([57]) صحيح البخاري –كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب هبة المرأة لغير زوجها وعتقها، رقم الحديث (2401).

([58]) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الإنفاق وكراهة الإحصاء، رقم الحديث (1710)

([59]) خلف النمري، الحقوق المالية للمرأة، المقالة السابقة.

على البر والتقوى، وهذا من أعمال البر بين الزوجين فالحقوق بينهما عظيمة، والعمل على الوفاء بها أمر فيه خير للأسرة والمجتمع. [60]

المبحث الثالث: الحقوق المالية الخاصة بالمرأة في الإسلام

وهي: 1–حق المهر. 2–حق النفقة.**3–**حق المتعة.**4–**حق أجرة الرضاع والحضانة.

وهي حقوق فاقت المرأة فيها الرجل وزادت من واجباته المالية كالآتي:

1– حق المهر: فالمهر حق مالي خالص للمرأة، دون الرجل، وهذا الحق المالي ربطه الله تعالى بأقدس عقد وهو الزواج، فكان حقا مباركا للمرأة يقدمه الرجل للمرأة عن طيب نفس، وقد أوجبه الله تعالى في القرآن الكريم حيث **قال تعالى:** (**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**) (النساء: 04)، أي عن طيب نفس، وحكمته توثيق الصلة بين الزوجين، حيث إن هذا العطاء آية من آيات المحبة وصلة القربى وتوثيق عرى المودة والرحمة، فهو واجب حتم لا تخيير في إسقاطه للرجل، لأنه حق المرأة، وهو يختلف عن الأجر فهو أسمى وأرقى من ذلك، ولذلك ترى عرف الناس–كما قال محمد عبده: "جاريا على عدم الاكتفاء بهذا العطاء، بل يشفعه بالهدايا والتحف". [61]

وبهذا تطيب نفس المرأة وتستعد لتقبل رياسة الرجل وطاعته، ثم قال تعالى بعد تمليك هذا الحق للمرأة: (**وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا**) (النساء: 20). فلا يحق للرجل بعد ذلك أن يأخذ منه شيئا أو يأخذه، لأنه حق للمرأة، وليس للرجل أي سلطان عليه، أو أي حق فيه، وكذلك الأولياء.

وهذا مما أوجبه الله من حق مالي في مال الرجل كالنفقة والكسوة والإسكان، ومتعة الطلاق. [62] حيث كان المهر في الجاهلية يقدم للأب ليزيد في ماله، وهو نوع من التسويم للمرأة لأنها كانت سلعة في نظرهم فأبطل الإسلام هذه العادة وملكه المرأة عن طيب نفس وخاطر من الزوج وليس أجرا لها، وهذا الحق المالي مما امتازت به الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع؛ وهو وجه من وجوه تكريم الله تعالى للمرأة. [63]

1. حق النفقة: النفقة كذلك حق مالي خالص للمرأة، واجب على الرجل، شرعه الله تعالى لكفاية المرأة، سواء كانت بنتا أو أختا أو أما أو جدة، وهذا الحق لا يتعلق بحال المرأة ولا يسقط بغناها، فالمرأة ولو كانت مقتدرة غنية فالنفقة تبقى واجبة على زوجها، والغنى لا يسقطها، سواء كانت زوجة أو غيرها، وأكثر من ذلك فمن منع النفقة بما تشتمله

([60]) محمد رشيد رضا، حقوق النساء، المرجع السابق، ص(23).

([61]) فؤاد عبد الكريم، المرجع السابق، ص(1015)،

([62]) انظر: رشيد رضا، المرجع السابق، ص(22).

([63]) انظر: ابن حزم، المحلى، المصدر السابق، ج(10)، ص91.

من كسوة وغذاء ومسكن وعلاج على من تجب عليه من النساء كان ذلك دينا عليه في الذمة، يؤخذ منه ويقضى به في حياته وبعد مماته. [64].

2– وقد تحدث عنه القرآن في آيات كثيرة منها. قوله تعالى: (**لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**) (الطلاق: 07).

قوله تعالى: (**وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**)(**البقرة: 233**). [65]

قوله تعالى: (**قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**) (**الأحزاب:50**) **تدل الآية على وجوب نفقة الزوجة لأنها من الفرض.** [66]

كذلك قوله تعالى: (**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ**) (**الطلاق:6**). [67]

وفي السنة النبوية أحاديث تؤكد هذا الحق وتبين أجر ذلك ففي البخاري عن أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول". [68]

ومن تمام رعاية الإسلام وللمرأة أن شرع لها النفقة حال الطلاق وأمر الزوج في القرآن الكريم بالإنفاق عليها وإسكانها في العدة لأنها مازالت في عصمته حتى تنقضي العدة. قال تعالى: (**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى**) (الطلاق: 06).

وفي هذا الأمر من الحكمة العظيمة حيث إذا تفرغت المرأة لخدمة الزوج والأهل وجد من يعولها ويكفلها، فتقوم بمهامها على أكمل حال، وإذا أرادت التكسب فلها كذلك، وفيه إشارة إلى أن الأصل للمرأة أن ترعى شؤون الأسرة وتقوم على زوجها وأولادها وأبويها وإخوانها، ومقابل ذلك تكرم بالنفقة عليها، وهذا التشريع شامل وعام لكل الأزمان. وقد ظهر سمو هذا التشريع في هذا العصر لما فيه من حفظ لكرامة المرأة مهما كانت، وقد أثبتت التجارب الغربية رغبة المرأة في العودة إلى البيت وضمان من تكفل إعالتها فهي لم تخلق للعمل في أصلها إنما هو استثناء كما مر وهذا ما يتماشى مع طبيعتها وليست إهانة لها.

([64]) محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوني، (ط1، مؤسسة الرسالة، 1427هـ=2006م، بيروت)، ج4، ص107.

([65]) علي محمد الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض، (ط1، دار الكتب العلمية، 1414هـ=1994م، بيروت)، ج11،ص 414.

([66]) عبد العزيز عامر، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، (ط1، دار الفكر العربي، 104هـ=1984م، مصر)، ص209. ومحمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، (ط7، دار القرآن الكريم، 1402 هـ=1981م، بيروت)، ج2، ص516.

([67]) انظر: صحيح النجاري، باب وجوب النفقة على الأهل، ج21، ص14. (وهناك نصوص أخرى كثيرة).

([68]) فؤاد عبد الكريم، المرجع السابق، ص(992) نقلا عن مجلة الدعوة، العدد1153، سنة: 1409هـ.

وهذه بعض الشهادات التي سجلت في ذلك:

1- أجرى البريطانيون استطلاعا هاما للرأي حول المرأة بين البيت والمجتمع، وجاءت النتائج مثيرة للدهشة، فقد أجمع 76% من الجنسين على أن الأم التي لديها أطفال أعمارهم دون الخامسة مكانها البيت، وأن الأب هو المكلف وحده بتحصيل الرزق، وأضاف 17% أن على الأم أن تعمل بعض الوقت فقط للمساعدة في إعانة الأسرة، بشرط ألا يكون في عملها تعارض مع تربيتها ورعايتها لأبنائها الذين هم عماد المستقبل[69].

ويقول توينبي- المؤرخ المشهور- تحت عنوان "درس من التاريخ للإنسان المعاصر": "إن امرأة اليوم لها عملان: العمل الأول من حيث هي عاملة في الإدارات والمصانع، وقد كانت المرأة الإنجليزية تقوم بهذا العمل الثنائي فلم تر الخير من وراء عملها المرهق، إذ أثبت التاريخ أن عصور الانحطاط هي تلك العصور التي تركت فيها المرأة البيت"[70].

كما إن هناك دعوات في أمريكا لعودة المرأة الأمريكية إلى البيت والأسرة، وهذه الدعوات ليست صادرة عن الرجل فقط، وإنما تصدر من المرأة الأمريكية نفسها، إذ تفيد الإحصاءات والاستطلاعات أن حوالي 60% من النساء الأمريكيات العاملات يتمنين ويرغبن في ترك العمل والعودة إلى البيت[71].

فهذه بعض الدراسات والإحصاءات تبين أن دور المرأة ليس هو الإنفاق بل الإنفاق واجب على الرجل لاستعداده الفطري لذلك، وأن المرأة مقابل ذلك يجب عليها تحمل أعباء البيت والطاعة في المعروف.

3- الحق في أجرة الرضاع والحضانة: بحيث كذلك يعتبر حقا ماليا تابعا للنفقة، وهو واجب على الزوج في حالة الانفصال، فإذا أرادت المرأة إرضاع الولد بعد الانفصال فيجب على الزوج الإنفاق عليها حتى تنتهي مدة الرضاعة، وذلك بنص القرآن الكريم حيث قال تعالى: **(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (البقرة: 233).**

([69]) الرسالة نفسها.

([70]) الرسالة نفسها. نقلا عن: صحيفة عكاظ، العدد (10823)، 1416هـ=1996م.

([71]) انظر التفصيل عند الفقهاء في: عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، (دط، دار الكتب العلمية، 1424هـ=2003م بيروت)ج04، ص427، وابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، تحقيق: عامل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (دط، دار عالم الكتب، 1423هـ=2003م، الرياض)،ج(03)، ص557. والشربيني، مغني المحتاج، ،(ط1، دار المعرفة، 1418هـ=1997م، بيروت)،ج(02)، ص345.

وقوله تعالى: (**فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى**) (**الطلاق: 06**).

وكذلك إذا تكفلت المرأة بحضانة الأولاد فلها نفقة الحضانة يقدمها الرجل لها حتى يبلغ الطفل سن البلوغ وحتى تتزوج البنت، وهو كذلك حق ثابت لها بنص القرآن الكريم حيث قال الله تعالى: (**لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**) (الطلاق: 07).

وهذا الحق ثابت لها في مال الزوج أو في مال المحضون، وسواء كانت أمه أو غيرها من النساء. [72]

وهكذا فأجرة الحضانة والرضاعة حق مالي ثابت للمطلقة الحاضنة المرضعة، فزيادة على قربها من ولدها لها حق مالي يكفلها، مراعاة لعاطفتها وزيادة. [73]

إذن فالحضانة والرضاعة حق للولد والمرأة معا، والأجرة حق مالي للمرأة وتكريما لها من أجل القيام بمصلحة الولد، وهذا من رأفة الله تعالى بها.

4-نفقة المتعة: هي حق مالي كذلك شرع للمطلقة من ثوب أو طعام أو درهم أو خادم، أو مال أو كل ما ينتفع به وذلك جبرا لخاطرها. فهي حق مالي ثابت في مال الرجل بعد الطلاق يجب عليه تقديمه للمرأة جبرا لخاطرها وتعويضا لها بسبب ما يصيبها من ألم.[74]

وقد وجبت المتعة بنصوص صريحة في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: (**لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ**) (**البقرة: 236**).

وهي حق مالي خالص للمرأة بعد الطلاق لجبر خاطرها بسبب الفرقة ولا يعتبر رضا الزوج المطلق ولا موافقته وطيب نفسه بها؛ فهي حق مالي من الله تعالى حدده في القرآن الكريم لكل مطلقة عند بعض الفقهاء ولو كانت غير مدخول بها، ولو طلبت هي الطلاق وهذا ماتميزت به كذلك الشريعة الإسلامية في ضمان حقوق المطلقات قبل أي

([72]) نوال بنت عبد العزيز، حقوق المرأة في ضوء السنة ،مرجع سابق، ص842 وفي أجرة الرضاع انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (ط2، دار الفكر، 1984م، دمشق)، ج(07)، ص704.

([73]) ابن عابدين، رد المختار على الدرر المختار، المصدر السابق، ج3، ص11، والشربيني، مغني المحتاج، المصدر السابق، ج4، ص398. وأبو زكريا محي الدين النووي ، روضة الطالبين وعمدة المفتيين، (د.ط، المكتبة الإسلامية، 1405هـ، بيروت)،ج7، ص321.

([74]) انظر: صفاء عوني، قضايا المرأة والغزو، مرجع سابق، ص(39-40).
وقد وردت في القرآن الكريم حوالي (360آية) تتحدث عن العمل وأحاديث كثيرة، ترغب في العمل، وتبين أجر الاعتماد على النفس وعدم التواكل. السباعي، المرجع السابق، ص171، وفؤاد عبد الكريم، المرأة في المؤتمرات الدولية، مرجع سابق، ص(976- 986).

تشريع معاصر بل في هذا التشريع إعجاز عظيم عجز عن فهمه الكثير، وهذا كذلك عوضا عن التعويض المالي الخاص بالتعويض في حالة التنعسف والظلم في إيقاع الطلاق طبقا للقواعد العامة لنفي الضرر في الشريعة. قال تعالى: **(وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) (البقرة: 236).**

المبحث الرابع: حق العمل في ضوء كل الحقوق

وهو حق مشروع للمرأة والرجل على السواء، ولكن ما يلاحظ على فلسفة الإسلام في عمل المرأة، أنه مباح ما دام مشروعا في أصله كالرجل، إلا أنها غير ملزمة بتكاليف كالرجل، فالرجل حقه في العمل حق غريزي، باعتبار استعداده الفطري، ولذلك لم نجد آية صريحة في إيجاب العمل على الرجل، وإنما هو فطرة وما جاء من آيات وأحاديث خلاصته تتضمن العمل المتقن، وأخذ الأجر عليه وأنه في مقام العبادة. ولكن استعداد الرجل للعمل ونظرا لما عليه من تبعات مالية أكثر من المرأة أوجبه وجعله محل تكريم له، وزيادة في درجة الولاية على المرأة.

وبالنظر إلى عمل المرأة فلم يرد كذلك نص يمنعها من العمل، ولكن لها الأجر إن باشرته، وكذلك إن أتقنته، ولكن الإيجاب أو المنع غير وارد في شريعتنا، ولهذا فالعمل حق لها إن أرادت ذلك، ومساواتها في الحظوظ والفرص فهي مثل الرجل، كما أن مساواتها في الأجر مطلوب كذلك.

وفلسفة الإسلام في تكريم المرأة ولو لم تعمل، لأن لها مهمة أعظم وهي رعاية النشء والقيام على شؤون الأسرة، والإشراف عليها إشراف على المجتمع من حيث لا تدري، وهذا لا يتعارض مع حقها في طلب العلم والمشاركة الاجتماعية والسياسية. فالعمل حق لها، وهي مسؤولة عليه كالرجل تماما إلا أن الحديث هنا عن شروط ما يجب أن تعمله المرأة قد يساهم في وضع حد لإهانة المرأة، والعودة بها إلى زمن الرقيق فنوع العمل واحتشام المرأة، والتزامها بالزي الشرعي وبتعاليم الدين ضروريتان لضمان كرامتها، وتمام تكريمها، فالمرأة في الإسلام وإن عملت لها من يكفلها ولا يسقط حقها في النفقة سواء كانت بنتا أو أما أو زوجة أو أختا، وهذه فلسفة عظيمة في الإسلام حيث لم تمنع المرأة من العمل، ولم يجب عليها حق في مالها للغير بل هو حق لها خالص، لها حرية التصرف فيه وتمليكه لمن تشاء. وهذا تكريم للمرأة –كما مرّ– وليس إهانة لها[75].

وأدلة إباحة العمل للمرأة كثيرة من السنة النبوية الشريفة، وسيرة الصحابيات الكريمات، وكذلك ما ورد من إشارات في القرآن الكريم تبين ذلك منها قصة ابنتا النبي شعيب عليه السلام، وخروجهما للسقاء بدل أبيهما حيث قال تعالى: (**وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ**) (القصص: 23).

(1) رواه الطبراني في المعجم الكبير، ج24، ص211، وابن عبد البر في الاستيعاب، ج04، ص1863، وانظر: ابن حجر، الإصابة، ج07، ص646.

بل كانت بعض النساء رائدات في بعض المهن، كالمرأة التي صنعت المنبر من خلال غلامها النجار، والرُّبيع بنت معوذ الأنصارية كانت تبيع العطر وتتجر به، وكذلك أم شريك الصحابية كان لها دار ضيافة.

ومن ذلك اعتبار القرآن العمل أساسا للجزاء الدنيوي والأخروي للرجال والنساء على السواء قال تعالى: **(فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ) (آل عمران:195)**.

وقد عملت المرأة في عهد الرسول في مجالات عديدة، فقد اشتهر في الطب والتمريض رفيدة الأنصاريه، وولى عمر الشفاء على سوق المدينة، وكذلك ولى سمراء بنت نهيك الأسديه، وكانت قد أدركت النبي صلى الله عليه وسلم عليها درع غليظ وخمار غليظ، بيدها سوط تؤدب الناس وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. [76]

ويمكن أن نناقش الأمر في ضوء مقاصد الشارع كالآتي:

تنقسم المقاصد الشرعية بحسب أثرها في صلاح الأمة والفرد إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية.

فالضرورية هي ما لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا وبفواتها يحصل الفساد والخسران المبين.

والحاجية هي ما كان مفتقرا إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوات المطلوب.

والتحسينية هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. [77]

وعليه قد يكون العمل ضروريا للمرأة إذا توقف على عملها حفظ نفسها أو عيالها أو أقاربها من الإخوة والأخوات أو الأب أو الأم ويكون ذلك في حالة عجز الزوج أو الأب أو الأخ عن النفقة وإعساره، فيلزم الزوجة أو البنت أو الأخت أن تنفق على نفسها أو عيالها، ولها أن تخرج بحثاً عن الرزق، وخاصة إذا لم يكن لها مورد من ميراث أو عطاء من الدولة أو حتى صداق؛ فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت:" **جاءتني امرأة ومعها ابنتان لها، فسألتني فلم تجد عندي شيئا غير تمرة واحدة، فأعطيتها إياها فأخذتها فقسمتها بين ابنتيها، ولم تأكل منها شيئا ثم قامت فخرجت وابنتاها فدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فحدثته حديثها، فقال النبي: (من ابتلى من البنات بشيء فأحسن إليهن كن له سترا من النار)**". [78]

([76]) انظر: أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية، تحقيق:إبراهيم رمضان، (ط6، دار المعرفة، 1425هـ=2004م، بيروت)، ج02، ص(324-327).

([77]) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب اتقوا النار ولو بشق تمرة والقليل من الصدقة، برقم:1352.

([78]) انظر: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، (ط1، دار القلم، 1410هـ= 1990م، الكويت)، ج02، ص360.

ووجه الاستدلال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مدح صنيع المرأة مع ابنتيها بالرغم من كسبها عن طريق السؤال، فكيف إذا خرجت لتكتسب من عملها؟ فلا شك أن إحسانها يكون أكبر لابنتيها إذا أطعمتهما من الكسب الحلال الطيب، بدلاً من سؤال الناس والأكل من الصدقة. [79]

وعليه إذا أُضطرت المرأة للعمل، وجب عليها الخروج، وقد ذكر ابن القيم قولاً للشافعي في حالة عجز الزوج عن الإنفاق، فقال: ليس لها أن تفسخ عقد الزوجية ، لكن يرفع الزوج يده عنها لتكتسب. [80]

أما لا يصل إلى حد الضرورة فقد يكون في مرتبة الحاجة والتكميل فقط، والمقصود بحاجة المرأة للعمل أي افتقارها إليه دفعاً للمشقة، وجلباً للسعة واليسر، ولما أُبيحَ خروج المرأة للحاجة، فإنه يباح لها أن تخرج لتعمل لأجل حاجتها، ويستدل العلماء هنا بحديث ورد عن جابر رضي الله عنه يَقُولُ:" طلقت خالتي فأرادت أن تجد نخلها فزجرها رجل أن تخرج فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال « بلى فجدي نخلك فإنك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفا ».[81]

وهذا الحديث ظاهر على جواز خروج المرأة لتعمل لأجل حاجتها، قال النووي في شرح مسلم:" هذا الحديث دليل لخروج المعتدة البائن للحاجة، ومذهب مالك، والثوري، والليث والشافعي، وأحمد وآخرين، جواز خروجها في النهار للحاجة، وكذلك عند هؤلاء يجوز لها الخروج في عدة الوفاة، ووافقهم أبو حنيفة في عدة الوفاة وقال في البائن لا تخرج ليلا، ولا نهارا. [82]

فإذا جاز للمعتدة أن تخرج للحاجة، فمن باب أولى أن تخرج غير المعتدة، ومن الصور التي تحكي جواز خروج المرأة للحاجة، خروجها لمعاونة زوجها تخفيفاً عليه وهو ما ورد عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت:" تزوجني الزبير وما له في الأرض من مال، ولا مملوك، ولا شيء، غير ناضح، وغير فرسه، فكنت أعلف فرسه، وأستقي الماء، وأخرز غِرَبَهُ، وأعجن، ولم أكن أحسن أخبز، وكان يخبز جارات لي من الأنصار، وكن نسوة صدق، وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأسي، وهي مني على ثلثي فرسخ، فجئت يوما والنوى على رأسي، فلقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومعه نفر من الأنصار، فدعاني، ثم قال: أخ أخ ليحملني خلفه، فاستحييت أن أسير مع الرجال، وذكرت الزبير وغيرته، وكان أغير الناس، فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم أني قد استحييت، فمضى. فجئت الزبير فقلت: لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى رأسي النوى، ومعه نفر من

([79]) انظر: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط14، مؤسسة الرسالة، 1407هـ، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت)،ج05، ص513.

([80]) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب جواز خروج المعتدة البائن والمتوفى عنها زوجها في النهار لحاجتها، برقم:1483.

([81]) شرح النووي على مسلم، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج10، ص108.

([82]) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الغيرة، برقم:4926.

أصحابه فأناخ لأركب فاستحييت منه، وعرفت غيرتك فقال والله لحملك النوى كان أشد علي من ركوبك معه، قالت حتى أرسل إلي أبو بكر بعد ذلك بخادم يكفيني سياسة الفرس، فكأنما أعتقني. [83]

فهذه أسماء بنت الصديق رضي الله عنهما، تخرج معاونة لزوجها الزبير، إذ لم يكن له مال أو خادم يخدم له، فتخرج زوجته لتتحمل مشاق العمل وتحمل على رأسها، وزوجها لا يمنعها، ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكر عليها بل يدعوها ليحملها تخفيفاً عليها. وهكذا يجوز للمرأة الخروج للعمل توسعة عليها ورفع الحرج عنها وعن أهلها إذا احتاجت لذلك.

أما اختيارها للخروج من غير حاجة أو ضرورة، فلا شك أنه في رتبة التحسين والتكميل؛ فإنه يتطلب الموازنة بين المصالح والمفاسد، فالفقه كله يرجع إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد. فينظر هل من مصلحة في خروجها فمتى ما ثبتت المصلحة جاز الخروج ، ومتى ما انتفت فليس لها الخروج،[84] ولا أحد يمكن أن يكون مكان المرأة حتى توازن بين مصالحها ومفاسدها.

أما ما ورد من أمر للنساء بالقرار في البيت في قوله تعالى: **(يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (32) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى)(الأحزاب:32–33)** فلا يعني إلغاء مشاركة المرأة في حركة المجتمع وملازمة البيت مطلقا، بل المقصود أن تكون الأسرة اهتمام المرْأة الأساسي، وأن يكون خروجها وفق الضوابط الشرعيه، بدليل أن عمرين الخطاب(رضي الله عنه) رأى سودة بنت زمعة خارجة فقال: "كيف تخرجين، فانقلبت راجعة إلى الرسول(صلى الله عليه وسلم) فأخبرته بما كان، فنزل عليه الوحي فى ذلك وقال: أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن".[85]

وحتى الأحاديث التي نهت عن الخلوة كقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): **"ما اختلى رجل بامرأة إلا وكان ثالثهما الشيطان"، و"لا يخلو رجل بامرأه إلا مع ذي محرم"**[86] لا تلغي مشاركة المرأة مطلقا فقد جوز العلماء الاختلاط إذا كانت هناك حاجة مشروعة مع مراعاة قواعد الشرع وضوابطه؛ ولذلك جاز خروج المرأة لصلاة الجماعة باحتشام وصلاة العيدين، وأجاز البعض خروجها لفريضة الحج مع رفقة مأمونة ، كما جاز للمرأة معاملة الرجال ببيع

([83]) محمد خليل صبري، حقوق المرأة في المنظور الاجتماعي الإنساني، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد:18، 1430هـ= 2009م.

([84]) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب خروج النساء للبراز، برقم:146، وفي كتاب النكاح، باب خروج النساء لحوائجهن،برقم:4939.

([85]) اشتهر الحديث عن أحمد وابن حبان والحاكم من حديث عامر بن ربيعة وعند البخاري ومسلم روايات منه [انظر: ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير،ط1، دار الكتب العلمية، 1419هـ=1989م، بيروت.].

([86]) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، (ط1، مكتبة دار ابن قتيبة، 1409هـ=1989م، الكويت)، ص326.

وشراء وإجارة أو غير ذلك حتى أن علماء المالكية أجازوا للمرأة العزبة الكبيرة اللجوء للرجل للقيام بحوائجها بشرط غض البصر عما لا يحل النظر إليه وروي ذلك عن الإمام مالك.

فالخلوة المنهي عنها هي اجتماع الرجل والمرأة في مكان منعزل، وليست مطلق اجتماع بدليل قوله صلى الله عليه وسلم:" **إلا مع ذي محرم**"، لذا يقول الماوردي عن المحتسب: "وإذا رأى وقفة رجل مع امرأة في طريق سابل لم تظهر منهما أمارات لم يتعرض لهما بزجر ولا إنكار فما يجد الناس بد من هذا"[87]، وأما ما وضعه الإسلام من ضوابط عامة لزي المرأة، فهي تؤدي إلى احترام المرأة باعتبارها إنسان مشارك للرجل ومساو له في درجة الاستخلاف، في كل المجتمعات في كل مكان وزمان، وليس إهانة ولا تعبيد كما يفهم عند البعض.

وفي الحاضر تنادي الأمم المتحدة بزيادة فرص حصول المرأة على العمل ومساواتها بالرجل، وتحسين ظروف العمل للمرأة، وزيادة قدرتها على التحرك مهنيا وثقافيا، وتحسين إنتاجيتها وعائدها الاقتصادي[88].

وكذلك تنادى "بوجوب كفالة حق جميع النساء- وبخاصة المرأة المتزوجة- امتلاك الأموال أو إدارتها أو بيعها أو شرائها، بصورة مستقلة، بوصف ذلك أحد جوانب تمتعها بالمساواة، والحرية في ظل القانون"[89].

وكما يبدو محاولة الأمم المتحدة إنصاف المرأة ومساواتها بالرجل ولكن لا يخفى خطورة المساواة المطلقة حتى اكتساب ما لا تقدر عليه المرأة، ودخولها في معاملات ربوية محرمة بالأساس، وكذلك مساواتها في حصتها من القروض....فهذا قد يتناقض مع طبيعتها في بعض الأحيان، وقد لا يتوافق مع كل أصناف النساء وفي جميع الأزمان كما مر في بيان فلسفة الإسلام.

كما أنها تشريعات في عمومها لغير مجتمعاتنا، مثل ما جاء في تقرير المؤتمر العالمي الرابع المعنى بالمرأة في بكين (1416هـ=1995م). وفيه ضرورة: "ضمان وصول المرأة- على قدم المساواة- إلى الموارد الاقتصادية- بما في ذلك الأرض، والائتمان والأسواق وغير ذلك، كوسيلة لزيادة النهوض بالمرأة والفتاة وتمكينها".[90]

كما إنها لا تتعارض مع ما حققه الإسلام في المجال المالي بشروط وضوابط- وكلها ثورة ضد أعراف يهودية وحضارات غربية، كالحضارة الرومانية؛ حيث كانت المرأة عندهم ناقصة ومعدومة الأهلية المالية مطلقا، وزوجها هو

([87]) تقرير المؤتمر العالمي الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم، كوبنهاجن، 1980، الفصل1، ج(02)، الفقرة(1133)، ص(33).

([88]) تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم، نيروبي، 1985، الفصل1، الفقرة(74)، ص32.

([89]) نفسه، الفقرة (295)، ص106.

([90]) انظر: فؤاد عبد الكريم، المرجع السابق، ص(1008-1009) نقلا عن كتاب: رسائل أبو بكر الجزائري، ص427.

سيدها المطلق على مالها، تماما كما كانت عليه في جاهلية العرب. وهذا ما يوضحه القانون الروماني حيث جاء في نص القانون: "إن المرأة ليست أهلا للتصرف مدى حياتها كالطفل".[91]

وهذه النظرة الرومانية للمرأة وتصرفاتها قد تأثرت بها الدول الغربية الحديثة في قوانينها.

فجاءت المادة (12) من القانون المدني الفرنسي تجعل الزواج سببا في سلب أهلية الزوجة في التقاضي، وفي التصرفات المالية، إلا إذا حصلت على تصريح كتابي من زوجها، إلا أنه بعد الإصلاح التشريعي سنة 1938م، وسنة 1942م، ألغيت هذه الوصاية التي كانت مفروضة على الزوجة إلا أنه كان إلغاءً نظريا.

أما في الإسلام فقد رأينا كيف سوى بين الرجل والمرأة في الأهلية المالية فلها العمل في هذا المجال كالبيع والشراء، والمضاربة....وتصرفاتها المالية لا تحتاج إلى إذن أحد، وكذلك جميع هباتها ووقفها، وجميع ما تنفقه متقربة به إلى الله تعالى.

خاتمة:

مما سبق يتبين أن الإسلام اعتنى بحقوق المرأة عامة ولم يهمل حقوقها المالية، خاصة فيما يتعلق بالنفقة حيث كفل لها حقها المالي سواء كانت بنتا أو أختا أو أما وبذلك كرمها وضمن استقلالها المالي إذا أرادت العمل فالحقوق المالية المقررة في الإسلام تضمن للمرأة استقلالها المالي وحريتها في التصرف فيه ودون إرادة الرجل وهذه الحقوق أغنتها عن التكسب عن طريق العمل إن أرادت، فالإسلام عالج الموضوع في وسطية واعتدال بحيث لا إلزام للمرأة لمزاولة العمل كما ليس هناك منع، فالأمر فيه توسعة فإذا لم تعمل لها مدخولها وإذا عملت فلها اسقلالها المالي، وهذا موقف وسط بين الذين أوجبوا العمل وبين الذين منعوه مطلقا فالأول قد تصبح فيه المرأة سلعة تباع وتشترى باسم التحرر، والثاني قد تصبح فيه المرأة سلعة لا روح فيها باسم التكريم، ولذلك فالتوسط في الأمر مطلوب وهو الذي يحافظ على كيان الأسرة والمجتمع فالقوامة للرجل بما أنفق من ماله على المرأة وإعداد النشء للمرأة بشرط التكريم والاحترام.

إذن فالعمل في حقه مشروع ولا يوجد ما يحرمه ولكن لا يجب التغالي في هذا الحق حتى يصبح واجبا على المرأة كالرجل ولا يجب منعه عليها لأنها قد تضطر للعمل أو يضطر إليها المجتمع، وقد يكون سبيلا للتوسعة ورفع الحرج، أما إذا أردنا المساواة بين المرأة والرجل في الموارد المالية فيجب المساواة في الواجبات المالية كذلك فيحق لنا باسم المساواة إيجاب النفقة على المرأة ودفع المهر وهدايا الخطبة وأجرة الرضاع ونفقة الطلاق فهذا هو المعنى السطحي والحقيقي للمساواة ولكن حكمة الله تعالى عظيمة حتى يتسنى للمرأة الإشراف على النشء وتربيتهم وإعدادهم لتحمل المسؤولية وهي مكرمة ومعززة.

---

91. محسن الحضيري ، التسويق السياحي مدخل اقتصادي متكامل ، مكتبة مذبولي ، مصر ، 1989م، ص21.

والله أعلم

قائمة المصادر والمراجع:

1. فؤاد ابن عبد الكريم، قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، دط، دت
2. محمد خليل صبري، حقوق المرأة في المنظور الاجتماعي الإنساني، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد:18، 1430هـ= 2009م.
3. ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير،ط1، دار الكتب العلمية، 1419هـ=1989م، بيروت.
4. ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، تحقيق: عامل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دط، دار عالم الكتب، 1423هـ=2003م، الرياض.
5. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط14، مؤسسة الرسالة، 1407هـ، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت.
6. أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية، تحقيق:إبراهيم رمضان، ط6، دار المعرفة، 1425هـ=2004م، بيروت.
7. أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، ط1، مكتبة دار ابن قتيبة، 1409هـ=1989م، الكويت.
8. أبو زكريا محي الدين النووي ، روضة الطالبين وعمدة المفتيين، د.ط، المكتبة الإسلامية، 1405هـ، بيروت.
9. البهي الخولي، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، ط4، مكتبة دار التراث، 1984م، القاهرة.
10. الشربيني، مغنى المحتاج، ، ط1، دار المعرفة، 1418هـ=1997م، بيروت.
11. تقرير المؤتمر العالمي الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم، كوبنهاجن، 1980، الفصل1، ج02، الفقرة1133.
12. تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلم، نيروبي، 1985، الفصل1، الفقرة74.

13. جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، د.ط، دار الفكر، د.ت، بيروت.
14. خلف بن سليمان النمري، الحقوق المالية للمرأة في الإسلام، مقالة على موقع: www .dorar.com .
15. صفاء عوني، قضايا المرأة المسلمة والغزو الفكري، رسالة ماجستير غير مطبوعة: الجامعة الإسلامية، غزة.
16. عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ط1، دار القلم، 1410هـ= 1990م، الكويت.
17. عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، دط، دار الكتب العلمية، 1424هـ=2003م بيروت.
18. عبد العزيز عامر، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ط1، دار الفكر العربي، 104هـ=1984م، مصر.
19. عبد الله بن جار الله الجار الله، مسؤولية المرأة المسلمة، د ط، د.د، دت، دم.
20. علي محمد المارودي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، 1414هـ=1994م، بيروت.
21. محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، د.ط، دار الفكر العربي، د.ت، د.م.
22. محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوني، ط1، مؤسسة الرسالة، 1427هـ=2006م، بيروت.
23. محمد بن عبد الله أبو نصر، إعلام النبلاء بأحكام ميراث النساء، ط1، المتخصص للطباعة والنشر، 2004م، اليمن.
24. محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، دط، المكتب الإسلامي،1404هـ=1984م، بيروت.
25. محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ط7، دار القرآن الكريم، 1402 هـ=1981م، بيروت.
26. محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ط11، دار الشروق، 1978م، دم.
27. محمد معروف الدواليبي، المرأة في الإسلام، ط1، دار النفائس، 1409هـ= 1989م، بيروت.
28. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط5، المكتب الإسلامي، 1962م، بيروت.
29. نوال بنت عبد العزيز، حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، بحث مقدم لجائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة: 1427هـ.

وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط2، دار الفكر، 1984م، دمشق.

التخطيط السياحي ونشر ثقافة التنمية السياحية في ليبيا

فوزية الصادق أحمد العموري .

د. أشرف محمد زيدان.

د. فخر الأدب بن عبدالقادر

الملخص

إن السرعة الكبيرة في تنمية المجال السياحي يمكن أن تكون لها إنعكاسات سلبية وخطيرة على المنطقة المستقبلة بصفة عامة، لذلك يجب على الدولة أن تتدخل في تنظيم وتسيير هذه التنمية وذلك بوضع خطط سياحية تنموية محكمة . والتخطيط السياحي من أهم أدوات التنمية السياحية المعاصرة ، فهو مؤشر فعال لرسم صورة تقديرية للصناعة السياحة في البلاد، وفق برنامج يسير على خطوات فترة زمنية محددة إما بعيدة أو قريبة المدى، مع تحديد أهداف الخطة السياحية لتحقيق تنمية سياحية مستدامة.

من هنا فالتخطيط السياحي يعتبر ضرورة من ضرورات التنمية المستدامة لجميع دول العالم، وخاصة الدول النامية منها وذلك لمواجهة المنافسة في سوق السياحة الدولية. ولأن السياحة أصبحت خياراً اقتصادياً واجتماعياً مهماً فقد أصبح من المهم أن تواكبه الثقافة والوعي السياحي لدى المجتمع بما يسهم في نجاح المشروع السياحي وتطوره.

عليه فإن هذه الورقة البحثية أستهدفت بالدراسة ماهية التخطيط السياحي وعلاقته بنشر ثقافة التنمية السياحية من خلال دراسة واقع السياحة في ليبيا وأبرز مقوماتها (الطبيعية والبشرية)، وصولاً إلى أبرز معوقات التنمية السياحية في البلاد وإيجاد حلول جذرية لها.وربط هذه الخطة ببقية الخطط لبقية القطاعات، وأن تتلائم معها لتكون أجزاء متكاملة من الخطة العامة للتنمية في الدولة.

كلمات مفتاحية: التخطيط السياحي – السياحة الثقافية – الإعلام السياحي – التنمية السياحية

مـقـدمـة

تعتبر السياحة ظاهرة اجتماعية ونشاط أساسي في حياة الأفراد في الأوضاع الطبيعية؛ حيث تبلغ آثارها نشاطات المجتمع جميعاً من اقتصادية، ثقافية واجتماعية . والسياحة كنشاط انتشاري متعدد ومتداخل الأبعاد لا يمكن أن يعتمد فقط علي عامل الطلب , بل لابد من بعض التخطيط الذي أصبح ضرورة لاغني عنها من أجل تحقيق حد أدني من التنسيق بين نشاطات التنمية السياحية المختلفة وتنظيم ضبط التنافس بينها علي الموارد المحدودة ، وكذلك لمضاعفة الآثار الموجبة للسياحة وتقليل الآثار السالبة.

وقد أرتبط ظهور التخطيط السياحي وتطوره وكذلك أهميته بنشر ثقافة التنمية السياحية كظاهرة حضارية – سلوكية من ناحية ، وظاهرة اقتصادية – اجتماعية من ناحية أخري ، إذ لابد من التركيز علي المنظور الثقافي للسياح من مختلف الأجناس والأقطار أثناء عملية التخطيط وذلك لأهمية هذا الجانب . فالسياحة الثقافية تتجسد في نشر ثقافة التنمية بشكل عام وزيارة المواقع الأثرية والمعالم التاريخية والمتاحف والتعرف علي الصناعات التقليدية أو أي شكل من أشكال التعبير الفني والحضور في بعض الفعاليات الثقافية مثل المعارض أو المهرجانات . وفي ليبيا فأنه يمكن القول بأن السياحة الثقافية هي العامل المحفز الذي يجذب السياح بشكل كبير من مختلف أنحاء العالم إلي زيارة ليبيا ، حيث أن هناك خمس معالم تراثية عالمية تابعة لمنظمة اليونسكو في ليبيا، ثلاثة منها آثار قديمة جداً .

المدن الرومانية في صبراتة ولبدة في غرب ليبيا والآثار الإغريقية في الشرق هم من أكثر المناطق السياحية جذباً للسياح ، والذي يزيد من جاذبية ليبيا كوجهة للسياحة هو أنها ليست مكتظة بالسياح كما هو الحال في جنوب أفريقيا وجنوب أوروبا .

ومن هنا فأن الباحثة حاولت جاهدة الوصول إلي نتائج وتوصيات مجدية تخدم أغراض البحث من خلال دمج عملية التخطيط السياحي المدروس بنشر ثقافة التنمية السياحية، وعلي الرغم من قلة الإمكانيات في هذا المجال فقد

جمعت الباحثة المادة العلمية بالبحث والدراسة حول مقتضيات هذا الموضوع ما مكنها من تقديم هذه الدراسة التي هي الآن بين أيديكم ، والتي لن تصل إلي الكمال ، فالكمال لله وحده فقط، ولا يعفيها من الخطأ ولكنها تنشد الصواب فتلك مقدمة ومن سار علي الدرب وصل.

والحمد لله من قبل ومن بعد

مشكلة الدراسـة :

يعد التخطيط السياحي من المجالات المهمة التي يجب أن تحضي باهتمام المسئولين في الدولة ، حيث تحتاج إلي حصر الموارد السياحية في البلاد من أجل تحديد أهداف الخطة السياحية وتحقيق تنمية سياحية سريعة ومنتظمة من خلال إعداد تنفيذ برنامج متناسق يتصف بشمول فروع النشاط السياحي ومناطق الدولة السياحية . ومن خلال معايشة الواقع والإحساس بوجود مشكلة لها مردودها السلبي علي تحقيق تنمية سياحية شاملة في مختلف مناطق البلاد ، طرحت هذه المشكلة عدداً من التساؤلات التي يمكن إيجازها في الآتي :

1- ما هو واقع الخصائص الجغرافية للتخطيط السياحي في ليبيا ؟ وما علاقة هذه الخصائص بنشر ثقافة التنمية السياحية في البلاد ؟

2- إلي أي مدي تساهم المؤسسات الاجتماعية والثقافية المختلفة في البلاد (نوادي ، جمعيات ، مؤسسات تعليمية ..... الخ) في تطوير حجم السياحة الداخلية من ناحية ، وخلق بيئة سياحية تجذب السياح الأجانب أو العرب من ناحية أخري ؟

3- هل هناك صعوبات ومعوقات تقف في وجه تطور النشاط السياحي في كل الأماكن السياحية في ليبيا ؟

4- كيف يساهم الوعي الاجتماعي والثقافي لدى سكان ليبيا بصورة مباشرة أو غير مباشرة في عملية الجذب السياحي ؟

أهـميتهـا :

تكمن أهمية الدراسة في أن ليبيا لها دور كبير في دعم الاقتصاد الوطني ونشر ثقافة التنمية الشاملة والهادفة في البلاد . ويمكن تحديد هذه الأهمية في الآتي :

1- معرفة المقومات الطبيعية والبشرية ، واهم الأماكن السياحية في ليبيا وذلك لتحديد أهم عوامل الجذب السياحي لاستقطاب السياح للبلاد .

2- إلقاء الضوء علي أهم المراكز السياحية الموجودة في البلاد ،ومعرفة مدى قدرتها علي مواكبة التطور الحضاري في هذا المجال .

3- توجيه المواطن الليبي وترشيده إلي أهمية دور السياحة في الرفع من مستوى الدولة مكانياً ، مع ضرورة دمج هذا القطاع في المناهج التعليمية المختلفة والتعريف بالمقومات الأثرية والحضارية التي تحضي بها ليبيا بشكل خاص .

4- أهمية أتباع سياسة تخطيطية جيدة من شأنها المحافظة علي البنية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والموارد الطبيعية للدولة علي أن تبقي صالحة للأجيال القادمة .

5- إبراز المعوقات والصعوبات التي تقف في وجه التنمية السياحية علي الساحل الليبي .

كما أن مبررات اختيار الموضوع ناتجة عن الشعور بمدى ضرورة وضع دراسة متكاملة عن الوضع السياحي على الشاطئ الليبي، إضافة إلى دراسة حركة التنمية السياحية في البلاد ووضعها تحت التقصي والبحث لخلق آفاق جديدة لها، خاصة وأنها لاتوجد دراسةكاملة ومستوفاة للوضع السياحي والثقافي في ليبيا.

أهداف الدراسة:

تهدف خطط التنمية السياحية إلي تحقيق جملة من الأهداف ، وهي :

1- خلق وعي لدى المواطن بضرورة الاهتمام بقطاع السياحة في ليبيا ، ودمجه في المقررات الدراسية من السنوات الأولي للتعليم الأساسي .

2- العمل علي تطوير وتنمية الجوانب الثقافية والاجتماعية إلى جانب الاهتمام بالجوانب الاقتصادية للبلاد بهدف التقليل من النتائج السلبية ضمن تلك الجوانب .

3- إعطاء صورة حسنة حقيقية عن ليبيا بعد الحقبة المظلمة التي فرضها العهد السابق وتشويه صورتها في العالم .

4- تسليط الضوء علي السياحة كمصدر للدخل الوطني لتحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، ومساعدة الدولة بتحويل الوجهة إليها كبديل للثروة النفطية وزيادة صافي الدخل من العملات الأجنبية .

5- محاولة وضع الحلول الناجحة لكل المشاكل والصعاب التي تواجه القطاع السياحي .

منهجية الدراســـة :

أما منهجية الدراسة فالباحثة اختارت المنهج الوصفي التحليلي للكشف عن الحقائق العلمية التي تسعى لتحقيقها وكيفية الوصول إلي تلك الأهداف ، حيث استخدمت مهارات أساسية تشمل : تصنيف المراجع من خلال الاطلاع عليها ، متمثلة في الكتب والدوريات والموسوعات والرسائل العلمية ذات الصلة ، فضلاً عن المعاجم التي تشمل المصطلحات السياحية الجغرافية والأطالس للاطلاع علي الخرائط المختصة بأهم الأماكن السياحية ، ففيها جميعاً توجد المواد الأساسية التي تمثل خلفية البحث .

وفي ظل الظروف الراهنة التي تمر بها ليبيا اليوم فأن الدراسة الميدانية للموضوع لم تكتمل لأنها تعتمد علي العمل الحقلي الذي بغيره تبقي الكثير من الدراسات الجغرافية مفتقرة إلي بيانات علمية وأساسية . وذلك بالاعتماد علي الخرائط والأشكال البيانية والصور والبيانات والجداول الإحصائية ، هذا إلي جانب المقابلات الشخصية والاستبيان،

حيث ستسعي الباحثة جاهدة إلي مواصلة البحث والدراسة في هذا الموضوع مع تحسن الأوضاع الأمنية واستقرار البلاد

.

مصطلحات الدراسة :

1- **السائح** : هو الشخص الذي يقوم برحلة – أو رحلات – بغرض الترويح والتثقيف ، أو من أجل الاهتمامات الخاصة أو لكون منطقة الاستقبال مفضلة لديه "[1]".

2- التخطيط السياحي: أسلوب علمي ، **أو** منهج يهدف إلي حصر كافة الإمكانيات والموارد المتوفرة في الدولة علي كافة المستويات ، ودراستها ، وتحديد كيفية استغلال هذه الموارد ، والإمكانيات لتحقيق الأهداف المرجوة خلال مدة زمنية معينة ."[2]

3- السياحة : تعرف بأنها " اصطلاح يطلق علي رحلات الترفيه وكل ما يتعلق بها من أنشطة وإشباع لحاجات السائح ". [3]

4- السياحة الثقافية :هي التي يكون الباعث الأساسي عليها الثقافة وزيارة المواقع الأثرية والمعالم التاريخية والمتاحف والتعرف على الصناعات التقليدية أو أي شكل من أشكال التعبير الفني والحضور في بعض الفعاليات الثقافية مثل المعارض أو المهرجانات. و تظل السياحة الثقافية هي المقوم السياحي غير المتكرر أو المتشابه أو القابل للمنافسة."[4]

"

---

[1] سعع خليل القزيري ، السياحة في ليبيا (الإمكانيات والمعوقات) ، أساريا للطباعة والنشر ، بنغازي ، 2002م، ص133.

[2] خليفة مصطفى غرايبة ، السياحة البيئية ، دار ناشري للنشر الإلكتروني ، 2012م ، ص102.

[3] هناء حامد زهران ، الثقافة السياحية وبرامج تنميتها ، عالم الكتاب ، دمياط 2004م ، ص 66.

[4] نعيم الظاهر وآخرون ، مبادئ السياحة ، 2002م ، ص154.

5- **مفهوم التنمية السياحية المستدامة:** تعرف التنمية السياحية المستدامة والمتوازنة بأنها تنمية يبدأ تنفيذها بعد دراسة علمية كاملة في إطار التخطيط المتكامل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والبيئية داخل الدولة ككل أو داخل اي إقليم تتجمع فيه مقومات التنمية السياحية من عناصر جذب طبيعية وحضارية ."[5]

6- **المرشد السياحي** : هو الشخص الذي يوضح ويشرح المواقع التاريخية والعلمية والآثار الفنية للسائح مقابل رسوم وأتعاب ."[6]

7- **الإعلام السياحي** : هو تجسيد لواقع ملموس يعكس مرآته الصورة الصادقة الحقيقية لذلك الواقع الذي يكون عادة مؤشراً للحياة الاجتماعية المعاشة والتطور الاجتماعي والاقتصادي المحقق والمنشود ، والذي من أجله يتم السعي والتعريف به وتسهيل مهمة المطلع وتيسير حصوله علي المعلومات الكافية ."[7]

8- **الوعي السياحي:** هو الوعي في كافة التصرفات ، والتي من بينها احترام السائح حيث أن انطباع الزائر أو السائح ترسخ في ذهنه بمجرد أن تطأ قدماه البلد المضيف . فالوعي السياحي ليس الانفتاح واستخدام المصطلحات الغربية والإباحية والتقليد الأعمى ، وكذلك ليس التعصب وتجاهل ثقافات الشعوب ، وإنما الوعي هو احترام الهوية الحضارية ، وكذلك احترام كافة الزائرين شريطة ألا يمسوا العادات والتقاليد وأديان البلدان المضيفة ."[8]

---

[5] يسرى دعبس ، العولمة السياحية وواقع الدول المتقدمة والدول النامية ، سلسلة الدراسات السياحية والمتحفية ، الملتقي المصري للإبداع والتنمية ، 2002م ، ص12-13.

[6] عثمان غنيم ، سعد بنينا ، التخطيط السياحي (في سبيل تخطيط مكاني شامل ومتكامل ، دار الصفاء ، عمان ، 1999م،ص53.

[7] عبدالباسط علي عبدالجليل ، الوعي السياحي في ليبيا وأثره علي التنمية السياحية ، مقالة صحفية صدرت يوم 2008/9/6م.

[8] ماهر عبدالعزيز توفيق ، صناعة السياحة ، دار زهوان للنشر والتوزيع ، عمان ، 1996م، ص 23.

9- **المنطقة السياحية** : هي المكان الذي يصبح هدفاً للطلب السياحي نتيجة العلاقات التي تتحقق من المغريات السياحية التي تتمتع بها المنطقة واتجاهات ودوافع النشاط السياحي والتسهيلات السياحية المتاحة للوصول إلي هذه المنطقة ، فالمنطقة تصبح سياحية نتيجة تفاعل :

- المغريات السياحية (طبيعية ، صناعية ، إنسانية) .
- ميول واتجاهات الطلب السياحي .
- تسهيلات الوصول والإقامة في المنطقة . "[9]

10- النشاط السياحي : ذلك النشاط الإداري والفني الذي تقوم به مختلف الهيئات والأجهزة والمنشآت السياحية في المجالات الحكومية العامة والخاصة المرتبطة بالسائحين لتحقيق كل ما يرغبونه .

الدراســات الســابقــة :

رغم تعدد الدراسات السابقة التي تناولت موضوعات السياحة والثقافة السياحية والتخطيط السياحي ، إلا أنها لا تزال محدودة وقليلة إذا ما تم مقارنتها بغيرها من مجالات العلوم المختلفة ، أما بالنسبة للدراسات في مجال السياحة في ليبيا فإنها لا تزال قليلة لأنها حديثة النشأة ، وسنحاول التطرق لبعض منها :

1- **حرر كلاً من " الدكتور أبولقمة و د. القزيري "كتاباً بعنوان " الساحل الليبي " في عام 1997ف** ، تضمن الكتاب جملة من المواضيع بالغة الأهمية التي تتعلق بالساحل الليبي سواء كانت في طبيعة هذا الساحل وموقعه ومميزاته أو المشاريع المقامة عليه وكيفية استغلاله سواء كان سياحياً أو اقتصادياً إضافة إلي بعض المواضيع الأخرى

[9] الهادي مصطفى أبو لقمة ، سعد القزيري ، الساحل الليبي ، مركز البحوث والاستثمارات ، جامعة بنغازي ، دار الكتب الوطنية ،1979م.

المهمة ، ويعتبر هذا الكتاب من أهم وأبرز الكتب التي تناولت الساحل الليبي بالدراسة والبحث وخاصة وأن هناك قصوراً كبيراً وواضحاً في الدراسات والأبحاث التي تناولت هذا الساحل في السابق"[10] .

2- **قام الدكتور " القزيري " بتحرير كتاب بعنوان " السياحة في ليبيا – الإمكانيات والمعوقات " عام 2002ف** ، حيث تناول هذا الكتاب مجموعة من الدراسات المتفرقة بهذا المجال ، لزمرة من الأساتذة والدكاترة المختصين بمجال السياحة ، ومن بين هذه المواضيع نجد " التخطيط السياحي بين الأهمية والواقع " ، للأستاذة فوزية أبوصيد ، حيث أوضحت بكل شمول وموضوعية ماهية التخطيط السياحي وأهدافه بشكل عام ، وأهداف ومراحل إعداد الخطط السياحية ، كذلك المشكلات والعقبات التي تواجه تنفيذ الخطة السياحية ، وبذلك ساهمت في إطراء هذا الموضوع بنتائج وتوصيات قريبة من الواقع لتخصها بالدراسة وتطبيقها علي المدن السياحية التي بحاجة إلي تخطيط وتنمية سياحية "[11].

3- **أنجز " قصودة " رسالة الدكتوراه في عام 2004ف** بعنوان " مقومات البيئة السياحية وأفضلية المكان لمدن " صبراته – يفرن – غدامس " ، شملت الدراسة عدة جوانب مهمة تضمنت التعريف بجغرافية السياحة وأهدافها وأنماط السياحة ، إضافة إلي مراحل تطور النشاط السياحي عالمياً وإقليمياً ، وموقع ليبيا ومدن الدراسة ومقومات البيئة السياحية الطبيعية منها والبشرية ، كما تناولت الدراسة تقييم الواقع المكاني للخدمات السياحية الأساسية ، إضافة إلي أنها عرضت أهم المدن السياحية الشاطئية " مدينة صبراته بدراسة النشاط السياحي فيها ، إذاً فهي عبارة عن دليل سياحي يمكن أن يعتد به في دراسة النشاط السياحي"[12] .

---

[10] سعد خليل القزيري ، السياحة في ليبيا (الإمكانيات والمعوقات) ، أساريا للطباعة والنشر ، بنغازي ، 2002م.

[11] محمد عبدالله قصودة ، مقومات البيئة السياحية وأفضلية المكان لمدن " صبراتة – يفرن – غدامس "، رسالة دكتوراه مقدمة من جامعة الزاوية ، 2004م.

[12] تيسير علي ساسي ، دور الموارد البشرية في تنمية قطاع السياحة في ليبيا ، رسالة ماجستير غير منشورة أكاديمية الدرسات العليا ، طرابلس ، 2005م.

4- **دراسة " ساسي " 2005ف** ، بعنوان " دور الموارد البشرية في تنمية قطاع السياحة في ليبيا ، والتي أوضح فيها دور الموارد البشرية في تنمية قطاع السياحة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية ، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة هي عدم توفر حوافز كافية لتشجيع العمل في بعض المرافق السياحية وضعف الكفاءة التعليمية لبعض الموظفين خاصة اللغة الأجنبية التي يحتاجها العمل بهذا القطاع "[13].

5- **وفي دراسة " الشامس " 2006ف** ، بعنوان " دور السياحة في عملية التنمية الاجتماعية في ليبيا " ، حيث اهتمت في دراستها بنشأة وتطور السياحة في ليبيا ومفهومها ، وعلاقة السياحة والتنمية الشاملة بالتنمية الاجتماعية ، ومن أبرز نتائجها أن توفير الإمكانات البيئية يؤدي إلي جذب السياح ونشاط الحركة السياحية في البلاد "[14].

6- **كما أوضحت دراسة " الضاوي " 2010ف** ، والتي عنوانها " مقومات الجذب السياحي للساحل الليبي " ، أهم المقومات الطبيعية للساحل الليبي والعوامل البشرية المؤثرة في الجذب السياحي ، ومن أهم نتائج هذه الدراسة : أن الساحل الليبي يتمتع بالعديد من الموارد السياحية المختلفة ، وأن المواقع الأثرية المنتشرة علي طول المدن الساحلية ساهمت في استقطاب السياح إليها والراغبين في التعرف علي ثقافة الشعب الليبي"[15] .

---

[13] كريمة علي الشامس ، دور السياحة في عملية التنمية الاجتماعية في ليبيا ، رسالة ما جستير غير منشورة ، أكاديمية الدراسات العليا ، طرابلس ، 2006م.

[14] أميرة محمد الضاوي ، مقومات الجذب السياحي للساحل الليبي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، أكاديمية الدراسات العليا ، طرابلس ، 2010م.

[15] هناء حامد زهران ، الثقافية السياحية وبرامج تنميتها ، مرجع سابق ، ص 144.

مفهوم التخطيط السياحي

يرتبط التخطيط بكل الموارد الطبيعية والبشرية التي تهدف إلي معرفة مدى إمكانية استغلالها لتحقيق أكبر قدر من الإنتاج والتنمية .

فالعشوائية والتلقائية في التنمية السياحية وضعف أو انعدام المنهج العلمي السليم المستخدم في التخطيط السياحي هو من أبرز الأسباب التي أدت إلي ضعف الحركة السياحية في هذه البلدان ، لذا فإن السعي لوضع ونهج مسلك علمي في التخطيط للسياحة علي كافة المستويات ، ضمن منهج وطني لا يشمل وزارة السياحة فقط ، إنما هي حلقة واحدة ضمن حلقات أخري تضم باقي الوزارات والمؤسسات والشركات العامة والخاصة المرتبطة بقطاع السياحة ، ضمن منظومة متكاملة تعمل جنباً إلي جنب في إطار التنمية السياحية المستدامة ، لتسويقها واستثمارها وبالتالي زيادة عدد السياح الوافدين للبلد سنة بعد أخري .

ومن الأشياء المتفق عليها في موضوع تنمية قطاع السياحة في ليبيا هو توفر وتنوع عوامل الجذب السياحي ، فليبيا تحضي بأماكن طبيعية جذابة ومناطق جبلية وصحراوية ومدن أثرية وأماكن دينية ، وكذلك تميز ليبيا بموقع استراتيجي ومناخ متنوع وغيرها من مقومات تنبئ جميعها بمستقبل واعد لصناعة السياحة الليبية ، وأيضاً من المسلم به أن صناعة السياحة في العالم فاقت كل الصناعات ، من حيث العوائد الكبيرة التي يحققها تفعيل الأنشطة السياحية في كثير من الدول ، أضف إلي ذلك أن أي مشروع سياحي في ليبيا لن ينجح طالما لم يكن هناك توجه حقيقي في سياسة الدولة والسعي إلي تفعيله والاهتمام به وإدراجه ضمن الخطط التنموية الشاملة الهادفة إلي تقوية القطاع السياحي كبديل لتحقيق الاعتماد علي النفط .

السياحية الثقافية وعلاقتها بالتخطيط :

تمثل السياحة الثقافية أحد أهم وسائل التواصل العالمي . ولذلك يجب أن تصبح أداة للتنمية المستدامة ، مع الخضوع في نفس الوقت للقيم الأساسية مثل التعليم ، واحترام تنوع وتميز مشاريعنا ، وحماية تراثنا .

فالتنمية المستدامة تمثل عاملاً من عوامل النمو الاقتصادي . ورغم توفيرها للثروة ومواطن الشغل ، إلا أن ذلك يتم من أجل الحفاظ علي الطابع الإنساني للسياحة الثقافية ، حتى يحمل الزوار معهم بعض الذكريات والمعارف والخبرات الجديدة ، وأيضاً بعض الصداقات , لهذا فمن الضروري حماية تراثنا المادي وغير المادي . من خلال الالتزام بأخلاقيات عامة تركز علي التعبير عن روح بلادنا وجمالها .

كما إن المحتوي الثقافي الموجه للسياح لا يمكن أن تكون الغاية منه إلا غاية إنمائية للقطاع السياحي وتحقيقاً للتنمية الشاملة للبلاد ، ولتحقيق ذلك لابد أن تتوفر مجموعة من الأطر ، التي يمكن من خلالها تقديم النشاطات الثقافية المختلفة التي تساعد علي تشجيع التخطيط للسياحة الثقافية ، والتي من بينها :"[16] "

1- استحداث المناسبات الثقافية المختلفة وذلك بجذب السياح والزوار من مختلف الأقطار والأجناس وتقديم تسهيلات السفر والإقامة لهم وتعريفهم بموروثنا الثقافي الاجتماعي ، وكذلك إمكانية إقامة النشاطات الرياضية المختلفة مثل : رالي السيارات والدراجات النارية والمهاري وغيرها .

2- من أهم الحوافز التي تدفع السائح إلي زيارة منطقة معينة والبقاء فيها لفترة زمنية محددة تواجد الفرق المسرحية والكشفية والموسيقية ، وكذلك الأندية والمراكز الثقافية ، إضافة إلي المعارض والمؤتمرات والندوات واللقاءات العلمية .

[16] محمد المبروك المهدوي ، جغرافية ليبيا البشرية ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، 1990م، ص9.

وربما التوتر الأمني الحالي الذي تمر به البلاد اليوم قد ينفر السياح من زيارتها ، لكن علينا أن نتذكر أن كثيراً من بؤر التوتر في العالم تحولت بعد خروجها من مشاكلها إلي وجهات سياحية هامة مثل كرواتيا وفيتنام ، كذلك ليبيا يمكن لها أن تلعب نفس الدور ، فالتغطية الإعلامية خلال أحداث الثورة عرفت العالم بمختلف مناطقها بالصور وخلقت اهتماماً عالمياً حولها.

واقع السياحة في ليبيا وأبرز مقوماتها :

تعمل السياحة إلي تحقيق انتشار الثقافات والحوار وإحلال السلام والصداقات بين الشعوب وحماية البيئات المختلفة وتجميل المدن ..... الخ ، ولكن من الصعب ان تقام سياحة جزئية في مكان معين ولا يمكن فصل السياحة الخارجية عن الداخلية فالمشروع السياحي للدولة مشروع متكامل وشبكة ينبغي أن تكون فعالة .

هناك اتفاق عام لدى أوساط المتخصصين في شؤون السياحة العالمية ، علاوة علي ما يلمسه الأفراد (السياح والزائرون) الذين وفدوا إلي ليبيا خلال السنوات القلائل المنصرمة ، علي أن البلد يزخر بالعديد من المقومات وأسباب إقامة قطاع سياحي نشط غير أنه بحاجة إلي الكثير من الجهود والدعم لجعله رافداً حيوياً لتمنية الاقتصاد الوطني .

ومن منظور خاص فأنه لابد من أن نستفيد من كافة مواردنا الإقليمية المتاحة ، وأن نستفيد منها في تعزيز الثقة لدى السائح بأن ليبيا بلد سياحي زاخر بالعديد من الموارد السياحية التي من شأنها أن تحدد كوجهة سياحية بمصاف الدول المتقدمة .وكذلك لابد علينا أن نحافظ علي هوية المجتمع الليبي من حيث العادات والتقاليد والقيم الدينية الأخلاقية .

مقومات الجذب السياحي في ليبيا :

من أبرز المقومات السياحية في الدولة الليبية والتي لابد من أن نوجه اهتمامنا بها بدراستها والبحث فيها ، ومن ثم وضع خطة شاملة لتمنية وتطوير هذه الصناعة مستقبلاً .

أولاً : المقومات الجغرافية (الطبيعية) :

من حيث الموقع فأن ليبيا تحتل الجزء الأوسط لساحل البحر المتوسط الجنوبي ، وهي تقع في شمال قارة أفريقيا، وتنحصر بين دائرتي عرض 33° و 18.45° شمالاً ، وخطي طول 9° و 25° شرقاً . ويحدها من الشمال البحر المتوسط ومن الجنوب تشاد والنيجر ومن الشرق مصر والسودان ومن الغرب تونس والجزائر ، وتقدر مساحتها حوالي 1.750.000 مليون كيلو متر مربع"[17]"، منها 4600 كيلومتر حدود برية ، أما الباقي وقدره 1900 كيلومتر فهو طول الشريط الساحل الممتد بين بئر الرملة شرقاً ورأس أجدير غرباً ."[18]"

كما إن موقع ليبيا البحري جعلها حلقة وصل بين دول العالم ، ومركز الحضارات القديمة ، حيث كانت ليبيا تربط بين المناطق التجارية في أوروبا ووسط أفريقيا ، وموقعها الفريد بين مجموعة الأقطار المطلة علي البحر المتوسط والتي تعتبر من أكثر مناطق العالم جذباً للسياح .

أما بالنسبة للمناخ السائد في ليبيا فإنه يتسم باعتدال ملحوظ طوال السنة ، وبجو ربيعي دائم ، فعلي الشريط الساحلي يعم مناخ البحر المتوسط ، وفي الجنوب : المناخ الصحراوي ، والأمطار موسمية لكنها متذبذبة تتركز علي سواحل ومرتفعات طرابلس والجبل الأخضر ، أما في الجنوب فيقل منسوبها .

---

[17] الهادي مصطفي بولقمة ، سعد خليل القزيري ، الجماهيرية دراسة في الجغرافيا ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، 1995م،ص17.

[18] الهيئة العامة للمعلومات ، الكتاب الأحصائى للسكان في ليبيا ، 2007-2008م.

ومن حيث السكان فإن ليبيا تتميز بقلة سكانها مقارنة باتساع مساحتها ، حيث بلغ عدد سكانها حوالي 5.298.152 مليون نسمة حسب تعداد عام 2006 ف ،"[19] ويتوزع هذا العدد إلي ذكور وإناث علي نحو متقارب إلي حداً ما ، إذ تستحوذ نسبة الأعمار (15 سنة فما فوق) حوالي 40% ."[20] وهي نسبة لا يستهان بها من حيث إمكانية توظيفها في مجال السياحة , وليبيا غنية جداً بالتراث الإنساني .

الأماكن السياحية في ليبيا :

توجد بليبيا عدة أماكن سياحية يرجوها السائح ومنها :

- **السياحة البحرية** : يمتد الساحل الليبي علي طول شمال البلاد مطل علي البحر المتوسط ويعتبر من أجمل الشواطئ في العالم .
- **السياحة الصحراوية** : بما أن الصحراء الكبرى تغطي معظم ليبيا مما جعلها من أحد أفضل الدول السياحية الصحراوية حيث يمكن زيارة العديد من الجبال مثل جبل أكاكوس وجبل نفوسة بالصحراء الكبرى ، كما يمكن للسائح مشاهدة الغرائب مثل البحيرات كبحيرة قبرعون وواو الناموس .
- **السياحة الأثرية** : لليبيا تاريخ قديم قدم العصور ما قبل الميلاد سجل ذلك عن طريق الآثار الموجودة بها كالآثار الإغريقية والرومانية الموجودة علي طول الساحل الممتد من رأس أجدير غرباً حتى منطقة السلوم شرقاً ومن أهمها : آثار صبراتة ولبدة وطلميثة وتوكرة.

[19] المخطط العام لتنمية السياحة في ليبيا ، 1999-2018م، المركز الوطني للأرصاد الجوية ، بيانات غير منشورة .

[20] سعد قزيري ، السياحة في ليبيا ، مرجع سابق ، ص28.

إن هذه المقومات يمكن أن تساعد علي النهوض بنشاط سياحي للبلاد وتوسيع دائرة الاستثمار في هذا القطاع ، الذي سوف يحقق نمواً اقتصادياً كبيراً ويخفف العبء في الاعتماد علي النفط كمصدر للدخل القومي ، وحسب رأي (روبنسون) في حديثه عن السياحة والساحل البريطاني ، هناك ثلاث مقومات رئيسية وهي : "[21]

1- البحر بما له من خاصية ساحرة .

2- المناضر الطبيعية الساحلية بتنوعها ألا محدود .

3- التسهيلات المتوفرة للنشاط الترويحي والرياضة المائية .

والمتجول في ليبيا سوف يجد فيها كل مقومات السياحة التي رآها (روبنسون) ، حيث المناخ المعتدل والهواء النظيف ، والشواطئ الجميلة ، والسكان الذين يتمركزون أغلبهم في المنطقة الساحلية يتوزعون بين مدينتي طرابلس وبنغازي .لهذا يجب السعي إلي تطوير والاهتمام بالبنية التحتية في المدينتين وجعلهم بؤرة سياحية لتوجه السياح من مختلف أقطار العالم .

ثانياً : المقومات الحضارية :

امتزجت الثقافات وتعانقت الديانات علي أرض ليبيا منذ القدم ، ولا تزال تلك الآثار قائمة حتى وقتنا هذا تستهوى السياح ودارسي التاريخ والأديان ، وقد تعددت تلك الآثار ما قبل التاريخ متمثلة بالآثار الإغريقية والرومانية والمسيحية والإسلامية .

أما الحضارة الحديثة فإن ليبيا عانت أبان العهد السابق من تخلف واضح بهذا المجال ، حيث لابد من العمل الدءوب من أجل دفع عجلة التنمية قدماً وبخطوات راسخة للدخول في القرن القادم والسعي في ازدهار ليبيا بتحسين

[21] جامعة الدول العربية ، النشرة الإحصائية للسياحة في دول الوطن العربي ، العدد السادس ، 2007.

الوعي السياحي وتعزيزه لدى المواطن الليبي والرقي بهذا الجانب بوضع خطة سياحية تنموية مستدامة وشاملة لكل المرافق الحيوية في البلاد .

مراحل إعداد الخطة السياحية [22]:

لابد من الدراسة والنظر في إعداد خطة سياحية ثقافية شاملة بإتباع خطوات متسلسلة كالتالي :

- مرحلة تجميع المعلومات الكافية عن مختلف الأنشطة والموارد السياحية في البلاد .
- تحديد أهداف التخطيط السياحي مبدئياً ، ومن ثم العمل علي تطويرها .
- جمع المعلومات وإجراء المسوحات وتقييم الوضع الراهن للمنطقة السياحية .
- تحليل البيانات ومراجعة الأهداف .
- تنفيذ الخطة بتوصياتها ، ووضع البدائل الممكنة للاستعانة بها في حال صعوبة تحقيق ما تم الوصول إليه في الخطوات السابقة .
- تقييم ومتابعة الخطة السياحية وتعديلها وفق التغذية الراجحة إذا تطلب الأمر ذلك .

والجدير بالذكر أن المسوحات وجمع البيانات وتحليلها تشكل المدخلات الأساسية لخطط التنمية السياحية ، وتحتاج هذه المرحلة إلي دقة وتنظيم كبيرين ، وأهم الجوانب التي يمكن جمع المعلومات عنها : عناصر الجذب السياحي – المرافق السياحية – وسائل النقل .

[22] الهادي مصطفى بو لقمة ، سعد القزيري ، الساحل الليبي ، مركز البحوث والاستشارات ، جامعة بنغازي ، دار الكتب الوطنية ، 1979م، ص 380-390.

مشاكل ومعوقات التخطيط السياحي في ليبيا :

لعل سوء الإدارة وغياب الكفاءات المهنية المدربة هو ما أضعف التخطيط السياحي في ليبيا ، إضافة إلي عدم إدراك المسئولين بالمنهجية العلمية المتعلقة بذلك ، وعلي الرغم من القيام بعدد من الدراسات والبحث في تطوير القطاع السياحي علي مر السنوات الماضية ، حيث لم تنفذ الأهداف الحقيقية للتنمية السياحية ، كما أغفلت التوصيات الخاصة بتلك الدراسات والأبحاث فأن ليبيا مازالت قيد الانتظار كي تحقق التنمية السياحية والثقافية الرشيدة في هذا المجال.

كما تعاني السياحة في ليبيا من مفارقة واضحة ، مؤداها أنه بالرغم من تعدد مقومات الجذب السياحي في البلد ، وبأن ليبيا هي عضو مؤسس في منظمة السياحة العالمية (WTO) منذ عام 1975ف ، فأن السياحة ما تزال غائبة عن خارطة السياحة الدولية ."[23]

إن تلك المشاكل التي يعاني منها القطاع السياحي في ليبيا ترجع في مجملها إلي اختلالات هيكلية خطيرة داخل الدولة ، نستطيع أن نحصرها فيما يلي :

1- قلة المؤسسات الاجتماعية والثقافية المختلفة في ليبيا من نوادي وجمعيات وغيرها .

2- تدني مستويات الأجور وقلة الإنفاق العام علي قطاع السياحة في ليبيا مقارنة بالقطاعات الأخرى بما فيه الخدمية – إضافة إلي قلة الاهتمام بالبنية التحتية المرتبطة بهذا النشاط .

3- ضعف وسائل الأعلام والإرشاد ، بما فيها داخل الفنادق ، حيث المقر الرئيسي للسياح .

4- القيود المفروضة علي صرف العملات الأجنبية بالداخل .

1-طالبة الدكتوراه في قسم الدعوة والتنمية البشرية/ أكاديمية الدراسات الإسلامية/ جامعة الملايا/كوالالمبور.

5- التشريعات المرتبطة بإقامة الاستثمارات الأجنبية في الأنشطة السياحية المختلفة ، وإن حصلت بعض التغييرات في هذا الجانب .

6- ضعف العلاقات السياحية بين أقطار المغرب العربي من جهة ، وبينها وبين أقطار العالم السياحية من جهة أخري .

الخـــاتمـــة :

رغم أن البحث العلمي متواصل إلا أنه لابد لكل بحث من خاتمة ، وعليه فإنه قد تم البحث في موضوع " التخطيط السياحي ونشر ثقافة التنمية السياحية في ليبيا " من خلال الاستعانة بكل ما له صلة بالموضوع من مراجع وتقارير ونتائج لبعض الدراسات السابقة حول هذا الموضوع ، حيث تبين لنا من خلال ما تقدم ، أن السياحة ظاهرة إنسانية ونشاط اقتصادي – اجتماعي يمثل قوى فاعلة ومؤثرة في حياة المجتمعات ، حيث أنها لابد أن تحتل حيزاً لا يستهان به في حياة الأفراد والدولة ككل علي حد السواء ، وهي مثل أي نشاط اقتصادي وإنساني آخر لها آثارها ونتائجها الإيجابية والسلبية ، لذلك كانت الحاجة ماسة وملحة لتخطيط وتفعيل هذا القطاع من أجل ضمان تحقيق أقصى منفعة ممكنة منه. ومن خلال ما تقدم عرضه توصلت الباحثة إلي جملة من التوصيات التي تخدم أغراض البحث ، والأمل كبير في مساهمتها الفاعلة للتخطيط السياحي التنموي المدروس والممنهج . والذي يتطلب وقفة جادة من المسئولين والمختصين بمجال السياحة ، وكذلك المواطن بأي مكان ومدي رقيه في التعامل مع هذا القطاع .

ويمكن إيجاز كل من الاستنتاجات والتوصيات في النقاط التالية :

أولاً : النتائج :

من أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة هي :

1- يتمتع الساحل الليبي بالعديد من الموارد السياحية علي اختلاف أنواعها سواء كانت الموارد طبيعية أو بشرية ، والتي من الممكن استغلالها في تطوير وتنمية القطاع السياحي في البلاد .

2- تساهم المواقع الأثرية المنتشرة علي طول المدن الساحلية في استقطاب السياح والزائرين إليها والراغبين في التعرف علي ثقافة الشعب الليبي ، وبالتالي يجب الاهتمام بها والسعي لحمايتها من التخريب والسرقة .

3- ضرورة الاهتمام بالعاملين في القطاع السياحي عبر تطوير مهاراتهم والعمل علي إيجاد الدورات التأهلية للعمل علي رفع كفاءة العاملين في هذا المجال .

4- وبملاحظة الوضع المكاني للخدمات السياحية الأساسية في ليبيا ، وبشكل عام نجد أن هناك مشاكل في خدمات الإيواء ، لكنها تتباين بين مدينة وأخري ، ومن بينها :

- قلة الوعي بالثقافة السياحية و ليس هناك التزام بالتبعية لقطاع السياحة .

5- ضعف دور وسائل الإعلام والتعريف بالمعالم السياحية التي يتم زيارتها من قبل السياح الأجانب ، واقتصارها علي معلومات قليلة ومحددة .

6- عدم وجود كوادر وطنية مدربة ومتخصصة في جميع المجالات السياحية ، وعدم التركيز علي البرامج والدورات التدريبية التي تهدف إلي إكساب العاملين الخبرة العلمية والعملية في كيفية نشر الوعي السياحي وتنميته لدي المواطنين في ليبيا بشكل عام .

7- لا تتوفر إحصائيات دقيقة وشاملة عن الحركة السياحية الداخلية والدولية في ليبيا وحجم الأنشطة السياحية الحالية والمتوقعة ، مما يؤدي إلي صعوبة تخطيط السياسات الملائمة لصناعة السياحة وتطويرها وتسويقها ومراقبتها .

ثانياً : التوصيات والمقترحات :

1- تحقيق تنمية سياحية ثقافية ذات طابع راق لتعزيز الصورة الإيجابية لليبيا.

2- يساعد التخطيط السياحي علي تحديد وصيانة الموارد السياحية والاستفادة منها بشكل مناسب في الوقت الحاضر والمستقبل .

3- ضرورة استخدام السياحة كمحرك يحقق التنمية الإقليمية المتوازنة والنهوض بالمستوي المعيشي للمناطق الأقل نمواً والتي تمتلك المصادر والموارد السياحية.

4- نشر الوعي السياحي بواسطة وسائل الاتصال المعروفة من أجهزة مرئية ومسموعة ،وصحف بهدف:

- توجيه عناية المواطنين للمحافظة علي البيئة ومستوي النظافة في المناطق السياحية ، خاصة الشواطئ بفصل الصيف في ليبيا .

5- تنمية القدرات البشرية وتطوير الكوادر المدربة والمجموعات المتخصصة في شئون إعداد واستثمار قواعد المعلومات الخاصة بقطاع السياحة ، مع ضرورة الاهتمام بإعداد مرشدين سياحيين مؤهلين ثقافياً ولغوياً وإلمامهم الكامل بتاريخ الآثار ، ودعم الدراسات والبحوث في هذا المجال وتطبيق استنتاجاتها وتوصياتها .

6- تشجيع الباحثين والدارسين للقيام بمزيد من الدراسات حول تطوير وتنمية السياحة في البلاد ، والعمل علي دراسة الأبعاد الثقافية والجمالية والاجتماعية لمشروعات التنمية السياحية في ليبيا.

7- إعداد خطط تنموية تتماشي مع الواقع البيئي بالبلاد ، لتحقيق تنمية سياحية ثقافية مستدامة .

المراجع والمصادر :

1- محسن الحضري ، التسويق السياحي مدخل اقتصادي متكامل ، مكتبة مذبولي ، مصر ، 1989م .

2- سعد خليل القزيري ، السياحة في ليبيا (الإمكانيات والمعوقات) ، أساريا للطباعة والنشر ، بنغازي ، 2002م .

3- خليفة مصطفى غرايبة ، السياحة البيئية ، دار ناشري للنشر الإلكتروني ، 2012م.

4- هناء حامد زهران ، الثقافة السياحية وبرامج تنميتها ، الناشر عالم الكتب ، دمياط ، 2004م.

5- نعيم الظاهر وآخرون ، مبادئ السياحة , 2001 م. .

6- يسري دعبس ، العولمة السياحية وواقع الدول المتقدمة والدول النامية ، سلسلة الدراسات السياحية والمتحفية ، الملتقي المصري للإبداع والتنمية ، 2002م.

7- عثمان غنيم ، سعد بنيتا ، التخطيط السياحي (في سبيل تخطيط مكاني شامل ومتكامل) ، دار الصفاء ، عمان ، 1999م.

8- عبدالباسط علي عبدالجليل ، الوعي السياحي في ليبيا وأثره علي التنمية السياحية ، مقالة صحفية يوم :2008/9/6م .

9- ماهر عبدالعزيز توفيق ، صناعة السياحة ، دار زهران للنشر والتوزيع ، عمان ، 1996م.

10- الهادي مصطفي بولقمة ، سعد القزيري ، الساحل الليبي ، مركز البحوث والاستشارات ، جامعة بنغازي ، دار الكتب الوطنية ، 1979م .

11- سعد خليل القزيري ، السياحة في ليبيا (الإمكانيات والمعوقات) ، أساريا للطباعة والنشر ، بنغازي ، 2002م .

12- محمد عبدالله قصودة ، مقومات البيئة السياحية وأفضلية المكان لمدن " صبراتة – يفرن – غدامس " ، رسالة دكتوراه مقدمة من جامعة الزاوية ، 2004م .

13- تيسير علي ساسي ، دور الموارد البشرية في تنمية قطاع السياحة في ليبيا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، أكاديمية الدراسات العليا ، طرابلس ، 2005م.

14- كريمة علي الشامس ، دور السياحة في عملية التنمية الاجتماعية في ليبيا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، أكاديمية الدراسات العليا ، طرابلس ، 2006م.

15- أميرة محمد الضاوي ، مقومات الجذب السياحي للساحل الليبي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الجبل الغربي سابقاً ، الزاوية ، 2010م.

16- محمد المبروك المهدوي ، جغرافية ليبيا البشرية ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، 1990م.

17- الهادي مصطفي بولقمة ، سعد خليل القزيري ، الجماهيرية دراسة في الجغرافيا ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، 1995م.

18- الهيئة العامة للمعلومات ، الكتاب الإحصائي للسكان في ليبيا ، 2007-2008م.

19- المخطط العام لتنمية السياحة في ليبيا ، 1999-2018م، المركز الوطني للأرصاد الجوية ، بيانات غير منشورة .

20- الهادي مصطفي بولقمة ، سعد القزيري ، الساحل الليبي ، مركز البحوث والاستشارات ، جامعة بنغازي ، دار الكتب الوطنية ، 1979م.

21- عبدالعزيز طريح شرف ، جغرافية ليبيا ، مركز الاسكندرية ، م2008.

22- جامعة الدول العربية ، النشرة الإحصائية للسياحة في الوطن العربي ، العدد السادس ، 2007م.

23- خليفة مصطفي غرايبة ، السياحة البيئية ، دار ناشري للنشر الإلكتروني ، 2012م.

شبكة المعلومات الدولية / الانترنت / مواقع متفرقة عن التخطيط السياحي والواقع السياحي في ليبيا والعالم 2013-2014م.

دور الوالدين في تكوين الشخصية الأجتماعية عند الابناء

اسم الطالبة: قدرية عمر فضيل الشريف[1]

ملخص البحث

اهتمت الدراسة الحالية بالتعرف علي دور الوالدين في تكوين الشخصية الأجتماعية عند الابناء ، فالوالدين لهما التاثير المباشر في تكوين الشخصية الأجتماعية عند ابنائهم سواءايجاباً أو سلباً ،ان هده الدراسة قد انتهجت منهجاً وصفياً في تناول محاورها، فاستحلت مفهوم الشخصية الأجتماعية ودور الوالدين في تكوينها لدي ابنائهم ومن ثم العوامل المختلفة ذات التاثير في هدين المتغيرين ومن ثم اهم الدراسات المتعلقة بشكل مباشر او غير مباشر بهده الدراسة، كما اشتملت هده الورقة على أثر الوالدين فى تكوين الشخصية الأجتماعية عند ابنائهم على ضؤء المؤثرات المستخلصه .ونتيجة لذالك فقد توصلت هده الدراسة الى ان للوالدين تاثيراً مباشر في تكوين شخصية ابناءهم، حيث إن الأبن يولد خالي من الخبرات والمعارف و يتلقاها ويكتسبها اولاً من الأسره خاصة من الوالدين فهما يسهمان في تكوين شخصيتة المتوازنة وتشكيل ادراكة لداته ومحيطة وهدا يكفل لة التعامل وتبادل العلاقات الاجتماعية مع الأخرين بشكل سلبي او ايجابي ، ومن هنا يجب دعم دور الوالدين من اجل مساعده الوالدين على القيام بأدوارهم بأيسر الطرق وبشكل ايجابي في تنمية وتكوين الشخصية الأجتماعية عند الأبناء.

كلمات مفتاحية :الوالدين ،الشخصية ،الأبناء، الدور ،الشخصية الاجتماعية.

[1]. السعادات ، خليل بن إبراهيم " معاملة الآباء لأبنائهم كما يراها الأبناء " **المجلة العلمية بجامعة الملك فيصل** ، العدد الأول ، 2003 ، ص 147-177 .

المقدمة :

اهتمت الدراسة الحالية بالتعرف علي دور الوالدين في تكوين الشخصية الأجتماعية عند الابناء ، فالوالدين لهما التاثير المباشر في تكوين الشخصية الأجتماعية عند ابنائهم سواءايجاباً أو سلباً .

وبما أن الطفل يقضي سنوات عمره الأولى في كنف الأسرة، فإن أولى علاقاته الاجتماعية وخبراته تبدأ مع أفرادها ، فهي الجماعة الأولى التي يتعلم فيها الطفل لغته وعاداته وتقاليده وقيمه، وعن طريقها وبين أحضان الأم تبدأ عملية التنشئة الاجتماعية، حيث يلتصق الطفل بأمه ويطمئن لها- والتي لها الدور الكبير في خلق شخصية متكاملة أو شخصية مهتزة للطفل -وعلاقتها به تبدأ قبل ولادته وتستمر إلى أن يصبح الطفل قادرا على إعطاء الأوامر أو إبداء الرأي، وربما تستمر مدى الحياة، والسلوكات والأفعال التي يتعلمها الطفل مع أمه هي التي تحدد علاقته بباقي أفراد أسرته فالنمو السليم للطفل والتربية الصحيحة تتوقفان على كفاءة من يتولى أمر الطفل بالرعاية، وبالأخص الوالدان اللذان يعتبران من أهم وأول المؤثرات الاجتماعية التي تلعب دورا أساسيا في تكوين شخصية الطفل وتنشئته.

أ/ الاهمية:

تكمن أهمية البحث في تعريف دور الوالدين ومتغير الشخصية الاجتماعية للابناء، للوصول إلى معرفة أثر الوالدين ودورهم فى تكوين الشخصية الأجتماعية عند ابنائهم، والعلاقة الناتجة بين المتغيرين على ضوء المؤثرات المستخلصه.

ب/ الاهداف.

تهدف الدراسة الي معرفة مدي دور الوالدين في تكوين الشخصية الاجتماعية لابنائهم، والاثر الناتج من هذين المتغيرين، وللوصول إلى دور الوالدين في بناء شخصية أبنائهم لابد من الوصول إلى الاهداف الاتية:

- التعريف بدور الوالدين و الشخصية الاجتماعية .
- الاساليب التربوية والعوامل المؤثرة في تكوين الشخصية الاجتماعية للابناء.

ج/ مشكلة البحث.

تتمثل مشكلة البحث في البحث عن دور الوالدين في تكوين شخصية الابناء، فاستحلت مفهوم الشخصية الأجتماعية ودور الوالدين في تكوينها لدي ابنائهم ومن ثم العوامل المختلفة ذات التاثير في هدين المتغيرين ، لذا تمثلت التساؤلات في الآتي:

ما المقصود بدور الوالدين والشخصية الاجتماعية ؟

ما الاثر الناتج من اساليب تربية الوالدين على الشخصية الاجتماعية للابناء والعوامل المؤثرة في ذلك؟

د/ الدراسات السابقة:

1. دراسة عبدالله (1997) بعنوان " :أثر الرعاية الأبوية للطفل في تكوين شخصيته.

هدفت الدراسة إلى معرفة دور الوالدين في رعاية الطفل، وأثر هذه الرعاية في قبول الطفل لأسرته أو رفضه لها .طبقت الدراسة على عينة قوامها (600) فرد من الآباء والأمهات في مدينة القاهرة، واستخدم لجمع المعلومات منهم، مقياس خاص أعده الباحث للرعاية الوالدية بالطفل.أسفرت نتائج الدراسة عن وجود علاقة ارتباط قوية بين الرعاية الوالدية التي تتسم بالدفء والعاطفة، وكفاءة الأطفال الاجتماعية .وكذلك علاقة موجبة بين المستوى التعليمي للوالدين وقدرة الطفل على التفاعل الإيجابي مع أفراد أسرته وأقرانه.

2-دراسة السعادات (2003) دراسة لمعرفة أساليب معاملة الآباء لأبنائهم من وجهة نظر الأبناء :[2]

وقد تكونت عينة الدارسة من 180 فرداً من طلبة السنة الأولى بكلية التربية بجامعة الملك سعود وقد استخدم الباحث الاستبانة كأداة ، وأوضحت نتائج الدراسة أن أساليب المعاملة التي يتبعها الآباء لمعاملة أبناءهم الطلبة جيدة ، بغض النظر عن مستواهم التعليمي وعدد الزوجات وعدد الأخوة وأوصت الدراسة باستمرار الآباء على اتخاذ هذه الأساليب الجيدة في التربية والمعاملة وعلى تعليم الآباء غير المتعلمين .

3-دراسة حسن (2006) بعنوان " :دور التربية الأسرية في بناء منظومة القيم الاجتماعية".

هدفت الدراسة إلى رصد واقع التربية الاجتماعية في الأسرة، ومضموناتها القيمية وأساليب التعامل الاجتماعي في الأسرة لبناء منظومة هذه القيم.طبقت الدراسة على عينة من الأسر السورية في محافظة اللاذقية قوامها441 فرداً، منهم (208آباء و (233)أ ماً.

استخدمت في الدراسة استبانة مؤّلفة من ثلاثة أقسام هي) العلاقات الزوجية، علاقات الوالدين مع الأبناء، علاقات الأسرة مع الآخرين (وضمت (24)بنداً، لكلّ منها أربعة خيارات في الإجابة،) لا، نادراً، أحياناً، دائماً .(لم تسفر نتائج الدراسة عن وجود فروق بين أفراد العينة بحسب الجنس أو المستوى التعليمي أو المستوى الاقتصادي للأسرة، فيما يتعّلق بأقسام الاستبانة الثلاثة، باستثناء ظهور فروق بين الآباء والأمهات حول بنود (صداقات الأبناء،والنظام الأسري، وتأمين متطلبات الأبناء، وقطع الوعود لهم)، في مقابل الاتفاق على الأسلوب(الديمقراطي، والعدالة بين الأبناء، والتعاون الأسري، وترك حرية الاختيار للأبناء، والاعتماد على الذات...).

[2]. McGraw, Phil. Parenting http://www.drphil.com/article/250, Accessed 2006 September 16.

4-دراسة ماكجرو (McGraw, 2006) ، أن أهم الأخطاء التربوية التي يقع بها الآباء تتلخص فيما يلي: [3]

_أن يفقد الآباء أعصابهم أمام الأبناء فهذا العمل ينتهي عادة بأن يصرخ الأبناء على الآباء كرد فعل لصراخ الآباء عليهم .

_ عدم الاتفاق مع الشريك على طريقة التعامل مع الأبناء . فالأبناء عادة ما ينتهزون فرص خلاف الأهل في القضايا النظامية داخل البيت لمصلحتهم .

_ معاملة الأبناء وكأنهم بالغين في العديد من المواقف وخاصة فيما يتعلق بالقوانين داخل البيت وإعطاؤهم القول في الكثير من أمور البيت النظامية .

_ ابتزاز الأطفال لعمل السلوكيات المرغوبة ، وإن هذا التصرف من قبل الآباء لا يعد إجراءاً صحياً أو فعالاً لرفع دافعية الأبناء وخاصة وأن الآباء عادة يرغبون في أن يتعلم الأبناء السلوكيات الصحيحة سواء وجدت المكافأة أو لم توجد .

_ مدح الأبناء بشكل غير عادى (أكثر من المطلوب، أو اقل من المطلوب) .

_ السلوك غير المتسق من قبل الآباء فيما يتعلق بالنظام داخل البيت . فمن المهم أن يكون سلوك الآباء متسقاً ونموذجياً أمام الأبناء حتى لا يحدث سوء فهم لدى الأبناء، فإذا كان الفعل (أ) يؤدى إلى النتيجة (ب) فلابد أن يؤدى هذا الفعل إلى النتيجة (ب) في كل الأحوال .

_ العقاب غير المناسب ؛ فالعقاب نتيجة طبيعية ومنطقية للسلوكيات التي تحتاج إلى عقاب. فإذا كان العقاب غير عادل فالآباء عادة يخسرون الفرصة لتعليم الأبناء لأن الأبناء يكون جل اهتمامهم على العقاب غير العادل .

[3] .Rosenberg N.10 Common Mistaresparents Parents Make http://www.parenthood.com/articles.htm?articleid=1749, Accessed July 2006

5-دراسة روزنبرج (Rosenberg, 2006):[4]

أن أهم الأخطاء الشائعة في تربية الأبناء لها علاقة بالإشراف والرعاية غير الكافية للأبناء ، وعدم الاستماع الجيد لما يقوله الأبناء ، واهتمام الأهل " غير العادي " للأبناء الذي يحرمهم من فرص التعلم من الأخطاء ، وقلة الوقت النوعي الذي يقضي مع الأبناء ، الجدال والمناقشة أمام الأبناء ، والاستجابة غير المتسقة من قبل الآباء لما يفعله الأبناء ، وإهمال الأهل لشعورهم الفطري بحاجات الأبناء ، ومشاهدة التلفاز بشكل كبير ، وإغراق الأبناء بالماديات على حساب الوقت النوعي الذي يمكن قضاؤه معهم، هذا بالإضافة إلى إهمال الشريك الآخر (الزوجة/الزوج).

6-**دراسة محمد عبد العزيز الطالب (2012) بعنوان**((البيئة الأسرية الداعمة ظهوراً لدى أفرادالعينة الكلية دراسة ميدانية على تلاميذ مدارس الموهوبين الخرطوم)) [(5)]

عن المشكلات الانفعالية ، المشكلات الاجتماعية ، المشكلات المدرسية ، المشكلات الأسرية، المشكلات الداخليه،كانت أكثر الحاجات أهمية لدى أفراد عينة البحث لنمو الموهبة كما يدركها التلاميذ الموهوبون و علاقتها ببعض المتغيرات الديموجرافية هدفت الدراسة إلى الكشف عن مستوى البيئة الأسرية الداعمة لنمو الموهبة كما يدركها التلاميذ الموهوبون وعلاقتها ببعض المتغيرات الديموجرافية.هذه الدراسة وصفيه حيث تم إجرائها على عينة عشوائية طبقية بلغ حجمها (338) من المرحلة الابتدائية بنسبة 58.6% و (140) من الثانوى بنسب 41.4% ، وبعد إجراء المعالجات الإحصائية بواسطة برنامجSPSS ، من نتائج هذه الدراسة إن البيئة الأسرية الداعمة لنمو الموهبة

(5) الطالب، محمدعبدالعزيزالطالب ، "البيئة الأســـرية الداعمة لنمؤ الموهبة كما يدركها التلاميذ الموهوبون وعلاقتها ببعض المتغيرات الد يموجرافية دراســـة ميدانية على تلاميذ مدارس الموهوبين "، الخرطوم،المجلة العربية لتطوير التفوق المجلد3،العدد، 5 ،2012 ، ص 28ص.49.

(6) سبتي ، عباس ، "الضعف لدى طلاب الابتدائية "، مجلة المعلم الكويتية العدد 1458 ، 2 نوفمبر 2006.

كما يدركها التلاميذ الموهوبون بمستوى مرتفع دال فى درجتها الكلية و أبعادها ما عدا البيئة المادى فالمستوى فيها منخفض دال ، ولا توجد فروق دالة إحصائية فى البيئة الأسرية الداعمة لنمو الموهبة المدركة و أبعادها يعزى لمتغير النوع .بينما توجد فروق دالة تعزى لمتغير المواطن الصالح ، وتوجد علاقة طردية دالة بين الدرجة الكلية للبيئة الأسرية الداعمة لنمو الموهبة و الأبعاد البيئة المادية، الوعى الأسرى، الإثراء المعرفى مع مستوى تعليم الوالدين ،بينما لا توجد علاقة مع ابعاد المناخ الاجتماعى ، الأساليب التربوية ، المناخ النفسى توجدعلاقة طردية دالة بين الدرجة الكلية للبيئة الأسرية الداعمة لنمو الموهبة و أبعادها مع متغير المستوى الاقتصادى للأسرة ،وعلاقة عكسية مع متغير حجم الأسرة.

7- دراسة سبتي تنمية علاقات الأطفال بغيرهم من الأطفال ومع أفراد الأسرة والمعلمات والمجتمع في مدرسة ريجيو اميليا . (2012)[6]

يعمل الأطفال والمعلمات وأولياء الأمور والعاملون مع بعض بعضهم من أجل بناء جماعة رأي عام بين الأطفال والكبار ، ويتم ذلك من خلال التواصل والتفاعل مع عالم الطفولة كي يعرف الأطفال ما يدور في محيطهم الاجتماعي (الروضة والمنزل والمجتمع والحي ..) برامج هذه المدرسة تهتم بالأسرة وتدعو رسالة ريجيو اميليا إلى تنمية العلاقات خاصة علاقات الأطفال بغيرهم من الأطفال ومع أفراد الأسرة والمعلمات والمجتمع مدرسة ريجيو اميليا ليست مثل نموذج والدورف Waldorf أو مونتسون Montesson اللذان يركزان على ما تحمله المعلمة من مؤهلات علمية ، كي تعمل في مرحلة رياض الأطفال لكن نموذج ريجيو اميليا يؤكد على ما عند المعلمة من تجارب وخبرات عن عالم الطفولة وكيفية التفاعل مع الوالدين في تربية الطفل ، لذا مع للنموذجين من جوانب قوة إلا أن نموذج ريجيو اميليا لا يعتمد

(7) الرشيدي، أحمد عياش، "العوامل الاجتماعية المؤدية لممارسة العنف اللفظي للآباء نحو الأبناء"، رسالة ماجستير العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، سنة 2014م. ص ص 98 - 99.

عليهما . إن ما يجعل مدرسة ريجيو اميليا تقف على أقدامها بفخر واعتزاز هو التأكيد على اكتساب الأطفال مهارة التفكير الناقد وتنمية العمل الجماعي.

8–دراسة أحمد عياش الرشيدي بعنوان العوامل الاجتماعية المؤدية لممارسة العنف اللفظي للآباء نحو الأنباء دراسة ميدانية بمنطقة المدينة المنورة[7].

تهدف الدراسة إلى التعرف على الظروف المعيشية للأسرة في ممارسة العنف اللفظي نحو الأبناء والتعرف على دور الروابط الاجتماعية للأسرة في ممارسة العنف اللفظي، التعرف على دور جماعة الأقران في ممارسة العنف اللفظي تتمثل عينة الدراسة في أولياء أمور طلاب المرحلة المتوسطة بمحافظة خيبر بالمدينة المنورة بلغ حجم العينة 300 من الآباء، وتوصلت الدراسة إلى هذه النتائج وهي: إن أفراد عينة الدراسة موافقون على دور الروابط الاجتماعية للأسرة، وكذلك موافقون على دور جماعة الأقران في ممارسة العنف اللفظي تجاه الأبناء، وأيضاً موافقون على دور جماعة العمل في دور ممارسة العنف اللفظي تجله الأبناء.

و/ منهجية البحث.

المنهج هو الطريق إلى تنظيم الأفكار على أساس علمي للوصول إلى الغاية المرجوة:

- بدايةً ستستعين الباحثة في جمع المادة العلمية على المنهج المكتبي بارتياد المكتبات لجمع ما يحتاجه من مراجع للرسالة، للوصول إلى معلومة شبه متكاملة ومكمله لبعضها البعض، للوصول إلى رؤية وأضحة لمدى تأثير الوالدين في بناء شخصية الابناء الاجتماعية من عدمه.

7. ابن منظور, 1994م. لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط3. مادة دور.

- المنهج الوصفي الذي يعتمد على تفسير الوضع القائم (أي ما هو كائن)، وتحديد العلاقات الموجودة بين المتغيرات، ويقوم بالربط والتفسير لهذه المتغيرات واستخلاص النتائج منها، وهذا الأمر ينطبق على هذه الدراسة من حيث دراسة دور الوالدين وعلاقته ببناء شخصية الابناء الاجتماعية، وعوامل ووسائل التربية المؤثرة في ذلك، والدور الذي يقوم به لتحقيق ذلك من عدمه.

هـ / خطة البحث.

المبحث الأول: التعريف بالوالدين والشخصية الاجتماعية.

المطلب الاول: تعريف دور الوالدين.

المطلب الثاني: تعريف الشخصية الاجتماعية للابناء.

المبحث الثاني: الاساليب التربوية والعوامل المؤثرة في تكوين الشخصية الأجتماعية عند الابناء.

المطلب الاول: الاساليب السلبية والايجابية التي يتبعها الوالدين في تربية وتكوين الشخصية الاجتماعية للابناء.

المطلب الثاني: العوامل المؤثرة من الوالدين على الشخصية الاجتماعية للابناء.

المبحث الأول: التعريف بالوالدين والشخصية الاجتماعية.

يعد الوالدين النواة الاساسية لتكوين الاسرة ، والاساس في تكوين شخصية الابناء وتربيتهم، وفي هذا المطلب سيتم تعريف كل من دور الوالدين و الشخصية الاجتماعية . وتشكل الأسرة اللبنة الأولى في بناء المجتمع ومن خلالها ، تتم صياغة شخصية الطفل، حيث يكتسب لغته وآدابه وأنماط سلوكه الاجتماعي ويتلقى مبادئه الأساسية في الحياة فالأبوان هما حلقة الوصل بين الأبناء وثقافة المجتمع.

المطلب الاول: تعريف دور الوالدين:

أ. تعريف الدور: معنى الدور لغتناً : جاء في لسان العرب دار الشئ يدور دورانا، واستدار وأدرته أنا، ودورته، وأداره غيره، كل تدوير.[8]

معنى الدور إصطلاحاً: يعرف عالم الاجتماع رالف لنتون الدور الاجتماعي " بأنه مجموعة الانماط الثقافية التي ترتبط بمركز معين، وبذلك تتضمن الاتجاهات والقيم والسلوك التي يحددها المجتمع لكل فرد يحتل هذا المركز.[9]

وعرف أيضا بأنه " تلك النماذج المحتصة بوظيفة أو مركز في جماعة من الناس". [10]

ب. نصل إلى تعريف دور الوالدين :

الاسرة مؤسسة اجتماعية طبيعية مؤلفة من مجموعة من الأفراد تربطهم رابطة الدم والسكن الواحد والقيم المشتركة، وهولاء الافراد هم الأب والأم (الوالدين) .[11]

وبذلك دور الوالدين " هو العملية التي يكتسب الابناء من خلالها قيم المجتمع ومثله، ومعاييره، وقواعده، ونظمه، وقوانينه، وعاداته، وتقاليده، وأعرافه، واللغة، والدين، وأنماط السلوك المقبولة والسائدة في المجتمع، وعن طريق هذه العملية يتحول الطفل من كائن بيولوجي حيوي، إلى كائن اجتماعي وأخلاقي، وبدونها يظل الانسان يسلك بما يشبه سلوك الحيوانات ".[12]

فغريزة الابوة والامومة هي التي تدفع كل من الأب والأم إلى القيام برعاية الطفل وحمايته.[13]

- أدوار الوالدين اتجاه أبنائهم : أهم الادوار هي :

1- الدور البايلولجي : هو دور الوالدين في إنجاب الأبناء وتغديتهم وتوفير الحاجات المادية لهم من مسكن وماكل وملبس.

---

[8]. عبد الله الرشدان. 2008م. علم اجتماع التربية. الاردن: دار الشروق. د3.ص101. نقلا عن Linton.R. The study of man Appleton- century. New York. 1945. P113.

[9]. غي روشيه. 1983م. مدهل إلى علم الاجتماع العام. ترجمة: مصطفى دندشلي. بيرةت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص54.

[10]. مجلة النداء التربةي. 2000م. العدد 07. المعرب: مطبوعات الهلال. ص33.

[11]. عبدالرحمن العيساوي. 2000م. التربية النفسية للطفل المراهق. بيروت: دار الراتب الجامعية. ص12.

[12]. صالح عبد العزيز. 1969م. التربية الحديثة. مصر: دار المعارف. ط4. ص84.

[13]. معين خليل عمر. د.ت. علم الاجتماع العائلة . عمان: دار الشروق. ص198.

2- الدور العاطفي : وهو الدور الذي يقوم به الوالدان في إشباع الحاجات النفسية لأبنائهم، الأمن والاستقرار والحنان والمحبة والعطف.

3- الدور التنشيئي: هو الدور الذي يضطلع به الوالدان فب تعليم ابنائهم ورعايتهم وإرشادهم وتوجيههم الوجهة الصحيحة في شتى المواقف ومجالات الحياة.[14]

المطلب الثاني: تعريف الشخصية الاجتماعية للابناء.

أ. الشخصية لغتاً واصطلاحاً :

الشخصية في اللغة :مشتق من كلمة(ش خ ص") والشخص :كل جسم له ارتفاع وظهور، والم ا رد بها أثبات الذات فاستعير لها لفظ الشخص.15

وفي المعجم الوسيط :الشخصية :هي " :صفات تميز الشخص عن غيره و يقال :فلان لا شخصية له :ليس فيه ما يميزه من الصفات الخاصة، ويقال :فلان ذو شخصية قوية :ذو صفات متميزة واردة وكيان مستقل .

عرفها بعض علماء النفس بينها تتكون من" مجموعة من القيم أو الألفاظ الوصفية التي تستخدم لوصف الفرد تبعاً للمتغيرات أو العوامل التي تحتل مركزاً هاما من النظرية التي يعتنقها صاحبها.16

ولقد اختلف علماء النفس الباحثين في الشخصية في التوصل لتعريف واحد، ولكن هذا التعدد في التعريفات قد يكون امراً مرغوبا فيه، فإذا كانت الشخصية كلا معقدا متعدد الجنبات والسمات، فإن كل

تعريف لها يقدم تركيزاً على واجهة أو جانب معين لهذا الكل المعقد.17

- تعريف اجتماعية لغة : من جدر كلمة ج م . ع (مَنْسُوبٌ إِلَى الاجْتِمَاعِ)، هُوَ اجْتِمَاعِيٌّ بِطَبْعِهِ : لَهُ فِطْرَةٌ تَمِيلُ إِلَى مُعَاشَرَةِ النَّاسِ فِي الْمُجْتَمَعِ والاخْتِلاَطِ بِهِمْ . الإِنْسَانُ كَائِن اِجْتِمَاعِيٌّ .

ب. التعريف الاصطلاحي : الشخصية الاجتماعية اصطلاحاً : هي الشخصية التي تنسجم مع المجتمع و تميل إلى مخالطة الناس بشكل سوي .

---

14. أبن منظور. د.ت. ج6. ص 65.
15. أحمد. 2003م.
16. عبدالخالق. 1978م. ص11 إلى 16.
17. عفاف محمد عبدالمنعم. 2003م. ص49 و50.

وبذلك فالاسرة (الاب و الام) هي النواة الأولى التي ينشأ فيها الافراد، ومنها تتكون مبادئ العلاقات الاجتماعية والطباع، فهي المصدر الاساسي لكل فعل أو سلوك يقوم به الأبناء.

وبذلك فالوالدين هما المجال الأول الذي تتم فيه عملية التنشئة الاجتماعية للفرد والتي يتلقى فيها الطفل طريقة إدراك الحياة وكيفية التوجيه والتوافق والتفاعل مع المجتمع والأخرين.[18]

المبحث الثاني: الاساليب التربوية والعوامل المؤثرة في تكوين الشخصية الأجتماعية عند الابناء.

المطلب الاول: الاساليب السلبية و الايجابية التي يتبعها الوالدين في تربية وتكوين الشخصية الاجتماعية للابناء:

أ. الاساليب السلبية :

وهي الاساليب الخاطئة التي يتبعها الوالدين في تربية اطفالهم وتكوين شخصيتهم، ومن الواجب عليهم تفاديها لتكوين شخصية اجتماعية سوية لابناءهم، وأن يكون هناك جيل سليم واثق من نفسه يفرق بين الصح والخطأ في علاقاته وتفعلاته الاجتماعية. ومن الاساليب السلبية في التربية الاتي:

1- **أسلوب الرفض:**

تعد من الأساليب اللاسوية في تنشئة الأبناء ، حيث يستخدم الوالدان أو أحدهما أساليب تنطوي على كراهية الابن وعدم إشباع احتياجاته الاجتماعية من الحنان والدفء وتهديده بالطرد من المنزل وإذلاله بصور متعددة كالنقد أو السخرية أو الذم أمام أقرانه، مما يؤثر على شخصياتهم خاصة في المراحل الاولى من الحياة.

كما أن أسلوب الرفض الوالدي ينطوي برضوخ الابن للقواعد والقيود والأنظمة دون مناقشة لأن الآباء لهم رؤية أفضل من رؤيته، وعدم إثابة سلوكه خشية أن يؤدي ذلك الى نتائج غير محمودة، والتأكيد على استخدام العقاب البدني أو المعنوي للسلوك الخاطئ دون معرفة اسباب هذا السلوك.

ويؤكد **كولمان** على أن أسلوب الرفض الوالدي المدرك من جانب الأبناء يجعلهم يشعرون بالوحدة والقلق لغياب الأمن النفسي والاجتماعي، وعدم القدرة على التكيف وإقامة علاقات اجتماعية مع الأخرين.

وكما يؤكد **إلدر** على أن الأسر التي تستخدم أسلوب الرفض والسيطرة ، تنشئ أبناءا عاجزين على اتخاذ القرارات أو حل مشكلاتهم التي تصادفهم في الحياة . [19]

[18]. أحمد السيد محمد اسماعيل. 1995. ص 82.

[19]. وفيق صفوت مختار. 2004م. ص 253.

الأسباب التي تدعو الطفل إلى الشعور بأنه مرفوض أو منبوذ:

-إهمال الطفل وعدم الاكتراث به.

-انفصال الطفل عن والديه، حيث نجد أن الطفل يتألم لانفصاله عن أمه ولو لفترات قصيرة من الوقت ونلاحظ هذا من خلال ثورات الغضب والعصبية التي تصيبه.

-التهديد المستمر بتوقيع العقاب البدني المؤلم.

-التهديد بالطرد من المنزل، أو الحرمان من النزهات، إذا اقترف الطفل خطأ ما.

-كثرة التحذيرات.

-إذلال الأطفال بصور متعددة :كالنقد والسخرية، أو اللوم، أو المقارنة المجحفة بينه وبين الآخرين.

-عدم حماية الأطفال، وعدم الاهتمام بشؤونهم ومصالحهم.

الأثار السلبية لأسلوب الرفض والنبذ:

- يترتب على هذا الاسلوب شخصية قلقة، متمردة تنزع الى الخروج عن الأنظمة والقوانين المتعارف عليها كوسيلة للتنفيس والتعويض عن الحرمان العاطفي في الطفولة الباكرة.
- قد يصاب الطفل بالعقد النفسية .
- يشعر الطفل بعدم الأمان ومنه تنشأ حلقة مفرغة بين الوالدين والطفل
- نمو الروح العدوانية والرغبة في الانتقام، وزيادة الحساسية في المواقف المختلفة ليصبحوا عنيدين وأنانيين.

2- أسلوب التفرقة

يتضمن التفضيل والمحاباة والتحيز وعدم المساواة بين الابناء جميعهم في الرعاية والعناية ويكون التفضيل بينهم على أساس المركز او الجنس أو السن أو اللون أو المرض أو لأي سبب آخر، ويتحلى السلوك الوالدي المتحيز أو المحابي بينهم بأن يبدي الوالدان أو أحدهما حبا أكبر للابن الأكبر أو الأصغر أو يفضل الذكور على الإناث أو العكس، أو أن يعطي أحد الأبناء أولوية وامتيازات مادية أو معنوية أكثر من باقي إخوانه.

حيث تخطئ بعض الأسر معاملة الابن فتعامله معاملة تختلف عن معاملة البنت مايولد الكراهية والحقد بينهم ، وينمي عندهم الغيرة، وتظهر أعراضها السيئة في المستقبل كالكراهية بصفة عامة وعدم الثقة بالجنس الاخر،و من شأن هذا الاسلوب أن يثير الحقد والغيرة بين الأخوة.

وهذا بدوره يؤثر على النمو المتكامل للفرد، ويجعله يشعر بالظلم والقسوة ويتقمص ذلك في سلوكه مع الأخرين، وتكوين اتجاهات سلبية نحو الوالدين، وكراهية الأخوة والأخوات لبعضهم البعض.

ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى شخصية أنانية تعودت أن تأخذ دون أن تعطي ، وتحب أن تستحوذ على كل شيء لنفسها أو على أفضل الأشياء ، حتى لو كان على حساب الآخرين.

لذا يجب الابتعاد عن كل الأسباب التي تؤدي إلى التفرقة في المعاملة بين الأبناء، وعلى الوالدين أن يراجعا نفسيهما من حين لآخر ليكونا على وعي تام بهذا الموضوع . [20]

3. أسلوب التساهل والإهمال.

إن الطفل خلال سنواته الأولى يحتاج إلى الحب والحنان والرعاية التربوية الكاملة أكثر من أي شيء آخر، ويسود في العديد من الأسر نمط الرعاية الغذائية للطفل خلال سنواته الأولى مهملة بذلك الرعاية التربوية والنفسية، والذي يتمثل في ترك الابن دون إرشاد أو توجيه- خاصة الأب -الى مايجب أن يفعله أو يقوم به، أو إلى ما ينبغي أن يتجنبه، وينظر إليه مجرد فرد يسكن في المنزل، مما يفقده(الانتماء للأسرة) [21].

ويقصد بالاهمال انعدام الاهتمام بالطفل وشؤونه ، وحاجاته وعدم التواجد النفسي معه في مشكلاته، أي يكون والداه حاضران غائبان في حياة الطفل.[22]

- ينتج هذا الأسلوب عن عدم توافق الأسري الناتج عن العلاقات الزوجية المحطمة، لعدم رغبة الأم في الأبناء حيث تشعر أن مجيئهم كان غير مرغوب فيه لأي سبب.
- معاناة الأب من ضغوط خارجيةعديدة.
- وجود أم مهملة لا تعرف واجباتها :حيث تقضي يومها تتحدث على الهاتف مع صديقاتها أو في مجالسة جارنها أو أمام التلفزيون. [23]

4. أسلوب الحماية الزائدة.

يتمثل في أن الأب أو الأم قد يقوم نيابة عن الطفل بالمسؤوليات أو الواجبات التي يمكنه أن يقوم بها، والتي يجب تدريبه عليها إذا أردنا أن تكون له شخصية قوية استقلالية وهذا السلوك لا يتيح للطفل فرصة أن يتخذ القرارات بنفسه،

---

[20]. ابراهيم عبدالكريم الحسين. 2002م. ص76.

[21].احمد السيد محمد اسماعيل. 1995م. ص81.

[22]. ناجي عبدالعظيم سعيد مرشد.2005م. ص55 و 56.

[23]. وفيق صفوت مختار. 2004م. ص 203.

فالأب مثلا يتحمل مسؤولية الدفاع عن الطفل إذا تشاجر مع أحد زملائه دون أن يترك للطفل الفرصة لتسوية حساباته بنفسه). [24]

حيث يتضمن إخضاع الابن لكثير من القيود والخوف من تعرضه للأخطار من أي نشاط يقوم به، مما يؤدي الى منعه من الذهاب الى الرحلات والمشاركة في النشاطات الأخرى، ومن شأن ذلك تشكيل شخصية ضعيفة تخشى اقتحام المواقف في الحياة، لا يشارك الآخرين في الاجتماعات واللقاءات.

كما يعتمد الفرد على الآخرين في إنجاز احتياجاته مما يسهل استثارته واستمالته لشتى أنواع الانحراف، حيث تظهر على سلوكه وتصرفاته كثير من مواقف الانسحاب وفقدان التحكم الانفعالي ، ويشعر الفرد بالعجز وفقدان الثقة بالنفس وعدم الاكتراث واللامبالاة في مواقف الحياة.

كما أن أسلوب الحماية المفرطة يظهر بصفة خاصة إذا كان والد الطفل قد توفي، أو إذا جاء الطفل بعد انتظار طويل، أو إذا كان من جنس مطلوب أو مرغوب) ذكر مثلا (وكان مولده بعد مولد كثير من الأطفال من الجنس الآخر)الإناث (أو لأنه الطفل الأول للأسرة والأبوان ينقصهما الخبرة الكافية لتربيته، أو لأن الطفل ضعيف الصحة وكثير المرض.

وينتج عن ذلك

-نمو الطفل بشخصية ضعيفة ، خانعة، غير مستقلة.

-سرعان ما تصطدم شخصيته بالواقع والقوانين بعد فوات الفرصة.

-انخفاض مستوى" الأنا"، والطموح وتقبل الاحباط.

-فقدان التحكم الانفعالي، والخوف من تحمل المسؤولية.

-الأطفال الذين يعاملون بهذا الأسلوب معرضون للحوادث أكثر من غيرهم من الأطفال.

5. أسلوب التذبذب بين الشدة واللين.

فقد يثاب الابن على نفس السلوك، وقد يعاقب عليه مرة أخرى، وقد يصل التذبذب الوالدي الى درجةالتناقض بحيث يصبح الفرد غير قادر على توقع رد فعل والديه إزاء سلوكه كما يدرك أن معاملتها تعتمد على المزاج الشخصي، وليس هناك سلوك ثابت نحوه.

[24]. ناجي عبدالعظيم سعيد مرشد. 2005م. ص54.

وأحيانا يتعارض سيطرة الأب مع سيطرة الأم حيث يواجه الطفل صراعا في اختيار الدور الذي يقلده، وقد ينحرف سلوكه الى اللاسوية، وهناك أمثلة كثيرة لأساليب المعاملة الوالدية للأبناء والتي تعبر عن هذا الاتجاه فعلى سبيل المثال : عندما يبدأ الطفل في تعلم الكلام ويسب أباه أو أمه فيجدهما يضحكان لذلك السلوك، لكن إذا كرر الطفل نفس ذلك السلوك في وجود زوار فإن الأبوين أو أحدهما غالبا ما يعاقب الطفل أو ينهرانه على ذلك السلوك ... وهنا يجد الطفل نفسه في حيرة من أمره لأنه لا يعرف سبب ضحكهما في المرة الأولى ومعاقبته في المرة الأخرى على نفس السلوك، حيث يترك هذا الاسلوب آثار سيئة على شخصية الفرد، ويجد صعوبة في التمييز بين الصواب والخطأ، وقد يكون أحيانا مترددا في حسم الأمور ويمكن أن يمتنع عن التعبير عن آرائه ومشاعره).[25]

لذلك يجب أن يكون للوالدين سياسة ثابته في معاملة الأبناء لاتقوم على التذبذب بين رأي وآخر بالمعاملة الثابتة الحازمة هي التي تساعد الطفل على سرعة الوصول الى الحكم الأخلاقي الصحيح ، ومن شأن ذلك أن تسهل عليه طاعة السلطة ، وأن الشدة الثابتة خير من اللين مع التذبذب، وخير من هذا وذلك أن يكون هنالك حزم وثبات مع عطف معقول.

6. أسلوب التدليل.

يتمثل في تشجيع الطفل على تحقيق معظم رغباته الملحة وغير الملحة في التو واللحظة دون تأجيل أو إبطاء، ومن شأن ذلك أن يجعل الفرد لايتحمل المسؤولية والاعتماد على الغير وعدم تحمل مواقف الإحباط والفشل في الحياة ، ونمو نزعات الأنانية وحب التملك.[26]

ينتج عنه:

-الشعور بالنقص، وفقدان الثقة بالنفس ، وقتل روح الاستقلال وتحمل المسؤولية.

-ظهور شخصيات قلقة مترددة تتخبط في سلوكها بلا قواعد أو معايير أو حدود.

-الطفل المدلل لايحافظ على عهوده والتزاماته ومواعيده.

-لا يستطيع تحمل المسؤولية..

-عندما لا يحصل الطفل على نفس معاملة الأسرة يستجيب استجابات مختلفة منها :الشعور بالغضب، بالخوف المعاناة والقلق النفسي.

-كما قد تشتد استجاباته حتى تصل إلى التلعثم أو اضطراب الكلام، أو التبول اللاإرادي في الفراش.

---

[25]. وفيق صفوت مختار. 2004م. ص174.

[26]. مرجع سابق. ص 179- 191.

- التدليل يدعم نوبات الغضب والعناد[27] .

7. أسلوب التسلط والتشدد والقسوة.

ويمكن أن نسميه أيضا أسلوب القمع الأسري للطفل، وينتشر هذا النمط بين مختلف الأسر سواء الغنية أو الفقيرة، إلا أن المستوى الثقافي للأسرة يلعب دورا في الحد من استخدام هذا النمط من التنشئة ، فالأسلوب المتسلط هو ميل المربي في عملية التنشئة الاجتماعية إلى التشدد والتصلب.[28]

من أبرز مظاهره ما يلي:

*عدم إتاحة الفرصة للطفل لإبداء رأيه بأي موضوع سواء ما يتعلق باحتياجاته الخاصة، أو بأمور يراها تحدث في محيطه فيحاول تفسيرها و مناقشتها.

*استخدام العقوبة الجسدية ضد الطفل لإخضاعه لأوامر والديه.

*استخدام العقوبة النفسية :تهديد ووعيد للطفل في حال عدم قدرته على إنجاز أمر ما.

*استخدام فعل الأمر من قبل الوالدين إنجاز أمر ما من قبل الطفل.[29]

وفي هذا الاسلوب من التربية غالبا ما نرى الابناء يتسمون بالانطواء أو الانزواء أو الانسحاب من الحياة الاجتماعية، والشعور بالنقص وعدم الثقة بالنفس والشعور بالذنب وكره السلطة الوالديه، حيث يجعل الابناء ينتهجون نفس أسلوب الصرامة والشدة في حياتهم المستقبلية وذلك عن طريقة عمليتي التقليد أو التقمص لشخصية أحد الوالدين أو كليهما. وهذا من شأنه أن يؤدي الى تكوين شخصية ضعيفة تشعر بالقلق والحيرة غير واثقة من نفسها تنزع الى الخروج عن القواعد والأنظمة كتعويض عن الحرمان العاطفي وفقدان الاستقلالية.[30]

كما أن الدراسات النفسية الحديثة التي تناولت آثار الإساءة الجسدية على أطفال ما قبل المدرسة أشارت

---

[27]. احمد الهاشمي. 2004م. ص64.

[28]. ابراهيم عبد لكريم حسين. 2002م. ص74.

[29]. وفيق صفوت. ص291.

[30]. ابراهيم عبد الكريم الحسين.2002م. ص75.

أنهم يتصفون بما يلي[31]:

-العناد والعدوان والنشاط الزائد والفوضى.

-تكون درجاتهم متدنية على مقاييس الذكاء.

-يظهرون مشكلات في التكيف مع بيئة الصف والتفاعل مع الزملاء.

-قد يحصلون على درجات أدنى على قاييس تقدير الذات.

ونجد أن ابن خلدون ذهب في مقدمته إلى القول ":أن أساليب العسف والقهر من طرف المربين تقود إلى القهر وضيق النفس، والتقليل من نشاطها وفعلها، وبالتالي يقود ذلك إلى الكسل ويحمل على الكذب والخبث، والتظاهر بغير الحقيقة، خوفا من القهر، فينشأ الطفل على المكر والخديعة، ويفسد خلقه وتفسد معالم الإنسانية فيه ...وينبغي للمعلم في متعلمه ، وللوالد في ولده، ألا يستبدا عليهما في التأديب".

8.أسلوب إثارة الألم النفسي.

حيث نجد أن بعض الأباء والأمهات يبحثن عن أخطاء الطفل و يبدون ملاحظات نقدية هدامة لسلوكه، مما يفقد الطفل ثقته بذاته، ويجعله مترددا في أي عمل يقدم عليه خوفا من حرمانه من رضا الكبار وحبهم.

غالبا ما يترتب عن هذا الأسلوب شخصيات انسحابية منطوية غير واثقة من نفسها، توجه عدوانها نحو ذاتها، كما يكونون عرضة لعدد من الأمراض النفسية كالقلق، الهيستيريا، وحتى أنه من الممكن إصابتهم بالوسواس القهري الذي اتفق العلماء على أنه مرتبط بشكل عام بالحرمان من الحب.[32]

ويتضح مما سبق ذكره أن الدور المهم الذي تؤديه أساليب التنشئة الاجتماعية السوية وغير السوية خلال فترة الطفولة الباكرة على سلوك الأبناء له تأثير بالغ على ماستكون عليه شخصياتهم في المستقبل.

ب. الاساليب الايجابية التي يتبعها الوالدين لتربية وتكوين شخصية اجتماعية سليمة للابناء.

لابد للوالدين اتباع أساليب جيدة لتكوين شخصية سوية للاطفال وعليهم الاخذ بالاعتبار للطرق الاتية لتفادي عيوب ماسبق ذكرع من اساليب تربوية خاطئة.

[31]. وفيق صفوت مختار. 2004م. ص335- 341.

[32]. ناجي عبدالعظيم سعيد مرشد. 2005م. ص57.

1. لابد أن يشعر الابن بأن والديه أو أحدهما يسمح له بالتصرف في تدبير شؤون حياته بنفسه دون تدخل من أحد، ويتركه يتخذ قراراته، ويحل مشكلاته وذلك بالاعتماد على ذاته، مما يجعله يشعر بالثقة بالنفس والمسئولية نحو نتائج سلوكه.
2. تشجيعهم على اتخاذ القرارات الخاصة بمستقبلهم بحرية دون تدخل من أحد إلا عند الضرورة ، كما تزداد رغبة الأطفال في المزيد من الاستقلال الذاتي في تصريف شؤونهم ويستاؤون من الحماية الزائدة التي يبديها الوالدان نحوهم، ومن ناحية يميل الأطفال الذين يشجعهم آباؤهم على الاستقلال الى إظهار علاقات وتفاعلات اجتماعية أفضل .[33]
3. إشباع حاجة الطفل للحب، عن طريق إحساسه بأنه موضع الاهتمام والرعاية والعطف، بشرط ألا يبالغ في إبراز هذه المشاعر.
4. عدم حرمان الطفل من القيام ببعض الأعمال لكي لانحرمه لذة الاكتشاف والتجريب واكتساب الخبرة ، حتى ينشأ قادرا على مواجهة التحديات والصعاب ، بعيدا أن يغره النجاح أو يقعده الفشل.
5. تشجيع الوالدين لأبنائهم على تحمل المسؤولية منذ صغرهم، على أن تكون تلك المسؤوليات تتماشى مع أعمارهم الزمنية والعقلية.
6. لا بد من تشجيع الطفل على المبادرة وإبداء الرأي أي التربية الديموقراطية .
7. لابد من تقدير تصرفاته الإيجابية منذ طور مبكر لتهيئة بيئة أسرية تسهم في إغناء المدارك العقلية.

المطلب الثاني: العوامل المؤثرة من الوالدين على الشخصية الاجتماعية للابناء.

الاسرة هي المؤسسة الاجتماعية والنواة الأولى لإعداد شخصية الإنسان ومواجهته للحياة الاجتماعية المقبلة، وهي مجتمع مصغر تعكس حياة المجتمع الكبير بما فيه من قيم وعلاقات بشرية، وهناك عوامل متعددة تؤثر في تكوين شخصية الابناء، من أهم هذه العوامل هي:

1. العلاقة بين الوالدين:

[33]. جرجس. 1990م. ص28.

تعد الروابط الاسرية والعلاقة التي تسود بين الوالدين وتجمع بينهم، لها أهمية كبيرة في تؤفير اجواء اسرية جيدة للابناء تسودها المحبة والطمانينة والمودة والامن في التعامل بينهم. ويساعد على نمو جوانب شخصيتهم بطريقة سليمة. واتفاق الابوين على اساليب التربية والتعامل مع الابناء يخلق مناخ جيد لانجاح تربينهم لهم.

فيقول جرجس (أن نوع العلاقة السائدة في الاسرة بين الابوين من جهة، والاطفال من جهة أخري، يحدد إلى مدى كبير شخصية الطفل وتوافقه الاجتماعي). [34]

فاذا كانت العلاقة بين الوالدين قائمة على التفاهم والاحترام، فإن ذلك ينعكس على الابناء بالايجابية التي تكون لذى الطفل مفهوم الذات الايجابية، التى تظهر في احترامه لذاته وتقديره لها، كما قال CARTON (يعبر الطفل على تقبل ذاته ورضاه عنها، كما يعبر عن قدرته في تحمل لمسؤولية، وانه شخص يتفاعل مع الاخرين تجاه متطلبات الحياة).[35]

وأن الامور السلبية التي يكتسبها الطفل غالبا ما يكون اساسها انعدام الوفاق و الاحترام بين الوالدين، فيصاحب الطفل تؤثر وقلق واكتساب سلوك مضطرب وعدواني.[36]

2. العلاقة بين الوالدين والطفل.

أن معاملة الاباء والامهات للابناء على أساس من الاحترام والتقدير والتشجيع، من شأنها أن تؤدي بالطفل إلى الاحساس بالسعادة والارتياح، فضلا عن نمو قدرته الذاتية وامتلاك مهارات التعامل مع الآخرين.[37]

وأن خلافات الوالدين مع الطفل وعدم الاهتمام به وتقدير مشاعره، بنتج عنه تكوين الذات السلبية للطفل التي تظهر في بعض مظاهر الانحراف للسلوك، والانماط المتناقضة لأساليب حياته العادية. مما يجعلنا نحكم على من تثدر عنه هذه السلوكيات بسوء التكيف الاجتماعي والنفسي، وعدم التوافق مع العالم الذي نعيش فيه.[38]

---

34. Carto. 1998
35. منصور والشربيني. 2000م. ص323.
36. بيكار. 2002م. ص38.
37. عبد الكافي. 2005م.
38. عباس. 1997م. ص56.

وبذلك لابد من إعداد الطفل في البيت وبين والديه أولاً قبل إلقاءه في متاهات الميادين الاجتماعية، مما قد يلحق الأذى جراء مايصدر عنهم، وذلك لما قد يتمثل فيهم من اضطرابات انفعالية ونزعات عدوانية.[39]

3. التماسك الاسري.

التماسك الاسري يحقق التفاعل الاجتماعي السليم بين افراد الاسرة ويساهم في نمو شخصية الاطفال بشكل سليم، ويحقق تفاعل إجتماعي خالي من التشوهات بين افراد الاسرة، وهذا نتاج الروابط الاسرية المثينة.

والعكس فالتفكك الاسري يعكس حياة تعيسه للأطفال يؤدي إلى حرمانهم من الرعاية الاسرية الطبيعية اللازمة لنمو الطفل السليم.[40]

ويعتبر كل من الطلاق والانفصال بين الزوجين وكذلك المشاكل الزوجية أمام الابناء من أهم أسباب التفكك الاسري وتأثيره الكبير على الأطفال وعلى مراحل حياتهم.

فالطفل يفقد الدعم العاطفي من الوالدين، كما يعر بعدم الامان والطمانينه، وغالبا يضهر عليه بعض أنماط السلوك الاذعاني أو الانسحاب بعيدا عن العلاقات الاجتماعية، مكون تصوؤه الخاص للواقع في عالم خيالي.[41]

وبذلك نصل إلى أنه إذا كانت حياة الوالدين قائمة على تناقضات اجتماعية وفكرية ونفسية فإن ذلك يؤثر سلبا في ادوارهم التربوية تجاه الابناء والعكس.

---

[39]. مرسي. 1991م. ص56.

[40]. كولز. 1992م. ص60.

* محمد الحسن محمد الحضيري، طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم الفقه وأصوله، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، كوالالمبور– ماليزيا، البريد الإلكتروني: m_hassan3091978@yahoo.com .

الخاتمة

ان للوالدين تاثيراً مباشر في تكوين شخصية ابناءهم، حيث إن الأبن يولد خالي من الخبرات والمعارف و يتلقاها ويكتسبها اولاً من الأسره خاصة من الوالدين فهما يسهمان في تكوين شخصيتة المتوازنة وتشكيل ادراكة لذاته ومحيطة وهدا يكفل لة التعامل وتبادل العلاقات الاجتماعية مع الأخرين بشكل سلبي او ايجابي، حيث أن دور الوالدين هو العملية التي يكتسب الابناء من خلالها قيم المجتمع ومثله، ومعاييره، وقواعده، ونظمه، وقوانينه، وعاداته، وتقاليده، وأعرافه، واللغة، والدين، وأنماط السلوك المقبولة والسائدة في المجتمع، وعن طريق هذه العملية يتحول الطفل من كائن بيولوجي حيوي، إلى كائن اجتماعي وأخلاقي، فالاسرة (الاب و الام) هي النواة الأولى التي ينشأ فيها الافراد، ومنها تتكون مبادئ العلاقات الاجتماعية والطباع، فهي المصدر الاساسي لكل فعل أو سلوك يقوم به الأبناء.

التوصيات:

1- عقد ندوات تربوية في المراكز الثقافية، لتوعية الوالدين حول استخدام الأساليب التربوية المتوازنة في التعامل مع الأبناء.

2- ضرورة الاتفاق بين الوالدين حول كيفية الحفاظ على النظام الأسري باعتباره الرابط القوي للعلاقات الأسرية السليمة من جهة، وباعتبار الأسرة هي الخلية الاجتماعية الأولى من جهة أخرى.

3-إعطاء الوالدين القدوة للأبناء، سواء في التعامل فيما بينهما أو في تعاملهما مع الآخرين، وعدم إظهار خلافاتهما الحادة أمام الأبناء، وحلّ مشكلات الأبناء بالحوار والمناقشة الهادئة.

4-تعويد الأبناء منذ الصغر، على استقبال الزوار، والجلوس معهم ، والسماح لهم بمخالطة أترابهم وتكوين صداقات معهم، بوجود الإشراف والتوجيه المناسبين.

5-توظيف وسائل الإعلام المرئية لتخصيص برامج ولقاءات تربوية ، مع مختصين بهدف تقديم إرشادات للوالدين، عن كيفية التعامل مع الأبناء وإعدادهم للحياة الاجتماعية السليمة، داخل الأسرة وخارجها.

6- إشباع حاجة الطفل للحب، عن طريق إحساسه بأنه موضع الاهتمام والرعاية والعطف، بشرط ألا يبالغ في إبراز هذه المشاعر.

7- عدم حرمان الطفل من القيام ببعض الأعمال لكي لانحرمه لذة الاكتشاف والتجريب واكتساب الخبرة ، حتى ينشأ قادرا على مواجهة التحديات والصعاب ، بعيدا أن يغره النجاح أو يقعده الفشل.

8- تشجيع الوالدين لأبنائهم على تحمل المسؤولية منذ صغرهم، على أن تكون تلك المسؤوليات تتماشى مع أعمارهم الزمنية والعقلية.

9- لا بد من تشجيع الطفل على المبادرة وإبداء الرأي أي التربية الديموقراطية .

10- لابد من تقدير تصرفاته الإيجابية منذ طور مبكر لتهيئة بيئة أسرية تسهم في إغناء المدارك العقلية.

قائمة المراجع:

1-الجسماني، عبد العلي سيكولوجية الطفولة والمراهقة، الدار العربية للعلوم، بيروت. 1994م.

2-الحافظ، رولا توزيع السلطة الوالدية وأثره في بعض جوانب النمو الاجتماعي للطفل، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة دمشق2001م.

3-الرشيدي، أحمد عياش، "العوامل الاجتماعية المؤدية لممارسة العنف اللفظي للآباء نحو الأبناء"، رسالة ماجستير العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، سنة 2014م.

4-الرفاعي نعيم، الصحة النفسية، دراسة في سيكولوجية التكيف، مكتبة إحياء التراث، ط8 ، مكة، سنة 1987م.

5-السيد عبد العاطي وآخرون، الأسرة والمجتمع، دار المعرفة الجامعية ، الأزاريطة،1998م.

6-الطالب، محمد عبدالعزيز الطالب ، "البيئة الأسرية الداعمة لنمؤ الموهبة كما يدركها التلاميذ الموهوبون وعلاقتها ببعض المتغيرات الد يموجرافية دراسة ميدانية على تلاميذ مدارس الموهوبين "، الخرطوم، المجلة العربية لتطوير التفوق المجلد3،العدد، 5 ،2012.

7-إبراهيم عبد الكريم الحسين، الطفل للتفوق، الجزء الأول، دار الرضا للنشر، 2002م.

8-أحمد السيد محمد اسماعيل، مشكلات الطفل السلوكية وأسلوب معاملة الوالدين ، المكتب الجامعي الحديث ، ط 2 ، الإسكندرية، سنة 1995م.

9-أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، لبنان،1996م.

10-أحمد يحي عبد الحميد، الأسرة والبيئة، المكتب الجامعي الحديث، 1998م.

11-بيكارد، كارل أي(2002) الأسلوب المثل لتنمية احترام الذات لدى الطفل) سلسلة كتب بارون في تربية الطفل، مكتبة جرير، الرياض.

12-جرجس، ملاك (1990) المشكلات النفسية للطفل وطرق علاجها، دار المعارف،لقاهرة.

13-حسن، يوسف (2006) دور التربية الأسرية في بناء منظمة القيم الاجتماعية"دراسة ميدانية في محافظة اللاذقية"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية بجامعة دمشق.

14-خيري خليل الجميلي، بدر الدين عبده، الممارسة المهنية في مجال الأسرة والطفولة،المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الإسكندرية،1997م.

15-سبتي ، عباس ، "الضعف لدى طلاب الابتدائية "، مجلة المعلم الكويتية العدد 1458 ، 2 نوفمبر 2006.

16-سهير كامل أحمد :أساليب تربية الطفل بين النظرية والتطبيق،مركز الاسكندرية للكتاب، مصر،1999.

17-عباس محمود عوض ورشاد صالح الدمنهوري :علم النفس الاجتماعي نظرياته وتطبيقاته،دار المعرفة الجامعية،د ط، الإسكندرية،سنة 1994م.

18-عباس، ناديا تطورات الطفل الاجتماعية، دار الفكر العربي، بيروت.1997م.

19-عبد الخالق محمد عفيفي :الأسرة والطفولة، أسس نظرية .. مجالات تطبيقية، مكتبة عين شمس، القاهرة 1998م.

20-عبد الخالق محمد عفيفي، الخدمة الاجتماعية المعاصرة في مجال الأسرة والطفولة، مكتبة عين شمس، القاهرة، 2000.

21-عبد الكافي، اسماعيل عبد الفتاح موسوعة نمو وتربية الطفل، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية.2005م.

22-عبد الله، عادل محمد، أثر الرعاية الأبوية للطفل في تكوين شخصيته، مكتبة الأنكلو المصرية، القاهرة1997م.

23-عفاف عبدالفادي دانيال، أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها الأبناء وعلاقتها بكل من المستوى الاجتماعي الاقتصادي الثقافي للأسرة والترتيب الانجابي للأبناء للأبناء:دراسات عربية في علم النفس المجلد4 ، العدد2 ، أفريل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.2005م.

24-عفاف محمد عبد المنعم ، الإدمان دراسة نفسية لأسبابه ونتاجه، دار المعرفة الجامعية ، مصر،2003.

25-علاء الدين كفافي، رعاية نمو الطفل، معهد الدراسات والبحوث التربوية،د ط، القاهرة، دون سنة.

26-كولز، إ.م المدخل إلى علم النفس المرضي الإكلينيكي، ترجمة :عبدالغفار عبد الحكيم الدمياطي وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.1992م.

27-محرز، نجاح أساليب المعاملة الوالدية وعلاقتها بتوافق الطفل الاجتماعي في رياض الأطفال، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة دمشق.2003م.

28-محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية،1996 .

29-وفيق صفوت مختار، الأسرة وأساليب تربية الطفل، دار العلم والثقافة، القاهرة،2004 .

أثر تقاضي العمولات على عقود خطابات الضمان في المصارف

دراسة وفق المنظور التشريعي والتطبيق المصرفي

محمد الحسن محمد حامد الحضيري *
د. أمين أحمد عبد الله النهاري **
د. رضوان بن أحمد ***
أكاديمية الدراسات الإسلامية / جامعة ملايا
كولا لمبور – ماليزيا

ملخص

تتمحور هذه الدراسة حول أثر تقاضي العمولات على عقود خطاب الضمان المصرفي، **ومما** لا شك فيه أن اصدار خطاب الضمان يقوم على مبدأ عقد الضمان الشخصي، إلاّ أنه يختلف عنه من حيث الالتزامات المترتبة عليه، وتهدف إلى بيان التكييف الشرعي في تقاضي العمولات على الخطاب من خلال السياسة التطبيقية العامة للمصارف، وترتكز الدراسة على السؤال التالي: هل تقاضي العمولات على اصدار خطاب الضمان المصرفي يحقق نمو اقتصادي حديث من المنظور الشرعي؟، حيث استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، بحيث تستخرج النتائج المرجوة من البحث، وقد خلص البحث إلى عدم جواز تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان من أجل الضمان فقط باعتباره من العقود التي يكون الأصل فيها التبرع، ولكن إذا كانت على شكل عمولات في مقابل خدمات إدارية فقط من غير أن تحدد بنسبة معينة لها ارتباط بقيمة عقد خطاب الضمان.

مقدمة:

** د. أمين أحمد عبد الله النهاري، دكتوراه، محاضر في قسم الفقه وأصوله، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، كوالالمبور– ماليزيا، البريد الإلكتروني: alnahari1977@um.end.my.

*** د. رضوان بن أحمد، دكتوراه، محاضر، ورئيس قسم الفقه وأصوله، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، كوالالمبور– ماليزيا، البريد الإلكتروني: ridwan@um.edu.my .

تتجلى مظاهر تقاضي العمولات والمصروفات المقدمة من الزبائن لدى المصارف من حيث التحصيل المادي على إيرادات مكتسبة من هذه العمولات، فهي غالباً ما تكون وسيلة للكسب لدى المصارف، حيث جرت العادة في المصارف التقليدية بتقاضي العمولات على إصدار عقود خطابات الضمان من العملاء، ويمكن أن تقدر هذه العمولات في حالة خطاب الضمان الابتدائي في حدود ربع بالمائة تقريباً، وأما في حالة خطاب الضمان النهائي، فهي تحسب على حسب مدة عقد الخطاب سنة، أو سنتين، وتقدر في حدود 2 % في السنة، أو نصف بالمائة كل ثلاثة أشهر، وتتجدد عن كل مدة، أو جزء من المدة يتأخرها رد الخطاب [1].

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الموضوع في الآتي:

1 – إبراز المحافظة على العقود التمويلية من المخاطر المحيطة بها مما يترتب عليها من إجراءات تؤثر في صحتها.

2 – يؤدي تقاضي العمولات على شكل فوائد ربوية إلى فساد العقد التمويلية مما يؤثر في انتهائها من أصلها.

مشكلة الدراسة:

حيث ترجع مشكلة الدراسة على حسب طبيعة تقاضي العمولات، فهي غالباً تقدم في مقابل خدمات إدارية، وأحياناً تكون في نظير المبالغ التي يقوم المصرف بسدادها عن العملاء مقابل الضمان، ومن خلال هذه المشكلة يرتكز السؤال المحوري للدراسة وهو: هل تقاضي العمولات على اصدار خطاب الضمان المصرفي يحقق نمو اقتصادي حديث من المنظور الشرعي؟.

حيث يمكن أن تتفرع أسئلة فرعية للدراسة من خلال السؤال المحوري السابق إلى الآتي:

---

[1]( ) الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، (ط 1، 1402هـ - 1982م)، مج 1، ج 5، ص 465.

1 – ما هو مفهوم خطاب الضمان وما يترتب عليه من التزامات مالية ومصروفات وفق المنظور الشرعي والتطبيق المصرفي؟.

2 – ما هي السياسة العامة للمصارف في أثر تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان؟.

3 – ما مدى توافق أحكام الفقه الإسلامي عن التطبيق المصرفي في تقاضي العمولات على خطاب الضمان؟.

أهداف الدراسة:

تظهر أهداف الدراسة في الآتي:

1 – بيان مفهوم خطاب الضمان وما يترتب عليه من التزامات مالية ومصروفات وفق المنظور الشرعي والتطبيق المصرفي.

2 – بيان السياسة العامة للمصارف التطبيقية في تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان.

3 – بيان ما مدى توافق أحكام الفقه الإسلامي عن التطبيق المصرفي في تقاضي العمولات على خطاب الضمان.

مناهج الدراسة:

المنهج الذي استخدمه الباحث في أثناء الدراسة يكون له صلة بالمنهج الوصفي، والتحليلي، وذلك على النحو التالي:

المنهج الوصفي: وذلك بجمع آراء الفقهاء والباحثين من مصادرهم المستمدة لموضوع البحث؛ لتحديد عناصر البحث.

المنهج التحليلي: وذلك بتحليل المعلومات، والأدلة بحيث يصل الباحث إلى الغاية المرجوة من البحث.

تقسيم الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة، وثلاثة مباحث، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم عقد خطاب الضمان وأركانه وأنواعه المرتبطة به.

المبحث الثاني: أثر السياسة العامة للمصارف في تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان.

المبحث الثالث: التكييف الشرعي في أثر تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان.

النتائج والتوصيات.

المصادر والمراجع.

المبحث الأول

مفهوم عقد خطاب الضمان وأركانه وأنواعه المرتبطة به

مما لا شك فيه أن اصدار خطاب الضمان يقوم على مبدأ عقد الضمان الشخصي، إلاّ أنه يختلف عنه من حيث الالتزامات المترتبة عليه، وذلك على النحو التالي:

مفهوم خطاب الضمان:

يعتبر عقد خطاب الضمان، أو ما يعرف بالضمان المصرفي من أهم أساليب التعامل المصرفي، حيث يعتبر وسيلة لضمان العقود التنموية، وليس نشاطاً استثمارياً مباشراً باعتبار كون العنصر الأساسي الغالب في ماهيته هو الضمان والائتمان، وليس أداءً للمنفعة المتمثلة في عملية إصدار الخطاب [2].

---

[2]) أبو غدة، عبد الستار، **بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية**، (مجموعة دلة البركة، ط 1، 1424هـ - 2003م)، ج 2، ص 168.

وقد عرف خطاب الضمان المصرفي بعدة تعريفات أذكر منها ما يلي:

يقصد بخطاب الضمان بأنه: " صك يتعهد بمقتضاه البنك المصدر له بأن يدفع مبلغاً لا يتجاوز حداً معيناً لحساب طرف ثالث؛ لغرض معين " [3].

وعرفه الدكتور الموسى بقوله: " هو عبارة عن تعهد كتابي يتعهد بمقتضاه البنك بكفالة أحد عملائه في حدود مبلغ معين تجاه طرف ثالث بمناسبة التزام ملقى على عاتق العميل المكفول عنه، وذلك ضماناً لوفاء هذا العميل بالتزامه تجاه ذلك الطرف خلال مدة معينة على أن يدفع البنك المبلغ المضمون عند أول مطالبة خلال سريان خطاب الضمان رغم معارضة المدين " [4].

ويتبين من خلال هذه التعريفات أن عقد خطاب الضمان المصرفي يقوم على مبدأ عقد الضمان الشخصي؛ وذلك لغرض ضمان إثبات جدية العميل للعطاء، أو المناقصة، وكذلك لغرض تنفيذ الالتزام الذي تعهد به العميل، حيث ليس الغرض منه دفع المال المطلوب فقط [5]، ولكن لا يخلوا من اختلافات فيما بينهما من حيث تأكيد الالتزام المترتب على العميل، وكذلك من حيث توقيت صيغة العقد بمدة مشروطة.

أركان عقد خطاب الضمان:

من خلال الوقوف على تعريف خطاب الضمان المصرفي يتبين أنه يشتمل على نفس الأركان المتعلقة بعقد الضمان

---

3) الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، **الموسوعة العملية والعلمية للبنوك الإسلامية**، مج 1، ج 5، ص 484.

4) الموسى، محمد بن إبراهيم، **نظرية الضمان الشخصي (الكفالة)**، (المملكة العربية السعودية، الرياض، إدارة النشر والثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ - 1991م)، ج 2، ص 595.

5) العلي، صالح حميد، **المؤسسات المالية الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والإجتماعية**، (لبنان، بيروت، دار النوادر، ط 1، 1429هـ - 2008م)، ص 250.

الشخصي في الفقه الإسلامي، غير أنه لا يخلوا من اختلافات فيما بينهما من حيث التطبيق.

حيث يتضح بيان أركان عقد خطاب الضمان المصرفي وفق التالي [6]:

أولاً: المصرف (الضامن): هو يكون أحياناً جهة اعتبارية باعتباره الجهة الصادرة لخطاب الضمان بناء على طلب العميل لصالح الجهة المستفيدة من هذا الخطاب، وأحياناً يكون هو المستفيد المضمون له من هذا الخطاب باعتبار صدور الخطاب من جهة أخرى مماثلة له كمصرف آخر يكون هو الضامن.

ثانياً: العميل (المضمون عنه): وهو طالب خطاب الضمان، ويكون أحياناً شخصية حكمية (اعتبارية)، وذلك مثل: الشركة، أو المؤسسة متمثلة في (مديرها المسئول)، ويكون أحياناً شخصية طبيعية (اعتيادية).

ثالثاً: المستفيد (المضمون له): هو عادة لا يكون إلاَّ شخصية اعتبارية، وذلك مثل: مصلحة حكومية، أو مؤسسة، أو شركة، ومن النادر أن يكون شخصاً طبيعياً.

رابعاً: قيمة الضمان (المضمون فيه): هو يكون دائماً ديناً ثابتاً مآله إلى اللزوم، وبالتالي، فهو لا يمكن أن يكون ديناً ثابتاً في ذمة العميل وقت صدور الخطاب.

ويتبين من خلال النظر والرجوع إلى المنظور الفقهي في المقصود من الدَّيْن الآيل إلى اللزوم باعتباره ديْناً يلزم بنفسه وغير متوقف في لزومه على شيء أن هذا المفهوم الفقهي بعينه يعتبر غير متحقق في خطاب الضمان باعتبار أن التزاماته تنشأ دائماً من دَّيْن المضمون له بصفته المستفيد من الخطاب في المستقبل، حيث يكون خطاب الضمان متوقف على رسوا العملية بين العميل والمستفيد؛ ولذلك فإن عقود خطابات الضمان تتعرض إلى عدم الصحة في إنشاءها بحيث

6( ) السيد، علي محمد عبد الحافظ، **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي**، (مصر، الاسكندرية، دار الفكر الجامعي، ط 1، 2008م)، ص 88، 89؛ أبو زيد، خطاب الضمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ص 854.

يحتاج إلى تصحيح مساره من حيث تحقيق وقوع الدَّيْن المراد ضمانه أولاً، ثم تنفيذ الالتزامات المترتبة عليه.

العلاقات المرتبطة بين الأطراف في خطاب الضمان:

يترتب على أثار إصدار خطاب الضمان عدة علاقات تنشأ بين عدة أطراف متمثلة في العلاقات التالية:

أولاً: العلاقة بين المصرف والعميل: هي علاقة تنشأ بين الضامن المتمثل في المصرف، والمضمون عنه المتمثل في العميل نتيجة اتفاقهما على عقد خطاب الضمان مقابل عمولة تقدم من العميل للمصرف نتيجة إصدار الخطاب [7].

ثانياً: العلاقة بين العميل والمستفيد: هي علاقة ينشأ عنها التزام محل الضمان الذي بسببه يصدر خطاب الضمان، وتتمثل في العلاقة التعاقدية المحددة بالعقد المبرم بين العميل، والمستفيد، أو طبقاً لتعليمات إدارية تحددها الجهات الحكومية في الدولة [8].

وبالتالي، فينبغي التأكيد على أن تكون هذه العلاقة بين العميل والمستفيد ناشئة فعلاً من خلال التوقيع على المشروع المتعاقد عليه، وذلك قبل إصدار الخطاب الضماني، والتصديق عليه من قبل أطراف العقد.

ثالثاً: العلاقة بين المصرف والمستفيد: هي علاقة تنشأ عن تعهد المصرف بدفع مبلغ الضمان للمستفيد عند المطالبة ولو عارض العميل [9].

ويتبين من خلال هذه العلاقات المرتبطة بين أطراف عقود خطابات الضمان أن العلاقة القائمة بين المصرف

---

7) الهيتي، عبد الرزاق رحيم جدي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، (الأردن، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، 1998م)، ص 387.

8) الهيتي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ص 387.

9) الهيتي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ص 387؛ الموسى، **نظرية الضمان الشخصي (الكفالة)**، ج 2، ص 596.

والعميل هي علاقة تنشأ في نظير ما يكتسبه المصرف نظير العمولات التي يقوم العميل بدفعها، مما يجعل من المصرف الضامن غير ملزم بالتزامات العميل اتجاه المستفيد المضمون له، ولذلك فهي علاقة تؤثر في صحة العقد من النظرة الفقهية، وعليه فينبغي أن يكون التزام الضامن تابع لالتزام العميل في صحة العقد وبطلانه كما هو الحال في عقد الضمان الشخصي الفقهي.

وأما من حيث النظر إلى العلاقة الناشئة بين الضامن والمستفيد في خطاب الضمان يتبين بأنها علاقة مرتبطة مع المدين المضمون عنه ارتباطاً مجازياً؛ وذلك لأن المطالبة بالدَّيْن لا تتم إلاّ عن طريقه، حتى ولو قام بمعارضة العقد من أصله وفقاً للتطبيق المصرفي والقانوني.

وبالتالي، فينبغي تصحيح الارتباط المتعلق بالمضمون عنه، وجعله ارتباطاً حقيقياً، بذلاً من جعله ارتباطاً مجازياً لا أساس له في صلب العقد، وذلك بالتأكيد على ذكر المدين في العقد بصورة واضحة؛ لما يترتب عليه من التزامات وحقوق نحو المضمون له، والضامن.

أنواع عقود خطابات الضمان:

تتنوع عقود خطابات الضمان المصرفية تبعاً لتعدد الأغراض التي أنشأة من أجلها إلى خطابات ضمان ابتدائية، ونهائية؛ إذ فهي تحدد مدى صحة الالتزامات المترتبة على اصدارها بما قد ينشأ في المستقبل، وذلك على النحو التالي:

أولاً: خطابات الضمان الابتدائية، أو المؤقتة:

تعرف بأنها تعهدات موجهة للمستفيد المضمون له من جهات حكومية، وما في حكمها، وذلك لضمان دفع المبلغ المالي من قيمة العملية التي يتنافس العميل بصفته طالب خطاب الضمان للحصول عليها، حيث تعتبر هذه القيمة

مستحقة الدفع عند عدم قيام الطالب باتخاذ الترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه [10].

ويعتبر هذا النوع من الخطاب غير ملزم عند البعض؛ وذلك لعدم وجود عقد يشترط فيه شيء ليمكنه من ضمانه، إلاَّ أن البعض الآخر قد جعله عقد ملزم، ويترتب عليه دفع المبلغ المالي في حالة تخلف طالب الخطاب من القيام بالإجراءات اللازمة عليه بعد رسوا العملية عليه [11].

ثانياً: خطابات الضمان النهائية:

يقصد بها التعهدات الموجهة إلى المستفيد من هيئة حكومية، أو غيرها، وذلك لضمان حسن تنفيذ العقود المبرمة بدفع مبلغ من النقود يعادل نسبة أكبر من قيمة العملية التي استقرت على عهدة العميل، ويصبح الدفع واجباً عند تخلف العميل عن الوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد النهائي للعملية بين العميل بصفته المضمون عنه، والمستفيد بصفته الجهة التي صدر خطاب الضمان لصالحها [12].

وفي حالة صدور خطاب الضمان النهائي يكون هناك عقد قائم بين المستفيد من الخطاب، والشخص الطالب للخطاب من المصرف، وهذا العقد ينص على أن المستفيد له نسبة معينة من قيمة العملية في حالة تخلف العميل عن الوفاء بالتزاماته [13].

---

[10]) الصدر، محمد باقر، **البنك اللاربوي في الإسلام**، (دار التعارف للمطبوعات، 1414هـ - 1994م)، ص 128؛ الهيتي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ص 387، 388؛ السالوس، علي أحمد، **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، (قطر، الدوحة، دار الثقافة، ط 7)، ص 641، 642.

[11]) السيد، **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي**، ص 94.

[12]) الصدر، **البنك اللاربوي في الإسلام**، ص 128؛ الهيتي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ص 387، 388؛ السالوس، **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، ص 641، 642.

[13]) السيد، **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي**، ص 95.

ومن خلال ذلك يتضح أن خطابات الضمان الابتدائية والنهائية التي تقوم المصارف بإصدارها ما هي إلاَّ التزامات بضمان الدَّيْن المضمون فيه عما قد ينشأ من ديْن للمستفيد في المستقبل، فمثلاً عندما يقوم العميل بالنظر إلى العطاءات المقدمة يتطلب منه تقديم خطاب ضمان من إحدى المصارف، ولو نظرنا في خطاب الضمان نجده قد أنشأ التزامات معلقة يمكن أن تحدث في المستقبل، وتؤدي إلى عدم صحة التوثيق بالدَّيْن المراد ضمانه.

وحينئذٍ، فالضمان يقع في الدَّيْن المجهول باعتبار أن الدَّيْن الأصلي المراد ضمانه لم ينشأ بعد، وكذلك أحياناً عندما يتخلف العميل عن العملية بعد أن ترسوا عليه، فيترتب عليه دفع نسبة من قيمة العقد رغم عدم موافقته على العطاء.

مفهوم الغطاء في خطاب الضمان:

يقصد بغطاء خطاب الضمان بأنه الضمانات الي يحصل عليها المصرف الذي يصدر الخطاب من العميل الطالب للخطاب، حتى يطمئن المصرف إلى إمكانية حصوله على مستحقاته المالية لدى العميل في حالة اضطر المصرف لدفع قيمة الخطاب للمستفيد بنفسه [14].

وبمقتضى خطاب الضمان، فإن المصرف يتحمل مخاطرة الوفاء بمبلغ الضمان للمستفيد في حالة عدم تنفيذ العميل لالتزاماته [15]، حيث يتمثل الغطاء المالي في حق العميل عن طريق إذاعة للمبلغ المغطي للقيمة الكاملة للعقد، غير أن القيمة المالية للغطاء تختلف على حسب طريقة الدفع؛ فهي إما أن تكون نقداً، بحيث تكون متمثلة في تقديم العميل إلى المصرف مبلغاً نقدياً يعادل قيمة الضمان، أو جزءاً منه، وإما تكون بتقديم العميل أوراقاً ماليه مملوكة له، بحيث تكون قيمتها معادلة لخطاب الضمان [16].

---

[14]) السيد، **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي**، ص 105.

[15]) الإتحاد الدولي في البنوك الإسلامية، **الموسوعة العملية والعلمية للبنوك الإسلامية**، مج 1، ج 5، ص 484.

[16]) الموسى، **نظرية الضمان الشخصي (الكفالة)**، ج 2، ص 598، 599.

العلاقة بين الطالب والمصدر للضمان في خطاب الضمان:

تعتبر العلاقة الناشئة بين الطالب للضمان، والمصدر للخطاب وفق السياسة المتبعة لدى المصارف – كما ذهب إليه بعض الباحثين الاقتصاديين – هي علاقة وكالة بالدفع، وذلك عن طريق الالتزام بالدفع عند وجود ما يقتضيه، مع بقاء علاقة الضمان بين المصدر للخطاب، والمستفيد منه، وذلك لبقاء الالتزام في ذمة المصدر للخطاب [17].

وفي حالة لو كان خطاب الضمان غير مغطى من العميل؛ فإن المصارف التقليدية تقوم بإقراض العميل مبلغاً مالياً يغطي قيمة الضمان، بحيث تعمل على أخذ الفوائد على حساب العميل نظير ذلك، وهذا عكس المصارف الإسلامية فهي تقوم بتمويل الجزء غير المغطى على أساس التمويل بالمضاربة، أو غير ذلك [18].

ويلاحظ من خلال ذلك أن طبيعة هذه العلاقة الناشئة بين طالب الخطاب، والمصرف المصدر له تعتبر علاقة تنشأ عن عقد وكالة – كما نص عليها بعض الباحثين – حيث عللوا ذلك على أساس تضمين خطاب الضمان إلى عقد ضمان من ناحية، وعقد وكالة من ناحية أخرى، وبالتالي، فقد ذهبوا إلى تكييف الخطاب الضماني بجعل تقاضي العمولات عليه جائزاً باعتبار هذا التضمين المشتمل عليه الخطاب كما سيأتي بيانه.

المبحث الثاني

أثر السياسة العامة للمصارف في تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان

تختلف السياسة العامة للمصارف في تقاضي العمولات على حسب النظام المتبع في المصارف، ويتضح ذلك على النحو التالي:

---

[17]) أبو غدة، **بحوث في المعاملات والأساليب الإسلامية**، ج 2، ص 174.

[18]) الهيتي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ص 389.

مدى استفادة المصارف من تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان:

تستفيد المصارف التقليدية عادة عمولات من العملاء، وذلك لنظير ما يصدره المصرف من خطابات ضمان تساعد في تسهيل إجراءات العملاء، وكذلك لنظير ما يتعرض له المصرف من مخاطرة التسديد من بعض العملاء [19].

حيث تكتسب هذه العمولات والمصروفات على إيرادات مكتسبة نتيجة للتحصيل المادي المكتسب من العملاء، حيث أنها تعتبر وسيلة للكسب لديها، فهي ترجع على حسب طبيعة العمولة المقدمة، سواء كانت في مقابل خدمات إدارية، أو في نظير المبالغ التي يقوم المصرف بسدادها عن العملاء مقابل الضمان [20].

والملاحظ أن السياسة العامة للبنوك التقليدية تقوم بالترحيب بعملية إصدار خطابات الضمان، حيث جرى العمل في المصارف التقليدية بتقاضي العمولات على إصدار عقود خطابات الضمان من العملاء المصرفيين، سواء كانت هذه العقود على شكل عقود ابتدائية، أو نهائية [21].

وبالتالي، فالمصارف التقليدية تكتسب من خلال هذه العمولات ربحاً وفيراً؛ لأنها تتصل بنشاطها الربوي المستمد من القوانين الوضعية التي أباحث الربا، فلا عجب منها أن تبيح عقد الضمان بتقاضي العمولة عليه، ولكن الأمر مختلف بالنسبة إلى سياسة البنوك الإسلامية، فهي تقوم على فكرة تطهير الأموال من الربا، حيث نصت الشريعة الإسلامي على أن الزعيم يعتبر غارم، وذلك لاعتبار أن عقد الضمان من عقود التبرع [22]، ومع الرغم مما ذهبت إليه السياسة

---

[19]) السيد، **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي**، ص 91.

[20]) أبو غدة، **العمولات والمصروفات عمولة خطاب الضمان**، بحوث ندوة البركة الثالثة والثلاثين للإقتصاد الإسلامي، ط 1، (البحرين، المنامة، مجموعة البركة المصرفية، 1433هـ - 2012م)، ص 197.

[21]) الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، ج 5، مج 1، ص 465؛ السالوس، **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، ص 642.

[22]) السالوس، **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، ص 642، 643.

العامة للمصارف الإسلامية، فإنها تجيز تقاضي العمولات في نظير إصدار المصرف لخطاب الضمان كما سيأتي بيانه.

وعليه، فينبغي أن يكون الغرض الأساسي من إصدار خطاب الضمان هو التأكيد على العميل بتنفيذ الالتزامات الواقعة عليه، بدلاً من غرض اكتساب المال بمجرد إصدار الخطاب الضماني.

تقدير العمولات المصرفية في مقابل إصدار عقود خطابات الضمان:

يمكن أن تقدر العمولات المصرفية في مقابل إصدار عقود خطابات الضمان، سواء الابتدائية أو النهائية وفق النسب التالية [23]:

أولاً: تقدر العمولة في إصدار خطاب الضمان الابتدائي الذي يرد بعد فحص العطاءات دفعة واحدة بحدود ربع بالمائة تقريباً.

ثانياً: تقدر العمولة في إصدار خطاب الضمان النهائي الذي يعطي بعد أن ترسو العملية على العميل المضمون عنه بحدود 2 % في السنة، أو نصف بالمائة كل ثلاثة أشهر، وتتجدد عن كل مدة، أو جزء من المدة يتأخرها رد الخطاب على شرط أن تحتسب العمولة على حسب مدة عقد الخطاب سنة، أو سنتين.

سياسة المصارف الإسلامية في تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان:

فقد ذهبت السياسة العامة للمصارف الإسلامية إلى جواز مبدأ تقاضي العمولات مقابل إصدار خطابات الضمان، حيث أن تقييد هذه السياسة مبني على أساس اشتمال عقد الضمان على عقدي الكفالة والوكالة، بحيث يكون عقد الكفالة في حالة ما إذا كان الخطاب غير مغطى من العميل، وأما عقد الوكالة، فيكون في حالة ما إذا كان العميل قد

[23]) السالوس، **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، ص 642.(

قام بتوديع ما يغطي الخطاب لدى المصرف [24].

وبالتالي، فإن ما ذهبت إليه المصارف الإسلامية – من جواز تقاضي العمولات مقابل إصدار الخطاب الضماني، وخصوصاً إذا كان الخطاب مغطى بحجة أن عقد الوكالة يجوز بأجر، أو بغير أجر، وأن عقد الكفالة الأصل فيه التبرع بحجة أنه من أعمال البر التي لا يجوز أخذ الآجر عليه – يعتبر احتجاج في غير محله، وليس له سند قوي، فقد قام الدكتور عبد الستار بالرد عن هذه الجحة التي تقوم على دعوى تضمين خطاب الضمان على عقدي الكفالة والوكالة كما جاء في قرار المؤتمر الإسلامي الآتي بيانه.

قرار مجمع الفقه الإسلامي في حكم تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان:

فقد جاءت قرارات مجمع الفقه الإسلامي تؤيد مبدأ أخذ العمولة على العمل في خطابات الضمان في نظير قيام المصرف بالأعمال الإدارية مع التأكيد على عدم جواز أخذ الفائدة في نظير المبالغ التي يسددها المصرف عن عملائه، سواء كان الخطاب بغطاء أو بدونه [25]، وذلك على النحو التالي:

أولا: أن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عليه لقاء عملية الضمان (والتي يراعي فيها عادة مبلغ الضمان ومدته)، سواء أكان بغطاء، أم بدونه.

ثانيا: أما المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان بنوعيه فجائزة شرعاً، مع مراعاة عدم الزيادة على أجر المثل، وفي حالة تقديم غطاء كلي، أو جزئي يجوز أن يراعي في تقرير المصاريف لإصدار خطاب الضمان ما قد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء.

---

[24]) السالوس، **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، ص 643.

[25]) عبد الله، أحمد علي، **جواز أخذ العمولة في مقابل خطاب الضمان**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ص 1030.

ويتبين من خلال هذا القرار بأنه يقتضي على عدم جواز تقاضي العمولات على إصدار عقود خطابات الضمان؛ وذلك لأنها دائماً يراعى فيها قيمة الضمان، ومدته، ومادام الأمر على هذا النحو، فلا يجوز تقاضي العمولات في نظير المبالغ التي تقوم المصارف بسدادها عن العملاء، حيث تعتبر في حكم الفوائد المحرمة المنهي عنها، فيجب اجتنابها والابتعاد عنها.

ولكن متى ما كانت هذه العمولات في مقابل ما يقوم به المصرف من أعمال إدارية، فهذه تكون في مقابل قيام المصرف بالأعمال الإدارية بشرط أن تكون هذه الأعمال الخدمية منفصلة عن معنى الضمان باعتباره عقد تبرع، وليس عقد عمل؛ إذ فهي تكون من باب الأجرة على العمل، وليست من باب الفائدة، وحينئذٍ فلا بأس بها في مقابل الخدمات، والمنافع التي يقوم بها المصرف، حتى وإن كان الأصل في عقد الضمان التبرع، فالأجرة تأخذ مقابل الأعمال الإدارية، وليست في مقابل إصدار عقد الضمان، حيث إن المصرف لا يستطيع القيام بأعماله تبرعاً، سواء ما كان مرتبطاً بخطابات الضمان، أو غيرها من الأعمال؛ لأن المصارف تترتب عليها التزامات مالية من مباني، ومنشأت، وموظفين، وغيرها [26].

وبالتالي، فينغي الإشارة إلى أن ما تأخذه المصارف على قيامها بإصدار خطاب الضمان من حيث الأجرة التي تكون بمعنى الفائدة المحرمة، وما يكون متعلق بالمصاريف الإدارية بشرط أن تكون غير مرتبطة بنسب متفاوته على حسب طبيعة كل عقد، وإلاّ فهي تعتبر في حكم الفائدة، حيث لا فرق في ذلك بين الضمان المغطى، أو غير المغطى لمبلغ الضمان.

---

[26]) الموسى، **نظرية الضمان الشخصي (الكفالة)**، ج 2، ص 603؛ أبو غدة، **بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية**، ج 2، ص 176، 177.

ويتبين من خلال الرجوع إلى السياسة المتبعة لدى المصارف أن تقاضي العمولات يكون مرتبطاً على حسب نوع العقد بنسب مئوية متفاوتة، بحيث يجعل من تقاضي العمولات بحجة المصاريف الإدارية حجة ليست بالقوية؛ لأن تقاضي العمولات وفق السياسة العامة للمصارف تختلف على حسب طبيعة العقد، وذلك بالنظر إلى القيمة المالية للعقد، وإلى نوع النشاط الممول؛ إذ فهي ليست مرتبطة بالخدمات الإدارية فقط.

المبحث الثالث

التكييف الشرعي في أثر تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان

تقتضي سياسة المصارف بصفة عامة على الاستفادة من تقاضي بعض العمولات في مقابل اصدار المصرف للخطاب الضماني، حيث يؤثر ذلك على عقد الضمان الشخصي في صحة التوثيق به؛ لما يكتنف هذه العملية من الفوائد الربوية، بحيث يؤثر تقاضي العمولات على الدَّيْن المضمون، وذلك على النحو التالي:

الحكم الشرعي في تقاضي العمولات على عقد الضمان الشخصي:

فقد اتفق الفقهاء على عدم جواز تقاضي الجُعْل أي العمولة، أو الأجر على عقود الضمانات الشخصية، أو ما تقوم به المصارف من الكفالات المعاصرة بما يسمى إصدار خطابات الضمان، وللمزيد من الإيضاح ينبغي التأكيد على خطورة تقاضي هذه العمولات من خلال ما نص عليه الفقهاء في كتبهم المعتمدة مع بيان علة سبب المنع، وذلك على النحو التالي:

أولاً: ذهب الحنفية والشافعية إلى بطلان تقاضي العمولة فقط إذا لم تكن مشروطة في عقد الضمان، وأما إن

كانت العمولة مشروطة مع العقد، فالمعتبر بطلان تقاضي العمولة وعقد الضمان معاً [27].

حيث ذهبوا إلى التعليل على بطلان تقاضي هذه العمولات على حسب ما يلي:

1 – أن العمولة أي الجُعْل تعتبر رشوة، وبما أن حكم الرشوة الحرمة، فإن الطالب ليس يستوجب عليه بهذه الضمانة زيادة مال، وبالتالي، فلا يجوز أن يفرض على الطالب للخطاب الضماني عوض بمقابلته، ومع ذلك فعقد الضمان يعتبر جائزاً إذا لم يشترط فيه تقاضي العمولة عليه [28].

2 – أن تقاضي العمولات إنما يستحق في مقابلة عمل، وبما أن عقد الضمان الشخصي ليس عملا، فهو لا يستحق عليه عمولة في مقابل إصداره [29].

ثانياً: ذهب المالكية إلى عدم جواز عقد الضمان الشخصي بتقاضي العمولات عليه؛ وذلك لأن الضمان يعتبر من المعروف، وحينئذٍ فلا يجوز أن يؤخذ عوض عن معروف وفعل خير، كما لا يجوز على صوم ولا صلاة؛ لأن طريقها ليس لكسب الدنيا.

قال الإمام مالك: " لا خير في الحمالة بجُعل "، **وقال ابن القاسم:** " فإن نزل وكان يعلم صاحب الحق سقطت

---

[27]) البغدادي، أبو محمد غانم بن محمد الحنفي، (المتوفى: 1030هـ)، **مجمع الضمانات**، (دار الكتاب الإسلامي)، ص 278؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: 450هـ)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تح: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1419هـ - 1999م)، ج 6، ص 443.

[28]) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، (المتوفى: 483هـ)، **المبسوط**، (لبنان، بيروت، دار المعرفة، 1414هـ - 1993م)، ج 20، ص 32.

[29]) الماوردي، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، ج 6، ص 443.

الحمالة، ورد الجُعل، وإن لم يكن يعلمه، فالحمالة لازمة للحميل ويرد الجعل على كل حال " [30].

حيث قد علل المالكية في منع الضمان بجُعل بأن الشرع جعل الضمان والقرض والجاه لا يفعل إلاّ لله – سبحانه وتعالى – بحيث يكون فعله بغير عوض، حيث أن أخذ العوض عليه يعتبر من قبيل السحت [31].

وقد ذكر المازري للمنع علتان [32]، وهما على النحو التالي:

العلة الأولى: أن ذلك من بيع الغرر؛ لأن من أخذ عشرة على أن يتحمل بمائة لم يدر هل يفلس من تحمل عنه، أو يغيب، فيخسر مائة ولم يأخذ إلاّ العشرة، أو يسلم من الغرامة ويفوز بالعشرة.

العلة الثانية: أنه دائر بين أمرين ممنوعين؛ لأنه إن أدى الغريم الدَّيْن كان له الجُعل باطلاً، وإن أدى الضامن ورجع به على المضمون عنه صار كأنه أسلف ما أدى وربح الجُعل، فكان سلفا بزيادة، حيث أن البطلان مقيد بكون الجعل من رب الدَّيْن، أو من غيره بشرط أن يعلم رب الدَّيْن، وإلا لزمت الحمالة، ورد الجُعل.

ثالثاً: ذهب الحنابلة في مقتضى المذهب على أن تقاضي العمولة على عقد الضمان الشخصي يعتبر من المنافع، حيث تكون هذه المنافع من الربا المحرم، وذلك كما قال ابن قدامة: " ولو قال: اكفل عني ولك ألف، لم يجز؛ وذلك لأن قوله: اقترض لي، ولك عشرة، جعالة على فعل مباح، فجازت، كما لو قال: ابْنِ لي هذا الحائط ولك عشرة، وأما الكفالة، فإن الكفيل يلزمه الدَّيْن، فإذا أداه وجب له على المكفول عنه، فصار كالقرض، فإذا أُخِذ عوضاً صار القرض

---

30) المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي (المتوفى: 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، (دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ - 1994م)، ج 7، ص 53.

31) الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المالكي، (المتوفى: 954هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، (دار الفكر، ط 3، 1412هـ - 1992م)، ج 4، ص 391.

32) عليش، محمد بن أحمد بن محمد أبو عبد الله المالكي، (المتوفى: 1299هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، (لبنان، بيروت، دار الفكر، 1409هـ - 1989م)، ج 6، ص 229.

جاراً للمنفعة، فلم يجز " [33].

ومن خلال النظر إلى تلك العلل والحجج الواردة من جمهور الفقهاء نرى أنها تحرص على التأكيد على عدم جواز تقاضي العمولات على عقود الضمانات الشخصية باعتبار أن هذه العلل قد أكدت في وصفها الظاهر على اشتمال العقد للفوائد الربوية، بحيث يجعل الدَّيْن المضمون في حكم القرض بعدم جواز الزيادة عليه.

وبالتالي، فإن ذلك يعتبر تأكيداً على عدم جواز ما تقوم به المصارف من استفادة نتيجة اصدارها لخطابات الضمان –كما سيأتي بيانه – باعتبار أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فالعلة في تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان المصرفي تجعل من العقد خارجاً عن مقصده الشرعي إلى مقصد آخر بعيداً عنه، مثل: الربح والاستثمار مما يكون له أثر في عدم صحة العقد بهذا الاعتبار.

آراء العلماء الاقتصاديين في تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان:

وعلى الرغم مما ذهب إليه جمهور الفقهاء، فقد ذهب بعض الباحثين الاقتصاديين إلى جواز تقاضي العمولات على إصدار عقود خطابات الضمان، وخصوصا المغطاء منها بنسبة ثابتة مئوية؛ وحجتهم في ذلك: أن عقد خطاب الضمان المصرفي يمكن رده إلى نوعين من العقود الشرعية التي نص عليها الفقهاء، وهما: عقد الكفالة وعقد الوكالة [34]، ومما يؤيد ذلك ما جاء في قرار المؤتمر الإسلامي الآتي بيانه.

حيث يعللون هذه الحجة على أساس أن عقد خطاب الضمان ما هو إلاَّ توكيل من العميل المضمون عنه للمصرف

33( ) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الحنبلي، (المتوفى: 620هـ)، **المغني**، (مصر، القاهرة، مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م)، ج 4، ص 244.

34( ) الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، ج 5، مج 1، ص 488.

الضامن بإقرار حق قد ثبت، أو قد يثبت مستقبلاً للمستفيد المضمون له على العميل، بحيث يكون توكيل للمصرف بالأداء عن العميل للمستفيد من الخطاب، حتى وإن لم يستخدم العميل ألفاظ الوكالة، وذلك مثل: وكلتك وما شابه ذلك؛ فإن ذلك حاصل ضمناً من واقع الحال لعملية خطاب الضمان المصرفي [35].

قرار المؤتمر الإسلامي بتضمين عقدي الكفالة والوكالة إلى عقد خطاب الضمان:

فقد صدر بشأن تضمُّن عقود خطابات الضمان إلى عقدين، وهما: عقد الوكالة، وعقد الكفالة قراراً من المؤتمر الإسلامي يقضي بعدم جواز تقاضي الأجر على عقد الكفالة، وجواز ذلك في عقد الوكالة بقوله: " أن خطاب الضمان يتضمن أمرين: وكالة، وكفالة، ولا يجوز أخذ أجر على الكفالة، ويجوز أخذ على الوكالة، يراعى فيه حجم التكاليف التي يتحملها المصرف في سبيل أدائه للأعمال المختصة بخطاب الضمان، وما يقوم به عادة حسب العرف المصرفي " [36].

غير أن هذا التضمين الوارد في قرار المؤتمر الإسلامي قد وصف بالدعوة الغريبة البعيدة عن منطق الفقه الإسلامي، حيث قال الدكتور عبد الستار: أن عقد الضمان الشخصي له حقيقة شرعية تميزه عن عقد الوكالة، وهي شغل الذمة، وخطاب الضمان فيه شغل واضح للذمة؛ لأن الوكيل ليس له حق الالتزام بتنفيذ الوكالة من ماله [37].

ويتبين من خلال الإجابة عن هذه الدعوى أن خطاب الضمان يعتبر عقد ضمان شخصي، سواء كان بأمر الأداء، أو ليس بأمر الأداء، فكلاً من النوعين ليس فيهما شروط تدل على اقتضاء عقد الوكالة، وبالتالي، فلا سبيل لفتح هذا الباب لأذنى ملابسة؛ لما فيه من إضعاف التمييز القائم بين العقود المساة، فمثلاً نطلق على عقد البيع بأنه

---

35) الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، ج 5، مج 1، ص 488.

36) الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، ج 5، مج 1، ص 490.

37) أبو غدة، **بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية**، ج 2، ص 170، 171.

إجاره؛ لأن فيه بيعاً للمنفعة باعتبار أنه بيع للذات، وهكذا ... [38].

ويبدوا للناظر أن تقاضي هذه العمولات، أو المصاريف الإدارية – وخصوصاً التي تكون بنسب مئوية – على إصدار خطابات الضمان من المصارف يعتبر غير جائز شرعاً باعتباره يؤدي إلى تقاضي الفوائد المحرمة شرعاً، حيث لا فرق في ذلك بين العقد المغطى، أو غير المغطى، فيجب اجتناب هذه العمولات التي تخرج العقد عن مقصده الأساسي بعيداً كل البعد عن الحجج التي تقول بتضمن عقد الكفالة مع عقد الوكالة عند إصدار خطابات الضمان المصرفية، حيث يرجع سبب عدم الجواز في تقاضي العمولات للأسباب التي ذكرت، وغيرها على النحو التالي:

1 – إن لكل عقد من العقود مسماه الخاص به، بحيث يحدد الغرض الذي أنشأ من أجله، فعقد الوكالة يختلف عن عقد الكفالة فله أحكامه وشروطه مهما اتفق العقدين معاً، أو اختلفا، وبالتالي فلماذا لا تسمى العقود بسمياتها الأصلية.

2 – ينبغي أن يطلب المستفيد من الخطاب توكيلاً من العميل المضمون عنه من أحد المصارف المعتمدة بالدفع للمبلغ المالي المستحق عند اللزوم، بحيث نجعل لكلِّ عقد من العقود ماهيته، وأحكامه المتعلقة به من غير تداخل للعقود في بعضها البعض.

3 – العمولة في الضمان المصرفي إذا كانت ترجع على الضمان المجرَّد، فلا فرق في هذه الحالة بين الضمان المغطى، وغيره في كون هذه العمولة تعتبر من الفائدة المحرمة شرعاً.

4 – الغطاء المدفوع للمصرف من العميل يتردد بين الثمنية والسلفية، فعند رسوا العملية على العميل يكون الغطاء ثمناً لما تم الإتفاق عليه، وعند عدم رسوا العملية يكون الغطاء سلفاً وهو من قبيل القرض، فيقوم المصرف باسترداده

[38]) أبو غدة، **بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية**، ج 2، ص 171.

للعميل، ولو افترضنا بأن الغطاء المالي يعتبر من باب الزيادة على السلف أي القرض؛ لوجود التردد الحاصل بين السلفية والثمنية، فإن هذه العمولات تكون من باب الزيادة على القرض؛ ولذلك فإن هذا التردد يعتبر سبب في وقوع العقد في الغرر باعتبار أن هذه العمولة من باب الزيادة على القرض، بحيث توقع العقد في الربا المحرم.

الخاتمة:

يعرف خطاب الضمان بأنه تعهد كتابي من المصرف يقوم على مبدأ الضمان الشخصي، وذلك لغرض تنفيذ الالتزامات الواقعة على عاتق العملاء، ولا يتحقق الغرض منه إلاَّ بتوفر جميع أركانه مع ما ينشأ من علاقات بين أطراف العقد، حيث تقوم المصارف بتقاضي عمولات مصرفية في نظير إصدار الخطاب الضماني مما يعرض العقد إلى عدم الصحة، ومن خلال النظر في ذلك، فقد اختلفت أراء الفقهاء والاقتصاديين في حكم تقاضيها بين مجيز لها، وغير مجيز، ولكل من الفريقين تعليلات توضح وجهة نظره.

ومن أهم النتائج نجملها فيما يلي:

1 - أن عقود خطابات الضمان المصرفي متوافقة مع عقد الضمان الشخصي في الفقه الإسلامي شكلاً، وليس مضموناً.

2 – اتفق جمهور الفقهاء على عدم جواز تقاضي العمولات على إصدار خطاب الضمان من أجل الضمان فقط باعتباره من العقود التي يكون الأصل فيها التبرع.

3 – اتفاق بعض الباحثين الاقتصاديين على جواز تقاضي العمولة على إصدار خطاب الضمان باعتبار الخطاب مشتملاً على عقدين معاً: عقد كفالة وعقد وكالة.

4 – جواز تقاضي العمولات على عقود خطابات الضمان بشرط أن تأخذ في مقابل خدمات إدارية ليست لها

علاقة بعقد الضمان، ومن غير تحديد نسبة لها.

التوصيات:

من يتتبع هذه الدراسة بما جاء فيها من أحكام فقهية وتطبيقات مصرفية، يلاحظ الاختلاف بينهما مما يكون له انعكاس على صحة التطبيقات المصرفية المعمول بها في جانب تقاضي العمولات، والحفاظ عليها مما يشوبها من مخاطر تؤدي بها إلى فسادها وانتهائها.

وبالتالي، فينبغي أن تكون جميع التطبيقات المصرفية موافقة ومتماشية مع روح وجوهر الأحكام الفقهية؛ لكي تساعد في تنمية الاقتصاد الحديث نحو اقتصاد قوي وسليم بحيث لا تخرج المصارف، وخصوصاً الإسلامية منها عن المقصد الأساسي التي أنشئت له.

المصادر والمراجع:

1 – السيد، علي محمد عبد الحافظ، **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي**، مصر، الاسكندرية، دار الفكر الجامعي، ط 1، 2008م.

2 – ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الحنبلي، (المتوفى: 620هـ)، **المغني**، مصر، القاهرة، مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م.

3 – أبو زيد، بكر، **خطاب الضمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد الثاني، المكتبة الشاملة.

4 – أبو غدة، عبد الستار، **بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية**، مجموعة دلة البركة، ط 1، 1424هـ - 2003م.

5 – الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، ط 1، 1402هـ -

1982م.

6 – أبوغدة، **العمولات والمصروفات عمولة خطاب الضمان**، بحوث ندوة البركة الثالثة والثلاثين للإقتصاد الإسلامي، البحرين، المنامة، مجموعة البركة المصرفية، ط 1، 1433هـ - 2012م.

7 – البغدادي، أبو محمد غانم بن محمد الحنفي، (المتوفى: 1030هـ)، **مجمع الضمانات**، دار الكتاب الإسلامي.

8 – الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المالكي، (المتوفى: 954هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، ط 3، 1412هـ - 1992م.

9 – السالوس، علي أحمد، **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، قطر، الدوحة، دار الثقافة، ط 7.

10 – السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، (المتوفى: 483هـ)، **المبسوط**، لبنان، بيروت، دار المعرفة، 1414هـ - 1993م.

11 – الصدر، محمد باقر، **البنك اللاربوي في الإسلام**، دار التعارف للمطبوعات، 1414هـ - 1994م.

12 – عبد الله، أحمد علي، **جواز أخذ العمولة في مقابل خطاب الضمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد الثاني، المكتبة الشاملة.

13 – العلي، صالح حميد، **المؤسسات المالية الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والإجتماعية**، لبنان، بيروت، دار النوادر، ط 1، 1429هـ - 2008م.

14 – عليش، محمد بن أحمد بن محمد أبو عبد الله المالكي، (المتوفى: 1299هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، لبنان، بيروت، دار الفكر، 1409هـ - 1989م.

15 – الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: 450هـ)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تح: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1419هـ - 1999م.

16 – المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي (المتوفى: 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ - 1994م.

17 – الموسى، محمد بن إبراهيم، **نظرية الضمان الشخصي (الكفالة)**، المملكة العربية السعودية، الرياض، إدارة النشر والثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ - 1991م.

18 – الهيتي، عبد الرزاق رحيم جدي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، الأردن، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، 1998م.

منطلق العصرانيين في نقد الصحابة: عرض وتحليل

محمد أمين حسيني
أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا.

د. فؤاد بن أحمد بو النعمة
كليّة العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية.

إيمان خلاّف
كلية العلوم، جامعة ملايا.

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان منطلقات العصرانيين في نقد الصحابة رضي الله عنهم، حيث إن العصرانيين في موقفهم من الصحابة سلكوا منهجا غير الذي سلكته الأمة وتعارفت عليه، فقد انطلقوا من دعوى أن موقف العلماء السابقين والمعاصرين من الصحابة لا يتسم بالموضوعية والعلمية، ولم يبن على العقل وقواعد المنطق وإنما أسس على التمجيد والتقديس للصحابة، ومعلوم أن المواقف لا تؤسس ولا تشكل بهذه الصفة، فلذلك أسس هؤلاء العصرانييون لأنفسهم قواعد ومنطلقات وصفوها بأنها خاضعة للمنهج العلمي والمنطق العقلي، فراحوا – وفق تلك المنطلقات– ينتقدون الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، فوقعوا في مزالق علمية خطيرة وخرجوا بنتائج هدامة تعكس ذاتية كبيرة وتدل على هشاشة المنهج الذي اتبعوه، فتحت غطاء المنهجية والعلمية نسفوا ثوابت ومسلمات، وأضروا بالدين وفتنوا أهله، فلذلك وجب الرد عليهم وبيان فساد تلك المنطلقات التي بنوا عليها أحكامهم، وسيتم ذلك من خلال الإجابة عن سؤال جوهري وهو: ما منطلق العصرانيين في نقدهم للصحابة؟ وتكمن أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على أهم المنطلقات التي بنى عليها العصرانييون موقفهم من الصحابة، مع إيراد بعض الشبه التي أثمرها منهجهم كتلك التي أثاروها حول أبي هريرة رضي الله عنه، كما أن البحث سيبين مكمن الزلل في تلك المنطلقات وبالتالي خطأ الأحكام الصادرة عن تلك المنطلقات.وقد اعتمد البحثالمنهج الاستقرائي التحليلي، حيث نقل الباحث مواقف متعددة لبعض العصرانيين البارزين من الصحابة، ثم قام بتحليلها. ومن أهم النتائج التي خلص إليها البحث أن منطلق العصرانيين في نقد الصحابة هو التشكيك في عدالتهم، وهو أمر ثابت بنص القرآن والسنة فلا يمكن التشكيك فيه أصلا.

الكلمات المفتاحية: نقد الصحابة، العصرانيون، شبهات، عدالة الصحابة.

المقدمة:

نقد الأديان والطعن فيها يبدأ في الغالب من الطعن في من جاء بهذا الدين، وهو ما لم يستطع أعداء الدين فعله مع الإسلام لظهور أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتزايد أتباعه وكثرتهم ما جعل الطعن المباشر في النبي صلى الله عليه وسلم أمرا شبه مستحيل، فلذلك عمدوا إلى الطعن في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين هم نقلة هذا الدين والتشكيك في عدالتهم. وللطعن في الصحابة جذوره في التاريخ فقد عرف منذ القديم ولكنه عرف انتشارا كبيرا في القرن الماضي كما فعل المستشرقون، وفي الحقيقة لم تكن انتقادات هؤلاء المستشرقين غريبة، لمعرفتنا بموقفهم تجاه ديننا، فلا عجب أن يصدر منهم ما يطعن في الشرع ونقلته. ولكن الغريب في الأمر أن أناسا من المعاصرين باسم الإسلام يكتبون، وشعار الدفاع عنه يحملون، ولكنهم يضرون أكثر مما ينفعون، و يهدمون أكثر مما يبنون، أقاموا حملة للطعن في الصحابة وانتقاصهم بدعوى اتباع المنهج العلمي.فكان هذا الفعل منهم باعثا على البحث عن إجابة للسؤال مهم وهو: ما منطلق هؤلاء في نقدهم للصحابة ؟

فجاءت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول كان مدخلا لإعطاء نظرة عامة عن هؤلاء العصرانيين وأبرز رواد هذه الحملة، أما المبحث الثاني وهو لب البحث، فكان فيه عرضٌ لمنطلق العصرانيين في نقدهم للصحابة، وإدراج بعض شبههم على الصحابي الجليل أبي هريرة إذ لم يسلم من نقد هؤلاء، وكان المبحث الثالث لبيان عدالة الصحابة، بذكر بعض نصوص الوحيين، وبعض أقوال السلف.

هذا، وما كان فيه من توفيق فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ وزلل فمن النفس والشيطان، والله الموفق والهادي إلى سبيل الرشاد.

المبحث الأول: التعريفات

إن تحديد مفهوم الحداثة أو العصرنة لم يتم ضبطه بمفهوم معين يتفق عليه الجميع، كون هذا المصطلح جديدا ودخيلا على اللغة، ولكن يمكن أن نذكر ما اختاره بعض الباحثين و نمشي عليه.

1- المطلب الأول : تعريف العصرانية و العصرانيين

عرف محمد حامد الناصر العصرانية بأنها: "حركة تجديد واسعة نشطت فيداخل الأديان الكبرى: داخل اليهودية، وداخل النصرانية وداخل الإسلام أيضاً. إن هذه الحركة التجديدية، عرفت في الفكر الديني الغربي باسم العصرانية (modernism) . وكلمة عصرانية هنا لا تعني مجرد الانتماء إلى العصر، ولكنها مصطلح خاص"[1]. والمقصود بالعصرانية في السياق الديني "أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي، والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية، على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة"[2] .

فالعصرنة إذن تقوم أساسا على تجديد القديم في كلّ المجالات، فلذلك يمكن تعريفها بأنها "منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ."[3]

2- المطلب الثاني: أبرز العصرانيين المنتسبين للإسلام ومزاعمهم

هناك عدة أسماء تولت كبر هذا الأمر، وسعت إليه بكل ما أوتيت من قوة، وجندت إمكاناتها وأقلامها في سبيل هذا الغرض، ومن أبرزها: محمود أبو رية، أحمد أمين،طه حسين[4] وغيرهم.

ويزعم العصرانيون المنتسبون إلى الإسلام أنهم يريدون التجديد لتنهض الأمة من كبوتها، وأصبح من الضرورة –حسب زعمهم– أن تعاد كتابة التاريخ الإسلامي والعربي، وذلك من خلال طرح العديد من الدراسات والأبحاث المتعلقة بالتراث، وعرضها في إطار عقلاني تحت مظلة الانتماء إلى التراث الإسلامي[5].

1محمد حامد الناصر، **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**. الرياض: مكتبة الكوثر، (1422هـ/ 2001م)، ص5، 6.

2**نفس المرجع**، ص6،5.

[3]الدكتور أنس سليمان المصري النابلسي،**المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحداثيين للطعن في الصحيحين**– 1431هـ – 2010م، على الشبكة العنكبوتية: ملتقى أهل الحديث.

[4]**العصرانيون والصحابة**. مرجع سابق.

[5]حمزة أبو الفتح حسين قاسم محمد، **العصرانيون والصحابة**، تاريخ المقال: 20/6/2010

3- المطلب الثالث: انتقاداتهم للصحابة والنتائج المترتبة على هذه الانتقادات

لما عرفنا مزاعم العصرانيين أو الحداثيين، لم يفاجئنا أن يشنوا هجمات على الصحابة رضي الله عنهم، منادين بإعادة النظر في عدالتهم، ملقين اللوم على المحدثين الذين لم يلتزموا المنهج السليم في تطبيق قواعد الجرح والتعديل، حيث إنهم لم يُخضعوا الصحابة لها وأعفوهم من الجرح والتعديل على عكس ما فعلوا مع باقي طبقات السند.

وتكمن خطورة هذه الهجمة في أنهم طعنوا في الوسيلة التي نقلت إلينا هذا الدين، مما يؤدي إلى رفع الثقة عنهم، و بالتالي التشكيك في المنقول الذي ينتهي بنا إلى تركه و الانفلات عنه.وقد نبه إلى هذا عمر بن حبيب في حديثه مع هارون الرشيد فقال:(إذا كان أصحابه كذابين فالشريعة باطلة، والفرائض والأحكام في الصيام والصلاة والطلاق والنكاح والحدود كله مردود غير مقبول)[6].

المبحث الثاني: نماذج من نقد العصرانيين المنتسبين للإسلاملصحابة عموما وأبي هريرة خصوصا

1-المطلب الأول:نماذج من نقدهم للصحابة عموما

إن العصرانيين عمدوا إلى عدالة الصحابة فشككوا فيها مما فتح لهم الباب ليرفعوا شعار: إن قواعد الجرح و التعديل لابد أن يخضع لها كل الرواة حتى ولو كانوا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفيما يلي عرض لأقوالهم.

أولا: أبو رية

لقد ألف أبو رية كتابا بعنوان " أضواء على السنة المحمدية" وراح يتعرض فيه منتقدا الصحابة والمحدثين، وبعض الأحاديث الصحيحة، مجاريا في ذلك المستشرقين.

فقال في كتابه: "إنهم – أي العلماء– قد جعلوا جرح الرواة وتعديلهم واجباً تطبيقه على كل راوٍ مهما كان قدره – فإنهم قد وقفوا دون عتبة الصحابة فلم يتجاوزوها، إذ اعتبروهم جميعاً عدولاً لا يجوز عليهم نقد، ولا يتجه إليهم تجريح، ومن قولهم في ذلك: " إن بساطهم قد طوي"، ومن العجيب أنهم يقفون هذا الموقف على حين أن الصحابة

6أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**. القاهرة: دار الكتب المصرية (1384هـ/ 1964م، ط2)، ج 16، ص 299.

أنفسهم قد انتقد بعضهم بعضاً"[7]. وقال: "وإذا كان الجمهور على أن الصحابة كلهم عدول، ولم يقبلوا الجرح والتعديل فيهم كما قبلوه في سائر الرواة، واعتبروهم جميعا معصومين من الخطأ والسهو والنسيان، فإن كثيرا من المحققين لم يأخذوا بهذه العدالة المطلقة لجميع الصحابة، وإنما قالوا كما قال العلامة المقبلي: إنها أغلبية لا عامة، وأنهم يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم من الغلط والنسيان والسهو، بل والهوى.ويؤيدون رأيهم: بأن الصحابة إن هم إلا بشر، يقع منهم ما يقع من غيرهم، مما يرجع إلى الطبيعة البشرية. ويعززون حكمهم بمن كان منهم في عهده صلى الله عليه وسلم من المنافقين والكاذبين، وبأن كثيرا منهم قد ارتد عن دينه بعد أن انتقل إلى الرفيق الأعلى، بله ما وقع منهم من الحروب والفتن التي أهلكت الحرث والنسل، ولا تزال آثارها، ولن تزال إلى اليوم وما بعد اليوم" [8].

ويستدل لهذا:

أ- بكون أن الصحابة رضي الله عنهم قد ثبت أنه انتقد بعضهم بعضا فقال: "لم يقف الأمر بالصحابة عند تشديدهم في قبول الأخبار من إخوانهم في الصحبة كما أسلفنا، ولكنه تجاوز ذلك إلى أن ينقد بعضهم بعضا.ولقد كان عمر وعلي وعثمان وعائشة وابن عباس وغيرهم من الصحابة يتصفحون على إخوانهم في الصحبة، ويشكون في بعض ما يروونه عن الرسول ويردونه على أصحابه" [9].

ثم أخذ يسرد أمثلة لبيان صحة ما ذهب إليه، منها قوله: "وردّت عائشة حديث عمر وابن عمر: " إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه"، فقالت: إنكم لتحدثون عن غير كاذبين ولكن السمع يخطئ والله ما حدث رسول الله أن الله يعذب المؤمن ببكاء أهله عليه! وقالت: حسبكم القرآن " ولا تزر وازرة وزر أخرى."[10]

ب- أن النبي صلى الله عليه و سلم ذكر أن هناك من سيبدل (يرتد) من أصحابه:

قال أبو رية: "وروى البخاري عن ابن عباس عن النبي قال: "إنكم تحشرون حفاة عراة وأن أناسا من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: أصحابي! أصحابي! فيقول إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم، فأقول كما قال العبد

---

[7] محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**. القاهرة: دار المعارف، (د.ت، ط6). ص 315.

[8] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 326، 327.

[9] **المرجع السابق**، ص 46.

[10] "وفي رواية أنها لما سمعت أن ابن عمر يحدث بهذا الحديث قالت: وهل إنما قال: إنه ليعذب بخطيئته وذنبه، وإن أهله ليبكون عليه"، وفي رواية ثالثة:إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ وقالت مثل قوله (ابن عمر) إن رسول الله قام على القليب وفيه قتلى بدر من المشركين فقال: إنهم ليسمعون ما أقول. وقالت:إنما قال: إنهم الآن يعلمون أن ما كنت أقوله لهم حق، ثم قرأت: " إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى، وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ" حين تبوءوا مقاعدهم من النار ..والحديثان في البخاري ومسلم وغيرهما" **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 47.

الصالح:"وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم". وروى مسلم هذا الحديث بلفظ" ليردن علي ناس من أصحابي حتى إذا عرفتهم اختلجوا من دوني،فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ماذا أحدثوا بعدك"[11]

جـ – أن في الصحابة منافقين:[12]فذكر في هذا الباب ثلاثين موقفا مما جاء عن "المنافقين من الصحابة" في سورة التوبة نقلا عن تفسير الشيخين محمد عبده و محمد رشيد رضا، ثم أحال من أراد الزيادة إلى السور الأخرى التي ذكرت صفات المنافقين: المنافقين، الأحزاب، النساء، الأنفال، القتال، والحشر.

د– أنهم يفضلون التجارة واللهو على الصلاة: فقال:"ولا بأس أن نورد هنا ما صنعه الصحابة مع رسول الله وانفضاضهم من حوله إلى التجارة واللهو، وتفضيل ذلك على الصلاة وتركهم إياه قائما وحده يصلي يوم الجمعة وذلك بعد أن أمرهم الله سبحانه بأن يسعوا إلى الصلاة ويتركوا البيع، لأن ذلك خير لهم (إن كانوا يعلمون) فخالفوا عن أمر الله، وانصرفوا إلى تجارتهم ولهوهم من حول رسول الله! وإليك هذه الآية الكريمة التي تفضحهم قال تعالى: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ"9–11 سورة الجمعة"[13].

ثانيا:عبد الحسين شرف الدين الموسوي

يقول الموسوي: (وإذن فالواجب تطهير الصحاح والمسانيد من كل ما لا يحتمله العقل من حديث هذا المكثار (يعني أبا هريرة رضي الله عنه) .أقول هذا وأنا أرى وجوها تنقبض دوني، ونفوساً تتقبض مزورة عني. وقد يكون لها بسبب الوراثة والتربية والبيئة أن تنقبض وتتقبض أمام حقيقة وضعها البحث على غير ما ألفت من احترام الصحابة واعتقاد عدالتهم أجمعين أكتعين أبصعين من غير أن تزن أعمالهم وأقوالهم بالموازين التي أخذ النبي صلى الله عليه وآله بها أمته، لأن الصحبة عندهم بمجردها حرم لا تنال من اعتصم به معرة ولا يمس بجرح وإن فعل ما فعل وهذا شطط على المنطق؛ وتمرد على الأدلة وبعد عن الصواب.

والحق أن الصحبة بما هي فضيلة جليلة، لكنها غير عاصمة، والصحابة فيهم العدول وفيهم الأولياء والأصفياء والصديقون وهم علماؤهم وعظماؤهم وفيهم مجهول الحال، وفيهم المنافقون من أهل الجرائم والعظائم؛ والكتاب الحكيم

[11]وفي رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم (همل النعم الإبل بلا راع أي لا يخلص منهم من النار إلا قليل). وأخرج البخاري أيضا في باب غزوة الحديبية عن العلاء بن المسيب عن أبيه قال لقيت البراء بن عازب فقلت له: طوبى لك. صحبت النبي صلى الله عليه وآله وبايعته تحت الشجرة، فقال؟ يا ابن أخي: إنك لا تدري ما أحدثنا بعده!. ". **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 327، 328.

[12]**المرجع السابق**، ص 329، 330، 331.

[13]**أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 332.

يعلن ذلك بصراحة: (وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ)، فعدولهم حجة ومجهول الحال نتبين أمره وأهل الجرائم لا وزن لهم ولا لحديثهم.هذا رأينا في جملة الحديث من الصحابة وغيرهم، والكتاب والسنة بيننا على هذا الرأي فالوضاعون لا نعفيهم من الجرح وإن أطلق عليهم لفظ الصحابة، لأن في إعفائهم خيانة لله عز وجل ولرسوله ولعباد.)[14]

ثالثا:أحمد أمين

يقول أحمد أمين في كتابه " فجر الإسلام": "وأكثر هؤلاء النقاد – أي نقاد الحديث– عدلوا الصحابة كلهم إجمالا وتفصيلاً، فلم يتعرضوا لأحد منهم بسوء، ولم ينسبوا لأحد منهم كذباً، وقليل منهم من أجرى على الصحابة ما أجرى على غيرهم"[15]، ثم قال بعدها:"وعلى كلٍّ فالذي جرى عليه العمل من أكثر نقاد الحديث – وخاصة المتأخرين – على أنهم عدلوا كل صحابي، ولم يرموا أحداً منهم بكذب، ولا وضع، وإنما جرحوا من بعدهم"[16].

ثم يضيف قائلا: "ويظهر أن الصحابة أنفسهم في زمنهم كان يضع بعضهم بعضاً موضع النقد، وينزلون بعضاً منزلة أسمى من بعض، فقد رأيت قبل أن منهم من كان إذا روي له حديث طلب من المحدثين برهاناً" [17] . و عرض أمثلة من نقد الصحابة لبعضهم البعض "يريد بذلك أن يعترض على موقف (أكثر) النقاد من عدالة الصحابة، ويبين أن لا مجال لهذا التعديل على الإطلاق، فقد كان الصحابة يشك بعضهم في صدق بعض، و يضع بعضهم بعضا موضع النقد"[18].

رابعا: أبو الأعلى المودودي

لقد تحدث المودودي عن معنى مقولة " الصحابة كلهم عدول " وأبرز رأيه فيها، وعلى الرغم من خشية البعض من خدش مكانة الصحابة حين تعرض هذه الأبحاث فإن المودودي يرى ضرورة إيضاح بعد الأمور، و يمكن تلخيص موقفه من هذه القاعدة فيما يلي[19]:

---

[14]السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **أبو هريرة**. النجف: منشورات الطبعة الحيدرية بالنجف، (1375هـ/ 1956م، ط2)، ص 6، 7.

[15]أحمد أمين، **فجر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، (1969م، ط10)، ص 216.

[16]**المرجع السابق**، ص 217.

[17]**المرجع السابق**، ص 217.

[18]مصطفى السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. بيروت: درا الوراق، (1419هـ/ 1998م)، ص 292.

[19]أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس.الكويت: دار القلم، (1398هـ/ 1978م)، ص205، 210 (مختصرا)

1- أن عقيدته عن الصحابة هي نفس عقيدة عامة المحدثين والفقهاء وعلماء الأمة أنهم "كلهم عدول"، وأن هذا الاعتقاد هو اللازم، حيث إن الشك فيهم ذرة واحدة يؤدي إلى الشك في الدين ذاته لأنهم الوسيلة التي بها وصل إلينا هذا الدين.

2- معنى " الصحابة كلهم عدول" لا يستلزم عدم خطئهم، لأن خطئهم أثبته التاريخ.

3- التفسير الصحيح لهذه القاعدة يفهم على أن أيا من الصحابة لم يتجاوز الصدق والصواب في روايته عن الرسول أو نسبته له أي قول أو فعل.... أما في رواية الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحن نثق فيهم – بلا استثناء– ثقة قاطعة ونقبل رواية أيهم بكل احترام وتوقير .

4- هل تنتفي صفة العدل كلية بصدور أمر من الأمور – فيه مخالفة للعدل– عن شخص عادل فلا نثق في روايته للحديث كلية ؟؟ فكان جوابه:الخطأ لا يحط من المكانة لأن العصمة خاصة بالأنبياء فقط، فإذا ثبت عن عظيم خطأٌ، ولم يوجد تأويل معقول ومقبول يصرف إليه، فالصواب أن نصف هذا الفعل أو القول بأنه خطأ، مع الاعتبار بأن هذا لا ينقص من احترامنا له.

5- أن الصحابة كلهم متساوون في شرف الصحبة، إلا أنهم متفاوتون في حظ الاكتساب والنيل من فيض تلك الصحبة، ولابد أن نضع بعين الاعتبار أنه كان لكل واحد منهم طبيعته الخاصة ومزاجه الذي يختلف به عن غيره، من محاسن وعيوب، مما سمح لكل واحد منهم التأثر بالنبي صلى الله عليه و سلم بما يتفق واستعداده الخاص.

6- أن الطريقة الصحيحة لنقد العظماء عامة والصحابة خاصة، أنه إذا وجد تأويل معقول أو رواية صحيحة يُستند إليها، في تفسير عمل أو فعل صدر منهم، فيلجأ إليهما، فإذا انسد هذا المنفذ، فلا مفر من القول بأنه خطأ.

7- أن تخطي الحدود المعقولة في التأويل أو محاولة تسوية الخطأ ومداراته وجعله صواباً أمر لا يخالف الإنصاف والتحقيق العلمي فقط بل أمر ضار مؤذ معيب لأن الدفاع الضعيف عن الخطأ لا يمكن أن يقنع أحداً أو يشفي صدره، وتصبح النتيجة أن كل حسنة من المحاسن الحقيقية وكل منقبة من المناقب الثابتة ننسبها للصحابة والعظماء الآخرين يُشَكُّ فيها.

فيمكن القول إن تفسير أبي الأعلى المودودي لهذه المقولة " الصحابة كلهم عدول" كان تفسيرا جيدا ومن الإنصاف بمكان وهو نفس موقف علماء السلف[20].

ولكن مع ما سبق نجد أن لأبي الأعلى المودودي نقدا للصحابة، ويمكن أن نلاحظ أن انتقاداته للصحابة كانت منصبة في الجانب السياسي، فهي في أغلبها وجهت لبعض الخلفاء الراشدين مثل عثمان، أو لبعض الملوك مثل معاوية.لما ذكر المودودي أن الخلافة صارت مُلكا راح يبين أن الملوك لم يترددوا – لحفظ مصالحهم الذاتية وقيام حكومتهم وإبقاءها– ، في تحطيم كل قيد والوثوب على كل حد وضعته الشريعة [21]، وبدأ في عهد معاوية تفضيل السياسة على الدين[22].

فمن انتقاداته لمعاوية [23] :

1–أنه شرع أن المسلم يرث الكافر وأن الكافر لا يرث المسلم.

2– أنه خفض دية المعاهد إلى النصف، وكان يأخذ النصف الآخر لنفسه.

3– أنه كان وولاته يكيلون السب والشتم لعلي في المنابر بل وصل إلى حد لعنه.

4– أنه خالف تقسيم كتاب الله وسنة رسوله في تقسيم مال الغنائم، فاختص نفسه بالذهب والفضة، ثم يقسم المال على القاعدة الشرعية.

5– أنه ارتكب ما يخالف مسلما من مسلمات الشريعة، وهو قضية التبني، فقد ألحق بنسبه زياد بن سمية، وليثبت ذلك فعل ما يخالف الأخلاق.

6– أنه رفع ولاته فوق القانون، ورفض محاسبتهم حسب أحكام الشريعة على ظلمهم وتعديهم.

7– أنه في عصره انتشرت حكاية قطع الرؤوس وإرسالها من مكان إلى آخر، وأن أول رأس قطع كان رأس سيدنا عمار بن ياسر رضي الله عنه وأحضر إليه، وتنازع عليه رجلان.

---

[20] **دفاع عن السنة**: مرجع سابق، ص 244.

[21] **الخلافة والملك**. مرجع سابق، ص 112.

[22] **المرجع السابق**، ص 117.

[23] **المرجع السابق**، ص 112،117 (ملخصا).

ثم يختم حديثه عن معاوية بقوله: "وبصرف النظر عما فعله بحثث هؤلاء الناس بعد موتهم، وكم كانوا أناسا فضلاء، فالسؤال هو هل أباح الإسلام فعل ذلك بكافر من الكفار؟" [24].

فيمكن ملاحظة الفرق بين أبي الأعلى المودودي والآخرين في قضية عدالة الصحابة في كون أبي الأعلى المودودي أثبت قاعدة " الصحابة كلهم عدول"، ولكنه انتقد البعض منهم، مع قبول روايتهم، في حين أن الآخرين نفوا صحة القاعدة، وانتقدوا الصحابة، وقبلوا وردوا بعض رواياتهم.

المطلب الثاني:نماذج من نقدهم لأبي هريرة خصوصا

يعتبر أبو هريرة أكثر من انتقد من الصحابة، و فيما يلي عرض للانتقادات الموجهة له.

أولا: أبو رية

إن أبا رية قد أكثر من الطعن في أبي هريرة حتى إنه أفرده بمبحث خاص، بل إنه ذكر في أول الكتاب أنه انتهى إلى نتائج " عجيبة وخطيرة"، من هذه النتائج كون أبي هريرة أكثر الصحابة رواية مع أنه لم يصحب الرسول صلى الله عله وسلم إلا سنة واحدة وتسعة أشهر!!

والغرض من هذا الانتقاد هو بيان أن أبا هريرة لم يكن بالمنزلة التي رُفع إليها، فهو – في نظر- أبي رية صحابي من أهل الصفة فقط، بل الأدهى من ذلك أن فيه أمورا معيبة وقادحة في شخصه، رضي الله عنه وأرضاه فنجده يقول: (وهذا الأمر قد دعانا إلى أن نفرد ترجمة خاصة لمن كان أكثر الصحابة تحديثا عن رسول الله، وأوسعهم رواية، على حين أنه كان من عامة الصحابة، وكان بينهم لا في العير ولا في النفير ذلكم هو "أبو هريرة" "[25].

و يمكن تصنيف انتقادات أبي رية لأبي هريرة إلى ثلاثة أصناف:

الأول : ما يتعلق بذاته و شخصيته، فذكر هنا:

[24] **الخلافة و الملك**. مرجع سابق، ص 117.

[25] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 168.

1-الاختلاف في اسمه: "لم يختلف الناس في اسم أحد – في الجاهلية والإسلام – كما اختلفوا في اسم " أبي هريرة " فلا يعرف أحد على التحقيق الاسم الذي سماه به أهله، ليدعى بين الناس به"[26].

2- نشأته وأصله:"وإذا كانوا قد اختلفوا في اسم أبي هريرة، فإنهم كذلك لم يعرفوا شيئا عن نشأته، ولا عن تاريخه قبل إسلامه، غير ما ذكر هو عن نفسه، من أنه كان يلعب بهرة صغيرة. وأنه كان فقيرا معدما، يخدم الناس بطعام بطنه – وكل ما يعرف عن أصله أنه من عشيرة سليم بن فهم من قبيلة أزد ثم من دوس).[27]

3- قدومه إلى المدينة وذهابه إلى خيبر:"قدم أبو هريرة بعد أن تخطى الثلاثين من عمره – وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) حينئذ في غزوة خيبر، التي وقعت في سنة ٧ من الهجرة: قال ابن سعد في الطبقات الكبرى: قدم الدوسيون فيهم أبو هريرة ورسول الله بخيبر فكلم رسول الله أصحابه في أن يشركوا أبا هريرة في الغنيمة ففعلوا – ولفقره اتخذ سبيله إلى الصفة بعد ما عاد إلى المدينة فعاش بها ما أقام بالمدينة، وكان من أشهر من أمها" [28]

4- أنه كان يصحب رسول الله صلى لله عليه وسلم بغرض الأكل:فقد صرح هو نفسه بأن صحبه وإنما قد صاحبه على ملء بطنه فقط[29]. "وسجل التاريخ أنه كان أكولا نهما، يطعم كل يوم في بيت النبي، أو في بيت أحد أصحابه، حتى كان بعضهم ينفر منه.

ومما رواه البخاري عنه أنه قال: (كنت أستقرئ الرجل الآية وهي معي كي ينقلب بي فيطعمني، وكان خير الناس للمساكين جعفر بن أبي طالب، كان ينقلب بنا فيطعمنا ما كان في بيته)، وروى الترمذي عنه: (وكنت إذا سألت جعفر عن آية لم يجبني حتى يذهب إلى منزله).[30]

---

[26] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 169.

[27] **المرجع السابق**، ص 169.

[28] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 169.

[29] ففي حديث رواه أحمد والشيخان عن سفيان عن الزهري عن عبد الرحمن الأعرج قال: (سمعت أبا هريرة يقول: إني كنت امرأ مسكينا أصحب رسول الله على ملء بطني).**أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 170.

[30] " ومن أجل ذلك كان جعفر هذا في رأي أبي هريرة أفضل الصحابة جميعا، فقدمه على أبي بكر وعمر وعلي وعثمان وغيرهم من كبار الصحابة رضي الله عنهم جميعا.فقد أخرج الترمذي والحاكم بإسناد صحيح عن أبي هريرة: (ما احتذى النعال ولا ركب المطايا، ولا وطئ التراب، بعد رسول الله أفضل من جعفر بن أبي طالب)"**أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 170.

5- وذكر أنه كان يُدعى بشيخ المضيرة (نوع من الحلويات)ونقل عن الثعالبي في كتابه " ثمار القلوب في المضاف والمنسوب" أنهقال: "وكان يعجبه المضيرة جدا فيأكل مع معاوية، فإذا حضرت الصلاة صلى خلف علي رضي الله عنه، فإذا قيل له في ذلك قال: مضيرة معاوية أدسم وأطيب، والصلاة خلف علي أفضل، وكان يقال له " شيخ المضيرة" [31].

6- أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال له يا أبا هريرة: " زر غبا تزدد حبا"، لِما رأى منه كثرة غشيان الناس، إلى حد الإحراج والإزعاج [32]

7- أنه كان مزاحا ومهذارا:قال أبو رية: "أجمع مؤرخو أبي هريرة على أنه كان مزاحا مهذارا، يتودد إلى الناس ويسليهم بكثرة الحديث، والإغراب في القول ليشتد ميلهم إليه، ويزداد إقبالهم عليه، وإليك بعض ما رووه في ذلك.قالت عنه عائشة، وهي أعلم الناس به لامتداد العمر بهما، في حديث المهراس: إنه كان رجلا مهذارا"[33]

8- التهكم به:قال: "ولقد كانوا يتهكمون برواياته ويتندرون عليها لما تفنن فيها وأكثر منها. فعن أبي رافع: أن رجلا من قريش أتى أبا هريرة في حلة وهو يتبختر فيها، فقال يا أبا هريرة: إنك تكثر الحديث عن رسول الله، فهل سمعته يقول في حلتي هذه شيئا؟!! فقال: سمعت أبا القاسم يقول: إن رجلا ممن كان قبلكم بينما هو يتبختر في حلة، إذ خسف الله به الأرض، فهو يتجلجل فيها حتى تقوم الساعة، فوالله ما أدري لعله كان من قومك أو من رهطك.ويبدو من سؤال هذا الرجل أنه لم يكن مستفهما وإنما كان متهكما، إذ لم يقل له: إنك تحفظ أحاديث رسول الله! وإنما قال: تكثر الحديث عن رسول الله، وسياق الحكاية يدل كذلك على أنه كان يهزأ به، ويسخر منه" [34].

الثاني: ما يتعلق بالرواية

1-كثرة أحاديثه: لقد استنكر أبو رية كون أبي هريرة أكثر الناس حديثا، مع أنه لم يصاحب رسول الله عليه وسلم إلا عاما وتسعة أشهر !!. وذكر أن كثرة رواية أبي هريرة للحديث أفزعت عمر بن الخطاب فضربه بالدرة وقال له:

[31] **المرجع السابق**، ص 170 ، 171.
[32] **المرجع السابق**، ص 172 .
[33] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 173.
[34] **المرجع السابق**، ص 173.

"أكثرت يا أبا هريرة من الرواية، وأحر بك أن تكون كاذبا على رسول الله"[35]. بل إن عمر تهدده بإلحاقه إلى بلده إن لم يترك الحديث، ولذلك يلاحظ أن أحاديث أبي هريرة كثرت بعد وفاة عمر.

2–أنه سوغ لنفسه كثرة الرواية ما دام لا يحل حراما ولا يحرم حلالا، حيث" أيد صنيعه بأحاديث رفعها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها ما رواه الطبراني في الكبير عن أبي هريرة أن رسول الله قال:"إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس"[36].

3– أنه كان يدلّس: فقال أبو رية: "وقال يزيد بن هارون: سمعت شعبة يقول: أبو هريرة كان يدلس – أي يروي ما سمعه من كعب وما سمعه من رسول الله، ولا يميز هذا من هذا – ذكره ابن عساكر – وكأن شعبة يشير بهذا إلى حديث " من أصبح جنبا فلا صيام له"، فإنه لما حوقق عليه قال: أخبرنيه مخبر ولم أسمعه من رسول الله، وقال ابن قتيبة في " تأويل مختلف الحديث :" وكان أبو هريرة يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): كذا وإنما سمعه من الثقة عنده فحكاه"[37].

4–أول راوية اتهم في الإسلام:نقل أبو رية: "قال ابن قتيبة في تأويل متخلف الحديث: "إنه لما أتى أبو هريرة من الرواية عنه صلى الله عليه وسلم ما لم يأت بمثله من صحبه من جلة أصحابه والسابقين الأولين اتهموه وأنكروا عليه وقالوا: كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة رضي الله عنها أشدهم إنكارا عليه لتطاول الأيام بها وبه وممن اتهم أبا هريرة بالكذب، عمر وعثمان وعلي وغيرهم وبذلك كان – كما قال الكاتب الإسلامي الكبير مصطفى صادق الرافعي: " أول راوية اتهم في الإسلام". ولما قالت له عائشة: إنك لتحدث حديثا ما سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم أجابها بجواب لا أدب فيه ولا وقار، إذ قال لها – كما رواه ابن سعد والبخاري وابن كثير

[35] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 174.
[36] **المرجع السابق**، ص 175.
[37] **المرجع السابق**، ص 175، 176.

وغيرهم: شغلك عنه صلى الله عليه وسلم المرآة والمكحلة !وفي رواية – ما كانت تشغلني عنه المكحلة والخضاب، ولكن أرى ذلك شغلك!!على أنه لم يلبث أن عاد فشهد بأنها أعلم منه، وأن المرآة والمكحلة لم يشغلاها[38].

وكان علي رضي الله عنه سيئ الرأي فيه، وقال عنه ألا إنه أكذب الناس – أو قال: أكذب الأحياء على رسول لأبو هريرة. ولما سمع أنه يقول: حدثني خليلي !قال له: متى كان النبي خليلك؟"[39].

5– أخذه عن كعب الأحبار:يرى أبو رية أن بعض الصحابة انخدعوا بإسلام كعب الأحبار الزائف، وكان منهم أبو هريرة الذي كان أكثر سذاجة، فأكثر الرواية عنه، فلقد لقنه كعب الأوهام والخرافات، وأبو هريرة بدورها نشرها بين المسلمين ومن أمثلة ذلك قول أبي رية: "ومما يدلك على أن هذا الحبر الداهية قد طوى أبا هريرة تحت جناحه حتى جعله يردد كلام هذا الكاهن بالنص ويجعله حديثا مرفوعا إلى النبي ما نورد لك شيئا منه:روى البزار عن أبي هريرة أن النبي قال: "إن الشمس والقمر ثوران في النار يوم القيامة!فقال الحسن: وما ذنبهما؟ فقال: أحدثك عن رسول الله وتقول ما ذنبهما؟، وهذا الكلام نفسه قد قاله كعب بنصه، فقد روى أبو يعلى الموصلي، قال كعب: يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في جهنم يراهما من عبدهما" [40].

6– حفظ الوعاءين:قال أبو رية: "أخرج البخاري عن أبي هريرة قال: حفظت عن رسول الله وعاءين فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته لقطع هذا البلعوم".وهذا الحديث معارض بحديث رواه الجماعة بألفاظ متقاربة عن علي رضي الله عنه، فقد سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة.)[41].ويرى أبو رية أنه حتى لو كانت هناك شيء، فأبو هريرة أبعد من يحظى بها من رسول الله صلى الله عليه

[38]"ذلك أنه لما روى حديث: " من أصبح جنبا فلا صوم عليه" أنكرت عليه عائشة هذا الحديث فقالت: إن رسول الله كان يدركه الفجر وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم، وبعثت إليه بأن لا يحدث بهذا الحديث عن رسول الله، فلم يسعه إزاء ذلك إلا الإذعان. وقال: إنما أعلم مني، وأنا لم أسمعه من النبي، وإنما سمعته من الفضل بن العباس – فاستشهد ميتا وأوهم الناس أنه سمع الحديث من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كما قالابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث".**أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 176، 177.

[39]**أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 176، 177.

[40]**أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 180، 181.

[41]**المرجع السابق**، ص 184.

وسلم، فمن أبو هريرة حتى يؤثره بها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، بل هناك من هو أولى بها كعلي وأبو بكر وعمر وعائشة وغيرهم ممن هم له مكانة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الثالث: ما يتعلق بالمواقف السياسية

1-تشيعه لبني أمية[42]: فأبو هريرة – في نظر أبي رية – لم يكن له ظهور حتى زمن عثمان، و أنه لما نشب الصراع بين علي و معاوية اختار طائفة معاوية، إذ أنها كانت تملك السلطان و المال، وهذا ليس بغريب أن يصدر من أبي هريرة الذي عاش حياة الجوع و الشقاء والفقر والبؤس والحرمان.وكافأه بنو أمية على صنيعه فولوه المناصب وأغدقوا عليه من المال الكثير، و بنوا له قصرا.ورد أبي هريرة لم يكن جهادا بالسيف أو المال، وإنما أحاديث ينشرها بين الناس تنتصر لمعاوية، وتخذل أصحاب علي. "وقد كان مما رواه أحاديث في فضل عثمان ومعاوية وغيرهما ممن يمت بأواصر القربى إلى آل أبي العاص وسائر بني أمية" [43].

و سرد أبو رية بعض الأمثلة فقال: "ولما نسخ عثمان المصاحف دخل عليه أبو هريرة فقال: أصبت ووفقت! أشهد لسمعت رسول الله يقول: إن أشد أمتي حبا لي، قوم يأتون من بعدي يؤمنون ولم يروني، يعملون بما جاء في الورق المعلق.. حتى رأيت المصاحف. قال فأعجب ذلك عثمان، وأمر لأبي هريرة بعشرة آلاف.وهذا الحديث من غرائبه، وهو ينطق ولا ريب بأنه ابن ساعته)[44].

2- وضعه أحاديث على علي:قال أبو رية: "قال أبو جعفر الإسكافي إن معاوية حمل قوما من الصحابة، وقوما من التابعين، على رواية أخبار قبيحة على علي تقتضي الطعن فيه، والبراءة منه، وجعل لهم في ذلك جعلا، فاختلقوا له ما أرضاه، منهم أبو هريرة، وعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، ومن التابعين عروة بن الزبير.وروى الأعمش: لما قدم أبو هريرة العراق مع معاوية عام الجماعة جاء إلى مسجد الكوفة فلما رأى كثرة من استقبله من الناس جثا على ركبتيه ثم

[42]**أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 185.

[43]**المرجع السابق**، ص 187.

[44]ومما وضعه في معاوية ما أخرجه الخطيب عنه: ناول النبي صلى الله عليه وسلم معاوية سهما فقال: خذ هذا السهم حتى تلقاني به في الجنة.وأخرج ابن عساكر وابن عدي والخطيب البغدادي عنه: سمعت رسول الله يقول: إن الله ائتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية، وفي رواية أخرى عن أبي هريرة مرفوعا: الأمناء ثلاثة، جبريل وأنا ومعاوية. **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 188.

ضرب صلعته مرارا وقال: يا أهل العراق أتزعمون أني أكذب على الله ورسول الله وأحرق نفسي بالنار. والله لقد سمعت رسول الله يقول: لكل نبي حرم وإن حرمي بالمدينة ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وأشهد بالله أن عليا أحدث فيها. فلما بلغ معاوية قوله أجازه وأكرمه وولاه إمارة المدينة" [45].

3- سيرته في ولايته:اتّهم أبو ريّة أبا هريرة بالفساد المالي، حيث ذكر أن عمر رضي الله عنه استعمل أبا هريرة على البحرين حوالي سنة ٢١ هـ ثم بلغه عنه أشياء تخل بأمانة الوالي العادل فعزله وولى مكانه عثمان بن أبي العاص الثقفي ثم استدعاه وحاسبه حسابا شديدا وضربه بالدرّة.[46]

و يختم أبو رية ترجمة أبي هريرة بأنه لو سلم بعدالة كل الصحابة، فإن أمر أبي هريرة مخالف ومباين،كونه جُرح من طرف كبار الصحابة ومن جاء بعدهم وشككوا في روايته. فهو بهذا يقرر ما ذكره أن أبا هريرة لم يكن له شأن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا على عهد الخلفاء الأربعة، وإنما ظهر بعد وفاة عثمان وعلو شأن بني أمية[47].

و ممن رد على أبي رية و أحسن الرد:

1-الدكتور مصطفى السباعي،في كتابه "السنة و مكانتها في التشريع الإسلامي" حيث قال:"وأشهد أن أبا رية كان أفحش وأسوأ أدبا من كل من تكلم في حق أبي هريرة من المعتزلة والرافضة والمستشرقين قديما وحديثا، مما يدل على دخل وسوء عقيدة وخبث طوية، وسيجزيه الله بما افترى وازدرى وحرّف وشوه من الحقائق. وسيلقى ذلك في صحيفته يوم يرد إلى الله ..."[48].

---

[45] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 189.

[46] "وقال له: هل علمت من حين أني استخلفتك على البحرين وأنت بلا نعلين! ثم بلغني أنك ابتعت أفراسا بألف دينار وستمائة دينار!!، فقال: كانت لنا أفراس تناتجت وعطايا تلاحقت! قال: قد حسبت لك رزقك ومؤونتك، وهذا فضل فأده. فقال له: ليس لك ذلك! فأجابه عمر: بلى والله وأوجع ظهرك، ثم قام إليه بالدرة فضربه حتى أدماه. ثم قال له: إئت بها – قال:احتسبتها. فقال له عمر: ذلك لو أخذتها من حلال وأديتها طائعا! أجئت من أقصى حجر بالبحرين يجبى الناس لك، لا لله ولا للمسلمين؟ ما رجعت بك أميمة (أم أبي هريرة) إلا لرعية الحمر.**المرجع السابق**، ص 190، 191.

[47] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص 194، 195.

[48] **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. مرجع سابق، ص، 353

ويقول بعد مناقشة الانتقادات التي أوردها: "وبعد فقد اتضح لنا مما سبق أن كتاب أبي رية ليست له أية قيمة علمية، لأمرين بارزين فيه:

1-خلو الكتاب من المنهج العلمي.

2-خلو مؤلفه من الأمانة العلمية،(وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ) الأحزاب (4)[49].

2- محمد أبو شهبة في كتابه "دفاع عن السنة"، ومما قاله: "ولعلك تحققت – أيضا– أن المؤلف تابع لغيره، وبوق يردد ما قاله المستشرقون والمبشرون، وأنه عار عن التحقيق وصفة البحث العلمي الصحيح، و إنما هي دعاوَى واتهامات ليس لها ما يسندها، ولا ما يدل عليها، فلا تلق بالا لما فيه من أباطيل" [50].

3- عبد الرحمن المعلّمي في كتابه" الأنوار الكاشفة "حيث قال:"فإنه وقع إلي كتاب جمعه الأستاذ محمود أبو رية وسماه ((أضواء على السنة المحمدية)) فطالعته وتدبرته، فوجدته جمعاً وترتيباً وتكميلاً للمطاعن في السنة النبوية، مع أشياء أخرى تتعلق بالمصطلح وغيره"[51]

ثانيا:عبد الحسين شرف الدين الموسوي

إن نهج الموسوي مثله مثل نهج أبي رية في طريقة سرد الانتقادات وكأن أحدهما استقى من الآخر.و يمكن أن نذكر هنا فرقا جوهريا بين الرجلين:

أن أبا رية خَلُصَ إلى أن أبا هريرة صحابي " بسيط" من أهل الصفة لا شأن له رفيع يذكر، أما الموسوي فكانت نتيجته أخطر، حيث إنه أورد حديثي النبي صلى الله عليه و سلم: "لضرس أحدكم في النار أعظم من أحد وإن معه لقفا غادر"، وقوله لجماعة فيهم أبو هريرة: "آخركم موتا في النار"،وحملهما على الصحابة المذكورين بما فيهم أبو هريرة رضي الله عنه، وقال فيه: "دون أبي هريرة الذي تبوأ مقعده" [52] وقال في موضع بعده: (ويكفيك من أبي هريرة ما تبوأه من مقعده)[53].

---

[49]**المرجع السابق**،ص: 408.

[50]محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنة**. القاهرة: مكتبة السّنة، (1409هـ/ 1989م)، ص 249 .

[51]عبد الرحمن المعلّمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة**.بيروت: المكتب الإسلامي، (1405هـ/ 1985م، ط2)، ص 11.

[52]**أبو هريرة**. مرجع سابق، ص 265.

[53]**المرجع السابق**، ص 267.

ثالثا: أحمد أمين

لم تخرج مواقف أحمد أمين عن الشبه التي تثار عادة حول أبي هريرة –رضي الله عنه– ولم تختلف عما أوردهأبو رية والموسوي، إلا أنه ذكر نقطتين لم يذكراها:

1–أن الحنفية كانوا يتركون حديثه أحيانا إذا عارض القياس، مثل حديث المصراة[54].

2– أن الوضاع انتهزوا فرصة إكثاره فزوّروا عليه أحاديث لا تعدُّ.[55].

وممن رد عليه الدكتور السباعي، وقال فيه: "فقد وزع طعونه على أبي هريرة في مواضع متفرقة من " فجر الإسلام"، وكان حديثه عنه حديث المحترس المتلطِّف المحاذر من أن يجهر في حقه بما يعتقده من سوء، ولكن أسلوبه، وتحريفه لبعض الحقائق في تاريخ أبي هريرة، وحرصه على التشكيك في صدقه، وادعاء شك الصحابة في هذا الصحابي الجليل، كل ذلك قد نمّ عن سريرة مؤلف "فجر الإسلام"، و أزاح الستار عن خبيئة نفسه" [56].

المبحث الثالث: أدلة عدالة الصحابة

إن عدالة الصحابة مما اتفق عليه أهل السنة والجماعة، وفيما يلي نقل يسير لبعض الآيات والأحاديث وبعض أقوال السلف الصالح في بيان عدالة الصحابة:

1–المطلب الأول: أدلة عدالة الصحابة من القرآن

أ– قوله تعالى:{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا}، ووجه الاستدلال بهذه الآية على عدالة الصحابة رضي الله عنهم أن وسطاً بمعنى "عدولاً خياراً"، ولأنهم المخاطبون بهذه الآية مباشرة. وقد ذكر بعض أهل العلم أن اللفظ وإن كان عاماً إلا أن المراد به الخصوص، وقيل: "إنه وارد في الصحابة دون غيرهم" [57].

---

[54]أحمد أمين، **فجر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، (1969م، ط10)، ص 220. والمصراة: الناقة أو البقرة يجمع اللبن في ضرعها ويحبس ولا تحلب أياما لإيهام المشتري أنها غزيرة اللبن.

[55]**المرجع السابق**، ص 220.

[56]**السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**،مرجع سابق، ص 332.

[57]عماد السيد محمد إسماعيل الشربيني، **عدالة الصحابة رضي الله عنهم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية ودفع الشبهات**، (المكتبة الشاملة)، ص 20.

ب – وقوله تعالى: { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ }، ووجه دلالة هذه الآية على عدالة الصحابة رضي الله عنهم أنها أثبتت الخيرية المطلقة لهذه الأمة على سائر الأمم قبلها، والصحابة أول من يدخل في هذه الخيرية إذ هم المخاطبون بهذه الآية مباشرة عند النزول، وذلك يقتضي استقامتهم في كل حال، ومن البعيد أن يصفهم الله عز وجل بأنهم خير أمة ولا يكونوا أهل عدل واستقامة، وهل الخيرية إلا ذلك ؟[58].

جـ – قال الله سبحانه وتعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ..}، قالابن كثير: "ومن هذه الآية انتزع الإمام مالك –رحمة الله عليه– في رواية عنه بتكفير الروافض الذين يبغضون الصحابة –رضي الله عنهم–، قال: لأنهم يغيظونهم، ومن غاظ الصحابة –رضي الله عنهم– فهو كافر لهذه الآية ووافقه طائفة من العلماء على ذلك. والأحاديث في فضائل الصحابة والنهي عن التعرض لهم بمساءة كثيرة، ويكفيهم ثناء الله عليهم، ورضاه عنهم"[59]

2– المطلب الثاني: أدلة عدالة الصحابة من السنة

أ– قوله صلى الله عليه وسلم:"ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب" "ففي هذا الحديث أعظم دليل على أن الصحابة كلهم عدول ليس فيهم مجروح، ولا ضعيف إذ لو كان فيهم أحد غير عدل، لاستثنى في قوله صلى الله عليه وسلم وقال: "ألا ليبلغ فلان منكم الغائب" فلما أجملهم في الذكر بالأمر بالتبليغ لمن بعدهم، دل ذلك على أنهم كلهم عدول، وكفى بمن عدله رسول الله صلى الله عليه وسلم شرفاً " [60].

ب– وقال صلى الله عليه وسلم: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجئ قوم تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِم يَمِينَهُ ويَمِينُهُ شَهَادَتَهُ"[61].

---

[58]**المرجع السابق**، ص 20.

[59]أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم** ، ت ، سامي بن محمد سلامة. المملكة العربية السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، (1420هـ/ 1999م، ط2)، ج 7، ص 362 .

[60]**عدالة الصحابة**. مرجع سابق، ص23 .

[61]محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، **الجامع الصحيح المختصر، ت**: مصطفى ديب البغا. اليمامة– بيروت: دار ابن كثير، (1407هـ/ 1987م، ط3)، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ر 3451.

جـ – وقوله صلى الله عليه وسلم: "النجومُ أَمنةٌ للسماءِ، فإذا ذهبتِ النجوُم، أَتى السماءَ ما تُوعدُ، وأَنا أَمَنةٌ لأَصْحَابي. فإذا ذهبتُ أَتَى أَصْحَابي ما يُوعدونَ، وأَصْحَابي أَمنةٌ لأُمَّتِي، فإِذا ذهب أصحابي أتى أُمتِي ما يُوعَدُون"[62].

3– المطلب الثالث: أقوال السلف فيمن ينتقد الصحابة

قال الإمام مالك رحمه الله عن هؤلاء الذين يسبون الصحابة: «إنّما هؤلاء أقوامٌ أرادوا القدح في النبي – صلى الله عليه وسلم –، فلم يمكنهم ذلك، فقدحوا في أصحابه، حتى يُقال رجل سوء، ولو كان رجلاً صالحاً لكان أصحابه صالحون» [63].

وقال أبو زُرعة الرازي رحمه الله: «فإذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فاعلم أنّه زنديق. وذلك أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدّى إلينا هذا القرآن والسنة أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة. والجَّرحُ بهم أولى وهم زنادقة»[64].

الخاتمة

من خلال ما تقدم عرضه في هذا البحث، يمكن ذكر النتائج التالية:

1–أن منطلق العصرانيين في نقدهم للصحابة هو التشكيك في عدالتهم.

2– أن المقصود بالعدالة لا يعني العصمة، و إنما عدم تعمد الكذب في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

3– يمكن تقسيم الذين انتقدوا الصحابة من العصرانيين إلى قسمين:

---

[62]أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، **صحيح مسلم، ت:** محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، (د.ت، د.ط)، كتاب فضائل الصحابة، باب بَيَانِ أَنَّ بَقَاءَ النَّبِي –صلى الله عليه وسلم– أَمَانٌ لأَصْحَابِهِ وَبَقَاءَ أَصْحَابِهِ أَمَانٌ لِلأُمَّةِ، ر2531.

[63]أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، **الصارم المسلول على شاتم الرسول، ت:** محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري. بيروت: دار ابن حزم، (1417هـ)،ص581.

[64]أبو بكر الخطيب البغدادي ، **الكفاية في علم الرواية،ت:** أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، (د.ت، د.ط)، ص 49.

القسم الأول: عمد إلى التشكيك في عدالة الصحابة ودعا إلى عرضها على أسس وقواعد الجرح والتعديل، فبالتالي له حرية الانتقاد ومن هؤلاء: أبو رية والموسوي، وأحمد أمين.

القسم الثاني:أثبت عدالة الصحابة، ولكنه بالرغم من ذلك انتقد بعضهم، ومن هذا القسم: أبو الأعلى المودودي.

1-انتقاد الصحابة نتيجة حتمية للتشكيك في عدالتهم.

2- أبو هريرة رضي الله عنه، أكبر مستهدف من طرف العصرانيين.

3- عدالة الصحابة ثابتة بنصوص القرآن والسنة، ولا ينكر هذا إلا جاهل أو صاحب نية سيئة.

قائمة المصادر و المراجع

-أبو الأعلى المودودي، **الخلافة و الملك**، تعريب: **أحمد إدريس**. الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى، 1398 هـ – 1975 م.

- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، **صحيح مسلم**، **ت**: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د .ط ، د. ت.

- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، ت: سامي بن محمد سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعةالثانية ، 1420هـ - 1999 م.

- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**. بيروت- لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1405 هـ - 1985 م.

- أحمد أمين، **فجر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، 1969 م.

- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**،ت:محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1417هـ.

- أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ت: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني. المدينة المنورة:المكتبة العلمية، د ت.

-أنس سليمان المصري النابلسي، **المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحداثيين للطعن في الصحيحين**. على الشبكة العنكبوتية :ملتقى أهل الحديث. - 1431هـ - 2010م،

- حمزة أبو الفتح حسين قاسم محمد، **العصرانيون والصحابة**. على الشبكة العنكبوتية: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة. تاريخ المقال: 20/6/2010.

- السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **أبو هريرة**. منشورات الطبعة الحيدرية بالنجف، الطبعة الثانية، 1378 هـ - 1956 م.

- عبد الرحمن المعلّمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة**. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.

-عماد السيد محمد إسماعيل الشربيني، **عدالة الصحابة رضي الله عنهم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية ودفع الشبهات**، المكتبة الشاملة.

- محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنة** رد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، وبيان الشبه الواردة على السنة قديما و حديثا، وردها ردا علميا صحيحا. القاهرة: مكتبة السنة، الطبعة الأولى، 1409 هـ – 1989م.

- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**،تحقيق:د. مصطفى ديب البغا.اليمامة – بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1407هـ – 1987م.

-محمد حامد الناصر ، **العصرانيون بين مزاعم التجديد**. الرياض: مكتبة الكوثر، الطبعة الثانية 1422 هـ - 2001 م .

- محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**. دار المعارف، الطبعة السادسة، د.ت .

- مصطفى السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. بيروت: دار الوراق، الطبعة الأولى، 1419 هـ – 1998 م.

المرابحة المصرفية: تقعيد وتأصيل

أ / محمد حمزة مسعود الطوير

قسم علوم الحديث، كلية الدراسات الإسلامية جامعة المدين العالمية/ شاه علم – ماليزيا

ملخص

فإن التطور الذي يشهده العالم يفرض على المصارف تقديم الخدمات المصرفية الشاملة ومواكبة التطور التكنولوجي والإيفاء بالمتطلبات والمعايير العالمية وتوثيق العلاقات مع الزبائن والمؤسسات العامة من خلال بناء إستراتيجية فاعلة ترمي إلى الاستفادة من البرامج الاقتصادية.

وقد اتجهت المصارف محلياً وإقليمياً وعالمياً لخلق كيانات قادرة على المنافسة عالمياً في تقديم الخدمات المصرفية الموافقة لأحكام الشريعة الإسلامية من خلال فروعها المتعددة لاسيما بعد الأزمة المالية العالمية التي دفعت العالم الغربي إلى إعادة الحساب في تعاملاته الربوية والتفكير في استخدام النظام الإسلامي المالي، والعدول عما سواه من التشريعات المالية الوضعية .

فقد باشرت بعض البنوك الغربية أعمالها رغم وجودها في بيئة تسيطر عليها الصيرفة التقليدية لتقدَّم خدماتها المصرفية المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية إلى قطاع عريض من المتعاملين معها في مجتمعات الإلحاد . مما يؤكد صلوحية هذه الشريعة لمواكبة التطور الزمني ، ويرسي دعائم الإعجاز التشريعي لنُظم الإسلام وأحكامه التشريعية.

وفي هذه الدراسة يحاول الباحث الوقوف على نوع مستحدث من أنواع البيوع التي تمخضت عن التطورات المعاصرة وهو ما يسمي بـــ " المرابحة المصرفية ، أو بيع المرابحة للآمر بالشراء " ومن ثم التعرّف على أسلوب جديد من أساليب التعامل المصرفي الذي تفرضه حاجة الناس الملحّة والمتزايدة .

كلمات مفتاحية: المرابحة، المصارف، التشريعات، الصيرفة

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واتبع ملته القويمة إلى يوم الدين، وبعد:

فإن التطور الذي يشهده العالم يفرض على المصارف تقديم الخدمات المصرفية الشاملة، ومواكبة التطور التكنولوجي، والإيفاء بالمتطلبات والمعايير العالمية، وتوثيق العلاقات مع الزبائن والمؤسسات العامة من خلال بناء إستراتيجية فاعلة ترمي إلى الاستفادة من البرامج الاقتصادية، وقد اتجهت المصارف محلياً وإقليمياً وعالمياً لخلق كيانات قادرة على المنافسة عالمياً في تقديم الخدمات المصرفية الموافقة لأحكام الشريعة الإسلامية من خلال فروعها المتعددة، لاسيما بعد الأزمة المالية العالمية التي دفعت العالم الغربي إلى إعادة الحساب في تعاملاته الربوية، والتفكير في استخدام النظام الإسلامي المالي، والعدول عما سواه من التشريعات المالية الوضعية.

وقد باشرت بعض البنوك الغربية أعمالها رغم وجودها في بيئة تسيطر عليها الصيرفة التقليدية لتقدَّم خدماتها المصرفية المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية إلى قطاع عريض من المتعاملين معها في مجتمعات الإلحاد . مما يؤكد صلوحية هذه الشريعة لمواكبة التطور الزمني ، ويرسي دعائم الإعجاز التشريعي لنُظم الإسلام وأحكامه التشريعية.

وفي هذه الدراسة يحاول الباحث الوقوف على نوع مستحدث من أنواع البيوع التي تمخضت عن التطورات المعاصرة وهو ما يسمي بـــ " المرابحة المصرفية، أو بيع المرابحة للآمر بالشراء "، ومن ثم التعرّف على أسلوب جديد من أساليب التعامل المصرفي الذي تفرضه حاجة الناس الملحّة والمتزايدة، وقد رأيت أن أعقد هذه البحث في فصل تمهيدي قسّمته إلى بضعة مباحث، ثم أوردت أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، وأسأل الله التوفيق والسداد، وأن يكون عملي هذا خالصا لوجهه الكريم.

الفصل التمهيدي: في المرابحة: وتحته مباحث.

المبحث الأول: مفهوم المرابحة، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: المرابحة لغة: مفاعلة من رَبح ، يقال: أربحته على سلعته أي أعطيته ربحاً، وقد أربحه بمتاعه وأعطاه مالاً مرابحةً أي على الربح بينهما. وبعتُ الشيء مرابحة.

ويقال: بعتُه السلعة مرابحةً على كل عشرة دراهم درهم،وكذلك اشتريته مرابحة[1].

المطلب الثاني: المرابحة في الاصـــطلاح: يأتي مفهوم المرابحة موافقاً لمعناها اللغوي، فهي: (بيع بمثل الثمن الأول مع زيادة ربح)[2].

فالبائع يشـتري السـلعة بثمن ثم يبيعها بزيادة ربح على ثمن الشـراء لمشـترٍ آخر؛ ولذا سمي هذا البيع بالمرابحة، وتختلف المرابحة عن العينة في كون العينة بيع السـلعة بثمن معلوم إلى أجل، ثم شـراؤها بأقل منه نقداً، فيكون القصـد الحصـول على العين في الحال. فالبائع يستعين بالمشـتري في الحصـول على مراده. والبائع في العينة لايشـتري السـلعة إلاّ بعد أن يجد لها مشترٍ ينوي شراءها، ومن ثم عرفها بعضهم بأنها بيع ما ليس عند بائعه[3].

وللمرابحة وجهان: الأول أن يُخبر البائع عن رأس المال الذي اشـترى به والثمن المراد البيع به؛ فيقول اشـتريت هذه السلعة بثمانية آلاف دينار مثلاً، وسأبيعها بعشرة آلاف دينار .

ولاشـك أن الحاجة تمسّ لمثل هذا البيع؛ لأن بعض الناس لا يُحسـن الإتِّجار ولا يتقن الشـراء؛ فهو يحتاج في تعاملاته دائماً إلى الاعتماد على تصرفات ذوي الخبرة والفلاح في التجارة، فتطيب نفسه بمثل ما اشترى البائع مع زيادة بعض الربح لثقته في حذقه.

والوجه الثاني: أن يخبر البائع عن ثمن شراء السلعة ونسبة الربح المراد كسبه عند بيعها، كأن يشتريها بثمانية آلاف ويبيعها بربح خمسة بالمائة، وهذه الصورة جائزة كسابقتها؛ لوضوح الثمن وانتقاء الجهالة والغرر، وحاجة الناس لمثل هذه التعاملات.

وقد تنوعت آراء الفقهاء وأهل العلم في حكم المرابحة بتنوّع فهومهم لماهية هذا البيع ومقاصـده، فرويت كراهته عن بعض علماء السلف كابن عباس وابن عمر وعطاء وسعيد بن جبير[1].

---

[1] ابن منظور الأفريقي(ت: 711ه)، محمد بن مكرم بن علي، 1414 ه، لسان العرب، نشر: دار صادر – بيروت، ط3، (2/442-443).

[2] الكاساني (ت: 587ه)، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، دار الكتب العلمية، ط2، سنة: 1406ه - 1986م، (5/220).

[3] الحطاب (ت: 954ه)، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، سنة: 141ه - 1992م، (4/404).

[1] ابن قدامة المقدسي (ت: 620ه)، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي الدمشقي الحنبلي، المغني، مكتبة القاهرة، (د.ط)، سنة: 1388ه - 1968م، (4/136).

وذهب بعض المالكية إلى أن جواز مثل هذه التعاملات خلاف الأَولى؛ لتوقّفها على أمور نادراً ما يأتي بها البائع على وجهها الأمثل.

وصـرّح بعضـهم أن من البيع المكروه أن يقول: أعندك كذا وكذا فتبيعه مني بدين وأربحك فيه، فيشـتري ذلك ثم يبيعه منه على ما تواعدا عليه[2].

وذهب الشـافعي إلى جواز بيع المرابحة شـريطة ألاّ يكون العقد ملزماً، فقال: (وإذا أرى الرجُلُ الرجُلَ السـلعة فقال أشتري هذه وأُربحك فيها بيعا، وإن شاء تركه ... وسواء في هذا ما وصفت إن كان قال أَبتاعُهُ وأشتريه منك بنقد أو دين)[3] ، فعلق جواز البيع على الخيار سواء أكان الواعد سيشتري نقدًا أم بالأجل فيجوز البيع الأول ويكون البيِّعان بالخيار في البيع الآخر، فإن حدّداه جاز.

والمرابحة من بيوع الأمانة المعتمدة على صدق المشتري الأول في الإخبار عن ثمن السلعة وتكلفتها التي قامت عليه ، فيعرّف المشتري الأول المشتري الثاني بكم اشتراها ومقدار الربح فيها، كما يعرّفه بحالها حين الشراء وبعده وما إذا طرأ عليها تغيير ، فيوقفه على حقيقة حالها وثمنها، وبذا يكون امتناع الخيانة في بيع المرابحة مشـــروطاً دلالة، وإن ظهرت الخيانة في عقد المرابحة بدليل قاطع فهي إما أن تكون في صـفة الثمن أو في قدره: فإن كانت في الصـفة كأن يشـتري شـيئاً نسـيئة ثم يبيعه على الثمن الأول مرابحة دون أن يبيّن ذلك، فالمشـتري بالخيار في أخذ المبيع وردّه، وإن كانت الخيانة في قدر الثمن بأن أخبر المشتري الأول أنه اشترى بثمن معين كعشرة دنانير مثلاً ثم تبيّن أنه اشترى بخلافها فإن للمشتري الخيار في أخذه بجميع ثمنه أو تركه؛ لأن الخيانة في المرابحة لا تُخرِج العقد عن طبيعته، إذ أن معنى المرابحة متوفر بعد ظهور الخيانة، حيث يصـــبح بعض الثمن رأس مال وبعضـــه ربحاً فيكون الخلل في جانب الرضـــا ، وبه يثبت الخيار[4].

ولو حدث بالسلعة عيب في يد مصدرها الرئيس أو في يد المشتري الأول ثم أراد أن يبيعها مرابحة، فذكر الأحناف أنه يُنظر في حدوث العيب، فإن كان بجائحة سماوية فله أن يبيعها بجميع الثمن من غير بيان، وذهب الشـــافعية وزفر

---

[2] الحطاب، مواهب الجليل، مصدر سابق (405/4).

[3] الشافعي (ت: 204هـ)، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الأم، دار المعرفة – بيروت، (د. ط)، سنة: 1410هـ/1990م،(3/ 39).

[4] الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق (225/5-226).

إلى أنه يبيعها حتى يبيّن ما حدث بها[1]، وهو الأولى بالأخـذ والأقرب للصـــــواب لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ليس منا من غشنا)[2].

وقال المالكية: يتعين على بائع المراجعة تبيين ما يُكرهَ في ذات المبيع ووصــفه، فإن لم يبينه كان كاذباً غاشّــا، فإن تحقق عدم كراهته لم يجب عليه البيان[3].

المبحث الثاني: شروط بيع المرابحة:

اشترط العلماء لبيع المرابحة شروطاً، منها:

1-أن يكون العقد الأول صـحيحاً ، فإن كان فاسـداً لم يجز بيع المرابحة ؛ لأنه بيع بالثمن الأول المتفق عليه في العقد الفاسد مع زيادة ربح ، وفي هذا البيع يثبت الملك – عند الأحناف – بقيمة المبيع أو بمثله لا بالثمن المذكور في العقد لفساد التسمية، وهذا يتنافي مع عقد المرابحة القائم على المعرفة التامة للثمن الأول وليس القيمة أو المثل.

2-أن يكون الثمن الأول معلوماً للمشتري الثاني؛ لأن المرابحة بيع بالثمن الأول مع زيادة ربح بالثمن شرط صحة في البيع كلها، وعدم العلم به يؤدي إلي الجهالة والغرر الممتنعين شرعاً.

3-ومنها أن يكون الربح معلوماً؛ لأنه يمثل بعض الثمن الذي يتوقف عليه صــحة البيع، ولا فرق في تعيين الربح بين كونه مقداراً مقطوعاً أو نسبة عشرية محددة، بحيث ينظم إلي رأس المال ليصبح جزءاً من الثمن الكلي للمثمون.

4-ألاّ يكون الثمن في العقد الأول مقابلاً بجنسه من أموال الربا، فإن اشترى المكيل أو الموزون بجنسه مثلاً بمثل لم يجز له أن يبيعه مرابحة؛ لأن المرابحة بيع الثمن الأول وزيادة، والزيادة في أموال الربا تكون ربا لا ربحاً، أما إذا اختلفت الأصناف فلا بأس بالمرابحة.

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق،(223/5).

[2] أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، (كتاب البيوع)، باب: وأما حديث حبيب بن أبي ثابت، تحقيق مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1411هـ – 1990م، (10/2).

[3] الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، (4 / 223 وما بعدها).

5-ولا بأس أن يلحق برأس المال مالا بد منه، اســـتناداً إلى ما تعارف عليه التجار من زيادة ما هو من باب الأجرة على رأس المال البضاعة؛ وعملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: (فما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن)[1]، بشرط أن يقول البائع قام عليّ بكذا، ولا يقول اشـتريته، ولو وضـع البائع الأول عن المشـتري بعض الثمن فإنه يبيعه مرابحة على الثاني بعد الحطِّ ؛ لأن الحطّ يلتحق بأصل العقد[2].

إن الزيادة أو الحطّ قد يتفق عليها في زمن الخيار أو بعد لزوم البيع، فإن كانت في زمن الخيار أُلحقت بالثمن، وقد حكى ابن قدامة الإجماع في ذلك فقال: لا أعلم مخالفاً في ذلك[3]، لكن الشـيرازي ذكر في المهذَّب أن من الشـافعية من يرى أن المِلك إذا انتقل بالعقد فلا تلحق الزيادة والنقص بالثمن الأول[4].

وأما إذا طرت الزيادة أو الحط بعد لزوم البيع فيرى الأحناف أن الزيادة في الثمن الأول تلحق بأصـــل العقد بحيث يبيع المشترى بالثمن المعقود عليه مع زيادة مرابحةً كذلك الحط فإنه يلحق بالأصل بحيث يكون في الربح ورأس المال معاً لأن الربح ينقسم على جميع الثمن فإذا حُطّ شيء من الثمن حُطّ معه حصته من الربح[5].

ويرى المالكية أن البائع الأول لو وهب من الثمن شيئاً وأراد المشتري بيع المثمون مرابحة تعين عليه أن يبيّن للشاري ما حطّه أو وهبه البائع الأول بشرط أن يكون الحّط متعارفاً عليه بين الناس، فإن لم يبيّن كان كاذباً[6].

المبحث الثالث: بيع الواعد أو الآمر بالشراء:

هو أن يطلب شخص من شخص آخر أو جهة ما شراء سلعة معينة ويَعِد بشرائها منه بربح بعد تملّك المشتري لها ملكاً تاماً ، فهذا البيع يســـمي بيع الواعد أو الآمر بالشـــراء ، وهو مركّب من وعدين: وعد من الراغب في شـــراء

---

(1) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب: خطبة ابن مسعود، ومن كلامه، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، نشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، و دار الصميعي – الرياض، ط1، سنة: 1415 هـ - 1994 م، (112/9)، برقم: 8583.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، (103/6).

(3) ابن قدامة المقدسي،المغني، مصدر سابق، (137/4)..

(4) الشيرازي (ت: 476هـ)، أبو اسحاق إبراهيم، (د.ت)، المهذب، نشر: دار الكتب العلمية، (د.ط)، 60/12).

(5) الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، (222/5).

(6) عليش (ت:1299هـ)، محمد بن أحمد، 1409هـ/1989م، منح الجليل بشرح مختصر خليل، (د.ط)، (188/2).

السلعة من الموعود بعد تملكها، ووعد من تلك الجهة بالبيع بطريق المرابحة، أي بزيادة ربح معيّن المقدار أو النسبة على الثمن الأول[7].

وبيع المرابحة للآمر بالشراء هو عصب عمل البنوك الآن لاسيما الإسلامية منها، حيث يأتي الواعد ويطلب من البنك أن يشتري سلعة معينة ليشتريها منه الواعد بثمن أعلى بصفة مؤجلة ، وهذا الوعد الذي بينهما غير ملزم ، بمعني أن للعميل الخيار في التراجع، كما أن للمصرف الخيار في عدم تنفيذ ما اتفقا عليه .

وقد اختلف العلماء في حكم المرابحة المصرفية، فنُقل عن إسحاق بن راهويه منع مثل هذا البيع بحجة أن الثمن مجهول حال العقد[1].

وهذا يردّه أن ثمن السلعة عادة ما يكون معلوما للزبون، ويمكنه معرفته من مصدر السلعة الرئيس قبل إبرام العقد مع المشتري الأول " المصرف مثلاً " فالمعمول به الآن في البنوك أن المواطن يتقدم بطلب كتابي إلى المصرف يفيد الوعد بشراء سلعة معينة، مرفقاً بفاتورة مبدئية تحدّد نوع السلعة وثمنها ومواصفاتها. وهذه الفاتورة تعدّ جزءاً من متطلبات الوعد بالشراء، ومن ثم تنتفي الجهالة والغرر في هذا البيع.

ومنع الشافعية بيع المرابحة للآمر بالشراء في حال كون العقد ملزما، وذهب بعض علماء المالكية وغيرهم إلى تحريم هذا البيع حتى وإن كان الوعد الذي بين العميل والبنك غير ملزم، بحجّة أن هذا المعاملة تُعدّ حيلة على الربا، حيث أن المصرف يشتري السلعة بثمن معيّن ليبيعها للزبون إلي أجل بثمن أعلى ، فكأنه قد أقرضه مبلغاً من المال، وطالبه بسداد مبلغ أكبر، والسلعة إنما أُوتي بها حيلة، يتوصل بها إلى اقتراضه مبلغاً يرده مع الزيادة، فهي حيلة ربوية، قال القرطبي: ((والمالكية جعلوا السلعة محللة ليتوصل بها إلى دراهم بأكثر منها، وهذا هو الربا بعينه، فاعلمه)[2].

وهذا القول غير مُسَلم به؛ لأن المصرف يتملك السلعة حقيقة، وتكون في حيازية وفي قبضته، فالعقد هنا حقيقي وليس صوريًا، وليس حيلة، ويؤكد ذلك أن السلعة لو تلفت قبل أن يبيعها المصرف للعميل فإن تَلَفها يكون على المصرف نفسه، لأنه تَمَلّكها حقيقة .

---

[7] الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى، (د. ت)، الفقه الإسلامي وأدلته، الطبعة الرابعة المنقحة المعدَّلة بالنِّسبة لما سبقها (وهي الطبعة الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة)، (3777/5).

[1] ابن قدامة المقدسي، المغني، مصدر سابق، (199/4).

[2] القرطبي (ت: 671هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، 1384هـ - 1964م، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، (60/2).

كما أن المصرف له أن ينتفع بالسلعة بسائر أوجه الانتفاع فيستغلها أو يستثمرها إن كانت تُستغل أو تُستثمر، وله كذلك أن يبيعها متي شاء، وممن شاء، وكونه اشتراها لأجل أن يبيعها فهذا لا يجعل العقد صوريًا ولا محرمّاً. ودليل ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب – جيد – فقال له صلى الله عليه وسلم: (أكُلُ تمر خيبر هكذا؟ قال: لا والله يا رسول الله إنا نشتري الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة من الجمع، فقال عليه السلام: لا تعفل، ولكن بِعْ من هذا، واشتر بثمنه من هذا، وكذلك الميزان)[1].

فقد حكى الصحابي أنهم كانوا يقعون في ربا الفضل من خلال استبدال جيّد التمر برديئه مفاضلةً ، وهو من أنواع ربا البيوع، ومن ثم أرشده النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في تتمة الحديث: (بِعْ الجمع بالدراهم، ثم أتبع بالدراهم جَنِيباً)[2].

والملاحظ هنا أن الصحابي أُمِر بالبيع ليأخذ الدراهم ثم يشتري بها تمرًا ومن ثم يكون ثمن المبيع وسيطا لإباحة المعاملة.

وفي صحيح مسلم: (جاء بلال بتمر برنيّ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أين هذا؟ فقال بلال: تمر كان عندنا رديء فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي صلى صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عند ذلك: أوَّهْ عين الربا لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبِعه ببيع أخر ثم اشتر به)[3].

إن هذا الأمر ينسحب على ما تقوم به البنوك الآن من تحويل المبالغ إلى سلع؛ حيث إن المصرف بدلا عن أن يمنح الزبون قرضاً بعشرة آلاف مثلاً ليردها من بعدُ اثني عشر ألفاً، يقوم بتحويل عشرة الآلاف إلى سيارة مثلما حوَّل الصحابي التمر إلى دراهم، ثم يبيع السيارة بالنقود، فتوسيط السلع في العقد لا يجعله محرمًا، شريطة أن يتملك المصرف تلك السلع تملّكا حقيقاً حتى تصبح في ضمانه.

---

[1] أخرجه الزيلعي (ت: 762هـ)، جمال الدين عبد الله ، في نصب الراية لأحاديث الهداية، باب: الربا، 1418هـ/1997م، قدم للكتاب: محمد يوسف البَنُوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر – بيروت –لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية– جدة – السعودية، ط1، (4/ 36).

[2] الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، مصدر سابق، (43/4).

[3] أخرج مسلم في صحيحه، باب: بيع الطعام مثلا بمثل، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ت)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (1215/3) برقم: 1594.

وعدّ بعض العلماء بيع الآمر بالشراء صورة من صور بيع العينة الممتنع شرعاً، لأنه يُعدّ سلفاً يجر نفعاً، ومن ثم قالوا إن السلعة تلزم الآمر بالثمن الأول إن صّرح للممول بالشراء لنفسه، وإن لم يأمر بشرائها له فالمعتمد عندهم لزوم العقد الثاني في حق الزبون؛ لأنه بيع مستقل عن الابتياع الأول الذي جرى بين المموّل ومصدر السلعة[4].

ولاشـــك أن عدَّ المرابحة من صـــور العينة رأي مرجوح؛ لأن بيع العينة عند الجمهور ليس بهذا المعنى، بل يكون برجوع السلعة نفسها إلى البائع الأول الذي باع سلعته بالأجل إلى شخص ما، ثم يعيد ذلك الشخص السلعة نفسها إلى ذلك البائع الأول فيكون بينهما تواطؤ على إرجاعها إلى بائعها الأول، وبهذا قالت طائفة من علماء السلف كابن عباس، وعائشـة، والحسـن، وابن سـيرين، والشـعبي، والنخعي، وأبو الزناد، والثوري، والأوزاعي، ومالك، وإسـحاق، وأصحاب الرأي[1].

وذهب الجمهور إلى جواز بيع المرابحة للآمر بالشـــراء إبقاءً على أصـــل المعاملة: • وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ •[2]، وبهذا صـدر قرار عدد من المجامع الفقهية كمجمع الفقه الإسـلامي المنعقد بالكويت في ديسـمبر من العام الميلادي 1988 م، مسـتدلّين بأن الأصـل في المعاملات هو الصـحة والجواز ولا دليل على المنع ، ولأن هذا النوع من البيع لا يترتب عليه أي محظور شرعي .

ومن ثم يمكن القول إن بيع المرابحة للآمر بالشـراء من حيث الأصـل جائز إجماعاً إذا عري بين المصـرف والعميل عن مطلق الإلزام ، أمّا في حال وجود الإلزام في العقد لكلا الطرفين أو أحدهما فإن العلماء قد تنوعت آراؤهم في ذلك تبعاً لفهمهم لمقاصد هذا البيع، فذهب الشافعي إلى منع الإلزام في المرابحة عامة، فقال الشافعي مبينا فساد العقد الملزم ((وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسـهما الأمر الأول فهو مفسـوخ من من قبل شـيئين: أحدهما أنه تبايعاه قبل أن يمله البائع، والثاني أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذا أُربِحك فيه كذا))[3].

---

(4) أحمد الدردير(ت:1201هـ)، (د. ت)، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، دار الفكر، (د.ط)، (89/3).

(1) أحمد ريان، (د.ت)، فقه البيوع المهني عنها مع تطبيقاتها الحديثة في المصارف الإسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب جدة، ص 35.

(2) سورة البقرة، الآية: (257).

(3) الشافعي، الأم، مصدر سابق، (39/3).

ولاشـــك أن الإلزام بالوعد تترتب عليه آثار عديدة ، منها : أن مســـألة الإلزام تســـلب حرية الإدارة لدى أحد المتعاقدين، فإن العميل إذا عدل شـراء السـلعة، وألزمه الممول بشـرائها يدخل في العقد بغير رضـا، وفقدان الرضـا يعني فقدان أول شرط من شروط صحة العقود عامة، ومن ثم فساد العقد.

ثم إن الشـــارع قد أثبت للعاقدين خيار المجلس، فإذا أراد الممول بيع ســـلعة فللعميل خيار المجلس وليس ثمة دليل يبيح إبطال هذا الخيار.

وذهب فريق إلى جواز الإلزام بالوعد، استناداً على لزوم الوفاء بالوعد في التعاملات الحياتية المستمدة من نصوص التشـــريع كقوله تعالى • يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ ۞ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ •[1].

وقوله في معرض الثناء على أنبيائه الموفين بالوعد: • وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى •[2]، وقوله تعالى: • وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدَ •[3] ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم:(آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف....)[4].

ورُوي عن عبد اللهِ بن عامر رضـي الله عنه أَنهُ قال: (دعتني أمي يوماً، ورسـول الله صـلى الله عليه وسـلم قاعدٌ في بيتنا، فقالت: هَا تعال أُعطك، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أردت أن تعطيه؟ قالت: أردتُ أن أعطيهَ تمراً، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما إنك لو لم تعطه شيئاً كتبت عليك كذبةٌ)[5].

إستناداً على هذه النصوص ومثلها يرى القائلون بالإلزام بالوعد أنه إذا نكل العميل عن وعده فمن حق الممول – الموعود – أن يفرض عليه غرامة تعويضـية أو يفرض عليه شـرطاً جزائياً، أو يلزمه بذلك الوعد ضـماناً لحقه وصـوناً للأموال من العبث.

---

(1) سورة الصف، الآيتين: (2-3).

(2) سورة النجم، الآية:(37).

(3) سورة مريم، الآية: (54).

(4) أخرجه المنذري، في الترغيب والترهيب، كتاب الأدب وغيره، تحقيق إبراهيم شمس الدين، 1388 هـ - 1968م، ضبط أحاديثه وعلق عليه : مصطفى محمد عمارة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي – مصر، (تصوير/ دار إحياء التراث العربي - بيروت)، ط3، (593/3).

(5) المنذري، الترغيب والترهيب، مصدر سابق، (598/3).

وذهب جمهور العلماء إلى أن الوفاء بالوعد مستحب وليس بواجب في مثل هذه التعاملات، فلا يلزم به قضاء، واستدلوا على ذلك بأن الوعد في أصله تبرع، وعقود التبرعات أصلاً لا تلزم إلا بالقبض، فكذلك الوعد لا يلزم إلا بالقبض، فلا يصح الإلزام به قضاءً.

وفصّل المالكية فقالوا: إن الموعود إذا دخل بسبب الوعد في حرج فيجب على الواعد أن يفي بوعده، ويُلزم به قضاءً كما قال له: اهدم بيتك وسأعطيك مالاً تبني به بيتاً جديداً، فهدم الموعود بيته، ثم قال الواعد: بدا لي أمر آخر، فإني كنت أريد أن أعطيك لكن وجدت من هو أحوج منك، ففي مثل هذه الحال: يجب الوفاء بالوعد ويُلزم به قضاءً؛ لأن الموعود دخل بسبب الوعد في حرج وضيق، وتشريعات الإسلام إنما جاءت لرفع الحرج عن الناس، وأمّا إذا لم ينبنِ على الوعد فساد ولا حرج فلا يلزم الوفاء به، ولعل هذا هو الأنسب للمتعاقدين، والأقرب لمقاصد الشريعة وغاياتها.

ويوجد في المسألة قول رابع للشنقيطي ذكره في أضواء البيان، حيث يرى أن الوعد يجب الوفاء به ديانةً لا قضاءً، مستنداً على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم: (العدة دين)[1]، ومن ثم توَجّب على الواعد أن يفي بوعده ديانةً بينه وبين الله تعالى، ولكن لا يلزم به قضاءً؛ لأن الوعد أصلاً من التبرع، وعقود التبرعات لا تلزم من حيث الأصل، فإذا كانت عقود التبرعات لا تلزم فكيف يلزم هنا بالوعد[2]، ولا يخفى ما لهذا الرأي من حصافة ووجاهة.

وقد تبنَّى مجمع الفقه الإسلامي المقام في الكويت في سنة: 1988م، القول بجواز الإلزام بالوعد، وقرر أن الواعد يتحمل الأضرار الناتجة عن خلفه لوعده[3]، والملاحظ أن قرار المجلس هذا لا يخلو من نظرة مقاصدية يستحسنها المشرّعون في النوازل ومستحدثات القضايا، إذا إن في الإلزام حفاظاً على الأموال من التلف والتلاعب .

وتحوطا لصيانة الأموال وحمايتها من أيدي العابثين لم تقتصر البنوك في عقود المواعدة على إلزام الزبون الواعد بالشراء الممتنع بفرض العقوبات عليه أو مقاضاته فحسب، بل تطلب منه ضمانات مسبقة وعربون مقدّم، وصكوك كمبيالات وغيرها من أساليب تدعو إلى منع الزبون من العدول والإعراض عن الصفقة، وربما يتم ذلك كله في بعض البنوك، لاسيما الربوية منها قبل أن يمتلك المصرف السلعة امتلاكاً صحيحاً يمكّنه من قبضها والانتفاع بها بيعاً أو استعمالاً، مما يجعل الوعد في منزلة العقد المنجز، كأن المصرف باع السلعة قبل أن يمتلكها؛ لأن الوعد يكون قبل

---

(1) أخرجه الهيثمي، في مجمع الزوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، 1414هـ، 1994م، مكتبة القدسي، القاهرة، (د. ط)، (166/4)، برقم: 6833.

(2) الشنقيطي(ت: 1393هـ)، محمد الأمين، 1415هـ - 1995م، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (د.ط)، (438/3 وما بعدها).

(3) أحمد ريان، فقه البيوع المنهي عنها، مصدر سابق، (ص 44).

تملك البنك للسلعة، فإذا ما عُدّ الوعد ملزماً فهو بمنزلة العقد، أي كأنه باع الزبون السلعة قبل أن يتملّكها ، فهو من باب بيع ما لا يملك . ومن ثَم يفسد العقد، فعن حكيم بن حزام رضي الله عنه قَالَ: (قال: يا رسول الله، يأتيني الرجل يريد مني البيع ليس عندي، أفأبتاعه له من السوق؟ فقال: لا تبع ما ليس عندك)[4].

ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: (لا يحِل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا رِبح ما لم يُضمن، ولا بيع ماليس عندك)[1].

وقد يُطلق على المرابحة المصرفية بيع التقسيط، وبيع التقسيط هو العقدُ على مَبِيعٍ حالٍّ بثمن مؤجَل يسدد مفرّقا على أَجزاء معلومة في أَوقات معلومة، وهو من عقود التمويل أو الخدمات الائتمانية في البنوك التي تلتقي مع المرابحة عامة في صورها وشروطها ويفترقان في آلية دفع الثمن ، حيث تنبني المرابحة المصرفية على سداد المقسّط بحيث يأتي العميل إلي البنك ليطلب شراء السلعة ثم يَعِد بشرائها بربح معلوم على أن يكون السداد بالآجل، ثم إن المصرف يشتري تلك السلعة، فيمتلكها ثم يبيعها إلى العميل بأجل ، بزيادة على رأس المال ، على أن يكون السداد موزّعا على أقساط مقدّرة ومعلومة ولزمن معلوم.

ومن أهم خصائص هذا البيع أن تكون السلعة حالَّة، والثمن مؤجل، ويكون التسديد على أقساط، فلا يسدد دفعة واحدة، بل على أجزاء معلومة، في أوقات معلومة.

والأصل في هذا البيع الجواز؛ لكونه من بيوع الأجل، والأصل في بيوع الأجل في الشريعة الجواز؛ لأنها نوع من المداينات، وأباح الله عقود المداينة بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً فَاكْتُبُوهُ ﴾[2]، فهذه الآية تشمل أي عقد مداينة سواء أكان بيع أجل، أوحال، أو سَلَم، أو غير ذلك من أنواع المداينات، إلاّ أن بيع التقسيط يختلف عن سائر عقود المداينات في أن الثمن يُسّدد مفرّقًا، وأنه يزيد على الثمن الحال. ودلَّ على جوازه ما جاء في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها في قصة بَرِيرَة حين دخلت على عائشة وقالت: (إني كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية)[3]، ففي الحديث دليل على جواز تقسيط الثمن.

---

[4] أخرجه أبو داود (ت: 275هـ)، سليمان بن الأشعث في سننه، باب: في الرجل يبيع ماليس عنده، تحيقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ت)، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، (283/3)، برقم: 3503.

[1] أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، مصدر سابق، (21/2)، برقم: 2185.

[2] سورة البقرة، الآية: (282).

[3] أخرجه مسلم في صحيحه، باب: إنما الولاء لمن أعتق، مصدر سابق، (1142/2)، برقم: 1504.

وأما زيادة الثمن في البيع الآجل بأكثر من السعر الحاضر فدل على جوازه ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره أن يجهز جيشا فنفدت الإبل، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يأخذ في قلاص الصدقة، فكان يأخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة)[4].

فوجه الدلالة في الحديث أن الثمن الحال للبعير الواحد هو بعير واحد، لكن لما صار سداد الثمن بعد أجل صار ثمن البعير الواحد بعيرين أو ثلاثة ، فدلّ هذا على جواز الزيادة في الثمن لوجود الأجل.

ولسائل هنا أن يسأل: ما الفرق بين البيع الآجل، والتمويل الربوي؟

إن الفرق بينهما يتمثل في أن المقرض في التمويل الربوي يعطي نقوداً ، ويستردّ نقوداً ، فالتمويل في حقيقته تمويل نقدي ، ولهذا قال أهل العلم " إن النقود لا تلد النقود " فأي زيادة يأخذها المصرف على النقود المقترضة فهي من الربا ؛ بينما في البيع الآجل لا يكون التمويل نقدياً ، وإنما هو تمويل سلعيُ ، بحيث يبيع المصرف سلعة ويكسب في ثمنها الآجل ، ففيه تمويل سلعي تتحول فيه النقود التي كانت عند البائع إلي سلعة، ثم تتحول هذه السلعة إلي نقد، ومن ثم كانت آلية البيع الآجل مركوزة في نقل النقود إلى سلعة، ثم من سلعة إلى نقد، وهذه هي التجارة المشروعة، أي أن تتقلب النقود ويصبح فيها تقليب للمال ، وتدويل له بين الناس . وهذا بخلاف المقرِض الذي يقرض مبلغاً ليستردّه بزيادة دون بذل أي جهد أو تقليب لتلك النقود .

ومن شروط بيع التقسيط أن يكون البائع مالكاً للسلعة ملكا يؤهله للتصرف فيها والانتفاع بها بسائر وجوه التصرف والانتفاع، كما أن من شروطه أن يكون البائع قابضاً للسلعة، والقبض أمر زائد عن التملك، فلا بد من تملّك السلعة وقبضها قبل بيعها، لما رُوي عن ابن عمر أنه قال: (ابْتعتُ زيتاً في السوق، فلما استوجبته، لقيني رجل، فأعطاني به ربحاً حسناً، فأردت أن أضرب على يديه، فأخذ رجل من خلفي بذراعي، فالتفتُّ إليه، فإذا زيد بن ثابت فقال: لا تبعه حيث ابتعتَه، حتى تحوزه إلى رحلك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تُباع السِلع حيث تُبتاع، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم)[1].

---

[4] أخرجه أبو داوود، في السنن، باب: في الرخصة في بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي، 1430 هـ – 2009 م، ط1، (244/5)، برقم: 3357، وله طريقان ضعّف الألباني واحدة وحسّن الأخرى.

[1] رواه الحاكم في المستدرك، باب: وأما حديث أبي هريرة، مصدر سابق، (46/2)، برقم: 2271، ويُنظر كذلك نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، باب: المرابحة والتولية، مصدر سابق، (32/4).

ففائدة القبض ترتكز في انتقال الضمان من البائع إلى المشتري حيث أن المشتري لو اشترى سلعة فتملّكها ولم يقبضها ثم أصيبت بتلف كان ضمانها على البائع مع أنها مملوكة للمشتري .

ومن فوائد القبض أيضاً أنه يمكِّن المشتري من التصرف بحرية تامة في المبيع والانتفاع به استعمالاً وبيعاً .كما أنه يؤكد تحمّل ما يحدث بالمثمون من عيب ، ويسد أبواب النزاع بين الناس .

المبحث الرابع: المرابحة في بعض المصارف الإسلامية الليبية.

قبل اختتام هذا البحث المقتضب يحسن أن أسوق بنود عقد المرابحة المصرفية المعمول به الآن في مصرف الجمهورية بليبيا بكافة فروعه كأنموذج يستنير القارئ بما ورد فيه من مواد توافق أحكام الشريعة وتسهم في حل الأزمات الاقتصادية للأسر، فبيع المرابحة الذي يجريه مصرف الجمهورية لبيع السيارات والأثاث ومواد البناء وأجهزة الحاسوب وغيرها عقد صحيح جائز شرعاً مستوف لشروطه – في نظرنا – وهو يتكون من الخطوات الآتية:

الخطوة الأولى: يتقدم المواطن للمصرف بطلب يفيد رغبته في شراء السلعة مصحوب بفاتورة تبين نوع السلعة سواء أكانت سيارة أم غيرها، وثمنها، وهذا الطلب يسمى وعدا بالشراء، يُبدي فيه الزبون رغبته في شراء السلعة بعد أن يشتريها المصرف من الشركة ويتملكها بالعقد، وهذا الوعد غير ملزم للزبون، فهو على الخيار يستطيع أن يتنصل منه بعد أن يملك المصرف السلعة ويتورط فيها، في حالة ما لو وجد سلعة أخرى أحسن منها أو أرخص، وهذا ما يجعل عقد المرابحة يختلف عن القرض الربوي المضمون الربح.

الخطوة الثانية: يُرسل المصرف مندوبه ليُعاين السلعة المرغوب شراؤها، ويتعاقد عليها فيشتريها من الشركة.

الخطوة الثالثة: يُطلب من المواطن إذا رغب في الاستمرار في المعاملة أن يوقع عقد الشراء من المصرف.

الخطوة الرابعة: يقدم المواطن بعد توقيع عقد الشراء مقدم الثمن لو طلب منه مقدم من الثمن، ويوقع الكمبيالات مع المصرف لما تبقى عليه مؤجلا، ولا يجوز له أن يدفع المقدم أو الكمبيالات قبل توقيع عقد الشراء من المصرف.

الخطوة الخامسة: يُعطى المواطن إذن تسليم السيارة أو الحاسوب من الشركة.

وهذه الخطوات لابد أن تكون على الترتيب السابق ولا يجوز التجاوز بتقديم خطوة عما قبلها، كما لا يجوز للمواطن أن يدفع على أوراق أخرى مثل نموذج سلفة أو غير ذلك، ولا يتولى نقل الأوراق بنفسه إلى الشركة بل يقوم بذلك مندوب المصرف[1].

النتائج

لقد توصلت هذه الدراسة المقتضبة إلى بعض النتائج، يمكن إجمالها في الآتي:

– المرابحة بنوعيها من أنواع البيوع الجائزة التي أباحها الشارع تيسيراً على الناس.

– المرابحة المصرفية يمكن عدّها من النوازل التي دعت إليها حاجة الناس، وهي طريقة عصرية من طرق البيع الآجل تتلاءم بشكل كبير مع ظروف العصر، وتلبي احتياجات البشر، وتسهم في إسعادهم ورفع الحرج عنهم.

– المرابحة المصرفية جائزة بشروطها حتى لو كان الوعد ملزماً لطرفي العقد، وتمتنع إذا اشترط المصرف أو الجهة البائعة أي أمر يدل على بيع ما لا يملك، كأن يقوم الزبون بدفع قسط من الثمن قبل أن يشتري المصرف البضاعة شراء فعليّاً من مالكها ويضع يده عليها.

تلك هي أهم النتائج التي اهتديت إليها في هذا العمل العلمي الذي أطمح من خلاله أن أسهم في تبصير القارئ بأهم المسائل المستحدثة في البيوع في هذا العصر، وأبتغي به ثواب الله ﴿ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا ﴾. سورة الأنعام، الآية: (111).

فهرس المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم**، مصحف المدينة المنورة، برواية حفص عن عاصم.

[1] لمزيد من الإيضاح ينظر موقع الدكتور الصادق الغرياني على شبكة المعلومات، http://www.tanasuh.com/index.php

- ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد،(1388هـ - 1968م)، **المغني**، مكتبة القاهرة.

- ابن منظور الأفريقي(ت: 711هـ)، محمد بن مكرم بن علي، (1414 هـ)، **لسان العرب**، نشر: دار صادر – بيروت.

- أبو داود (ت: 275هـ)، سليمان بن الأشعث، تحيقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ت)، **سنن أبي داود**، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

- أبو داوود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، (1430 هـ - 2009 م)، **سنن أبي داود**، دار الرسالة العالمية.

- أحمد الدردير(ت:1201هـ)، (د. ت)، **الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي**، دار الفكر.

- أحمد ريان، (د.ت)، **فقه البيوع المهني عنها مع تطبيقاتها الحديثة في المصارف الإسلامية**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب جدة.

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن حمدويه، تحقيق مصطفى عبد القادر، (1411هـ – 1990م)، **المستدرك على الصحيحين**، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الحطاب (ت: 954هـ)، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، (1413هـ - 1992م)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر.

- الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى، (د. ت)، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر - سوريَّة – دمشق.

- الزيلعي (ت: 762هـ)، جمال الدين عبد الله، قدم للكتاب: محمد يوسف البَنُوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري تحقيق: محمد عوامة، (1418هـ/1997م)، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة – السعودية.

- الشافعي (ت: 204هـ)، أبو عبد الله محمد بن إدريس، (1410هـ/1990م)، **الأم**، دار المعرفة – بيروت.

- الشيرازي (ت: 476هـ)، أبو إسحاق إبراهيم، (د.ت)، **المهذب**، نشر: دار الكتب العلمية.

- الشنقيطي(ت: 1393هـ)، محمد الأمين، (1415هـ - 1995م)، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان اللخمي، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (1415 هـــ - 1994م)، **المعجم الكبير**، نشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، و دار الصميعي – الرياض.

- القرطبي (ت: 671هـــ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، (1384هـــ - 1964م)، **الجامع لأحكام القرآن**، ، دار الكتب المصرية – القاهرة.

- الكاساني (ت: 587هـ)، علاء الدين أبو بكر، (1406هـ - 1986م)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية.

- المنذري، أبو عبد الله عبد العظيم زكي الدين، تحقيق إبراهيم شمس الدين، (1388 هـ - 1968م)، ضبط أحاديثه وعلق عليه: مصطفى محمد عمارة، **الترغيب والترهيب**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي – مصر، (تصوير/ دار إحياء التراث العربي - بيروت).

- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي، تحقيق: حسام الدين القدسي،(1414هـ، 1994م)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مكتبة القدسي، القاهرة.

- عليش (ت:1299هـ)، أبو عبد الله المالكي، (1409هـ/1989م)، **منح الجليل بشرح مختصر خليل**، دار الفكر – بيروت.

- مسلم (ت: 261هـ)، أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ت)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الآثار المترتبة على العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة عام 2014م

محمد رفيق مؤمن الشوبكي

طالب دكتوراه قانون بالجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا

محاضر بالجامعة الإسلامية وجامعة فلسطين بغزة

ملخص البحث

منذ وقوع فلسطين تحت الاحتلال الإسرائيلي، وهو يمعن في انتهاك حقوق الشعب الفلسطيني وحرياته بجميع الصور والأشكال، ومن أبرز أشكال انتهاك الاحتلال الإسرائيلي لحقوق الشعب الفلسطيني المحتل وحرياته من جهة، ولقواعد القانون الدولي من جهة أخرى، العدوان الذي شنه الاحتلال الإسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م. فكان هذا البحث بهدف بيان الآثار المترتبة على العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م على الظروف الإنسانية وعلى القطاعات الاقتصادية والتعليمية والثقافية، وبيان الآليات القانونية التي يمكن من خلالها ملاحقة الاحتلال الإسرائيلي على الجرائم المرتكبة أثناء عدوانه على قطاع غزة، وتسليط الضوء على الإجراءات القانونية المتخذة من قبل دولة فلسطين بهذا الخصوص.

وقد اعتمد البحث المنهجين: الوصفي التحليلي، والاستقرائي. وتوصل إلى أن العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة أدى إلى ظروف إنسانية صعبة للغاية، تتنوع بين القتل والجرح والتشريد والتدمير للمنازل والمنشآت المدنية، بالإضافة إلى الخسائر الاقتصادية الكبيرة، ناهيك عن الأضرار البالغة والآثار السلبية على القطاع التعليمي والثقافي، كما أن الانتهاكات المرتكبة من الاحتلال الإسرائيلي خلال عدوانه على قطاع غزة عام 2014م تمثل الجرائم الجنائية الدولية جميعها: جرائم الحرب وجرائم الإبادة جماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم العدوان.

وأوصى بضرورة قيام دولة فلسطين بإحالة الملفات التي تضمن ارتكاب الاحتلال الإسرائيلي جرائم جنائية دولية إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية مباشرة دون انتظار أن يقوم بمباشرة التحقيق من تلقاء نفسه، وذلك لتحقيق السرعة في الإجراءات، إضافة إلى العمل على إيجاد آليات بديلة لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي، والقيام بحملات إعلامية تبين آثار العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة، والتي لا نزال نعاني منها حتى الآن.

الكلمات المفتاحية: عدوان، حرب، إسرائيلي، قطاع غزة.

مقدمة:

منذ وقوع فلسطين تحت الاحتلال الإسرائيلي، وهو يمعن في انتهاك حقوق الشعب الفلسطيني وحرياته بجميع الصور والأشكال، منتهكاً قواعد القانون الدولي بجميع مصادره وفروعه، وعلى وجه الخصوص القانون الدولي الإنساني، ومعتبراً نفسه دولة فوق القانون.

وإن من أبرز أشكال انتهاك الاحتلال الإسرائيلي لحقوق الشعب الفلسطيني المحتل وحرياته من جهة، ولقواعد القانون الدولي من جهة أخرى، العدوان الذي شنه الاحتلال الإسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م، حيث بدأ الاحتلال الإسرائيلي منذ فجر 8 يوليو 2014م باستخدام كافة أسلحته ومعداته العسكرية لقصف وضرب قطاع غزة، واستمر على هذا الحال حتى 28 أغسطس 2014م. خمسون يوماً من العدوان أسفرت عن دمار هائل شمل البشر والحجر، وأهلك الحرث والنسل، وأحال مناطق كثيرة من القطاع إلى كومة ركام وأثر بعد عين.

وشمل الضرر الذي تسبب به الاحتلال الإسرائيلي في قطاع غزة كافة مناحي الحياة وجميع المرافق الخدماتية والصناعية والثقافية والتعليمية، وهو ما يؤكد بأن هذا العدوان لم يكن مجرد عملية عسكرية فحسب، وإنما هو تخريب ممنهج وإفساد منظم وعقاب جماعي لكل أشكال الحياة في قطاع غزة.

إن العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة بكل ما خلفه من تخريب ودمار وقتل لمئات البشر وهدم للأماكن المحمية في الشريعة والقانون كالمساجد ودور العبادة والمستشفيات والمقابر وغيرها، سيبقى دليلاً شاهداً على إجرام الاحتلال الإسرائيلي وخرقه لكافة القواعد والأعراف والقوانين الدولية، ومعاملة الاحتلال الإسرائيلي الشعب الفلسطيني المحتل بما يخالف القانون الدولي العام والقانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني.

لكل ذلك وجد الباحث من الأهمية تناول هذا الموضوع، تمهيداً للخروج بنتائج وتوصيات تسهم في تسليط الضوء على جرائم الاحتلال الإسرائيلي خلال عدوانه الأخير على قطاع غزة عام 2014م، والآثار المترتبة على ارتكاب هذه الجرائم الجنائية الدولية على أهم القطاعات والمجالات في قطاع غزة.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في بيان أهم الآثار المترتبة على عدوان الاحتلال الإسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م، وآليات محاكمته من الناحية القانونية، ودراسة ما إذا كانت الإجراءات القانونية المتخذة حالياً بحق الاحتلال الإسرائيلي كفيلة بمحاكمته وردعه على جرائمه بحق الشعب الفلسطيني من عدمه.

أهمية البحث:

تكمن أهمية إعداد هذا البحث كونه يسلط الضوء على موضوع من المواضيع المهمة على صعيد وضع فلسطين في ضوء القانون الدولي، ألا وهو الاعتداءات والانتهاكات الإسرائيلية في قطاع غزة عام 2014م، ممعناً في انتهاك التشريعات والمواثيق الدولية دون أي رقيب ولا حسيب، ولذا كان لابد من العمل على إيجاد آليات لإلزام الاحتلال الإسرائيلي باحترام قواعد القانون الدولي الإنساني، ومحاكمته على انتهاكاته المستمرة بحق الشعب الفلسطيني ومقدراته، بما في ذلك العدوان الأخير على قطاع غزة عام 2015م.

وتتزايد أهمية هذا البحث بعد انضمام دولة فلسطين للمحكمة الجنائية الدولية وتوقيعها على اتفاقيات جنيف وانضمامها إلى العديد من المنظمات الدولية، الأمر الذي من شأنه فتح المجال أمام الفلسطينيين لرفع دعاوى على الاحتلال الإسرائيلي على العدوان الأخير على قطاع غزة عام 2014م.

أهداف البحث:

يهدف البحث بشكل أساسي إلى بيان الآثار المترتبة على العدوان على قطاع غزة عام 2014م على أهم القطاعات والمجالات، وبيان الآليات القانونية التي يمكن من خلالها ملاحقة الاحتلال الإسرائيلي على جرائمه المستمرة بحق الشعب الفلسطيني، خصوصاً الجرائم المرتكبة إبان العدوان على قطاع غزة عام 2014م، وتسليط الضوء على الإجراءات القانونية المتخذة من قبل دولة فلسطين بهذا الخصوص.

منهجية البحث:

في هذا البحث سيتم استخدام المنهجين: المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الاستقرائي، وذلك من خلال بيان واستعراض الآثار المترتبة على العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة، وكذلك بيان وتحليل واستقراء النصوص القانونية في التشريعات الدولية ذات العلاقة بموضوع البحث، وإسقاط هذه النصوص القانونية على موضوع العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة.

هيكلية البحث:

سيتم تقسيم هذا البحث إلى مبحث تمهيدي وأربعة مباحث على النحو التالي:

المبحث التمهيدي: الوضع القانوني الدولي لقطاع غزة.

المبحث الأول: أثر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة على الظروف الإنسانية.

المبحث الثاني: أثر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة على القطاع الاقتصادي.

المبحث الثالث: أثر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة على القطاع التعليمي والثقافي.

المبحث الرابع: الآثار القانونية المترتبة على العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة.

المبحث التمهيدي

الوضع القانوني الدولي لقطاع غزة

انتهى الانتداب البريطاني عن الأراضي الفلسطينية بتاريخ 1948/5/15م، وبعدها بأيام حدثت حرب فلسطين بين الجيوش العربية والمليشيات الصهيونية المسلحة عام 1948م وأسفرت عن احتلال الكيان الصهيوني ما يقرب من 77% من مساحة فلسطين التاريخية، وظل قطاع غزة تحت السيادة العربية الفلسطينية مع خضوعه لرقابة وحماية القوات المصرية في فلسطين، في حين خضعت الضفة الغربية لحكم المملكة الأردنية، وذلك حتى الاحتلال الإسرائيلي لقطاع غزة والضفة الغربية في يونيو 1967م، وبذلك أصبحت فلسطين أراضي محتلة واقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي. وبعدها أعلنت قوات الاحتلال الإسرائيلي أنها ستقوم بتطبيق اتفاقية جنيف، ولم يمض وقت طويل عن تراجع الحكومة الإسرائيلية عن موقفها، مبررة موقفها بأن ما جاء من تطبيق اتفاقية جنيف قد ورد بطريق الخطأ، واعتبرت نفسها أنها لم تقم باحتلال الأراضي الفلسطينية، وإنما تقوم بدور المدير لهذه الأراضي[1]. واستندت في تبرير موقفها إلى ثلاث حجج: الأولى: فراغ السيادة، والثانية: أن حرب 1967م كانت حرباً دفاعية من قبل إسرائيل عن نفسها، أما

[1] هاني عادل أحمد عواد، المسئولية الجنائية الشخصية لمرتكبي جرائم الحرب، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا: قسم القانون، جامعة النجاح، نابلس، 2007م، ص110 وما بعدها.

الثالثة: أن اتفاقية جنيف غير ملزمة ونافذة في مواجهة إسرائيل لعدم إدراجها ضمن نطاق القانون المحلي الإسرائيلي جراء عدم إصدار الكنيست لتشريع خاص بذلك[2].

غير أن الجمعية العامة للأمم المتحدة أصدرت عدة قرارات أكدت فيها بأن اتفاقية جنيف الرابعة تسري على الأراضي الفلسطينية المحتلة، وأدانت في هذه القرارات الانتهاكات الإسرائيلية والخروقات الجسيمة لهذه الاتفاقية[3].

وعلى الرغم من أن اتفاقية أوسلو تمت في تاريخ 1993/9/13م بين السلطة الوطنية الفلسطينية وإسرائيل، لا بد من التأكيد على أن تطبيق قانون الاحتلال الحربي على الأراضي الفلسطينية متزامناً مع اتفاقية أوسلو؛ لأن النهاية الفعلية للاحتلال تقتضي بأن تتنازل إسرائيل عن كل سلطاتها في كامل المناطق الفلسطينية بما فيها المنطقة (أ) إلى السلطة الفلسطينية إلا أن إسرائيل ما زالت تتمتع باختصاصات الأمن في تلك المناطق، وأن نفوذ تلك القوات ما زال مستمراً في تلك المناطق، ولهذا فإن تلك المناطق تبقى خاضعة لقواعد الاحتلال العسكري. حيث يدعم هذا الرأي ما ورد في أحكام المادة (47) من اتفاقية جنيف الرابعة التي نصت على أنه: "لا يُحرم الأشخاص المحميون الذين يقيمون في أي إقليم محتل، بأي حال ولا بأي كيفية، من الانتفاع بهذه الاتفاقية، سواءً بسبب تغييرٍ يطرأ نتيجة لاحتلال الأراضي على مؤسسات الإقليم المذكور أو حكومته، أم بسبب اتفاقٍ يعقد بين سلطات الإقليم المحتل ودولة الاحتلال، أم بسبب قيام هذه الدولة بضم كل الأراضي المحتلة أو ضمّ بعضها"[4].

أما فيما يتعلق بالانسحاب الإسرائيلي الأحادي الجانب من قطاع غزة لسنة 2005م، والذي استهدفت منه إسرائيل إخلاء مسئوليتها والتنصل من التزاماتها القانونية تجاه السكان المدنيين الفلسطينيين وفقاً لقواعد القانون الدولي، فإنه يعتبر مجرد إعادة انتشار وانسحاب جزئي لقوات الاحتلال عنها وليس إنهاء لحالة الاحتلال؛ لكون هذا الانسحاب اقتصر على الإقليم الترابي ولم يمتد ليشمل كافة مكونات الإقليم الفلسطيني، بل لم يسترد الفلسطينيون سيادتهم عليه،

---

[2] نزار أيوب، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، سلسلة تقارير قانونية (32)، رام الله، 2003م، ص46 وما بعدها ؛ عبد الرحمن أبو النصر، اتفاقية جنيف وانطباقها في الأراضي المحتلة، ط1، د.ن، غزة، 2000م، ص254.

[3] أهم هذه القرارات قرار الجمعية العامة رقم 58/43 بتاريخ 1988/2/6م، والقرار رقم 44 /48 بتاريخ 1989/1/8م اللذان اعتبرا حالات الخرق الخطيرة لأحكام اتفاقية جنيف الرابعة خلال الانتفاضة الفلسطينية الأولى (1987م-1993م) جرائم حرب وإهانة للإنسانية.

[4] ماهر حامد الحولي وعبد القادر صابر جرادة، العدوان الإسرائيلي على سفينة الحرية، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، يونيو 2011م، ص423 ؛ المجلس الاقتصادي الفلسطيني للتنمية والإعمار (بكدار)، الآثار القانونية المترتبة على اعتبار قطاع غزة كياناً معادياً، www.pecdar.ps/userfiles/file/Law%20Report.pdf، 2016/2/24م.

جراء تمسك إسرائيل بعد جلائها عن قطاع غزة بالسيطرة على أجواء القطاع، فضلا عن البحر والمعابر والحدود[5]. وفضلاً عن ذلك يتطلب إنهاء الاحتلال وجوب قيام سلطات الاحتلال بإعادة الأسرى إلى أوطانهم بدون أي تأخير عند وقف الأعمال العدائية الفعلية وفقاً لنص المادة (118) من اتفاقية جنيف الثالثة، إلا أنها لم تقم بذلك[6].

ويتضح للباحث من كل ذلك أن قطاع غزة يعتبر أرض محتلة، وتبقى علاقة هذه الأرض مع الاحتلال الإسرائيلي محكومة بقواعد القانون الدولي الإنساني، وأي تعدٍ من قبل الاحتلال الإسرائيلي عليه يعد خرقاً لقواعد القانون الدولي الإنساني.

المبحث الأول

أثر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة على الظروف الإنسانية

أسفر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة عن ظروف إنسانية صعبة، وقد ارتكب الاحتلال الإسرائيلي خلال عدوانه على قطاع غزة جرائم جنائية دولية، فقد نتج عن هذا العدوان ما يلي:

1- قتل المدنيين:

حيث قتل الاحتلال الإسرائيلي أكثر من (2147) شهيدًا، (81%) منهم من المدنيين، بينهم (530) طفلاً و(302) امرأة، و(64) لم يتم التعرف على جثثهم لما أصابها من حرق وتشويه، ومنهم (11) من العاملين في وكالة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (الأونروا)، و(23) من الطواقم الطبية العاملة في الإسعاف، و(16) صحفياً[7].

---

[5] محمود الحنفي، ورقة عمل: الضفة الغربية وقطاع غزة أراض محتلة بموجب أحكام القانوني الدولي الإنساني، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2014م، ص11 ؛ الحولي وجرادة، مرجع سابق، ص423. جمعية الحق، ورقة موقف قانوني: "الهجوم الإسرائيلي على قطاع غزة في ضوء القانون الدولي الإنساني والعام"، http://www.achr.nu/art543.htm.، 2016/2/24م

[6] عائشة أحمد، الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان الفلسطيني خلال عام 2006 وأثرها على أداء السلطة الوطنية الفلسطينية، الهيئة المستقلة لحقوق المواطن، سلسلة تقارير خاصة (50)، ص19.

[7] المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان، تقرير حول: الهجمات العشوائية والقتل العمد، غزة، أكتوبر 2014م، ص1. موقع الجزيرة نت، العدوان الإسرائيلي على غزة 2014، http://www.aljazeera.net.، 2016/2/27م وكالة أنباء أونا، حصاد العدوان على غزة، http://onaeg.com/?p=1830952.، 2016/2/25م

ومما يدل على أن عمليات القتل كانت في إطار واسع النطاق ومنهجي عدد الغارات التي قصف بها الاحتلال القطاع خلال العدوان على غزة، حيث بلغ قرابة (60,664) غارة براً وبحراً وجواً[8].

وقد بلغ عدد العائلات التي قتلتهم قوات الاحتلال الإسرائيلي أثناء عدوانها على قطاع غزة (144) عائلة، كل عائلة منها فقدت على الأقل ثلاثة من أفرادها، ومنهم (93) عائلة قتل جميع أفرادها[9]، وفي مدينة رفح على وجه الخصوص بلغ عدد العائلات التي تعرضت للقتل المباشر والمقصود (38) عائلة، حيث تراوح عدد شهداء تلك الجرائم من كل عائلة ما بين 3 الى 19 شهيد من نفس العائلة[10].

2- جرح المدنيين:

حيث بلغ عدد الجرحى (10870) جريحاً، منهم (3303) طفلاً، و(2101) امرأة، وثلث الأطفال الجرحى يعانون من إعاقة دائمة[11].

وقد أكد الأطباء في مستشفيات غزة في فترة الحرب أن حالة الجثث وحجم الإصابات التي يرونها تدلل بشكل واضح على/استخدام قوات الاحتلال الإسرائيلي لأسلحة محظورة أو غير تقليدية، مثل: (الأسلحة الكهرومغناطيسية، وقنابل الحرارة والضغط الفراغية، والقنابل المسمارية، والفسفور الأبيض، المتفجرات المحشوة بالمعادن، والدايم الكربوني، واليورانيوم المنضب)[12].

كما وأكد الخبير النرويجي أريك فوسا الذي زار غزة لعلاج الجرحى، أن إسرائيل تستخدم أسلحة محرمة دولياً في عدوانها المتواصل على قطاع غزة، وقال فوسا في مؤتمر صحفي عقده في الثالث عشر من يوليو الماضي، في مجمع الشفاء الطبي: "العديد من الحالات التي وصلت المجمع الطبي تؤكد على استخدام إسرائيل لأسلحة محرمة دولياً، من نوع (الدايم)"[13].

---

[8] المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص3.

[9] وكالة معاً الإخبارية، الإبادة الجماعية في غزة، http://maannews.net/Content.aspx?id=750708، 2016/2/26م.

[10] الجمعية الوطنية للديمقراطية والقانون، تقرير حول: الانتهاكات الإسرائيلية أثناء الحرب على غزة 2014م في محافظة رفح، رفح، 2014م، ص24 وما بعدها.

[11] المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص3.

[12] المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص40 وما بعدها.

[36] رشا أبو جلال، "أدلة على استخدام إسرائيل أسلحة محظورة ضد المدنيين بغزة، موقع نبض فلسطين،

3- التهجير القسري للسكان الفلسطينيين:

فقد ارتكبت قوات الاحتلال الإسرائيلي في قطاع غزة التهجير القسري للسكان المدنيين في إطار منهجي وواسع النطاق، ويعني هذا الأخير نقل الأشخاص المعنيين قسراً من المنطقة التي يوجدون فيها بصفة مشروعة بالطرد أو بأي فعل قسري آخر دون مبررات يسمح بها القانون الدولي[14].

وهجرت قوات الاحتلال الإسرائيلي الفلسطينيين بقصفها ما يقرب من (13,217) منزل، مما أدى تشرد وتهجير عشرات الآلاف من الفلسطينيين وفقدان منازلهم فأصبحوا بلا مأوى[15].

وبحسب الجهاز المركزي الإحصاء الفلسطيني بلغت نسبة الفلسطينيين الذين تم تهجيرهم في قطاع غزة خلال عدوان 2014 حوالي 59% من عدد سكان قطاع غزة، منهم 78% لجأوا إلى منزل أولاد أو أهل أو أقرباء أو أصدقاء أو منزل ثانوي للأسرة، ومنهم حوالي 18% منهم ذهبوا الى مدرسة، و4% تنوعت بين استئجار شقة او عرفة، أو الذهاب الى مستشفى، أو مكان عبادة او ساحات وأماكن عامة[16].

4- تدمير المنازل والمنشآت المدنية:

حيث قامت قوات الاحتلال الإسرائيلي بتوجيه هجمات ضد المواقع والمنشآت المدنية، وتدمير واسع للممتلكات على نحو لا تقتضيه ضرورة عسكرية: فبحسب آخر تقرير للأمم المتحدة دمر الاحتلال الإسرائيلي خلال العدوان على قطاع غزة عام 2014م ما يقرب من (96,000) منشأة مدنية، منها (18,000) بيت دمرت بشكل كامل، و(7,000) بيت مسحت من الوجود، و(78,000) منشأة دمرت بشكل جزئي[17].

وترتب على تدمير المنازل أو التهديد بقصفها تهجير آلاف الفلسطينيين من منازلهم[18].

---

http://www.al-monitor.com/ ، 2016/2/28م.

[14] راجع: المادة (7/2/د) من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998م.

[15] http://www.aljazeera.net ، 2016/2/27م. موقع الجزيرة نت، العدوان الإسرائيلي على غزة 2014م،
http://onaeg.com/?p=1830952 ، 2016/2/28م. وكالة أنباء أونا، حصاد العدوان على غزة،

[16] الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، تقرير حول: نتائج مسح أثر العدوان الاسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م، غزة، 2015م، ص2.

[17] رانيا عبد الرحيم المدهون، حصاد العام 2014 للصراع العربي – الإسرائيلي، موقع شبكة الأخبار العربية،
http://www.anntv.tv/new/showsubject.aspx?id=97250#.Vw9MdyycHIU ، 2016/2/28م.

[18] ريكاردو سانتوس، جريمة تهجير الفلسطينيين في غزة، جريدة حق العودة، المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين "بديل"، العدد 59، 1 أيلول 2014م، ص15 وما بعدها.

5- تدمير الجمعيات الخيرية:

فقد دمرت قوات الاحتلال الإسرائيلي (22) جمعية خيرية تقدم مساعدات إنسانية للمواطنين، ويبلغ عدد المواطنين المتضررين من تدمير هذه الجمعيات بقطاع غزة (180.000) مواطن[19].

6- توجيه هجمات ضد المباني والمواد والوحدات الطبية:

فقد قامت قوات الاحتلال الإسرائيلي باستهداف (10) مستشفيات، و(13) مركزاً صحياً، و(36) سيارة اسعاف، واستهداف طواقم الاسعاف التي كانت تعمل على نقل الشهداء والجرحى؛ مما أدى الى استشهاد (23) من الطواقم الطبية العاملة في الإسعاف[20].

المبحث الثاني

أثر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة على القطاع الاقتصادي

أثرت الحرب الأخيرة على قطاع غزة على القطاع الاقتصادي بشكل كارثي، ويظهر ذلك من خلال ما يلي:

1- قصف الكثير من المصانع والمنشآت الاقتصادية:

فقد قصفت قوات الاحتلال الإسرائيلي عدداً كبيراً من المصانع في قطاع غزة تقدر بنحو (1000) مصنع ومنشأة صناعية، منها (400) مصنع حيوي تم تدميره كلياً، و(600) ورشة منشأة حرفية صغيرة تعرضت للتدمير الجزئي، منها (21) مصنعاً غذائياً، و(10) مصانع للملابس، إضافة إلى تدمير المنطقة الصناعية في منطقة بيت حانون[21].

---

[19] مركز المعلومات الوطني الفلسطيني (وفا)، حصيلة أولية للخسائر المادية والبشرية الناتجة عن العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة 2014م، 2016/3/3م، http://www.wafainfo.ps/atemplate.aspx?id=9400.

[20] رانيا عبد الرحيم المدهون، حصاد العام 2014 للصراع العربي – الإسرائيلي، موقع شبكة الأخبار العربية، 2016/2/28م، http://www.anntv.tv/new/showsubject.aspx?id=97250#.Vw9MdyycHIU.

[21] علي الحايك، أثر العدوان الإسرائيلي على القطاع الصناعي، موقع أمد للإعلام، 2016/8/20م، www.amad.ps.

كما وطالت الهجمات الإسرائيلية القطاع الزراعي بشقيه النباتي والحيواني. وتقدر قيمة الخسائر الأولية التي لحقت بالقطاع الزراعي (251) مليون دولار. وقد نجمت هذه الخسائر عن قصف البيوت البلاستيكية، وتدمير شبكات الري، وتدمير العشرات من المزارع الحيوانية ومزارع الدواجن، ومرافئ الصيادين وقوارب الصيد[22].

كما وقصفت قوات الاحتلال الإسرائيلي (9) محطات لمعالجة المياه، و(18) منشأة كهربائية، و(19) مؤسسة مالية ومصرفية، و(372) مؤسسة صناعية وتجارية[23].

2- تدمير المنازل والمنشآت المدنية والجمعيات الخيرية والمستشفيات والمرافق الصحية والمدارس والجامعات والمساجد والكنائس والمقابر:

فبالإضافة إلى ما ذكرناه في المبحث الأول من تدمير قوات الاحتلال الإسرائيلي للمنازل والمنشآت المدنية والجمعيات والمراكز الصحية، فقد قصفت أيضاً (62) مسجداً بالكامل، و(109) مساجد بشكل جزئي، وكنيسة واحدة، و(10) مقابر إسلامية، ومقبرة مسيحية واحدة[24].

3- تشديد الحصار المفروض على قطاع غزة:

حيث تحاصر إسرائيل قطاع غزة براً وبحراً وجواً منذ ما يقرب من عشر سنوات، واشتد هذا الحصار خلال العدوان الأخير على قطاع غزة وما بعد ذلك، ورتب آثاراً شديدة الخطورة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والصحي، محققاً تدهوراً في تلك الجوانب لا مثيل له[25].

وتبعاً لتقارير دولية وفلسطينية، بلغ إجمالي الخسائر الاقتصادية بسبب العدوان الإسرائيلي على غزة 2.4 بليون دولار، 1.960 بليون دولار خسائر مباشرة و440 مليون دولار خسائر غير مباشرة، وقُدرت تقارير اقتصادية تكلفة إعمار ما دمرته آلة الحرب الإسرائيلية في قطاع غزة خلال العدوان بنحو خمسة بلايين دولار[26].

---

[22] للمزيد من التفاصيل حول: خسائر القطاع الزراعي خلال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة، راجع: الصفحة الإلكترونية لوزارة الزراعة الفلسطينية، http://www.moa.gov.ps .

[23] المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان، حصيلة شاملة لنتائج الهجوم الإسرائيلي على غزة، http://www.euromid.org، 2016/2/27م.

[24] موقع الجزيرة نت، العدوان الإسرائيلي على غزة 2014م، http://www.aljazeera.net، 2016/2/27م.
وكالة أنباء أونا، حصاد العدوان على غزة، http://onaeg.com/?p=1830952، 2016/2/28م.

[25] حنا عيسى، وفقاً للقانون الدولي حصار غزة ابادة جماعية، موقع دنيا الوطن، http://www.alwatanvoice.com، 2016/2/27م.

[26] نبيل السهلي، الآثار الكارثية للعدوان الإسرائيلي على غزة، موقع جريدة الحياة، http://www.alhayat.com/، 2016/8/5م.

وإن تدمير قطاع الصناعات الإنشائية والغذائية، إضافة إلى تضرر قطاعات النسيج والمعدنية والخشبية والألمونيوم والصناعات الورقية والبلاستيكية أثرت بشكل سلبي على عجلة الاقتصاد والصناعة في قطاع غزة، وما زال العشرات من أصحاب تلك المصانع حتى عام 2016م ينتظرون التعويضات لإعادة بناء مصانعهم وانتشال الاقتصاد من الموت السريري. كما أن الاحتلال الاسرائيلي يغلق المعابر والحدود ويمنع دخول المواد الخام مما أثر بشكل سلبي على أداء القطاع الصناعي وتم تسريح عشرات العمال والذين باتوا بلا مصدر دخل. كما أنه يمنع التصدير للصناعات وخاصة الخياطة والصناعات الخشبية مما أثر بشكل كبير على تلك القطاعات، والتي باتت تعمل بقدرة 20% فقط من طاقتها الانتاجية، مما يمكن معه القول بأنه رغم مرور عامين على الحرب إلا أنه القطاع الصناعي بغزة في عداد الموتى[27].

المبحث الثالث

أثر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة على القطاع التعليمي والثقافي

طال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة القطاع التعليمي والثقافي بشكل كبير، وسبب أيضاً أضراراً بالغة وآثاراً سلبية تتمثل فيما يلي:

1- تدمير المؤسسات التعليمية:

طال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة البنية التحتية للعملية التعليمية برمتها كالمدارس ومؤسسات التعليم العالمي والطلبة والمعلمين محدثاً مزيداً من الدمار في البيئة التعليمية بما يسبب مزيداً من التدهور في واقع المنظومة التعليمية، في انتهاك خطير لأحكام القانون الدولي الذي يكفل الحق في التعليم[28].

فقد قامت إسرائيل بمصادرة الحق في التعليم من خلال استهدافها وتدميرها للمؤسسات التعليمة دون أدنى مراعاة للمبادئ الأساسية الخاصة بالتمييز والتناسب والضرورة العسكرية، والتي تحظر استهداف هذه المؤسسات كونها من الأعيان

---

[27] أكرم اللوح، القطاع الصناعي بغزة في عداد الموتى، موقع الحياة الجديدة، http://www.alhaya.ps/ ، 2016/8/6م.

[28] لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة ". تنص المادة (1/26) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م على أنه: "

المدنية المحمية. كما وألحق العدوان دماراً في البيئة التعليمية عموماً من خلال استهداف وتدمير محطة الطاقة الكهربائية وخطوط المياه والصرف الصحي والمساكن والوحدات السكنية وغيرها من مكونات البيئة التعليمية[29].

وقد أصدرت وزارة التربية والتعليم العالي في غزة تقريراً مفصلاً ونهائياً عن الأضرار التي لحقت بالتعليم نتيجة العدوان على قطاع غزة، حيث وضّح التقرير أن الأضرار التي لحقت بقطاع الأبنية المدرسية نتيجة العدوان الإسرائيلي على غزة بلغت (33,130,687,2) مليون دولار. ومن أهم ما لحق في قطاع التعليم نتيجة لاستهدافه من قوات الاحتلال هو ما يلي: تضرر (278) مدرسة، منها (187) تابعة لوزارة التربية والتعليم، (91) تابعة لوكالة الغوث، (49) تابعة للقطاع الخاص، حيث تضررت (23) مدرسة حكومية، و(5) مدارس تابعة للوكالة بشكل كلي بما لا يسمح باستخدامها عند افتتاح العام الدراسي الجديد. وتعرضت (12) مؤسسة تابعة للتعليم العالي لأضرار وهي: الجامعة الإسلامية، جامعة الأزهر، جامعة فلسطين، جامعة غزة، الكلية الجامعية للعلوم التطبيقية، كلية مجتمع جامعة الأقصى، كلية فلسطين التقنية، والكلية الجامعية للعلوم والتكنولوجيا، كلية الرباط الجامعية، كلية الدراسات المتوسطة– جامعة الأزهر، الكلية العربية للعلوم التطبيقية. واستهداف (199) مقراً لرياض الأطفال[30].

2– تحويل المدارس إلى مراكز إيواء:

نتيجة لقصف المنازل والتهجير القسري للفلسطينيين تم استخدام (25) مدرسة حكومية و(90) مدرسة تابعة لوكالة الغوث مراكز إيواء للنازحين من العدوان الإسرائيلي على السكان المدنيين؛ حيث بلغ عدد النازحين (460) ألف نازح، كما أن هذه المدارس تعرضت للأضرار من استخدامات النازحين؛ كونها غير مؤهلة للاستخدام بوصفها مراكز للإيواء. إضافة إلى أنه تم استهداف (6) مدارس يتخذها السكان النازحين بوصفها مراكز للإيواء، بالرغم من قيام وكالة الغوث بإبلاغ سلطات الاحتلال مرات عديدة بمواقع هذه المدارس وإحداثياتها الهندسية؛ حيث قُتل (39) شخصًا،

[29] محمد منصور أبو ركبة، أثار العدوان الإسرائيلي على قطاع التعليم في قطاع غزة، جريدة حق العودة، بديل–المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين، العدد (60)، بيت لحم، فلسطين، 18 كانون الأول 2014م، ص19.

[30] وزارة التربية والتعليم العالي ، تقرير حول: الأضرار الناجمة عن عدوان الاحتلال الإسرائيلي 2014م على قطاع التعليم في قطاع غزة، غزة–فلسطين، 2014م، ص1 وما بعدها ؛ الجمعية الوطنية للديمقراطية والقانون، تقرير حول: الانتهاكات الإسرائيلية للجامعات والكليات الفلسطينية خلال العدوان على قطاع غزة 2014م، رفح، 2014م، ص1 وما بعدها.

وأصيب (290) شخصاً داخل هذه المدارس أو في محيطها، واستشهد (19) موظفاً يتبعون وزارة التربية والتعليم العالي، فضلا عن إصابة عدد آخر منهم[31].

3- قتل وجرح آلاف الطلبة والتأثير على حالتهم النفسية:

فقد قامت قوات الاحتلال الإسرائيلي بقتل وجرح الآلاف من الطلبة في مختلف المراحل التعليمية مما أدى إلى إصابة العديد منهم بإعاقات متنوعة؛ مما يرفع من إشكاليات المؤسسات التعليمية في التعامل معهم بسبب ضعف مواءمتها للتعامل مع الطلبة من ذوي الإعاقة[32].

كما أن تدهور الحالة النفسية للأطفال نتيجة الصدمات التي تعرضوا لها أثناء العدوان على القطاع، وزيادة اكتظاظ الطلبة في الصف الواحد وزيادة نسبة المدارس التي تعمل بنظام الفترتين صباحاً ومساءً، ولاسيما بعد الدمار الذي لحق بها خلال العدوان، ونزوح العائلات الغزية من المناطق الحدودية والمناطق التي لحق بها دمار واسع وتركزها في مراكز المدن سيرفع من تعداد الطلبة في مدارس تلك المدن، وسيلقي بظلاله السلبية على قدرة الطلبة على التحصيل العلمي[33].

4- الأضرار التي لحقت التراث الثقافي:

لحق قطاع الثقافة والمواقع الأثرية خلال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة أضراراً بالغة، فقد تم قصف أكثر من (23) مبناً وموقعاً أثرياً بشكل مباشر[34].

وقد تكبد القطاع الثقافي والأثري خسائر كبيرة قدرت بـ85 ألف دولار، وذلك نتيجة تدمير العديد من المباني التي منها ما تدمر كلياً أو جزئياً، وان من أهم المواقع الأثرية التي تعرضت للتدمير الكلي مسجد المحكمة ومسجد الظفر دمري في منطقة الشجاعية، والمسجد العمري في جباليا، ومقام خليل الرحمن في عبسان ومقام الخضر في دير البلح. أما المواقع الأثرية التي دُمرت بشكل جزئي هي موقع البلاخية بميناء الأنثيدون، وبيت السقا وتل المنطار ومسجد السيد هاشم، وموقع تل السكن في مدينة الزهراء، وتلة الـ86 في منطقة القرارة، إضافة إلى العديد من البيوت الأثرية في مدينة غزة.

---

31. مركز الميزان لحقوق الإنسان، تقرير حول: العدوان الإسرائيلي يستهدف قطاع التعليم في قطاع غزة، غزة-فلسطين، 2014م، ص6.
32. محمد أبو ركبة، مرجع سابق، ص19.
33. مركز الميزان لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص7.
34. محمد الكحلوت، التقييم الفني للأضرار الإنشائية والفنية التي لحقت بمشاهد التراث الثقافي على مستوى قطاع غزة خلال العدوان الأخير على القطاع، مداخلة خلال يوم دراسي نظمه مركز عمارة التراث "إيوان" بكلية الهندسة بالجامعة الإسلامية، غزة، 2014م.

وهناك العديد من المباني الأثرية الأخرى التي تعرضت لأضرار متفاوتة نتيجة للقصف غير المباشر، مثل: الأرضيات الفسيفسائية في الكنيسة البيزنطية، وكنيسة أصلان ومقبرة الانجليز، ودير القديس هيلاريون. كما أن هناك أكثر من 40 بيتاً أثرياً تعرض للعديد من الأضرار المتفاوتة نتيجة للقصف الاسرائيلي في محيطها، ليصبح بذلك عدد المباني الأثرية المتضررة في هذا العدوان 74 مبنى[35].

المبحث الرابع

الآثار القانونية المترتبة على العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة

وسنبين في هذا المبحث التكييف القانوني للجرائم المرتكبة خلال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة، والآليات القانونية المتخذة من قبل دولة فلسطين لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي، والآليات الأخرى التي يمكن من خلالها ملاحقة الاحتلال الإسرائيلي على جرائمه المستمرة بحق الشعب الفلسطيني، خصوصاً الجرائم المرتكبة إبان العدوان على قطاع غزة عام 2014م، وذلك على النحو التالي

أولاً: التكييف القانوني للجرائم المرتكبة خلال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة:

ارتكب الاحتلال الإسرائيلي خلال عدوانه الأخير على قطاع غزة جميع الجرائم الجنائية الدولية، وهي:

1- جرائم الإبادة الجماعية[36]:

فمن صور هذه الجرائم المرتكبة من الاحتلال الإسرائيلي خلال عدوانه على قطاع غزة، قتل أفراد الجماعة، وإبادة عائلات بأكملها كما أسلفنا، وكذلك إخضاع الجماعة عمداً لأحوال معيشية يقصد بها إهلاكها الفعلي كلياً أو جزئياً، حيث تحاصر إسرائيل قطاع غزة براً وبحراً وجواً منذ ما يقرب من عشر سنوات، واشتد هذا الحصار خلال العدوان الأخير على قطاع غزة[37].

2- الجرائم ضد الإنسانية:

---

[35] محمد خلة، خسائر القطاع الأثري والسياسي جراء العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة، موقع ملتقى رجال الأعمال الفلسطيني، http://www.pbforum.ps/ ، 2016/8/8م.

[36] راجع: المادة (6) من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998م.

[37] حنا عيسى، وفقا للقانون الدولي حصار غزة ابادة جماعية، http://www.alwatanvoice.com/ ، 2016/2/27م.

فقد ارتكب الاحتلال الإسرائيلي خلال عدوانه على قطاع غزة (جرائم ضد الإنسانية)، أبزرها: القتل العمد والإبادة في إطار هجوم واسع النطاق أو منهجي موجه ضد السكان المدنيين وبعلم بالهجوم، إضافة إلى التهجير القسري للسكان المدنيين في إطار منهجي وواسع النطاق كما أسلفنا[38].

3- جرائم الحرب:

وتُكَيَّف كثير من الجرائم المرتكبة من قبل الاحتلال الإسرائيلي على أنها جرائم حرب، مثل: القتل العمد وتوجيه هجمات ضد السكان المدنيين، وتعمد شن هجمات ضد موظفين مستخدمين في مهمة من مهام المساعدة الإنسانية، وتوجيه هجمات ضد المواقع والمنشآت المدنية، وتدمير واسع للممتلكات على نحو لا تقتضيه ضرورة عسكرية، وتوجيه هجمات ضد المباني والمواد والوحدات الطبية ووسائل النقل والأفراد من مستعملي الشعارات المميزة المبينة في اتفاقيات جنيف طبقاً للقانون الدولي، وتعمد توجيه هجمات ضد المباني المخصصة للأغراض الدينية أو التعليمية أو الفنية أو العلمية أو الخيرية، والآثار التاريخية، والمستشفيات وأماكن تجمع المرضى والجرحى، وتعمد شن هجوم مع العلم بأن هذا الهجوم سيسفر عن خسائر تبعية في الأرواح أو عن إصابات بين المدنيين أو عن إلحاق أضرار مدنية أو إحداث ضرر واسع النطاق وطويل الأجل "مبدأ التناسب"، وقيام دولة الاحتلال على نحو مباشر أو غير مباشر سكان الأرض المحتلة أو أجزاء منهم داخل هذه الأرض أو خارجها، واستخدام الأسلحة المحرمة دولياً[39].

4- جريمة العدوان:

عرفت الجمعية العامة للأمم المتحدة العدوان في قرارها رقم (3314) الصادر عام 1974م بأنه: "هو استعمال القوة المسلحة من قبل دولة ما ضد سيادة دولة أخرى أو سلامتها الإقليمية أو استقلالها السياسي أو بأية صورة أخرى تتنافى مع ميثاق الأمم المتحدة "[40].

وذكر ذات القرار بعض صور العدوان، ومنها: (1- قيام القوات المسلحة لدولة ما بغزو إقليم دولة أخرى أو الهجوم عليه أو أي احتلال عسكري، ولو كان مؤقتاً ينجم عن مثل هذا الغزو أو الهجوم أو أي ضم لإقليم دولة أخرى أو

---

[38] راجع: المادة (7) من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998م.

[39] راجع: المادة (8) من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998م.

[40] راجع: المادة (1) من قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (3314) لعام 1974م. انظر: عبد القادر جرادة، القضاء الجنائي الدولي والحرب على غزة، المجلد الأول، الطبعة الثانية، مكتبة آفاق، غزة، 2010م، ص630.

لجزء منه باستعمال القوة. 2- قيام القوات المسلحة لدولة ما بقذف إقليم دولة أخرى بالقنابل أو استعمال دولة ما أية أسلحة ضد إقليم دولة أخرى).

وبالنظر إلى تعريف الجمعية العامة للأمم المتحدة لجريمة العدوان يظهر تحقق هذه الجريمة خلال العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م، خاصة في أول صورتين، حيث قامت إسرائيل بغزو قطاع غزة براً وبحراً وجواً والهجوم عليه، وقصفه بالقنابل والصواريخ والأسلحة المحظورة دولياً. كما أن الاحتلال الإسرائيلي لقطاع غزة يدخل في جرائم العدوان، وإسرائيل تحتل فلسطين منذ عام 1948م حتى يومنا هذا.

ثانياً: الإجراءات الفلسطينية المتخذة لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي على العدوان الأخير في قطاع غزة:

حصلت فلسطين على مركز (دولة مراقب غير عضو) في الأمم المتحدة بتاريخ 29 تشرين الثاني/نوفمبر 2012 بقرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة، وبعدها أصبح بإمكان فلسطين أن تقبل اختصاص المحكمة اعتباراً من 29 تشرين الثاني/نوفمبر 2012 فصاعداً، عملاً بالمادتين 12 و125 من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية[41].

وفي الثاني من كانون الثاني/يناير 2015، أودعت فلسطين صكّ انضمامها إلى نظام روما الأساسي لدى الأمين العام للأمم المتحدة بصفته وديعاً للمعاهدات متعددة الأطراف، وقَبِل الأمين العام في 6 كانون الثاني/يناير 2015، انضمام فلسطين إلى نظام روما الأساسي، وصرح بأن فلسطين ستصبح عضوا في المحكمة الجنائية الدولية بدءا من 1 أبريل/نيسان، وذلك بعد توقيع الرئيس محمود عباس جميع الوثائق المطلوبة للانضمام الى المحكمة[42].

وبعد أن أصبحت دولة فلسطين عضواً في المحكمة الجنائية الدولية، باتت تستطيع تحريك الدعاوى ضد الاحتلال الإسرائيلي أمام المحكمة الجنائية الدولية، وذلك بإحدى ثلاث طرق: الإحالة للمدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية أو إبلاغ المدعي العام ليبدأ بمباشرة التحقيق من تلقاء نفسه أو الإحالة من مجلس الأمن للمدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية[43].

---

[41] المصير، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، تقرير حق على وأثره المتحدة بالأمم عضو غير دولة فلسطين محمد النحال ومحمد الشوبكي، قبول الأول، غزة، ص397 وما بعدها. العدد والعشرون، الثالث المجلد

[42] الموقع الرسمي للمحكمة الجنائية الدولية، " المدعية العامة للمحكمة الجنائية الدولية: فاتو بنسودا تفتح دراسة أوّلية للحالة في فلسطين"، https://www.icc-cpi.int/.م2015/12/24 ،

[43] راجع: المادة (13) من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998م.

وقد أصدر الرئيس/ محمود عباس بتاريخ 2015/2/7م مرسوم رقم (3) لسنة 2015م بشأن تشكيل اللجنة الوطنية العليا للمتابعة مع المحكمة الجنائية الدولية[44]، وقد قامت اللجنة الوطنية العليا للمتابعة مع المحكمة الجنائية الدولية بتاريخ 2015/6/25م بتقديم بلاغ للمدعي العام للمحكمة "فاتوا بنسودا" لمحاسبة الاحتلال الإسرائيلي ومحاكمته على جرائمه في ثلاث ملفات، وهي: الاستيطان، والعدوان ضد قطاع غزة في العام 2014، والأسرى[45].

وفيما يتعلق بالعدوان على قطاع غزة عام 2014م قامت أربع منظمات حقوق إنسان فلسطينية كذلك، بتسليم مذكرة قانونية سرية إلى السيدة المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية بالنيابة عن أنفسهم وعن ضحايا العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة، وتحتوي المذكرة –التي تم تقديمها من قبل مؤسسة الحق، مركز الميزان لحقوق الإنسان، مؤسسة الضمير لحقوق الإنسان والمركز الفلسطيني لحقوق الإنسان وفقاً للمادة 15 من نظام روما الأساسي– معلومات وثقت من خلال عمل مشترك حول الجرائم التي ارتكبت خلال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة في عام 2014م[46].

ومن الجدير بالذكر أن المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية "فاتو بنسودا" فتحت دراسة أوّلية للحالة في فلسطين، وهذا القرار جاء بعد انضمام فلسطين إلى نظام روما الأساسي. والدراسة الأولية ليست بتحقيق، وإنما هي عملية لفحص المعلومات المتاحة بُغية التوصل إلى قرار يستند إلى معلومات وافية بشأن مدى توافر أساس معقول لمباشرة تحقيق عملاً بالمعايير المحددة في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية[47].

ولا تزال جميع الملفات الفلسطينية المقدمة للمدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية في مرحلة الدراسة الأولية، بما فيها العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م.

ثالثاً: خيارات بديلة لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي على عدوانه الأخير على قطاع غزة:

---

44 راجع: المادة (2) من مرسوم رقم (3) لسنة 2015م بشأن تشكيل اللجنة الوطنية العليا للمتابعة مع المحكمة الجنائية الدولية.

45 موقع الجزيرة نت، فلسطين تبدأ اليوم مقاضاة إسرائيل بالجنائية، 2016/3/5م. http://www.aljazeera.net/

46 المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، مقال بعنوان: منظمات حقوق الإنسان الفلسطينية تسلم مذكرة قانونية إلى المحكمة الجنائية الدولية حول الجرائم الإسرائيلية خلال العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في عام 2014م، 2016/3/4م. http://pchrgaza.org/ar/?p=8307

47 مؤسسة الحق، الدراسة الأولية التي يجريها مكتب المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية للحالة في فلسطين، رام الله، 2015م، ص2-4.

على الرغم من أن محاكمة الاحتلال الإسرائيلي أمام المحكمة الجنائية الدولية يعد من الناحية الموضوعية من أفضل الخيارات التي يمكن من خلالها محاكمة الاحتلال الإسرائيلي عن جرائمه الجنائية الدولية بحق الشعب الفلسطيني وإلزامه باحترام قواعد القانون الدولي الإنساني، إلا أن دورها قد يغدو غير فعال لأسباب كثيرة، منها ما يتعلق بالظروف السياسية التي تؤثر على عمل المحكمة، ومنها ما يتعلق بإجراءات عمل المحكمة التي تأخذ سنوات طويلة وغير ذلك؛ لذا لابد من العمل على إيجاد آليات أخرى لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي، مثل: محاكمة الاحتلال الإسرائيلي أمام المحاكمة الوطنية للدول الموقعة على اتفاقيات جنيف، أو أمام القضاء الوطني الفلسطيني، أو أمام المحاكم الوطنية التي تأخذ بمبدأ الاختصاص الجنائي العالمي، أو تقديم طلب لمجلس الأمن أو الجمعية العامة لإنشاء محاكم جنائية خاصة لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي على عدوانه الأخير على قطاع غزة، أو محاولة تقديم طلب للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، أو تقديم طلب لمنظمة التعاون الإسلامي من أجل تفعيل محكمة العدل الإسلامية الدولية، –وهي الجهاز القضائي الرئيسي للمنظمة– ومنحها صلاحية نظر الدعاوى المتعلقة بأي انتهاك يقع بين الدول الأعضاء في المنظمة أو منها أو عليها، خصوصاً القضايا التي تمس المقدسات الإسلامية، أو تقديم طلب لجامعة الدول العربية لتشكيل محكمة عربية عليا تختص بالنظر في جميع المسائل القانونية والانتهاكات التي تقع بين الدول العربية أو منها أو عليها سواءً أكان موضوعها جنائياً أم مدنياً[48].

الخاتمة

بعد استعراض موضوع الآثار المترتبة على العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة عام 2014م من خلال الحديث عن المركز القانوني الدولي لقطاع غزة، وبيان أثر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة عام 2014م على الظروف الإنسانية وعلى القطاع الاقتصادي والثقافي والتعليمي، وتوضيح الآثار القانونية المترتبة على هذا العدوان، توصل الباحث إلى جملة من النتائج والتوصيات التي نأمل الأخذ فيها بعين الاعتبار، وسنوردها على نحو ما هو تالٍ:

أولاً: النتائج:

[48] محمود شريف بسيوني، المحكمة الجنائية الدولية، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2009م، ص18-19 ؛ محمد رفيق الشوبكي وآخرون، الآليات العقابية والخيارات البديلة لمواجهة انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي لقواعد القانون الدولي الإنساني، بحث مقدم للمؤسسة الفلسطينية لحقوق الإنسان (شاهد)، بيروت، 2016م، ص4 وما بعدها.

1. قطاع غزة يعتبر أرض محتلة، وتبقى علاقة هذه الأرض مع الاحتلال الإسرائيلي محكومة بقواعد القانون الدولي الإنساني، وأي تعدٍ من قبل الاحتلال الإسرائيلي عليه يعد خرقاً لقواعد القانون الدولي الإنساني.
2. أدى العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة إلى ظروف إنسانية صعبة للغاية، تتنوع بين القتل والجرح والتشريد والتدمير للمنازل والمنشآت المدنية.
3. بلغ إجمالي الخسائر الاقتصادية بسبب العدوان الإسرائيلي على غزة 2.4 بليون دولار، 1.960 بليون دولار خسائر مباشرة و440 مليون دولار خسائر غير مباشرة، وقُدرت تقارير اقتصادية تكلفة إعمار ما دمرته آلة الحرب الإسرائيلية في قطاع غزة خلال العدوان بنحو خمسة بلايين دولار.
4. طال العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة القطاع التعليمي والثقافي بشكل كبير، وسبب أيضاً أضراراً بالغة وآثاراً سلبية تتمثل في تدمير المؤسسات التعليمية والثقافية والأثرية، وتحويل العديد من المدارس إلى مراكز إيواء، إضافة إلى قتل وجرح آلاف الطلبة والتأثير السلبي على حالتهم النفسية.
5. الانتهاكات المرتكبة من الاحتلال الإسرائيلي خلال عدوانه على قطاع غزة عام 2014م تمثل الجرائم الجنائية الدولية جميعها: (جرائم الحرب وجرائم الإبادة جماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم العدوان).
6. محاكمة الاحتلال الإسرائيلي أمام المحكمة الجنائية الدولية يوجهها عدة معوقات، منها ما له علاقة بالظروف السياسية، ومنها ما له علاقة بإجراءات المحكمة التي تأخذ مدد طويلة جداً.

ثانياً: التوصيات:

1. إعداد ملفات قانونية متكاملة تتضمن توثيق جرائم الاحتلال الإسرائيلي بحق الشعب الفلسطيني، تمهيداً لرفع الدعاوى على الاحتلال الإسرائيلي أمام المحاكم المختصة.
2. قيام دولة فلسطين بإحالة الملفات التي تضمن ارتكاب الاحتلال الإسرائيلي جرائم جنائية دولية إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية مباشرة دون انتظار أن يقوم بمباشرة التحقيق من تلقاء نفسه، وذلك لتحقيق السرعة في الإجراءات.

3. العمل على إيجاد طرق أخرى لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي –بخلاف المحكمة الجنائية الدولية التي قد لا تؤتي أكلها– ، مثل: محاكمة الاحتلال الإسرائيلي أمام المحاكمة الوطنية للدول الموقعة على اتفاقيات جنيف، أو أمام القضاء الوطني الفلسطيني، أو أمام المحاكم الوطنية التي تأخذ بمبدأ الاختصاص الجنائي العالمي، أو تقديم طلب لمجلس الأمن أو الجمعية العامة لإنشاء محاكم جنائية خاصة لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي على عدوانه الأخير على قطاع غزة، أو محاولة تقديم طلب للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، أو تقديم طلب لمنظمة التعاون الإسلامي من أجل تفعيل محكمة العدل الإسلامية الدولية، أو تقديم طلب لجامعة الدول العربية لتشكيل محكمة عربية عليا تختص بنظر الجرائم المتعلقة بالدول العربية، خصوصاً الجرائم التي يرتكبها الاحتلال الإسرائيلي بحق الشعب الفلسطيني.
4. القيام بحملات إعلامية تفضح الاحتلال الإسرائيلي، وتبين مدى بشاعة جرائمه المتكررة بحق أبناء شعبنا الفلسطيني.
5. الوقوف في كافة المحافل الدولية للمطالبة بحق الفلسطينيين في محاكمة المجرمين الإسرائيليين، وكذلك حقهم في التعويض العيني والمالي والمعنوي (الترضية).
6. إعداد لقاءات وندوات ودورات يتم من خلالها تسليط الضوء على الآليات المتاحة لمحاكمة الاحتلال الإسرائيلي وإيجاد وسائل لتفعيلها، وكذلك إيجاد خيارات بديلة لها من أجل الوصول إلى مقاضاة الاحتلال الإسرائيلي وإنصاف الشعب الفلسطيني.
7. منح الموضوع بكل قضاياه عناية فائقة من قبل الباحثين؛ لما له من الأهمية البالغة في وقف انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي لقواعد القانون الدولي الإنساني، ورد حقوق الشعب الفلسطيني إليه.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: التشريعات:

1- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948م.

2- نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لسنة 1998م.

3- مرسوم رئاسي رقم (3) لسنة 2015م بشأن تشكيل اللجنة الوطنية العليا للمتابعة مع المحكمة الجنائية الدولية.

ثانياً: الكتب:

1- عبد الرحمن أبو النصر، اتفاقية جنيف وانطباقها في الأراضي المحتلة، ط1، د.ن، غزة، 2000م.

2- عبد القادر صابر جرادة، القضاء الجنائي الدولي والحرب على غزة، ج1، ط2، مكتبة آفاق، غزة، 2010م.

3- محمود شريف بسيوني، المحكمة الجنائية الدولية، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2009م.

ثالثاً: الدراسات والتقارير:

1- الجمعية الوطنية للديمقراطية والقانون، تقرير حول: الانتهاكات الإسرائيلية أثناء الحرب على غزة 2014م في محافظة رفح، رفح، 2014م.

2- الجمعية الوطنية للديمقراطية والقانون، تقرير حول الانتهاكات الإسرائيلية للجامعات والكليات الفلسطينية خلال العدوان على قطاع غزة 2014م، رفح، 2014م.

3- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، تقرير حول: نتائج مسح أثر العدوان الاسرائيلي على قطاع غزة عام 2014م، غزة، 2015م.

4- ريكاردو سانتوس، جريمة تهجير الفلسطينيين في غزة، جريدة حق العودة، المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين "بديل"، العدد 59، 1 أيلول 2014م.

5- عائشة أحمد، الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان الفلسطيني خلال عام 2006م وأثرها على أداء السلطة الوطنية الفلسطينية، الهيئة المستقلة لحقوق المواطن، رام الله، 2007م.

6- ماهر حامد الحولي وعبد القادر صابر جرادة، العدوان الإسرائيلي على سفينة الحرية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، يونيو 2011م.

7- محمد النحال ومحمد الشوبكي، قبول فلسطين دولة غير عضو بالأمم المتحدة وأثره على حق تقرير المصير، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الثالث والعشرون، العدد الأول، غزة، 2015م.

8- محمود الحنفي، ورقة عمل: الضفة الغربية وقطاع غزة أراض محتلة بموجب أحكام القانوني الدولي الإنساني، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2014م.

9- هاني عادل أحمد عواد، المسئولية الجنائية الشخصية لمرتكبي جرائم الحرب، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا: قسم القانون، جامعة النجاح، نابلس، 2007م.

10- محمد منصور أبو ركبة، أثار العدوان الإسرائيلي على قطاع التعليم في قطاع غزة، جريدة حق العودة، بديل-المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين، العدد (60)، بيت لحم، فلسطين، 18 كانون الأول 2014م.

11- وزارة التربية والتعليم العالي ، تقرير حول: الأضرار الناجمة عن عدوان الاحتلال الإسرائيلي 2014م على قطاع التعليم في قطاع غزة، غزة-فلسطين، 2014م.

12- مركز الميزان لحقوق الإنسان، تقرير حول: العدوان الإسرائيلي يستهدف قطاع التعليم في قطاع غزة، غزة-فلسطين، 2014م.

13- محمد الكحلوت، التقييم الفني للأضرار الإنشائية والفنية التي لحقت بمشاهد التراث الثقافي على مستوى قطاع غزة خلال العدوان الأخير على القطاع، مداخلة خلال يوم دراسي نظمه مركز عمارة التراث "إيوان" بكلية الهندسة بالجامعة الإسلامية، غزة، 2014م.

14- محمد رفيق الشوبكي وآخرون، الآليات العقابية والخيارات البديلة لمواجهة انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي لقواعد القانون الدولي الإنساني، بحث مقدم للمؤسسة الفلسطينية لحقوق الإنسان (شاهد)، بيروت، 2016م.

15- مؤسسة الحق، الدراسة الأولية التي يجريها مكتب المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية للحالة في فلسطين، رام الله، 2015م.

16- المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان، تقرير حول: الهجمات العشوائية والقتل العمد، غزة، أكتوبر 2014م.

17- نزار أيوب، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، سلسلة تقارير قانونية (32)، رام الله، 2003م.

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

1- أكرم اللوح، القطاع الصناعي بغزة في عداد الموتى، موقع الحياة الجديدة، http://www.alhaya.ps/ ، 2016/8/6م.

2- جمعية الحق، ورقة موقف قانوني: "الهجوم الإسرائيلي على قطاع غزة في ضوء القانون الدولي الإنساني والعام"، http://www.achr.nu/art543.htm ، 2016/2/24م.

3- حنا عيسى، وفقاً للقانون الدولي حصار غزة ابادة جماعية، http://www.alwatanvoice.com 2016/2/27م.

4- رانيا عبد الرحيم المدهون، حصاد العام 2014 للصراع العربي – الإسرائيلي، موقع شبكة الأخبار العربية، http://www.anntv.tv ، 2016/2/28م.

5- رشا أبو جلال، "أدلة" على استخدام إسرائيل أسلحة محظورة ضد المدنيين بغزة، موقع نبض فلسطين، http://www.al-monitor.com/ ، 2016/2/28م.

6- علي الحايك، أثر العدوان الإسرائيلي على القطاع الصناعي، موقع أمد للإعلام، www.amad.ps ، 2016/8/20م.

7- محمد خلة، خسائر القطاع الأثري والسياسي جراء العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة، موقع ملتقى رجال الأعمال الفلسطيني، http://www.pbforum.ps/ ، 2016/8/8م.

8- المجلس الاقتصادي الفلسطيني للتنمية والإعمار (بكدار)، الآثار القانونية المترتبة على اعتبار قطاع غزة كياناً معادياً، www.pecdar.ps ، 2016/2/24م.

9- المرصد الأورومتوسطي لحقوق الإنسان، حصيلة شاملة لنتائج الهجوم الإسرائيلي على غزة، http://www.euromid.org ، 2016/2/27م.

10- المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، مقال بعنوان: منظمات حقوق الإنسان الفلسطينية تسلم مذكرة قانونية إلى المحكمة الجنائية الدولية حول الجرائم الإسرائيلية المرتكبة خلال العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في عام 2014م، http://pchrgaza.org/ar/?p=8307 ، 2016/3/4م.

11- مركز المعلومات الوطني الفلسطيني (وفا)، حصيلة أولية للخسائر المادية والبشرية الناتجة عن العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة 2014م، http://www.wafainfo.ps ، 2016/3/3م.

12- موقع الجزيرة نت، العدوان الإسرائيلي على غزة 2014، http://www.aljazeera.net ، 2016/2/27م.

13- موقع الجزيرة نت، فلسطين تبدأ اليوم مقاضاة إسرائيل بالجنائية، http://www.aljazeera.net ، 2016/3/5م.

14- الموقع الرسمي للمحكمة الجنائية الدولية، "المدعية العامة للمحكمة الجنائية الدولية، فاتو بنسودا، تفتح دراسة أوّلية للحالة في فلسطين"، https://www.icc-cpi.int، 2015/3/4م.

15- وكالة أنباء أونا، حصاد العدوان على غزة، http://onaeg.com/?p=1830952 ، 2016/2/25م.

16- وكالة معاً الإخبارية، الإبادة الجماعية في غزة، http://maannews.net/ ، 2016/2/26م.

نبيل السهلي، الآثار الكارثية للعدوان الإسرائيلي على غزة، موقع جريدة الحياة، http://www.alhayat.com/، 2016/8/5م.

دور الإعلام في تفشي ظاهرة الحرب في الفقه الاسلامي والقانون الدول

Dr: Mohammed Ahmed Qasem Shaddad
m.shaddad2020@yahoo.com

الملخص

يهدف الباحث من الدراسة إلى بيان أهمية الإعلام ودوره في تفشي ظاهرة الحرب وإثبات الدور السلبي الذي يلعبه أثناء الحرب وبعدها، ومدى تأثيره العميق على الشعوب من منظور الفقه الاسلامي والقانون الدولي، وذلك لأن الاعلام أضحى أحد أهم الأدوات المنظمة للحرب النفسية ضمن أسلوب الدعاية للتأثير على معتقدات الشعوب وسلوكياتها، ولتحقيق اهداف الدراسة استخدم الباحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن للنصوص الشرعية والقانونية والأحداث التاريخية للحروب، وقد توصلت الدراسة إلى أن الحكومات والأنظمة السياسية أنشأوا وسائل تغطية إعلامية تمسك من خلالها بزمام الرأي العام للجماهير فيمكنها ذلك من التلاعب بوعيها وإقناعها بعدالة الحروب التي تخوضها، فاستخدمتها استخداماً سيئاً في إثارة وتضليل الشعوب وتشويه أفكارها بهدف تغطية فسادها، ومصادرة حق الشعوب في العيش بسلام كما أثبتت تعرض الصحفيين بحكم طبيعة مهامهم إلى مخاطر وانتهاكات أكثر فظاعة أثناء تغطيتهم للأحداث في ساحات الحروب ولم يتم محاسبة أحد من مرتكبي تلك الجرائم والانتهاكات وتقديمه للمحاكمة برغم أنهم مشمولين بحماية القوانين الدولية والشريعة الاسلامية، وانطلاقاً من الحاجة الى الاستدلال بالمنظور الاسلامي والقانوني الدولي لخطر الاعلام المضلل وآثاره على حقوق الانسان أثناء الحروب، اتبع الباحث في دراسته المنهج الوصفي التحليلي المقارن.

الكلمات الدالة: الاعلام، الصحفيين، الحرب، العنف، حقوق الإنسان، الفقه الإسلامي، القانون الدولي.

تأثير التوسع النقدي على استقرار سعر الصرف الحقيقي في الاقتصاد الليبي من الفتره 1970 الى 2014

محمد علي سالم الجريدي

INSTITUTE OF MALAYSIAN AND INTERNATIONAL (IKMAS)
UNIVERSITI KEBANGSAAN MALAYSIA (UKM)

المستخلص

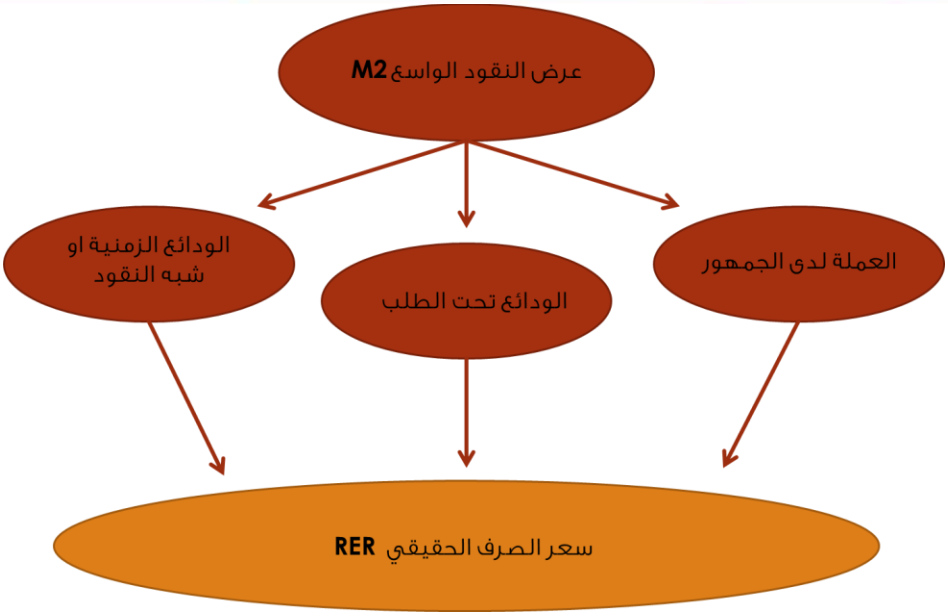
استطاع الاقتصاد الليبي تحقيق نوع من النمو والاستقرار في اسعار عملته؛ من خلال الخطط التنموية وبأستخدام السياسة التوسعية المالية و النقدية والتجارية ، الا أن حالة عدم الاستقرار التي شهدتها ليبيا خلال السنوات الاخيرة، بالاضافة إلى الانخفاض في حجم ايرادات النفط أدى إلى تدهور ملحوظ في أسعار الصرف للعملة الليبية ، لذا فان الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو معرفة مدى تأثير التوسع النقدي على استقرار سعر الصرف الحقيقي في الاقتصاد الليبي، وذلك بالأعتماد على بيانات سنوية تغطي الفترة 1970-2014، والمتمثلة في المتغيرات (العملة المتداولة و الودائع تحت الطلب و شبه النقود) ، وبأستخدام تقنيات تحليل السلاسل الزمنية من خلال أختبار التكامل المشترك لجوهانسون الذي أظهرت نتائجه وجود علاقة توازنية سالبة طويلة المدى بين المتغيرات بما يتفق والنظرية الاقتصادية. كما تم تطبيق أختبار السببية لجرانجر حيث أظهرت النتائج أن هناك علاقة سببية وفي اتجاه واحد من سعر الصرف الحقيقي وكلا من العملة المتداولة و الودائع تحت الطلب في المدى القصير. وفي الختام خلصنا بناءا على النتائج التي تم التوصل اليها إلى امكانية التحكم في استقرار سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي من خلال مكونات عرض النقود بمعناه الواسع.

الكلمات المفتاحية: سعر الصرف الحقيقي، التوسع النقدي ، الاقتصاد الليبي، التكامل المشترك.

1-1- المقدمة: Introduction

بعد انهيار نظام بريتون وودز Bretton Woods system ، عام 1971 والقائم على سعر التعادل Par value ، وقيام الدول الصناعية الرئيسية منذ عام 1973، بتبني نظام سعر العائم لعملاتها ، تعرضت اسعار الصرف الرئيسية للتقلبات في قيمتها، وذلك انعكاسا للظروف و السياسات الاقتصادية لتلك الدول ، ومن بين المبررات التي قُدمت لتفسير التقلبات في اسعار الصرف مدخل المدرسة النقدية، والذي ينظر الى ان هناك علاقة تربط بين اسعار الصرف وعرض النقود، وأن سعر الصرف هو ظاهرة نقدية تتأثر بشكل رئيسي بمعدل نمو الرصيد النقدي بالاقتصاد، فزيادة التوسع في عرض النقود ستؤدي الى زيادة السيولة النقدية، ومن ثم الى زيادة الطلب الكلي، مما سيترتب على ذلك زيادة في المستوى العام للأسعار، غير أن تأثير نمو عرض النقود على المستوى العام للأسعار وعلى سعر الصرف يعتمد على درجة استجابة الناتج الحقيقي للتطورات في الطلب الكلي في الاقتصاد؛ فإذا لم تكن الزيادة في الطلب الكلي نتيجة التوسع النقدي مصحوبة بزيادة في الناتج الحقيقي فإن ذلك سيؤدي الى ارتفاع المستوى العام للأسعار، مما يترتب عليه انخفاض في قيمة العملة (أبولسين، أحمد . 2000).

لذا اصبح تحقيق معدل منخفض للتضخم، واستقرار في قيمة العملة المحلية من اولويات الدول النامية والتي من بينها ليبيا ، أذ سعت ليبيا ومن خلال الاستمرار في خطط التنمية وبأستخدام سياسة توسعية مالية و نقدية وتجارية، وفي ظل مساهمة كبيرة من قبل القطاع الخاص بجانب القطاع العام في النشاط الاقتصادي الى تخفيض القيود على التجارة الخارجية، مما ادى الى زيادة في الانفاق الاستثماري والاستهلاكي (الخاص و العام) ، حيث ازداد الائتمان المحلي و عرض النقود الواسع من خلال مكوناته (الودائع تحت الطلب والعملة في التداول وشبه النقود) بشكل ملحوظ خلال الفترة المعنية (أبولسين، أحمد . 2000).



1-2- مشكلة الدراسة Statement problem

في بداية عقد الثمانينات من القرن العشرين بدأ الاقتصاد الليبي يعاني من عدة مشاكل اقتصادية ناجمة عن انخفاض اسعار النفط مما ادى الى انخفاض الايرادات النفطية من ناحية، وتزايد حجم الانفاق من ناحية اخرى (مصرف ليبيا المركزي ، 2006)، بالاضافة إلى العديد من التطورات والتحولات الهيكلية التى شهدها الاقتصاد الليبي خلال الفترة 1970-2014 ، والتي كان لها بالغ الاثر على مستوى الاداء الكلي للاقتصاد، وبالرغم من أن عرض النقود حقق نمو سنوي بناءا على ما جاء في نشرات المصرف المركزي الليبي، والذي يمكن أرجاعه إلى النمو في الودائع تحت الطلب والعملة في التداول وشبه النقود. الا أن حالة عدم الاستقرار التي شهدتها ليبيا خلال السنوات الاخيرة ، بالاضافة إلى الانخفاض في حجم ايرادات النفط مما أدى إلى تدهور ملحوظ في أسعار الصرف للعملة الليبية.

1-3- أهداف الدراسة:Important of Study

وبناءً علي ذلك فإن الهدف من هذه الدراسة هو معرفة مدى تأثير التوسع النقدي على استقرار سعر الصرف الحقيقي في الاقتصاد الليبي من خلال متغيرات الدراسة (الودائع تحت الطلب والعملة في التداول وشبه النقود.

1-4- اهمية الدراسة : Importance of Study

تكمن أهمية الدراسة في التعرف على موضوع أثر التوسع النقدي على أستقرار سعر الصرف الحقيقي في ليبيا ، وبيان الآثار الاقتصادية لسعر الصرف الحقيقي على النشاط الاقتصادي ، و لما تكتسيه هذه الدراسة من أهمية وذلك من خلال التحليلات الوصفية والنماذج القياسية للوصول إلى نتائج رقمية واضحة والتي من خلالها يتم الوصول الى نتائج و طرح حلول وتوصيات للقائمين السياسة النقدية و سياسة سعر الصرف وذلك بأستخدام نتائج الدراسة عمليا .

1-5- فرضيات الدراسة : Hypothesis of Study

تهدف الدراسة الى اختبار الفرضية القائلة بأن الودائع تحت الطلب والعملة في التداول وشبه النقود لهم تأثير سالبا على سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي.

1-6- منهجية الدراسة : The study methodology

سوف يستخدم في هذه الدراسة المنهج التحليلي الوصفي و المنهج التحليلي الكمي (القياسي) ، بحيث يتم استعمال المنهج التحليلي الوصفي لتعرض على سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي و العرض النقدي المستخدم في الاقتصاد الليبي ، ويستخدم التحليل الكمي (القياسي) أيضا لتقدير سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي و إبراز طبيعة العلاقة بينه و بين متغيرات الدراسة و استعمال طريقة كل من جوهانسن للتكامل المشترك Johansen Co-integration Approach(1988)، والواردة في برنامج Eviews 7 ، وبتطبيق هذا النموذج على البيانات الواردة عن الاقتصاد الليبي لإيجاد العلاقة الإحصائية طويلة الأجل، مابين سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي ومكونات عرض النقود الواسع.

1-7- هيكلية الدراسة Study Structure

ولتحقيق هذا الهدف تم تنظيم هذه الورقة في أربع أقسام رئيسية بالاضافة إلى المقدمة؛ يحلل القسم الأول مفهوم عرض النقود وسعر الصرف، بالاضافة إلى بعض الدراسات السابقة عن الموضوع، ويلخص القسم الثاني سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي خلال الفترة (1970-2014) ، في حين يوضح القسم الثالث المنهجية التجريبية والنتائج، وفي القسم الأخير تأتي الخاتمة.

2- مفهوم عرض النقود وسعر الصرف

2-1 عرض النقود Money supply:

عرض النقود و يقصد به مجموع وسائل الدفع المتداولة في المجتمع خلال فترة زمنية محددة(الدليمي،1990) ،أي انه يضم جميع وسائل الدفع المتاحة في التداول والتي بحوزة الأفراد والمشروعات والمؤسسات المختلفة . وقد اخذ مفهوم عرض النقود حيزا واسعا من الجدل بين الاقتصاديين حول إعطائه مفهوم محدد ومتفق عليه وكذلك حول الآلية المناسبة لاحتسابه . وتجدر الإشارة هنا إلى ان عرض النقود يعد بمثابة دينا على الجهاز المصرفي او الجهة التي تتولى عملية الإصدار إذ انه التزاما عليها وحقا لحائزيه على التصرف المطلق بالمبالغ التي بحوزتهم (علي،1971) .

وهناك عدة أنواع لعرض النقود وهي (الدليمي،1990) :

1-عرض النقود بالمعنى الضيق (m1) The narrow definition of money:

ويتكون من العملة المتداولة خارج الجهاز المصرفي بالإضافة إلى نقود الودائع او النقود المصرفية(الودائع الجارية). (الدليمي،1990) ،وهذا يعني إن عرض النقود يمكن التعبير عنه من خلال المعادلة التالية:

$$M1 = DD + C$$

إذ ان:

M1= عرض النقد بالمعنى الضيق ،DD = الودائع الجارية Demand Deposits ، C= العملة المتداولة خارج الجهاز المصرفي Cash Money

يتضح مما ذكر أعلاه إن هنالك طرفين يحددان عرض النقد M1 هما المصرف المركزي والمصارف التجارية (القريشي،1993).

2-عرض النقود بالمعنى الواسع (M2) Broader measure of money :

يتكون مفهوم عرض النقود الواسع من التعريف السابق M1 ويشمل الودائع غير الجارية إلى جانب الودائع الجارية والعملة المتداولة خارج الجهاز المصرفي ، أي انه يشمل عرض النقود بالمعنى الضيق M1 مضافا إليه الودائع غير الجارية (أشباه النقود) كالودائع الادخارية، ويمكن التعبير عن المعنى الواسع لعرض النقود من خلال المعادلة التالية(Michael 1998):

M2= M1 + TD حيث إن:M :عرض النقود بالمعنى الواسع ،**TD** : **الودائع الزمنية** Time Deposits

3- عرض النقود بالمعنى الأوسع M3 :

بعض الدول المتقدمة اتخذت معنى أشمل لعرض النقود ، وذلك بسبب التطور الكبير الذي شهدته تلك البلدان في المجال النقدي والمالي وتطور الأسواق المالية لديها وظهور مؤسسات مالية وسيطة وابتكارها لأنواع جديدة ومتنوعة من المشتقات المالية . إذ ان هناك بعض الأنواع من الودائع الأخرى التي تكون ذات مدى طويلة تمت إضافتها ضمن مكونات عرض النقود بالمعنى الأوسع M3 وتم استبعادها في الوقت ذاته من مكونات عرض النقود بالمعنى الواسع M2 ، وهذه الودائع تكون مودعة لدى المؤسسات المالية الوسيطة من غير المصارف التجارية (مثل مصارف الادخار والإقراض) والتي تزيد مداها عن سنتين .

4-السيولة العامة للاقتصاد: تتكون من عرض النقود بالمعنى الأوسع M3 مضافا إليه الأصول المالية المملوكة من قبل الوحدات الاقتصادية غير المصرفية كالأوراق المالية العامة والسندات التي تصدرها شركات الاستثمار المتخصصة والمصارف العقارية والودائع الحكومية وسندات الادخار والأوراق التجارية (الدليمي،1990).

2-2- سعر الصرف الحقيقي :Real Exchange rate

تم تعريف سعر الصرف الإسمي على أنه سعر صرف إحدى العملات بدلالة عملة أخرى، لهذا فإن سعر الصرف الحقيقي سوف يعادل سعر الصرف الإسمي الذي يتعدل طبقا للاختلافات بين المستويات النسبية للأسعار المحلية مع المعدلات النسبية للأسعار الأجنبية، ويعرف سعر الصرف الحقيقي على أنه عدد الوحدات من السلع الأجنبية اللازمة لشراء وحدة واحدة من السلع المحلية، وهذا يعني أن سعر الصرف الحقيقي RER يعتبر مفهومًا حقيقيًا يقيس الأسعار النسبية لسلعتين، هناك عدة عوامل تؤثر على سعر الصرف وهي (الغالبي،2002) :

1- عرض النقد: يرى الكلاسيك من خلال النظرية الكمية للنقود ان هنالك علاقة بين كمية النقود والمستوى العام للأسعار، وهي بنفس النسبة ونفس الاتجاه . وقد أكدت المدرسة النقدية بزعامة ملتون فريدمان على أهمية النقود في التأثير على المستوى العام للأسعار إلا انه ليس بالصورة التي تصورها الكلاسيك(صقر،1983).

2-أسعار الفائدة: ان انتقال حركة رؤوس الأموال الدولية بين الاقتصاد الدولي إنما تتحرك بحثا عن الفائدة فالبلد الذي ترتفع فيه أسعار الفائدة الحقيقية عن بقية الدول فان ذلك الوضع سوف يشجع رؤوس الأموال على الانتقال إليه مما يعني زيادة عرض العملة الأجنبية في الداخل وبالتالي تدهور سعر صرفها .

3-معدلات التضخم: التضخم من العوامل المؤثرة على سعر الصرف فارتفاع معدلاته في الداخل يؤدي إلى انخفاض القوة الشرائية للعملة المحلية وبالتالي تدهور سعر صرفها مما يدل ذلك على أهمية المستوى العام للأسعار في التأثير على سعر الصرف (علي وأخرون،1986).

4- ميزان المدفوعات: ان التوازن والاختلال الاقتصادي في ميزان المدفوعات من بين أهم العوامل المؤثرة في سعر الصرف وذلك لكونه حلقة الوصل التي تعكس علاقة البلد بالعالم الخارجي . ففي حالة حدوث عجز في ميزان المدفوعات لبلد معين فان ذلك يؤدي إلى زيادة طلبه على العملات الأجنبية لسد ذلك العجز ، وبالمقابل انخفاض طلب الأجانب على عملته المحلية مما يعني تدهور سعر الصرف لعملة ذلك البلد ، وبالعكس في حالة حصول فائض في ميزان المدفوعات (زكي،1987).

5-الموازنة العامة: الموازنة العامة للدولة تلعب دورا كبيرا في التأثير على سعر الصرف ، فإذا ما اتبعت الدولة سياسة انكماشية من خلال تقليص حجم الإنفاق العام الحكومي الذي يؤدي إلى الحد من حجم الطلب وانخفاض في مستوى النشاط الاقتصادي وهبوط في معدلات التضخم مما يؤدي بالنتيجة إلى رفع سعر الصرف العملة المحلية.

2-3 الدراسات السابقة

1- دراسة قام بها (شندي، 2006) ، لتوضيح العلاقة بين سعر الصرف الاسمي للدينار العراقي والدولار الأمريكي من الفترة 1974 – 1994 ، باستخدام عرض النقود (M2) المفهوم الواسع وكانت نتائج الدراسة أن أهم المتغيرات التي أثرت في سعر الصرف الاسمي الدينار العراقي مقابل الدولار الأمريكي هي عرض النقود في حالة استخدامه للنموذج الخطي المتعدد.

2- دراسة (بربور، 2008) ، بعنوان: "العوامل المؤثرة في انتقال اثر أسعار الصرف الأجنبية على مؤشر الأسعار في الأردن1985 - 2006". واعتمد النموذج القياسي للباحث على المتغيرات وهي التغير في أسعار النفط، التغير في عرض النقد، أسعار الصرف الحقيقية مقارنة مع سعر صرف الدولار الأمريكي وقام الباحث باستخدام نموذج Time Series Study دراسة السلاسل الزمنية على البيانات المالية وكانت النتائج وجود علاقة بين صدمة الطلب وبين سرعة وحجم انتقال أثر التحركات في أسعار صرف العملات الأجنبية.

3- دراسة (عبد الله إبراهيم ، 2013) ، بعنوان " العلاقة السببية بين عرض النقد وسعرالصرف الاسمي في ليبيا " من الفترة 1970 الى 2010 و تم تقدير نموذج قياسي يتضمن متغيرين متغير مستقل وهو عرض النقود، ومتغير تابع هو سعر الصرف الاسمي، و تحول الباحث إلي أجراء أختبار التكامل المشترك بين المتغيرات محل الدراسة وكانت نتائجه وجود علاقة سببية في اتجاهين بين المتغيرات، وبناء علية فقد انتهى إلى أن النموذج الأكثر ملائمة لتقدير العلاقة بين المتغيرات التي تتصف بخاصية التكامل المشترك هو نموذج تصحيح الخطاء.

3 -1 – سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي خلال الفترة (1970–2014) :

هناك عدة مقاييس لحساب سعر الصرف الحقيقي ، ولكن الحساب الشائع هو مؤشراسعار المستهلك ، ومؤشر اخر هو السعر النسبي للسلع القابلة للاتجار على السلع الغير قابلة للاتجار، وسعر الصرف الحقيقي محسوب كمؤشر اسعار، ولذلك اي انخفاض في RER يعتبر تحسننا حقيقيا ، اما التخفيض الحقيقي ينتج عن ارتفاع في RER ، اى يعني انخفاض اسعار السلع المحلية مقارنة مع السلع الاجنبية ، والجدول (1) يبين قيمة RER خلال فترة الدراسة من 1970 الى 2014 .

في بداية تاريخ الدراسه اي في عام 1970 حقق سعر الصرف الحقيقي اقل انخفاض حيث بلغ (0.9219) دينار ولاكنه وصل الى اقصى نقطه له كان ذلك في فترة الدراسة اي عام 2005 حيث بلغ (2.5448) دينار اي بنسبه تغيير 1.7 % حيث كان في فترة السبعينات له ارتفاع ملحوظا ويختلف على فترة التمانينات حيث حقق انخفاض خلال عدة سنوات فيها ولاكنه حقق ارتفاع في سنه 1981 بلغ 0.8535 دينار وفي فترة التسعينات كان له انخفاظ ملحوظ خلال هده الفتره ، اما ما بعد فترة التسعينات كان في عام 2000 اقل مستوى له حيث بلغ (0.7563) دينار ، واما الفترة الاخيره وهي من عام 2010 الى 2014 كان في عام 2010 قد وصل الى (2.1125) دينار نتيجة للظروف الاقتصادية والسياسية مما سبب انخفاض في عام 2011 حيث بلغ 1.8874 ولاكنه بدا في الارتفاع في الفترة اي في عام 2014 حيث وصل اعلى نقطه له في الارتفاع بلغ 1.8887دينار ، وكل هذه التغيرات في سعر الصرف الحقيقي ناتج عن التقلبات

عن اسعار الصرف المحلية والعالمية و السياسات النقدية التي يتخدها المصرف المركزي وذلك تشجيعا لزياده الصادرات المحليه وتخفيض الواردات الاجنبية من السلع والخدمات.

جدول (1) سعر الصرف الحقيقي RER للدينار الليبي من الفترة 1970 – 2014

من اعداد الباحث من خلال واقع البيانات و وفقا لنظرية القوة الشرائية و حيث ان : **RER** سعر الصرف الحقيقي.**NER** سعر الصرف الاسمي.**Pw** الرقم القياسي لأسعار المستهلك الامريكي و الذي يمثل اسعار السلع الاجنبية.**Pd** الرقم القياسي للاسعار المحلية .

$$RERppp = \frac{\text{NER} * \text{P}_\text{W}}{\text{P}d}$$

2-3 - تطور عرض النقود في الاقتصاد الليبي:

عرض النقود MS في الاقتصاد الليبي يتكون من :-

السنوات	RER	السنوات	RER
/	/	1992	0.5981
1970	0.9219	1993	0.605
1971	0.9297	1994	0.6136
1972	0.9259	1995	0.5566
1973	0.7882	1996	0.5315
1974	0.8352	1997	0.5193
1975	0.8261	1998	0.5864
1976	0.8100	1999	0.6026
1977	0.8358	2000	0.7563
1978	0.6636	2001	1.0148
1979	0.8215	2002	2.1412
1980	0.8495	2003	2.4075
1981	0.8535	2004	2.3388
1982	0.8254	2005	2.5448
1983	0.7702	2006	2.4616
1984	0.7145	2007	2.2716
1985	0.6779	2008	2.1784
1986	0.7113	2009	2.1000
1987	0.6671	2010	2.1125
1988	0.6472	2011	1.8874
1989	0.6909	2012	1.8120
1990	0.6435	2013	1.7882
1991	0.6042	2014	1.8887

1- عرض النقود الضيق (ع1) (M1) ويتكون من العملات الورقية والمعدنية التي يتداولهاالافراد في تعاملاتهم اليومية أي النقود المتداولة و يضاف إليها أيضا حجم النقود المحتفظة في المصارف على شكل حسابات جارية أو ودائع تحت الطلب وبالتالي فإن معادلة عرض النقود (M1) (مصرف ليبياالمركزي ، 2006)، هي :

M1=DD + CR

2-عرض النقود بالمعنى الواسع Broader measure of money (M2) :

يتكون مفهوم عرض النقود الواسع من التعريف السابق M1 ويشمل الودائع غير الجارية إلى جانب الودائع الجارية والعملة المتداولة خارج الجهاز المصرفي ، أي انه يشمل عرض النقود بالمعنى الضيق M1 مضافا إليه الودائع غير الجارية (أشباه النقود) كالودائع الادخارية (مصرف ليبيا المركزي ، 2006) ، ويمكن التعبير عن المعنى الواسع لعرض النقود من خلال المعادلة التالية:

M2= M1 + TD حيث إن: M2 : عرض النقود بالمعنى الواسع و TD : الودائع الزمنية Time Deposits

جدول (2) اجمالي عرض النقود (ع 2) خلال الفترة 1970 – 2014

المصدر من خلال واقع البيانات عن :

1. مصرف ليبيا المركزي ،الاحصاءات النقدية و المصرفية نشرات من الفترة 1966-2000 و المجلد رقم (54)، الربع الاول 2014 .
2. مصرف ليبيا المركزي، النشرة الاقتصادية ، المجلد رقم (55)، الربع الثالث 2015
3. وزارة التخطيط ، مصلحة الاحصاء و التعداد ، اعداد متنوعة ..

السنوات	العمله لدى الجمهور	ودائع تحت الطلب	شبه النقود	عرض النقود ع 2	السنوات	العمله لدى الجمهور	ودائع تحت الطلب	شبه النقود	عرض النقود ع 2
/	/	/	/	/	1992	1982.2	3186.0	1332.5	6500.7
1970	112.2	128.8	55.3	296.3	1993	2216.9	3168.0	1432.6	6817.5
1971	120.7	243.8	66.4	430.9	1994	1989.8	4067.6	1650.7	7708.1
1972	147.4	265.6	105.1	518.1	1995	2035.4	4337.0	1953.8	8326.2
1973	202.6	311.4	158.8	672.8	1996	2419.8	4298.2	2159.5	8877.5
1974	262.2	502.8	298.8	1063.8	1997	2534.2	4487.4	2144.4	9166.0
1975	346.0	521.5	236.1	1103.6	1998	2698.6	4489.1	2509.4	9697.1
1976	435.9	703.5	293.8	1433.2	1999	2634.8	5256.3	2631.1	10522.2
1977	585.0	858.8	354.9	1798.7	2000	2699.2	5070.0	2015.2	9784.4
1978	868.5	819.3	378.3	2066.1	2001	2559.6	5711.2	2538.6	10809.4
1979	1055.7	1193.7	559.9	2809.3	2002	2613.9	6091.9	2162.8	10868.6
1980	685.7	2213.2	655.9	3554.8	2003	2763.5	6265.7	2528.9	11558.1
1981	791.2	2721.0	602.1	4114.3	2004	2612.7	7923.9	2598.9	13135.5
1982	889.9	2342.4	557.3	3789.6	2005	3308.7	10719.4	3068.2	17096.3
1983	838.2	2046.2	714.6	3599.0	2006	3932.9	12410.1	3,312.9	19655.9
1984	767.6	1943.8	894.3	3605.7	2007	4581.2	18256.4	4,144.6	26982.2
1985	985.1	2507.2	1088.1	4580.4	2008	5608.3	28806.3	5,329.9	39744.5
1986	1023.8	2017.7	1156.7	4198.2	2009	6962.9	31206.5	5,991.9	44161.3
1987	1068.2	2370.4	977.3	4415.9	2010	7609.0	33712.2	5,029.5	46350.7
1988	899.6	2112.0	1158.0	4169.6	2011	14840.1	38577.0	4,503.8	57920.9
1989	1131.7	2550.3	963.8	4645.8	2012	13391.1	45822.6	4,517.8	63731.5
1990	1461.1	3184.3	885.8	5531.2	2013	13419.9	50879.5	4,706.5	69005.9
1991	1620.9	2821.8	1118.2	5560.9	2014	17169.7	49505.2	2676.1	69351.0

السنوات (10 سنوات)	معدل نمو العملة المتداولة	معدل نمو الودائع تحت الطلب	معدل نمو شبه النقود	معدل نمو عرض النقود (ع1)	معدل نمو عرض النقود (ع2)
1980 – 1971	22.36	36.41	31.4	29.48	29.01
1990 – 1981	8.93	5.3	4.4	6.14	5.18
2000 – 1991	6.72	4.37	9.4	4.81	5.62
2010 – 2001	11.57	23.32	10.7	19.85	18.26
2014 – 2011	28.5	14.77	- 0.6	16.27	14.42
معدل المتوسط السنوي	15.62	16.83	12.6	15.38	14.49

جدول (3) معدل النمو السنوي في العملة المتداولة و الودائع تحت الطلب وعرض النقود ع1، ع2

من اعداد الباحث بالاستعانة بجدول عرض النقود والنشرات الاقتصادية مصرف ليبيا المركزي .

ومن خلال الجدول (3) ، نلاحظ أن عرض النقود قد حقق معدل نمو سنوي في المتوسط قدره 14.49% خلال الفترة الدراسة ، ويرجع ذلك للنمو في الودائع تحت الطلب ، والتي حققت معدل نمو سنوي في المتوسط قدره 16.38% ، في حين نمت العملة في التداول بواقع15.62 % ، وكان معدل النمو في شبه النقود 12.6% خلال فترة الدراسة.

جدول (4) معدلات النمو في (العملة في التداول و الودائع تحت الطلب) من الفترة 1970 الى 2014

السنوات	العملة في التداول	معدل نمو العملة	الودائع تحت الطلب	معدل النمو في الودائع	السنوات	العملة في التداول	معدل نمو العملة	الودائع تحت الطلب	معدل النمو في الودائع
/	/	/	/	/	1992	1,982.2	22.3	3,186.0	12.9
1970	112.2	%	128.8	%	1993	2,216.9	11.8	3,168.0	-0.6
1971	120.7	7.6	243.8	89.3	1994	1,989.8	-10.2	4,067.6	28.4
1972	147.4	22.1	265.6	8.9	1995	2,035.4	2.3	4,337.0	6.6
1973	202.6	37.5	311.4	17.2	1996	2,419.8	18.9	4,298.2	-0.9
1974	262.2	29.4	502.8	61.5	1997	2,534.2	4.7	4,487.4	4.4
1975	346.0	31.9	521.5	3.7	1998	2,698.6	6.5	4,489.1	0.1
1976	435.9	25.9	703.5	34.9	1999	2,634.8	-2.4	5,256.3	17.1
1977	585.0	34.2	858.8	22.1	2000	2,699.2	2.4	5070.0	-12.9
1978	868.5	48.5	819.3	-4.6	2001	2,559.6	-5.2	5,711.2	24.7
1979	1,055.7	21.6	1,193.7	45.7	2002	2,613.9	2.1	6,091.9	6.7
1980	685.7	-35.1	2,213.2	85.4	2003	2,763.5	11.8	6,265.7	2.9
1981	791.2	15.4	2,721.0	22.9	2004	2,612.7	-5.5	7,923.9	26.5
1982	889.9	12.5	2,342.4	-13.9	2005	3,308.7	26.6	10,719.4	35.3
1983	838.2	-5.8	2,046.2	-12.7	2006	3,932.9	18.9	12,410.1	15.8
1984	767.6	-8.4	1,943.8	-5.0	2007	4,581.2	16.5	18,256.4	47.1
1985	985.1	28.3	2,507.2	28.9	2008	5,608.3	22.4	28,806.3	57.8
1986	1,023.8	3.9	2,017.7	-19.5	2009	6,962.9	24.2	31,206.5	8.3
1987	1,068.2	4.3	2,370.4	17.5	2010	7,609.0	9.3	33,712.2	8.1
1988	899.6	-15.8	2,112.0	-10.9	2011	14,840.1	95.1	38,577.0	14.4
1989	1,131.7	25.8	2,550.3	20.8	2012	13,391.1	-9.8	45,822.6	18.8
1990	1,461.1	29.1	3,184.3	24.9	2013	13,419.9	0.2	50,879.5	11.1
1991	1,620.9	10.9	2,821.8	-11.4	2014	17169.7	27.94	49505.2	-2.70

المصدر الاستعانة بجدول عرض النقود والنشرات الاقتصادية مصرف ليبيا المركزي من الفترة 1966-2000 والمجلد رقم (54)، الربع الاول 2014 مصرف ليبيا المركزي، النشرة الاقتصادية ، المجلد رقم (55)، الربع الثالث 2015 . ، اما معدل النمو من اعداد الباحث .

ونلاحظ من الجدول (4) أن الودائع تحت الطلب في بعض السنوات قد سجلت معدلات نمو سالبة والسبب في ذلك هو اهتزاز الثقة بين الجهاز المصرفي والافراد و ايضا بسبب وجود قيود علي السحب النقدي من المصارف ، وتراجع المؤسسات والتجار الذين يتعاملون بمبالغ ضخمة بأنفسهم عن التعامل مع المصارف التجارية , الامر الذي ادي بدوره الي زيادة حجم السيولة خارج الجهاز المصرفي(الهيئة القومية،2002). وهذا الأمر تعكسه من جهة أخري ، معدلات النمو الموجبة ، التي حققتها العملة في التداول خلال نفس الفترة باستثناء الأعوام 1980 ، 1983 ، 1984 ، 1988 والتي حققن فيها معدلات نمو سالبة وبواقع 35.1% ، 5.81 % ، 8.42 % ، 15.78% علي التوالي . وتجدر الملاحظة هنأ ، علي أن أقل معدل للنمو سجلته العملة في التداول كان في العام 1980 ونحو 35.05 % ، ويعود السبب في ذلك الي عملية استبدال المصرف المركزي في 15 – 5 – 1980 ، لفئتي العشرة والخمسة دنانير ، بين الاصدار الاول المقوم بالدينار ، وجميع الإصدارات السابقة المقومة بالجنيه من الفئتين ، وسحبها نهائيا من التداول في بحر اسبوع واحد ، وهذا القرار جاء كأجراء لمعالجة ظاهرة تزايد العملة في التداول والتفضيل النقدي لدي فئات كبيرة من المواطنين ، إذ كانت هاتان الفئتان ما نسبته 97 % من حجم العملة المتداولة في ذلك التاريخ (مصرف ليبياالمركزي،1980) ، ولقد قابل هذا التراجع في معدل نمو العملة في التداول في العام 1980، زيادة كبيرة في معدل نمو الودائع تحت الطلب، إذ نمت بنحو 85.41 %. غير ان حجم العملة في التداول لم يسجل أي انخفاض في قيمته مقارنة بالعام 1980، بل كانت تنمو بشكل مضطرد خلال الفترة حيث بلغ اعلى ذروته في العام 2011 وبمعدل قدره 95.1 % مقارنة بنسبة 1980. في حين أن الودائع تحت الطلب قد نمت بمعدل 16.83% خلال فترة الدراسة، الا انها سجلت معدلات نمو سالبة في الاعوام 1978، 1982، 1983، 1984، 1986، 1988، 1991، 1993، 1996، 2000 ، 2014 وبواقع 4.6- %، 13.9- % ،12.7-%، 0.5- %، 19.5-%، 10.9-% ،11.4-% ،0.6-% ، 0.9-%، 12.9-%، 2.7-% الامر الذي كان له الاثر السلبي علي النمو في عرض النقود في هذه السنوات.

جدول (5) شبه النقود و معدل التغير من الفترة 1970 الى 2014

السنوات	شبه النقود	معدل التغيرفي شبه النقود	السنوات	شبه النقود	معدل التغيرفي شبه النقود
/	/	/	1992	1332.5	19.2
1970	55.3	%	1993	1432.6	7.5
1971	66.4	20.1	1994	1650.7	15.2
1972	105.1	58.3	1995	1953.8	18.4
1973	158.8	51.1	1996	2159.5	10.5
1974	298.8	88.2	1997	2144.4	-0.7
1975	236.1	-20.9	1998	2509.4	17.0
1976	293.8	24.4	1999	2631.1	4.5
1977	354.9	20.8	2000	2015.2	-23.4
1978	378.3	6.6	2001	2538.6	25.9
1979	559.9	48.0	2002	2162.8	-14.8
1980	655.9	17.1	2003	2528.9	16.9
1981	602.1	-8.2	2004	2598.9	2.8
1982	557.3	-7.4	2005	3068.2	18.1

7.8	3312.9	2006	28.2	714.6	1983
25.1	4144.6	2007	25.1	894.3	1984
28.6	5329.9	2008	21.7	1088.1	1985
12.4	5991.9	2009	6.3	1156.7	1986
-16.1	5029.5	2010	-15.5	977.3	1987
-10.5	4503.8	2011	18.5	1158.0	1988
0.3	4517.8	2012	-16.8	963.8	1989
4.2	4706.5	2013	-8.1	885.8	1990
-43.1	2676.1	2014	26.2	1118.2	1991

ا لمصدر بالاستعانة بجدول عرض النقود والنشرات الاقتصادية مصرف ليبيا المركزي من الفترة 1966-2000 . المجلد رقم (54)، الربع الاول 2014، ا و المجلد رقم (55)، الربع الثالث 2015 ، اما معدل التغير من اعداد الباحث.

من جدول (5) شهد شبه النقود ارتفاعا و انخفاضا خلال فترة الدراسة ، كانت في بداية الدراسة اى عام 1970 حوالي 55.3 مليون دينار تعد اقل قيمة ، وبعد ذلك اخد في الارتفاع حتى عام 1975 انخفض بقيمة حوالي 236.1 مليون دينار وبنسبة تغير 20.9-% واستمرت القيم السالبة خلال السنوات (1981 ،1982 ،1987 ،1989 ،1997 ،2000 ،2002،2010 ،2011 ، 2014) ، وصل شبه النقود الى اقصى ارتفاعا لها كان ذلك عام 2009 حيت بلغ 5991.9 مليون دينار بنسبة تغير 12.4% .

امابخصوص مساهمة عرض النقود(ع2) في الناتج المحلي الاجمالي كانت هذه المساهمة فعالة على الناتج المحلي الاجمالي ومن خلال الجدول رقم (6) نلاحظ ان عرض النقود في عام 1970 اي بداية الدراسة قد ساهم بمعدل 22% من قيمة الناتج المحلي الاجمالي وهذه اقل مساهمة سجلت خلال فترة الدراسة وبعد ذلك زادت هذه المساهمة حتى وصلت الى اعلى قيمة لها عام 2014 بلغت 161% نتيجة الاوضاع السياسية خلال هذه السنة والجدول التالي يوضح مدى مساهمة عرض النقود في الناتج المحلي الاجمالي.

جدول (6) نسبة مساهمة عرض النقود (ع2) في GDP في الاقتصاد الليبي من الفترة 1970الى 2014

السنوات	عرض النقود (ع2)	GDP	نسبة المساهمة	السنوات	عرض النقود (ع2)	GDP	نسبة المساهمة
/	/	/	/	1992	6500.7	9539.8	0.68
1970	296.2	1329.2	0.22	1993	6817.5	9331.4	0.73
1971	430.8	1626.7	0.26	1994	7708.1	9967.0	0.77
1972	518.1	1798.3	0.29	1995	8326.2	10679.3	0.78
1973	672.7	2246.1	0.30	1996	8877.5	12180.2	0.73
1974	1063.7	3883.1	0.27	1997	9166.0	14148.8	0.65
1975	1103.6	3780.0	0.29	1998	9697.1	12741.3	0.76
1976	1433.2	4907.0	0.29	1999	10522.2	14138.2	0.74
1977	1798.7	5763.0	0.31	2000	9294.1	17394.7	0.53
1978	2066.1	5687.6	0.36	2001	10809.4	20857.8	0.52
1979	2809.3	7846.3	0.36	2002	10868.6	28062.9	0.39
1980	3554.8	10881.6	0.33	2003	11558.1	34164.9	0.34
1981	4114.3	9401.1	0.44	2004	13135.5	44133.9	0.30
1982	3789.6	9372.8	0.40	2005	17096.3	56025.2	0.31
1983	3599	8931.9	0.40	2006	19655.9	72841.1	0.27
1984	3605.7	8363.9	0.43	2007	26982.2	89260.3	0.30

0.44	90342.8	39744.5	2008	0.56	8226.5	4580.4	1985
0.69	63689.1	44161.3	2009	0.57	7324.7	4198.2	1986
0.53	87375.0	46350.7	2010	0.71	6195.7	4415.9	1987
1.48	39171.1	57920.9	2011	0.63	6599.2	4169.6	1988
0.63	100627.3	63731.5	2012	0.63	7404.0	4645.8	1989
1.05	65994.5	69005.9	2013	0.68	8185.3	5531.2	1990
1.61	43030.2	69351.0	2014	0.62	8981.4	5560.9	1991

المصدر النشرات الاقتصادية مصرف ليبيا المركزي من الفترة 1966-2000 .و المجلد رقم (54)، الربع الاول 2014 ، و المجلد رقم (55)، الربع الثالث 2015.

3-3- المنهجية التجريبية والنتائج:

سيتم أختبار العلاقة بين سعر الصرف الحقيقي ومكونات عرض النقود بالمعنى الواسع(الودائع تحت الطلب و العملة لدى الجمهور و شبه النقود) في ليبيا باستخدام منهجية جوهانسن (Johansen co-integration test) ، والذي يتطلب ضرورة التأكد من درجة تكامل السلاسل الزمنية (Integrated order) ، وذلك بأستخدام أختبارات جذر الوحدة Unit Roots test. والتي من أهمها وأكثرها شيوعا في الدراسات الحديثة أختبار ديكي فولر الموسع

(Augmented Dickey- Fuller1986,1981,1979) (ADF) فإذا تم أثبات أن السلسلتين مستقرتين ومن نفس الرتبة، نستطيع الانتقال إلى تطبيق أختبار التكامل المشترك أو المتزامن(co-integration test) لتحقق من وجود علاقة في المدى الطويل بين المتغيرات، بالاضافة إلى أجراء أختبار السببية لجرانجر لتحديد طبيعة العلاقات في المدى القصير (Granger test).

1- أختبار جذر الوحدة (The Unit Root test):

في المرحلة الاولى من القياس سيتم تحليل السلاسل الزمنية من أجل الحصول على نتائج موثوق بها لا تخضع للأنحدار الزائف، لتحديد ما أذا كانت هذه السلاسل مستقرة (stationary) أو غير مستقرة(non stationary)، ولتحديد رتبة التكامل (Integrated order) (Alhdiy et al, 2015) ؛ كما ينبغي التأكد من أنها لا تشتمل على أي متغير متكاملة من الدرجة الثانية وفقا لشروط تطبيق أختبار التكامل لجوهانسن .

أحد أهم الأختبارات وأكثرها شيوعا في الدراسات الحديثة، والتي يمكن الأعتماد عليها في أختبار جذر الوحدة من عدمه هو أختبار Augmented Dickey- Fuller (ADF), ويعتمد أختبار (ADF) في دراسة أستقرارية سلسلة المتغير على النماذج التالية (هنى وغراية:2012) :

$$\Delta C_t = \gamma C_{t-1} - \sum_{j=1}^{p} \varphi_{j+1}\ \Delta C_{t-1} + \mu_t \dots\dots 1$$

$$\Delta C_t = \gamma C_{t-1} - \sum_{j=1}^{p} \varphi_{j+1}\ \Delta C_{t-1}\ + \mathrm{C} + \mu_t \dots\dots 2$$

$$\Delta C_t = \gamma C_{t-1} - \sum_{j=1}^{p} \varphi_{j+1}\ \Delta C_{t-1}\ + \mathrm{C} + b_t + \ \mu_t \dots..3$$

حيث يتم أختبار الفرضيتين التاليتين :

فرضية العدم: عدم سكون المتغير C= يحتوي جذر الوحدة $H_0 : \gamma < 0$

الفرضية البديلة: سكون المتغير C في مستواه= متكامل من الدرجة صفر $H_a : \ \gamma = 0$

تم اجراء اختبار ديكي فولر الموسع بنماذجه الثلاث (ثابت، واتجاه وثابت، ولاشيء) وبالاعتماد على معيار Bayesian Schwarz على كل المتغيرات محل الدراسة للكشف عن درجة استقراريتها. أوضحت النتائج عدم استقرارية هذه السلاسل لكل مستويات المتغيرات المستخدمة، مما أدى إلى إجراء الأختبار على الفروق الأولى. و جدول رقم(7) يوضح تلك النتائج على النحو التالي:

جدول رقم(7) نتائج أختبار ديكي فولر(ADF)

المتغيرات	عند المستوى					
	ثابت	5%القيم الحرجة	ثابت واتجاه	5%القيم الحرجة	لاشئ	5%القيم الحرجة
LRER1	-1.014	-2.931	-1.907	-3.518	-1.069	-1.949
LBD	-3.661	-2.929	-2.286	-3.516	2.124	-1.948
LCC	-0.933	-2.929	-2.161	-3.515	1.016	-4.948
LDD	-1.540	-2.929	-2.513	-3.516	1.131	-4.948
المتغير	بعد أخذ الفروقات الاولى					
LRER1	-4.443*	-2.931	-4.484*	-3.518	-4.452*	-1.949
LBD	-5.006*	-2.931	-6.057*	-3.518	-4.486*	-1.949
LCC	-5.998*	-2.931	-5.947*	-3.518	-2.088**	-1.949
LDD	-6.496*	-2.931	-6.403*	-3.518	-5.023*	-1.949
%5% ، ** القيم معنوية عند 1*القيم معنوية عند						

المصدر: من أعداد الباحث بناء على مخرجات Eviews 07

تؤكد كل النتائج التي تم الحصول عليها من خلال اختبار ADF لتحديد مستوى استقرارية السلاسل، أن كل المتغيرات مستقرة بعد أخذ الفروقات الاولى لها؛ وانه لا يوجد أي متغير متكامل من الدرجة الثانية؛ وبذلك يمكننا الانتقال إلى أختبار السببية لجرانجر(Granger Causality tests)، ومن ثم أختبار التكامل المشترك أو المتزامن Johansen (co-integration test) لتحقق من وجود علاقة في المدى الطويل بين هذه المتغيرات.

2- أختبار السببية لـ جرانجر (Granger Causality test)

أن تحديد السببية بين المتغيرات الأقتصادية يسمح بتحديد نوع العلاقة بين هذه المتغيرات في المدى القصير، وهو ما يتيح لنا الفهم الجيد للظواهر الأقتصادية. ويمكن القول أن المتغير (X) يتسبب في (Y) أذا ما كان توقع (Y) الذي يعتمد بشكل كبير على ماضي المتغيرين (Y,X) هو أفضل من توقع Y الذي يعتمد فقط على ماضي Y (شيبي وبطاهر:2010) . ومن أجل التعرف على اتجاه السببية بين المتغيرات يتم تطبيق Granger Causality test.

- أن اختبار السببية من(X) إلى (Y) يتم وفقا للمعادلة التالية (الهادي وآخرون: 2014):

$$Y = \propto_0 + \sum_{i=1}^{m} \propto_{1i} Y_{t-1} + \sum_{i=1}^{n} \propto_{2i} X_{t-1} + \varepsilon_t$$

- في حين اختبار اتجاه السببية من(Y) إلى (X) يتم بإستخدام المعادلة التالية:

$$X = \propto_0 + \sum_{i=1}^{h} \propto_{1i} X_{t-1} + \sum_{i=1}^{k} \propto_{2i} Y_{t-1} + \varepsilon_t$$

حيث يعتمد كل متغير على القيم السابقة له، والقيم السابقة للمتغيرات الاخرى، ويحدد عدد المتباطأت (P) من خلال المعيار AIC. ويتم اختبار وجود العلاقة السببية من عدمها بإستخدام أحصائية فيشر المقدرة (F)، ومقارنتها بإحصائية فيشر الحرجة(F) عند مستوى معنوية معينة، حيث تكون الفرضية تحت الأختبار هي عدم وجود علاقة.

من خلال الجدول (8) توصلنا إلى جملة من النتائج التي سجلنا فيها الاحتمال المقابل لإحصائية فيشر F معنوية عند 5% والتي تم فيها رفض فرضية العدم ، وفقا للاتي:

جدول (8) يوضح نتائج أختبار السببية لجرانجر

فرضية العدم	احصائية فيشر F المحسوبة
العملة في التداول لا تسبب سعر الصرف الحقيقي	1.09799
سعر الصرف الحقيقي لا يسبب العملة في التداول	4.13033*

شبه النقود لا تسبب سعر الصرف الحقيقي	1.18663
سعر الصرف الحقيقي لا يسبب شبه النقود	1.10349
الودائع تحت الطلب لا تسبب سعر الصرف الحقيقي	0.71281
سعر الصرف الحقيقي لا يسبب الودائع تحت الطلب	3.80872*
شبه النقود لا تسبب العملة في التداول	0.13497
العملة في التداول لا تسبب شبه النقود	0.76741
الودائع تحت الطلب لا تسبب العملة في التداول	4.55486*
العملة في التداول لا تسبب الودائع تحت الطلب	1.34938
الودائع تحت الطلب لا تسبب شبه النقود	0.07694
شبه النقود لا تسبب الودائع	0.60739

المصدر: من أعداد الباحث بناء على مخرجات Eviews 07

- سعر الصرف الحقيقي يسبب العملة المتداولة وهذا يعني أن التغير في سعر الصرف الحقيقي يسبب التغير في العملة المتداولة وليس العكس، اي أن هناك علاقة سببية في اتجاه واحد.
- أن التغير في سعر الصرف الحقيقي يسبب التغير في الودائع تحت الطلب في المدى القصير، اي أن هناك علاقة سببية في اتجاه واحد.
- التغير في الودائع تحت الطلب يسبب تغير العملة المتداولة في المدى القصير.

3- التكامل المشترك (co-integration test)

بعد ان تم إجراء اختبارات جذر الوحدة للمتغيرات موضع الدراسة، وأثبات أن المتغيرات متكاملة من الدرجة الأولي(1)I، ننتقل إلى أختبار التكامل المشترك لجوهانسن. ولتحديد عدد متجهات التكامل المشترك يقترح (Johansen:1988,1999;Johansen and Juselius:1990) أختبارين أحصائيين، الأول: أختبار الأثر(Trace test- trace) الذي يختبر فرضية العدم القائلة بأن عدد متجهات التكامل المشترك الفريدة يقل عن أو يساوي العدد(q) مقابل الفرض البديل(q=1)، ويتم حسابه وفقا للصيغة التالية (Abdullah& Naim, 2011):

$$\lambda_{trace}(r) = -T \sum_{i=r+1}^{n} \ln\left(1 - \hat{\lambda}_{r+1}\right)$$

حيث $(\lambda_{r+1}, \ldots\ldots, \lambda_n)$ تمثل أقل المتجهات الكامنة (eigenvectors) (p-r)، وتشير فرضية العدم أن عدد متجهات التكامل المشترك يساوي أو يقل عن (r) (العبدلي، 2007). والإختبار الثاني هو اختبار القيمة الذاتية القصوى (maximal eigenvalue)، ويقوم باختبار فرضية العدم بأن هناك (r) متجه للتكامل المشترك

ضد الفرض البديل بوجود (r+1) متجه للتكامل المشترك، وتحسب أحصائيته وفقا للمعادلة التالية (Hussain et al, 2010):

$$\lambda_{max}(r, r+1) = -Tln(1 - \hat{\lambda}_{r+1})$$

الجدولان(9) و(10) يشيران إلى نتائج منهجية جوهانسن باختبار الأثر(Trace test) واختبار القيمة العظمى (maximal eigenvalue test) على سعر الصرف الحقيقي وشبه النقود والودائع تحت الطلب والعملة في التداول في ليبيا. حيث يشير كِلاَ الجدولان إلى أمكانية رفض الفرضية العدمية (r=0) أي وجود التكامل المتزامن عند مستوى معنوية 5% بين المتغيرات، لأن قيم الأثر أكبر من القيم الحرجة، وطبقا لهذه النتيجة فإنه توجد علاقة توازن طويل الأجل بين سعر الصرف الحقيقي وباقي المتغيرات في المدى الطويل.

الجدول(9) اختبار التكامل لجوهانسن(Trace Eigenvalue Statistic)

فرضيات عدد المتجهات المتكاملة Hypothesized No.of CE(S)	معنوية القيم المميزة للمصفوفة π(جذور أيفن)Eigenvalue	أحصائية Trace statistic	القيم الحرجة عند مستوى معنوية critical Value 0.5	نسبةالأحتمال prob:
None	0.473672	55.14057	47.85613	0.0089
At most 1	0.358010	27.54183	29.79707	0.0891
At most 2	0.166536	8.484945	15.49471	0.4151
At most 3	0.015045	0.651862	3.841466	0.4194

الجدول من اعداد الباحث بناءا على مخرجات Eviews 07

الجدول(10) اختبار التكامل لجوهانسن (Maximum Eigenvalue Statistic)

فرضيات عدد المتجهات المتكاملة Hypothesized No.of	معنوية القيم المميزة للمصفوفة π(جذور أيفن) Eigenvalue	Max-Eigen statistic	القيم الحرجة عندمستوى معنوية 0.5 critical Value	نسبةالأحتمال prob:
None العدم	0.473672	27.59874	27.58434	0.0498
At most1	0.358010	19.05688	21.13162	0.0952
At most 2	0.166536	7.833083	14.26460	0.3959
At most 3	0.015045	0.651862	3.841466	0.4194

الجدول من اعداد الباحث بناءا على مخرجات Eviews 07

وقد تم الحصول على معادلة التكامل المشترك لاختبار جوهانسن كالتالي:

LRER1 =1.06 – 0.34 LBD – 0.51 LCC – 0. 89 LDD.

جاءت نتائج معادلة التكامل المشترك للعلاقة طويلة الأجل متوافقة مع النظرية الاقتصادية لجميع المتغيرات.

حيث دلت النتائج على أن الودائع تحت الطلب تؤثر وبشكل كبير على سعر الصرف الحقيقي مقارنة بالمتغيرات الأخرى أذ بلغت معلمتها (0.89) ، وإشارته الجبرية تتفق مع النظرية.

وتدل كذلك على أن العملة في التداول تؤثر في سعر الصرف الحقيقي إذ بلغت قيمة معلمتها (0.51) وإشارته الجبرية تتفق مع النظرية، وكذلك شبه النقود حيث بلغت قيمة المعلمة (0.34).

3-4- الاستنتاجات والتوصيات (Conclusions& Recommendations)

وفي الختام خلصنا بناءا على النتائج التي تم التوصل اليها إلى امكانية التحكم في استقرار سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي من خلال مكونات عرض النقود بمعناه الواسع (الودائع تحث الطلب و العملة في التداول و شبه النقود) كان لهم تأثير سالبا على سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي، وأظهرت الدراسة قوة تأثير كل من(الودائع تحت الطلب والعملة في التداول وشبه النقود) على سعر الصرف الحقيقي للدينار الليبي خلال فترة الدراسة، وإنخفاض في قيمة الدينار الليبي بصورة كبيرة خلال مدة الدراسة وخاصة في اواخر التمنينات و خلال عقد التسعينيات نتيجة فرض الحصار الاقتصادي من قبل الولايات المتحدة و مجلس الامن .

وبناءا على ذلك نوصي من خلال هذه الدراسة بالاتي:

1- لابد من نشر الوعي والتقافة المصرفية و كسب الثقة من قبل الافراد او العملاء حتى يمكن ان تسير العملية المصرفية بصورة سليمة .

2- على البحث العلمي توجيه كل مايقدر عليه من دراسات و بحوث اقتصادية لغرض تطوير النظام المصرفي .

3- لابد من وضع سياسة عند زيادة الإنفاق الحكومي غير الضروري مما ادى الى زيادة الإصدار النقدي الجديد وعليه زاد من الانخفاض في سعر الصرف الحقيقي للدينار اليبي .

4 – على السلطات النقدية ان تأخذ بعين الاعتبار الوضع الراهن للاقتصاد الليبي والعمل على وضع معيار دقيق لتحديد حجم النقد و عندما تنوي تغير عرض النقد يأخذ بنظر الاعتبار المؤشرات النقدية والاقتصادية الاخرى.

5- على لحكومة ضرورة عدم التدخل في عمل المصرف المركزي ومنح الاستقلالية التامة في أدارته شؤونه النقدية.

5-3Arabic References- المراجع العربية

أبولسين، أحمد . 2000. "النفط والنمو الاقتصادي والتغيرات الهيكلية في الاقتصاد الليبي"، مرجع سابق ، ، ص90.

الدليمي ، عوض فاضل إسماعيل، 1990 ." النقود والبنوك "، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة بغداد .

القريشي، محمد صالح ، الشمري، ناظم محمد 1993." مبادئ علم الاقتصاد "، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة الموصل .

الهادي، فوزية محمد وابومنجل، ناصر. 2014 " العلاقة بين البطالة والنمو الاقتصادي: دراسة تحليلية على الاقتصاد المصري" ، معهد التدريب الإسلامي ماليزيا ، ماليزيا ، المنعقد في الفترة 7-9 ديسمبر.

العبدلي, عابد(2007)" محددات الطلب على واردات المملكة العربية السعودية في أطار التكامل المشترك وتصحيح الخطأ " مجلة مركز صالح كامل للأقتصاد الأسلامي, جامعة الأزهر العدد (32) (2007) .

الهيئة القومية للبحث العلمي2002، "الاقتصاد الليبي "، منشورات مركز بحوث العلوم الاقتصادية.

زكي ، رمزي ، 1987. " التاريخ النقدي للتخلف "، سلسلة عالم المعرفة . العدد 118 ، الكويت .

شيبي عبد الرحيم , و بطاهر سمير (2010) " فاعلية السياسة المالية بالجزائر: مقاربة تحليلية وقياسية " مجلة التنمية و السياسات الاقتصادية, المجلد الثاني عشر- العدد الأول- يناير (2010).

صقر، احمد صقر 1983. " النظرية الاقتصادية الكلية "، وكالة المطبوعات ، الكويت .

عبد الحسين جليل عبد الحسن الغالبي، 2002 ،" سعر الصرف و العوامل المؤثرة فيه "،أطروحة دكتوراه ،كلية الادارة والاقتصاد ، جامعة الكوفة .

علي، عبد المنعم السيد، 1971. "دراسات في النقود والنظرية النقدية "، الطبعة الثانية ، مطبعة العاني ، بغداد

علي ، عبد المنعم السيد ، واخرون 1986. "نظام النقد الدولي والتجارة الخارجية للبلاد العربية "، المؤسسة الجامعية ، بيروت .

مصرف ليبيا المركزي ،" النشرة الاقتصادية "، اعداد مختلفة من 1962 ال 2003 .

مصرف ليبيا المركزي 1980، "النشرة الاقتصادية "، المجلد 20، السنة ، العدد 7-12 .

مصرف ليبيا المركزي 2006، *"ادارة البحوث الاقتصادية ، النشرة الاقتصادية "* ،الربع الثالث ، المجلد 46، ص8

نبيل هني محمد ، وزهير غراية(2012) " أختبار نموذج السير العشوائي لحركة أسعار الأسهم " ،جامعة محمد خيضر بسكرة –كلية العلوم الأقتصادية والتجارية ، العدد(11).

وزارة التخطيط ، مصلحة الاحصاء و التعداد ، اعداد متنوعة .

المراجع الاجنبية Foreign References

Abdullah, N., Naim, Z. A., & Long, Y. (2011). Employment and Macroeconomic Variables: Evidence from Malaysia, Philippines and Singapore. International Journal of Economics and Finance, 3(3), 139.

Alhdiy, F. M., Johari, F., Daud, S. N. M., & Rahman, A. A. (2015). Short and Long Term Relationship between Economic Growth and Unemployment in Egypt: An Empirical Analysis. Mediterranean Journal of Social Sciences,6(4), 454.ity press Inc , New York ,

Hussain, T., Siddiqi, M. W., & Iqbal, A (2010) "A Coherent Relationship between Economic Growth and Unemployment: An Empirical Evidence from Pakistan" International Journal of Human and Social Sciences 5:5 2010.

Michael, B, Charles 1998, Macroeconomics , second edition , Oxford university press Inc , New York ,.

الملاحـــــــق :

نتائج أختبار ديكي فولر:

1. للمتغير LRER1 عند المستوى:

Null Hypothesis: LRER1 has a unit root
Exogenous: Constant
Lag Length: 1 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.7398	-1.014309	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-3.592462	1% level	Test critical values:
	-2.931404	5% level	
	-2.603944	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LRER1 has a unit root
Exogenous: Constant, Linear Trend
Lag Length: 1 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.6338	-1.906681	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-4.186481	1% level	Test critical values:
	-3.518090	5% level	
	-3.189732	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LRER1 has a unit root
Exogenous: None
Lag Length: 1 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.2564	-1.060856	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-2.619851	1% level	Test critical values:
	-1.948686	5% level	
	-1.612036	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

بعد أخذ الفروقات:

Null Hypothesis: D(LRER1) has a unit root
Exogenous: Constant, Linear Trend
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.0046	-4.484398	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-4.186481	1% level	Test critical values:
	-3.518090	5% level	
	-3.189732	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: D(LRER1) has a unit root
Exogenous: Constant
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.0009	-4.442568	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-3.592462	1% level	Test critical values:
	-2.931404	5% level	
	-2.603944	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: D(LRER1) has a unit root
Exogenous: None
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic	
0.0000	-4.452254	Augmented Dickey-Fuller test statistic

-2.619851	1% level	Test critical values:
-1.948686	5% level	
-1.612036	10% level	

2. متغير LBD عند المستوى:

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LBD has a unit root
Exogenous: Constant
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.082	-3.661268	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-3.588509	1% level	Test critical values:
	-2.929734	5% level	
	-2.603064	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LBD has a unit root
Exogenous: Constant, Linear Trend
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.4324	-2.286115	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-4.180911	1% level	Test critical values:
	-3.515523	5% level	
	-3.188259	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LBD has a unit root
Exogenous: None
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.9909	2.123519	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-2.618579	1% level	Test critical values:
	-1.948495	5% level	
	-1.612135	10% level	

بعد أخذ الفروقات:

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: D(LBD) has a unit root
Exogenous: Constant, Linear Trend
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.0000	-6.056572	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-4.186481	1% level	Test critical values:

	-3.518090	5% level
	-3.189732	10% level

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: D(LBD) has a unit root
Exogenous: None
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.0000	-4.486262	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-2.619851	1% level	Test critical values:
	-1.948686	5% level	
	-1.612036	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

3. متغير LCC عند المستوى:

Null Hypothesis: LCC has a unit root
Exogenous: Constant
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.7682	-0.933312	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-3.588509	1% level	Test critical values:
	-2.929734	5% level	
	-2.603064	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LCC has a unit root
Exogenous: Constant, Linear Trend
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.4984	-2.161409	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-4.180911	1% level	Test critical values:
	-3.515523	5% level	
	-3.188259	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LCC has a unit root
Exogenous: None
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.8432	1.016	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-2.618579	1% level	Test critical values:
	-4.948532	5% level	
	-1.612135	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

4. متغير LDD عند المستوى:

Null Hypothesis: LDD has a unit root
Exogenous: Constant
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.5040	-1.540476	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-3.588509	1% level	Test critical values:
	-2.929734	5% level	
	-2.603064	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LDD has a unit root
Exogenous: Constant, Linear Trend
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.3209	-2.512648	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-4.180911	1% level	Test critical values:
	-3.515523	5% level	
	-3.188259	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: LDD has a unit root
Exogenous: None
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.4352	- 1.311324	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-2.618579	1% level	Test critical values:
	-4.948321	5% level	
	-1.612135	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

بعد أخذ الفروقات

Null Hypothesis: D(LDD) has a unit root
Exogenous: Constant
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.0000	-6.496257	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-3.592462	1% level	Test critical values:
	-2.931404	5% level	
	-2.603944	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

Null Hypothesis: D(LDD) has a unit root
Exogenous: Constant, Linear Trend
Lag Length: 0 (Automatic - based on SIC, maxlag=9)

Prob.*	t-Statistic		
0.0000	-6.402910	Augmented Dickey-Fuller test statistic	
	-4.186481	1% level	Test critical values:
	-3.518090	5% level	
	-3.189732	10% level	

*MacKinnon (1996) one-sided p-values.

نتائج أختبار جرانجر للسببية (Granger Causality Tests**)**

Pairwise Granger Causality Tests
Date: 07/25/16 Time: 11:07
Sample: 1970 2014
Lags: 2

Prob.	F-Statistic	Obs	Null Hypothesis:

0.3439	1.09799	43	LCC does not Granger Cause LRER1
0.0238	4.13033	LRER1 does not Granger Cause LCC	
0.3163	1.18663	43	LBD does not Granger Cause LRER1
0.3421	1.10349	LRER1 does not Granger Cause LBD	
0.4967	0.71281	43	LDD does not Granger Cause LRER1
0.0311	3.80872	LRER1 does not Granger Cause LDD	
0.8742	0.13497	43	LBD does not Granger Cause LCC
0.4713	0.76741	LCC does not Granger Cause LBD	
0.0169	4.55486	43	LDD does not Granger Cause LCC
0.2715	1.34938	LCC does not Granger Cause LDD	
0.9261	0.07694	43	LDD does not Granger Cause LBD
0.5500	0.60739	LBD does not Granger Cause LDD	

نتائج أختبار التكامل المشترك:

Date: 07/24/16 Time: 06:21
Sample (adjusted): 1972 2014
Included observations: 43 after adjustments
Trend assumption: Linear deterministic trend
Series: LRER1 LBD LCC LDD
Lags interval (in first differences): 1 to 1

Unrestricted Cointegration Rank Test (Trace)

Prob.**	0.05 Critical Value	Trace Statistic	Eigenvalue	Hypothesized No. of CE(s)
0.0089	47.85613	55.14057	0.473672	None *
0.0891	29.79707	27.54183	0.358010	At most 1
0.4151	15.49471	8.484945	0.166536	At most 2
0.4194	3.841466	0.651862	0.015045	At most 3

Trace test indicates 1 cointegrating eqn(s) at the 0.05 level
* denotes rejection of the hypothesis at the 0.05 level
**MacKinnon-Haug-Michelis (1999) p-values

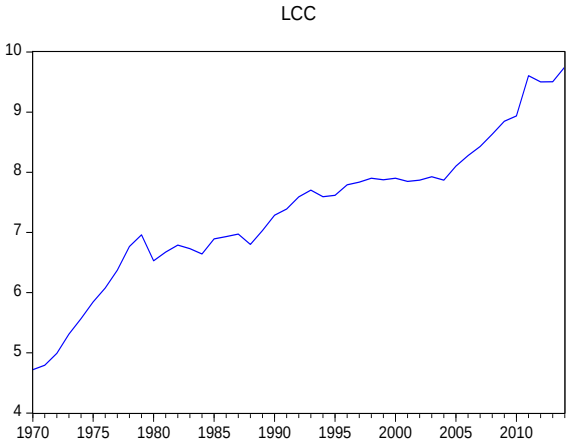
Unrestricted Cointegration Rank Test (Maximum Eigenvalue)

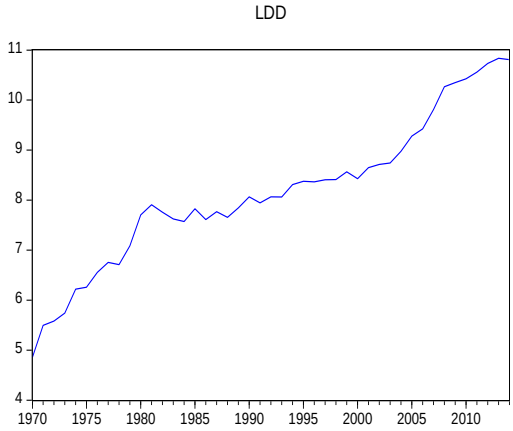
Prob.**	0.05 Critical Value	Max-Eigen Statistic	Eigenvalue	Hypothesized No. of CE(s)
0.0498	27.58434	27.59874	0.473672	None *
0.0952	21.13162	19.05688	0.358010	At most 1

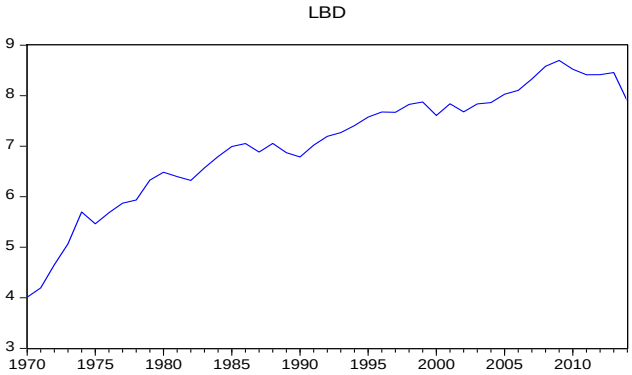
0.3959	14.26460	7.833083	0.166536	At most 2
0.4194	3.841466	0.651862	0.015045	At most 3

Max-eigenvalue test indicates 1 cointegrating eqn(s) at the 0.05 level
* denotes rejection of the hypothesis at the 0.05 level
**MacKinnon-Haug-Michelis (1999) p-values

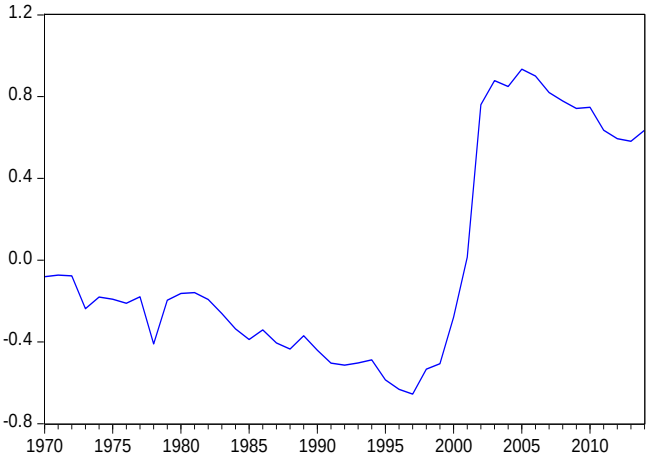
الرسم البياني للمتغيرات:







LRER1



أسس ومنطلقات التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي

محمد لعاطف

الملخص

وسنقوم بتحليل **أهم أفكار مالك بن نبي المتعلقة بأسس التجديد الحضاري** من خلال بحث القيود الذاتية المتمثلة في **الأمراض الداخلية** التي يعاني منها **إنسان مابعد الموحدين** والتي تشمل **الجانب الاجتماعي والنفسي والفكري** فنحاول تشخيص أهم **الأمراض الاجتماعية** التي ظلت تكبل حركة النهوض وتشمل **المظهرية في الثقافة, وتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية** وعدم توازن العوالم الثلاثة (**الأفكار والأشياء والأشخاص)** بالإضافة إلى **انحراف الممارسة السياسية** عن أهدافها وغاياتها المثلى. وكذا بيان **العقد النفسية** التي أدت إلى **غياب الفعالية** من جهة **والميل إلى التكديس** من جهة ثانية,بالإضافة إلى التعامل السلبي مع المشكلات ممثلا في "**القابلية للاستعمار**". لنتنقل إلى كشف الغطاء **عن أمراضنا الفكرية المتعددة والمعقدة** في آن واحد ممثلة في **النزعة التجزئية** والسطحية التي تتناول المشكلات مجزأة بعيدا عن إطارها الكلي المترابط والمتكامل, بالإضافة إلى غياب أهم آلية من آليات التطور المعرفي والمتمثلة في **النقد الذاتي** البناء الذي يصحح الأخطاء من أجل الدفع بحركة النهوض لتجاوز معوقاتها واختصار مسافة سيرها, وكذا الابتعاد الكلي عن **العمل المنهجي العلمي** المنظم الذي يعتمد على **مبدأ السنن والقوانين الكونية والنفسية**, بالإضافة إلى **ظاهرة الاغتراب** بنوعيه الزماني والمكاني. ثم نحاول **بيان البديل الذي يطرحه بن نبي لتجاوز المعوقات الداخلية** التي تقف حاجزا أمام المحاولات التجديدية والنهضوية, وبيّنا من خلاله أهم الأسس والمقومات التي يقوم عليها هذا المشروع البديل ممثلة في: **بناء شبكة العلاقات الاجتماعية وتوجيه الممارسة السياسية وأخلقتها, وبناء الإنسان الرسالي الجديد, والتأسيس للعمل المنهجي, والانطلاق من الواقع والإبداع لتجاوز التقليد, وربط الفكر بالعمل لتحقيق الفعالية.**

الكلمات المفتاحية: التجديد , الحضاري , النهضة , بن نبي , الانسان , السنني , العلاقات الاجتماعية

سنحاول من خلال مداخلتنا إبراز **أسس ومنطلقات مشروع التجديد الحضاري عند مالك بن نبي** والذي ننطلق فيه من بحث **عوامل وأسباب الكبوة الحضارية** التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية بالرغم من أن **بداية محاولات النهوض قد تجاوزت قرنين من الزمن؟** وهل هذه المعوقات نابعة من **مكونات البنية الثقافية للفرد العربي والمسلم** أم أنها **مفروضة عليه من الخارج ؟** وما **هي سبل تجاوز هذه المعوقات في نظر مالك بن نبي؟** وهل هذا البديل الذي **طرحه مالك بن نبي كفيل بأن يحدث نهضة إسلامية شاملة تعيش عصرها من غير أن تنقطع عن مرجعيتها الذاتية والتاريخية ؟** وسنقوم بتحليل **أهم أفكار مالك بن نبي المتعلقة بأسس التجديد الحضاري** من خلال بحث القيود الذاتية المتمثلة في **الأمراض الداخلية** التي يعاني منها إنسان مابعد الموحدين والتي تشمل **الجانب الاجتماعي والنفسي والفكري** فنحاول تشخيص أهم **الأمراض الاجتماعية** التي ظلت تكبل حركة النهوض وتشمل **المظهرية في الثقافة,** وتمزق **شبكة العلاقات الاجتماعية** وعدم توازن العوالم الثلاثة (**الأفكار والأشياء والأشخاص)** بالإضافة إلى **انحراف الممارسة السياسية** عن أهدافها وغاياتها المثلى. وكذا بيان **العقد النفسية** التي أدت إلى **غياب الفعالية** من جهة **والميل إلى التكديس** من جهة ثانية,بالإضافة إلى التعامل السلبي مع المشكلات ممثلا في "**القابلية للاستعمار**". لنتنقل إلى كشف الغطاء **عن أمراضنا الفكرية المتعددة والمعقدة** في آن واحد ممثلة في **النزعة التجزئية** والسطحية التي تتناول المشكلات مجزأة بعيدا عن إطارها الكلي المترابط والمتكامل, بالإضافة إلى غياب أهم آلية من آليات التطور المعرفي والمتمثلة في **النقد الذاتي** البناء الذي يصحح الأخطاء من أجل الدفع بحركة النهوض لتجاوز معوقاتها واختصار مسافة سيرها, وكذا الابتعاد الكلي عن **العمل المنهجي العلمي** المنظم الذي يعتمد على مبدأ السنن والقوانين الكونية والنفسية, بالإضافة إلى **ظاهرة الاغتراب** بنوعيه الزماني والمكاني. **كما سنحاول بيان البديل الذي يطرحه بن نبي لتجاوز المعوقات الداخلية والخارجية** التي تقف حاجزا أمام المحاولات التجديدية و النهضوية الجادة, وذلك من خلال الوقوف عند أهم الأسس والمقومات التي يقوم عليها هذا المشروع البديل ممثلة في: **بناء شبكة العلاقات الاجتماعية وتوجيه الممارسة السياسية وأخلقتها, وبناء الإنسان الرسالي الجديد, والتأسيس للعمل المنهجي, والانطلاق من الواقع والإبداع لتجاوز التقليد, وربط الفكر بالعمل لتحقيق الفعالية.**

ولقد تبين لنا من خلال هذا البحث أن **المشروع الفكري البنابوي** لم يكن قائما على النزعة **الانفعالية التي تتجاهل الحاضر** تجاهلا تاما بسبب **الانبهار بمنجزات الغير** سواء من القدماء أو الغربيين, وإنما كان مشروعا قائما على **التحليل العلمي والعقلاني لظاهرة التخلف الحضاري** الذي تعيشه الأمة بحيث قام في البداية بتحديد المرحلة التاريخية التي نعيشها وهي **مرحلة مابعد الحضارة,** وانطلاقا من خصوصيات هذه المرحلة حاول مالك بن نبي أن **يحدد الخصائص النفسية والفكرية والاجتماعية لإنسان مابعد الموحدين** والتي تمثل أهم **المعوقات الذاتية** التي وقفت في

وجه المحاولات النهضـــوية ومنعتها من تحقيق أهدافها الحضـــارية وتتلخص هذه المعوقات فيما يلي: – **الجهل المركب الذي يتميز به المثقف المسلم** يشكل مرضا مزمنا ومعديا ومتوارثا بين الأجيال, لأن الجاهل الذي يقدم نفسه على أنه حامل للشهادة الأكاديمية, أو حامل لكتاب الله, لايدرك بأنه جاهل ويعتقد بأن الشهادة التي حصل عليها هي المقياس الوحيد لمكانته العلمية, ولوقوعه في أسر الغرور وجنون العظمة لايعترف بأخطائه ولا يصححها [1]

[1] –مالك بن نبي : شروط النهضة , ص39

. ففي الوقت الذي كان ينبغي أن تكون **الثقافة وسيلة لتوجيه السلوك الجماعي** من أجل الإنجاز الحضاري نجدها تتحول عند مجتمع مابعد الموحدين إلى **مظهر من مظاهر الزينة والترف** أحيانا, وإلى **وسيلة للكسب والحصول على المنصب** بعيدا عن أي تصور يجعل من **العلم آلة لتحقيق نهضة المجتمع** الإسلامي و:"غلبت الحرفية على ثقافتنا, فظهر الحشو ولم تستطع البرامج بما يشوبها من عوامل انحطاط, إنتاج غير حرفيين منبثين في صفوف شعب أمي, ففشت ظاهرة التعالم والتعاقل, وغاب المثقف, وغلب المديح على حساب العرض الموضوعي لمشاكلنا"[1]. كما أن المثقفين من هذا النوع أي الحاملين لداء التعالم أو الحرفية في الثقافة هم من كانوا عونا للحاكم المستبد سواء كان استعمارا أو غيره, لتثبيت الوضع على حاله, إن لم نقل المساهمة في التخلف الفعلي لأمة تحاول النهوض والتخلص من غبار سنين التخلف والانحطاط. **وبذلك يكون المثقف المسلم هو أول المتخاذلين في طريق النهضة** حينما يلجأ إلى **المديح والهيام بالكلمات ذات الصبغة الجمالية والوقع الموسيقي**:"وتلك وسيلة رشيقة مناسبة تخفي مواضيع النقص والاختلال, فتجمل الأخطاء وتستر العجز بستار من البلاغة المزعومة"[2], ولا يكتفي المتعالم بإخفاء جوانب عجزه المعرفي بل يغرق في استعباد الألفاظ لأن: "الغرام بالكلمات أخطر من الغرام بالمعدن أو الرخام أو الحجر, فهو يؤدي أولا وقبل كل شيء إلى أن يفقد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح"[3]. وبذلك **يصبح كل نشاط يقوم به المتعالم لايعبر إطلاقا عن اهتمام علمي يسعى من خلاله إلى التغيير الفعلي لأوضاع مجتمعه المتخلفة وإضافة لبنة في صرح البناء الحضاري**, بل ماهو إلاّ **مجرد شهوة للكلام واستعراض لقدرات حفظ النصوص التراثية دون فهمها, وعرضها بدون مناسبة, أو عرض أسماء المفكرين والأدباء الغربيين محاولة للتدليل منه على سعة الاطلاع**, ف:"ولع المسلمين بالتشدق اللغوي أفرغ الكلمات من مضامينها بحيث لاتنبئ عن عمل ونشاط وتصير مجرد ألفاظ مرصوفة, فيفقد بذلك الكلام قدسيته وعلاقته الجدلية مع الفكر والعمل"[4].

وهكذا يصبح مرض التعالم متفشيا في أوساط جميع التيارات الفكرية العربية سواء السلفية منها أم العلمانية, و:"شيوع مثل هذه الأساليب في أوساط النخبة المثقفة قد حال دون تحقيق لمشروع نهضوي فعلي على الرغم من الجهود المبذولة

في هذا السبيل"[5], لتضاف بذلك إلى هموم الأمة ومشكلاتها التي تقف عائقا في وجه محاولاتها النهضوية **مشكلة التعالم** التي يصعب علاجها لأن كلام المتعالم كما يقول بن نبي:"ليس كتهتهة الصبي فيها صبيانية وبراءة, فهو ليس متدرجا في التعلم كالصبي, **وإنما تهتهة يتمثل فيها شيخوخة وداء عضال فهو الصبي المزمن**"[6], فتصبح هذه الصبيانية المزمنة حجر عثرة في وجه الجهود النهضوية خصوصا حينما **يستغلها أساتذة الصراع الفكري لتحطيم الأفكار الجادة والفعالة وشل قدرات الأمة**. بل الأخطر من ذلك:"تكريس الأخطاء والرداءة الفكرية, وتوريثها للأجيال بصورة جعلتها جزءا من السيكولوجية الشعبية العامة التي "تشترط أو ترهن" حياة الأفراد والجماعات, وتتحكم في مواقفهم وتوجه سلوكاتهم إلى درجة الاستلاب أو الإمعية البليدة لكل ماهو تاريخي أو مستجلب على حدٍ سواء"[7].

– **تمزق البناء الاجتماعي للأمة**, وسيادة النزعة الفردية في المجتمع مما يؤدي إلى انعكاس معيار القيم, وتعارض مصالح الأفراد والجماعات فيما بينها, **فيحدث الاصطدام الداخلي الذي يقضي على العمل التكاملي الجاد ويؤدي إلى إهدار الكثير من الطاقات الاجتماعية وصرفها فيما لاجدوى منه**. ولعلّ فساد هذه العلاقة الاجتماعية يعود إلى ذلك التضخم الذي يصيب ذات الفرد, **فيصبح الجسد الاجتماعي خاضعا لسيطرة النزعة الفردية التي تجعل العمل الجماعي المتكامل ضربا من المستحيل**, فينحرف نشاط المجتمع عن سبيله الصحيح ويتحول إلى تعصب أعمى **ينتصر من خلاله الفرد لذاته أو جماعته أو حزبه**, ويسود **النزوع إلى الجدل** من جهة, **والنزوع إلى التبرير** من جهة أخرى, كمحاولة **للانتقام للذات على حساب مستقبل الأمة**: "ولهذا فإن المظهر الأول من مظاهر انحطاط هذا المجتمع هو تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية التي يظهر أثرها في عالم ثقافة ذلك المجتمع, فتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية هو في حقيقته تمزق لعالم الثقافة باعتبارها المحيط الذي يصوغ كيان الفرد, فأيّ خلل فيها يعود بالإخفاق على الجهود الجماعية والفردية"[8]

– **أمّا الأفكار** السائدة في العالم الإسلامي اليوم فما هي إلاّ **مزيج من الأفكار التي تعيق التطور والنمو وتتمثل في الأفكار الميتة والأفكار القاتلة**, ورغم اختلاف مصدريهما إلا أن كلاهما يؤدي إلى الهدم لا البناء. وإذا كانت نهضة المجتمع الإسلامي متوقفة على طبيعة الأفكار التي يحملها أفراده, فإن بن نبي يرى أن كل مايسود المجتمع الإسلامي:"من اختلاط وفوضى في الميادين الفكرية والخلقية أوفي ميادين السياسة, إنّما هو نتيجة ذلك الخلط من الأفكار الميتة, تلك البقايا غير المصفاة, ومن الأفكار المستعارة التي يتعاظم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا"[9]. والفرق بين النوعين هو أن **الفكرة الميتة هي:"الفكرة التي بها خُذلت الأصول, فكرة انحرفت عن مثلها الأعلى, ولذا ليس لها جذور في العصارة الثقافية الأصيلة"**[10]. أمّا **الفكرة المميتة فهي:"الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي"**[11]. ففي

كليهما إذًا انحراف عن النماذج الأصلية وخيانة لها, فتصبح بعد ذلك بمثابة الجراثيم التي تنقل الأمراض الاجتماعية عبر الأجيال المتلاحقة وهو ماحدث فعلا للمجتمع الإسلامي الذي أصبح:"يعاني من انتقام النماذج المثالية لعالمه الثقافي الخاص به من ناحية, ومن ناحية أخرى لانتقام رهيب تصبه الأفكار التي استعارها من أوربة, دون أن يراعي الشروط التي تحفظ قيمتها الاجتماعية, وقد أورث ذلك تدهورا في قيمة الأفكار الموروثة وتدهورا في قيمة الأفكار المكتسبة, وقد حملا أفدح الضرر في نمو العالم الإسلامي أخلاقيا وماديا"[12] فالخلل **لايكمن في طبيعة أفكار الحضارة الغربية في حد ذاتها, وإنما في طبيعة علاقتنا بها**": وهذه الصلة لاتحددها غير وراثتنا الاجتماعية التي لم تتخلص بعد من تأثيرها بل إنها على وجه الخصوص هي التي تملي اختيار "السائح المهتم" في المزبلة واختيار"الطالب المجتهد" في المقبرة فكلاهما بمقتضى وراثته الاجتماعية لايذهب إلى المهد الذي تولد فيه الحضارة, وإلى المصنع الذي تصنع فيه... ولكنهما يذهبان: أحدهما إلى الأماكن التي تتعفن فيها... والآخر إلى الأماكن التي تتقطر فيها... أي كلاهما يذهب حيث تكون الحضارة فاقدة الحياة ... لا تعطيها "[13].ومنه فإن تخلف المجتمع الإسلامي وعجزه عن استعادة مجده الحضاري يرجع إلى ذلك **التنكر المزدوج لقيمنا الثقافية الأصيلة من جهة, وللقيم الإنسانية المعاصرة من جهة ثانية** ومن ثمة " فالأفكار المخذولة في هذا الجانب أو ذاك لها انتقام رهيب, وإن انتقامها المحتوم هو مانعانيه اليوم"[14].

– إن **طبيعة العلاقة** بين إنسان مابعد الموحدين **وعالم الأشياء يحددها المعيار الصبياني** في التعلق بالأشياء, إذ لم يعد الإنسان يستمد مكانته الاجتماعية من كونه إنسانا ولا من زاده المعرفي وإنما من كمية الأشياء التي يمتلكها ويتصرف فيها. ويُشبِّه بن نبي النزوع إلى الشيئية بمرحلة الطفولة عند الفرد:" فالطفل لايرى في العالم أفكارا, ولكنه يرى أشياء فكومة من قطع الحلوى, أثمن لديه بكثير من الجواهر, وكل المجتمعات البشرية تمر بهذه المرحلة من الصبيانية "[15]. ولكن **طفولة العالم الإسلامي من النوع المزمن**, فرغم أنه دخل إلى جانب الطفل الياباني إلى المدرسة الغربية, غير أن هذا الأخير لما وجه سلوكه وفقا لعالم أفكاره تجاوز طفولته بسرعة واتخذ لنفسه مجلسا بين الكبار, بل أثبت بأنه قادر على تكلم لغة الكبار حينما يجدّ الجِد سواء في المجال العسكري أم الاقتصادي, أما العالم الإسلامي الذي فُصلت فيه الفكرة عن النشاط, فقد أصبح يواجه طغيان الأشياء على مختلف الأصعدة:"فعوض أن يكون الشيء وسيلة في خدمة الإنسان وتحت تصرّفه يوجهه حسب الأهداف التي يطمح إلى تحقيقها, انعكست الآية عند مسلم اليوم, وأصبح الشيء غاية تطلب لذاتها, ونتيجة ذلك كله، هي أن الشيء قد طغى على عقلية إنسان مابعد الموحدين وصار هو الذي يتحكم في إرادته ويوجه سلوكاته"[16], وأصبحت الكمية والشيء هما المعيار الأساس الذي تصدر وفقه الأحكام, فالمكانة الاجتماعية للفرد يستمدها من كمية الأشياء والوسائل الموضوعة تحت تصرفه, فالقصر, والسيارة الفاخرة, أو البدلة الأنيقة وغيرها من الأشياء, هي التي تضفي على الفرد قيمته.

– كما أن الجماهير في مجتمعنا لم تعد تؤمن بمشـــاريع فكرية معينة, بل كل ما يشـــد انتباهها هو ذلك **الشـــخص الكارزمي** الذي يعتقدون أنه يمتلك جميع الحلول لمشكلاتهم الخاصة, إلى درجة أن يتحول شخص الزعيم إلى وثن يعبد إمّا خوفا وإمّا انبهارا وإمّا طمعا. ويرى بن نبي أن الانحراف عن الطريق الصحيح للنهضة, إنما تم حينما **غُيبت الفكرة ليحل محلها الشـــخص, إمّا في هيئة متصـــوف يوزع البركات على مريديه**, إذ لامبادرة ولا رأي للمريد إلا مايرى الشـيخ, فهو الوحيد القادر على توجيه الحياة العامة, ولايُحتمل على الإطلاق أن يصـدر الخطأ عن الشـيخ لصـفائه الروحي, وتقواه, كما يعتقد المريدون. وإما **في هيئة مخادع ودجال يرتدي أحيانا قناع الزعيم السـياسـي المُطلع على خبايا الأمور السياسية**, والمالك الوحيد لحلول جميع المشـاكل التي تعاني منها الأمة, **وتُبرر أخطاءه بدعوى امتلاكه لمعطيات غائبة عن أذهان أتباعه, سـواء من الغوغاء الواهمين, أوالمثقفين الطامعين فيما تدره بركات الولاء للزعيم من مناصـب ومغانم كمقابل لسـكوتهم عن أخطائه, والاجتهاد في تبريرها على أنها عين الصـواب لأن نظر الزعيم ثاقب, ولا يمكن للعامة أن تفهم مقصوده إلاّ بعد حين, لذا ماعليهم إلاّ الانصياع والإتباع بلا تساؤل عن الوجهة التي يناقدون نحوها** وهكذا:"يترتب على طغيان الأشخاص نتائج ضارة على الصعيدين الأخلاقي والسياسي"[17].

– **انحراف الممارسة السياسية في الوطن العربي**, بحيث انفصلت السياسة عن **القواعد والأسس العلمية التي تقوم عليها وتحولت إلى خداع ومكر وتضليل** يمارسه بعض الدجالين لمغالطة أصحاب النوايا الطيبة والسذج من الجماهير, واستخدام جماجم الضعفاء كجسر للوصول إلى السلطة أو البقاء فيها. وبناء عليه فإن **البوليتيك** هي تلك الجرائم التي يرتكبها بعض المخادعين والدجالين من أجل مكاسـب شـخصـية على حسـاب مسـتقبل حضـارة أمة بكاملها, لهذا يقول بن نبي:"فالبوليتيك ليست مفهوما محددا ولو لم يضع الشعب الجزائري هذه الكلمة, ماوجدنا كلمة لتعبر عنها, ودراسة ملفها ليست من اختصاص العلم, بل من اختصاص القضاء بوصفها جريمة اختلاس"[18]، إذ لايمكننا أن نقول عمن يقوم بهذه الممارسة:" بأنه يقوم بأداء عمل سياسي لأنه بعيد كل البعد عن السياسة الحق, وإنما هو **مقاول ماهر في الدجل السـياسـي** والدولة أو الحكومة التي يرأسـها لايمكنها أن تدوم طويلا, لأن عمله هذا لايؤدي إلى تقدم أو تطور في البلاد فهو يعتمد على **الخداع وعلى تعاريف مضـللة للسـياسـة**"[19].وهو يشـير إلى ذلك الانحراف الذي شهدته الممارسة السياسية في الوطن العربي و الإسلامي, بحيث **انفصلت السياسة عن القواعد والأسس العلمية** التي تقوم عليها وتحولت إلى خداع ومكر وتضـليل يمارسـه بعض الدجالون لمغالطة أصـحاب النوايا الطيبة والسـذج من الجماهير, كما أنّها **انفصـلت عن أهدافها العملية لتتحول إلى مجرد ثرثرة وخطب انفعالية, تثير عواطف المظلومين والمهمشين** دون أن توجد الأليات المناسبة لتحقيق متطلباته ومعالجة أوضاعهم, فإذا كانت السياسة ذلك النشاط الذي يسـعى أصـحابه لتنظيم شـؤون أمتهم وخدمتها على أحسـن وجه فإنّ البوليتيك هي تلك الجرائم التي يرتكبها

بعض الدراويش من نوع الزعيم لتحقيق أطماع ومصالح للشخصية, على حساب مستقبل الأمة, واستخدام جماجم الضعفاء كجسر للوصول إلى السلطة أو البقاء فيها. وهذا المكروب الذي أصاب الظاهرة السياسية العربية و الإسلامية يقوم على أسس مناقضة تماما للفعل السياسي الحقيقي إذ:" يقوم **بفصل الفكرة عن النشاط** بطريقة تظل بها الأولى **عاجزة** ويظل الثاني **أعمى** فاقدا للبصيرة و البصر"[20] . فالبوليتيك إذا هي ذلك النشاط الأعمى غير الموجه نحو الوجهة الصحيحة لتحقيق الغاية من وجود الدولة, أو أنّها تلك **الأفكار العاجزة عن التجسيد العملي**, أي أنّها مجرد **عبارات بلاغية أو صرخات انفعالية**, يعتقد أصحابها أنّها كافية لتغيير الوضع وإصلاحه. ولما كانت هذه هي أهم مميزاتها فقد جعلتها مراصد الصراع الفكري الأداة المثلى **لصد الشعب عن مشكلاته الجوهرية وإغراقه في مشكلات وهمية وصراعات داخلية**.

– كما يتميز تفكير إنسان مابعد الموحدين بأنه **تفكير نظري** غير مرتبط بأهداف عملية, وأغلب من يسمون أنفسهم بدعاة التغيير يكثرون الكلام من دون أن يكون لذلك أي انعكاس ايجابي على الواقع.

– **عدم استغلال الوقت والمال بعقلانية واعية لأهدافها ووسائلها وأحوالها**, وكذا سلبية المثقف العربي الذي **لا يتفاعل مع هموم أمته**, ويكتفي إمّا **بالانطواء على ذاته طلبا للسلامة**, وإمّا هروبا إلى الخارج بحثا عن **المكاسب المادية** وإمّا بتحوله إلى **أداة في أيدي مالكي سلطة القرار**. والناتج من هذا أننا:" نرى جزءا كبيرا من اللافعالية في أعمالنا, إذ يذهب جزء كبير منها في العبث والمحاولات الهازلة"[21]. وتظهر اللافعالية في:" انعدام **الرباط المنطقي الجدلي بين الفكر ونتيجته المادية**, فالفكرة والعمل الذي تقتضيه لايتمثلان كلاً لايتجزأ, والواقع أننا عندما نحلل اطراد أي نشاط له علاقة ما بالحياة العامة للنهضة نجده مبتورا من جانب أو آخر, فإما فكرة لاتُحقق, وإمّا عامل لايتصل بجهد فكري"[22], وغياب هذا **الرابط المنطقي بين الفكرة النظرية والنشاط العملي** لايخص الفرد وحده بل يمتد إلى **مستوى الجماعة أو المؤسسة** التي تضع على عاتقها مسألة تغير الوضع الاجتماعي, فإذا تأملت المواثيق التي تستند إليها هذه المؤسسات والمرجعيات النظرية وجدتها على مستوى لابأس به من الإحاطة بالمشكلات, لكن ماإن تتم محاولات تنزيلها إلى الواقع حتى تتحول إلى نشاط منقطع الصلة تماما بالأفكار النظرية:"ومتى انعدمت هذه العلاقة عمى النشاط واضطرب, وأصبح جهدا بلا دافع, وكذلك الأمر حين يصاب الفكر أو ينعدم فإن النشاط يصبح مختلا مستحيلا, وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء تقديرا ذاتيا, هو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها وغمط لأهميتها , سواء كان غلوا في تقويمها أم حطّاً من قيمتها"[23]. والحال على ماهي عليه يصبح كلام من يتصدرون الحياة العامة, **مجرد استعراض لفصاحة اللسان وبيان القدرة على التلاعب بالألفاظ**, لأنه خال من أي قوة دافعة للعمل أوقوة اجتماعية تعبر عن ذاتها:"فالكلام الذي انطلق خلال الحركة الإصلاحية,وخاصة منذ قضاء زعمائها الكبار لم يكن قائما على

ضرورة اجتماعية, كما أن الكلام الذي أطلقته الحركة الحديثة لم يكن يهدف إلى إحداث أثر, بل لم يكن يستتبع دفع الكلمات دفعا إلى مجال العمل"[24]. **فتفكير إنســـان ما بعد الموحدين تفكير نظري غير مرتبط على الإطلاق بأهداف عملية**, لهذا نجد أنّ واقعنا من يسـمون أنفسـهم بدعاة التغيير يكثرون الكلام, من دون أن يكون لذلك أي انعكاس إيجابي على الواقع. ومنه فإن ماينقص مسلم مابعد الموحدين الذي حاول أن ينفض الغبار عن نفسه ويتخلص من قيود تخلفه:"ليس منطق الفكرة, **ولكن منطق العمل والحركة**, فهو **لايفكر ليعمل بل ليقول كلاما مجردا**, بل أكثر من ذلك فهو أحيانا يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيرا مؤثرا, ويقولون كلاما منطقيا, من شـــأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط"[25].

فالتعامل مع **المشكلات بالتقليل من أهميتها كثيرا** ما كان عامل هدم لثمرة جهود كبيرة استمرت لسنوات, وإذا كان **ذهان السـهولة** يقود إلى تدمير قدرات الأمة, فالشـكل الثاني يتمثل في تضـخيم المشـكلات أكثر مماهي عليه واعتبار حلها جزءا من المستحيل, ويسـمه بن نبي ب"**ذهان الاستحالة**" ودوره يتمثل في شـل حركة المجتمع ونشـاطه كما بينا سـابقا. وفي المقابل يسـتنجد الفرد العربي بمشـكلات جزئية يتخذ منها مشـجبا يعلق عليه عجزه ف:"هذه الأدوار الغنائية الثلاثة, [الجهل والفقر والاستعمار] هي العملة الشائعة التي يفسر بها حسن النوايا عجزهم كما يستخدمها الدجالون ليدافعوا عن مشروعاتهم المربحة, مشروعات الشعوذة والمخاتلة, والاستعمار باسم قرير العين"[26]. ولعل حالة الذهان هذه تعتبر:"السبب الأساسي الذي **يعرقل جميع ضروب النشاط** والذي يشد التطور إلى نسق متلكئ ويزرع القلق والعجز, ويؤدي إلى ظهور الشلل وسائر الأعراض المرضية الأخرى, وأخيرا الفوضى في الحياة وهذا في المستويين الاجتماعي والفردي على حد سـواء"[27]. ولا يحتاج المتأمل لحال المجتمع الإسـلامي إلى طول نظر لكي يكشـف عن ذلك العجز الفكري الذي ينعكس على الجانب النفسـي في حياة الفرد فينتج عن ذلك فصـل بين النتائج والأسـباب والوسـائل الكفيلة بتحقيقها ويبيّن بن نبي ذلك فيقول: "ففكرنا لايقيم علاقات بين النشـاطات والجهود والوسـائل من ناحية, ونتائجها من ناحية أخرى, ومفهوم المحصول لاوجود له في تربيتنا الأولى, إذ لايُكوِّن جزءا من عالم أفكارنا"[28]. ويظهر الخلل في العلاقة بين الفكرة والنشـاط, أيضـا في ذلك الترف الفكري الذي يتعالى عن مشـكلات الواقع، إمّا هروبا من عجز المواجهة, وإمّا نتيجة حمى الغرام بالأفكار, ويُعلق بن نبي على هذا بقوله:"فلو أنني وصفت هذه الفكرة بصورة أستعيرها قلت, إنه ليس مصنعا تتحول فيه الأفكار إلى أشياء, بل هو مخزن تتكدس فيه الأفكار بعضـها فوق بعض"[29], وكان انتقاد بن نبي للنخبة المثقفة منطلقا من هذا الأساس إذ:"رغم شيوع مطلب النهضة وانتشاره، إلاّ أنه كان دون توجيه منهجي, فكان العلم زينة وأســـلوبا وترفا ولم يكن حركة وعملا إيجابيا"[30]. **وهكذا فإن أيّ خلل في طبيعة العلاقة الجدلية التكاملية بين النشاط والفكرة يؤدي إلى غياب الفاعلية إذ:"يصاب النشاط بالشلل عندما**

يدير ظهره للفكرة, كما تصـــاب الفكرة بالشـــلل إذا ما انحرفت عن النشـــاط, لكي تمضـــي في طريق اللهو والعبث"[31]. وإذا كانت هذه هي انعكاسات داء اللافعالية على حياة مجتمع يريد النهوض فإنها تعيقه حتما عن تحقيق أهدافه الحضـــارية الكبرى, ولكنها لاتعدو أن تكون حالة مرضـــية تصـــيب أي مجتمع في مرحلة مابعد التحضـــر أو الانحطاط, لذا فمعالجتها ممكنة بل أكيدة:" إذا ما استعاد العالم الإسلامي تشكيل أساسه المفاهيمي بتركيب الإنسان والتراب والوقت"[32].

– لجوء المجتمع الإسـلامي إلى **التكديس بدل البناء**, فطغيان الشـيئية أعمى بصـيرته وجعله يغفل عن **البناء المرحلي التكاملي ويبدله بتكديس منتجات الحضـــارة** إلى جنب بعضـــها البعض معتقدا أن هذه المنتجات هي التي تصـــنع الحضارة في حين أن العكس هو الصحيح بحيث أن **الحضارة هي التي تلد منتجاتها**, ويشتمل التكديس على الأشياء والأفكار والأشـــخاص. فنتائج التكديس لايمكنها أن تخرج عن الإطار الســـابق الذكر, لأن:"المقياس العام في عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها وسيكون من السخف والسخرية أن تنعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصـنع حضـارة من منتجاتها"[33]. ذلك لأنه:"من البديهي أن الأسـباب هي التي تُكوِّن النتائج وليس العكس فالغلط منطقي ثم هو تاريخي لأننا لو حاولنا هذه المحاولة, فإننا سـنبقى ألف سـنة ونحن نكدس ولا نخرج بشـيء"[34]. أي أن النزوع إلى التكديس عامل إعاقة للنهضـة لتعارضـه مع مبدأ السـببية من جهة, ومن جهة ثانية لكونه مجرد تعويض عن الشعور والعجز أمام أشياء الحضارة, والنزوع إليه لم يكن نتيجة للدراسة المنهجية لمشكلات الحضارة.

– ويرى مالك بن **نبي أن الاستعمار** ما كان ليعمر طويلا في العالم الإسلامي لو لم يجد الأرضية مهيأة لبقائه من خلال ذلك الاستسلام التام بل والوقوف إلى جانبه من طرف البعض وتبنى أطروحاته والدفاع عنها من طرف البعض الآخر, **ومنه فالقابلية للاســتعمار عنده إنّما تعني تلك الحالة النفســية الســلبية المتمثلة في الرضــا بالعدم, والاســتســلام للهوان والعجز عن مواجهة تحديات الواقع ومشكلاته.** ويؤكد بن نبي أن المجتمع الإسلامي عاجز عن تحقيق نهضته مدام أفراده يتصفون بنوع من **السلبية واللامبالاة اتجاه مشكلات الواقع** الذي خطط له الاستعمار وفرضه عليهم, وحالة الرضـا بالواقع المتدهور والأليم دون بذل الجهد لتغيره هو مايسـميه بن نبي"**القابلية للاسـتعمار**", والتي تسـتمد معناها:"من **المناخ الثقافي والاجتماعي في مجتمع الانحطاط** أو مابعد التحضـر كما يجليه واقع المجتمعات المسـتعمرة, وكما يظهره واقع الفرد في نفسيته أو سلوكه المتصف بالسلبية والاستسلام"[35], إذ أن الهزيمة النفسية التي تعانيها طائفة من أفراد المجتمع الإسـلامي دفعت بهم إلى السـير في عكس الاتجاه الصـحيح للتقدم, وذلك من خلال الاسـتسـلام والدفاع عن المشـاريع الاسـتعمارية وتأييدها, وإصـدار الأحكام وفقا لمقاييس الاسـتعمار.كما أن **القابلية للاسـتعمار تتجلى في ذلك الكســل العقلي والعملي الذي نواجه به مشــكلات تتطلب الفعالية والهمة العالية والنشــاط**

الدائم, فلا يمكن لمجتمع يريد النهوض من كبوته أن يُهمل دعم البحث العلمي ويُعطل طاقات بشـرية هائلة, ويخدرها بمختلف أنواع التخدير, أويشـغلها بمشـكلات ثانوية عن مشـكلاتها الجوهرية خوفا من ردود أفعالها غير المتوقعة. **فالقابلية للاستعمارية** هي:"جملة أوضاع وشروط فكرية ونفسية واجتماعية وسياسية سلبية, تضع المجتمع في حالة من الضـعف والقصـور والعجز إزاء التحديات المحيطة به, فيجد نفسـه في حالة وهن حضـاري يُفقده القدرة على رد التحديات ويخضـع لها مكرها"[36], وهو مابينه مالك بن نبي في كتابه "شـروط النهضـة"[37] فنجد مثلا تلك **الفتن والصراعات الداخلية الناتجة عن التعصب العرقي** أحيانا, **وعن السياسات الانتخابية** أحيانا أخرى, فتبدد الأموال والجهود من أجل هدم الإنجازات التي حققتها الأجيال السـابقة. كما تتجلى مظاهرها أيضـا في ذلك **التخريب الذاتي للقيم الأخلاقية داخل المجتمع**, فقبل أن يفكر الاسـتعمار في تفكيك الروابط الاجتماعية يسـارع بعض المسـلمين أنفسـهم لقيام بهذا الدور على أكمل وجه بل أنّهم **يحققون في مجال التدمير الأخلاقي** ما عجز عن تحقيقه الاستعمار من خلال مشاريع المسخ الحضاري المباشرة التي يقومون بها. ومن خلال ماسبق ذكره يتَبيَّن:"أن الاستعمار لايتصرف في طاقاتنا الاجتماعية إلاّ لأنه **درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة, وأدرك منها مواطن الضعف, فسخرنا لما يريد كصواريخ موجهة**, يصيب بها من يشاء, فنحن لانتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منّا أبواقا يتحدث فيها وأقلاما يكتب بها, إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه, يسخرنا بعلمه وجهلنا"[38].

– يرجع بن نبي أسـباب كبوة المشـاريع النهضـوية إلى تلك الانطلاقة غير الموفقة التي لا تقوم على **الرؤية التكاملية العميقة**, والتي لا تدرك أهمية مختلف جوانب الحياة المادية منها والمعنوية, وتأثيراتها المتبادلة فيما بينها, وإنّما تقوم على **رؤية سطحية تجزئ المشكلات**, وتطرحها **منفصلة عن بعضها بل قد تنشغل بجزئية صغيرة وتراهن عليها لوحدها لتحقيق أهداف النهضة**, ولعل هذه النظرة التي تفصل المشكلات عن بعضها وتجزئها هي سبب ذلك الفشل المتكرر لمحاولاتنا النهضوية.

– يرى مالك بن نبي أنّ **إنسـان مابعد الموحدين سـواء ارتدى ثوب الإصـلاح أو ثوب التحديث** فهو يعاني من **عقدة رفض النقد**, الأمر الذي يجعله يتمادى في أخطائه من دون أن ينتبه إليها, وقد يكون سـبب هذا الرفض هو التهرب من تحمل مسؤوليات نتائج الانحرافات التي تحدث بين الحين والآخر في مسيرته النهضوية, بحيث أنه يتم اللجوء إلى **اتهام الأخر أحيانا واتهام التراث في أحايين أخرى لتبرير العجز أو الخطأ في مقابل الحذر المفرط من توجيه جهاز النقد والفحص للذات**. ويعود سبب ذلك الرفض إلى انتشار: **"**ثقافة التلقين والتسميع والتقليد, على حساب ثقافة التفقيه والتأصيل والنقد والاجتهاد والإبداع, بحيث صعُبت علينا مواكبة مستجدات الحياة المعاصرة, وصرنا نرى مواقف آلية تكاد تخلو من الأصالة والفعالية والمصداقية**"**[39]. وغياب النقد الذاتي يدفع دائما إلى التهرب من المسؤولية

إذ:"يحاول **زعماء الحركة الحديثة** أن يلصقوا أسباب عطلهم **بالاستعمار**, ولكن ذلك ليس ضربا من التعلل, إذ يقصدون من ذلك **الهرب من مسؤوليتهم الحقيقية**, ولقد شاركهم في تعللهم أيضا **دعاة الحركة الإصلاحية**, أولئك الذين لم يبحثوا مطلقا عن الأسباب الداخلية لعجزهم, بل اكتفوا بإسناد **التبعية إلى السلطة الأجنبية**, فالتياران كلاهما لايهتمان بعلاج نقائصهما "[40]. يُحاول بن نبي من خلال هذا النص أن ينبه إلى خلل ظل يعانيه عقل المسلم, وهو تعليق أسباب الفشل على مشجب الآخر, ورفض مراجعة الذات ونقدها. ويشير الباحث زكي أحمد إلى أن:" هناك إقرار من العديد من المفكرين,إننا نعاني في حياتنا الثقافية من أزمة نقد, وهذا أخطر إشكاليات الثقافة فأزمة النقد في أساسها هي أزمة في الثقافة, كما يكرس من جهة أخرى سلبيات الثقافة وآفاتها"[41].**والأمة التي لاتعترف بأخطائها من أجل تصحيحها والاعتبار منها تظل تراوح مكانها ولا يمكنها أن ترقى إلى مستوى الحضارة**. وغياب النقد المنهجي والموضوعي هو الذي حرم المحاولات النهضوية:"من فرز ماهو إيجابي مما هو سلبي في منظومتي المفاهيم ومنهجية الانجاز على حد سواء, ولم يسمح للوعي الحضاري بالانتشار في الأمة لتخليصها من الفكر الطفيلي المأزوم, وتحريرها من الكوابح الفكرية والنفسية والاجتماعية التي أثقلت كاهلها, وحددت فاعليتها الحضارية"[42].

- **العشوائية في العمل**, فبالرغم من وجود النية الخالصة للقيام بالتغيير إلاّ أنّها ليست الشرط الوحيد, بل نحتاج إلى **المعرفة الواسعة بسنن التغيير الاجتماعي**, وهو العنصر المفتقد في الكثير من محاولاتنا النهضوية, بحيث نجهل حتى خصوصيات المرحلة التاريخية التي تمر بها أمتنا, لذا تجد البعض منّا يلجأ إلى الماضي البعيد لاستعارة حلول جاهزة, أوجدها أصحابها لمواجهة تحدياتهم الخاصة المختلفة زمانيا عنّا, وتجد البعض الآخر يلجأ إلى الضفة المجاورة لاستيراد حلول جاهزة أيضا, أوجدها أصحابها لمواجهة تحديات خاصة بمرحلتهم التاريخية المختلفة عنّا.

يرى بن نبي أن الجهود النهضوية وإن اتسمت في معظم الأحيان **بالنية الصادقة والرغبة الملحة** لتكسير قيود التخلف, إلاّ أنّ **غياب الوعي بسنن التغيير لدى كل من رجال الإصلاح وتيار التحديث** هو ماأدى إلى فشل مشروع التجديد الحضاري في العالم العربي والإسلامي وذلك لأنّ:"أي **اختلال في الوعي المنهجي**, في أبعاده المعرفية والإجرائية والأخلاقية, سينعكس مباشرة على الوعي والأداء الثقافي, وهذه الانعكاسات السلبية المتتالية, تؤثر مجتمعه على مستوى الوعي والأداء الحضاري للفرد والمجتمع، وتدفع بأوضاع الأمة إلى المزيد من الضعف والتقهقر والاستعابات الحضارية المضادة"[43]. ولا يمكن للنهضة أن تتحقق إلاّ إذا كانت الحلول المقترحة لعلاج أزمة التخلف **مرتبطة بالمرحلة التاريخية التي تعيشها الأمة**, وكانت **تحديات الواقع ومتطلباته** هي الأساس الذي نعود إليه من أجل صياغة المشروع الحضاري للأمة الإسلامية المعاصرة .

– اتفاق كل من دعاة الإصـــلاح والتحديث على **تجاهل واقع** أمتهم كنقطة انطلاق أســـاســـي لبناء مشـــروعيهما النهضـــويين, فعاد دعاة الإصـــلاح بأفكارهم إلى الماضـــي للتشـــبث **به والدفاع عنه من دون تمحيص ولا نقد, وتمثل دعاة التحديث مذاهب فكرية غربية لها واقعها الخاص الذي نشـــأت فيه**. وبالتالي فهذا الاغتراب الزماني والمكاني هو الذي أدى إلى التلفيق والفوضـــى أحيانا وإلى اصـــطدام الجهود أحايين أخرى مما عرقل الســـير في طريق النهوض. ومبدأ دعوة الحركة الإصلاحية بالعودة إلى الماضي:"لم يسجل إذن في نسق من الأحداث التاريخية, فهو بهذا يعد مزلقة لاتؤدي بالإنســـان إلى مرحلة من الوعي, بل إلى مرحلة يتعلم فيها مايتصـــل بعلم الكلام, أي أنه يســـلك النهج الذي سبق أن سلكه المسلمون في عصر مابعد صفين, فهو إذن إصلاح للعلم, قلما يمس ـــ بل لا يمس البتة ـــ مصير المجموعات الإنسانية"[44]. لهذا نجد أن ماتحقق من جهود الحركة الإصلاحية هو وقوفهم:"عند حدود ماأعطته الحضارة الإســـلامية في عهودها الســـابقة, وتحول أنظارهم بالكلية إلى هذا التراث والتغني به منصـــرفين عن الواقع الذي تردى وتقهقر في حين بلغت حضـــارات أخرى الأوج"[45]. **واســـتعارة الحلول من الغرب هي نتاج الصـــدمة الثقافية العنيفة** التي تعرض لها العالم الإسلامي فأصبح على إثرها يعاني الشعور بمركب النقص أمام الآخر من جهة, ويحاول من جهة أخرى مواجهة هذا المركب والتغلب عليه:"حتى أدى بهم مركب النقص إلى أنّ **ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي**, وألقوا أسلحتهم في الميدان, كأنّهم فلول جيش منهزم في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي والغرب, فأصبح هذا القبيل من المثقفين يبحث عن نجاته في التزيي بالزي الغربي, وينتحل في أذواقه وسلوكه كل مايتســـم بالطابع الغربي حتى ولو كان هذا الطابع ليس إلاّ مظهرا لاشـــيء وراءه من القيم الحضـــارية الغربية الحقيقية"[46]. هذه الفئة من الاتجاه التقدمي لم تســـتطع أن تصـــمد أمام الزحف الثقافي الغربي, فراحت تبحث عن وســـائل تافهة للمواجهة, جعلتها في النهاية تتمهظر بالمظهر الحديث, **لكن كيفية تعاملها مع المعضـــلات وتصـــرفاتها اليومية لاتختلف في شـــيء عن إنســـان مابعد الموحدين**, لأنه:"لكل مجتمع خصـــائصـــه النفســـية والاجتماعية, فالقيم الاجتماعية والثقافية والأخلاقية ليست قابلة للتداول ونظرا لعدم التقيد بهذا الشرط في عملية الاقتباس من الغرب ظهر التقليد الأعمى, وسادت الفوضى في الميادين الفكرية والخلقية, وفي ميادين السياسة"[47].

وبعد تشـــخيص الحالة المرضـــية للأمة ســـواء من خلال أعراض مرحلة الانحطاط أو من خلال العلاقة غير المتوازنة مع الآخر **يقترح مالك بن نبي مشـــروعا حضـــاريا بديلا لتجاوز هذه المعوقات, ويقوم هذا المشـــروع على مجموعة من الأسس والمقومات أهمها: أولا: يدعو بن نبي إلى بناء شبكة العلاقات الاجتماعية على أساس أخلاقي مستمد من البعد الديني**, لأن:"الدين بوصفه علاقة روحية **بين الله والإنسان** هو العنصر الرئيس لميلاد العلاقة الاجتماعية التي تربط **الإنســـان بأخيه الإنســـان** في المجتمع"[48]. إذ يقول بن نبي:"إن شـــبكة العلاقات الاجتماعية هي العمل التاريخي

الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده"[49], وهو يعني بهذا أننا نصنع التاريخ حينما نقوم بنشاط مشترك, والذي يعني تقاسم الأدوار من جهة، وتكاملها من جهة أخرى، أي يجب أن تكون شبكة علاقاتنا قوية ومنسجمة ومتماسكة، ولن يتأتى لنا هذا الانسجام في شبكة علاقاتنا إلاّ إذا استطعنا تغيير نفسية الفرد ونقلناه من حالته الطبيعية أي من كونه مجرد كائن حي إلى حالته الإنسانية أي إلى كونه كائن اجتماعي[50]، أي:" بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع, إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع"[51]. فحينما تكون السيطرة لصالح النزعة الاجتماعية على حساب النزعة الفردية فتلك هي بداية الطريق الموفق والصحيح باتجاه التغيير والنهضة والتحضر, ولن يتم ذلك إلاّ بجهود تربوية تبني في ذات الفرد ذلك النزوع إلى الجماعة والالتزام بقضاياها والتنازل عن فردانيته لإنقاذ مجتمعنا من التخلف والانحطاط.

ثانيا: ضرورة إرجاع الفاعلية الاجتماعية للعقيدة من خلال معالجة **ظاهرة الانفصام المرضي** الذي يعيشه المسلم المعاصر, وتحقيق هذا يقتضي ضرورة إرجاع الفاعلية و القوة الإيجابية إلى العقيدة : "فالمسألة لاتتمثل في تلقين أو في إعادة تلقين المسلم عقيدته ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها و فعاليتها في الحياة"[52] أي **أن المسلم اليوم ليس بحاجة إلى من يبرهن له على وجود الله, بل بحاجة ماسة إلى من يشعره بوجوده**[53] حتى يستطيع التخلص من ذلك الانفصام الذي أصابه في حياته اليومية, فهو من جهة أشد حرصا على إقامة الشعائر التعبدية في أوقاتها وأماكنها المخصصة لها وأشد تأثرا بتلك الخطب التي يلقيها الوعاظ والدعاة إلى درجة حفظها وتكرارها أمام غيره, ولكن من ناحية السلوك والمعاملة قد لا نجد أحيانا مايدل على أن هذا السلوك يقوم به فعلا مسلم يؤمن بوجود إله وبوجود عالم الغيب والشهادة الذي يرد إليه الناس جميعا, إذ أن **نظرته إلى العلاقة بين الدنيا والآخرة التي يؤمن بها يشوبها غموض وخلط**, فهو إذا تذكر آخرته كان أشد الناس حرصا عليها من خلال إقامة الشعائر التعبدية, وإن هو تفرغ من عبادته غاص في ملذات الحياة الدنيا ومتاهاتها الملتوية والمظلمة إلى درجة أنه ينسى آخرته التي كثيرا ماأصر وحرص على الرغبة في الفوز بها. وأمام هذا الوضع فمالك يدعو إلى ضرورة **تأسيس علم جديد** يعيد ل:"العقيدة فعاليتها وقوتها الايجابية وتأثيرها الاجتماعي وفي كلمة واحدة, إن مشكلتنا ليست في أن **نبرهن للمسلم على وجود الله**, بقدر ماهي في أن **نشعره بوجوده**, ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة"[54]. وهذا مايؤكد أن:"المسلم في جميع أطوار تاريخه لم تكن مشكلته مع العقيدة وإنما مشكلته تكمن في عدم شعوره بذاته, فدور الدين يتجسد في إعادة الشعور الحيوي للذات من أجل الانتصار لفكرها وحاضرها, ودور الدين لايقتصر على ترسيخ العقيدة وملة الأجداد, فمشاكل الأجيال المتعاقبة, مشاكل حضارية أكثر منها عقائدية كلامية"[55]. وهذا **العلم الجديد ينبغي أن يُحدث تغييرا جذريا**, وإن شئت انقلابا حقيقيا في الجانب النفسي للمسلم حتى يستطيع التخلص من مختلف العقد والرواسب الموروثة عن عهد مابعد الموحدين أو مانسميه بعصر الانحطاط والتخلف إذ لايمكننا أن نحقق عودتنا الحضارية بإنسان

مثقل برواسب الماضي, بإنسان مُنهار ماديا ومعنويا, ومقيد بعقد نفسية تمتد عبر أعماق تاريخه إلى مايزيد عن سبعة قرون, وعلاج هذا لايتم في نظر بن نبي إلاّ بواسطة علم لم يظهر بعد وعنه يقول: "وتغيير النفس معناه, اقدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف, وليس هذا من شأن علم الكلام بل هو من شأن منهاج التصوف, أو بعبارة أدق هو من شأن علم لم يوضع له اسم بعد ويمكن أن **نسميه تجديد الصلة بالله**"[56]. **وتبرز أهمية العنصر الديني في تنظيم الحياة الاجتماعية** بعد فشل العلم ــ رغم أهمية ما قام به في المجال المادي ــ في **حل المشكلات في جانبها الأخلاقي**, ولعل القيم العليا المستوحاة من السماء هي التي يمكن أن تكون محل اتفاق المجتمعات البشرية رغم اختلافاتها الظاهرية. لأنّ للقيم السماوية خصوصية تتمثل في **قدرتها الذاتية على النفاذ إلى ذات الفرد وتوجيه سلوكاته.**

ثالثا: يجب بناء الإنسان الجديد القوي بمعرفته لذاته ولغيره والمدرك لدوره والمؤمن بأهمية رسالته, ولا يكون هذا إلاّ بالتركز على التجديد والتغيير فيما يتعلق بالجانب النفسي لإنسان مابعد الموحدين لأنّ معجزة التغيير مستوطنة في نفسية الفرد لا فيما يحيط به من وسائل مادية, وتغيير نفسية الفرد معناه تغيير طبيعة علاقاته بالمشكلات التي يواجهها وتخليصه من ذهاني السهولة والاستحالة. إذ **يجب على هذا الإنسان الجديد** التعرف **على ذاته** من دون نكران لها ولا تمجيد, وإنّما بعقلانية الممحص والناقد الموضوعي, والتعرف **على الآخر** من دون عقدة رفض ولا انبهار, وإنّما بمعرفة موضوعية تُظهر حقيقة الآخر بإيجابياته وسلبياته. ليجد بذلك مكانه المناسب في خريطة التطور الحضاري للمجتمعات والأمم. وبعدها **يسعى لتعريف الآخر بنفسه**, من خلال البحث عن آليات التواصل معه من جهة, ومحاولة **معرفة حاجات الإنسانية لغرض خدمتها**. لذا فأي مشروع نهضوي يبحث عن حلول لمشكلات الأمة وتحدياتها يجب أن يأخذ المعادلة الاجتماعية للإنسان بعين الاعتبار إذ:"أنه يجب ألاّ ننسى أن الإنسان لا يدخل العمليات الاجتماعية بوصفه مادة خاما بل يدخل في **صورة معادلة صاغها التاريخ** وأودع فيها خلاصة تجارب سابقة وعادات ثابتة, تحدد موقف الفرد أمام المشكلات بما يكون هذا الموقف من القوة أو الوهن, من الاهتمام أو التهاون, من الضبط أو عدم الضبط"[57]. فمعجزة التغيير إذن مستوطنة في **نفس الفرد لافيما يتعلق بما يحيطه به من وسائل** حيث أننا إذا استطعنا أن نغير مابنفسه ونخلصه من تلك الأوهام والخرافات والأساطير التي سيطرت على سلوكاته ووجهتها طيلة قرون مضت, نكون بذلك قد حققنا خطوة كبيرة نحو تغيير واقعنا, لأننا **بتغيير نفسية الفرد نغير طبيعة العلاقة بينه وبين مشكلاته** التي تحاصره من كل جانب بحيث يصبح تعامله معها على أنها تحديات فرضتها مرحلته التاريخية التي يعيش فيها. وهكذا فجوهر التغيير كما سبق وبيّنا مرتبط **ارتباطا وثيقا بنفسية الفرد**, التي يؤدي تغييرها إلى ثورة سلوكية في طبيعة تعاملات الفرد مع محيطه وما يحتويه من تحديات لأن:"الحضارة كالحرية لايمكن الحصول عليها, **إلاّ بالإنسان المتعقل لفعله, المدرك لوقته, المتفاعل مع التراب, المتناغم مع التراث, المتعلق بالمعارف العالمية على السواء**, دون

أن يتحول إلى زبون يستهلك ولاينتج"[58]. وحينها نستطيع التنبؤ بأن فجر النهضة والتغيير سينبعث من تلك **الثورة الداخلية التي تندلع في أعماق الفرد**, وتقضي على عقده الموروثة, وعلى مختلف ميكروبات الشلل والخمول, كما أن **تحريك الوجدان يزيد في حدة التوتر الذي يدفع إلى العمل المضاعف خصوصا إذا كان هناك تعلق بغايات كبرى في الوجود**.إن الأهداف النهضوية لايمكن أن يحققها إلاّ ذلك الإنسان الذي تخلص من رواسب الماضي وحافظ على توازنه النفسي أمام الإنجازات الباهرة للحضارة المعاصرة أي ذلك **الإنسان الذي تعرف على ذاته** واستفاد من الخبرات التي يحملها تراثه الممتد عبر القرون, كما استطاع أن يخلص نفسه من مختلف **السلبيات التي استنشقها فكريا وسلوكيا** عبر هذا التراث الذي تعرض للتشويه والطمس خلال فترات الانحطاط. وتعرف أيضا على **حقيقة الآخر كما هو لاكما رآه** وهو في حالة انبهار أو كما أراده الاستعمار العسكري والإعلامي أن يراه, حينها فقط يستطيع الإنسان المسلم أن يحقق توازنه الحضاري ـــ إن صح التعبير ـــ وفي هذه الحال يستطيع أن يتعامل مع **الآخر ويتحاور معه دون عقدة رفض, ولا انبهار** كما أنه سينظر إلى **ذاته على حقيقتها من دون تمجيد ولا نكران**, وحينما يتحقق هذا على أرض الواقع نستطيع القول أن هذا الإنسان الجديد قد قطع ثلثي المسافة نحو باب الحضارة, ولم يبق له سوى الثلث الأخير والذي سيقطعه حينما يجتهد **ويتمكن من آليات التواصل والحوار ويبحث لنفسه عن دور لخدمة الإنسانية**[59].

رابعا: ضرورة مراجعتنا لتصوراتنا النظرية وسلوكاتنا العملية, اتجاه مسألتي **الحق والواجب**, بحيث يجب أن نؤسس فلسفة نهوضنا على أساس القيام بالواجب عن قناعة والمصحوبة بالشعور بروح المسؤولية, **فطريق النهضة حسب بن نبي** يمر عبر **شارع الواجبات المقدسة في ضمير كل فرد من أبناء الأمة**, فالشعب الذي يريد التحضر يجب عليه أن يعمل ويجتهد في كل يوم وفي كل دقيقة وفي مختلف مجالات حياته, أمّا أن يكتفي بالنوم والمطالبة بالحقوق فذلك طريق التخلف. فهو يقول يجب أن:"نركز منطقنا الاجتماعي والسياسي والثقافي على **القيام بالواجب**, أكثر من تركيزنا على الرغبة في **نيل الحقوق**, لأن كل فرد بطبيعته تواق إلى نيل الحق, ونفور من القيام بالواجب, إذن لسنا نريد من الفرد أن يطالب بحقوقه, فالطبيعة بحقوقه كفيل بل ينبغي على مثقفينا وسياسيينا ومن يمثل كل سلطة أن يوجهوا الهمم إلى الواجب"[60]. وهذا يعني أن الطريق السياسي الجديد الذي يجب على المسلم المعاصر أن يسلكه للتحرر من قيوده الخارجية والداخلية، هو أن يدع جانبا ذلك الحديث عمّا يسمى الحقوق المهضومة التي يجب أن تُسترد, وينطلق في السعي الجاد لإيجاد الوسائل الممكنة والفعالة التي يواجه بها الواقع رغم مرارته وصعوبة التحديات التي يطرحها, وإن بدا هذا الطريق شاقا إلاّ أنه المسار الصحيح الذي يختزل المسافات, ومن خلاله يتم تجاوز مختلف المعوقات والصعوبات التي تقف في وجه المحاولات النهضوية المتكررة والتي ظلت تراوح مكانها.

خامسا: ضرورة العمل على رأب الصدع **وتقليص الهوة الموجودة بين الحاكم والمحكوم** من خلال توجيه نشاطات كل **منهما إلى اتجاه موحد تتجانس فيه جهودهما وتتكامل** لأجل نجاح العمل السياسي وتحقيق غاياته, فالفعل السياسي لن يحقق نجاحه إلاّ إذا **تبناه أفراد المجتمع, في إطار تعاون وتفاعل إيجابي بين عمل كل من الدولة والفرد.** ولعل غياب الانسجام الحقيقي بين عمل الفرد والدولة يشكل ثغرة كبيرة في الحياة السياسية العربية[61], قد توظفها مخابر الصراع الفكري كلما تطلبت الضرورة ذلك, لهذا يجب:"على الحكومات الإسلامية أن تعمل جاهدة من أجل كسب **ثقة رعاياها وأن تدرك وتعي بأنهم إذا فقدوا الثقة فيها لم يبق أي أساس للدولة**"[62], لأن الانتصارات السياسية **وصناعة الأحداث العظيمة التي تغير مجرى التاريخ في حياة أمة من الأمم هي وليدة تلك الجهود المتجانسة التي يقوم بها كلٌ من الفرد والدولة معا.**

سادسا: ضرورة استبعاد ذلك التحايل والخداع والمكر من الممارسة السياسية, وربطها بقواعدها **العلمية** التي تراعي الجوانب **الفكرية والنفسية والاجتماعية** المعبرة عن **خصوصيات الأمة.**. ويركز بن نبي كثيرا على ضرورة الجمع بين الجانبين الأخلاقي والعلمي في الممارسة السياسية:" فالسياسة [عنده] لابد لها أن تكون أخلاقية, جمالية, علمية, لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ"[63]. بالإضافة إلى ضرورة عرض الأفكار والمشاريع للمناقشة والإثراء من طرف مختلف التيارات المتواجدة فعليا في المجتمع, فالمشاريع السياسية الناجحة, هي ثمرة **الحوار الداخلي الجاد والبناء** بين مختلف المدارس الفكرية والتيارات السياسية المكونة للدولة[64]. ويحدد مالك بن نبي ثلاثة شروط أساسية مطلوبة لنجاح النشاط السياسي تتمثل في **تحديد الأهداف والغايات بدقة ووضوح** ثم تحديد **آليات تجسيد** هذه التصورات في الواقع اليومي ثم العمل على **توفير الحماية** لها من أي انحراف محتمل[65].

سابعا: تجاوز الاغتراب الزماني والمكاني من خلال الواقعية والإبداع في الطرح فتضافر جهود جميع أفراد الأمة لتحقيق متطلبات واقعهم والإجابة عن أسئلة حاضرهم هو الأداة المثلى لتجنب القفز على الواقع, إذا يجب علينا أن ندرك الواقع كما هو, ونعي جيدا مايدور حولنا, ونسمي الأشياء بمسمياتها الحقيقية, ومهما كان الوصف يبدو قاسيا فإنه يجب أن لايرقى إلى اعتباره نظرة تشاؤمية, بل هو عين التفاؤل والواقعية التي تتطلب تشخيص الواقع بموضوعية لأجل التوفيق والنجاح في تحديد طبيعة العلاج الذي نحتاج إليه, بل التشاؤم الحقيقي يكمن في ذلك العجز عن مواجهة مرارة الواقع وجسامة التحديات من خلال إخفائها بذلك الأدب المطنب وتلك الخطب النارية المنمقة بالألفاظ البيانية[66]. ومن ثمة فالواقع الذي نعيشه هو الذي يجب أن يكون الأرضية أو الأساس الذي ننطلق منه لنتصور حلول خاصة بمشكلاتنا, أمّا أن نقفز على واقعنا أو نتجاهله أو نحاول استحضار حلول جاهزة, إمّا من الماضي البعيد الذي كانت له تحدياته الخاصة بتلك المرحلة من الزمن, أو من عند الآخر المتميز عنا بخصوصياته الثقافية

والمختلف عنا بمرحلته التاريخية فمثل هذا التصرف لايمكن أن يوصف إلاّ بالجمود الفكري والتخلف الحضاري حتى وإن كان ظاهره يبدو أنه يسعى للتقدم, لأن تقدم المجتمع ماهو إلاّ حصيلة الجهود المتكاملة لأفراده والمعبرة فعلا عن متطلبات واقعهم والمجيبة عن أسئلة حاضرهم لذا يقول بن نبي:"ينبغي أن نهيء في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق مانتصوره من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية, تلكم هي مشكلة الشروط الأولية, وهي مشكلة تثور أمامنا لا بالنسبة إلى الحلول الجاهزة, التي نقتبسها من الخارج, بل بالنسبة لجميع الحلول التي نتصورها لحل مايواجه مجتمعنا من مشكلات في مرحلته التاريخية الراهنة"[67].

– كما يجب أيضا أن نبدع طريقا جديدا لدخول المجتمع العالمي أي أن نتجاوز التقليد, لأننا بالتقليد لن نضمن مكانتنا المتميزة بين الآخرين كما لا يكون هناك أي معنى لمنجزاتنا لأن مانحققه بالتقليد أو السير في نفس الطريق الذي سار فيه الآخرون يكون قد سبقنا هؤلاء لامتلاكه وتحقيقه وبالتالي فلا معنى لوجودنا في عالم يريد كل مجتمع فيه أن يحقق مكاسب تضمن له البقاء والتميز عن غيره. ومن هنا فتجاوز التقليد لايكون إلاّ بالبحث عن طرق جديدة لم يسلكها أحد قبلنا ولعلها تكمن في البحث عما تحتاج إليه الإنسانية والسعي لتحقيق هذه الحاجات وبذلك نكون قد صنعنا لأنفسنا مكانا محترما بين غيرنا, وإذا سألنا أنفسنا ما هو الشيء الذي تحتاج إليه الإنسانية ونستطيع نحن كعرب ومسلمين أن نقدمه لها؟. نجد أن الإنسانية اليوم في علاقتها التي طغت عليها المصلحة على حساب القيم الأخلاقية أصبحت تشعر بالقلق إزاء هذا الوضع الفاقد لقيم الإنسانية والذي أصبح يزداد تأزما يوما بعد يوم, وبالتالي فهي بحاجة إلى من يدعوها من **جديد إلى طريق الخير**[68] **والإحسان** ولعل المجتمع العربي والإسلامي يمتلك في رصيده التاريخي والثقافي قيما أخلاقية مستوحاة من عالم الغيب تساعده على أداء مهمته هذه على أحسن وجه

ثامنا: يجب توظيف المعرفة العلمية كأداة للنهوض وتجاوز تلك المرحلة التي تكتفي **بالعلم كمظهر أو وسيلة لكسب القوت**, وفهم سنن الاجتماع هو الذي يجعلنا نتجاوز مرحلة التقليد المزدوج من خلال **إبداع حلول** ناجعة تتوافق مع خصوصيات المجتمع الذي يحتاج إلى علاج. فيجب إذن أن نجعل من **العلم وسيلة وآلة لتحقيق النهوض** لا مجرد مظهر من مظاهر الزينة والترف, كأن تضاف الألقاب العلمية والأكاديمية إلى أسمائنا دون أن نقدم شيئا لمشروعنا النهضوي والحضاري الذي قد يتعثر بسبب عجز طالبي العلم والباحثين عن فهم متطلبات واقع أمتهم من جهة, ومن جهة ثانية تمثلهم للمذاهب الفكرية المستلهمة من بيئة ثقافية ومحيط اجتماعي ومرحلة تاريخية مختلفة تمام الاختلاف عما تتطلبه النهضة العربية, فيتحول العلم بذلك إلى مباريات فكرية للترفيه واستعراض عضلات الألسن الحادة بين أبناء مدارس فكرية منقطعة الصلة عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه ويتوهمون السعي لتحديثه وإصلاحه وتغيره ولهذا:"**فالمسألة ليست مسألة وسائل وإنما مسألة مناهج وأفكار**"[69]. ويقول أيضا:"إن عملية **إعادة التنظيم والتوجيه** ينبغي أن تكون المهمة الأولى في خطة النهضة الإسلامية"[70]. ومنه فإن أصالة المشروع الذي يدعو إليه بن

نبي:" ليست دعوة انعزالية تشيد بالماضي والرجوع إليه, وتقيم القطيعة مع العصر ومبتكراته, بل هي دعوة إلى الأخذ بالمبادئ المقدسة لتصلها بالأرض أي تجسيد هذه المبادئ في واقع حياتها بأن تجعل منها المحرك الأساسي لتاريخها"[71].

ويضاف إلى هذا عنصرا مهما أخر هو **الفهم السنني لعالم الأفاق والأنفس**, لأنّ التحرر من قيود التخلف مرهون **بالوعي بالقوانين والحتميات التي يخضع لها الإنسان** باعتباره كائن حي من جهة وكائن اجتماعي من جهة ثانية. وحتى نوفق في الإجابة يجب أن نتأمل الصيرورة التاريخية للمجتمعات والأمم لكي نكتشف سنن الأفاق والأنفس التي تعتبر عللا ثابتة لتوجيه حياة المجتمعات والأمم, إمّا نحو الركود والانهيار, **وإمّا نحو الفعالية والبناء والتعمير**, أي يجب أن تكون لنا دراية تامة بالنواميس والسنن التي يتحرك وفقها العالم, والجدير بالذكر أنها قوانين ثابتة لاتسير وفق أهواء ومصالح الأفراد, بل هي لاتحابي أحدا, فمن استطاع فهمها والتكيف معها والسير وفقها تمكن من الوصول إلى أهدافه التي حددها مسبقا حتى وإن كانت تفسيراته للوجود مادية بحتة, ولا يعترف بما دون ذلك, وأمّا من خالفها وجهلها فإنه لن يستطيع تحقيق غايته مهما حاول جاهدا حتى وإن كان قلبه معلق بعالم السماء في كل حين[72].

وكذا **إعادة فهم معنى التاريخ** من خلال **الربط بين أبعاد الزمان** بحيث أن معالجة تحديات الواقع لا يمكن أن تتم على الوجه الصحيح إلاّ إذا تم ربطها ببعدين أساسيين هما الماضي والمستقبل, وذلك لأن مشكلات الواقع ليست وليدة المصادفة وإنما هي نتاج لأحداث مترابطة ومعقدة تمتد بجذورها إلى الماضي البعيد في حياة الأمة, كما أن محاولة حل مشكلات الواقع لن يكون إلاّ ترقيعا ورد فعل انفعالي مالم يأخذ في الحسبان الأهداف المستقبلية التي تصبو إليها الأمة وتهدف, كل هذا يقتضي الأخذ بعين الاعتبار **تكاملية أبعاد الزمان الثلاث وترابطها ببعضها** وانعكاسات ذلك الترابط على حياة الأمة والمجتمع إمّا بالإيجاب وإمّا بالسلب.

كما أن **علاج الجدل العقيم والخطابة** الجوفاء يكون بالجمع بين **العلم النظري والعمل التطبيقي** أي **ربط العلم بأهداف عملية معبرة عن متطلبات الواقع**, لأن الأفكار والنظريات تستمد قيمتها من نجاحها في توجيه الحياة العامة أمّا إن هي عجزت عن **التجسيد العملي** فما هي إلاّ شطحات غامضة وبلا معنى. وهذا يعني ضرورة تجاوز الحرفية في الثقافة والتشدق بالألفاظ والعبارات العذبة الخالية من المضمون العملي من خلال السعي للربط بين الفكر والعمل,وذلك لأن:"**الفكر المحول إلى عمل هو التاريخ المشرق لأمة من الأمم**"[73], أي أن العمل يمثل الصورة المادية المتجسدة للأفكار التي نؤمن بها ونحاول الدفاع عنها أو نسعى للتمكين لها, وإذا انعدمت هذه العلاقة فسوف لن تتجاوز أفكارنا مستوى الحناجر التي قد يجف ريقها من كثرة الصراخ والعويل المرونق بالأسلوب البلاغي الجميل الذي هو دليل عجزنا عن تغيير الواقع والتعامل معه وفق متطلباته:" فكل حقيقة لاتؤثر على الثالوث الاجتماعي, الأشخاص والأفكار والأشياء هي حقيقة ميتة, وكل كلمة لاتحمل جنين نشاط معين, هي كلمة فارغة ميتة في نوع

من المقابر نسميه القاموس"[74], بل إن معضلة واقعنا:"اليوم تكمن في هذه النقطة بالذات, أي **في القطيعة بين الكلمة من جهة والحال والمآل من جهة أخرى**, وخاصة فيما يمكن الوقوف عليه من مؤيدات في تشريعات وقرارات هذه المجتمعات في كل ضروب ومجالات الحياة الاجتماعية"[75]. فهذا يبيّن أن مالك بن نبي يرفض تلك الطباوية, وذلك الترف الفكري المنفصل عن واقع الحياة اليومية, فهو يدعو إلى أن يكون الفكر مرتبطا بالعمل الميداني لأن الأفكار والنظريات تستمد قيمتها من نجاحها في توجيه الحياة العامة, أما إن هي عجزت عن التجسيد العملي, فما هي إلا عبارة عن شطحات غامضة لامعنى لها, ولهذا قال:"**ولابد لي هنا أن أدعو شبابنا المثقف لأن تكون كل محاولة في أذهانهم تهدف إلى تطبيق عملي**"[76]. ولأجل ذلك:"لا ينبغي لمن يكتب أن يكون مجرد آلة كاتبة, تنقل لنا نسخة دون أن تقدر للكلمات التي كتبتها أي نتيجة اجتماعية, **إن على من يكتب واجبا إزاء الكلمات التي يكتبها, يجب عليه أن يتبعها خارج مكتبه في معركة الحياة والصراع الفكري, أن يتبعها في عملها في المجتمع**"[77].

وهذا يعني أنه يجب على الباحث أو المفكر أن ينزل من مستوى الأحلام المثالية غير القابلة للتجسيد الميداني إلى الواقعية المنسجمة مع معطيات الحاضر ومتطلبات الحياة الاجتماعية للقارئ باعتباره وسيطا بين المفكر والميدان العملي: "ومن هنا ينشأ واجب آخر لمن يكتب هو أن تكون له فكرة صحيحة بقدر الإمكان عن شخصية القارئ الذي يقوم بدور رئيسٍ في تقرير قيمة الأفكار الاجتماعية, لأنه هو العامل المحول الذي يحول الفكرة فيصيرها واقعا محسوسا أو شيئا ملموسا في محيطه"[78]. وتجدر بنا الإشارة هنا إلى التأكيد بأن شاهد القرن لم يكن :"يفكر من خارج الواقع, أو من أبراج عاجية كما هو حال كثير من المثقفين اليوم, بل كان يواكب حركة الواقع وتطوراتها المتعاكسة بتنظيراته وببلورة الفكرة التي ترشد العمل وتقوم الاعوجاج"[79].

واقتناعا من بن نبي بالدور الإيجابي الذي يقوم به القارئ في إنزال الأفكار إلى الميدان من خلال الممارسة اليومية, فهو يدعو قراءه إلى **اختبار تأملاته في الميدان العملي**, ونظرا للتفاوت المعرفي والأخلاقي القائم بين البشر فهو يخص بالذكر تلك **النخبة المخلصة لثوابت أمتها والمقتنعة بدورها الرسالي والمتحررة من مختلف القيود النفسية والاجتماعية** وفي ذلك يقول:" ولكي نعطي هذه التأملات قيمة علمية يجب أن نعرضها لاختبار الحياة, في صورة إجراءات تربوية فعلية, في المستوى الإسلامي, ومن أجل هذا لابد من أن يتولاها مجمع من المتخصصين الخاليين من العقد البيروقراطية التي تنتاب الموظف ومن نظارة رجل السياسة المحدودة حريته الأخلاقية بأوامر حزبه أو جماعته, ومن أخلاق الفوضويين المغرمين يتملق الرأي العام"[80].

وهكذا **تتحقق الفعالية** بالاعتماد على **القدرات الذاتية والإمكانات المتاحة** مهما كانت بساطتها لأنّ الحضارة في حد ذاتها ماهي إلاّ نتيجة ذلك **التفاعل بين الإنسان والزمن والتراب**, وهذا يعني أنه يجب علينا أن ننطلق في العمل بالاعتماد على قدراتنا الذاتية والإمكانات المتاحة لنا ولا ننتظر ساعة المعجزات كما يتوهم البعض منا, أو الساعة التي

ستتوفر لنا فيها جميع الإمكانيات, والتي قد لاتأتي مادمنا ننتظر ولانعمل. كماتتحقق الفعالية بتجاوز ذهاني السهولة والاستحالة, والاتجاه نحو طريق الواجبات, وتوظيف الأفكار الدافعة التي تنشئ توترا على مستوى نفسية الفرد مما يدفعه إلى مضاعفة الجهد والإنتاج.

وأخيرا: **ضرورة السعي للبحث عن** آليات **لحماية المنجزات الحضارية ووقايتها** من الأخطار الداخلية والخارجية معا, ولعل علماء الاجتماع هم الأجدر بتحقيق هذه المهمة, وخصوصا إذا تضافرت جهودهم مع من يشرفون على التخطيط لشؤون الأمة لذا يقترح بن نبي **تأسيس علم اجتماع خاص بمرحلة مابعد الاستقلال** لتوظيفه من طرف **الدولة كأداة رقابة مرتبطة بجهاز التخطيط**, وذلك **لتجاوز معوق رفض النقد الذاتي** واتهام كل ناقد مخلص لأمته ومتأمل لحالها بالتآمر والتشويش أو الخيانة, وذلك لما للنقد من دور جد ايجابي في تحديد معالم الطريق الصحيح وإرجاع قاطرة التنمية أو النهضة إلى مسارها الأصلي كلما انحرفت عنه قليلا[81] .

وفي الختام يجب أن ندرك أن كل فكرة نستودعها في التربة, لابد أن يأتي اليوم الذي تنمو فيه, وتغذينا من ثمارها, أي أن كل فكرة نستطيع أن **نوصلها إلى الضمير الإنساني يجب أن نطمئن على عدم ضياعها وفنائها**, بل إنها ستخط طريقها بهدوء في **مجرى البنية الثقافية للمجتمع لتتطور شيئا فشيئا ولا تلبث أن تتحول إلى واقع مجسد** إن هي وجدت **الأرضية الملائمة** لانتشارها أو **اللحظة التاريخية** التي تدفع بها إلى الواقع[82].

و خلاصة ما توصلنا إليه أن مالك بن نبي كان صاحب مشروع نهضوي قائم على أسس عقلية ومنهجية متكاملة ومتجاوزا لتلك الانطلاقات الصفرية التي تتجاهل أخطاء السابقين ومزياهم.

---

[1] عمار جيدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي, رؤى, مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي , العدد 20, سنة2003, ص73

[2] . مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي , ص60

[3] . المصدر نفسه , ص58

[4] عمار جيدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي, رؤى,مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي , العدد 20, سنة2003, ص71

[5] محمد بغداد باي: "التربية والحضارة, بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي", بدون طبعة, عالم الأفكار, الجزائر, 2006, ص119

[6] مالك بن نبي: شروط النهضة , ص91

[7] الطيب برغوث:"محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي", ط2, دار قرطبة, الجزائر, 2004, ص11

[8] نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي, ص186 و187

[9] مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي , ص81

[10] مالك بن نبي: " مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي " ، ترجمة:بسام بركة و أحمد شعبو , إشراف و تقديم :عمر مسقاوي, ط 1, دار الفكر, دمشق , 1988, ص153

[11] الصدر نفسه , ص153

[12] المصدر نفسه ، ص159

[13] مالك بن نبي: " في مهب المعركة " , ط3, دار الفكر , ط3 ، دمشق , 1981 , ص135

[14] مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي , ص160

[15] مالك بن نبي:"فكرة كمنويلث إسلامي"،ترجمة: الطيب الشريف، بإشراف ندوة مالك بن نبي,ط2,دار الفكر,دمشق ,1990,ص19

[16] محمد بغداد باي : التربية والحضارة , ص104

[17] المصدر نفسه , ص81

[18] المصدر نفسه , ص98و99

[19] يوسف حسين: "نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث", ط1, دار التنوير, الجزائر, 2004, ص135

[20] مالك بن نبي: " القضايا الكبرى ", ترجمة: الطب الشريف , بسام بركة , ط,1, دار الفكر , دمشق ، 191 , ص96

[21] المصدر نفسه , 102

[22] مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي , ص83

[23] المصدر نفسه , ص88

[24] المصدر نفسه , ص70

[25] مالك بن نبي: شروط النهضة , ص103

[26] مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي , ص89

[27] عبد اللطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي , ص35

[28] مالك بن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي , ص59

[29] المصدر نفسه , ص68

[30] عمار جيدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي, رؤى, مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل , العدد 20, سنة2003, ص73

[31] مالك بن نبي: مشكلة الثقافة , ص69

[32] قادة بحيري: محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي , ص141

[33] مالك بن نبي: شروط النهضة , ص46

[34] مالك بن نبي: تأملات , ص169

[35] نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي , ص115

[36] طيب برغوث:" حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية " , ط1 ,دار قرطبة , الجزائر, 2004 , ص35

[37] مالك بن نبي: شروط النهضة , ص156 ومابعدها

[38] مالك بن نبي: شروط النهضة , ص159

[39] طيب برغوث:" حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية "، ص42

[40] مالك ابن نبي : وجهة العالم الإسلامي , ص70

[41] زكي أحمد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة , ص137

[42] الطيب برغوث: محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري, ص11

[43]طيب البرغوث :"مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السنية , تحليل لأهمية المعطى الثقافي التربوي", ط1, دار قرطبة , الجزائر, 2004, ص26

[44] مالك ابن نبي: المصدر نفسه , ص156

[45] وصفي عاشور أبوزيد:فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي,رؤى,مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي,العدد20, 2003,ص15

[46] مالك ابن نبي : القضايا الكبرى , ص 170

[47] عمار جيدل: نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي, رؤى, مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل, العدد 20, سنة2003, ص73

[48] نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي , ص144

[49] مالك بن نبي: ميلاد مجتمع, ص28

[50] حمودة سعيدي: مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، الموافقات , مجلة جامعية تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية, المجلد 3 , العدد الثالث, جوان 1994, ص334

– الأخضر شريط: فلسفة عالم الأشخاص والبناء الحضاري عند مالك بن نبي,"بونة للبحوث والدراسات ", مجلة دورية محكمة, تعني بالبحوث والدراسات التراثية والأدبية واللغوية, العددان الرابع والخامس , ديسمبر2005,يونيو2006, ص151

[51]آمينة تشيكو:"مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي", دون ط , المؤسسة الوطنية للكتاب, الجزائر, 1989, ص117

[52] مالك بن نبي : القضايا الكبرى , ص 123

[53] مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي , ص 54

[54] المصدر نفسه , ص 54

[55] عبد القادر بوعرفة: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي , ص70و71

[56]مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي, ص54

[57]مالك بن نبي : تأملات , ص182

[58] عبد القادر بوعرفة: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي , ص11

[59] مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين , ط1, دار الفكر, دمشق,1978, ص59

[60] مالك بن نبي: تأملات , ص 30 و31

[61] الأخضر شريط: مفهوم الانسان العربي الجديد بين البناء الثقافي والبناء الاجتماعي,مجلة علوم إنسانية www.uluminsania.net , السنة الثالثة ,العدد27, مارس(أذار) 2006.

[62] يوسف حسين: نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث , ص134

[63] مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي , ص 135

[64] مالك بن نبي : بين الرشاد و التيه , ص 94 و95

[65] مالك بن نبي : بين الرشاد و التيه , ص 101

[66] مالك بن نبي : مجالس دمشق, ص144 و 145

[67] مالك بن نبي : ميلاد مجتمع , ص104

[68] مالك بن نبي : تأملات , ص215

[69] مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي , ص133

[70] مالك بن نبي : ميلاد مجتمع , ص100

[71] محمد بغداد باي: التربية والحضارة , ص146

[72] مالك بن نبي :شروط النهضة , ص54

[73] أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا , ص172

[74] مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ,ص100

[75] حمودة سعيدي: مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، الموافقات , مجلة جامعية تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية, المجلد 3 , العدد الثالث, جوان 1994, ص335

[76] مالك بن نبي: تأملات , ص25

[77] مالك بن نبي: في مهب المعركة , ص137

[78] المصدر نفسه , ص137

[79] زكي أحمد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة , ص116

[80] مالك بن نبي : ميلاد مجتمع , ص114

[81] مالك بن نبي : بين الرشاد والتيه , ص41

[82]مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ,ص160

أهمية مقاصد الشريعة وطرق تفعليها في مواجهة الإرهاب

محمد وليد الزاهد

ملخص البحث

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد،

فقد استهدف هذا البحث دراسة أكثر ما يؤرّق عالمنا الإسلامي اليوم وهو فتنة الإرهاب والتطرف، وذلك من خلال التعرّف على أهمِّ عاملٍ لانجرار بعضٍ من خيرة أبناء هذه الأمة في مصيدة أصحاب الفكر المتطرف المنحرف، وذلك من أجل الوصول إلى حلٍّ حقيقيٍ يمكن أن يستأصل هذه الفتنة من جذورها.

وقد تبيّن من خلال متابعة الدراسات والإحصائيات السابقة أنّ الجهل بالعلوم الشرعية وبالأخص علم مقاصد الشريعة أقوى جانب يرتكز عليه أصحاب الشبهات من أجل الإيقاع بشباب المسلمين.

وبناء على ذلك فقد هدف هذا البحث بشكل أساسي إلى بيان أنّ تغيير سلوك المجتمع الإسلامي المعاصر من خلال تفعيل مقاصد الشريعة بين المسلمين يعتبر من أهم ما يمكن أن تواجه به فتنة الإرهاب، ولذلك فقد اعتمد هذا البحث على الدراسات النفسية والاجتماعية المختصة في طرق تغيير سلوك المجتمعات من أجل المزج بين هذين العلمين وإيجاد الطرق الفعّالة التي يمكن من خلالها نشر وترسيخ مقاصد الشريعة في نفوس المسلمين، بحيث تصبح هذه المقاصد بشكل لا إرادي هي المسيطر والمحرك الأساسي للمسلمين في جميع جوانب حياتهم وقراراتهم، الأمر الذي سيؤدي بلا محالة إلى تحصين المجتمع من دخول أي أفكار معارضة لمقاصد هذا الشرع الحنيف.

واللهُ الموفق ولا حول ولا قوة إلا بالله

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحكيم العليم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحابته الذين ساروا بهديه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد...

فإنّ انتشار ظاهرة الإرهاب والتطرف من أخطر الآفات التي تواجه العالم الإسلامي المعاصر، وقد فشلت العديد من الدول في القضاء على هذه الآفة المزعجة ولعلّ ذلك يعود لاقتصار العلاج على تسكين أعراض الداء لفترة ثم لا يلبث أن يعود معكرًا لصفو الأمن، مزعزعًا للمجتمع، ومخلًّا للاقتصاد. الأمر الذي يؤكّد وجوب التكاتف والالتفاف معًا للوقوف في وجه هذه الظاهرة وإيجاد الحلول التي تعالج هذا الداء معالجةً جذريةً تشمل الجوانب البيئية والاجتماعية والعوامل الشخصية الدافعة إلى ارتكاب هذه العمليات الإرهابية.

وقد أقلقت هذه الظاهرة الباحثين وعلماء الاجتماع فهبّوا لدراسة أسباب انتشار هذه الظاهرة والدوافع التي تدفع شباب هذه الأمة إلى القتل والتفجير والتدمير بدم بارد، ولم يقتصر الأذى على غير المسلمين بل تعدّى ذلك إلى أن رأينا في الآونة الأخيرة من يقتل أقرب الناس إليه أمّه وأخاه وابن عمّه.

وقد تبيّن لكثير من الباحثين الذين أجروا دراساتهم حول أسباب نشوء التطرف والإرهاب أنّ من أهم تلك الأسباب يرجع إلى الخلل الفكري وضعف التأصيل العلمي والجهل بمبادئ الشرع الحنيف، الأمر الذي سهّل على أصحاب الشبهات اختراق عقول هؤلاء الشباب والتأثير عليهم ليستخدموهم فيما لتنفيذ عمليات التفجير والتخريب.

فقد أظهرت دراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أنّ الغالبية العظمى من المنتمين إلى الجماعات الإسلامية الإرهابية ينتمون إلى فئة الشباب التي تتراوح أعمارهم بين 18-37 سنة، وأيضًا أظهرت الدراسة أنّ غالبية أعضاء التنظيمات الذين تم ضبطهم أمضوا معظم حياتهم قبل انضمامهم إلى هذه الجماعات في المناطق الأكثر حرمانا والأكثر فقرًا[1].

وإن كانت هذه الدراسة وغيرها من الدراسات تقودنا إلى شيء فهي تقودنا إلى أنّ ضعف المعرفية العلمية والتحصيل العلمي من أهم الأسباب التي جعلت هؤلاء يقعون في مصايد الجماعات التكفيرية.

---

[1]) انظر كتاب مكافحة الإرهاب ص 13.(

ولما كان منشؤ هذه الأعمال هو انحراف فكري وجهل في مقاصد الشريعة فإنّ من أفضل ما يمكن مواجهته به هو التصحيح الفكري وترسيخه في نفوس المسلمين.

ولذلك فقد سعيت في هذا البحث إلى إبراز أهمية مقاصد الشريعة في علاج هذه الظاهرة وإلى كيفية تفعيل هذه المقاصد في الحياة الاجتماعية بين المسلمين، وقد حاولت قدر الإمكان الجمع بين ما توصل إليه علماء النفس والاجتماع وبين هذا البحث من أجل إيجاد الطرق الأكثر فعالية لترسيخ المقاصد مؤمنًا بأنّ ديننا الحنيف بأحكامه وتشريعاته ومقاصده لا يمكن أن يلتقي مع الإرهاب بوجه من الوجوه، وأنّ رجوع المسلمين إلى مبادئ هذا الدين هو الحل الأمثل لجميع مشكلات العصر.

وقد استهللت هذا البحث بقائمة لتعريف مصطلحات البحث ثم اتبعتها بثلاثة مباحث وخاتمة وقد شملت الآتي:

- **المبحث الأول: بيان المراد من تفعيل مقاصد الشريعة.**
- **المبحث الثاني: في بيان أهم المقاصد في مواجهة الإرهاب والتطرف.**
- **المبحث الثالث: في بيان طرق تفعيل المقاصد في مواجهة الإرهاب والتطرف.**
- **الخاتمة: وفيها بيان لأهم النتائج التي توصل إليها الباحث.**

ثم قائمة بالمصادر والمراجع.

والله الموفق ولا حول ولا قوة إلا بالله.

تعريف مصطلحات البحث

أولًا: تعريف المقاصد لغة واصطلاحًا.

- **المقاصد في اللغة:** جمع مقصد، والمقصد اسم لما قُصِدَ فعله، يقال: قَصَدَ يقصِد قصدًا ومقصَدًا، والقصد والمقصد بمعنى واحد.

وقد ذكر علماء اللغة عدة معانٍ للقصد وأقربها للمعنى الاصطلاحي هو: الأمُّ والاعتماد والتوجّه، وكذلك استقامة الطريق، والاعتدال والتوسط[2].

- **المقاصد في الاصطلاح:** هي الغايات والحكم التي أرادها الله عز وجل من التشريعات عمومًا وخصوصًا[3].

ومن هنا تتبين العلاقة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي، حيث إنّ المقاصد في الاصطلاح قد روعي فيها الإرادة والعزم، والأمّ، والاستقامة، والاعتدال[4].

ثانيًا: تعريف الإرهاب والتطرف.

يعتبر تحديد مفهوم الإرهاب من المسائل الشائكة إلى يومنا هذا، وقد أقيمت مؤتمرات وندوات فقط لتحديد تعريف الإرهاب، ولذلك فقد عزمت على اختيار تعريف المجمع الفقهي للإرهاب نظرًا لكونه جامعًا لصور الإرهاب ومانعًا من دخول ما ليس منه ممّا هو مشروع في حق الأمم كحق الدفاع عن الأرض ضدَّ العدو المحتل.

وقد عرّف المجمع الفقهي الإرهاب بكونه: "العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيًا على الإنسان:(دينه، ودمه، وعقله، وماله، وعرضه) ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذًا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية، أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الافساد في الأرض التي نهى الله • المسلمين عنها: ﴿ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ

---

[2]) انظر: مقاييس اللغة 95/5، الصحاح 524/2، المفردات في غريب القرآن 672/1.

[3]) اقتصرت على التعريف المختار دون الخوض في مناقشة التعاريف حتى لا يطيل البحث وأخرج عن المقصود منه، ومن أراد الاستزادة فيمكنه الرجوع إلى الكتب المختصة في دراسة مقاصد الشريعة مثل: كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص 165، علم مقاصد الشارع للدكتور الربيعة ص 20، مدخل إلى مقاصد الشريعة للدكتور الريسوني ص 10.

[4]) علم مقاصد الشارع ص 20.

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾(5)"(6) .

أما التطرّف: فهو نقيض التوسط والاعتدال، فمدلول التطرف يشير إلى الاتجاه إلى الطرف بدل الاعتدال والوسطية ويعتبر التطرف والإرهاب وجهان لعملة واحدة(7)، إلا أنّه يمكن اعتبار أنّ التطرف هو المولد للإرهاب؛ فالابتعاد عن الوسطية والاعتدال يُولِدُ عند المتطرِّف العزيمة على إتيان الأعمال الإرهابية وذلك لكونه قد فقد ميزان الاعتدال.

المبحث الأول:

بيان المقصود بطرق تفعيل مقاصد الشريعة في مواجهة الإرهاب.

احتوت المكتبة الإسلامية في وقتنا المعاصر على المؤلفات العديدة في مجال علم المقاصد واتفقت كلمتهم جميعًا على أنّ الشريعة الإسلامية بأحكامها ومقاصدها إنما أتت لتحقيق المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، كما اتفقت كلمتهم جميعًا أنّ مقاصد الشرعية الإسلامية مناقضة تماما للظلم والعدوان والتطرف والإرهاب.

لذلك فالأمر الذي لا بد من حصوله هو الوعي العام بالمقاصد الشرعية وخاصةالضرورية منها، والتعامل معها باعتبارها محددات منهجية تضبط الحركة الفكرية والمعرفية الإسلامية، بحيث تتحول إلى جزء لا يتجزء من نظام حياة الفرد المسلم تضبط من خلاله فكرَه ومنهجَه وتصرفاتِه وهو ما يكون مظِنَّة العصمة من الوقوع في الأخطاء والانحراف.

فالاجتهاد المقاصدي ينبغي أن لا يبقى حبيس الكتب والمؤلفات والندوات والمؤتمرات بل يجب أن يعايش الناس ويتغلل في عمق المجتمعات البشرية، فإنّ بعد الوعي المقاصدي عن عموم الناس يورث الكثير من الخلل والضعف والعجز بل والكسل وانعدام المسؤولية.

فالعقل المقاصدي يكشف الطاقات ويضع لها الخطة والهندسة المناسبة، ويوصل لأسمى الأهداف التي سعى لها الشارع الحكيم، كما أنّه يحدد المسؤوليات ويبصّر بمواطن القصور والخلل، ويكتشف أسباب التقصير ويدفع للمراجعة والتقويم.

---

5) [القصص:77]

6) انظر: بيان مكة المكرمة: (4) في الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي المنعقد في مكة المكرمة في الفترة من 21-1422/10/26 ه الموافق 5-2002/1/10م.

7) انظر: بحث أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب د.أحمد فلاح العموش مطبوع في كتاب مكافحة الإرهاب ص 97، الفئة الطائفية والتطرف في المثقفين والإرهاب لأحمد شلبي ص 5.

فنشر العقل المقاصدي ينعكس عطاؤه وتنبت ثمراته في جميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، ويحقق الانسجام الحقيقي بين المجتمع المسلم وبين رسالة الإسلام الحقيقية .

ومن هذ المنطلق فإنّ هذا البحث يسعى إلى بيان الطرق والآليات التي يمكن من خلالها الاستفادة من تلكم البحوث والمؤتمرات وتوظيفها وتفعيلها في الواقع العملي الملموس في أوساط المجتمع الإسلامي ليشتمل على أكبر شريحة ممكن، وركّز هذا البحث بشكل أكبر على عمليّات الإرهاب ذات النشأة العقائدية المتولدة عن التكفير بغير الحق، كما أنّ تفعيل المقاصد قد يكون من خلال الاهتمام في نشرها وترسيخها في المجتمع، وقد يكون من خلال إيجاد الآليات والطرق المناسبة لإعمالها.

المبحث الثاني:
في بيان أهم المقاصد في مواجهة الإرهاب والتطرف

تعد مقاصد الشريعة اليوم من أهمّ النظريات التي يستند إليها الفكر الإسلامي الساعي إلى الإصلاح، فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالقضايا المعاصرة كحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والسياسية، فالشريعة الإسلامية كلّها رحمة، جاءت لإصلاح أحوال البشرية وتحقيق السعادة لهم في الدنيا والآخرة، فهي شرع الله الحكيم، فما من حكم إلا وقد اشتمل على أسمى المقاصد.

فالإرهاب يهدر كل الحقوق وأعظمها ما كان حقًا لله • وذلك بالاعتداء على أحكامه ومقاصده وتشريعاته، ليستحل بعد ذلك ما حرّمه الله وصانه بناء على الفهم المنحرف الضال، فانتهكت المبادئ والقيم الأساسية التي بُنِيَ الإسلام عليها، واستُحِلَّت الدماء والأموال وانتهكت الأعراض وملئت العقول بالشبهات والتأويلات الباطلة والأفهام المنحرفة الضالة.

وانطلاقًا من كون الإرهاب مناقضًا تمامًا لمقاصد هذا الشرع الحنيف، ومن كونه لا يحقق شيئًا من مقاصد الشارع بل بوجود الإرهاب تغيب مقاصد الشريعة، فإنّ نشر المقاصد وترسيخها يحارب هذا الفكر الضال وتفند به الشبهات، ؛ لأنّ العلاقة بينهما علاقة مواجهة لا مصالحة أو مسالمة، ومن هذا المنطلق يهدف هذا البحث إلى ترسيخ ما يضاد

الإرهاب أملا بأن يكون سبيلا لعصمة أبناء المسلمين من أصحاب الشبهات والشهوات .

ومن أهم المقاصد التي يؤدي عرضها وترسيخها بين أبناء المجتمع والتي تدفع الشبهات وترفع الإشكالات هي الآتي:

أولا:مقصد حفظ النفس: فقد عنيت الشريعة الإسلامية بالنفس عناية فائقة[8]، فشرعت الأحكام التي تكفل وجود النفس البشرية وبقاءها واستمرارها، وشرعت العقوبات الرادعة الزاجرة عن كل ما يؤدي إلى إهلاك النفس وإزهاقها، فجعلت الشريعة الإسلامية القتلَ عاقبته وخيمة وخسارة في الدنيا والآخرة. قال ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[9] وهذا بيان أنّ قتل النفس بغير حق جرم فظيع، كفظاعة قتل الناس كلهم[10]، وقد قال مجاهد–رحمه الله– في تفسير هذه الآية: "وهذا يدل على عظم قتل النفس بغير حق".

ومما هو معلوم بالضرورة في الشريعة الإسلامية حرمة النفس المسلمة وتحريم قتله لأي سبب من الأسباب إلا ما دلت عليه النصوص الشرعية ،فلا يحل لأحد أن يعتدي على مسلم بغير حق.

ولم يختص مقصد الشارع في حفظ النفس بالمسلمين فقط بل تعدى ذلك ليشمل نفوس البشرية عمومًا إلا ما دلّ الدليل الشرعي الصحيح في جواز قتاله كالمقاتلين وغيرهم.

فحفظت الشريعة الإسلامية السمحاء أنفس المعاهدين وأهل الذمة والمستأمنين، فقد ثبت عن نبي الرحمة • قوله: "من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة، وإنّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عامًا[11]".

ويدخل أيضًا ضمن الأنفس المحرمة من أدخله ولي الأمر المسلم بعقد أمان وعهد فإنّ نفسه وماله معصومتان ولا يجوز التعرض له، وقد جاء عن النبي •: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلما، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة عدل، ولا صرف[12]".

وقد جاء في العهد الذي أخذه أمير المؤمنين علي • على خوارج: "بيننا وبينكم أن لا تسفكوا دماً حراماً أو تقطعوا سبيلاً أو تظلموا ذمّةً[13]". وهذا يبيّن لنا أنّ الإرهاب والتطرف منذ نشأته يرتكز على فكر واحد وهو إثارة

---

[8]) ذهب بعض العلماء إلى القول بأن المقاصد الضرورية الخمس وهي: (حفظ الدين، والنفس، والنسب، والعقل، والمال) مراعاة في كل الشرائع والملل. انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام 5/1، الموافقات للشاطبي 20/2، التقرير والتحبير 144/3.

[9])[المائدة:32](

[10]) التحرير والتنوير 175/6.(

[11]) أخرجه البخاري في صحيحه 99/4 حديث رقم:[3166].(

[12]) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه 154/8، حديث رقم:[6755]، ومسلم 999/2 حديث رقم:[1371].(

[13]) مسند الإمام أحمد 453/1، حديث رقم: [656].(

الفوضى وانتهاك الحقوق وحرمات الله عز وجل.

وقد جاءت الأحاديث الكثيرة عن النبي • التي تمنع من قتل أصحاب الصوامع[14] والأجير الذي لا حيلة له حيث قال •: "لا يقتلن امرأة ولا عيسفًا[15]" وقد جاء الأثر أيضًا عن جابر بن عبد الله •:"كانوا لا يقتلون تُجَّار المشركين[16]".

وبالنظر لمجموع هذه الأحاديث وغيرها من النصوص الواردة في النهي عن قتل النفس بغير حق ممن لم يقاتل المسلمين يمكن القول بعدم جواز قتل المدنيين الغير مسلمين في ديارهم قياسًا على هؤلاء بجامع أنّ كلا منهما لم يشارك أو يقاتل، وهذه النقطة تخفى على كثير من المسلمين فيظنون أنّ مقصد حفظ النفس إنما هو خاص بالمسلمين فقط، بل الحكم عام يشمل تحريم قتل جميع الأنفس إلا ما دل الدليل على استثنائه.

وبالتالي فإنّ التركيز على نشر هذا المقصد وبيان ما يتضمنه من حفظ نفوس غير المسلمين سيكون من أهم ما يمكن مواجهة الفكر الإرهابي والتطرفي وتفنيد شبهات المجيزين للعلميات الإرهابية التي تحصل في بلاد غير المسلمين من تفجير وقتل واعتداء على الأبرياء والأطفال.

ثانيًا: مقصد تحقيق السلام: ربّى الإسلامُ أتباعه إلى حب السلام وسعى إلى تحقيقه وتثبيته بين المجتمعات من خلال تشريعاته وأحكامه، فحث على العمل الصالح، والإحسان إلى الناس، واجتناب المظالم والمآثم، والعفو عن السيئات والوفاء بالعهود والمواثيق، وإلى غير ذلك من الأحكام الشرعية التي تبين هذا المقصد العظيم الذي من خلاله يمكن تحقيق السلام في المجتمع الإنساني، وقد أبرم النبي • معاهدة سلام مع اليهود بعدما قدم المدينة، واعطاهم الأمان في أنفسهم وأموالهم طالما التزموا بالوفاء ولم يغدرو أو يخونوا.

فبالنظر إلى هذا المقصد العظيم الذي دلت عليه الكثير من النصوص الشرعية والأحكام الفقهية نجد أنّ نشره بين أبناء المجتمع الإسلامي بطريقة صحيحة سيكون له آثارًا إيجابية كما يجب حث المسلمين على تحقيق هذا المقصد في نفوسهم ابتداءً ثم في المجتمع الذي يعيشون فيه.

ثالثًا: مقصد تحقيق الوسطية: إنّ من أهم ما يميّز أمة محمد • هو ما خصّهم الله عز وجل بكونهم أمة وسطًا كما ذكر ذلك في كتابه الكريم فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[17] والوسط هو العدل والصواب، ولا بد للمؤمن من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال الشهوانية وفي الأعمال الغضبية وفي

---

[14]) مسند الإمام أحمد 461/4، حديث رقم:[2728].

[15]) انظر: مسند الإمام أحمد 146/24 حديث رقم: [1542]، سنن ابن ماجة 948/2، حديث رقم: [2842].

[16]) مصنف ابن أبي شيبة 484/6.

[17])[البقرة:143].

كيفية إنفاق المال، فالمؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال[18].

فالوسطية خاصية اختص بها دين الإسلام، وتميّزت بها شرائعه، ولذلك فإنّ الدين وأهله براءٌ من كل انحراف وكل تطرّف يدعوا إلى العنف وإثارة الفوضى وزعزت أمن واستقرار المجتمعات، ومن هنا يتبين الأثر الإيجابي الكبير الذي سيترتب إثر الدعوة إلى نشر وتحقيق هذا المقصد من قبل أبناء المجتمع.

رابعًا: مقصد إصلاح الأرض وإعمارها: إنّ الإسلام دين صلاح وإعمار يسعى إلى عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل والعمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع[19]، كما نهت الشريعة عن كل فساد في الأرض قل أو كثر[20]، فقد قال •:﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾[21] وقال سبحانه في سياق ذم المفسدين: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ٢٠٥﴾[22].

خامسًا: مقصد اللين وعدم العنف: فإنّ الشارع يحث على اللين والرفق وعدم العنف، فليس في الإسلام ما يدعو إلى القل بغير الحق والاعتداء على الأنفس المعصومة، وقد جاء عن عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها أنّ رسول الله • قال: "يا عائشة! إنّ الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه[23]".

قال الإمام النووي رحمه الله:"في هذه الأحاديث فضل الرفق والحث على التخلق وذم العنف، والرفق سبب كل خير[24]".

سادسًا:مقصد حفظ الجماعة وعدم التفرق: وقد دلّ على هذا المقصد العديد من الآيات والأحاديث منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾[25] فنهي عما يوجب الفرقة ويزيل الألفة والمحبة، ولا شك أنّ الإرهاب قد أوقع الافتراق في هذه الأمة قديمًا وحديثا، فكم أنتجت الخوارج من الفرق التي تكفّر بعضها بعضًا وتستحل دماء بعضها البعض.

---

18) انظر تفسير الرازي 218/1.

19) انظر: مقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص 45-46.

20) انظر: تفسير القرطبي 226/7.

21) [الأعراف:56]

22) [البقرة:205].

23) متفق عليه. أخرجه البخاري 16/9، حديث رقم [6927]، ومسلم 2003/4 حديث رقم: [2593] واللفظ لمسلم.

24) شرح النووي على صحيح مسلم 145/16.

25) [آل عمران:103]

سابعًا: مقصد نشر الرحمة بين الناس: وقد دلّ على هذا المقصد العظيم قوله سبحانه وتعالى﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾[26]، أما الإرهاب واستخدام العنف فهو مناقض لهذا المقصد ومعارض له، فقد شوه صورة الدين الحنيف، ونفر الناس عنه، وفتح الأبواب للطعن فيه، فتجرأ أناس على أفعال وأقوال لم يكونوا ليجرؤوا عليها لولا وجود هؤلاء المتطرفين.

ثامنًا: مقصد حفظ الحقوق: وهذا من أعظم المقاصد الشرعية إذ يهدف الإسلام بتشريعاته حقوق الإنسان بمعناه الشمولي، فتحفظ له حق الحياة وما يتعلق به من حقوق الأسرة، وحق الملكية وحق المساواة، وحق الحرية، وحق التدين، والحق في الشورى. قال الإمام الغزالي-رحمه الله-: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة[27]".

وقد أفضى الإرهاب بشتى صوره وأنواعه إلى تضييع الحقوق، فضيع حق عصمة الدم، وحق عصمة المال، وحق صيانة عرض المسلم، وحق الولاء للمسلمين، وحق ولاة الأمر من الأمراء والعلماء إلى غير ذلك من الحقوق.

لذلك قال الإمام ابن تيمية -رحمه الله-: "ولهذا يجب الاحتراز من تكفير المسلمين بالذنوب والخطايا فإنه أول بدعة ظهرت في الإسلام فكفر أهلها المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم[28]".

تاسعًا: مقصد تحقيق الأمن البشري: فقد أمرت الشريعة بكل ما يحقق هذا الأمن سواء كان أمنًا فكريًا أو اجتماعيًا أو أخلاقيًا، أو بيئيًا، أو سياسيًا أو اقتصاديًا، فالشريعة حرصت على توفيره وتحقيقه، وتشريع كل ما يحفظ وجوده والنهي عن كل ما يعارضه، فحرمت كل المفاسد الخلقية التي تميت إنسانية الإنسان، وأمرت بإنشاء العلاقات الاجتماعية الراقية سواء أكان ذلك مع المسلمين أم غير المسلين، ونهت عن كل ما يفرق الأمة من العنصرية والقبلية وغيرها.

فعمل الإسلام على توفير أعلى مستوى حضاري من الأمن والسلام العادل للبشرية بكل المقاييس، حتى لو اضطر على دخول الحروب فلم يهتم بحفظ الأرواح البريئة بل تعدى ذلك إلى حفظ الطبيعة والبيئة. فقد جاء في وصية خليفة رسول الله أبي بكر رضي الله عنه أنّه قال ليزيد بن أبي سفيان-رضي الله عنهما-:"ولا تقطعوا شجرة إلا لنفع، ولا تعقرن بهيمة إلا لنفع، ولا تحرقن نخلا، ولا تغرقنه، ولا تغدر، ولا تمثل، ولا تجبن، ولا تغلل[29]".

---

[26])[الأنبياء:107].(

[27]) المستصفى للغزالي 174/1.(

[28]) انظر: مجموع الفتاوى (13/ 31). (

[29]) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى 153/9.(

وجاء عن النبي • أنّه قال: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده[30]". وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ هذا الحديث يشمل المسلم وغير المسلم؛ لأنّ كلا منهما إنسان كرّمه الله وصان حقوقه في نفسه ودينه وعقله وعرضه وماله؛ ولأنّ الإسلام صان جميع حقوق الإنسان أيًا كان دينه أو مذهبه، وكذلك حرّم الإسلام كل أنواع الاعتداء على أي إنسان[31].

عاشرًا: مقصد العدل: وقد دلّ على هذا المقصد قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ﴾[32] والعدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، وأينما وجد العدل فثم شرع الله، وأينما وجد الظلم والبغي والفساد فثم حكم الشيطان.

وبالعدل تستقيم دنيا الناس لذلك يقول الإمام ابن تيمية–رحمه الله–: "وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل، الذي فيه الاشراع أنواع الإثم أكثر ما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: غنّ الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة[33]".

والعدل الذي جاء به الإسلام عام يشمل نواحي عديدة كالعدل مع النفس والأسرة والناس أجمعين، فلا يفرق في تطبيق العدل بين المسلم وغير المسلم، ولا بين جاه ومال، ولا بين حسب ونسب.

فنشر العدل وبيان ما يشمله من القيم السامية مناقض تماما لمفهوم الإرهاب، ولا شك أنّ من يرسخ في نفسه هذا المقصد العظيم سيعلم قطعًا أنّ التفجيرات التي تستهدف الأبرياء من النساء والأطفال مسلمين أم غير مسلمين فيه من الظلم الذي لم يكن للشرع الحنيف أن يقرّه بوجه من الوجوه.

مقصد تكريم الإنسان وحمايته من الأخطار: قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[الإسراء:70]

فجاء الإسلام بحفظ النفس وما يتعلق بها من حقوق ونهى عن إزهاقها وامتهانها حتى في حالات الحرب مع العدو إذ حصر القتال بمواجهة المقاتلين ونُهي عن التعرض للأبرياء، ونُهي عن المثلى في قتلى الحرب كما ثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا[34]".

---

[30]) متفق عليه. البخاري 11/1، حديث رقم:[10] ومسلم 65/1، حديث رقم:[40].

[31]) بحث للدكتور وهبة الزحيلي-رحمه الله- ص 104، في مؤتمر الإرهاب والسلام وقد طبع في دار الكتب العلمية سنة 2007م، تحت عنوان الإرهاب والسلام بحوث فقهية وعلميّة حول الإرهاب والسلام العالمي.

[32]) [المائدة:7])

[33]) مجموع الفتاوى 146/28.

[34]) أخرجه مسلم في صحيحه 1357/3، حديث رقم [1731].

المبحث الثالث

في بيان طرق تفعيل المقاصد في مواجهة الإرهاب والتطرف.

يتناول هذا المبحث الآلية التي يمكن من خلالها أن نجعل المجتمع يتعايش مع مقاصد الشريعة الإسلامية السامية بحيث لا تبقى هذه المقاصد حبيسة الكتب والبحوث ولا تبقى محصورة في طبقة الأكاديميين في الندوات والمؤتمرات بل تتعدى ذلك بحيث يعايش المسلمون كلهم بجميع طبقاتهم وأطيافهم واختلاف ثقافاتهم المقاصدَ يومًا بيوم ونشركهم في إعمال هذه المقاصد وإحيائها في أنفسنا وأبنائنا ووظائفنا ومدارسنا .

وقد بحثت جاهدًا في إيجاد من تطرَّق لهذه الفكرة فلم أجد –فيما غلب على ظنّي– ولذلك أسأل الله تعالى أن ييسر لهذه الفكرة من يتبناها ويطوِّرها من خلال جمعٍ من المختصين في مجالات علم النفس وعلم الاجتماع بالإضافة إلى جهد العلماء.

وقد بحثت في المؤلفات والبحوث المؤلفة حول طرق نشر الأفكار في المجتمعات وكذلك فيما يسمى في علم الاجتماع ب (هندسة المجتمعات) وهو علم يهدف إلى التغيير من سلوكيات الناس وانطباعاتهم وثقافاتهم .

ومن أهم الطرق التي وقفت عليها وأحاول أن ألخصها قدر الإمكان خشية الإطالة والإطناب وإن كان الأمر يحتاج دراسات مكثفة من قبيل جمع من العلماء والمختصين لعِظَم هذا الأمر وعظم تأثيره في إصلاح الوضع الحالي للمسلمين.

الطريقة الأولى: البدء من رؤية مشتركة.

أظهرت العديد من الدراسات الاجتماعية أنّ تغيير سلوك مجتمعٍ ما لا بد من أن ينطلق من رؤية مشتركة لأطياف

ومكونات هذا المجتمع، ولو أردنا تطبيق هذه الفكرة على موضوع تفعيل مقاصد الشريعة في مواجهة الإرهاب فنحتاج إلى اجتماع العلماء والمسؤولين وأصحاب القرار من أجل إيجاد الرؤية والرسالة المشتركة للجميع، فالإرهاب لم يقتصر ضرره على فئة دون فئة بل شمل جميع الفئات فلم يرحم أحدًا، وهذا يدعوا المسلمين إلى الوقوف جنبًا إلى جنب وتوحيد الرؤية ورسم الاستراتيجية المدروسة لتحقيقها[35].

الطريقة الثانية: إشراك جميع شرائح المجتمع في هذه المهمة، والابتعاد عن الطرق التقليدية[36].

إنّ من أهم الطرق لنشر ثقافة معينة بين المجتمع هي إشراك المجتمع نفسه في هذه المهمة، وقد أثبتت هذه الطريقة فعاليتها في الشركات والمؤسسات التي استطاعت أن تشرك جميع الموظفين في أهداف ورؤية الشركة، فلا تكاد تجد مكانًا في الشركة إلا وقد كتب فيها رسالة الشركة ورؤيتها وهدفها لكي يرسخ ذلك في نفوس الموظفين.

وبالتالي يمكن أن نستفيد من هذه التجربة من خلال إطلاق حملة بين أبناء المجتمع لإحياء مقاصد الشريعة في نفوسنا، ولا بد أن توسع دائرة المشاركين في هذه الحملة قدر الإمكان، فتشمل الموظفين والطلاب والعائلات والأميين والمتعلمين وكل أطياف المجتمع ويفتح لهم المجال في إبداء أي اقتراحات ومشورات لإنجاح الحملة[37].

الطريقة الثالثة: دراسة اجتماعية لشريحة المجتمع والبحث عن العائق بين أبناء المجتمع ووصول الفكرة: قبل أن تبدأ الهندسة الاجتماعية، يجب الحصول على معلومات موثوق بها عن المجتمع الذي نستهدفه وأن يكون لدينا أدوات فعّالة لتنفيذ الأعمال الهندسية. وكلاهما أصبح متاحا في الآونة الأخيرة وقد مكّن تطور العلوم الاجتماعية من جمع وتحليل المعلومات حول المواقف والاتجاهات الاجتماعية، وهو أمر ضروري من أجل الحكم على الحالة الأولية للمجتمع قبل تنفيذ أي محاولة هندسية، فطبيعة التعددية الاجتماعية واختلاف طبقات وأفكار أبناء المجتمع الواحد يجعل من المستحيل أن تنشر فكرة معينة بطريقة واحدة تناسب جميع أطياف المجتمع بل لا بد من تحديد استراتيجية تناسب كل طبقة وفئة.

كما تحتاج الدراسة أيضًا للبحث عن العائق الذي يسبب المشكلة، ثم التخطيط لكيفية تغييره وتنفيذ تلك الخطة عبر برامج يتم تقييمها بعد تنفيذها، وتطويرها بناء على هذا التقييم حتى تحقق الأهداف المبتغاة من ذلك.

)[35](http://ssir.org/articles/entry/start_with_a_shared_vision

)[36] الفكرة مستقاة من دراسة أجرتها إحدى المتخصصات في مجال تغير المجتمعات **(Nicole L. Dubbs, Ph.D**
http://ssir.org/articles/entry/four_ways_to_spread_ideas

)[37]((Mission and Vision Statements and Their Potential Impact on Employee Behaviour and) International Journal of Business and Social Science . volume three No: fourteen . (2012)

قفي صدد نشر مقاصد الشريعة نحتاج لدراسة اجتماعية لشرائح المجتمع الإسلامي المتعددة لمعرفة مدى معرفة المسلمين لمقاصد الشريعة ومعالمها؟ وكذلك نحتاج لدراسة عدد المؤتمرات والندوات والدروس والمحاضرات التي ألقيت حول المقاصد ومدى تأثيرها في الوسط الاجتماعي، ومعرفة إن كان هناك عوائق من انتشار هذه المقاصد، وبناء على هذه الدراسة يمكن رسم الخطة المناسبة لإزالة العوائق وإيجاد أفضل الطرق.

الطريقة الرابعة: تبني الدولة أو أصحاب القرار لهذا المشروع.

إنّ تبني أصحاب القرار لهذا المشروع عبر القوانين والأنظمة[38] من أهم ما يمكن نشر مقاصد الشريعة من خلاله، وكذلك تفعيل مقاصد شرعية بحيث يؤدي تطبيقها إلى الحد من انتشار ظاهرة الإرهاب، كتفعيل مقصد الكفاف الاجتماعي وتأمين الوظائف وملئ فراغات الشباب بما ينفع الأمة، حيث أظهرت بعض الدراسات أنّ الدوافع الاقتصادية سببًا من أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب في الوطن العربي[39].

الطريقة الخامسة: نشر مقاصد الشريعة عن طريق المؤسسات الإعلامية.

لا يخفى على أحد أهمية المؤسسات الإعلامية وذلك لانتشارها الواسع بين فئات المجتمع، وهذا ما يجعل دور المؤسسات الإعلامية مهمًا جدًا في مكافحة الإرهاب عن طريق نشر المقاصد السليمة، فالمطلوب من هذه المؤسسات الإعلامُ المعتدل الصادق الذي يضع الأمور في وضعها الصحيح، وهذا ما دعت إليه الاستراتيجية العربية لمكافحة الإرهاب حيث نصت على تكثيف استخدام وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة لتنمية الوعي العام الوطني والقومي وإبراز الصورة الصحيحة للإسلام[40].

الطريقة السادسة: التعاون مع المختصين في كتابة وصياغة الجمل والعبارات بطريقة إيجابية وفعّالة لنشر المقاصد في الأماكن العامة.

إنّ صياغة الجمل والعبارات له تأثير فعّال جدًا في نشر الأفكار، ولذلك فإنّ كبرى الشركات لا تصوغ عباراتها إلا بعد دراسة متأنية تغطي الجوانب والآثار النفسية على قارئ هذه العبارة. وعلى سبيل المثال فإنّ العبارات السلبية في النهي عن شيء معين ليس له الأثر المرجو منه بل العكس تماما فقد يكون له آثار عكسية في انتشار الفكرة المضادة، مثال ذلك عبارة (لا للتدخين) المنتشرة في كثير من الأماكن كان لها أثرٌ خطيرٌ في زيادة عدد المدخنين في العالم[41]،

---

[38] (https://www.philanthropy.com/article/9-Ways-to-Spread-Ideas-That/153537)

[39]) وهي دراسة أجراها حسن محمود خليل منقول من كتاب مكافحة الإرهاب ص 98.(

[40]) راجع الاستراتيجية الإعلامية العربية المشتركة لمكافحة الإرهاب ص 2.(

[41] عبر موقعها الالكتروني بتاريخ 2011/5/6، وقد أرفقت daily mail) دراسة أجريت في جامعة أكسفورد نشرتها مجلة(الرابط الالكتروني في قائمة الفهارس.

ولهذا من الممكن أن تكون هذه العبارة قد صيغت ابتداءً عن طريق شركات الدخان وإن كنا لا نستطيع الجزم، ولكن الذي يعنينا من هذا بيان مدى تأثير صياغة العبارة على انتشار الأفكار، ولذلك فإنّ عبارة (لا للإرهاب) المنتشرة في كثير من الأماكن قد يكون الأفضل استبدالها بصيغ أخرى تكون أكثر إيجابية كعبارة (نعم للعدل) أو (نعم لنشر الرحمة بين الناس) أو (نعم لحفظ حقوق أهل الذمة) أو غير ذلك من المقاصد التي تصاغ بطرق إيجابية عن طريق المتخصصين في هذه المجال.

الطريقة السابعة: نشر المقاصد الشرعية في المدارس والجامعات والمعاهد ودور التعليم.

لا شك أنّ دور التعليم تلعب دورًا بارزًا في المجتمع، وبالرغم من أهمية علم المقاصد إلا أنّنا نجد أنّه لا يعتنى به في المدارس بالشكل المطلوب، بل الواجب الاعتناء به وإدخال مادة مقاصد الشريعة في المناهج الدراسية، وكتابة عبارات مقاصد الشريعة في أنحاء المدارس، وفي الفصول الدراسية، وفي أماكن تجمعات الطلاب، بحيث تصبح هذه المقاصد باللاوعي عند الطلاب، تعيش معهم في أذهانهم وتضبط أفكارهم وتحركاتهم وتصير هي المرتكز ومنطلق قراراتهم.

الطريقة الثامنة: نشر مقاصد الشرعية في المساجد.

أظهرت العديد من الدراسات التي أجريت حول أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب في الوطن العربي أنّ من أهم تلكم الأسباب النقص الحاد والمستمر في الدعاة مقارنة مع كثرة المساجد وانتشارها، وهذا الذي أدى إلى أن يعتلي المنبر من لا يقدر للكلمة قدرها ولا يعرف في الأمور حقيقتها[42]، لذلك فإنّ المساجد لها الدور الأهم في تصحيح مسار سلوك المجتمع وخاصة عن طريق الخطب والدورس والمحاضرات والأهم من ذلك أن يتم اختيار الأئمة والخطباء المتأصلين علميًا المتمكنين من علم المقاصد وإنشاء منهج مدروس يتم من خلالها نشر دروس مقاصد الشريعة لأبناء الحي في كل مسجد، كما نحتاج أيضًا إلى كتابة مقاصد الشريعة المناقضة للإرهاب في المساجد أو عبر شاشات الإعلان كما هو موجود في بعض الدول.

الخاتمة

وفيها بيان لأهم النتائج التي توصل إليها الباحث

يتبيّن لنا في ختام هذا البحث الآتي:

[42](انظر كتاب مكافحة الإرهاب ص 98.

- أنّ نشر المقاصد وترسيخها كفيلٌ بأن يخرج هذه الأمة ممّا نحن فيه، وكفيلٌ بأن يحفظنا ويحفظ أبناء المجتمع الإسلامي، وكفيلٌ بأن ينشر الأمن والسلام والاستقرار بين البشرية جمعاء.
- أنّ علم مقاصد الشريعة يجب أن لا يرتكز فقط على جانب التأصيل بل لا بد من الاهتمام في جانب التطبيق والتفعيل، وأن لا يبقى حبيس الكتب والمؤتمرات.
- يجب مكافحة الإرهاب والتطرف بصورة مشتركة بين كافة طبقات وشرائح المجتمع.
- أهمية الاستفادة من العلوم الاجتماعية والنفسية وتسخيرها من أجل تفعيل مقاصد الشريعة.
- أهمية تبني أصحاب القرار والهيئات الرسمية لموضوع نشر العلم الشرعي ومشروع تفعيل مقاصد الشريعة.

وختامًا فإنّي أسأل الله عز وجل أن ييسر لهذه الفكرة من يتبنّاها ويخرجها من الأوراق المكتوبة إلى حيّز التفعيل والتطبيق وأن يحفظ أمة الإسلام ويحقن دماءهم ويحفظ أعراضهم وأموالهم، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

- أحمد شلبي، الفئة الطائفية والتطرف في المثقفين والإرهاب، القاهرة، الهيئة العربية للكتاب.
- الاستراتيجية الإعلامية العربية المشتركة لمكافحة الإرهاب، جامعة الدول العربية، الأمانة العامة قطاع الإعلام والاتصال للمجلس وزراء الإعلام العرب، القاهرة 2013/12/19م.
- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (1393هـ) الدار التونسية للنشر سنة 1984.
- تفسير الرازي دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة 1420هـ.
- التقرير والتحبير لأبي عبد الله شمس الدين المعروف بابن أمير حاج (المتوفى سنة 879هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 1983م.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (المتوفى سنة 671هـ)، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1964م.
- سنن ابن ماجة، دار إحياء الكتب العربية.
- السنن الكبرى لأبي بكر البيهقي المتوفى سنة 458هـ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة 2003م.
- صحيح البخاري ، دار طوق النجاة الطبعة الأولى 1422هـ.
- صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي (بيروت).
- علم مقاصد الشارع للدكتور عبد العزيز ربيعة. الطبعة الأولى 2002م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. للعز بن عبد السلام (المتوفى 660هـ) مكتبة الكليات الأزهرية (القاهرة)

تصوير دار الكتب العلمية طبعة 1991م.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية الفارابي (المتوفى: 393هـ) دار العلم للملايين – بيروت الرابعة 1407 هـ - 1987 م
- مجموع الفتاوى لابن تيمية (المتوفى سنة 728هـ)، طباعة مجمد الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، سنة 1995م.
- مدخل إلى مقاصد الشريعة: أ.د أحمد الريسوني ، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1434هـ-2013م.
- المستصفى لأبي حامد الغزالي (المتوفى سنة 505هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1993م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى 241هـ) مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 2001م.
- مصنف ابن أبي شيبة (المتوفى سنة 235هـ) مكتبة الرشد الطبعة الأولى 1409.
- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس الموفى (395هـ) ، دار الفكر عام النشر 1399هـ-1979م.
- المفردات في غريب القرآن، بالراغب الأصفهانى (المتوفى: 502هـ)، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، دار النفائس، الطبعة الثانية 1421هـ-2001م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلّال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة 1993.
- مكافحة الإرهاب: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض 1420هـ-1999م، أعمال ندوة مكافحة الإرهاب الموفاق 5/31-1999/6/2م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم لأبي زكريا محيي الدين النووي (المتوفى سنة 676هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية 1392هـ.
- الموافقات للشاطبي (المتوفى 790هـ) دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1997م.
- نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية، المعهد العلمي للفكر الإسلامية، دار الفكر للطباعة والتوزيع دمشق. الطبعة الأولى 1422 هـ .
- /Why-No-1383962http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-smoking-signs-actually-ENCOURAGE-smokers-light-up.html

الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار عرض منهجي

د. معن سعود أبو بكر
أستاذ مساعد
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة زايد–الإمارات العربية المتحدة

الملخص

تعرضت هذه الورقة لمسألة الربط القياسي للأجور بمستوى الأسعار، وهي مسالة حديثة في الفقه والاقتصاد، وفحواها تغير مستوى الأجور والالنزامات (أحياناً) تبعاً لتغير قيمة النقد أو مستوى التضخم. ويقصد بالربط القياسي جعل دَين أو التزام مالي آخر يتغير مبلغه عند الاستحقاق بتغير مقياس أو مؤشر لا يكون مستواه عند الاستحقاق معروفاً عند التعاقد، بل يعرف عند الاستحقاق، والمقياس المشار إليه غالباً هو الرقم القياسي لتكاليف المعيشة الذي يعكس تغير مستوى الأسعار.**مشكلة البحث**: وقد ناقشت الورقة هذه المسألة عن طريق عرض الأمر وبيانه، وبيان رأي الفقه قديماً وحديثاً، كما وقد ظهر كيف أن الفقه الإسلامي عرف هذه المسألة ولكن ليس على التوسع الحالي في الكتابات الاقتصادية، كما وعرضت اختلاف وجهات النظر في الحكم الشرعي عند المحدثين من الفقهاء. **النتائج**: وقد خلصت هذه الورقة إلى ما قد يرقى إلى إجماع الاقتصاديين على ضرورة إجراء الربط القياسي، سواء على مستوى الإلتزامات أو على مستوى الأجور والاستحقاقات القابلة، بخلاف الفقهاء المحدثين الذين تفاوتت آراؤهم بين مجيز، ومحرم، وبين من يفرق بين الاستحقاقات في الذمة فلا يجيزها، وبين الأجور والتي مقصدها الكفاية فلم يرَ فيها بأساً. كما قد بينت الأسلوب الإجرائي الذي يجب إتباعه عند تطبيق الربط القياسي حرصاً على عدم الزلل في مهوى الربا المحرم. **منهج البحث**: وكان منهج البحث هو استقراء رأي القدامى والمحدثين من الفقهاء والاقتصاديين بحسب الإمكان، مع المقارنة بين تلك الآراء، وتحليلها إن أمكن

الكلمات المفتاحية: الربط، القياسي، الأسعار.

مقدمة:

يعد مبدأ العدل في الشريعة الإسلامية مقصدا جوهريا يضبط المقصد العام لها الذي هو جلب المصلحة ودرء المفسدة عن الخلق في عاجلهم وآجلهم، فيَمنع الحيف والتجاوز في تسابق الناس نحو تحصيل متطلباتهم الحياتية.

وجريا مع مقتضيات هذا المبدأ يتعرض أمناء الشريعة لبحث كثير من القضايا والمستجدات التي تعرض للناس في خويصة أمورهم وعمومها، فيُجلون رأي الشرع فيها وينفون عنها علائق الهوى البشري؛ محتكمين في كل ذلك إلى جوهر الإسلام الحنيف المصلحةِ والعدلِ.

ومن المسائل المحدثة نسبيا التي شغلت بال العلماء في العقود المتأخرة مسألة ربط أجور ورواتب العمال والموظفين بالمستوى العام للأسعار.

وكنه هذه القضية أن العملات الورقية التي اصطلح الناس على استعمالها في معاملاتهم قيما للأشياء وميزانا يقاس به ثمنية المتاع بدلا عن الذهب والفضة، ليس من خصائصها الاستقرار والثبات، بل كثيرا ما تتعرض للرخص ودون ذلك الغلاء؛ فأورث ذلك مشكلة غياب العدل ظاهريا عن كثير من المعاوضات ومنها عقود الإجارات والتوظيف –أي توظيف العمال–.

فتجد العامل يُقْدِم على إبرام عقد مع رب عمل على عوض معين يحمل قوة شرائية محددة في زمن العقد، وبعد مرور وقت معين يجد العامل أن المردود المالي لعمله أصبح قاصرا عن تحصيل الحاجيات التي كان يحصلها زمن إحداث العقد، وهذا ما يعرف بتدهور القوة الشرائية للعملات؛ الذي نتيجته تدهور حال الموظف على مختلف الأصعدة أهمها الناحية الاجتماعية والاقتصادية، وبالمقابل تَشَكُّل الثروة وانحصارُها في أيدي فئة معينة هم أصحاب الأموال وأرباب الوظائف، وهذا مناقض لصريح الأمر القرآني في قوله عز من قائل: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» الحشر 7.

فهل يكون من مقتضيات العدل الإلهي ربط أجور ورواتب العمال والموظفين بقائمة الأسعار، فيحصل عنه محافظة مردود العمال على مستوى ثابت من القدرة الشرائية، وإذا كان ذلك كذلك فما هي طرق تحقيقه وما الآثار المختلفة التي قد تتفصى من التزامه إيجابا أو سلبا على مختلف الأصعدة، وما موقف أهل الشرع من كل ذلك

هذا ما تحاول هذه الورقات تسليط الضوء عليه، راجياً من المولى التوفيق والسداد.

ومما يجدر التنبيه إليه قبل الولوج في صلب الموضوع أن الدافع الأساسي لفكرة ربط النقود نشأ عن ضغوط نقابات العمال في العالم الصناعي المعاصر رغبة في حماية مستويات معيشة الطبقة العاملة المعتمدة على أجور العمل[1]، ولما كان العالم المغلوب مولعا باتباع العالم الغالب؛ فإن هذه المسألة وجدت مناخا خصبا في عالم الدول النامية؛ الأمر الذي جعلها موضع الاهتمام والدراسة والمطالبة.

أولاً: مفاهيم متعلقة بالموضوع:

حتى يكون القارئ على بينة من أمره فيما يتعلق بجوانب هذه الدراسة، فإني أقدم بين يديه مفاهيم موجزة لمصطلحات تعد من ركائز الموضوع:

1:- مفهوم المستوى العام للأسعار : من أهم من عبر عن مفهومه ممن وقفت عليه من آراء الباحثين الدكتور أنس الزرقا في قوله:" إن النقود..... تصلح لشراء أية سلعة أو خدمة، فإن ارتفع سعر سلعة ما فإن الوحدة من النقود (ولتكن الدرهم الواحد مثلاً) تشتري لنا كمية أقل من السابق من تلك السلعة، فإذا ارتفعت أسعار سائر السلع والخدمات، فإن الدرهم الواحد سيشتري كمية أقل من أية سلعة أو خدمة، أي أن قوته الشرائية عموماً قد انخفضت، وبعبارة عامة: إن المتوسط العام للأسعار يعني ارتفاعه: انخفاض القوة الشرائية للنقود، ويعني انخفاضه: ازدياد تلك القوة الشرائية، وهذه العبارة صحيحة بصرف النظر عن أسباب ارتفاع الأسعار أو انخفاضها"[2].

2:- **التضخم**: وقد تقاربت تعبيرات الباحثين في الإفصاح عن كنهه، وفيه يقول أنس الزرقا:" إنه ببساطة التصاعد في المستوى العام للأسعار فترة بعد فترة، فالتضخم مفهوم يرتبط بحركة متوسط الأسعار، فإذا كانت حركة متصاعدة فهذا هو التضخم، وهو بهذا يؤدي إلى تناقص مطرد في القوة الشرائية للنقود، ولو سألنا عن أسعار عدد كبير من السلع في بلد فظهر لنا أنها أعلى بكثير من أسعار نظيرها في بلدنا، لا يصح أن نقول: إن ذلك البلد الآخر يعاني من التضخم ؛ لأن التضخم ليس مجرد كون الأسعار مرتفعة في وقت معين، بل هو ارتفاعها آناً بعد آن عما كانت عليه"[3]. ويقول الدكتور عبد الرحمن يسري: "هو الارتفاع المستمر في المستوى العام للأسعار، فليس كل ارتفاع في الأسعار يعتبر تضخميا، وعلى هذا فإن التضخم في أي بلد يعني تدهوراً مستمراً في القيمة الحقيقية للعملة النقدية (وليس

---

[1] انظر؛ سيف تاج الدين، ملاحظات أساسية في مسألة ربط الأجور والمستحقات. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية، ص (655).

[2] انظر؛ محمد أنس الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية (ص 617 وما بعدها)

[3] المصدر السابق.

مجرد انخفاض مؤقت أو لفترة قصيرة في هذه القيمة)، وكلما كان التضخم حاداً كان التدهور في القيمة الحقيقية للعملة حاداً"[4].

3:– **الدخل الحقيقي للفرد**: هو:" كمية السلع والخدمات التي يمكن الحصول عليها من إنفاق دخل نقدي معين"[5]، وهو بهذا المعنى يتواءم طردا مع القوة الشرائية للنقد فكلما زادت زاد الدخل وكلما نقصت نقص الدخل.

ويمكننا أن نتصور تدهور الدخل في حالين اثنين: إذا بقي الدخل النقدي ثابتاً، أو إذا زاد ولكن بنسبة أقل من نسبة الارتفاع في المستوى العام للأسعار[6].

4:–الربط القياسي للأجور: جاء مفهومه في قرار المجمع الفقهي وهو:" تعديل الأجور بصورة دورية؛ تبعاً للتغير في مستوى الأسعار، وفقاً لما تقدره جهة الخبرة والاختصاص". وهو عند الاقتصاديين أسلوب لربط القيم النقدية الاسمية عبر الزمن بالتغيرات في الأسعار كما تعبر عنها الأرقام القياسية وذلك بغرض الحفاظ على القيم النقدية الحقيقية, ولقد اقترح هذ ا الأسلوب أصلا من قبل اقتصاديين وضعيين معاصرين في ظروف شهدت ظاهرة التدهور المستمر في القيم النقدية الحقيقية والتي صاحبت عملية التضخم في معظم بلدان العالم بدرجات متفاوتة.[7]

والغرض من هذا التعديل: حماية الأجر النقدي للعاملين من انخفاض القدرة الشرائية لمقدار الأجر بفعل التضخم النقدي وما ينتج عنه من الارتفاع المتزايد في المستوى العام لأسعار السلع والخدمات[8].

وقد نوه إلى خطر تدهور قيمة النقد – خداع النقود – أحد كتاب أوروبا في العصور الوسطى، ووصفه بأنه أسوأ من الربا، " فالربا كما يقول نيكول أورزم: يسلبه الدائن من المدين بعلمه وربما برضاه، أما خداع النقود فيتضمن سلباً لحقوق عامة الناس دون علمهم"[9].

---

[4] انظر؛ عبد الرحمن أحمد، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. بحث مجمعي، (ص 555 وما بعدها).

[5] المرجع السابق.

[6] المرجع السابق.

[7] فتح الرحمن محمد، الربط القياسي جدواه وصلاحيته في الحقوق والالتزامات الآجلة، مجلة المال والاقتصاد العدد 26 ديسمبر 2009 م، ص (40).

[8] علاء الدين زعتري، ، فقه المعاملات المالية المقارن، ص (250). ، محمد تقي العثماني، مسألة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار. بحث مجمعي، الدورة الخامسة، المجلد الثالث، ص (1855) وما بعدها.

[9] انظر؛ أحمد، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. مرجع سابق،ص (528). رفيق المصري، النقود في الاقتصاد الإسلامي، درا المكتبي، الطبعة الأولى، 2013، ص (72).

وجدير بالذكر أن نبين أن المقصود هو الزيادة المطلوبة في معدل الأجر النقدي بسبب التدهور في القيمة الحقيقية للنقود لا الزيادة التي يمكن أن يطالب بها العامل بسبب ارتفاع إنتاجيته الحقيقية على مدى الزمن أو لأي سبب آخر.

ثانياً: موقف الفقه القديم من الربط القياسي

يذهب بعض الباحثين إلى أن الفقه القديم لم يعرف مسألة الربط القياسي ولم يتعرض لها بالبحث والتفسير؛ لأن هذا الأمر مما استجد في الآونة الأخيرة ولم يعرف قبلاً، فلا تجد من تعرض له من الفقهاء، كما لا تجد له أثراً في المدونات القديمة. وفي المقابل، فإن البعض الآخر–وهم الأكثر– رأوا أن الفقهاء لم يغفلوا عن هذا الأمر ولم يسكتوا عنه، بل تعرضوا له–أو على الأقل بعضهم– في مدوناتهم، وهذا دلالة على أن المسألة قد عرفت لديهم وظهرت في عصرهم[10].

والواقع أنه كانت للفقهاء جهودهم حيال مسألة الربط، لكنها لم تكن على ذلك النحو من البروز والوضوح والبسط، بل إنه يمكن مناقشتها على نحو مختلف.

وبيان الأمر؛ إن ماورد عن الفقهاء يمكن حصره في حالات ثلاث –بحسب ما يسر الإطلاع عليه–:

الأولى: مسألة تغير قيمة النقد وأثر ذلك على الحقوق الآجلة، بشقيها الربوي وغير الربوي، وهذه مسألة معروفة، منع من الربط فيها جمهور العلماء وأجازها الحنفية وبعض الحنابلة من متأخريهم[11].

الثانية: ما يكون بين المتعاقدين من اتفاق بعد نشأة العقد، فهذا لا علاقة له بالربط، لأن منشأه اتفاق الإرادتين، وهذا أكثر ما جاء عن فقهائنا، إلا أنه لا مدخل له بالربط محل البحث هنا، لأن عملية الربط التي نتحدث عنها هي اتفاق بين طرفي العقد على ربط قيمة الأجر ومقداره بمتغيير من تضخم أو تغير أسعار عند نشاة العقد مما يعني اختلاف الأجر الكلي آخر الأجل الاتفاق.

---

[10] دراسة د. رفيق المصري: تدهور النقود والربط القياسي للقروض غير الربوية؛ من تعليقه على التوصية السابعة للحلقة العلمية التي عقدها البنك الإسلامي للتنمية في جدّة بتاريخ 25 – 28 نيسان 1987 حول: (ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغيّر الأسعار . دراسة د. شوقي دنيا: تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة المسلم المعاصر، العدد 41 لسنة 1984م.

[11] خالد محمد عبدالله، أحمد وفاق بن مختار، أثر رخص العُمْلَة وغلائها على أداء الدُّيون والقروض، (Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa)، العدد 209، سنة 2015م، ص240 وما بعدها. نزيه حماد، حكم الربط القياسي للأجرة في إجارة الأعيان بمؤشر سعر الفائدة، مجلة العدل، العدد 40، سنة 1429 هـ، ص (25) وما بعدها

الثالثة: ما نحن بصدده من اشتراط الربط عند إنشاء العقد، وهذا هو محل البحث هنا، وقد تناوله بعض الفقهاء كمتأخري المالكية، وهذه المسألة لم تنل حظها من البحث كأختيها السابقتين.

جاء عند الحطاب:" ومن استقرضته دراهم فلوس، وهو يوم قبضها مائة بدرهم، ثم صارت مائتين لم ترد إليه إلا عدة ما قبضت وشرطكما غير ذلك باطل"[12]، فهنا يبين الحطاب أن الاتفاق على ربط السعر غير جائز، ولم يبين السبب، ولكن بمقابلة بعض النصوص ببعض نرى أن السبب هو أن العقد هو قرض، ولا يجوز في القرض عندهم إلا رد المبلغ المستقرض بلا زيادة وإلا انقلب العقد إلى ربا، جاء عند ابن رشد في البيان" إذا قال أبيعك بعشرة دراهم من صرف عشرين درهماً بدينار، أن له نصف دينار؛ وروى أشهب عن مالك مثله، يعطيه نصف دينار ما بلغ، كان أقل من ذلك أو أكثر إن كانت العشرة من بيع باعه؛ وأما إن كانت من سلف أسلفه، فلا يأخذ إلا مثل ما أعطى"[13]، والتعليل هنا واضح، بل قد علق عليه ابن رشد بقوله:" قوله: فأما إن كانت من سلف أسلفه، فلا يأخذ منه إلا مثل ما أعطى، معناه: فليس له أن يأخذ منه إلا مثل ما أسلفه، إلا أنه لا يجوز له أن يأخذ منه دنانير إذا أسلفه دراهم، أو دراهم إذا أسلفه دنانير، بل ذلك جائز إذا حل الأجل ولم يكن في السلف شرط ذلك"[14].

ثالثاً: موقف الفقه الحديث

يرى بعض الاقتصادينن أن الربط القياسي ما هو إلا مسكن لآلام التضخم وليس علاجاً جذرياً له، لأن العلاج يجب أن يكون بامتثال الطريقة التي ترتضيها السياسية المالية الحكيمة والتي تتمثل باستقرار الأسعار والحفاظ عليها وليس باللجوء إلى طرق مرحلية لا تتسم بالاستراتيجية[15]، بينما غيرهم أن الربط هو الحل الأمثل لعلاج التضخم والخروج من تبعاته.

---

[12] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (4/ 341)

[13] البيان والتحصيل (7/ 414).

[14] المرجع السابق

[15] شابرا، نحو نظام نقدي عادل، ص 69.

ولا شك أن الفقهاء وحدهم لا يمكن لهم البت بالأمر دون الرجوع للاقتصاديين وتجلية الأمر أولاً، وذلك أن وظيفة الفقه ابتداءً هو تنزيل الأحكام من الكتاب والسنة على مفرزات الواقع، والوقع هنا لا بد فيه من الرجوع لأرباب الاقتصاد وبيانهم له، وهو ما صرح به بعضهم.[16]

وعند الرجوع لما كتب وألف في هذا الباب، نرى أن الكثرة على منع الربط القياسي بشقيه الديون والالتزامات، ومنهم من شدد بالديون ورخص في الإلتزام، لأن الإلتزام (كالأجور والمعاشات) المقصود منها هو الكفاية، بخلاف الدين والذي هو الموصوف في الذمة، ومنهم من منع في القروض ورخص في ديون البيوع والإجارات ولكل رأيه ودليله.

وحتى لا نخرج من مقصود الورقة، نعرض لأهم ما جاء عندهم مع شيء من أساس ما استندوا عليه:

1– **الدكتور عجيل النشيمي**: يرى الدكتور أن العملة النقدية المتداولة في الوقت الحاضر لا تأخذ حكم النقود الذهبية والفضية التي كانت متداولة في الماضي، لأن تلك العملة كانت تضرب من الذهب والفضة الخالصتين، أما الفلوس فليست ثمناً خالصاً، ولا عرضاً خالصاً، وإنما فيها شوب من هذا ومن هذا، فقد تكون ثمناً فتجري عليها أحكام الأثمان، وقد تكون في حكم العروض فتجري عليها أحكام العروض. فلتكن ها هنا كالعروض المعيبة فتؤخذ قيمتها عند الرخص والغلاء الكثير في القرض، لأنه لا بديل عن ذلك، وتؤخذ قيمة السلعة في البيوع لإمكان التقدير بها، وهي عرض محض لا شائبة فيه، فيكون التقدير على وفقها أكثر اطمئناناً.

وقد يقال هنا: كيف افترقت الفلوس عن حكم الدراهم والدنانير في أنه لا يجوز القيمة فيها بحال، وقد قستم الفلوس على الدراهم والدنانير بجامع علة الثمنية في كل.[17]

2– الدكتور محمد سليمان الأشقر–يرحمه الله–: وقد رأى ضرورة أن يأخذ المقرض أو البائع مقابلاً عن قيمة انخفاض العملة الورقية للالتزامات الآجلة في الوقت الراهن، مع منعها في الزمن الماضي وذلك لاختلاف العملة الورقية عن دينار الذهب أو الفضة قديماً، بل رأى في إلزام المسلمين أفراداً وجماعات وشعوباً بالامتناع عن الحصول على مقابل نقدي لنقص قيمة أموالهم تبعاً لنقص القوة الشرائية للعملات النقدية لهو خسارة عظيمة تحيق بأموال المسلمين، وليس له مستند إلا التمسك بهذا القياس المهترئ للورق النقدي على الذهب والفضة.

وهو يرى أن الاقتصاد ينظر إلى الفوائد على الديون المتأخر سدادها أنها تنحل إلى أربعة أجزاء:

الجزء الأول: تغطية نقص قيمة العملة.

---

[16] النشيمي، تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي، بحث مجمعي ، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1664).

[17] المرجع السابق.

والجزء الثاني: مصاريف تسجيل الدين ومتابعته.

والجزء الثالث: ربح على المال يمثل الربح الحقيقي للمقرض.

والجزء الرابع: مخاطر عدم السداد في بعض العمليات.

فأما الجزء الأول والثاني فهويرى ضرورة تقنينه عملاً بالعدل، ورفعاً للظلم، وتصحيحاً للأوضاع، ومحافظة على قيمة الأموال الإسلامية في حال المبادلات المؤجلة. وأما الجزء الثالث والرابع فيبقيان على حكم الربا[18].

3- **د. يوسف قاسم**: وق ذهب مذهب ابن عابدين في رسالتخ المشهورة (تنبيه الرقود على مسائل النقود)، وقد أفتى فيها بان الذهب الفضة واللذان هما أثمان للمتاع بأصل الخلقة فلا يجوز رد القرض او الدين بهما إلا مثلاً لا قيمة، بخلاف الفلوس التي كانت منتشرة في زمنه فإنها مما كثر فيها الغش فالفتوى أن يرد المقترض أو المبتاع قيمة لا مثلاً عملاً بالعدل، وقياساً على هذا فإنه رأى أن هذه العملة الورقية إنما هي أثمان بالاصطلاح والقانون وليس بأصل الخلقة، فيجوز التعويض عن نزول قيمتها يوم الرد، وهي على حالتين:

الأولى: وفاء في الموعد المتفق عليه. بحيث إذا أبرم عقد بيع بثمن مؤجل وحدد الطرفان موعداً لدفع الثمن أو إذا اقترض شخص من آخر مبلغاً معيناً وتحدد للوفاء به موعد معين ثم قام المدين (بالثمن أو بالقرض) بوفاء ما عليه في الموعد المحدد فإنه يقوم بالسداد مثلاً لا قيمة، لأن السداد تم في الموعد المتفق عليه قبلاً برضى الطرفين مع علمهما بإمكانية تغير القيمة.

الثاني: إن كان السداد بعد تخلف عن موعده ظلماً ومطلاً من المدين، فلا حرج أن يعوض الدائن، لأن المدين ظلمه، والقياس يسمح بمعاملة ورق العملة الآن بالفلوس قديماً.19

4- د. علي السالوس: وقد رفض فكرة التعويض عن انخفاض قيمة النقد أو الربط القياسي، كما رفض تنزيل قول ابن عابدين في الفلوس النافقة على الأوراق النقدية المتداولة اليوم، لأنها نقد قائم بذاته له ما للذهب والفضة من الأحكام ،وهذا يعنى أن بيان السنة المطهرة في الدنانير والدراهم ينطبق على نقود عصرنا وكل عصر، مما يعني أن الخلاف

[18] الأشقر، النقود وتقلب قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1680 وما بعدها).

[19] قاسم، يوسف، تغير قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1699 وما بعدها).

في الفلوس لا يجري على النقود الورقية؛ لأن ابن عابدين لم يعد الفلوس نقوداً شرعية أو نقوداً بالخلقة كالذهب والفضة فلو طبق رأيه في الفلوس على نقود عصرنا لأصبحنا في عصر بلا نقود.[20]

5- **د. محمد عبداللطيف فرفور**: وخلاصة رأيه أن الورق النقدي اليوم وإن كانت أموالًا نافقة ولها حكم المال من جميع الوجوه في الشريعة المطهرة، غير أن الذهب هو التغطية الاقتصادية الوحيدة لها، ولهذا الوجه فالورق النقدي نائب عن الذهب، وترجع قضايا تغير قيمة العملة الورقية كلها إلى الذهب. فلو استدان أحد من آخر مبلغاً من المال والسداد بعد سنة مثلاً، فإن العدل ان يقوم المال بما يساويه من ذهب، ويوم السداد فإن على المدين أن يسد قيمة الذهب الذي قوم به المال يوم الدين، إن أقل أو أكثر، لأن هذا هو العدل وهو مقتضى الثمنية للذهب التي هي بأصل الخلقة[21].

6- الشيخ سليمان المنيع: وهو يرى منع الربط القياسي في حالة انخفاض قيمة العملة لسداد القروض والديون، اللهم إن كان المدين مماطلاً، لأن المماطل مما يحل عقوبته، والعقوبة جائزة سواء كانت بدنية أو مالية، وسواء كانت للدولة أو للشخص المدين، وهي للشخص المدين أولى، ولكن عند تغير قيمة المدين أو إنخفاض سعره، سواء كان عرضاً أو متاعاً، أو كان نقداً من نقود اليوم. وقد جاء على كل المبررات التي يستند إليها المبيحون ورد عليها ، بل وقلبها عليهم مبيناً أن العدل الذي قد يبنى عليه الأمر قد يرى من جانب الربط حفظاً للحقوق، وقد برى من جانب المنع لأن العدل هو ما أمر به الله ورسول صلى الله عليه وسلم، وهو السداد بمثل العدد والجنس الذي استدين به، إلى غيرها من المبررات.[22]

رابعاً: صور ربط الأجور بالأسعار:

تباين طرح الباحثين لأنواع ربط الأجور بالأسعار وقد نحى كل منهم منحى خالف فيه غيره، ولا يسع الباحث إلا أن تعرض لصنيع كل باحث بإيجاز استيفاء لما كتب في الموضوع وطرحا للمسألة بكل ملامحها:

1:- صنيع الشيخ القاضي: محمد تقي العثماني[23]:

---

[20] السالوس، علي، أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1750).

[21] فرفور، تغير العملة الورقية، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، ص (1756)

[22] ينظر: المنيع، موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، بحث مجمعي، الدورة الخامسة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية (1825 – 1848). وينظر له: الورق النقدي، ص (50 وما بعدها).

[23] انظر؛ العثماني، مسألة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار. بحث مجمعي، الدورة الخامسة، المجلد الثالث، ص (1858 وما بعدها).

جعل القاضي لربط الأجور بالأسعار صورا ثلاث:

الصورة الأولى: أن يقع تعيين الأجور والمرتبات بالنقود عددًا، ويتعاهد العاقدان، أن هذه الأجور تتزايد كل سنة بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار. مثاله : أن الحكومة عينت موظفا على راتب ثلاثة آلاف ربية شهريًا، وتعاهدت أن هذا المرتب يزداد عند ابتداء السنة الآتية بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار، فإن هذا الموظف لا يزال يستلم ثلاثة آلاف ربية كل شهر، إلى أن تنتهي السنة، ولا ينظر إلى قائمة الأسعار أثناء السنة. فإذا جاءت السنة الجديدة وكانت نسبة الزيادة في قائمة الأسعار خمسًا في المائة، فإن مرتب الموظف سيزداد بهذه النسبة، فيصير راتبه ثلاثة آلاف ومائة وخمسين " وقد جعل الشيخ هذه الصورة جائزة شرعا لا إشكال فيها بناء على مايلي:

– إن هذا الربط لا يلحق الجهالة بالعوض لكونه معلوم النسبة، وهذه النسبة تتحدد وفق طرق قياسية من جهة مختصة مسؤولة.

– يمكن اعتبار عقد التوظيف متجدداً كل سنة بأجرة متزايدة بنسبة الزيادة في الأسعار.

الصورة الثانية: أن يقع تعيين الأجر على أساس مبلغ معلوم من النقود، ولكن يشترط في العقد أن هذا المبلغ المعلوم ليس هو المرتب الواجب في الذمة، وإنما الواجب في الذمة ما يساوي هذا المبلغ عند انتهاء كل شهر حسب قائمة الأسعار.

وهذه أيضا ليس ما يمنع منها شرعاً، لأن الطرفين قد اتفقا على قيمة المقابل يوم السداد لا على عينه، وليس في ذلك جهالة إذا علمت نسبة التضخم في النقد بطرق علمية دقيقة، وكان العلم بها حظاً للطرفين معا.

غير أنه يشترط إذا تقرر الراتب بعد شهر أن يبقى كما هو إذا لم يستطع رب العمل دفعه في وقته، لأنه يصبح ديناً والدين لا يجوز ربطه بمستوى الأسعار لأن ذلك ربا.

الصورة الثالثة: أن يقع تعيين الأجرة بمبلغ معلوم من النقود، ويشترط العاقدان أن هذا المبلغ هو الواجب في الذمة، وعليه انعقدت الأجارة ، ولكن يجب على المؤجر عند أداء الأجرة أن يزيد في هذا المبلغ بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار يوم الأداء.

وهذه الصورة غير جائزة شرعاً، لأن الأجرة قد تقررت في الذمة بتحديدها، وزيادة نسبة التضخم عند الأداء يصير المسألة من قبيل ربط الديون بقائمة الأسعار، وهو غير جائز، وتفترق هذه الصورة عن الصورة الثانية؛ كون الثانية لم تتقرر فيها الأجرة فلم تكن ديناً.

ونلحظ تركيز القاضي العثماني في تقسيمه لصور الربط على جوهر عملية الربط وحقيقتها.

2:- صنيع الدكتور: حمزة بن حسين العفر:

وقد جعل الربط القياسي للأجور على طريقتين هما:

الطريقة الأولى: الربط الذي يتم عن طريق الاتفاقات الجماعية، والتي تتحكم فيها اتحادات ونقابات العمل، ويقوم الأطراف المعنيون –أرباب العمل، وممثلو العمال- بتحديد الأجور عن طريق التفاوض، ويتم توقيع الاتفاق الجماعي بعد ذلك، ويضاف إلى الاتفاق بند ينص على أنه في أثناء سريان الاتفاق، وعلى فترات معينة يتم تعديل الأجور تلقائياً تبعاً لمؤشر قياسي متفق عليه من قبل الأطراف ذات العلاقة، ويمكن أن يكون التعديل في نهاية كل سنة، أو تبعاً لغلاء المعيشة، ويطلق على هذا الاتفاق بند التصاعد الأجري أو بند غلاء المعيشة.

الطريقة الثانية: ربط يتم عن طريق القرارات الحكومية لتنظيم الأجور والرواتب ومعاشات التقاعد ونحوها لحماية هذه الدخول من التآكل الذي ينتجه التضخم ، ويقصد بها أساساً موظفو الخدمة المدنية ومن في حكمهم، وتكون في بعض البلدان التي تستخدم هذا الربط كأداة سياسية حكومية للأجور مثل فرنسا ، وفي البلدان التي لا يوجد فيها تفاوض جماعي عن طريق اتحادات أو نقابات[24].

وقد أطلق الدكتور العفر القول بحرمة الربط القياسي للأجور دون تفصيل؛ ومستنده في ذلك الجهالة التي تلحق بقدر الأجر والراتب، وعقود الإجارات لا تقبل الجهالة في العوضين لأنها معاوضة لا تبرع.

ثم فصل القول في تعويض قدر التضخم بما يسمى بعلاوة غلاء المعيشة فقال:" أما مسألة إضافة ما يسمى (بعلاوة غلاء المعيشة) إذا اعتبرناه نوعاً من الربط فالأمر يحتاج فيها إلى تفصيل، ذلك أن هذه إن كانت من الأجرة فلابد أن تكون معلومة حال التعاقد؛ لأن الجهل بها يجعل الأجرة مجهولة فيبطل العقد، فلا يصلح أن يترك تقديرها لما يتحدد بعد ذلك من أحوال؛ لما يترتب عليها من منازعة، وقد اتفق العلماء على عدم جواز أن تكون الأجرة أو شيء منها مجهولاً.

[24] الفعر، حمزة بن حسين، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار في ضوء الأدلة الشرعية. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، الصفحات الورقية (495-516).

وإن كانت هذه العلاوة من باب التكافل فإنها غير لازمة لصاحب العمل ولا تكون من الأجرة ، فلا يشترط العلم بها ؛ لأن كفالة المحتاجين واجب على الدولة وليست واجباً على أرباب الأعمال، وإنما الواجب عليهم العدل في الأجرة".

ويرشد العفر إلى أن المعالجة الحقيقية للتضخم هي بمعرفة أسبابه ومعالجتها، لا بالتكيف مع أثر من آثاره، وأن من أهم العلاجات إيجاد نقد بقيمة ثابتة يكون أساساً لتقدير الرواتب والقيم، أضف إلى ذلك إن أمكن عقد إجارات قصيرة المدى للتمكن من تغيير الأجر عند كل تجديد لعقد.

وعلى كل فالذي يسجل على الدكتور العفر أنه اعتمد الطرق الإدارية في تقسيمه لطرق الربط الإداري للأجور، ولم ينتبه إلى جوهر الربط كما فعل القاضي العثماني.

3:- صنيع الدكتور أنس الزرقا[25]:

لم يحفل الدكتور أنس بتعداد صور الربط القياسي للأجور كما فعل القاضي العثماني والدكتور العفر، مستنداً في صنيعه إلى أن جوهر الربط واحد وأن الحكم الفقهي لا يتعلق بصورة بعينها، فذكر الصورة الأساسية وأعقب ذلك بإلماحة إلى صور أخرى، وأرجأ التحليل الفقهي للمسألة، فقال:" فأشرح الآن الصورة الأساسية الشائعة للربط:

هناك عقد عمل يمتد عدداً من الفترات الزمنية، لنقل : 3 سنوات، حددت فيه أجرة العامل بـ (2400 درهم) في السنة الأولى على أساس 200 درهم تدفع في نهاية كل شهر، على أن تكون الأجرة في كل سنة تالية هي (2400 مضافاً إليها الزيادة في تكاليف المعيشة في السنة الفائتة عما كانت عليه في سنة الأساس).....ومن الصور الأخرى للربط أن لا يعتد بزيادة الأسعار حتى تبلغ نسبة معينة مثلاً 10 % ، فإن تجاوزتها طبق الربط حينئذ فقط، ومن الصور أن لا تزاد الأجرة بنفس نسبة زيادة الأسعار ، بل بأقل منها، فإن زادت الأسعار 12 % مثلاً زيدت الأجور اللاحقة 6 % فقط، ومن الصور – وبخاصة في البلاد التي تعاني من التضخم الجامح- أن يعلن مؤشر الأسعار كل شهر أو بضعة شهور، وأن تعدل الأجور كل بضعة شهور في ضوء الغلاء الواقع في الشهور السابقة، وواضح أن هذه الصور المختلفة جوهرها الفقهي واحد".

4:- صنيع الدكتور أحمد شوقي دنيا[26]:

---

[25] الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. مرجع سايق، الصفحات الورقية (642-617).

[26] أحمد شوقي دنيا، التضخم والربط القياسي دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي. بحث مجمعي، الدورة الثامنة، المجلد الثالث، ص (607) وما بعدها.

وعلى خلاف الجميع فقد اكتفى الدكتور شوقي أحمد الدنيا بتعداد الصور الموجودة واقعاً وفق اعتباراتها المختلفة دون تحليل فقهي لهذه الصور والطرق، فقال:" يمكن أن نجد أكثر من نوع من أنواع الربط، فمن حيث ما يربط به قد يكون برقم قياسي، وهو الغالب، وقد يكون بسلعة من السلع، وقد يكون بعملة حقيقية مثل الدولار والريال، أو حسابية مثل الدينار الإسلامي، ومن حيث مدى شموله للمتغيرات الاقتصادية، هناك ربط شامل لكل الحقوق والالتزامات وهناك ربط انتقائي ينصرف إلى بعض تلك المتغيرات، ومن حيث كونه إجبارياً أو اختيارياً يمكن أن يكون الربط إلزامياً، من قبل الدولة كما قد يكون اختيارياً من قبل المتعاقدين".

رابعا: شروط الربط القياسي للأجور عند القائلين به

ليس الربط القياسي للأجور خلواً من الشروط والقيود، التي إن لم تتوفر جلب الربط أضراراً عوض جلبه للمصالح المرجوة منه، ولم أقف – في حدود ما اطلعت عليه من الأبحاث الشرعية المتعلقة بالموضوع – على من نبه على هذه الشروط وما ينجر على إهمالها سوى ما ذكره الدكتور عبد الرحمن يسري في بحثه، وأنا أورد هنا لبه بإيجاز غير مخل لما تقتضيه طبيعة المقام.

جعل الدكتور عبد الرحمن يسري الشروط الواجب تحققها على قسمين[27]:

القسم الأول: الشروط الضرورية لعملية الربط القياسي.

القسم الثاني: الشروط الكافية لتطبيقه.

الشرط الأول من الشروط الضرورية: توافر إحصاءات دقيقة وصادقة عن أسعار السلع والخدمات:

فهذه السلع هي التي ستشكل الرقم القياسي الذي يعبر عن مستوى الأسعار والقوة الشرائية للنقود، فالاعتماد على إحصاءات غير دقيقة لا يحقق هدف العدل الذي نرجوه من عملية الربط، بل قد يوقع الحيف بأطراف أخرى.

الشرط الثاني من الشروط الضرورية: وجود هيئة رسمية عليا على المستوى الوطني تتولى عملية الربط القياسي للأجور:

ووظيفة الهيئة:" يتمثل في إعلان النسبة المئوية أو المدى الذي سوف تتحرك فيه الأجور تبعاً لتغيرات الأسعار، ومتى يبدأ التنفيذ؟ وفي أي الأنشطة أولاً ، ثم أي الأنشطة بعد ذلك؟ وهل يسمح بتحرك الأجور لأعلى تدريجياً أم دفعة

[27] أحمد، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. مرجع سابق، الصفحات الورقية ، ص (530) وما بعدها.

واحدة؟ وكذلك يتعين على الهيئة العليا للأجور والأسعار الاتصال بممثلي أصحاب الأعمال والعمال للتأكد من سير الأمور بدقة وفقاً للخطة الموضوعة أو البرنامج المقترح ، وتفادي أوجه النقص أو القصور التي تظهر خلال التنفيذ حتى لا تقود هذه إلى مشاكل قد يكون لها انعكاسات خطيرة على الأسعار والنشاط الإنتاجي".

الشرط الثالث من الشروط الضرورية: وجود التزام عام بعقود عمل مكتوبة ومسجلة رسميا لدى هيئات رسمية:

وذلك قصد التأكد من التزام أصحاب الأعمال بتنفيذ عملية الربط وعدم حدوث تفلت فيها.

أما **الشروط الكافية** لعملية تطبيق الربط القياسي للأجور فهي مراعاة التناسب بين عملية الربط القياسي وارتفاع الإنتاجية الحقيقية للعمال، فإن زيادة الرواتب دون وجود زيادة مماثلة في الإنتاج، يسبب التضخم بدل أن يحد منه، فارتفاع الرواتب يؤدي إلى زيادة الطلب، والواقع أن الإنتاج ثابت لم يرتفع، فيتفصى عن ذلك غلاء في الأسعار مما يضطرنا ثانية إلى رفع الرواتب مرة أخرى والدخول في دائرة مفرغة أو ما يسمى بلولب الأسعار/ الأجور.

وعليه لا بد من مراعاة الآتي في عملية الربط:

أ:- أن يتم تنفيذ عملية الربط من خلال السياسة الاقتصادية الكلية التي تعالج التضخم والتي ترسمها وتشرف على تنفيذها السلطات الاقتصادية للدولة، ومن خلال هذه السياسة الكلية قد يتقرر السماح بزيادة الأجور على المستوى بمعدل لا يزيد عن 5 % بينما أن الرقم القياسي للأسعار قد سجل ارتفاعاً قدره 10 % مثلاً، والسلطات الاقتصادية قبل اتخاذها لمثل هذا القرار ستعمل على تقدير الأثر العام للزيادة في الأجور على المستوى العام للأسعار والانعكاسات المتتالية لهذه العملية على النشاط الاقتصادي.

ب:- قيام الهيئة العليا للأجور والأسعار (التي سبق اشتراطها في الشروط الضرورية) بوضع برنامج زمني لتنفيذ هذه السياسة في إطار السياسة الاقتصادية الكلية للدولة، والتي يفترض أن من أهدافها الرئيسية تحقيق النمو أو التنمية الاقتصادية في ظل أقل معدل ممكن للتضخم وأعلى مستوى ممكن للتوظف.

خامسا: آثار الربط القياسي للأجور:

أبدع الدكتور أنس الزرقا في تنبيهه على الآثار الناجمة عن عملية الربط القياسي للأجور، والتي تتلخص في الآتي[28]:

أ:- أن هناك اقتناعا واسع الانتشار بين الاقتصاديين؛ بأن اللجوء إلى ربط الأجور غالباً ما يضعف من عزيمة الدول عن مكافحة أسباب التضخم ؛ لأنه يخفف مؤقتاً من آثاره ويؤجلها، وربما يجعل مكافحة التضخم أصعب في المدى البعيد.

ب:- أنه يحقق عدالة في توزيع الدخل فإن مع غياب عملية الربط القياسي للأجور التي تخدم شريحة العمال – الشريحة الأكبر في المجتمع- في ظل التضخم المطرد؛ ينخفض الدخل الحقيقي للفئة العاملة، ويحصل بالمقابل زيادة المكاسب لأصحاب الأعمال الحرة والصناعيين والتجار ومالكي رأس المال الحقيقي كالعقارات، فيكون المال دولة بين أيدي فئة محددة من المجتمع، وعملية الربط القياسي للأجور تحقق نوعا من التوازن فهي بذلك خادمة لمقصد شرعي محترم.

ج:- حدوث جهالة في العوض الذي يحصله العامل جراء عمله، والواقع أن هذه حجة من منع الربط القياسي للأجور بمستوى الأسعار، وستقوم الباحثة ببيان وهنها في محله إن شاء الله عز وجل.

سادسا: نتائج وتحليل:

بعد هذا العرض لملامح مسألة الربط القياسي للأجور والرواتب بقائمة الأسعار، يجدر التنويه إلى أن إيجاد هذا الحل ما هو إلا تقليل للمفاسد التي تنتجها جاهلية مختلف النظم الوضعية، فالحل الحقيقي الرئيسي المطلوب هو العودة لهذا الدين الحنيف؛ وجعله مهيمناً على مختلف نواحي الحياة، وجعل السياسات المختلفة التي تنظم شؤون الناس في حياتهم منبثقة منه منضوية تحت قواعده ومقاصده.

ومع هذا يمكننا أن نسجل الآتي:

1:- إن ربط الأجور هو من الأمور المستحسنة شرعاً ؛ لأن الإسلام حريص كل الحرص على حماية الكسب من عمل اليد والحث على ذلك باعتباره المصدر الأساسي للعيش الكريم، غير أن هذا الربط يجب أن يتحقق بمعايير مقبولة وهي الشروط التي تم التنويه إليها عند بحث الشروط الضرورية والكافية.

[28] الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. مرجع سابق، ص (680)

2:- أن ضابط جواز عملية الربط القياسي للأجور بمستوى الأسعار؛ هو أن لا يكون الراتب قد صار ديناً أو في حكم الدين، وإلا انتقلنا إلى مسألة ربط الديون بقائمة الأسعار وهذا بحث آخر صلته قوية بالربا المحرم شرعا، وقد تم التطرق لهذا عند بحث صنيع الشيخ القاضي محمد تقي العثماني فليراجع هناك[29].

3:- أن عمدة المانعين[30] للربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار؛ هو حصول الجهالة في العوض وهذه الجهالة مفسدة للعقد، فمنع الربط القياسي حفاظاً على صحة العقد وجوازه، ويمكن دفع ذلك بما يلي:

أ:- ليس كل جهالة وإن كانت كثيرة مفسدة للعقد، بل هي الجهالة المورثة للنزاع بين أطراف العقد، وهذه الجهالة ليست كذلك فهي مع كونها محققة للعدل منضبطة بنسبة معينة دقيقة تحددها جهة عليا مسؤولة.

ب:- أنا وجدنا الشرع يغتفر الجهالة الكثيرة لحاجة الناس كما هو شأن عقد الجعالة، وحاجة الناس للعدل وإحداث التوازن المعيشي معتبرة محترمة شرعا[31].

ج:- أن عمل العمال والموظفين غالبه وأكثره من العقود الواردة على الأبدان، وهي عقود اغتفرت فيها الجهالة أكثر من العقود المالية، وهذا معلوم ملاحظ في عقد المساقاة والمزارعة و.....[32].

4:- هذا هو الذي رآه مجمع الفقه الإسلامي بدورته الثامنة ببندر سيري باجوان، بروناي دار السلام من 1 إلى 7 محرم 1414 هـ الموافق 21-27 يونيو 1993م.، وقد جاء فيه:

1- يجوز أن تتضمن أنظمة العمل واللوائح والترتيبات الخاصة بعقود العمل التي تتحدد فيها الأجور بالنقود شرط الربط القياسي للأجور، على ألا ينشأ عن ذلك ضرر للاقتصاد العام. والمقصود هنا بالربط القياسي للأجور تعديل الأجور بصورة دورية تبعاً للتغير في مستوى الأسعار وفقاً لما تقدره جهة الخبرة والاختصاص، والغرض من هذا التعديل حماية الأجر النقدي للعاملين من انخفاض القدرة الشرائية لمقدار الأجر بفعل التضخم النقدي وما ينتج عنه من الارتفاع المتزايد في المستوى العام لأسعار السلع والخدمات. وذلك لأن الأصل في الشروط الجواز إلا الشرط الذي يحل حراماً أو يحرم حلالاً. على أنه إذا تراكمت الأجرة وصارت ديناً تطبق عليها أحكام الديون المبينة.

---

[29] وينظر أيضا: تاج الدين، ملاحظات أساسية في مسألة ربط الأجور والمستحقات. مرجع سابق، (ص 656).

[30] الفعر، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار في ضوء الأدلة الشرعية. مرجع سابق، ص (495-516)، ابن منيع، مرجع سابق، (1889).

[31] الزرقا، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد. مرجع سابق،

[32] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (481-482).

والله الموفق.

مراجع الورقة

25. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل، الجزء الثالث، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1988 م
26. ابن عاشور، محمد الطاهر ، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الطبعة: 2.
27. أحمد، عبد الرحمن يسري، الربط القياسي للأجور بالمستوى العام للأسعار تحليل من منظور إسلامي لمشكلة الأجور في ظل التضخم والعلاج المقترح. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م.
28. الأشقر، محمد سليمان، النقود وتقلب قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1989م.
29. تاج الدين، سيف الدين إبراهيم، ملاحظات أساسية في مسألة ربط الأجور والمستحقات. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م
30. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد ،مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1992م.
31. حماد، نزيه، حكم الربط القياسي للأجرة في إجارة الأعيان بمؤشر سعر الفائدة، مجلة العدل، العدد 40، سنة 1429 هـ.
32. دنيا، أحمد شوقي ، التضخم والربط القياسي دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث، 1994م.
33. دنيا، شوقي أحمد، التضخم والربط القياسي دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م
34. دنيا، شوقي، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة المسلم المعاصر، العدد 41 لسنة 1984م.
35. الزرقا، محمد أنس، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد، بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث، 1994م.
36. زعتري، علاء الدين، فقه المعاملات المالية المقارن، دار العصماء، الطبعة الأولى، 2010
37. السالوس، علي، أثر تغير قيمة النقود في الحقوق والالتزامات، بحث مجمعي، العدد الخامس، المجلد الثالث، 1989م.
38. شابرا، محمد عمر، نحو نظام نقدي عادل، دار البشير، الطبعة الثانية، 1990م.

39. عبدالله، خالد محمد و بن مختار، أحمد وفاق، أثر رخص العُمْلَة وغلائها على أداء الدُّيون والقروض، (Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa)، العدد 209، سنة 2015م.

40. العثماني، محمد تقي، مسألة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار. بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1989م

41. الفرفور، محمد عبداللطيف، تغير العملة الورقية، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث، 1989م.

42. الفعر، حمزة بن حسين، ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار في ضوء الأدلة الشرعية، بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م.

43. قاسم، يوسف، تغير قيمة العملة، بحث مجمعي، العدد الخامس، الجزء الثالث،

44. المصري، رفيق يونس، تدهور النقود والربط القياسي للقروض غير الربوية؛ من تعليقه على التوصية السابعة للحلقة العلمية التي عقدها البنك الإسلامي للتنمية في جدّة بتاريخ 25 28 نيسان 1987 حول: (ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغيّر الأسعار .

45. المصري، رفيق يونس، النقود في الاقتصاد الإسلامي، درا المكتبي، الطبعة الأولى، 2013.

46. المنيع، عبد الله، موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، بحث مجمعي، العدد الثامن، المجلد الثالث. 1994م.

47. المنيع، عبدالله بن سليمان، الورق النقدي، الطبعة الثانية، 1984،

48. المنيع، موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، بحث مجمعي، العدد الخامسة، المجلد الثالث، 1989.

49. النشيمي، عجيل بن جاسم، تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي، بحث مجمعي ، العدد الخامس، المجلد الثالث، 1989م.

المقاصد الشرعية في المسائل الإرثية

الدكتور قيس عبدالوهاب عيسى

أستاذ مشارك

شريعة وقانون

جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا _ كلية القانون

الملخص

المقاصد في اللغة: جمع مقصد، مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، والقصد لهُ معانٍ عديدة منها استقامة الطريق، والاعتماد.أما **اصطلاحا** : فقد عرفت أن مقاصد الشريعة هي الغايات التي تواخاها الشارع الحكيم من التشريع لمصلحة الفرد والأسرة والمجتمع ، وهذه السَّنن التي مضى عليها الشَّارع الحكيم في تشريعه حقيقةٌ ثابتة لا تقبل الشك، ويعكس منطقية الشَّريعة الإسلاميَّة وعدالتها، وتدعو المجتهدين إلى بحث هذه المقاصد الشرعية وتبينها. ومن هنا ظهر علم المقاصد الذي كان واضحاً في أطروحات كبار الفقهاء، الذين استعملوا مُصطلحاتٍ أخرى؛ كالمصالح والمنافع والحكم والعلل والغايات ، وبحث موضوع المقاصد الشرعية في كتب الفقه منها : كتب الشَّافعيَّة، بدءاً برسالة الأمام الشَّافعي، و"البرهان"، للجويني، و"المستصفى"، للغزالي، و"قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، للعزِّ بن عبدالسَّلام، أو في كتب المالكيَّة؛ كفروق شهاب الدِّين القرافي، وموافقات الأمام الشَّاطبي وغيرها من كتب الفقه. فالشارع الحكيم وضع الأحكام الشرعية بمقاصد وعلل وحكم وغايات، تحت قواعد وضوابط محدَّدة تهدف إلى رعاية مصالح الفرد والأسرة والمجتمع ، ومن بين هذه الأحكام التي أُنيطت بمقاصد وغايات الميراث ومنها مقاصد التَّفاضل في الميراث بين الورثة ، فالآيات الخاصَّة بالميراث تبيّن من جهة ارتباط الأحكام الشَّرعيَّة بقانون الغاية، وتنفي من جهة أخرى قانونَ العبثيَّة والفوضويَّة والنَّفعيَّة في التَّشريع ومن التَّشريع. ونجد في أحكام الميراث والتفاضل بين الورثة ضمان حقوق الوَرَثة الأيتام والصِّغار والإناث، وإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه للإبقاء على التَّماسك الأسري وفيه مصلحة المجتمع .ونحاول في هذا البحث ،البحثَ في مقاصد الشريعة الإسلامية في مسألة التفاضل في الأنصبة الشرعية للورثة من خلال بيان المقاصد من تفضيل وارث على وارث ونتناول المقاصد في تفضيل بعض الذكور على بعض ، والمقاصد من تفضيل بعض الإناث على بعض

، والبحث في شبهة تفضيل الذكر على الأنثى بدراسة موضوعية من خلال تناول المقصد من تفضيل الذكور على الإناث ، وحالات تفضيل الإناث على الذكور . وتم اختيار هذا الموضوع للأسباب الآتية :بيان المقاصد الشرعية في مسألة التفاضل بين الورثة ، وأن الأحكام الشرعية جاءت لمصلحة العباد والبلاد في كل النصوص الشرعية ومنها أحكام الميراث ، والتفاضل في الأنصبة الشرعية . البحث في شبهة تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث من خلال بيان أن تفضيل الذكر على الأنثى لاتعد قاعدة مطردة .نحاول في هذا البحث تحليل النصوص الشرعية محاولة للوصول إلى المقاصد الشرعية من التفاضل في المسائل الإرثية بين الورثة من خلال بيان أسباب هذا التفاضل والحكمة منه.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى اله وصحبه أجمعين ، وبعد أقسم المقدمة إلى النقاط الآتية :

أولاً . مدخل تعريفي

المقاصد في اللغة: جمع مقصد، مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، والقصد لهُ معانٍ عديدة منها استقامة الطريق، والاعتماد.أما **اصطلاحا** : فقد عرفت أن مقاصد الشريعة هي الغايات التي تواخاها الشارع الحكيم من التشريع لمصلحة الفرد والأسرة والمجتمع ، وهذه السَّنن التي مضى عليها الشَّارع الحكيم في تشريعه حقيقةٌ ثابتة لا تقبل الشك، ويعكس منطقية الشَّريعة الإسلاميَّة وعدالتها، وتدعو المجتهدين إلى بحث هذه المقاصد الشرعية وتبينها .
ومن هنا ظهر علم المقاصد الذي كان واضحاً في أطروحات كبار الفقهاء، الذين استعملوا مُصطلحاتٍ أخرى؛ كالمصالح والمنافع والحكم والعلل والغايات ، وبحث موضوع المقاصد الشرعية في كتب الفقه منها : كتب الشَّافعيَّة، بدءاً برسالة الأمام الشَّافعي، و"البرهان"، للجويني، و"المستصفى"، للغزالي، و"قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، للعزِّ بن عبدالسَّلام، أو في كتب المالكيَّة؛ كفروق شهاب الدِّين القرافي، وموافقات الأمام الشَّاطبي وغيرها من كتب الفقه .
فالشارع الحكيم وضع الأحكام الشرعية بمقاصد وعلل وحكم وغايات، تحت قواعد وضوابط محدَّدة تهدف إلى رعاية مصالح الفرد والأسرة والمجتمع ، ومن بين هذه الأحكام التي أُنيطت بمقاصد وغايات الميراث ومنها مقاصد التَّفاضل في الميراث بين الورثة ، فالآيات الخاصَّة بالميراث تبيّن من جهة ارتباط الأحكام الشَّرعيَّة بقانون الغاية، وتنفي من جهة أخرى قانونَ العبثيَّة والفوضويَّة والنَّفعيَّة في التَّشريع ومن التَّشريع.
ونجد في أحكام الميراث والتفاضل بين الورثة ضمان حقوق الوَرَثة الأيتام والصِّغار والإناث، وإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه للإبقاء على التَّماسك الأسري وفيه مصلحة المجتمع .

ونحاول في هذا البحث ،البحثَ في مقاصد الشريعة الإسلامية في مسألة التفاضل في الأنصبة الشرعية للورثة من خلال بيان المقاصد من تفضيل وارث على وارث ونتناول المقاصد في تفضيل بعض الذكور على بعض ، والمقاصد من تفضيل بعض الإناث على بعض ، والبحث في شبهة تفضيل الذكر على الأنثى بدراسة موضوعية من خلال تناول المقصد من تفضيل الذكور على الإناث ، وحالات تفضيل الإناث على الذكور .

ثانياً . أسباب اختيار الموضوع

اخترنا موضوع (المقاصد الشرعية في المسائل الإرثية) للأسباب الآتية :

1. بيان المقاصد الشرعية في مسألة التفاضل بين الورثة ، وأن الأحكام الشرعية جاءت لمصلحة العباد والبلاد في كل النصوص الشرعية ومنها أحكام الميراث ، والتفاضل في الأنصبة الشرعية .
2. البحث في شبهة تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث من خلال بيان أن تفضيل الذكر على الأنثى لاتعد قاعدة مطردة .

ثالثا . منهج البحث

نحاول في هذا البحث تحليل النصوص الشرعية محاولة للوصول إلى المقاصد الشرعية من التفاضل في المسائل الإرثية بين الورثة من خلال بيان أسباب هذا التفاضل والحكمة منه .

المبحث الأول

مقاصد التفضيل بين الذكور

إن استقراء أنصبة الذكور يبين التفاوت في حصصهم، إذ أن نصيب الزوج أكثر من نصيب الأب عند وجود الولد، في حين نجد أن نصيب الابن يزيد على نصيب الأب والزوج ،ونحاول البحث في مقاصد التفضيل بين الذكور على وفق الافتراضات الآتية :

الافتراض الأول : توفيت امرأة عن أب ، وزوج ، وابن فيكون تقسيم التركة وفقاً للشريعة الإسلامية كالآتي :

	أب	زوج	ابن
	1	1	الباقي تعصيباً
	6	4	
أصل المسألة 12	2	3	7

إن نصيب الزوج في هذه المسألة وهو الربع يزيد على نصيب الأب وهو السدس على الرغم من أن الأب قد بذل جهداً كبيراً في تربية ابنته (المتوفاة) وتنشأتها ، ونرى أن المقاصدَ في تفضيل زوج المتوفاة على أبيها يتضح فيما ياتي :

أولاً : إن إسهام الزوج في تكوين ثروة المرأة أكبر من إسهام الأب ، لأن الزوج يدفع لزوجته المهر ، وهو ملزم بالإنفاق عليها ، وإن كانت غنية ، بينما الأب لا يكون ملزماً بالإنفاق على ابنته إلا إذا كانت فقيرة ، فوجب تفضـــيل الزوج بناءاً على قاعدة الغرم بالغنم .

ثانياً : إن الله سبحانه وتعالى راعى حاجة الورثة إلى المال ، فزوج المتوفاة أكثر حاجة للمال من أبيها ، كونه في الغالب الشائع أصغر سناً.

وقد ورث الابن في هذه المسألة الإرثية أكثر من الأب والزوج ، والمقاصد من ذلك تتضح فيما يأتي :

أولاً . المشاعر المفترضة للمتوفاة إذ مهما تبلغ معزة الزوج والأب ، الا أن معزة المرأة وحبها لابنها يكون اشد وأجلى .

ثانيا . إن الابن يكون أصـــغر ســـناً من الأب والزوج ، لذا تكون حاجته للمال أكثر ،فالابن مقبل على الحياة ،أما الزوج والأب فهما مدبران عنها .

ثالثا . الابن أكثر قدرة على الاستثمار من الأب والزوج في الغالب ،لأنه مازال صغيراً وفي ذلك مصلحة للمجتمع.

الافتراض الثاني: تُوفي شخص عن أب ، وابن فتقسيم التركة وفقاً للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي:

	أب	ابن
	1	الباقي تعصيباً بالنفس
	6	
أصل المسألة 6	1	5

وجدنا في هذه المسألة أن نصيب الابن يزيد على نصيب الأب على الرغم من أن حق الوالدين على الإنسان أعظم من حق ولده عليه ، فقد بلغ حق الوالدين إلى أن قرن الله سبحانه وتعالى توحيد عبوديته بطاعتهما ، فقال الله تعالى ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ إلا تَعْبُدُوا إلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾[1]، وإن كان كذلك فما سبب أن الله سبحانه وتعالى جعل نصيب الابن يزيد على نصيب الأب، ونرى أن المقاصد في ذلك في غاية الحسن والحكمة وهذا ما نوضحه بما يأتي :

أولاً . أن الأب قد أخذ قسطاً من الحياة وهو إلى الموت أقرب ، أو بعبارة أخرى الابن مقبل على الحياة والأب مدبر عنها . ومن ثم حاجة الابن للمال أكثر من حاجة الأب .

ثانياً . يعد الابن امتداداً لنسب المتوفى ، فالإنسان يشعر بامتداد حياته في أبنائه ، لذلك يشعر تجاه أبنائه بما لا يشعر به تجاه أبيه ، فيشعر باحتياجهم للأموال أكثر من احتياج الأب، ويشعر أنهم امتداد له، وذكرهُ مرتبط بوجودهم ، والله سبحانه وتعالى استجاب لهذا الشعور الفطري ، فعين للابن نصيباً أكثر من نصيب الأب[2].

ثالثاً . إن الابن أكثر قدرة على استثمار الأموال من أب المتوفى، لصغر سنه وطموحه مما يؤدي إلى فائدة أكبر للمجتمع.

يتضح من الأمثلة انفة الذكر أن المقاصد من التفاضل في الانصبة بين الذكور هي الحاجة للمال ، والمشاعر المفترضة للمتوفى ، ومصلحة المجتمع .

(1) سورة الإسراء : الآية 23.
(2) أحمد الشيخ محمد الباليساني، نظرة إلى المرأة والرجل في الإسلام، مطبعة العاني، بغداد، 1985 ، ص79.

المبحث الثاني

مقاصد التفضيل بين الإناث

إن إمعان النظر في أنصبة النساء يبين بجلاء الاختلاف والتفضيل في أنصبتهن ، ففرض الأم السدس ، وفرض الزوجة الثمن عند وجود الولد ، وفرض الأم الثلث ، وفرض الزوجة الربع عند عدم الولد.كما يختلف نصيب البنت عن ميراث الأم ، والزوجة ، ففرض البنت النصف عند الانفراد ، والثلثان عند التعدد ، بينما ترث الأخت لأم السدس عند الانفراد ، والثلث عند التعدد وغيرها من الأمثلة في التفاوت بين حصص النساء[3].

ونحاول بيان المقاصد من هذا التفضيل على وفق الافتراضات الآتية :

الافتراض الأول: تُوفي شخص عن أم ، وزوجة فتقسيم التركة وفقاً للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي:

	أم	زوجة
	1	1
	3	4
أصل المسألة 12	4 +5 رداً	3

وجدنا في هذه المسألة تفضيل الأم على الزوجة ، إذ ورثت الأم تسعة سهام فرضاً ورداً ، بينما ورثت الزوجة ثلاثة سهام ، ونرى أن المقاصد من تفضيل الأم على الزوجة يتضح بما يأتي :

أولاً . حاجة الأم للمال أكثر من حاجة الزوجة ، إذ أن الزوجة ممكن أن تتزوج ، لانها في الغالب أصغر سناً من الأم ، فتكون ذات زوج ملزمٍ بالإنفاق عليها ، بينما الأم تكون مسنة غير مؤهلة للزواج غالبا.

ثانيا . مشاعر المتوفى المفترضة إذ أن حبه وقربه لأمه في الغالب يكون أكبر من قربه لزوجته .

ثالثاً . قدم الله سبحانه وتعالى حق الأم على المتوفى في تربيته وتنشئته على حق الزوجة في المصاحبة الطبيعية لزوجها وجهدها في خدمته ومشاركتها في تكوين ثروته .

الافتراض الثاني : تُوفي شخص عن بنت ، وأم ، وزوجة فتقسيم التركة وفقا للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي:

(3) انظر محمد غرة دروزة ، المرأة في القرآن والسنة ، ط2 ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، 1980 ، ص219 .

	بنت	أم	زوجة
	1	1	1
	2	6	8
أصل المسألة 24	12	4	3
		والباقي يرد على البنت والأم كلا بحسب سهامه	

فلو افترضنت أن قيمة التركة (24000) دولارٍ ، فسيكون نصيب الزوجة (3000) دولارٍ ، ونصيب الأم (5250) دولارٍ ، ونصيب البنت (15750)دولارٍ ، إن الله سبحانه وتعالى فضل في هذه المسألة البنت على الأم والزوجة ، ويمكن إيجاز المقاصد من هذا التفضيل في النقاط الآتية:

أولاً . إن حاجة البنت للمال تفوق حاجة الأم والزوجة ، لأن البنت مقبلة على الحياة ، فتحتاج المال لمعيشتها وسكنها ودراستها ، عند عدم العائل لها ، أما الأم والزوجة فهما أقل حاجة للمال إما لكبرهما، أو لجمعهما المال فيما مضى من عمرهما .

ثانياً . راعى الله سبحانه وتعالى مشاعر المتوفى المفترضة إذ أن الشخص يكون أكثر حنواً وعطفاً على ابنته من أمه وزوجته، دون غمط حق الأم والزوجة.

الافتراض الثالث :تُوفي شخص عن أخت شقيقة ، وأخت لأم ، فتقسيم التركة يكون كالآتي :

	أخت شقيقة	أخت لأب
	1	1
	2	6
أصل المسألة 6	2+3 ردا	1

جعل الله سبحانه وتعالى نصيب الأخت الشقيقة زائداً على نصيب الأخت لأب ، فالأخت الشقيقة ورثت (3) سهام فرضاً و (2) رداً على راي قسم من الفقهاء بأن الرد يكون للأخت الشقيقة فقط[4] ، والمقصد في هذا التفضيل قوة قرابة الأولى للمتوفى على الثانيةفالأخت الشقيقة أقوى قرابة من الأخت لأب ،والمقصد هو مراعاة المشاعر المفترضة للمتوفى في تقسيم تركته وأن هذا التفاوت في حصص النساء دليل على أن الذكورة والأنوثة لا تعد علة للتفاضل[(5)].

المبحث الثالث

مقاصد تفضيل الإناث على الذكور

نتناول في هذا المبحث صورتين لتفضيل الإناث على الذكور ، الصورة الأولى توريث اللإناث وعدم توريث الذكور ، والصورة الثانية توريث الإناث أكثر من الذكور ، ، ونقسم هذا المبحث إلى المطالب الآتية :

المطلب الأول : حالات ترث الأنثى ولا يرث الذكر

المطلب الثاني : حالات ترث الأنثى أكثر من الذكر

المطلب الأول

حالات ترث الأنثى ولا يرث الذكر

ثمة حالات عديدة في الشريعة الإسلامية ترث الأنثى فيها ولا يرث الذكر ومنها ما يأتي :

الافتراض الأول : اجتماع الجدة الصحيحة والجد غير الصحيح:

فإذا تُوفي شخص عن أم أم ، وأب أم فتقسيم التركة وفقاً للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي:

[4] . شمس الدين السرخسي ، المبسوط ، ج29 ، ط3، دار المعرفة ، بيروت ص192

(5) الشيخ عمر الشهير بأبن القره داغي ، الفتح الواضح على المنح الفائض في علم الفرائض ، مطبعة المجمع العلمي الكردي ، بغداد ، 1978 ، ص23.

	أم أم		أب أم
	1	فرضاً	لا باقي لانه من ذوي الأرحام
	6	والباقي رداً	
أصل المسألة 6	1 + 5		_

إن أم الأم ورثت التركة كلها السدس فرضاً والباقي رداً بينما لم يرث أب الأم (زوجها) شيئاً من التركة كونه من ذوي الأرحام[6] ، وفي هذا التفضيل مقصد واضح بأن الله سبحانه وتعالى قدم الإناث على الذكور لتقديمه فضل ام الأم الحاضنة للولد عند عدم وجود الأم على الرأي الغالب في الفقه الإسلامي على أب الأم لانه من ذوي الأرحام .

الافتراض الثاني : اجتماع زوج ، وأخت شقيقة ، وأخت لأب أو أخ لأب

فإذا توفيت امرأة عن زوج ، وأخت شقيقة ، وأخت لأب ، أو أخ لأب فنحل المسألة بافتراضين كما يأتي:

أ- توفيت امرأة عن _ زوج ، وأخت شقيقة ، وأخت لأب ،فتقسم التركة كالآتي :

	زوج	أخت شقيقة		أخت لأب	
	1	1	1	تكملة	1
	2	2	6	للثلثين	6
أصل المسألة 6	3	3	1		
عالت المسالة إلى 7					

ب – توفيت امرأة عن _ زوج ، وأخت شقيقة ، وأخ لأب ،فتقسم التركة كالآتي:

	زوج	**أخت شقيقة**	**أخ لأب**
	1	1	الباقي تعصيباً بالنفس
	2	2	
أصل المسألة 2	1	1	لا باقي

(6) صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية، ط3، مكتبة المعارف، الرياض، 1986، ص65 .حميد طه يس ، الوافي في ميراث الجدات ، بحث منشور في مجلة كلية الأمام الأعظم ، العدد الثامن عشر ، 2014 ، ص434 .

وجدنا أن الأخت لأب في الافتراض الأول ورثت سهماً واحداً من أصل المسألة (7) ، بينما لم يرث نظيرها الأخ لأب أي شي من التركة[7].

باستقراء الحالات الواردة آنفاً، ثبت ان تفضيل الذكور على الإناث في الميراث لا تعد قاعدة مطردة في الشريعة الإسلامية ، ولا نتفق مع قسم من الكتاب بايرادها على سبيل الحصر[8] لان الحالات الإرثية للأنثى لا يمكن حصرها، بسبب اختلاف الورثة من حالة إلى أخرى وطريقة التوريث كما هو الحال في توريث ذوي الأرحام في الفقه الإسلامي لوجود اختلاف بين الفقهاء في طريقة توريث ذوي الأرحام .

المطلب الثاني

حالات ترث الأنثى أكثر من الذكر

هناك حالات عديدة ترث فيها المرأة أكثر من الرجل، لكونها ترث بالفرض، والرجل يرث بالتعصيب ومنها ما يأتي :

1. اجتماع أختان لأم مع أخوان شقيقان ووجود الأم والزوجة

فإذا تُوفي شخص عن أختين لأم ، وأخوين شقيقين، وأم، وزوجة، فتقسيم التركة وفقاً للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي :

	زوجة	أم	أختين لام	أخوين شقيقان
	1	1	1	الباقي تعصيباً بالنفس
	4	6	3	
أصل المسألة 12	3	2	4	3
تصحيح المسألة إلى 24	6	4	8	6

إن الأخت لأم ورثت أربعة سهام وهو أكثر من نصيب الأخ الشقيق الذي ورث ثلاثة سهام بالرغم من أنه أقوى قرابة منها ، لأنها من أصحاب الفروض والأخ الشقيق من العصبات[9] .

([7]) د. أحمد فراج حسين ، د. محمد كمال الدين امام ، نظام الارث والوصايا والاوقاف في الفقه الاسلامي ، منشورات الحلبي الحقوقية ، لبنان ، 2002 ، ص 157.

([8]) صلاح الدين سلطان ، ميراث المرأة وقضية المساواة ، ط1 ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، 1999 ، ص22، ص 18 . عادل ناصر ، حالات ميراث المرأة مع الرجل ، بحث منشور في مجلة كلية صدام للحقوق ، المجلد 5 ، العدد 8 ، 2001، ص256 .

([9]) انظر د. محمد أبو حسان ، المرأة والاسرة بين الإسلام والنظم الغربية-جمعية العفاف الخيرية ، الاردن، 1998، ص 120 وما بعدها.

2.اجتماع الأبوين والزوجة ، والبنت وبنت ابن ، أو ابن ابن

فإذا تُوفي شخص عن زوجة ، وأب ، وأم ، وبنت ، وبنت ابن أو ابن ابن فنحل المسألة بافتراضين احدهما كون الوارثة بنت الابن وأخرى كون الوارث ابن الابن كما يأتي:

أ– الافتراض الأول :

	زوجة	أب	أم	بنت	بنت ابن
	1	1	1	1	1
	8	6	6	2	6
					تكملة للثلثين
أصل المسألة 24	3	4	4	12	4
عالت المسألة إلى 27					

1 1
6 2

ب – الافتراض الثاني:

	زوجة	أب	أم	بنت	ابن ابن
	1	1	1	1	الباقي تعصيباً بالنفس
	8	6	6	2	
أصل المسألة 24	3	4	4	12	1

نجد من خلال الحلين الانفين ان بنت الابن ورثت أربعة اسهم من أصل المسألة (27) لان فرضها السدس ، أما ابن الابن فورث سهماً واحداً من أصل المسألة (24) لانه وارث بالتعصيب ، فورثت بنت الابن أكثر من ابن الابن[10].

وجدنا من خلال استقراء الأمثلة الآنفة الذكر أن الأنثى ترث أكثر من الذكر في بعض الحالات الإرثية ، لأن البنت من أصحاب الفروض وقد راعى الله سبحانه وتعالى حاجتها للمال أكثر من حاجة الذكر ، لاسيما أن هذه الحالات لايوجد ذكر معها فتكون عصبة معه .

(10) د. صلاح الدين سلطان ، ميراث المرأة وقضية المساواة ، ط1 ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، 1999 ، ص22 .

المبحث الرابع

حالات تفضيل الذكور على الإناث ومقاصدها

يثير البعض سؤالاً مفاده لماذا فضل الإسلام الذكر على الأنثى في مسائل عديدة ، منها تفضيله عليها في الميراث فيعد هذا الموقف هضماً لحقوقها وانقاصاً من شأنها وينادون بمساواتها بالذكر في الأمور كافة ومنها المساواة في الميراث، ونحاول في هذا المبحث مناقشة هذه الشبهة بموضوعية بعيدا عن العواطف ، فنبحث في بعض الافتراضات التي يفضل فيها الذكر على الأنثى ، ثم نبحث في الحكمة من هذا التفضيل، ونقسم المبحث إلى المطلبين الآتيين :

المطلب الأول : حالات تفضيل الذكر على الأنثى

المطلب الثاني : مقاصد تفضيل الذكر على الأنثى

المطلب الأول

حالات تفضيل الذكر على الأنثى

سنبحث في هذا المطلب افتراضات يفضل الذكر على الأنثى في سهام التركة كالآتي :

الافتراض الأول : اجتماع البنت مع الابن

فإذا تُوفي شخص عن بنت، وابن، فتقسيم التركة وفقاً للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي:

	ابن	بنت
	التركة كلها تعصيباً بالغير	
أصل المسألة 3	2	1

إن البنت ورثت نصف نصيب الابن تعصيباً بالغير ، مصداقا لقول الله تعالى **•يُوصِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأنثيين •** [11]

(11) سورة النساء ، الآية 11 .

ويطبق التقســـيم ذاته إذا اجتمع ابن الابن مع بنت الابن وإن نزلوا، إذا اتحدوا بدرجة القرابة مع المتوفى، وكذلك ابن البنت وبنت البنت ذوي ارحام [12] .

الافتراض الثاني: إنفراد الأبوين بالتركة

فإذا تُوفي شخص عن أب، وأم، فإن تقسيم التركة وفقا للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي:

	أم	أب
	1	
	3 فرضاً	الباقي تعصيباً بالنفس
أصل المسألة 3	1	2

فالأم ورثت نصف نصيب الأب، إذ ورثت الثلث فرضاً، وورث الأب الباقي تعصيباً بالنفس[13] .

الافتراض الثالث: اجتماع الأخت الشقيقة والأخ الشقيق، أو الأخت لأب والأخ لأب :

فإذا تُوفي شخص عن أخت شقيقة، وأخ شقيق، فتقسيم التركة وفقا للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي :

	أخ شقيق	**أخت شقيقة**
	التركة كلها تعصيباً بالغير للذكر مثل حظ الأنثيين	
أصل المسألة 3	2	1

([12])، د. عادل ناصر ، حالات ميراث المرأة مع الرجل ، بحث منشور في مجلة كلية صدام للحقوق ، المجلد 5 ، العدد 8 ، 2001 ، ص256 .

([13]) د مصطفى محمد جميل، التطبيقات في علم الميراث، دار الجاحظ، بغداد، 1961 ، ص 127 .د. مصطفى السباعي د. عبد الرحمن الصأبوني ، الأحوال الشخصية في الاهلية والوصية والتركات ، ط3 ، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، 1970 ، ص 560 .

إن الأخت الشقيقة ورثت نصف ارث الأخ الشقيق وذلك لقول الله تعالى **• وَإِنْ كَانُوا أخوة رِجَالا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأنثيين •** [14]

الافتراض الرابع : اجتماع ذوي الأرحام الذكور والإناث المتحدين في جهة القرابة ودرجتها وقوتها، فإذا تُوفي شـــخص عن بنت أخت شقيقة ، وابن أخت شقيقة، فتقسيم التركة على رأي قسم من الفقهاء المسلمين يكون كما يأتي:

	بنت أخت شقيقة	ابن أخت شقيقة
أصل المسألة 3	1	2

إن بنت الأخت الشـقيقة ورثت نصـف حصـة ابن الأخت الشـقيقة لكونها من ذوي الأرحام واتحدا في جهة القرابة ودرجتها وقوتها[15].

الافتراض الخامس : ميراث الزوجين

فإذا مات أحد الزوجين ، فالزوجة ترث نصـــف حصـــة الزوج عند وفاته، فإذا تُوفي الزوج، فالزوجة ترث أما الربع عند إنعدام الولد، أو الثمن عند وجود الولد ، بينما يرث الزوج نصـف تركة زوجته عند إنعدام الولد ، ويرث ربع تركة زوجته عند وجود الولد.

لقوله تعالى : **• وَلَكُمْ نِصْـــفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أو دَيْنٍ •** [16] .

المطلب الثاني

مقاصد تفضيل الذكر على الأنثى

إن كثيرا من الكتاب المسلمين المتحمسين والمخلصين لشرع الله والغيورين على أحكامه يحاولون الرد على شبهة تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث باجابات تقليدية متكررة منذ زمن طويل تشتمل على حجتين كما يأتي :

([14]) سورة النساء ، الآية 176.
([15]). د.قيس عبدالوهأب دعبدالله السعيدي ، أحكام المواريث والوصية والوقف في الشريعة الإسلامية وماعليه العمل في قانون الأحوال الشخصية الأماراتي رقم (28) لسنة 2005 ، ط1، دار افاق مشرقة ، الأمارات ، ص141.
([16]) سورة النساء ، الآية 12

الأولى : إن الشريعة الإسلامية الغراء أزالت الغبن والإجحاف الذي لحق بالأنثى فقد كانت الأنثى عند عرب الجاهلية لا تحرم من الميراث فحسب ، بل انها تورث كباقي المتاع ، فإنصفتها الشريعة الإسلامية بتوريثها نصف نصيب الذكر.

الثانية : إن الاعباء المالية الملقاة على كاهل الذكر أكثر مما هو ملقاة على كاهل الأنثى مما اقتضى ان يكون نصيبه ضعف نصيبها[17].

ولنا على الاجابتين الانفتي الذكر الملاحظات الآتية:

الأولى : إن قياس نظام الميراث عند عرب الجاهلية الموضوع من قبل البشر ، بما يتناسب مع ظروف حياتهم ، والنابع من العادات الظالمة الخاضعين لها ، لأنهم قوم لم تلن لهم جوانب الحياة وليس لهم دين يعصمهم من الخطأ ، مع نظام الميراث الاسلامي الموضوع من قبل الله سبحانه وتعالى ، قياس مع الفارق ، إذ لا يجوز قياس التشريع الوضعي مع التشريع الالهي لتسويغ تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث.

الثانية : إن سوق الحجتين المذكورتين آنفا للرد على شبهه تفضيل الذكر على الأنثى وكأن المسألة مسلم بها وأن الإسلام فضل الذكر على الأنثى في الأحوال جميعها، في حين وجدنا ان مسألة التفضيل ليست قاعدة مطردة لذا وجدت من الواجب الإشارة إلى مجموعة من الثوابت قبل البحث في الحكمة من تفضيل الذكر على الأنثى كالآتي :

أولاً .التفضيل لا يعد قاعدة مطردة

إن تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث لا يعد قاعدة مطردة في الشريعة الاسلامية، إذ أن هناك حالات ترث فيها المرأة نصف حصة الرجل، وحالات ترث فيها حصة أكثر من الرجل، وحالات ترث ولا يرث الرجل، وحالات ترث مساوية لحصة الرجل .

وحيث اننا بحثنا الحالات جميعها ماعدا الحالة الأخيرة وهي مساواة الذكر للأنثى في الميراث فسنبحثها كالآتي :

الافتراض الأول : اجتماع الأبوين مع ابن أو بنتين فأكثر

فإذا تُوفي شخص عن أبوين، وابن، فإن تقسيم التركة سيكون كما يأتي:

([17]) انظر عباس محمود العقاد ، المرأة في القران ، دار الهلال ، مصر ، ص68 وما بعدها. د. حمد العبد الرحمن الجنيدل، نظرية التملك في الاسلام، بحث لنيل درجة الماجستير من المعهد العالي للقضاة بالرياض، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983، ص48 وما بعدها. محمود محمد غريب ، المال في القران ، مطبعة العاني ، بغداد ، 1976 ، ص77 وما بعدها. عبد الحميد أبراهيم محمد ، المرأة في الإسلام ، مطأبع الدار القومية للطباعة والنشر ، مصر ، 1983 ، ص 69 وما بعدها.

	أب	أم	ابن
	1	1	الباقي تعصيباً
	6	6	بالنفس
أصل المسألة 6	1	1	4

إن الأم ورثت حصة الأب نفسها لورود نص قطعي الثبوت والدلالة لقول الله تعالى • **وَلأبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ** • [18]

الافتراض الثاني: اجتماع الأخوات والأخوة لام

فإذا تُوفي شخص عن أختين وأخوين لام فإن تقسيم التركة يكون كما يأتي :

	أختين لام	أخوين لام
		1
		بالتساوي
أصل المسألة 3	1	1
تصحيح المسألة 12	6	6

إن الأخوات والأخوة لام ورثوا حصصاً متساوية، إذا ورث كل أخت أو أخ ثلاثة أسهم في الفقهين لورود نص قطعي الثبوت والدلالة لقول الله تعالى • **وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أو امْرَأَةٌ وَلَهُ أخ أو أخت فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ** • [19] .

الافتراض الثالث : تساوي الرجل والمرأة في الميراث عند إنفراد احدهما في التركة

فلو تُوفي شخص عن أب ورث التركة كلها عصبة بالنفس ، ويطبق الحكم ذاته لو تُوفي شخص عن أم فترث الثلث فرضاً والباقي رداً في ، وهذا ينطبق على الابن والبنت والأخ والأخت وغيرهم من الورثة[20]

([18]) سورة النساء ، الآية 11
([19]) سورة النساء ، الآية 12.
([20]) أحمد دكار ، مسائل تطبيقية في الميراث والوصية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بيروت، 1999 ، ص95 .

الافتراض الثالث : اجتماع الأب والجدة (أم الأم) مع فرع وارث مذكر أو بنتين

فإذا تُوفي شخص عن أب ، وام أم ، وابن فإن تقسيم التركة سيكون كما يأتي:

	أب	أم أم	ابن
	1	1	الباقي تعصيباً بالنفس
	6	6	
أصل المسألة 6	1	1	4

إن أم الأم ورثت حصـــة متســـاوية مع أب المتوفى على الرغم من انها أبعد في درجة القرابة بالمتوفى من الأب ويطبق التقسيم ذاته عند وجود بنتين[21].

الافتراض الرابع : المسألة المشتركة

فإذا توفيت امرأة عن زوج ، وام ، وأختين لام ، وأخ شقيق ، فإن تقسيم التركة وفقا للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي:

	زوج	أم	أختين لام	أخ شقيق
	1	1		
	2	6		
				بالتساوي
أصل المسألة 6	3	1		2
تصحيح الحالة 18	9	3		6

إن الأخت لام ساوت الأخ الشقيق في تركة المتوفى رغم أنها اضعف قرابة للمتوفى من الأخ الشقيق[22].

([21]) انظر محمد محمد سعفان ، معوض محمد مصطفى ، الميراث في الشريعة الإسلامية ، ط1، مطبعة الشرق الادنى ، مصر ، 1929 ، ص 17 ومابعدها.

([22]) انظر أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني ، التهذيب في علم الفرائض والوصايا ، حققه وعلق عليه محمد أحمد الخولي ، ط1، مكتبة العبيكان ، الرياض ، 1995 ، ص85.

ثانياً .الجنس لا يعد علة للتفاضل

إن اختلاف الأنصبة لا يكون بين الذكر والأنثى فحسب ، بل بين أنصبة الإناث أنفسهن ، وأنصبة الذكور ، ونصيب الوارث سواء كان ذكر، أو أنثى بين حالة وأخرى .

وبما أننا بحثنا احتلاف الأنصبة بين الذكور والإناث ، لذا نبحث في هذه النقطة اختلاف نصيب الوارث نفسه إذ أن استقراء أنصبة الورثة يبين اختلاف نصيب الوارث نفسه من مسألة إلى أخرى دون النظر كونه ذكر أو إنثى فنصيب الأب السدس عند وجود الولد ، والتركة كلها أو الباقي من التركة بعد أصحاب الفروض عندعدمه ،وتطبق الحالات ذاتها على الجد الصحيح (أب لأب) عند عدم الأب ، ونصيب الزوج الربع عند وجود الولد ، والنصف عند عدمه ونصيب الزوجة الثمن عند وجود الولد ، والربع عند عدمه ونصيب الأم السدس عند وجود الولد، أو جمع من الأخوة ، والثلث عند إنعدامهم ، وغيرها من الأمثلة[23].

فقد تغيرت أنصبة الأب والزوج من مسألة إلى أخرى ، كما تغيرت أنصبة الأم والزوجة ، فلم يختلف جنسهم من حالة إلى أخرى، أن الذي أختلف هو الترجيح بين المصالح المعتبرة، وعلل التوريث ، فتوزيع تركة المتوفى وفقا للشريعة الإسلامية تبنى على اعتبارات عديدة والمفاضلة بين هذه الاعتبارات من اعباء مالية ، ومشاعر المتوفى ، وقوة القربى بالمتوفى ، والموازنة بين الحقوق والالتزامات بين الوارث والمتوفى بناءً على قاعدة الغرم بالغنم، فعلى سبيل المثال لو توفى شخص عن أب ، وأم، فتقسيم التركة وفقا للشريعة الإسلامية يكون كما يأتي :

	أب	أم
	الباقي تعصيباً	1
		3
أصل المسألة 3	2	1

أما لو تُوفي شخص عن أب ، وأم ، وابن فتقسيم التركة سيكون كما يأتي :

(23) انظر سعيد بن سعد بن نبهان الحضرمي ، دليل الخائض في علم الفرائض، دار احياء الكتب العربية، عيسى البأبي الحلبي وشركاؤه ، مصر ، 1960 ، ص 8 وما بعدها.

	أب	أم	ابن
	1	1	الباقي تعصيباً
	6	6	
أصل المسألة 6	1	1	4

فيلاحظ أن الأب في المسالة الأولى ورث ضعف الأم، والعلة في ذلك أن الموازنة بينهما تقتضي هذا التفضيل للعلل الاتية:

أولاً . الاعباء المالية الملقاة على كاهل الأب أكثر من تلك الاعباء الملقاة على كاهل الأم، ومنها الإنفاق على من يعولهم ومنها الأم (زوجته).

ثانياً.إن تفضـــيل الأب على الأم مبني على قاعدة الغرم بالغنم ، إذ أن الأب ملزم بالإنفاق على ابنه بخلاف الأم التي لا تكون ملزمة بذلك.

ثالثاً. إن الأب أكثر قدرة على استثمار الأموال من الأم، بسبب التزاماته بتوفير مصدر رزق للعائلة، بخلاف التزامات الأم المسؤولة عن رعاية الاسرة دأخل الدار.

أما في المسألة الثانية فنجد نصيب الأبوين متساويين لأن المقارنة لم تنحصر بينهما بل مقارنة مصالحهما مع مصلحة الابن ففضل الابن على كليهما للعلل الآتية:

أولاً . إن الابن مقبل على الحياة ومن ثم تكون حاجته للاموال أكثر من حاجة الأبوين المدبرين عنها.

ثانياً . إن مشاعر الإنسان في الغالب تميل إلى رعاية اولاده لأنهم امتداد له ويجد نفسه فيهم فيميل إلى جعلهم اغنياء لتدبر مصاعب الحياة.

ثالثاً. ابن المتوفى اقدر على استثمار التركة من أبويه، مما ينعكس بفائدة جمة على المجتمع كافة[24].

إذا التفضـــيل في الميراث ليس محصـــورا بين الذكر والأنثى ، بل يمكن أن يكون بين الذكور ، أو الإناث ، أو تغير نصيب الوارث ذاته من حالة إلى أخرى ، وهذا دليل على أن الإنوثة والذكورة لا اثر لهما في التفضيل في الميراث.

(24) انظر أحمد الشيخ محمد الباليساني ، المصدر السابق، ص79 .

ومن وجهة نظرنا أن العلل في تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث في بعض الحالات هي : الاعباء المالية ، ومشاعر المتوفى ، والغرم بالغنم ، والقدرة على استثمار الأموال ، وقد تكون قسم من هذه العلل مجتمعة في حالة من حالات التفضيل وتارة متفرقة، وهذا ما سنبحثه في الفروع الآتية :

الفرع الأول : العبء المالي

إن علة الاعباء المالية متحققة في حالات التفضيل كافة بين الذكر والأنثى، إذ أن توريث الذكر ضعف الأنثى في بعض الحالات لم يكن على اساس الذكورة والإنوثة ، بل على اساس الاعباء المالية لكليهما ، ولنضرب مثلا يوضح الاختلاف في هذه الاعباء ، فإذا تُوفي شخص عن ابن ، وبنت ، وترك مبلغا قدره (30000) دولارٍ، فترث البنت (10000) ، والابن (20000) ينفقه على نفسه وعلى غيره فإذا اراد الزواج ، فإنه يدفع المهر لزوجته ولنفرض انه (10000) دولارٍ، وهذا يعني انه دفع نصف ما ورثه من أبيه مهرا لزوجته(الأنثى) ، وبقي له (10000) دولارٍ ، علما أنه ملزماً بالإنفاق على زوجته واولاده وكل من يعولهم عند الحاجة كالوالدين وأخته التي ورثت معه حتى تتزوج ، كما انه ملزم بالنفقة عليها إذا فارقها زوجها ، أو تُوفي عنها ولم يكن لها كفاية مالية لحياتها.

أما البنت فانها تأخذ مهرا عند زواجها ، ولنفرض انه (10000) دولارٍ ، فيصبح مجموع ما لديها (20000) دولارٍ ، ثم هي لا تكلف بانفاق شيء من مالها ، مهما كانت غنية ، لان نفقتها اصبحت على زوجها ، فهو المكلف بالانفاق عليها ما دامت في عصمته ، أما إذا لم تتزوج فيبقى توريث الذكر ضعف الأنثى منسجما مع العدل والمساواة ، سيما وأن أخوها يكون ملزما بالإنفاق عليها عند الحاجة[25].

وإذا كانت هناك حالات شاذة لرجال ينفقون ثرواتهم كلها على انفسهم ولا يتزوجون ، ولا يبنون اسرة فتلك امثلة نادرة والأحكام تقام على الغالب الشائع لا النادر ، فالأمر الطبيعي أن ينفق الرجل ثروته على بناءً اسرة ، وإنفاق الرجل على اسرته تكليفا لا تطوعا ، ومهما كانت ثروة الزوجة كبيرة فلا يحق له أن يأخذ منها شيئا البتة إلا برضاها، فإين الظلم الذي يزعمه دعاة المساواة المطلقة ؟ فالمسألة مسألة ارقام وحسابات وترجيح بين المصالح المرعية في التوريث ، لا عواطف كاذبة وأختراعات مخالفة للحقيقة. واذا كان البعض ويحتج أن هذا التفضيل كان مسوغا في الماضي ، أما الان وقد دخلت المرأة في مجالات العمل كلها، واصبحت الاعباء المالية الملقاة على كاهلها مساوية للاعباء المالية الملقاة على كاهل الرجل، فهذه الحجة مردودة من وجهين هما:

(25) انظر عابدة المؤيد العظم ، سنة التفاضل وما فضل الله به النساء على الرجال ، ط1، دار أبن حزم، بيروت، 2000 ، ص123.

الأول : الأصـــل أن المرأة في المجتمع الاســـلامي تســـتقر في بيتها رغم تعلمها وتخرجها من الجامعات ، وإن كان يجوز عمل المرأة في بعض المجالات استثناءاً في الاعمال التي تقتضيها مصلحة المجتمع من ناحية ، أو حاجة امرأة بعينها من ناحية أخرى ، فتعليم البنات ، وطب النســـاء ، وغيرها من الاعمال التي ينبغي أن تقوم بها المرأة ، فهي وظائف يحتم المجتمع اشتغال النساء بها، وقد يكون عمل المرأة لعدم وجود عائل لها ، أو عدم كفاية ما يعولها به عائلها ، لأن ذلك احفظ لها ولكرامتها وعرضها[26].

وخلاصة الأمر أن الأصل تفرغ المرأة لاسرتها واطفالها وخروجها للعمل استثناءاً، والأحكام تقام على الغالب الشائع لا النادر.

الثاني : إن مبدأ المساواة المطلقة في الحقوق والالتزامات بين الذكر والأنثى في الغرب لا يزال في قيد التجربة، ولم تصدر الحياة حكمها النهائي عليه ، هل هو خير للمرأة أم شـــر لها ؟ وهل هو خير للمجتمع والاســـرة بحيث يكون صـــالحا للبقاء ، حتى يصـــبح اســـاســـا ومناطا في تقنين القوانين ؟ أم هو شـــيء عارض لا يلبث أن يزول وتعود المرأة إلى خصوصيتها وانوثتها؟ وقد بدت منذ فترة تلوح في الافق بوادر انحسار هذا المبدأ ،كونه شيئاً عارضاً جاء نتيجة المدنية الزائفة فلا يستطيع أحد أن يزعم أن المرأة بتكوينها الجسدي والفكري والوجداني ليست مهيأة لاهم وظيفة في الحياة وهي الأمومة، فإذا لم تقم بها فذلك اهدار لطاقة حيوية مرصودة لغرض معين ، وتحويل لها عن سبيلها الاصيل ، وحين تقتضي الضرورة خروج المرأة للعمل فهذا استثناء ولا يعد قاعدة [27].

ويرد البعض أن المرأة تستطيع أن تقوم بواجب الأمومة وواجبها تجاه الاسرة ، واعمالها الوظيفية وهذا يستدعي مساواتها بالرجل في الحقوق والالتزامات، ومن ثم وجب المساواة في الحقوق والالتزامات كافة ؟

لو افترضـــنا جدلاً بالأخذ بالمســـاواة المطلقة في الحقوق والالتزامات بين الذكر والأنثى، اليس في هذا المبدأ اجحاف وغبن واضـــح للمرأة ، بحيث يلقى عليها من الالتزامات التي لا تتناســـب مع قدرتها وأنوثتها ومع ذلك فلا يمكن أن يختلف اثنان بأن على المرأة واجباً رئيساً، وهو الأمومة والقيام بشؤون الأسرة ، وواجب ثانوي وهو العمل، ومن ثم فإن أي تقصـير في الواجب الرئيس، ولو حققت المرأة النجاحات كلها في الواجب الثانوي ، يؤكد فشـل هذا النظام وعدم صـلاحيته . لذا فقد بدت بوادر الضـيق والتبرم بهذا المبدأ تظهر في محيط المرأة نفسـها ، وأن المسـتقبل سـيكشـف عن خطأ هذا المبدأ وزيفه ، ويعود بالمرأة إلى وضـعها الطبيعي ليرفع عن عاتقها ما القي عليها من التزامات لا تتناسـب مع طبيعتها وقدرتها، فالمرأة بغريزتها وطبيعة الانوثة فيها ، تلقي عبأها في الحياة على الرجل ، حتى في البلاد التي سـاد فيها

(26) انظر عبد الله بن زيد ال محمود، حكمة التفاضل في الميراث بين الذكور والإناث، ط2، دار الشروق، بيروت، 1982، ص5.
(27) انظر د. جمعة محمد براج، المصدر السابق، ص41.

مبدأ المساواة المطلقة ، نجد أن الرجل هو الذي يكد ويعمل دائما ، أما المرأة فقد تعمل وقد لا تعمل فعملها وكسبها ليس هو القاعدة ، وليس هو الأصل الذي تبنى عليه حياة الاسرة، وأن دعاة المساواة لا يستطيعون تطبيق هذا المبدأ للاختلاف بين الذكر والأنثى في القدرات والتكوين الجسدي والعاطفي، ولا يعني هذا تفضيل احدهما على الأخر ، لذا فإن الله سبحانه وتعالى ميز بينهما في بعض الحالات فتشريعه بني على ما يخلد على مر الزمن لأنه دين الحياة كلها ودين الاجيال جميعها فلا يقرر من الأحكام إلا ما يتماشى مع الفطرة السليمة وما يصح للإنسان في كل زمان ومكان دون الالتفات إلى نزعات الهوى كالتي تظهر في بعض المجتمعات بين حين وأخر ولا تلبث أن تندثر ويطويها الزمن كما طوى غيرها.

الفرع الثاني : مشاعر المتوفى المفترضة

إن المرء يعنى بوجود أبناء يكونون امتدادا له ، ويبنون نسبا بعده فالفطرة البشرية تميل إلى بقاء الذكر وهذا يكون في الأبناء ، وأبناء الأبناء ، فقد جاء في القرآن الكريم على لسان زكريا (عليه السلام) قول الله تعالى • **وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا** • [28]، إذ أن المرء يشعر بالضياع والاندثار وموت الذكر ، إذا لم يترك بعده ذكوراً ينسبون إليه ، فضلا عن أن الابن يسند أبويه في الملمات والمواقف الصعبة لهذا كله يشعر الأباء بالطمأنينة والدفء تجاه الأبناء أكثر من البنات وتثور فيهم دواعي الافتخار والاعتزار بالابن أكثر من البنت ، حتى النساء انفسهن على الرغم من ميلهن العاطفي الانثوي إلى بناتهن أكثر منه إلى أبنائهن ، ولكنهن يشعرن بالاعتزاز بالأبناء أكثر من البنات ويجعلن نصيب التقدير والقيمة للابن أكثر منه للبنت ، وهذا الاعتزاز والتقدير للابن من قبل الأبوين مسالة فطرية غريزية ، جبل عليها الإنسان منذ بداية خلقه ، ولذلك قالت امرأة عمران في قول الله تعالى • **قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أنثى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأنثى** • [29] .

لذلك يحاول الأباء دائما ان يجعلوا لأبنائهم ما يعينهم على معاشهم حتى لا يضيعوا فيضيع ذكره معهم ، وبتوريث الابن ضعف نصيب البنت راعى المشرع مصلحتين :

الأولى: مشاعر المتوفى بالرغبة في بقاء ذكرهم وهذا يكون في الأبناء فيحاولوا ان يجعلوا لهم ما يعينهم على حياتهم حتى لا يضيعوا فيضيع ذكره معهم.

([28]) سورة مريم، الآية 4.
([29]) سورة ال عمران، الآية 35.

الثانية : حق المرأة في تركه والديها، وشعورها بحقها بهذه التركة حالها كحال أخيها[30].

الفرع الثالث : الغرم بالغنم

إن العلة في تفضـــيل الذكر على الأنثى هي الموازنة بين الحقوق والالتزامات المتقابلة بين الورثة والمتوفى ، إذ ان الابن يكون ملزما بالانفاق على والديه إذا كانا فقيرين بخلاف البنت التي لا تكلف بهذا الالتزام ، فكان من العدل ان يرث من الوالدين أكثر مما ترث ، والحكم ذاته يطبق على الأخ الشقيق أو لأب فانه ملزم بالانفاق على أخته أو أخيه إذا كان فقير الحال بخلاف الأخت التي لا تكون ملزمة بهذا الواجب فكان من العدل ان يرث من المتوفى أكثر مما ترث ، والحكم ذاته يطبق على ميراث الزوج والزوجة ، فنصيب الزوج من تركة زوجته ضعف نصيب الزوجة من تركة زوجها ، والعلة مرتبطة بالالتزامات الملقاة على كاهل الزوج تجاه زوجته ، فهو يدفع لها مهرا ، ويكون ملزما بالانفاق عليها طيلة مدة حياتها، كما انه قد يكون له دخل في تكوين ثروتها ، بخلاف الزوجة التي لا تلتزم باي من هذه الالتزامات، إلا انها قد يكون لها دخل في تكوين ثروته بالتدبير في المصـاريف ، إلا انها تظل بدرجة أقل من جهد الزوج في تكوين ثروة زوجته.

الفرع الرابع : القدرة على الاستثمار

إن الله ســـبحانه وتعالى خلق الذكر والأنثى من نفس واحدة ، لقول الله تعالى : **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾**[31].

وجعل لكل واحد منهما مميزات وقدرات لا توجد في الأخر فوهب للمرأة العاطفة الدافقة والحنان والرحمة للقيام بواجباتها الاسـرية ، ووهب الرجل الجلد والقوة للحصـول على مصـادر المعيشـة له ولاسـرته ، وان هذه الطبيعة البشرية جعلت الرجل اقدر على استثمار الأموال الذي بيده من المرأة المتفرغة لشؤون اسرتها ، ومن ثم قد تضاف هذه العلة على التعليلات الأخرى في تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث مما يؤدي إلى فائدة المجتمع بعامة.

إذ أن المسـاواة ليسـت عدلا في الأحوال كلها، لان المسـاواة في بعض الاحيان قد تنقلب ظلماً، كما لو كان عندنا عاملان فقام احدهما بضـــعف جهد الأخر أو انتج ضـــعف منتوجه فليس من العدل مســـاواتهما في الاجر، فكذلك ليس من العدل المسـاواة المطلقة في تركة المتوفى ، إذ ان هناك مقاصـداً في التوريث تراعي مجموعة مصـالح قد علم الله سبحانه وتعالى عند التضارب بينهما مصالح اجدر بالرعاية ، ومما تقدم لم نجد الذكورة والانوثة بحد ذاتها معيارا

(30) انظر أحمد الشيخ محمد الباليساني، المصدر السابق، ص79 وما بعدها.
(31) سورة الاعراف، الاية 189.

للتفاضل في الميراث بين الذكر والأنثى ، بل الاختلاف مبني على الفطرة الإنسانية السليمة ، وما تنادي به الغرائز الاصيلة ، وعوامل حتمية وواقعية لا تصلح الاسرة والمجتمع إلا بمراعاتها ، والسير حسبما تقتضه تلك الضرورات ، والا أختلت موازين الحياة الاجتماعية.

الخاتمة

بعد أن أنتهينا من كتابة بحثنا، نقسم الخاتمة إلى نتائج وتوصيات كالآتي :

أولاً . النتائج

1. إن لله سبحانه وتعالى عند تشريعه للأحكام حكم ومقاصد فيها فائدة ونفع للإنسان والمجتمع .
2. إن المقاصد الشرعية قد تكون ظاهرة للإنسان،وقد تكون خافية لايعلمها إلا الله سبحانه وتعالى.
3. إن أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية مبنية على مقاصد عديدة منها إنصاف الضعفاء وحاجات الورثة للمال ، والأعباء المالية ، وقاعدة الغنم بالغرم ، ومراعاة المشاعر المفترضة للمتوفى ، ومصلحة المجتمع .
4. إن التفضيل في الميراث طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية لايستند إلى علة الذكورة والأنوثة كما يحاول البعض إشاعة هذة الفكرة ، فقد وجدنا من خلال هذا البحث أن التفضيل يكون بين الذكور أنفسهم ، والإناث أنفسهم ، والوارث ذاته سواء كان ذكراً او أنثى ، وبين الذكور والإناث وفي هذه الحالة يكون التفضيل للذكور على الإناث وأحياناً العكس للإناث على الذكور واحيانا يرثون بالتساوي ،وهذا دليل قاطع على أن شبهة تفضيل الذكر على الأنثى تهمة باطلة ولا وجود لها .
5. أسهم قسم من الكتاب المتحمسين للدفاع عن دينهم في شيوع هذه الشبهة من خلال الردود التي تتضمن الإقرار بوجود هذه الشبهة بحجة أن الأنثى قبل الإسلام كانت لاترث شيئاً فإنصفها الإسلام بإن اعطاها نصف تركة الذكر نتيجة للاختلاف في الأعباء المالية ، وفي هذا الرد إقرار بوجود هذه الشبهة .

ثانيا . التوصيات

1. نأمل من المشرع الوضعي في البلاد الإسلامية الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وعدم مخالفة النصوص القطعية الثبوت والدلالة ،مع الأخذ بالمذاهب الإسلامية المعتبرة بما ينسجم مع واقع المجتمع .

2 .نأمل من قسم من المشرعيين الوضعيين الغاء مساواة الأنثى بالذكر في الميراث، لأن في المساواة هدم للمقاصد الشرعية في المسائل الإرثية ، ولاسيما أن تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث لا يعدُ قاعدة مطردة وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

وهذا ماذهب إليه قانون الأحوال الشخصية الصومالي [32] **إذ** أنه ساوى بين ميراث الأولاد واولادهم فاعطى الأنثى مثل حظ الذكر وهذا ما نصت عليه المادتان "161 ف2 ، 3" و "162 ف2"، فخالف المشرع الصومالي قول الله تعالى : **•يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأنثيين •**[33].

وهو توجه قد جانب الصواب نأمل من المشرع الصومالي تلافيه ، لاسيما أن المجتمع الصومالي مجتمع إسلامي ولابد أن يكون القانون مرأة للمجتمع معبرا عن معتقداته وعاداته وحاجاته .

المصادر

1 .أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني ، التهذيب في علم الفرائض والوصايا ، حققه وعلق عليه محمد أحمد الخولي ، ط1، مكتبة العبيكان ، الرياض ، 1995

2.أحمد الشيخ محمد الباليساني، نظرة إلى المرأة والرجل في الإسلام، مطبعة العاني، بغداد، 1985

3.أحمد دكار ، مسائل تطبيقية في الميراث والوصية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بيروت، 1999 .

4 .أحمد فراج حسين ، د. محمد كمال الدين امام ، نظام الارث والوصايا والاوقاف في الفقه الاسلامي ، منشورات الحلبي الحقوقية ، لبنان ، 2002 .

5.سعيد بن سعد بن نبهان الحضرمي ، دليل الخائض في علم الفرائض، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ، مصر ، 1960 .

6.حمد العبد الرحمن الجنيدل، نظرية التملك في الاسلام، بحث لنيل درجة الماجستير من المعهد العالي للقضاة بالرياض، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، .1983

7.حميد طه يس ، الوافي في ميراث الجدات ، بحث منشور في مجلة كلية الأمام الأعظم ، العدد الثامن عشر ، 2014 .

8.شمس الدين السرخسي ، المبسوط ، ج29 ، ط3، دار المعرفة ، بيروت

9.صالح بن فوزإن بن عبد الله الفوزان، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية، ط3، مكتبة المعارف، الرياض، .1986

10.صلاح الدين سلطان ، ميراث المرأة وقضية المساواة ، ط1 ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، 1999 ، ص22

11.عابدة المؤيد العظم ، سنة التفاضل وما فضل الله به النساء على الرجال ، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2000 ،

12.عادل ناصر ، حالات ميراث المرأة مع الرجل ، بحث منشور في مجلة كلية صدام للحقوق ، المجلد 5 ، العدد 8 ، 2001 .

[32] . قانون الاحوال الشخصية الصومالي رقم (23) لسنة 1975، المنشور في الجريدة الرسمية ذي العدد (1) في 1975/3/8.
[33] . سورة النساء ، الآية 11

13.عباس محمود العقاد ، المرأة في القران ، دار الهلال ، مصر .

14.عبد الحميد أبراهيم محمد ، المرأة في الإسلام ، مطابع الدار القومية للطباعة والنشر ، مصر ، 1983 .

15.عبد الله بن زيد ال محمود، حكمة التفاضل في الميراث بين الذكور والإناث، ط2، دار الشروق، بيروت، 1982

16.عمر الشهير بابن القره داغي ، الفتح الواضح على المنح الفائض في علم الفرائض ، مطبعة المجمع العلمي الكردي ، بغداد ، 1978

17.قيس عبدالوهاب دعبدالله السعيدي ، أحكام المواريث والوصية والوقف في الشريعة الإسلامية وماعليه العمل في قانون الأحوال الشخصية الأماراتي رقم (28) لسنة 2005 ، ط1، دار افاق مشرقة ، الأمارات ، 2012 .

18.محمد أبو حسان ، المرأة والاسرة بين الإسلام والنظم الغربية–جمعية العفاف الخيرية ، الاردن، 1998.

19.محمد غرة دروزة ، المرأة في القران والسنة ، ط2 ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت،1980 .

20. محمد محمد سعفان ، معوض محمد مصطفى ، الميراث في الشريعة الإسلامية ، ط1، مطبعة الشرق الادنى ، مصر ، 1929 .

21.محمود محمد غريب ، المال في القران ، مطبعة العاني ، بغداد ، 1976 .

مصطفى السباعي د. عبد الرحمن الصابوني ، الأحوال الشخصية في الاهلية والوصية والتركات ، ط3 ، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، 1970 .

22.مصطفى محمد جميل، التطبيقات في علم الميراث ، دار الجاحظ، بغداد، 1961

الطبيعة القانونية لعقود الامتيازات النفطية بين الاجتهادات القانونية والشريعة الاسلامية

ناصر محمد عقل محمد

تحت إشراف

د. لقمان بن عبد المطلب

د. نور فضيلة بنت محمد علي

الملخص

تضطر بعض الدول النامية في سبيل تحقيق اهدافها التنموية لتأميم شركات النفط الأجنبية المرتبطة معها بعقود امتياز فتلجأ الشركات للتحكيم لإستيفاء حقوقها، الأمر الذي يدفع المحكمين للبحث في تكييف هذه العقود وتحديد طبيعتها القانونية المتأرجحة بين القانون الوطني (رغبة الدولة) والقانون الدولي (رغبة الشركة)، إذاً **إشكالية** هذه الدراسة تتمثل في غموض الطبيعة القانونية لعقد الامتياز النفطي وتأرجحه بين القانونين الدولي والوطني، الامر الذي ترتب عليه غموض في تحديد الاختصاصين القانوني والقضائي لحكم العقد، هذا الغموض سبب إشكالية للمُحَكِّمِين، ولأطراف العلاقة التعاقدية، حيث أن الأطراف (الدولة، والشركة) يرغبان في تثبيت النظامين القانوني والقضائي المتوافق مع مصلحة كلاً منهما، للحصول على النتائج القانونية الايجابية من العقد. أما **أهمية** الموضوع فتنبع من أن دولاً إسلامية عديدة هي دول مضيفة للإستثمارات النفطية وعادةً ماتدخل في نزاعات مع الشركات إثر قيامها بالتأميم تتطلب لحلها النظر في تكييف هذه العقود وتحديد طبيعتها القانونية في القوانين الوضعية وهو **الهدف الأول** للبحث، أما **الهدف الثاني** فهو معرفة مفهوم الامتياز وتكييفه في الشريعة الإسلامية. لذلك سنتناول هذا الموضوع باستخدم **المنهج** الكيفي وباستعمال أدوات تحليل النصوص والوثائق، والدراسات المكتبية، مع الاستعانة بالأساليب الوصفية والتحليلية والمقارنة والتي نراها الأنسب لمعالجة إشكالية هذا البحث لغرض الوصول **لنتائج** نعتقد بأهميتها،وعليه سنتناول الموضوع وفق الاتي المطلب الاول:الإقرار بالطبيعة الإدارية للعقود النفطية فقهاً وقضاء ونفي ذلك. المطلب الثاني: الإقرار بالطبيعة الدولية للعقود النفطية فقهاً وقضاءً ونفي ذلك. المطلب الثالث: الطبيعة القانونية للعقود النفطية في الشريعة الاسلامية.

الجمل المفتاحية:عقد امتياز النفط في الشريعة، الطبيعة الادارية لامتياز النفط، الطبيعة الدولية لامتياز النفط.

المقدمة:-

اختلف الفقه القانوني الوضعي حول تحديد الطبيعة القانونية لعقود الإمتيازات النفطية إلى ثلاثة اتجاهات هل هي تنتمى إلى العقود الإدارية أم إلى العقود الدولية أم إلى عقود ذات طبيعة خاصة، وكل اتجاه من هذه الاتجاهات ينطلق من اعتبارات ظاهرية طرحت للنقاش وخفية دافعها مصالح أطراف العقود النفطية، أما الفقه الاسلامي فقد كان له رأي ثابت وقطعي في تحديده لطبيعة عقود الامتيازات النفطية انطلاقا من قواعد الشريعة الاسلامية الثابتة التي لاتتبدل، عليه سوف نتناول هذه الاتجاهات الفقهية المختلفة سواء القانونية منها أو الشرعية الإسلامية في ثلاثة مطالب على النحو الاتي.

المطلب الأول: الإقرار بالطبيعة الإدارية للعقود النفطية فقهاً وقضاءاً ونفي ذلك.

تجاذبت الأراء الفقهية القانونية بين مؤيد لكون عقود الإمتيازات النفطية ذات طبيعة إدارية وبالتالي يحكمها القانون والقضاء الإداري للدولة المضيفة (أولاً)، ورافض لذلك التكييف (ثانياً)، وكلاٌ له حجته.

أولاً: الاقرار بالطبيعة الإدارية للعقود النفطية[1].

يعرف العقد الإداري، "بأنه العقد الذي يبرمه شخص معنوي عام بقصد إدارة مرفق عام أو بمناسبة تسييره، والذي تتبدى فيه نية الأخذ بأحكام القانون العام وذلك بتضمين العقد شروطاً استثنائية غير مألوفة في مجال القانون الخاص"[2].

---

[1] يراجع في هذا : سعيد، نبيل أحمد. 1966م. "الطبيعة القانونية لعقد الامتياز البترولي كعقد إداري". *مجلة مجلس الدولة*. القاهرة: السنوات من الثالثة عشر إلى الخامسة عشر. ص 343-366، علوان، محمد يوسف. 1976م. "الاتجاهات الحديثة في العقود الاقتصادية الدولية". *مجلة نقابة المحامين الأردنية*. عمان: السنة 24. (العدد الحادي عشر والثاني عشر). ص. 1795. أيضاً: البنا، محمود عاطف. 1984م. ا"لعقود الإدارية مع دراسة خاصة لنظام تامين مشتريات الحكومة وعقود التوظيف واستغلال الثروة الطبيعية في المملكة العربية السعودية". *مجلة العلوم*. السعودية: دار العلوم للطباعة والنشر. ص71-75.

[2] هذا وقد أخذ المشرع الليبي في تحديد مدلول العقد الإداري بمعيارين الأول شكلي يتمثل في ضرورة أن تكون الجهة المبرمة للعقد شخصية إعتبارية عامة والثاني موضوعي يتمثل في إتصال العقد بتسيير مرفق عام واحتوائه على شروط إستثنائية غير مألوفة في العقود المدنية، راجع في ذلك لائحة العقود الإدارية رقم 263 لسنة 1430المادتين 2 ، 3.

واضح من التعريف أن العقد الإداري يقوم على ثلاثة عناصر أساسية، يرى أنصار الطبيعة الإدارية للعقود النفطية توافرها في عقود الامتيازات النفطية لذلك فهي عقوداً إدارية، وعليه سوف نحصر عناصر العقد الاداري بالتحليل لنستنتج مدى توافرها في عقود امتيازات النفط.

العنصر الأول أن تكون جهة الإدارة طرفاً في العقد. وهذا طبيعي بديهي، فالعقود الإدارية طائفة من العقود التي تبرمها جهة الإدارة، ومن ثم فأن العقد الذي لا تكون جهة الإدارة طرفاً فيه لايمكن بتاتاً أن يعد من قبيل العقود الإدارية. وجهة الإدارة يقصد بها أشخاص القانون العام[3]. ومن الواضح تماماً أن عقود الامتياز البترولية تكتسب كلها ودون خلاف مقتضيات هذا الشرط.

العنصر الثاني إتصال العقد بالمرفق العام . تختلف العقود الإدارية عن العقود المدنية في أنها تستهدف تحقيق مصلحة عامة وهي تسيير المرافق العامة عن طريق الاستعانة بالنشاط الفردي، من ثم فينبغي لإعتبار العقد إدارياً أن يتصل بالمرفق العام[4] من حيث تنظيمه أوتسييره أوإدارته أواستغلاله أوالمعاونة والمساهمة في ذلك. بيد أنه إذا كان هذا الشرط لازماً لإضفاء الصفة الإدارية على عقود الإدارة، فإنه يكفي في ذلك أن يؤخذ المرفق العام بأوسع معانيه دون تقيد في ذلك بنوع معين من المرافق العامة، بمعنى أن المرفق العام يشمل المرافق العامة الاقتصادية تجارية أوصناعية جنباً إلى جنب مع المرافق الإدارية. والمرفق العام هو كل مشروع يستهدف الوفاء بحاجات ذات نفع عام تتولاه جهة الإدارة وتديره إما بنفسها مباشرة أو تعهد به إلى أفراد يديرونه تحت رعايتها[5]. وإذا لم يرد نص صريح على قيام المرفق العام وجب تكشف الحال من واقع نية السلطة العامة التي تتضح في جملة قرائن وظروف تحيط بنشأة المشروع أو تتصل بإدارته

---

[3] راجع في ذلك لائحة العقود الإدارية رقم 263 لسنة 1430المادتين 2 فقرة ب.

[4] راجع في ذلك: أبوزيد، سراج حسين. 2004م.التحكيم في عقود البترول. (رسالة دكتوراة). القاهرة. دار النهضة العربية. ص. 600.

[5] الصدر السابق. ص. 602.

ومن ذلك مثلاً، اشتراط حصول المشروع على ترخيص أوموافقة من جهة الإدارة أوخضوعه لمراقبة ثابتة منها أومراجعة حساباته من قبلها أومنح المشروع بعض امتيازات السلطة العامة مثل الحق في نزع الملكية للمنفعة العامة أوشغل الأملاك العامة أوالإعفاء من بعض الضرائب والرسوم[6]. وعليه يرى أنصار هذا الرأي أن استغلال الثروة النفطية قد بلغ مبلغاً من الأهمية يرقى إلى مستوى المورد الطبيعي للثروة القومية في الدول المنتجة له، وإذ يعد النفط ملكاً للدولة بحالته الطبيعية في باطن الأرض بينما يمثل حين استخراجه مصدراً أساسياً وأولياً لدخلها القومي، ولاريب إن هذا الاستغلال إنما يدخل في وظيفة الدولة وواجباتها الأساسية في استغلال الثروات الطبيعية القومية وكفالة الموارد اللازمة لاطراد نشاط سائر مرافقها الأخرى فضلاً عن واجبها في سد حاجات شعبها من منتجات النفط التي لاغنى عنها في الوقت الرهن[7]. هذا من حيث الأهمية، أما من حيث الإجراءات فلاريب أن معنى المرفق العام المقترن باستغلال الثروة النفطية، يتأكد كذلك بجملة قرائن مستمدة من عقد الامتياز ذاته، والذي يشترط له بداءةً موافقة الدولة وإجازتها، فضلاً عن خضوعه لمراقبتها، ومراجعتها لحساباته، وتنظيم التنقيب عن النفط والانتاج، واصدار اللوائح الخاصة بهما، والحق في التأميم، وتمتعه ببعض امتيازات السلطة العامة، وإعفائه من الضرائب والرسوم، وغير ذلك من سمات المرفق العام[8]. فلا جدال إذن، حول اقتران صفة المرفق العام باستغلال الثروة النفطية، بل إن هذا المرفق غدا بالنسبة إلى الدول المنتجة للنفط، أعلا من المرافق

---

6 البنا، محمود عاطف. 1984م. ا"لعقود الإدارية مع دراسة خاصة لنظام تامين مشتريات الحكومة وعقود التوظيف واستغلال الثروة الطبيعية في المملكة العربية السعودية". *مجلة العلوم*. السعودية: دار العلوم للطباعة والنشر. ص. 71.

7 علوان، محمد يوسف. 1976م. "الاتجاهات الحديثة في العقود الاقتصادية الدولية". *مجلة نقابة المحامين الأردنية*. عمان: السنة 24. (العدد الحادي عشر والثاني عشر). ص. 1798.

8 سعيد، نبيل أحمد. 1966م. "الطبيعة القانونية لعقد الامتياز البترولي كعقد إداري". *مجلة مجلس الدولة*. القاهرة: السنوات من الثالثة عشر إلى الخامسة عشر. ص 345.

الأخرى، وذلك لصلته بالكيان الاقتصادي والسياسي للدولة، ولولاه ماتحقق نموها، ولكانت قد أصيبت بالشلل، فهو ولئن صحت هذه التسمية بمثابة المرفق أو الأم الذي لا غنى عنه بحال من الأحوال[9]

العنصر الثالث إختيار المتعاقدين لوسائل القانون العام[10]. إن علاقة اتصال العقد بالمرفق العام إذا كانت ضرورية لاعتبار العقد إدارياً، فإنها مع ذلك ليست كافية لمنحه هذه الصفة، ذلك أن جهة الإدارة قد لاتلجأ في إبرامه إلى أسلوب القانون العام لما تراه من مصلحتها في العدول عن ذلك إلى أسلوب القانون الخاص، فتتبع في شأنه ما يتبعه الأفراد في تصرفاتهم الخاصة. ومن ثم فإن المعيار المميز للعقود الإدارية عما عداها من عقود القانون الخاص يكمن في استخدام وسائل القانون العام والمتمثلة في تضمين العقد لشروط استثنائية لصالح الدولة غير مألوفة في مجال القانون الخاص تفصح عن تبني مجالات القانون الإداري[11]. ومن أمثلة هذه الشروط الحق في نزع الملكية واستعمال الدومين العام وشغل بعض العقارات الخاصة لمدد محدودة دون رضاء ملاكها، والحق في الإعفاء من بعض الضرائب والرسوم، وأيضاً الشروط التي تضمن امتيازات لجهة الإدارة لايمكن أن يتمتع بها المتعاقد معها مثل الإشراف على تنفيذ العقد والتفتيش على نشاط المتعاقد وتوقيع غرامات عليه ومصادرة التأمين المدفوع منه وفسخ العقد بإرادتها المنفردة، واعادة التوازن المالي للعقد، والقوة القاهرة، واستبعاد اختصاص القضاء المدني والتجاري لنزاعات العقد، أو النص على ثبوت الاختصاص للقضاء الإداري. ومن واقع استقراء عقود الامتياز النفطية يبين أنصار هذا الرأي أنها ترصد مظاهر عديدة متنوعة لهذه الشروط الاستثنائية غير المألوفة في مجالات القانون الخاص، والتي تكشف عن طبيعتها (كعقود إدارية)

---

[9] علوان، محمد يوسف. 1976م. "الاتجاهات الحديثة في العقود الاقتصادية الدولية". *مجلة نقابة المحامين الأردنية*. عمان: السنة 24. (العدد الحادي عشر والثاني عشر). ص. 1799.

[10] السيد، نجلاء حسن. 2004م. *التحكيم في المنازعات الإدارية*. القاهرة: دار النهضة العربية. ص 224-225 . أيضا.علوان، محمد يوسف. 1989م. *النظام القانوني لإستغلال النفط في الأقطار العربية*. الكويت: جامعة الكويت. ص. 303.

[11] السيد، نجلاء حسن. 2004م. *التحكيم في المنازعات الإدارية*. القاهرة: دار النهضة العربية. ص 224-225 . أيضا.علوان، محمد يوسف. 1989م. *النظام القانوني لإستغلال النفط في الأقطار العربية*. الكويت: جامعة الكويت. ص. 304.

ونذكر هنا على سبيل المثال بعضاً مما تتوافر في مختلف عقود الامتيازات النفطية مثل تمتع صاحب عقد الامتياز النفطي بحق شغل الأراضي واستغلالها في أغراض العقد حتى بدون رضاء مالكيها أوشاغليها بصفة قانونية، وحقه في الانتفاع بفائض طاقة النقل في خط أنابيب يخص متعاقداً آخر، وحقه في الانتفاع بالدومين العام للدولة، بل والحصول بدون مقابل على مواد البناء اللازمة من الأراضي غير المملوكة للغير، وحقه في التمتع بمعاملة خاصة في مجالات الرقابة على النقد، وفي استقدام المستخدمين الأجانب لمباشرة العمل، وتيسير دخولهم وخروجهم، وفي تنظيم مناوبات العمل ليلاً ونهاراً، وفي العطلات الرسمية غير مقيد ذلك بنظم قانون العمل المقرر[12]. ومن مظاهر هذه السلطة تخويل صاحب عقد الامتياز الحق في إقامة السكك الحديدية والموانئ ووسائل المواصلات السلكية واللاسلكية ومحطات المياه والكهرباء (وهو الحق الذي ينطوي أحياناً على معنى الالتزام)، وينبسط هذا الحق أحياناً فيشمل إقامة المستشفيات والمساجد ومعاهد البحوث العلمية والنزل الخاصة بموظفي الحكومة، ومما يرتبط بذلك، كفالة حق الحكومة في استعمال بعض مرافق صاحب الامتياز بدون مقابل، بل والتزامه أحياناً بأداء مرتبات موظفي الحكومة وممثليها العاملين بهذه المرافق. كذلك فإن صاحب عقد الامتياز – وبالنسبة إلى مجالات الضرائب والرسوم – أشبه ما يكون بالدولة ذاتها وتوابعها من الأشخاص العامة[13]. وفضلاً عما سبق فكثيراً ما تنص عقود الامتياز على وجوب مراعاة شركات الامتياز النهوض بالمصلحة القومية للبلاد والتزام سياستها العامة سيما ما تعلق منها بالتصدير. بل إنها قد تنص أحياناً على إلزام شركات الامتياز بالإسهام في تحسين أحوال الشعب بتقديم الخدمات التعليمية والصحية، وقد تنص على عدم سريان القوانين واللوائح التي تمس الحقوق التعاقدية لصاحب الامتياز إلا بموافقته. ولا ريب أن هذا الاشتراط بغض النظر عن مدى قيمته القانونية– لا

---

[12] سعيد، نبيل أحمد. 1966م. "الطبيعة القانونية لعقد الامتياز البترولي كعقد إداري". *مجلة مجلس الدولة*. القاهرة: السنوات من الثالثة عشر إلى الخامسة عشر. ص 346.

[13] سعيد، نبيل أحمد. 1966م. "الطبيعة القانونية لعقد الامتياز البترولي كعقد إداري". *مجلة مجلس الدولة*. القاهرة: السنوات من الثالثة عشر إلى الخامسة عشر. ص 347.

يمكن في ظله مقروناً بما سبق إسْتِظْهَارِه أن يُبْقي عقد الامتياز حبيس دائرة القانون الخاص وحدها[14]. ومضافاً إلى مظاهر السلطة العامة المتقدمة فإن عقود الامتياز النفطية تتضمن بعضاً من الشروط الاستثنائية الأخرى من ذلك الشرط القاضي بإلزام صاحب عقد الامتياز بتقديم ضمان مالي كاف بغية تأمين قيامه بالتزاماته على وجه مرض، وكفالة حق الدولة في مصادرة هذا التأمين أوجزء منه، والنص على حقها في توقيع غرامات على صاحب عقد الامتياز، والتفتيش على نشاطه وفحص دفاتره وسجلاته، وكفالة حقها أحياناً في حضور جلسات إدارة شركات الامتياز والتمثيل فيها بأعضاء منها[15]. وأيضاً النص على حق جهة الإدارة في فسخ عقد الامتياز النفطي في حالات معينة، وحظر التنازل عن هذا العقد من قبل صاحب عقد الامتياز إلا بموافقة الحكومة، وكفالة حقها في أن تفرض من الشروط ماتراه محققاً للمصلحة العامة، فكأن المصلحة العامة هي التي تهيمن على هذا العقد وتطبعه بطابعها الأصيل. ولعل من اظهر الشروط في تبيان طبيعة عقد الامتياز النفطي كعقد إداري، هو تحرر بعض عقود الامتياز النفطية من شرط التحكيم، فقد نُص صراحة في بعض العقود على ثبوت الاختصاص في فض المنازعات المتولدة عن عقد الامتياز النفطي للقضاء الإداري دون المدني مثل اتفاقيات البترول بالجمهورية العربية المتحدة،[16] وقانون البترول الجزائري لسنة 1958م[17]. **وفي جانب السوابق القضائية** يبدو أن القاضي كافين (Cavin) المحكم الوحيد في قضية سافير (Sapphire) إيران، قد اعترف

---

[14] البنا، محمود عاطف. 1984م. ا"لعقود الإدارية مع دراسة خاصة لنظام تامين مشتريات الحكومة وعقود التوظيف واستغلال الثروة الطبيعية في المملكة العربية السعودية". *مجلة العلوم*. السعودية: دار العلوم للطباعة والنشر. ص. 74.

[15] السيد، نجلاء حسن. 2004م. *التحكيم في المنازعات الإدارية*. القاهرة: دار النهضة العربية. ص. 224.

[16] أبوزيد، سراج حسين. *2004م. التحكيم في عقود البترول*. (رسالة دكتوراة). القاهرة. دار النهضة العربية. ص. 601. أيظاً، السيد، نجلاء حسن. 2004م. *التحكيم في المنازعات الإدارية*. القاهرة: دار النهضة العربية. ص

[17] فقد نصت المادة 41 من قانون البترول الصحراوي على أن تحال جميع الخلافات بين الحكومة والشركات إلى مجلس الدولة الفرنسي

ضمناً بالطبيعة الإدارية لعقد امتياز النفط، المبرم بين شركة البترول الوطنية نيوك والشركة الكندية سافير، وذلك بإقراره، بأن العقد يتضمن عناصر تنتمي للقانون الإداري[18]. أيضاً دافعت منظمة (الأوبك) عن وجهة النظر هذه.

ثانياً: نفي الطبيعة الإدارية للعقود النفطية.

في هذا الاتجاه يرى جانب من الفقه،[19]أن عقود الامتيازات النفطية لاتعد عقوداً إدارية استناداً لعدم توافر شروط العقد الإداري مجتمعة في هذه العقود، وبالتالي بعد الفحص يستخلصون هذه الخلاصة.

أن تكون جهة الإدارة طرفاً في العقد. يقر أصحاب هذا الاتجاه بأن هذا الشرط متوافر في العقود النفطية فأحد الأطراف هو الدولة أو شخص من أشخاص القانون العام، عادةً يكون مؤسسة تتبع الدولة، إلا أنهم يرون أنه ليس كل عقد يبرمه أحد أشخاص القانون العام يعد عقداً إدارياً، فقد يلجأ الشخص العام في تعاقده إلى وسائل القانون الخاص فيبرم عقوداً خاضعة للقانون الخاص، وبالتالي فإذا كان هذا الشرط لازماً فإنه لايعد كافياً لوحده لإضفاء الطابع الإداري على العقد النفطي[20]

إتصال العقد بمرفق عام. ينفي أصحاب هذا الاتجاه إتصال عقد النفط بمرفق عام للأسباب الآتية[21]:

---

[18] علوان، محمد يوسف. 1989م. *النظام القانوني لإستغلال النفط في الأقطار العربية*. الكويت: جامعة الكويت. ص. 610.

[19] يراجع في هذا: احمد أبو الوفا. 1995م. التحكيم الاختياري والإجباري. الإسكندرية: منشأة المعارف. ص. 92. ايضاً: الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الأجنبية. الاسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص. 37 ومابعدها. سامية راشد. 1990م. التحكيم في العلاقات الدولية الخاصة. القاهرة: دار النهضة العربية. ص. 3 ومابعدها. أبوزيد، سراج حسين. *2004م. التحكيم في عقود البترول*. (رسالة دكتوراة). القاهرة. دار النهضة العربية. ص. 602 ومابعدها. علوان، محمد يوسف. 1989م. *النظاالقانوني لإستغلال النفط في الأقطار العربية*. الكويت: جامعة الكويت. ص. 302 ومابعدها.

[20] الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الأجنبية. الاسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص. 38.

[21] سامية راشد. 1990م. التحكيم في العلاقات الدولية الخاصة. القاهرة: دار النهضة العربية. ص. 4.

أ–القول بأن استغلال الثروة النفطية يعد مرفقاً عاماً معناه إخضاع استغلال الثروة النفطية للمبادئ الأساسية التي تخضع لها المرافق العامة وهي مبدأ السير المنتظم والمضطرد للمرافق العامة، ومبدأ مسايرة المرفق العام للتطورات المستجدة، ومبدأ مساواة الأفراد في الانتفاع بخدمات المرفق العام وهو قول يتناقض مع الواقع العملي لعقود امتيازات النفط. فاستغلال الشركة للثروة النفطية ليس مشروع يعمل بانتظام واضطراد بقصد أداء خدمات عامة للجمهور، كما لاتلتزم الشركة بإفادة الجمهور من النفط الذي تنتجه، ولايتضمن العقد أي نص بهذا المعنى.

ب–إن الدولة المتعاقدة رغم سلطاتها الإشرافية والرقابية على أعمال الشركة المتعاقدة، إلا أنها ليست صاحبة الرأي الأعلى في إدارة المشروع النفطي وتنظيمه، بل القدر الأكبر من التنظيم والإدارة بيد الشركة.

اختيار المتعاقدين لوسائل القانون العام. يرى هذا الاتجاه أن عقود النفط لا تتضمن شروطاً استثنائية بين الأطراف توحي باختيار المتعاقدين لوسائل القانون العام والتي تضمن امتيازات لجهة الإدارة وليست للمتعاقد الآخر، مثل حق الإدارة في فسخ العقد وتعديله وحقها في الإشراف والرقابة أثناء التنفيذ وحقها في إنهاء العقد بإرادتها المنفردة دون رضاء الطرف الآخر[22]. بل على العكس تتضمن بعض العقود النفطية شروطاً تحد من تمتع جهة الإدارة بامتيازات العقد الإداري، منها الشروط التي تنص على عدم تعديل العقد أوإنهائه إلا باتفاق الطرفين، والتي تنص على حق الشركة في التنازل عنه العقد، بالإضافة إلى ذلك تضمن العقود مزايا للشركات المتعاقدة مثل الإعفاء من الضرائب والرسوم الجمركية، وإذا كان انتفاء وجود الشروط الاستثنائية لصالح الدولة يعد قرينة على انتفاء الطابع الإداري على امتيازات النفط فمن باب أولى أن ينتفي عنها هذا الطابع إذا تضمنت شروطاً تحد من سلطات الإدارة في مواجهة المتعاقد معها[23].

[22] الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الأجنبية. الاسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص. 40.

[23] يراجع في هذا عقد امتياز النفط المبرم بين الدولة الليبية وشركة تكساكو كالازاتيك الامريكية على سبيل المثال.

المطلب الثاني: الإقرار بالطبيعة الدولية للعقود النفطية فقهاً وقضاءً ونفي ذلك.

بين مقر بأن العقود النفطية هي عقود ذات طبيعة دولية (أولاً) وبين رافض للطبيعة الدولية لتلك العقود (ثانياً) دار جدل فقهي حول إضفاء الصفة الدولية للعقود النفطية، وهذا ماسنبحث فيه في هذا المطلب.

أولاً: الإقرار بالطبيعة الدولية للعقود التفطية.

برزت عديد المحاولات الفقهية وخاصة من فقهاء الدول الغربية بغرض إضفاء الصفة الدولية على عقود الامتيازات النفطية، وأول جدل من هذا النوع ظهر في مؤتمر البترول العربي السادس سنة 1967، ثم ظهرت نظريات تساند هذا الفكر. وعليه سنتعرض لهذه الآراء مع حججها واسانيدها وفق التالي:

1-إخضاع عقد الامتياز النفطي للقانون الدولي العام استناداً لقواعد القانون الدولي الخاص.[24]

تزعم هذا الرأي الفقيه مان (MANN)[25] وهو يرى أن العقود المبرمة بين شخص دولي وشخص قانوني تابع لنظام قانوني وطني، تكون محكومة بواسطة نظام قانوني داخلي مختار بواسطة الأطراف، ومع ذلك فإنه من الممكن، أن تخضع هذه العقود للقانون الدولي العام باستخدام قواعد الاسناد من قبل الأطراف. ولقد بنى الفقيه وجهة نظره على أساس نظرية القانون المناسب في القانون الدولي الخاص، فهو يرى أن مسألة ما إذا كان من الجائز وفي ظل أية ظروف للشخص الدولي والشخص الخاص إخضاع عقدهما للقانون الدولي العام أمر يتعلق بنظرية القانون المناسب في القانون الدولي الخاص أكثر من تعلقه بالقانون الدولي العام ذاته، وإذا كانت هناك قيود تحد من حرية أطراف العقد في الاختيار، إلا أنها لاتقف ضد حرية الاطراف في اختيار القانون الدولي العام، وخاصة عندما تقضي طبيعة الأشياء بأن تكون هناك

[24] راجع هذا الرأي في : أبوزيد، سراج حسين. *2004م. التحكيم في عقود البترول*. (رسالة دكتوراة). القاهرة. دار النهضة العربية. ص. 612.

[25] راجع في ذلك الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الاجنبية. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص. 585ومابعدها .

علاقة وثيقة بالقانون الدولي العام[26]. ويرى بأن القانون الدولي العام لاينظم العلاقات بين أطرافه فقط، بدليل أن القانون السويسري باعتباره نظام داخلي ينظم العلاقات القانونية بين المواطنين السويسريين إلا أنه إذا أُخْضَع شخص إنجليزي وشخص إيطالي عقدهما للقانون السويسري فليس ثمة من شك في أن هذا النظام القانوني يطبق على العلاقات العقدية بينهما بموجب إختيارهما لهذا القانون[27].

-إخضاع عقد الامتياز النفطي للقانون الدولي باعتباره معاهدة دولية.[28]

يرى هذا الرأي أن عقود امتيازات النفط هي اتفاقيات تخضع بطبيعتها للقانون الدولي العام الاتفاقي وذلك لتمتعها بالخصائص الآتية:

أ-إن هذه العقود تتخذ شكل المعاهدات الدولية، حيث تبرم وفقاً للأشكال والإجراءات التي تبرم بها المعاهدات الدولية وبواسطة السلطات الوطنية المختصة وفقاً للقانون الداخلي في الدولة.

ب-إن هذه العقود تتضمن إرادة حقيقية للأطراف بالتدويل سواء كانت صريحة بموجب شرط تحديد القانون واجب التطبيق، أو ضمنية تنص على إخراج العقد من اختصاص القانون الداخلي للدولة[29].

ج-إن هذه العقود تتضمن شروطاً تلزم الدولة المتعاقدة بعدم اتخاذ بعض الإجراءات الداخلة في اختصاصها السيادي (وهي ما تسمى بشروط الثبات وعدم المساس).

د-إن هذه العقود تنص على خضوع المنازعات المثارة بصددها إلى محكمة تحكيم دولية.

---

[26] **راجع**: أبوزيد، سراج حسين. *2004م. التحكيم في عقود البترول*. (رسالة دكتوراة). القاهرة. دار النهضة العربية. ص. 624-625.

[27] **راجع**: أبوزيد، سراج حسين. *2004م. التحكيم في عقود البترول*. (رسالة دكتوراة). القاهرة. دار النهضة العربية. ص. 625-626.

[28] راجع هذا الرأي بتفصيل أكثر في: الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الاجنبية. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص. 596 ومابعدها ، ابوزيد، سراج حسين. 2004. التحكيم في عقود البترول. (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 625 ومابعدها.

[29] على سبيل المثال ماتظمنته عقود النفط الليبية من ان القانون الواجب التطبيق مبادئ القانون الليبي المتفقة مع مبادئ القانون الدولي.

كما يرون أن كل اتفاق بين دولة وشركة أجنبية لايكون بالضرورة ضمن اتفاقات القانون الدولي العام، بل فقط الاتفاقات التي تكون على مستوى عالٍ من القيمة الإقتصادية، والتي تكون فيها الشركة النفطية في مركز يسمح لها وقت التفاوض بالحصول على مزايا مهمة تجاه المتعاقد الأجنبي العادي.

3-إخضاع عقد الامتياز النفطي للقانون الدولي باعتباره تصرفاً قانونياً دولياً جديداً[30]

دافع عن هذا الرأي الفقيه ويل (Weil) حيث يقول في معرض حديثه عن التفرقة بين النظام القانوني الأساسي والقانون واجب التطبيق، انه يمكن التفرقة بين نوعين من العقود الخاضعة للقانون الدولي، العقد الذي يخضع للقانون الدولي بموجب إرادة الأطراف ويمكن أن نطلق عليه تعبير العقد المدول، والعقد المتأصل بطبيعته ومضمونه في النظام الدولي، ويمكن أن نطلق عليه تعبير العقد الدولي، وقد يحدث أن يكون العقد دولياً ومدولاً في آن واحد، كما يتصور أن يتصف بإحدى الصورتين دون الأخرى، وبناءاً عليه فإن الوظيفة التي يمكن أن يؤديها القانون الدولي في مجال عقود الدولة تعد وظيفة مزدوجة[31].

وتسائل هذا الفقيه، هل توجد في الواقع عقود الدولة التي تجد أساسها في النظام القانوني الدولي ؟ أجاب عن ذلك بالقول[32] إذا ماتم الأخذ في الاعتبار المعطيات الموضوعية والقانونية والسياسية والاقتصادية التي يتوقف عليها النظام القانوني الأساسي، يمكن أن نؤكد تأصل العقود التي تبرمها الدولة في النظام القانوني الدولي، ويرى أن المعطيات القانونية معبرة في هذا الخصوص. ومن بين الأعمال القانونية التي يرتبط بها العقد ارتباطاً لا يقبل الانفصال إلى جانب الأعمال ذات الطابع الداخلي(مثل التشريعات الوطنية المتعلقة بالاستثمارات)نجد المعاهدات الدولية المتعلقة بالإستثمار باعتبارها

---

30 راجع هذا الرأي بتفصيل أكثر في: ابوزيد، سراج حسين. 2004. التحكيم في عقود البترول. (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 637 ومابعدها .

31 انظرفي ذلك: الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الاجنبية. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص.639.

32 انظرفي ذلك: الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الاجنبية. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص.633.

دعامة للروابط الدولية، حيث يعد العقد أحد مكوناتها. أما النموذج الأكثر تعبيراً فهو الاتفاقيات الثنائية لحماية الاستثمارات والتي تتعهد الدول بمقتضاها بعدم المساس بالاستثمارات المنفذة بواسطة رعايا الدول الأخرى. هذا إلى جانب قرارات المنظمات الدولية المتعلقة بالنظام الاقتصادي الدولي الجديد والتي تحمل تأكيداً غير مباشر على ارتباط هذه العقود بالنظام القانوني الدولي، وذلك لأن هذه المنظمات لو لم ترى وجود صلة بين عقود الاستثمار والنظام القانوني الدولي لما أقدمت على وضع مبادئ تتعلق بهذه العقود. ويستطرد ويل (Weil)بالقول إن المعطيات السياسية والاقتصادية تسير في نفس الاتجاه فإذا كان صحيحاً أن عقود الاستثمار النفطية تضع من الناحية القانونية الدولة المضيفة في مواجهة الشركة الخاصة الأجنبية، إلا أنها غالباً ما تثير في الواقع العلاقات السياسية بين الدولة المضيفة ودولة المستثمر الأجنبي. وإذا كان المستثمر الأجنبي يتخذ شكل الشركة الخاصة فإن وراءه غالباً ما يرتسم ظل حكومته التي تحميه وتحدد له سياسته[33]. وانتهى الفقيه (Weil) للقول أن هناك العديد من عقود الدولة بطريقة إبرامها وبالشروط التي تتضمنها وبتنفيذها ليست سوى الجانب الظاهر للعلاقات السياسية للدولتين. فالعقود المبرمة بين الدول والرعايا الأجانب تندرج ضمن العلاقات الاقتصادية الدولية، ويقع مركز ثقلها في المحيط الدولي، ومادام الحقيقة الاقتصادية والسياسية لهذه العقود تصطبغ بالطابع الدولي فلماذا لاتتطابق معها الحقيقة القانونية، فمنذ اللحظة التي يدور فيها العقد في المحيط السياسي والاقتصادي الدولي، فالواقعية تقتضي ترتيب نفس النتائج على الصعيد القانوني والنظر للعقد باعتباره راسخاً في النظام القانوني الدولي، والقول بتأصله في النظام الداخلي ينكر الواقع ويعزل العلاقات التعاقدية عن محيطها السياسي والاقتصادي.

ثانياً: نفي الطبيعة الدولية للعقود النفطية.

[33] عبدالكريم، عدلي محمد. 2011م. النظام القانوني للعقود المبرمة بين الدول والاشخاص الاجنبية. (رسالة دكتوراة). جامعة ابي بكر بلقايد، تلمسان الجزائر. ص. 339.

خلافاً لبعض الآراء التي أقرت الطبيعة الدولية للعقود النفطية، نفى البعض إقرار الطبيعة الدولية وفق الآتي

1–نفي إخضاع العقد النفطي للقانون الدولي العام استناداً لقواعد القانون الدولي الخاص[34].

أ–إن تطبيق القانون الدولي العام على العقود النفطية بناءاً على نظرية القانون المناسب في القانون الدولي الخاص أمر بعيد الإقناع، لأن قواعد تنازع القوانين في الدول تهدف لحسم التنازع بين القوانين الوطنية التي تتزاحم لحكم العلاقة التعاقدية ولايمكن أن يدخل القانون الدولي في تنازع مع القوانين الوطنية[35].

ب–إن القانون الدولي العام لا يمكنه أن يحكم العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الخاصة الأجنبية، حيث يقول الفقيه (Sereni) "أن قواعد هذا القانون لا تسري إلا على العلاقات التي تتم بين أشخاصه، فكل قاعدة قانونية في نظام قانوني معين تميز المخاطبين بها سواء بطريق مباشر أو غير مباشر، بالإضافة إلى قواعد أخرى في نفس النظام القانوني تحدد المخاطبين بها، ولذلك فإن هناك اتصالاً وثيقاً وضرورياً بين جوهر القاعدة القانونية أي الحق والواجب والسلطة والأعباء الناتجة عنها، وبين أشخاص النظام القانوني الذي توجد فيه القاعدة".

ج–إن القول بأن للأطراف الحق في اختيار القانون الدولي العام كقانون يحكم العقد معناه انه بمقدور الأشخاص الخاصة الطبيعية أو الاعتبارية أن يعترفوا لأنفسهم بأنهم من أشخاص القانون الدولي العام وهو ما لا يمكن قبوله لأن القانون الدولي العام نفسه يتولى تحديد الأشخاص المخاطبين بأحكامه[36].

د–إن القول بأن العقود المبرمة بين الأشخاص الدولية والخاصة لاتختلف من حيث طبيعتها وموضوعها

---

34 راجع ذلك بتفصيل أكثر في: ابوزيد، سراج حسين. 2004. التحكيم في عقود البترول. (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 628 ومابعدها

35 راجع في نفس المعنى: عشوش، أحمد عبدالحميد. 1980م. النظام القانوني للإتفاقيات البترولية في البلاد العربية. القاهرة. دار النهضة العربية. بتصرف.

36 الجديدة الجامعة دار الاستثمار. منازعات لتسوية الدولي المركز لدور سياسية قانونية دراسة –الاقتصادية الدولية المنازعات انظر: طه احمد علي قاسم. 2008م. تسوية الاسكندرية. ص. 191. :

عن المعاهدات الدولية التي تبرم بين الدول خاصة التجارية أمر يجافي الحقيقة فالمعاهدات التجارية لاتتناول عمليات استغلال الثروات ولاتتعرض لمنازعات العقود، بل قد تنص على تقديم قروض ومساعدات فنية للدول وقد تنص على حماية الحقوق العقدية للشركات الأجنبية في الدولة المنتجة[37].

هـ–إن تطبيق القانون الدولي العام على عقد ليس كل أطرافه من أشخاص القانون الدولي لايماثل تطبيق القانون السويسري على عقد أشخاصه غير سويسريين، فالإختلاف بين السويسريين وغير السويسريين اختلاف في الجنسية وليس في الشخصية القانونية، فالسويسريين من أشخاص القانون الخاص وليس القانون الدولي. كذلك العقد المبرم بين الأشخاص غير السويسرية وفق القانون السويسري وبالتالي فإن القواعد السويسرية التي تنطبق على العقد الأخير يمكن أن تنطبق على الأول إذا اختارها الأطراف، بينما في حالة أطراف عقود الامتيازات النفطية فإن الاختلاف بين الكيانات التي تعد من أشخاص القانون الدولي والكيانات التي لاتعد كذلك مسألة تتصل بالشخصية القانونية للكيان وقدرته على إكتساب نفس الحقوق والتحمل بنفس الالتزامات التي يحددها القانون الدولي، وهي مسألة متميزة عن الجنسية.[38]

2– نفي إخضاع العقد النفطي للقانون الدولي باعتباره معاهدة دولية.

أيضاً تعرض هذا الرأي للنقد من مجمل نواحيه، حيث أن اصطلاح المعاهدة لاينصرف إلا إلى الاتفاقات التي تبرم بين أشخاص القانون الدولي العام وهي الدول والمنظمات الدولية وكما عرفتها اتفاقية فيينا في المادة الثانية، ومن ثم لايعد من قبيل المعاهدات الأعمال القانونية التي يأتيها أشخاص القانون الداخلي

---

[37] ابوزيد، سراج حسين. 2004. التحكيم في عقود البترول. (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 630-631.
راجع في نفس المعنى: عشوش، احمد عبدالحميد. 1980م. النظام القانوني للاتفاقيات البترولية في البلاد العربية. القاهرة. دار النهضة العربية. ص871 وما بعدها.

[38] راجع في نفس المعنى: عشوش، احمد عبدالحميد. 1980م. النظام القانوني للاتفاقيات البترولية في البلاد العربية. القاهرة. دار النهضة العربية. ص863-364.

ولو اتخذت في بعض الأحيان شكل الاتفاق الدولي[39]. وعليه فإن عقود الامتيازات النفطية المبرمة بين إحدى الدول وشركة أجنبية لا يمكن إدراجها في عداد المعاهدات الدولية حتى وان كان التفاوض وإبرام هذه العقود يتخذ أحياناً شكل إبرام المعاهدة.[40] كما أن اللجوء للتحكيم ذي الطابع الدولي واستبعاد القانون الداخلي للدولة المتعاقدة، والنص على تطبيق المبادئ العامة للقانون أو القانون الدولي، ليس من شأنه أن يدول العقد[41]. كما أن القول بوجود تدرج في القوة الاقتصادية للعقود المبرمة بين الدول المضيفة والشركات الأجنبية ينبع من رؤية غير دقيقة، ولاتعد سبباً مقنعاً للقول بأن هذه العقود تخضع للقانون الدولي العام والأخرى ليست كذلك بسبب ضعف أثرها على إقتصاد الدولة المضيفة[42].

3- نفي إخضاع العقد النفطي للقانون الدولي باعتباره تصرفاً قانونياً دولياً جديداً.[43]

تصدى لهذا الرأي الفقيه ماير (Mayer) ونقده من عدة أوجه خاصة مايتعلق بالتفرقة بين النظام القانوني الاساسي والقانون واجب التطبيق على العقد[44]. أيضاً أعرب أعضاء اللجنة الواحدة والعشرين المخصصة لبحث مسألة القانون واجب التطبيق على العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الخاصة الأجنبية أثناء أعمال مجمع القانون الدولي في دور انعقاده بأوسلو عام 1977م عن رفضهم التفرقة بين القانون الذي يحكم العقد والنظام القانوني الأساسي الذي

---

[39] راجع في ذلك: رفعت، احمد. 1996م. القانون الدولي العام. القاهرة: دار النهضة العربية. ص290 وما بعدها.

[40] راجع في ذلك: الغنيمي، محمد طلعت. 1967م. تغير الأوضاع وعقد الامتياز البترولي. مؤتمر البترول العربي السادس بغداد. ص. 15. علوان، محمد يوسف. 1979م. "الاتجاهات الحديثة في العقود الاقتصادية الدولية". *مجلة نقابة المحامين الأردنية*. عمان. السنة 24. العدد. 11، 12

[41] راجع في ذلك: الغنيمي، محمد طلعت. 1987م. *الوسيط في قانون السلام*. الإسكندرية. منشاة المعارف. ص 137-138.

[42] أبوزيد، سراج حسين. 2004م. "التحكيم في عقود البترول". (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 633-634.

[43] راجع ذلك بتفصيل أكثر في: أبوزيد، سراج حسين. 2004م. "التحكيم في عقود البترول". (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 645 ومابعدها.

[44] راجع في ذلك: أبوزيد، سراج حسين. 2004م. "التحكيم في عقود البترول". (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 645. ايضا: الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الاجنبية. الإسكندرية: دار الفكرالجامعي. ص.649 ومابعدها.

يستمد منه العقد قوته الملزمة، وحتى الفقهاء الذين قبلوا هذه التفرقة يرون أن القانون الدولي العام في حالته الراهنة لا يعد نظاماً فاعلاً للإسناد، بالإضافة لذلك تجاهل مجمع القانون الدولي في توصية انعقاده بأثينا عام 1979م الأخذ بهذه الفكرة وأخذ بشكل مباشر بمبدأ استقلال الإرادة في تحديد القانون واجب التطبيق باعتباره من المبادئ العامة في القانون الدولي الخاص[45]. وفيما يخص القول بأن العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الخاصة الأجنبية–كما شأن عقود الامتيازات النفطية– تعد تصرفات قانونية دولية من نوع جديد، فهو قول لا يتفق مع القانون الدولي الحالي، حيث أن القانون الدولي لا يعرف سوى نوع واحد من الاتفاق ويسمى المعاهدة ولما كانت العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الخاصة الأجنبية ليست من قبيل المعاهدات فإنها بالتالي لا تخضع للقانون الدولي[46]. وفيما يتعلق بالمبررات القانونية والتي يرى (Weil) أنها تكشف عن تأصل العقود النفطية في القانون الدولي فأنها تبدو مبررات غير مقنعة. وقد أثارت مسألة آثر ارتباط العقود النفطية بالتشريعات الوطنية للدول المضيفة المتعلقة بالإستثمارات الأجنبية إنتباه مجمع القانون الدولي، حيث لم يبدي أعضاء المجمع أن إرتباط العقد بهذه التشريعات يكشف عن تأصله في القانون الدولي، بل إن الغالبية رأوا خضوع العقد للقانون الداخلي للدولة المتعاقدة مالم يوجد شرط صريح مخالف. كذلك فإن المعاهدات الثنائية لحماية الإستثمارات الأجنبية وإن كانت تعبر عن أهمية الأموال الخاصة في الاقتصاد العالمي، إلا أنها لاتضفي على عقود الإستثمار الطابع الدولي، ويتضح ذلك من تلك المعاهدات والتي تؤكد على خضوع العقود صراحةً للقانون الداخلي أولاً، وقد يستفاد ضمناً من خلال الإحالة للقواعد الوطنية غالباً، كذلك عندما لا تفرد المعاهدة للحقوق المتولدة عن العقد بمعاملة خاصة فإن ذلك يعني خضوعها للقوانين الداخلية طالما لم يعبر أطراف

[45] أبوزيد، سراج حسين. 2004م. "التحكيم في عقود البترول". (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 646.

[46] الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الاجنبية. الإسكندرية: دار الفكرالجامعي. ص. 646.

المعاهدة بإرادة صريحة إخضاعها للقانون الدولي[47].كذلك فإن التمسك بقرارات الجمعية العامة المتعلقة بالسيادة الدائمة على الثروات الطبيعية، للتأكيد على تدويل عقود الامتيازات النفطية أمر ينطوي على مغالطة، حيث أكد بعض الفقهاء على أن حق السيادة للدول على ثرواتها الطبيعية (النفط) يؤكد الاختصاص الداخلي للدولة، حيث أن ما رتبته تلك القرارات ليس تغييراً في طبيعة عقد الامتياز النفطي وإنما تقرير لحماية إضافية يكفلها القانون الدولي للدولة[48]. أما بخصوص المعطيات السياسية والاقتصادية والتي بينها (Weil) فيكفي ردها القول أن هذه الأمور وإن كانت تبرز أهمية العقود، إلا أنه لا شأن لها في تحديد طبيعتها القانونية.

المطلب الثالث: الطبيعة القانونية لعقود الامتيازات النفطية في الشريعة الإسلامية.

بما أن الدول الإسلامية هي دول منتجة للنفط، فإنه من الضروري دراسة مفهوم امتياز النفط في الشريعة الإسلامية. حيث عرفت الأمة الإسلامية الامتيازات منذ عصورها الأولى، وقد كانت امتيازات لإحياء أراض خالية لا مالك لها، أو للتنقيب عن المعادن واستغلالها مثل الفضة والذهب والحديد والرصاص والنحاس (وهذه تصنف أنها معادن باطنة)كما كانت الامتيازات تشمل المعادن الظاهرة كالنفط والكبريت والماء[49]. وبحسب الشريعة الإسلامية هناك مصطلحان لاتفاقات الامتياز هما الإقطاع والإجارة. والإقطاع يعرفه الفقيه الحنبلي ابن قدامة المتوفي 1223م بالآتي:"إن المعادن مباحة، فمن يجد معدناً يحق له أخذ حاجته منه بالأسبقية على الغير، ومن بعد ذلك عليه أن يترك للآخرين أن يستوفوا حاجاتهم، فهو لايستطيع أن يستحوذ على العرق أوالمنجم أوالرواسب إلا نتيجة استحواذه على الأرض حيث يعثر على هذا العرق أو المنجم أو الراسب، ويجوز أن يتم الاستحواذ إما بالإقطاع أوبمنحة من الإمام أوبإشغال الأرض أوإحيائها

[47] الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الاجنبية. الإسكندرية: دار الفكرالجامعي. ص.650.

[48] أبوزيد، سراج حسين. 2004م. "التحكيم في عقود البترول". (رسالة دكتوراة). كلية الحقوق جامعة عين شمس. ص. 649.

[49] تقسم الأرض بحسب الشريعة الإسلامية إلى نوعين: 1- أرض الموات، وهي الأرض البور التي لايملكها أحد. 2- الأرض المحياة.

إن كانت مواتاً لامالك لها...ولايسمح لأحد أن يأخذ أويستخرج معدناً موجوداً في ملك شخص آخر لأن ملكية الأرض تشمل على ملكية الأجزاء الظاهرة والباطنة منه، أما المعادن السائلة فهي وفق الرأي الراجح مباحة ولاتحتاج إلى إقطاع أوإشغال للأرض أوإعطائها من قبل

مالكها"[50]. وهكذا وبموجب الرأي الراجح في الفقه الحنبلي، لاتقتضي المعادن السائلة سواء كانت ظاهرة أوباطنة استحواذاً خاصاً على الأرض إما بالاكتشاف أوبالإشغال أوبالإقطاع أوبمنحة الحاكم.

وقد بين الشيخ محمد أبوزهرة في قضية تحكيم شركة أرامكو مع السعودية سنة 1958م "أن شرعية الامتياز تعتبر موافقة للمفهوم الشرعي الإسلامي المعروف (بإحياء أرض الموات وهي الأرض القابلة للإصلاح)، أو منح الحق لتملك المعادن بالقواعد المتعلقة بالإقطاع، ومن المتفق عليه أن الإقطاع لغرض المعادن الباطنة في الأرض أمر تقره الشريعة، حيث إن الإمام يمنح فرداً أو أكثر تخويلاً للتنقيب في منطقة معينة ليأخذ ماقد يجده فيها من معادن...ومن الثابت والمقبول أن الذي يجد معدناً مطموراً قبل غيره له الحق به، آي يكون ملكه، وله الحق في الإستمرار في أخذ المعدن ولا حق لآخر في أن ينافسه فيه"[51].

وثمة شكل آخر من اتفاقيات الامتياز يُعرف بالإجارة، وهو في الشريعة بيع المنفعة، لذلك فهو جزء من قانون البيع، إن عقد الإجارة ينص على أجر يُدفع لقاء الاستعمال، وهناك نوعان من عقد الإجارة، هما إجارة زمانية، أي لأجلٍ مسمى، وإجارة للقيام بعمل بعينه[52]. وتقضي الشريعة أن أجر المأجور، وأجر العمل يجب تحديدهما مع تحديد محل العقد ووجه

---

[50]- "arbitration between Saudi Arabian government and aramco 1958" transcript of arbitration proceedings vol. p. 761 (un published).
cattan the law of oil concessions in the middle east and north Africa p. 57. نقلاً عن:

[51]- cattan ibid pp. 57-58.

[52]. انظر: المقدسي، أبومحمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة. 1948م. *المغنى*. د. ن. الجزء الخامس. ص. 389، 402.

استخدامه[53].يقول الفقيه (النووي) "لايعتبر عقد الإجارة صحيحاً إذا كان يقع على سلخ جلد الحيوان لقاء دفع الجلد أجراً عن العمل، ولايعتبر صحيحاً إذا وقع على طحن الحنطة لقاء دفع جزء من الطحين أجراً عن العمل الجاري" أما مايتعلق بالتقنين الإسلامي فقد تناولت مجلة الأحكام العدلية،[54] عقد الإجارة وفق النصوص التالية: م.449: يلزم تعيين المأجور. بناءً عليه، لايصح إيجار أحد الحانوتين من دون تعيين أو تخيير. م.450: يشترط أن تكون الأجرة معلومة. م.451: يشترط في الإجارة أن تكون المنفعة معلومة بوجه يكون مانعاً للمنازعة. م.454: يلزم في استئجار الأراضي بيان كونها لأي شئ استؤجرت مع تعيين المدة... .م.457: يشترط أن تكون المنفعة مقدورة الاستيفاء. بناءً عليه، لايصح إيجار الدابة الفارة. م.465: يلزم بيان مقدار بدل الإيجارة ووصفه إن كان من العروض أو المكيلات أو الموزونات أو العدديات[55]. وتصنف اتفاقيات امتياز النفط على أنها من امتيازات التعدين بموجب الفقه الحنبلي،[56]. وعليه، يمكن للدولة المسلمة ابرام عقد امتياز للنفط بشرط عدم معارضته أحكام الشريعة، وهذا العقد لايتعارض بصفة عامة مع هذه الأحكام لانه يكون متفقاً مع مبدأين أساسيين من مبادئ أحكام الشريعة الإسلامية، أولهما ميدأ الحرية في التعاقد ضمن حدود شريعة الله، والثاني مبدأ احترام العقود، حيث يقول الفقيه ابن تيمية بشأن المبدأ الأول: "...يباح للناس أن يتعاقدوا على مايحتاجون إليه، إلا إذا كانت هذه العقود يحرمها الكتاب أو السنة... ".[57] أما الأساس الثاني لهذه القاعدة فهو ينشأ، وكما يرى ابن تيمية، من أن الشريعة لاتميز بين المعاهدات وبين عقود القانون الإداري أو المدني

---

[53] السعيدان، أحمد عبدالرزاق. 1992م. *القانون والسيادة وامتيازات النفط - مقارنة بالشريعة الإسلامية*. (رسالة دكتوراة). جامعة سيدني الأسترالية. ص. 37.

[54] هي مجلة القانون المدني العثماني، وهي تأخذ بالفقه الحنفي.

[55] –c.a. hooper the civil law of Palestine and Transjordan (London: sweet and Maxwell 1938).
Toriguian ibid. p. 101. نقلاً عن:

[56] سمي بالفقه الحنبلي نسبة إلى الأمام أحمد ابن حنبل، وهو أحد المذاهب الإسلامية الأربعة ويقوم على المبادئ الواردة في الكتاب والسنة كغيره من المذاهب الثلاثة الأخرى، وتأخذ بتطبيقه العديد من الدول الإسلامية.

[57] – "arbitration between Saudi Arabian government and aramco 1958" p. 163.

أو التجاري كما في التشريع الوضعي، فالفقهاء المسلمون ينظرون إلى كل هذه الأنواع على أنها اتفاقيات أو عهود ينبغي الوفاء بها، إذ أن الله هو الشاهد على أي

عقد يعقد بين أفراد أو جماعات، إن العقد الصحيح هو عقد ملزم في الشريعة الإسلامية بغض النظر عن تسميات القانون الحديثة، ذلك أن الله يقول في كتابه العزيز: " وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ".[58]

الخاتمة

لعل أهم ما يقال في شأن تكييف عقود الامتيازات النفطية وتحديد طبيعتها القانونية هو أن معظم النظريات التي تم الإعتماد عليها، سواء التي تدافع عن إسكان العقد في النظام القانوني للدولة المتعاقدة، أو التي سعت إلى تسكينه في القانون الدولي، إنما كانت تنبع من إعتبارات إيديولوجية أوسياسية أكثر منها قانونية، لذا فإننا نرى أن إخضاع هذه العقود لمناهج التنازع المعروفة في نطاق القانون الدولي الخاص هو السبيل الأمثل للخروج من هذا الصراع الإيديولوجي، وعلى هذا الأساس فإن الأخذ بنظرية الآداء المميز سيؤدي إلى إخضاع العقود للقانون الوطني للدولة المضيفة دون أن يخل بالطبيعة الذاتية لتلك العقود، فيطبق القانون الوطني باعتباره القانون الذي يتم فيه الوفاء بالإلتزام الرئيسي، وعادة ما يتم هذا في إقليم الدولة المتعاقدة، وهو مايتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية لحل المنازعات. ولتحقيق ذلك نطرح جملة من المقترحات نرى أن تعمل بها الدول الاسلامية حتى لاتقع في مغبة تدويل عقودها.

[58] القرآن. سورة النحل 16: الاية 91.

– إن مصلحة الدول الإسلامية المتعاقدة تقتضي أن تقوم، بصياغة نص تطبيق قانونها الوطني على هذه العقود بشكل دقيق ومحدد لايحتمل التأويل ولا المشاركة لأكثر من نظام قانوني لحكم العقد، فلا تكتفي بمجرد الإشارة إلى قانونها الوطني، بل لا بد لها أن تنص على استبعاد أي قانون آخر ينظم العقد كاملاً، أو جزئية منه، حتى لايتاح المجال لإقتران القانون الوطني بالقانون الدولي العام أوالمبادئ العامة للقانون.

- التخلي عن شروط الثبات التشريعي، لما فيها من إنتهاك صارخ لحرية الدولة في تعديل تشريعاتها، والبحث عن سبيل أخر فعّال يزيل الخوف لدى المتعاقد الخاص الأجنبي، من تغيير الدولة لتشريعها.

– ضرورة التأسيس لنظام خاص لعقود الدولة النفطية بمساعدة إسهامات محاكم التحكيم لغرض إرساء قواعد دولية تصبح جزء من قوانين الدول الداخلية، لتحقيق التوازن القانوني والاقتصادي بين التباين الحاصل في التشريعات المختلفة، وبين صراع المصالح الإقتصادية، المؤسس لإتجاهات فقه غير مبررة.

قائمة المراجع

أولاً: مراجع باللغة العربية.

أ– الكتب.

1– احمد أبو الوفا. 1995م. التحكيم الاختياري والإجباري. الإسكندرية: منشأة المعارف.
2– الحداد، حفيظة السيد. 2001م. العقود المبرمة بين الدول والأشخاص الأجنبية. الاسكندرية: دار الفكرالجامعي.
3– السيد، نجلاء حسن. 2004م. *التحكيم في المنازعات الإدارية*. القاهرة: دار النهضة العربية.
4– الغنيمي، محمد طلعت. 1987م. *الوسيط في قانون السلام*. الإسكندرية. منشاة المعارف.
5– المقدسي، أبومحمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة. 1948م. *المغنى*. د. ن. الجزء الخامس.
6– النووي، ابوزكريا يحي بن شرف. 1882–1884م. *منهاج الطالبين*. باتافيا: المطبعة الحكومية. الجزء الثاني.
7– رفعت، احمد. 1996م. القانون الدولي العام. القاهرة: دار النهضة العربية.
8– سامية راشد. 1990م. التحكيم في العلاقات الدولية الخاصة. القاهرة: دار النهضة العربية.
9– طه احمد علي قاسم. 2008م. تسوية المنازعات الدولية الاقتصادية –دراسة. دار الجامعة الجديدة : الاسكندرية.
10–عشوش، أحمد عبدالحميد.1980م.النظام القانوني للإتفاقيات البترولية في البلاد العربية.القاهرة.دار النهضة العربية

11- علوان، محمد يوسف. 1989م. *النظام القانوني لإستغلال النفط في الأقطار العربية*. الكويت: جامعة الكويت.

ب- الرسائل الجامعية.

1- أبوزيد، سراج حسين. 2004م.التحكيم في عقود البترول. (رسالة دكتوراة). القاهرة. دار النهضة العربية.

2- السعيدان، أحمد عبدالرزاق. 1992م. *القانون والسيادة وامتيازات النفط – مقارنة بالشريعة الإسلامية*. (رسالة دكتوراة). جامعة سيدني الأسترالية.

3- عبدالكريم، عدلي محمد. 2011م. النظام القانوني للعقود المبرمة بين الدول والاشخاص الاجنبية. (رسالة دكتوراة). جامعة ابي بكر بلقايد، تلمسان الجزائر.

ج- المجلات المحكمة.

1- البنا، محمود عاطف. 1984م. ا"لعقود الإدارية مع دراسة خاصة لنظام تامين مشتريات الحكومة وعقود التوظيف واستغلال الثروة الطبيعية في المملكة العربية السعودية". *مجلة العلوم*. السعودية: دار العلوم للطباعة والنشر.

2- الغنيمي، محمد طلعت. 1967م. تغير الأوضاع وعقد الامتياز البترولي. مؤتمر البترول العربي السادس بغداد.

3- سعيد، نبيل أحمد. 1966م. "الطبيعة القانونية لعقد الامتياز البترولي كعقد إداري". *مجلة مجلس الدولة*. القاهرة: السنوات من الثالثة عشر إلى الخامسة عشر.

4- علوان، محمد يوسف. 1976م. "الاتجاهات الحديثة في العقود الاقتصادية الدولية". *مجلة نقابة المحامين الأردنية*. عمان: السنة 24. (العدد الحادي عشر والثاني عشر).

ثانياً: المراجع باللغات الاجنبية.

1- "arbitration between Saudi Arabian government and aramco 1958" transcript of arbitration proceedings vol. p. 761 (un published).
cattan the law of oil concessions in the middle east and north Africa.
2 - c.a. hooper the civil law of Palestine and Transjordan (London: sweet and Maxwell 1938).

السلم المجتمعي: مقومات ترسيخه وأثره على المجتمع المسلم

يوسف عطية حسن كليبي، يمان مؤيد صليح

yoseufk@hotmail.com

الملخص

إن إيجاد حالة من السلم المجتمعي بين كافة مكونات المجتمع الإسلامي مطلب سعت الشريعة الإسلامية إلى تحقيقه؛ لما يحققه هذا السلم المجتمعي من آثار إيجابية على المجتمع الإسلامي، كما يعد أساساً للنهوض الحضاري الإسلامي، بالإضافة لانسجامه مع مقاصد الشرع الحكيم، وتكمن مشكلة الدراسة بغياب ثقافة السلم المجتمعي عند بعض المسلمين، وعدم تناول هذا الموضوع ببيان أهميته وكونه مقصداً شرعياً مهماً سعت الشريعة الإسلامية إلى ترسيخه، وتهدف الدراسة لبيان أهمية السلم المجتمعي على المجتمع المسلم وآليات ترسيخه، إضافة لعرض الآثار المترتبة على إيجاد حالة من المسلم المجتمعي على المجتمع المسلم، وتنبع أهمية هذه الدراسة من خلال عرض أهمية السلم المجتمعي وبيان آليات ترسيخه، ومحاولة إيجاد ثقافة مجتمعية بين المسلمين تعمل على تعزيز السلم المجتمعي، واتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال وصف السلم والأمن المجتمعي، بالإضافة إلى وصف وتحليل مقومات السلم المجتمعي وآثاره على المجتمع المسلم، وخلصت الدراسة إلى أن من مقاصد الشريعة الإسلامية هو ترسيخ حالة من السلم المجتمعي داخل المجتمع المسلم، بالإضافة إلى أن من مقومات ترسيخ السلم المجتمعي تكمن في: فهم سنة الاختلاف، وضمان الحريات والحقوق لجميع مكونات المجتمع، واشراك الجميع في الحياة السياسية، وإعمال القيم الانسانية، والقضاء على السلطة المطلقة، كما خلصت الدراسة إلى أن السلم المجتمعي هو أحد عوامل النهوض الحضاري، فالحالة التي يوفرها السلم المجتمعي تعد محفزة نحو التقدم والتطور والبناء.

كلمات مفتاحية: السلم المجتمعي، الأمن المجتمعي، المجتمع المسلم، النهوض الحضاري.

1. مقدمة عن السلم المجتمعي

عرف محمد عمارة الأمن المجتمعي بأنه الطمأنينة التي تنفى الخوف والفزع عن الإنسان فرداً أو جماعة في سائر ميادين العمران الدنيوي[1].

وعرفه محمد عمر بأنه: "توفير سبل الحياة بشكل يمكن لكل فرد في المجتمع أن يشعر بالطمأنينة، وتتحقق له السلامة على نفسه وماله وعرضه وفكره من خلال علاقات طيبة مع الآخرين، ومؤسسات قادرة على توفير الحماية له".[2]

ويمكن القول بأن السلم المجتمعي يعني إيجاد حالة من الاطمئنان والارتياح والثقة والأمن والتعاون والتكافل داخل المجتمع، وتأمين الحاجات الضرورية للإنسان سواء الحاجات النفسية أو الجسمية، وغياب السلم الاجتماعي يعني الخوف وغياب الأمن وإضمار الحقد وإشاعة جو من عدم الارتياح بين أفراد المجتمع؛ بحيث لا يأمن الجار جاره، والعلاقة بين الناس قائمة على المناكفة والتخاصم لا المحبة والتوائم، بالإضافة لوجود حالة من عدم إشباع للحاجات الإنسانية النفسية والجسمية للإنسان.

إن السلم المجتمعي مطلب إنساني ضروري لتستقيم الحياة، وبدونه يعيش الإنسان حالة من الخوف وعدم الارتياح يصاحبها حالة من القلق على المصير، فالاستقرار وإيجاد حالة من السلم والأمن داخل المجتمع نعمة توجب شكر الله تعالى؛ فهي من أجَلِّ النعم وأعظمها، لذلك نجد سيدنا إبراهيم –عليه السلام– جعل أول دعواه استتباب الأمن في مكة، فقال الله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿ٱقمكجكحكخكلكم﴾[3]، في المقابل فقد عدَّ الله تعالى وجود حالة من الخوف والجوع داخل المجتمع ابتلاء منه جل في علاه؛ فقال تعالى:﴿ٱنيهجهمهىهيجيحيخيميىيذٰرٌّ﴾[4]، فالأمن المجتمعي ضرورة من ضرورات استقامة الحياة، يقول محمد عمر:

---

[1] محمد عمارة "مقومات الأمن الاجتماعي في الإسلام" بحث مقدم إلى مؤتمر الأمن الاجتماعي المنعقد بالبحرين 2007، ص7.

[2] عمر، محمد عبد الحليم،2008م، الزكاة ودورها في تحقيق الأمن المجتمعي، ورقة مشاركة في مؤتمر مقومات الأمن المجتمعي في الإسلام المنعقد في مصر، ص5–ص6.

[3] القرآن الكريم، سورة البقرة، 2: 126.

[4] القرآن الكريم، سورة البقرة: 2: 155.

"والأمن المجتمعي ضرورة حياة، فإذا كان الأمن الفردي من الحاجات الضرورية للإنسان، فإن الأمن المجتمعي يأخذ نفس الضرورة؛ لأنه لا يمكن تحقيق الأمن الفردي بدون أمن الجماعة"[5]

إن إيجاد حالة من السلم والأمن المجتمعي ضرورة ومقصد شرعي يجب العمل على إيجاده في المجتمع المسلم، وفي ذلك تقول جيهان عبد الحليم: إنَّ أهمية الأمن والاستقرار الاجتماعي قد تجاوزت الحق الاجتماعي لتجعله فريضة إلهية، وواجب شرعاً، وعدته ضرورة من ضرورات استقامة المجتمع الإنساني، وأن إقامته تعتبر أساساً لإقامة الدين، واعتبرته ضرورة ملحة لأي مجتمع بكل شرائحه مسلمين وغير مسلمين[6]. ويذكر بوزيان أن حفظ النظام والأمن مقصداً مسلماً عند الفقهاء وإن لم يصرحوا بذلك.[7]

2. مقومات ترسيخ السلم المجتمعي

إن إيجاد حالة من السلم الاجتماعي لا بد لها من مقدمات وأسباب، والسلم والأمن نعمة من نعم الله تعالى لها أسباب لاستحقاقها من الله تعالى، ولها مسوغات لرفعها من قبل الله تعالى، واستحقاقها أو رفعة نتاج ما صنعت يد الإنسان، يقول تعالى: ﴿ٱهم هى هي يج يح يخ يم يى يي ذٰ رٰ ىٰ ٌّ ئر ئز ئم ئن ئى ئي﴾[8].

ويمكن استنتاج بعض مقومات السلم المجتمعي؛ وهي كالآتي:

أ- فهم سنة الاختلاف

لقد شاءت إرادة الله تعالى أن جعل كل ما في هذا الكون مبنياً على الاختلاف، سواء أكان بشراً أم جماداً أم حيوان، وجعل سبحانه الاختلاف سنة كونية من سننه لحكمة عظيمة جليلة، فلو نظر الواحد منا إلى الحيوانات لوجدها مختلفة

---

[5] عمر، 2008م، ص6.

[6] عبد الحليم، جيهان الطاهر محمد، 2012م، التأصيل الشرعي للأمن الاجتماعي في القرآن الكريم والسنة النبوية والفقه الإسلامي، الملتقى الفقهي، ص2، http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=5176تاريخ النشر: 2/ 8/ 2012م،

[7] عبد الحليم، 2012م، ص1.

[8] القرآن الكريم، سورة النحل، 16: 112.

في أشكالها وألوانها ومأكلها، وكذلك في الجمادات، حتى أنه ليجد في الذرة اختلاف متحصل في النيترونات والإلكترونات، أما بالنسبة للإنسان فتظهر هذه السنة من خلال اللون والشكل واللغة والمعتقد والثقافة، وهذا الاختلاف عامل بناء للأمم وظاهرة صحية في المجتمع إن أحسن التعامل معه.

لقد أوجد الله الاختلاف وجعله سنة كونية في كل شيء، ولو شاء الله تعالى لجعل البشر متفقين، لكنه جل شأنه لحكمة عظيمة أوجد هذا الاختلاف، يقول جل شأنه: ﴿ٱ لخ لم لى لي مج مح مخ مم مى مي نج نح ٱ نخ نم نى ني هج هم هى هي يج يح يخ يم يى يي ذٰ رٰ ىٰ﴾[9]، وقد فسر بعض أهل التفسير الاختلاف المقصود بالآية الكريمة: أن الله تعالى خلق الناس مختلفين في الأديان بين مسلمين ويهود ونصارى ومجوس، وأن الناجين هم أهل الحق والإيمان من المسلمين، وقال بعضهم وللاختلاف خلقهم[10].

وأخبر الله تعالى بالاختلاف الحاصل في الأجناس والأعراق، وجعل ذلك سبباً للتعارف والتآلف لا للتناحر والتباغض، وأكد على مساواتهم أمام الله تعالى، وأن ميزان الخيرية عنده جل شأنه هو التقوى، فقال تعالى: ﴿ٱ ئز ئم ئن ئى ئي بر بز بم بن بى بي تر تز تم تن تى تي ثر ثز ثم ثن ثى ﴾[11].

إنَّ اختلاف الناس في معتقدهم الديني أمر تابع لهذه السنة الإلهية، ومحقق لسر من أسرارها، فوجودنا على هذه الأرض هو محض ابتلاء واختبار، يقول تعالى: ﴿ٱ ئر ئز ئم ئن ئى ئي بر﴾[12]، ويبين القرطبي من خلال هذه الآية أن وجودنا على هذه الأرض هو للاختبار والابتلاء، وأن الله تعالى هو المتكفل بحساب الناس يوم القيامة، حيث قال: "أي لا تهتم يا

---

[9] القرآن الكريم، سورة هود، 11: 118و 119.

[10] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، 1999م، تفسير القرآن العظيم، ط.2، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ج4: ص362. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الرازي، 1998م، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ط.3، تحقيق: أسعد محمد الطيب، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج6: ص2093. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، 2001م، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط.1، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ج12: ص632.

[11] القرآن الكريم، سورة الحجرات، 49: 13.

[12] القرآن الكريم، سورة الكهف، 18: 7.

محمد للدنيا وأهلها، فإنا إنما جعلنا ذلك امتحاناً واختباراً لأهلها، فمنهم من يتدبر ويؤمن ومنهم من يكفر، ثم يوم القيامة بين أيديهم، فلا يعظمن عليك كفرهم فإنا نجازيهم"[13].

يقوم المجتمع الإسلامي على العقيدة الربانية، ولكنه ليس بمعزل عن الاختلاف الحاصل في المعتقد الديني، وليس من الصحيح حظر الآخر والمخالف في المعتقد، بل يجب استيعابه داخل المجتمع الإسلامي وتنظيم أسس التعامل معه. إن هذا الاختلاف والتنوع إنما هو ظاهرة صحية مجتمعية، ووظيفتنا كمسلمين تبليغ الدعوة وتفهيم الناس قواعد ديننا الحكيم وإقامة الحجة عليهم، فمن شاء بعدها الإسلام فله ذلك، ومن آثر البقاء على معتقده فله ذلك ويتحمل بعدها نتائج قراره وأمره إلى الله تعالى، فهو الذي يحاسب الناس على معتقدهم وليس البشر، فالمسلمون دعاة لا قضاة، ولا يمنع ذلك التعايش معهم بسلم وأمان.

الاختلاف ظاهرة صحية سليمة لأي مجتمع حتى في الاختلاف الديني، ولكن هذا الاختلاف قد نحسن تطويعه ليكون عنصر بناء وارتقاء في المجتمع، وذلك إذا ما تعاملنا مع المختلف وفق ضوابط الشرع المتمثلة بقبوله ابتداءً، ودعوته بالتي هي أحسن، ومعاملته وفق النظرة الإنسانية والإسلامية الحسنة المبنية على البر والقسط، والوقوف على الأرضية المشتركة فيما بيننا والتي أهمها الشراكة في الإنسانية واحترامها، عند ذلك يكون الاختلاف عامل بناء وتكامل. في المقابل قد يكون الاختلاف الديني شراً ووبالاً على المجتمع بأسره، وذلك جرّاء ما اقترفت أيدينا وعقولنا، فمتى وجد الفكر الإقصائي الضيق، الناظر للأمور بحدّية تامة ولا يقبل إلا نفسه ومن على هواه، فهنا تتولد لدى المجتمع بأسره الضغينة وإضمار الشر والسوء، وقد تتحول إلى ممارسة عملية تهلك المجتمع بأسره دون تفريق، والأدهى من ذلك ممارسة هذا الفكر عملياً باسم الدين، واستشعار معية الله في تنفيذ هذا الفكر التطرفي، وفي حال ساد هذا الفكر وغاب فهم سنة الاختلاف بكل جوانبها فإنه من المحتم أن ينعدم السلم والأمن المجتمعي داخل المجتمع المسلم، فمن الأسس التي ترسخ السلم المجتمعي هو أن نستوعب سنة الاختلاف التي أوجدها الله تعالى.

إن الإيمان بهذه السنة الإلهية مدعاة لإيجاد حالة من السلم بين مكونات المجمع المختلفة بالاعتقاد الديني، وتبقى سمة التعايش السلمي المبنية على أسس الشراكة الانسانية والوطنية بين المسلمين والأقليات غير المسلمة هي الغالبة، ويكون

[13] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأمصاري الخزرجي، 2003م، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتاب، ج10: ص354.

المحدد لملامح تعاملنا معهم الشرع لا الهوى، فالانطلاق من النقاط المشتركة يعتبر أرضية لإيجاد حالة من السلم المجتمعي فيما يتعلق بالمسلمين وغيرهم داخل المجتمع الإسلامي.

ب- ضمان الحريات والحقوق لجميع مكونات المجتمع

من أهم مقومات السلم المجتمعي لأي مجتمع بشري وجود ضمانة للحريات والحقوق تكفل لجميع مكونات الشعب ممارسة حريتهم وفق الضوابط المعقولة، بالإضافة لتمتعهم بحقوقهم، وعدم مصادرة حقوقهم المشروعة، ووجود حالة من السلم المجتمعي يقوم على منح الجميع حقوقه ومعاملتهم بمنطلق المساواة دون تمييز بين أفراد المجتمع لأسباب عرقية أو لغوية أو دينية إلا ما استثني عرفاً وديناً، فهذه الحقوق منَّة من الله تعالى يستوي فيها البشر، وليست منة من حاكم، يقول صايل أماره: "إن الضمان الوحيد لتكريس السلم كواقع في أي مجتمع هو ضمان حقوق أفراده، وهذا الضمان ليس من باب الإحسان أو المنة، وإنما هي واجبات على الدولة وحق مقرر لكل مواطن فيها بمقتضى العقد الاجتماعي... وبهذا السلوك نخلق الانتماء عند المواطن لوطنه ولمجتمعه[14]".

إن الحفاظ على حريات الناس وكفالتها لهم تعد مقصداً من مقاصد الشريعة التي تظافرت النصوص على كفالتها للشخص، يقول بوزيان: "فالحريات مقاصد عامة، وقيم عليا في المجتمع، يتوجب على السلْطة عدم المساس بها سلباً ومصادرة، ولها أن تعمل جاهدة على تنظيمها وتمكين الناس من الانتفاع بها على قدم المساواة بينهم[15]".

إن شعور الإنسان بإهدار حقوقه وكرامته الإنسانية يدفعه للشعور باللامبالاة تجاه النظام العام للدولة، وشعوره هذا سيقوده نحو معاداة النظام العام ومكونات المجتمع الأخرى، والذي بدوره سيؤدي إلى إحداث حالة من الفوضى وعدم الاستقرار والأمن المجتمعي[16].

[14] أماره، صايل أحمد حسن، 2014م، ضمان حقوق الأقليات وأثره على السلم الاجتماعي، المجلة الدولية للبحوث الإسلامية والإنسانية المتقدمة، المجلد4، العدد: 6، تاريخ النشر: 2014/6/1م، ص65.

[15] بوزيان، عليان، 2011م، مقصد حفظ نظام الأمة مقاربة مقاصدية، مجلة المسلم المعاصر، العدد: 140.

[16] بو زيان، 2011م.

الطبيعة البشرية تخلص لمن أكرمها،[17] وحفظ كرامتها، وأعلى من شأنها، ومنحها حقها، وعاملها بإنسانية، فإذا ما شَعر المواطنون بهذه الأمور فسيكون ذلك سبيلاً لحسن انتمائهم ووفائهم للنظام الذي عاملهم وفق هذا المبدأ، في المقابل، فإن النفس البشرية تبغض كل من ظلمها أو أفقدها إنسانيتها أو عاملها بانتقاص وتمييز، فالفطرة البشرية مجبولة على حب من أحسن إليها، ووجود هذه الحالة الشعورية وتشبع النفس بها تقود صاحبها نحو تكريس الأمن داخل هذا المجتمع ومحاربة كل من يحاول زعزعته.

إن الشعور المتولد عن انتقاص الحق أو حرمانه هو شعور سلبي قد تكون له انعكاسات وخيمة على المجتمع بأسره، فشعور المواطن أنه من الدرجة الثانية يفقد الشخص انتماءه لوطنه ومجتمعه ويصبح على استعداد للتحالف حتى مع "الشيطان" لمحاربة من سلبه حقه، فيكون فريسة سهلة لأعداء الأمة الإسلامية، فيتعاون معهم على حساب دولته التي لم تحفظ كرامته ولم تحسن معاملته، فيكون ذلك شراً على المجتمع بأسره، يقول أمارة: "إن الاستعلاء على الناس وإشعارهم بالدونية يخلق بغضاً في قلوبهم سرعان ما يتحول إلى عداء... إن هذا الاستعداء يخلق حالة من الاحتقان الاجتماعي لا بد أن تنفجر على شكل صراعات تغذيها دول استعمارية أوجدنا لها مبرر[18]".

الكبت ومصادرة الحريات هي الأرضية الخصبة لخلق جماعات متطرفة سواء من المسلمين أو غيرهم، وأما الفكر المتسامح القائم على العدل والحرية المضبوطة فكر يخلق جواً عاماً من المحبة والانتماء، وفي حال ظهور جماعات متطرفة، فإن أغلبية الشعب ستلفظها وتحاربها، ويكون نهجاً مرفوضاً من الجميع، فتمتع جميع المواطنين- باختلاف معتقداتهم- بحقوقهم المشروعة سبيل لتكريس حالة من الوئام والتعاون الخلَّاق والسلم الأهلي المجتمعي.

ج- اشراك الجميع في الحياة السياسية

إن إشراك جميع مكونات المجتمع بالحياة السياسية يعد أمراً إيجابياً لترسيخ حالة السلم المجتمعي، وفي حال تم حجب مكون ما عن الشراكة في الحياة السياسية فإنه سيكون مدعاة لغياب السلم المجتمعي، فحجب مكون من مكونات المجتمع عن الحياة السياسية لسبب لا يتفق مع الشرع يوغل في نفس الممنوع من ممارسة حقه السياسي الشر اتجاه من

17. أمارة، 2014م، ص65.
18. أمارة، 2014م، ص49.

حرمه ممارسة حقه، وذلك قد يقوده نحو استخدام أساليب عنفية بغية الوصول إلى ما يعتبره حقه المسلوب، وستتأثر الحياة العامة للمجتمع بأسره.

عندما يتاح لجميع مكونات الشعب ممارسة حقوقها السياسية من ترشح وانتخاب وتشكيل أحزاب سياسية وتقلد الوظائف العامة، فهذا مدعاة لأن يشعر المواطن بأنه جزء أصيل من هذا المجتمع، فيعلن ولائه للدولة والنظام العام، ويصبح حريصاً على خلق حالة من الاستقرار داخل المجتمع.

إن حالة الولاء للدولة والنظام العام فيها هو وليد لشعور الإنسان بنيل كافة حقوقه، وصون كرامته، أما فيما لو تم الاعتداء على هذه الحقوق فيصبح إعلان الولاء لهذا النظام من الصعوبة بمكان، ويذكر الفنجري أن حتى غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ليس من المفترض أن لا يعلنوا الولاء للدولة إذا ما نالوا حقوقهم، واعتبر أن إعلان ولائهم لا ينشأ إلا بنيل حقوقهم وشعورهم بالمساواة والأمن، فذكر: "يمكننا أن نقول بحزم أنه ليس من المفروض أن يكون هناك عدم ولاء من الأقليات غير المسلمة في الدولة الإسلامية؛ لأن عدم الولاء لا ينشأ إلا عند الشعور بعدم المساواة، أو فقدان العدل والأمان، أو ضياع بعض الحقوق، وهذا غير موجود في ظل الإسلام[19]".

لقد أثبت لنا الواقع المعاصر أن الدولة إذا ما كانت شمولية وقمعية وتعتدي على الشعب وتسلبه حقوقه، فإن الهدوء الذي تنتجه جراء هذا القمع هو هدوء يضمر تحته نار مشعلة سرعان ما تنفجر ويذهب ضحيتها الشعب وسلمه وأمنه، ولنا خير مثال على ذلك ثورات الربيع العربي التي ثار فيها الشعب على الأنظمة القمعية، فالاستقرار السياسي والأمني لا يأتي بالسوط والقهر والقمع، وإن حدث استقرار وأمن بهذا الأسلوب، فهو استقرار وهمي يضمر تحته نار مشتعلة جاهزة للحرق والاشتعال.

د- إعمال القيم الانسانية

إن إعمال القيم الإنسانية أحد أعمدة السلم المجتمعي، فعندما تنتشر القيم الإنسانية بين أفراد المجتمع ومكوناته؛ فإنها ستخلق ثقافة عامة بينهم تقود نحو نشر المحبة والتعاون والتكافل داخل المجتمع.

[19] الفنجري، أحمد شوقي، 1990م، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية؟، د.ط، الإسكندرية: الهيئة العربية العامة للكتاب، ص89.

إن أغلب المجتمعات التي تعاني من غياب السلم المجتمعي هي بالضرورة تعاني من غياب للمنظومة القيمية الإنسانية، وإعمال هذه المنظومة القيمية أداة لنشر ثقافة المحبة والتسامح والسلم الأهلي، وغيابها يعني أن لا فرق بين مجتمع الغاب الحيواني والمجتمع الإنساني.

هـ- القضاء على السلطة المطلقة

إن تفرد شخص واحد بمقاليد السلطات داخل المجتمع تقوده نحو التجبر والقمع، وبالتالي استبداده، فالعقل البشري قد يصل لمرحلة عمل أي شيء في مقابل البقاء في السلطة، حتى ولو كان على حساب حريات الشعب وحقوقه، كل ذلك من أجل تكريس سلطته المطلقة، يقول الغزالي: "إنَّ للسلطة المطلقة إغواء يؤسس لمالكها بالتجبر[20]".

النفس البشرية قد تقود صاحبها نحو التجبر والاستبداد إذا ما كان في موقع الحكم، والطريق نحو هذا الأمر هو الحكم الفردي الشمولي المطلق، يتحدث ابن خلدون في مقدمته واصفاً حقيقة الملك والحكم: "لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية؛ كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة مجحفة بمن تحته من الخلق في أحوال دنياهم؛ لحمله إياهم في الغلاب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته[21]".

إن الحكم الفردي المطلق سيخلق جواً عاماً من الحقد والكراهية تجاه النظام الحاكم من قبل الشعب؛ كون المتنفذ في مفاصل الدولة قلة تضطهد من يعارضها ولا يسبح بحمدها، بالإضافة إلى أن النظام الاستبدادي عادة ما يرافقه غياب للعدل وتكافؤ الفرص، وانتشار للواسطة، وهذه الحالة كفيلة بخلق جو عام من الكراهية وانعدام لحالة السلم في المجتمع، وفي أي لحظة من الممكن أن يثور الشعب على من استبد به.

3. آثار السلم المجتمعي على المجتمع الإسلامي

[20] الغزالي، محمد، 2003م، الإسلام والاستبداد السياسي، ط.1، دمشق: دار القلم، ص68.

[21] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد،2013م، مقدمة ابن خلدون، ط.2، بيروت: مكتبة المعارف، ص210.

إنَّ السلم الاجتماعي أداة رافعة للأمة وطريق موصل نحو التطور والبناء والتخلص من كل المعوقات الاجتماعية نحو النهوض والإبداع، فالسلم والأمن نعمة من نعم الله تعالى لها أسباب لاستحقاقها من الله تعالى، ولها مسوغات لرفعها من قبل الله تعالى، واستحقاقها أو رفعة نتاج ما صنعت يد الإنسان، يقول تعالى: ﴿ٱهم هى هي يج يح يخ يم يى يي ذٰ رٰ ىٰ ئر ئز ئم ئن ئى ئي﴾[22].

الاستقرار والأمن المجتمعي هو مطلب شرعي أساسي، وله علاقة وطيدة بالتقدم والتطور، فهو حاجة أساسية لتقدم المجتمعات، وبدونه تتعثر عجلة التقدم والازدهار، تقول جيهان عبد الحليم: "فالحاجة إلى الأمن حاجة أساسية؛ لاستمرار الحياة وديمومتها وعمران الأرض التي استخلف الله تعالى عليها بني آدم، وانعدام الأمن يؤدي إلى القلق والخوف ويحول دون الاستقرار والبناء، ويدعو إلى الهجرة والتشرد، وتوقف أسباب الرزق، مما يقود إلى انهيار المجتمعات ومقومات وجودها[23]".

إن المجتمعات التي يغيب عنها السلم المجتمعي بعيدة كل البعد عن التطور والازدهار، والنهوض الحضاري له أسبابه التي يجب إعمالها، وإيجاد حالة من السلم داخل المجتمع أحد أعمدة هذا النهوض، فكيف لمجتمع يغيب عنه الأمن والاستقرار أن ينهض حضارياً؟ فهذه الحالة قاتله للشهود الحضاري.

إن عجلة النمو والإنتاج تحتاج إلى استقرار داخل المجتمع حتى تسير بخط واضح المعالم يؤتي أكله، وفي حال غياب هذا الاستقرار فالنتيجة حتمية نحو الركود والتخلف والانشغال بالنفس.

المجتمع الذي يعاني من غياب السلم الأهلي يكون فريسة سهلة للطامعين والحاقدين من الجهات الخارجية، فتستغل هذه الانظمة الخارجية هذه الحالة لإبقاء حالة عدم الاستقرار داخل المجتمع، بالإضافة لاستغلالها جهات داخلية لتمرير سياساتها، كما أنها تحاول جاهدة تغذية الاحتقان الاجتماعي الداخلي لينفجر فيما بعد على شكل صراعات داخلية تعبث هذه الانظمة بالدولة من خلاله.

---

[22] القرآن الكريم، سورة النحل، 16: 112.

[23] عبد الحليم، 2012م، ص1.

إن غياب السلم الأهلي داخل المجتمع الإسلامي يولد شعورا بالمظلومية عند مكون من مكونات المجتمع، وهذا الشعور قد يتطور ليتحول إلى ممارسة عنفية عمليه تجاه من أوقع الظلم. إن هذا الجو لهو جو خصب نحو وجود فكر متطرف يمقت كل من سلبه حقه، وقد يتطور ليكون تياراً منظم ينتهج العمل العنفي للتفريغ عن غضبه ومقته، وبالنهاية يكون ذلك على حساب السلم المجتمعي.

أخيراً فإن السلم المجتمعي هو نتاج عمل بشري، يتأتى إذا ما أحسن المجتمع بكل مكوناته ونظامه التعامل على أساس الكرامة الإنسانية وحفظ الحقوق، وعند تهميش أو اضطهاد طرف من المجتمع على حساب الآخر، فعندها سينهدم الجدار الحامي للسلم المجتمعي نتيجة هذا التصرف البشري اللامسؤول، والسلم المجتمعي أداة لرفعة الأمم وتطورها، فكل مكونات الشعب تقدم كل ما لديها من إمكانيات وطاقات نحو البلد الذي تنتمي إليه، فشعور الإنسان بالمساواة مع بقية مكونات الشعب يجعله يعطي أكثر ما يستطيع.

4. الخلاصة

بعد الانتهاء من هذه الدراسة يمكن إجمال ما توصلت إليه بالآتي:

- السلم المجتمعي يعني إيجاد حالة من الاطمئنان والارتياح والثقة والأمن والتعاون والتكافل داخل المجتمع، وتأمين الحاجات الضرورية للإنسان، وهو حاجة ضرورية ملحة للإنسان.

- هناك مقومات لترسيخ السلم المجتمعي ومنها: فهم سنة الاختلاف، ضمان الحريات والحقوق لجميع مكونات المجتمع، اشراك الجميع في الحياة السياسية، إعمال القيم الانسانية، القضاء على السلطة المطلقة.

- كفالة الحريات والحقوق العامة في المجتمع يُعد أحد أهم العوامل المرسخة للسلم المجتمعي.

- السلم المجتمعي يُعد عاملاً من عوامل النهوض الحضاري والتقدم والتطور والازدهار.

- غياب السلم المجتمعي مدعاة للتدخل الخارجي للعبث بالأمن الداخلي واستغلال بعض الجهات الداخلية لتمرير السياسات.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الرازي، 1419هـ، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ط.3، تحقيق: أسعد محمد الطيب، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز.

أماره، صايل أحمد حسن، 2014م، ضمان حقوق الأقليات وأثره على السلم الاجتماعي، المجلة الدولية للبحوث الإسلامية والإنسانية المتقدمة، المجلد4، العدد: 6، تاريخ النشر: 2014/6/1م.

بوزيان، عليان، 2011م، مقصد حفظ نظام الأمة مقاربة مقاصدية، مجلة المسلم المعاصر.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد،2013م، مقدمة ابن خلدون، ط.2، بيروت: مكتبة المعارف.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، 2001م، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط.1، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر.

عبد الحليم، جيهان الطاهر محمد، 2012م، التأصيل الشرعي للأمن الاجتماعي في القرآن الكريم والسنة النبوية والفقه الإسلامي، الملتقى الفقهي، ص2، تاريخ النشر: 2/ 8/ 2012م
http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=5176

عمر، محمد عبد الحليم،2008م، الزكاة ودورها في تحقيق الأمن المجتمعي، ورقة مشاركة في مؤتمر مقومات الأمن المجتمعي في الإسلام المنعقد في مصر.

الغزالي، محمد، 2003م، الإسلام والاستبداد السياسي، ط.1، دمشق: دار القلم.

الفنجري، أحمد شوقي، 1990م، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية؟، د.ط، الإسكندرية: الهيئة العربية العامة للكتاب.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأمصاري الخزرجي، 2003م، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتاب.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، 1999م، تفسير القرآن العظيم، ط.2، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة.

محمد عمارة "مقومات الأمن الاجتماعي في الإسلام" بحث مقدم إلى مؤتمر الأمن الاجتماعي المنعقد بالبحرين 2007م.

منهج النبي ﷺ في التعامل مع المسيء إليه من نافذة السنة النبوية

د. سعد الدين منصور محمد[1]

د.أحمد المجتبي بانقا[2]

محمد سيف الإسلام[3]

ملخص البحث

أرسل الله حبيبه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للناس كافة، ولقد تعرض البعض له صلى الله عليه وسلم ، وهاجموه هجوما شرسا، وأساءوا إليه، واستهزئوا به وقد ظهر هذا الأمر في العصور المتأخرة في ثوب جديد في أوربا بوجه عام والدول الغربية بوجه خاص، وقد تعمد هؤلاء على مهاجمة الإسلام وتشويه صورته وتجريح نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بالرسوم المسيئة، وقد قابل ذلك المؤمنون والمنصفون من غير المسلمين بالإنكار والاستهجان. وكان لكل منهم أسلوبه الخاص في التعامل مع الموضوع. فمنهم من تعامل مع أزمة الرسوم بالشجب والاستنكار، ومنهم من كانت المقاطعة هي وسيلته لإدانة هذه الجريمة،ومنهم من رأى أن الزيارة والنقاش بالحسنى هو الأسلوب الأمثل ليدركوا خطأهم، وهذا البحث يتناول الأسلوب النبوي لمعالجة هذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: محمد صلى الله عليه وسلم ، الإسلام، الحديث، التعامل، الإساءة، الاستهزاء، الإيذاء.الصبر.

[1] د. سعد الدين منصور محمد، أستاذ مشارك بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم دراسة القرآن والسنة،كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية. ahmad7009@yahoo.com

[2] د. أحمد المجتبي بانقا أستاذ مشارك بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم دراسة القرآن والسنة،كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

[3] محمد سيف الإسلام، طالب في مرحلة الدكتورة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم دراسة القرآن والسنة،كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية.

المقدمة

كاد أن يتواتر في زماننا هذا في بعض الصحف الغربية الإساءات المنكرة والمتكررة بل تجاوز فيها حدود اللياقة وأخلاقيات المهنة، وهبط فيها إلى مستوى من البذاءة يشبه إلى حد ما تصرفات أبناء الشوارع الذين لا يجدون ما يعبرون به عن أنفسهم وطبيعة تربيتهم إلا بأنكر الأصوات وأقبح الكلمات، فإذا كبروا وتلقوا شيئا من التعليم شعروا بالحرج، لأنهم لم يكونوا في الموقع المناسب للسلوك الآدمي. وهنالك مشكلة أخرى وثيقة بهذه الظاهرة وهي أدعى للاهتمام والرد، وهي أن بعض الناس يفكرون باستخدام هؤلاء السفهاء والمراهقين لاستفزاز خصومهم، وليقوموا بما يخجلون هم عن القيام به، كما فعل أهل الطائف بتسليط سفهائهم وصبيانهم لإيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالسباب والشتائم مما يتنافى مع القيم العربية في التعامل مع الوافد الغريب والضيف الدخيل المحتاج للمأوى والقرى، وقد تنبه لهذا العرب فقال شاعرهم: "إن السفيه إذا لم ينه مأمور"[4]. وبالرغم من أن كل هذه المحاولات الإجرامية البائسة لن يضر الجناب النبوي الكريم بشيء ولا الدين الإسلامي كذلك، غير أنها تستوجب ردا من المسلمين.

ذكر مثال للأحاديث التي يستنبط منها منهج العفو والسماحة

المراد بمنهج العفو والسماحة العفو لغة مصدر قولهم عفا يعفو عفوا وهو مأخوذ من مادّة (ع ف و) الّتي تدلّ على معنيين أصليّين الأوّل:ترك الشّيء، والآخر طلبه[5]، ومن المعنى الأوّل: عفو الله عزوجل عن خلقه، وذلك تركه إيّاهم فلا يعاقبهم، فضلا منه عزوجل ، قال الخليل (ت173هـ): العفو تركك إنسانا استوجب عقوبة فعفوت عنه، والله سبحانه هو العفوّ الغفور[6]، قال ابن فارس (ت395هـ): وقد يكون أن يعفو عن الإنسان

[4] العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (ت نحو 395هـ)، **جمهرة الأمثال**، (بيروت: دار الفكر، دط، دت)، ج1، ص 512، رقم 929.

[5] أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي (ت395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1399هـ / 1979م)، ج4، ص56.

[6] أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق :مهدي المخزومي وغيره، (بيروت: دار مكتبة الهلال، د.ط، د.ت)، ج2، ص258.

بمعنى التّرك، ولا يكون ذلك عن استحقاق، ألا ترى إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «عفوت عنكم عن صدقة الخيل»[7] فليس العفو هاهنا عن استحقاق، ويكون معناه تركت أن أوجب عليكم الصّدقة (أي الزّكاة) في الخيل[8].

العفو اصطلاحا ومن خلال المعنى اللغوي يمكن أن يصطلح "العفو": كلّ من استحقّ عقوبة فتركها فهذا التّرك عفو، قال الكفَوي (ت1094هـ): "كف ضرر مع القدرة"[9].

السماحة لغة مصدر سمح يسمح سماحة وسماحا وسموحة، وتدلّ مادّة (س م ح) على معنى السّلاسة والسّهولة[10]، يقال: سمح (بفتح السين) وتسمّح وسامح، فعل شيئا فسهّل فيه وأنشد ثعلب في هذا المعنى:

ولكن إذا ما جلّ خطب فسامحت ... به النّفس يوما كان للكره أذهبا[11]

السماحة اصطلاحا بناء على المعنى اللغوي يقال في الاصطلاح على وجهين: الأوّل: بذل ما لا يجب تفضّلا[12]، والآخر: في معنى التّسامح مع الغير في المعاملات المختلفة ويكون ذلك بتيسير الأمور والملاينة فيها الّتي تتجلّى في التّيسير وعدم القهر، وسماحة المسلمين الّتي تبدو في تعاملاتهم المختلفة سواء مع بعضهم أو مع غيرهم من أصحاب الدّيانات الأخرى[13].

والمراد بمنهج العفو والسماحة الذي نقصد بمنهج العفو والسماحة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعاقب المسيئن إليه، بل عفا عنهم ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً أعلى في هذا الخلق الكريم، والفضيلة الحسنة، وكان صلى الله

---

[7] انظر: أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط وغيره، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م)، كتاب الزّكاة، باب في زكاة السائمة، ج3، ص25، رقم1574 بنحوه، وقال الشيخ شعَيب الأرنؤوط: إسناده حسن؛ ومجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الشيباني، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى وغيره، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، 1399هـ /1979م)، ج2، ص254.

[8] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص57.

[9] أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، **كتاب الكليات** (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش وغيره، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1419هـ/ 1998م)، ص61.

[10] انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص99.

[11] محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور، الأنصاري الرويفعى الإفريقى، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ/ 1993م)، ج2، ص489.

[12] علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ /1983م)، ص121.

[13] صالح بن عبد الله بن حميد، وغيره، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم** ٠، (جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4، د.ت)، ج6، ص2288.

عليه وسلم مُتخلِّقًا في ذلك بأخلاق القرآن الكريم في قوله عزوجل:﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]، بل إن هذه الصفةَ الرفيعة قد وردت في التوراة.

ويروي لنا ذلك عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما ، حيث سئل عن ذلك فقال: "أجلْ والله، إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: 45]، وحِرزًا للأميين، أنت عبدي ورسولي، سميتُك المتوكل، ليس بفظٍّ ولا غليظ، ولا سخَّاب في الأسواق، ولا يدفع بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويغفر، ولن يقبضه اللهُ حتى يُقيم به الملة العوجاء، بأن يقولوا: لا إله إلا الله، ويفتح بها أعينًا عُميًا، وآذانًا صمًّا، وقلوبًا غُلفًا"[14].

وهذا زعيم المنافقين عبد الله بن أبي ابن سلول الذي كان يشيع حادثة الإفك حول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، ويجرح النبي صلى الله عليه وسلم في عرضه، والأعراض كان لها موقع القداسة عند العرب جميعًا حتى قبل الإسلام، إضافة إلى كونه قبل ذلك كان حيّاكا للمؤامرات، متربصًا بالنبي صلى الله عليه وسلم وصحبه الدوائر، لا يترك فرصة للنيل من الإسلام ونبيه صلى الله عليه وسلم إلا انتهزها، ومع ذلك، وبعد أن أظهر الله براءة عائشة، يأتي ولد هذا المنافق ليطلب منه الصفح عن أبيه فيصفح، ثم يطلب منه قميصه ليكفن أباه به فيعطيه، ثم يطلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يصلي على أبيه ويستغفر له، فيفعل[15].

ولو أننا استعرضنا صفحات حياته صلى الله عليه وسلم لرأيناها تفيض وتزخر بمواقف العفو والصفح والسماحة، التي تجعلنا نمتلئ إعجابًا، ونفخراً بسيرته صلى الله عليه وسلم.

بعض النماذج من الأحاديث التي يستنبط منها منهج العفو والسماحة

كانت اليهود والمشركون من أهل المدينة يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فأمرهم الله عزوجل بالصّبر والعفو والصّفح، فقال عزوجل: ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذىً كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [آل عمران 186]. وقام بعض المؤلفين بتصنيف مفرد فيه، ومنهم الشيخ إسماعيل الأنصاري (ت1417هـ) في كتابه "القول المستجاد في صحة قصيدة بانت سعاد"[16]،وذكر الدكتور سعود بن عبدالله

[14] البخاري، **صحيح**، ج3، ص66، رقم2125.

[15] انظر: الواقدي، المغازي،420/2

[16] إسماعيل الأنصاري، **القول المستجاد في صحة قصيدة بانت سعاد**، تحقيق: عبد العزيز الراجحي، (السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت).

الفنيسان في كتابه: "توثيق قصيدة بانت سُعاد في المتن والإسناد"[17]. وشارك أصحاب السير في تخريج هذا الحديث في كتبهم[18].

فقد تسامح النبي صلى الله عليه وسلم وعفا عن كعب بن زهير، وتسبب عفوه صلى الله عليه وسلم لدخول كعب رضي الله عنه في الإسلام.

ذكر الأحاديث التي يستنبط منها منهج الصبر والحلم المراد بمنهج الصبر والحلم

الصبر لغة مصدر صبر يصبر وهو مأخوذ من مادّة (ص ب ر) الّتي تدلّ بحسب وضع اللّغة على معان ثلاثة:

فالأول: الصَّبْر، وهو الحَبْس. يقال صَبَرْتُ نفسي على ذلك الأمر، أي حَبَسْتُها. قال:

فَصَبَرْتُ عارفةً لذلك حُرَّةً ***ترسُو إذا نَفْسُ الجَبانِ تَطَلَّعُ[19].

---

[17] السعود بن عبد الله الفنيسان، **توثيق قصيدة بانت سُعاد في المتن والإسناد**، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1420هـ/1999م)، وذكر في كتابه: "ذكرها عدد كثير من أهل العلم بأسانيدهم مرفوعة، وموقوفة ومقطوعة. وإليك هي: 1- أخرجها الحافظ بن دِيْزِيْل (ت: 281هـ) بثلاثة طرق الأول منها مرفوع ، والآخران موقوفان. وعدد أبيات القصيدة (48) كما في جزءه ص53. 2- وأخرجها ابن أبي عاصم (ت: 287هـ) في كتابه (الآحاد والمثاني) 5 / 118. 3- ورواها أبو العباس ثعلب (ت : 294هـ) في مجالسه: 340/2 عن عمر بن شبه مرفوعة. 4- وذكرها أبو الفرج الأصبهاني (ت: 356) هـ في كتابه: (الأغاني) 142/15، بإسنادين منقطعين. 5- وأخرجها الطبراني (ت: 360هـ) في معجمه الكبير: 176/19موقوفة على عاصم بن عمر بن قتادة. 6- وأخرجها الحاكم (ت: 405هـ) في (المستدرك) 578/3 بثلاثة طرق كما عند ابن ديزيل. وقد بلغ عدد أبياتها عنده (51) بيتاً. 7- وأخرجها أبو نعيم الأصبهاني (ت: 430هـ) في كتابه (معرفة الصحابة) 153/3. 8- وأخرجها البيهقي (ت: 458هـ) موصولة في كتابيه: (دلائل النبوة) 207/5، و(السنن الكبرى) 10/ 243. ذكرها في الدلائل، بأربعة طرق: اثنان مرفوعان. وفي السنن بطريق واحد مرفوع . 9- وذكرها الإشبيلي (ت: 575هـ) مرفوعة في كتابه (الفهرست) ص/ 400. 10- وأوردها بسنده أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد المقدسي الحنبلي (ت: 689هـ) (نسخة مخطوطة). 11- وأخرجها الحافظ ابن سيد الناس (ت: 732هـ) موقوفة في كتابه (منح المدح) ص /254. 12- وذكرها ابن جابر الوادي آشي (ت : 749هـ) موقوفة في برنامجه ص/ 220. 13- وأوردها تاج الدين السبكي (ت: 771 هـ) موقوفة في (طبقات الشافعية الكبرى) 122/1. 14- وذكرها أبو بكر الهيتمي (ت : 807هـ) في (مجمع الزوائد) 392/9. وقال رواه الطبراني. وإسناده إلى رجال ابن إسحاق ثقات. 15- وذكرها الحافظ ابن حجر (ت: 852 هـ) في كتابه (الإصابة) 295/3، وقال: وقعت لنا بعلو في جزء ابن ديزيل الكبير. انظر: المصدر السابق، ص13.

[18] انظر: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وغيره، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1375هـ /1955م)، ج2، ص501؛ والشامي، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، ج12، ص70؛ وغيرهما.

[19] انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص 329.

وأمَّا الثاني: فقالوا: صُبْر كلِّ شيءٍ: أعلاه. قالوا: وأصبار الإناء: نواحيه، والواحد صُبْر. وقال: فملأتها عَلَقاً إلى أصبارِهَا[20]. وأمَّا الأصل الثالث: فالصُّبْرة من الحجارة: ما اشتدَّ وغلُظ، والجمع صِبَارٌ، وفي كتاب ابن دريد: "الصُّبَّارة: قطعةٌ من حديدٍ أو حجر"[21].

والمعنى الأول –حبس النفس– هو المطلوب في رسالتنا، وفيه قال الله عز وجل : ﴿واصبر نفسك﴾ [الكهف: 28] . وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم في رجل أمسك رجلا وقتله آخر قال: «اقتلوا القاتل واصبروا الصابر»[22] أي احبسوا الذي حبسه للموت حتى يموت[23].

الصبر اصطلاحاً قال الرّاغب الأصفهاني (ت502هـ): هو حبس النّفس على ما يقتضيه العقل والشّرع أو عمّا يقتضيان حبسها عنه[24].

فالصبر هو خلق فاضل من أخلاق النّفس يمتنع به من فعل ما لا يحسن ولا يجمل، وهو قوّة من قوى النّفس الّتي بها صلاح شأنها وقوام أمرها. والصبر على الأذى جهاد النفس، وقد جبل الله تعالى النفس على التألم بما يفعل بها، ولهذا شقّ عليه صلى الله عليه وسلم نسبة بعض المنافقين له الجور في القسمة، لكنه حلم وصبر لما علم من جبريل ثواب الصابرين، وأن الله تعالى يأجرهم بغير حساب، وصبره صلى الله عليه وسلم على الأذى إنما هو فيما كان من حق نفسه، وأما إذا كان لله تعالى فإنما يمتثل فيه أمر الله تعالى من الشدة، كما قال تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التحريم 9]. وقد وقع أنه صلى الله عليه وسلم غضب لأسباب مختلفة، مرجعها إلى أن ذلك في أمر الله تعالى، وأظهر الغضب فيها ليكون أوكد في الزّجر، فصبره وعفوه إنما كان يتعلق بنفسه الشريفة صلى الله عليه وسلم ، وقد قال صلى الله عليه وسلم لما شجّ المشركون وجهه: «اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون»[25]، وفي رواية: «اللهم اغفر

---

[20] انظر: المصدر السابق.

[21] انظر: المصدر السابق.

[22] البيهقي، **السنن الكبرى**، ج8، ص91، رقم16031.

[23] انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص172.

[24] أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ/ 1992م)، ص474.

[25] البيهقي، شعب الإيمان، **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ/ 2003م)، ج3، ص45، رقم1375.

لقومي فإنهم لا يعلمون»[26]، وقال حين شغلوه عن الصلاة: «ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا، كما شغلونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس»[27] فتحمّل الشّجّة الحاصلة في وجه جسده الشريف، وما تحمّل الشّجّة الحاصلة في وجه دينه المنيف، فإن وجه الدين هو الصلاة، فرجح حق خالقه على حقه صلى الله عليه وسلم ، فكان لا ينتصر لنفسه بل يصبر ويحتسب وسنتصر للدين ويغضب له إدا تم الاعتداء على شئ منه .

قال القاضي عياض (ت544هـ) في قوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون»: انظر ما في هذا القول من إجماع الفضل، ودرجات الإحسان، وحسن الخلق، وكرم النفس، وغاية الصبر والحلم، إذ لم يقتصر صلى الله عليه وسلّم على السكوت عنهم، حتى عفا، ثم أشفق عليهم، ورحمهم، ودعا، وشفع لهم، فقال: «اللهم اهد واغفر»، ثم أظهر الشفقة والرحمة بقوله: «لقومي»، ثم اعتذر عنهم لجهلهم، فقال: «إنهم لا يعلمون»[28].

الحلم لغة مصدر حلم فلان أي صار حليما، وهو مأخوذ من مادّة (ح ل م) الّتي تدلّ على ترك العجلة. قال الجوهريّ (ت393هـ): الحلم (بالكسر) الأناة[29]، وقال ابن فارس (ت395هـ): الحلم خلاف الطّيش، وقيل هو: الأناة والعقل وهو نقيض السّفه وجمعه أحلام وحلوم، وفي التّنزيل العزيز: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا﴾ [الطور: 32]. وقولك: حلم (بالضّمّ) يحلم حلما: أي صار حليما[30].

الحلم اصطلاحاً قال الراغب الأصفهاني (ت502هـ): هو ضبط النّفس والطبع عن هيجان الغضب[31].

وقال الجرجاني (ت816هـ): هو الطمأنينة عند سَوْرة الغضب، وقيل: تأخير مكافأة الظالم[32].

---

[26] البخاري، **صحيح**، 4، ص176، رقم3477؛ ومسلم، **صحيح**، ج13، ص1417، رقم1792.

[27] البخاري، **صحيح**، ج8، ص 84، رقم6396.

[28] انظر: أبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، (بيروت: دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ /1988م، ج1، ص106.

[29] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ/1987م)، ج5، ص1903.

[30] انظر: **ابن فارس**، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص93.

[31] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص: 253.

[32] علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، (لبنان: دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1403هـ /1983م)، ص: 92.

فالحلم حالة توقير، وثبات في الأمور، وتصبّر على الأذى، لا يستثير صاحبه الغضب عند الأسباب المحركة، ولا يحمله على انتقام.وقد كان صلى الله عليه وسلم منه بالمحل الأعظم، كما يشهد له قول أبي سفيان "بأبي أنت وأمي ما أحلمك!"، وقد قال له صلى الله عليه وسلم: «يا عمّ أما آن لك أن تسلم»؟[33]، ولا تزيده كثرة الأذى إليه إلا حلما.

وكان زيد بن سعنة رضي الله عنه قبل إسلامه يقول: "ما بقي من علامات النبوة شئ إلا وقد عرفتها في وجه محمد إلا اثنتين لم أخبرهما: يسبق حلمه جهله، ولا تزيده شدة الجهل إلا حلما، فأخبرته بهذا فوجدته كما وصف"[34].

وروى ابن سعد (ت230هـ) عن إسماعيل بن عياش- بالتحتية والشين المعجمة- رحمه الله تعالى قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أصبر الناس على أقذار الناس[35]. ونعني بمنهج الحلم والصبر تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع المسيئين إليه بالحلم والصبر لم ينتقم منهم مع القدرة عليه.

والأحاديث عن حلمه صلى الله عليه وسلم وصبره أكثر من أن تحصى إلى أن بلغت حد التواتر في صبره على مقاساة قريش وأذى الجاهلية ومصابرة الشدائد الصعبة معهم إلى أن أظفره الله عليهم وحكمه فيهم. وهم لا يشكون في استئصال شأفتهم وإبادة خضرائهم فما زاد على أن عنا وصفح. واجهوا الرسول صلى الله عليه وسلم بالسخرية والاستهزاء والضحك والغمز واللمز والتعالي عليه صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين، ولكنه صلى الله عليه وسلم صبر.

وهذا هو المنهج الذي مشى عليه صلى الله عليه وسلم كثيرا في حياته؛ لأن هذا هو مناهج القرآن الكريم في معالجة هذا الموضوع، كما نراه كثيرا حيث أساء الأعداء للرسل عليهم السلام فرد الوحي عليهم وأمرهم بالصبر كما قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 35].

---

[33] انظر: الواقدي، **مغازي**، ج2، ص818، وقال الحافظ البوصيري (ت840هـ): "قال شيخنا أبو الفضل العسقلاني: ومن خطه نقلت: هذا حديث صحيح"، انظر: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي، **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، تقديم: أحمد معبد عبد الكريم الأزهري، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: دار الوطن للنشر، ط1، 1420هـ /1999م)، ج5، ص242، رقم4604.

[34] انظر: القاضي، **كتاب الشفا**، ج1، ص109.

[35] انظر: ابن سعد، الطبقات، ج1، ص378؛ وعلاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حياني وغيره، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م)، ج7، ص35، رقم17818؛ والشامي، **سبل الهدى**، ج7، ص25.

ولو تتبعنا كتب السنة والسيرة المشهورة نجد هذا المنهج في غالب حياته صلى الله عليه وسلم.

نموذج من حديث يستنبط منه منهج الصبر والحلم

منها حديث عبد الله بن عبيد مرسلاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كسرت رباعيّته، وشجّ وجهه يوم أحد شق ذلك على أصحابه، وقالوا: لو دعوت عليهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني لم أبعث لعّانا، ولكن بعثت داعيا ورحمة، اللهم اهد قومي، فإنهم لا يعلمون»[36]، ورواه موصولا عن سهل بن سعد رضي الله عنه مختصرا: «اللهم: اغفر لقومي، فإنهم لا يعلمون»[37].

ذكر حديث يستنبط منه منهج الإعراض والسكوت

الإعراض لغة مصدر أعرض يعرض، وهو مأخوذ من مادّة (ع ر ض) بناء تكثر فروعه، وهي مع كثرتها ترجع إلى أصل واحد وهو العرض خلاف الطّول، ومن ذلك: أعرضت عن فلان، وأعرضت عن هذا الأمر، وأعرض بوجهه، لأنّه إذا كان كذا ولّاه عرضه (وقيل عارضه)، والعارض إنّما هو مشتقّ من العرض الذي هو خلاف الطّول، ويقال: أعرض الشّيء لك من بعيد، فهو معرض[38]. قال ابن منظور (ت711هـ): أعرض عنه: صد[39]، والاعراض عن الشئ: الصدُّ عنه. ويقال أَعْرَضَ فلانٌ، أي ذهب عَرْضاً وطولاً [40].

الإعراض اصطلاحاً قال الكفويّ (ت1094هـ): الانصراف عن الشّيء بالقلب[41].

وقال المناويّ (ت1031هـ): الإضراب عن الشّيء بأن تأخذ عرضا أي جانبا غير الجانب الّذي هو فيه[42].

---

[36] البيهقي، شعب الإيمان، **شعب الإيمان**، ج3، ص45، رقم1375.

[37] المصدر السابق، رقم 1376؛ والبخاري، **صحيح**، 4، ص176، رقم3477؛ ومسلم، **صحيح**، ج13، ص1417، رقم1792.

[38] انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص272.

[39] ابن منظور، **لسان العرب**، ج7، ص 182.

[40] انظر: الجوهري، **الصحاح**، ج3، 1084.

[41] الكفوي، **الكليات**، ص28.

[42] زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، **التوقيف على مهمات التعاريف**، (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1410هـ/1990م)، ص56.

واتضح من التعريفين أن الإعراض هو عدم الالتفات إلى الشيء والاهتمام به. ومنه الإعراض عن المشركين والجاهلين، قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199].

السكوت لغة مصدر من سكت يسكت وهو عدم الكلام، وسكت يسكت سكتا وسكوتا وسكاتا وساكتنى فسكته، وأسكته الله وسكته بمعنى[43]. قال ابن فارس (ت395هـ): السين والكاف والتاء يدلُّ على خِلاف الكلام. تقول: سكت يَسْكُت سكوتاً، ورجلٌ سِكّيت[44].

السكوت اصطلاحاً هو ترك التكلم مع القدرة عليه، وبهذا القيد الأخير يفارق الصمت، فإن القدرة على التكلم غير معتبرة فيه ومن ضم شفتيه آنا يكون ساكتا، ولا يكون صامتا إلا إذا طالت مدة الضم، والسكوت إمساك عن قوله الحق والباطل[45]. قال المناوي (ت1031هـ): السكوت: مختص بترك التكلم مع القدرة ولما كان ضربا من السكون استعير له في آية ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ﴾ [الأعراف: 154][46].

ومن خلال التعريف تبين أن السكوت ترك الكلام مع القدرة.

والسكوت والإعراض يؤثران أحياناً تأثيراً بالغاً. قال بعض الحكماء: "السكوت عن السفيه جواب، والإعراض عنه عقاب"[47]. وهذا كما جاء في قول الشاعر:

إذا نطقَ السفيهُ فلا تجبه ... فخيرٌ من إجابته السكوتُ

فإن جاوبته فرجتَ عنه ... وإن خليته كمداً يموتُ[48].

فالسكوت على سفاهة السفيه والإعراض عنه هو الجواب عليه حتى لو يلوم أحدا مارا به لا يلتفت به ويطمئن بأنه غير مراد له. قال الشاعر:

---

[43] انظر: الجوهري، **الصحاح**، ج1، ص 253.

[44] انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص 89.

[45] الكفوي، **الكليات**، ص509.

[46] المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص: 195.

[47] الوطواط، أبو إسحق برهان الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى بن علي (ت 718هـ)، **غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة**، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1429 هـ/ 2008م)، ج 1، ص138.

[48] الوطواط، **غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة**، ج 1، ص137.

ولقد أمرُّ على اللئيم يَسُبُّنِي ... فمضيتُ ثُمَّتَ قلْتُ لا يَعْنِينِي[49].

وأحيانا الباطل يموت بالسكوت عليه والإعراض عنه، لقد صدق سيدنا عمر الفاروق •: "إن لله عبادا يميتون الباطل بهجره، ويحيون الحق بذكره"[50].

والذي نقصد هنا بمنهج السكوت والإعراض أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد المسيء إليه بشيء، بل سكت وأعرض عنه لما يعلم أن ربه **عزوجل** كفاه المستهزئين، وعالج الإساءة كأنه لم يقع، أو وقع ولكن القصد غيره. قال الله **عزوجل**: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (94) إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (95) الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (96) وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ (97) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (98) وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (99)﴾ [الحجر: 94 – 99].

واختار القرآن الكريم في هذه الآية منهج الإعراض والسكوت، لأنه لا يضره المستهزئون، وأنْ يكفيه الله إياهم بما شاء من أنواع العقوبة، وقد فعل الله تعالى، فإنَّه ما تظاهر أحدٌ بالاستهزاء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أهلكه الله وقتله شر قتلة، كما أخرج ابن إسحاق في كتاب السير والمغازي عن عروة بن الزبير، أو غيره من العلماء قال: "كان المستهزؤون برسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة: الأسود بن عبد يغوث بن وهب، والأسود بن المطلب بن أسد، والوليد بن المغيرة، والعاصي بن وائل والحارث بن الطلاطلة أحد بني خزاعة، فكانوا يهزئون برسول الله صلى الله عليه وسلم ويغمزونه فأتاه جبريل عليه السلام فوقف به عند الكعبة وهم يطوفون به، فمر به الأسود بن عبد يغوث فأشار جبريل إلى بطنه فمات حُبناً[51]؛ ومر به الأسود بن المطلب فرمى في وجهه بورقة خضراء فعمي، ومر به الوليد بن المغيرة فأشار إلى جرح في كعب رجله قد كان أصابه قبل ذلك بيسير، فانتقض به فقتله، ومر به العاصي بن وائل فأشار إلى

---

[49] التميمي، محمد بن جعفر القزاز القيرواني أبو عبد الله (ت 412هـ)، **ما يجوز للشاعر في الضرورة**، تحقيق: الدكتور رمضان عبد التواب وغيره، (الكويت: دار العروبة، د.ط، د.ت)، ص 273.

[50] أبو نعيم، الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، عمر الفاروق،كلماته في الزهد والورع ومن مفاريد أقواله الدالة على حقائق أحواله، (مصر: السعادة، د.ط، 1394هـ/1974م)، ج1، ص 55.

[51] الحُبْن جمع الأَحْبَن: وهو العظيم البطن، والحبن: عظم البطن وقد حبن: أي وجع بطنه مع ورم فيه. وقيل: هو أن يكثر السقى في حجم البطن، فيعظم لذلك. انظر: محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني، أبو موسى، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، (جدة: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ/1988م)، ج1، ص395.

أخمص رجله، فركب إلى الطائف على حمار فربض به على شِبْرِقَةٍ[52] فدخلت في أخمص رجله شوكة فقتلته، ومر به الحارث بن الطلاطلة فأشار إلى رأسه فامتخض[53] قيحاً حتى قتله، ففيهم أنزل الله عز وجل: ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ [الحجر: 95]."[54].

ونجد هذا المنهج أيضاً في القرآن الكريم في غالب الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: 69]، وكان سيدنا موسي –على نبينا وعليه الصلاة والسلام– كثير الحياء حتى لا يرى من جلده شيء فعيبه الأعداء فبرئه الله **عزوجل** عما اتهموه به كما جاء في سبب نزول هذه الآيات[55]. فاختار سيدنا موسى عليه السلام منهج الإعراض والسكوت، وبرأه الله **عزوجل** عن اتهامهم[56].

وسيرته صلى الله عليه وسلم العطرة شهدت لهذا المنهج، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه: «ألا تعجبون كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم، يشتمون مذمما، ويلعنون مذمما وأنا محمد»[57].فالمعنى الذي نستقي من الحديث كان كفار قريش على عهد النبي صلى الله عليه وسلم يدعونه "مذمم" مكان اسمه "محمد"...ويظنون بذلك أنهم يسبونه... فاطمأن النبي أصحابه بقوله: «إنما يشتمون مذمما وأنا محمد »... أي كأنهم يشتمون شخصا آخر غير حبيبنا صلى الله عليه وسلم.

وبنفس المنطق نقول لكل من رسم مثل هذه الصور ... إنما ترسم شخصا آخر غير نبي الإسلام ويصرف الله **عزوجل** عن نبيه صلى الله عليه وسلم السوء... إنما رسمتم مذمما ولم ترسموا محمدا صلى الله عليه وسلم ...

مثال لحديث يستنبط منه منهج العفو والسماحة

عن الأسود بن قيس، قال: سمعت جندب بن سفيان رضي الله عنه ، قال: اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقم ليلتين – أو ثلاثا –، فجاءت امرأة فقالت: يا محمد، إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك، لم أره قربك منذ

---

[52] الشِّبْرِقُ: هو نبت حجازي يؤكل وله شوك، إذا يبس سمي ضريعاً. انظر: الفَتَّنِي، **مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار**، ج3، ص171.

[53] امتخض أي تحرك. انظر: الرازي. **مختار الصحاح**، ص291.

[54] ابن إسحاق، **السيرة**، حديث المستهزئين والآيات، ص273؛ وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (المملكة العربية السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1999م)، ج4، ص552.

[55] انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، ج4، ص 156، رقم 3404.

[56] انظر: المصدر السابق.

[57] البخاري، **صحيح** ،كتاب المناقب، باب مَا جاء في أَسْماءِ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ج4، ص 186، رقم 3533.

ليلتين – أو ثلاثة – فأنزل الله عز وجل: ﴿وَالضُّحَى (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (2) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ [الضحى: 1 – 3][58]. وهذه المرأة جاءت ساخرة مستهزئة بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وسب سيدنا جبريل –عليه السلام– ، ولم يردها النبي صلى الله عليه وسلم ، بل اختار منهج السكوت والإعراض عنها.

ومن الأحاديث التي يستنبط منها منهج الحكمة والرد بالتي هي أحسن

المراد بمنهج الحكمة والرد بالتي هي أحسن الحكمة لغة: مصدر قولهم حكم أي صار حكيما، وهو مأخوذ من مادّة (ح ك م) الّتي تدلّ على المنع[59] أو المنع للإصلاح[60]، ومن هذا الأصل أخذ أيضا الحكم في معنى المنع من الظّلم، وحكمة اللّجام؛ لأنّها تمنع الدّابّة عمّا لا يريده صاحبها، والحكمة لأنّها تمنع من الجهل[61].

يقول الجوهريّ: الحكم مصدر قولك: حكم بينهم يحكم أي قضى، ويقال حكم له أو عليه، والحكم أيضا: الحكمة (المانعة من الجهالة)، والحكيم العالم، والحكيم: صاحب الحكمة، والحكيم: المتقن للأمور، وقد حكم أي صار حكيما[62].

الحكمة اصطلاحاً :وهي تجيء على ثلاثة معانٍ: الأول: الإيجاد. والثاني: العلم. والثالث: الأفعال المثلثة، كالشمس والقمر وغيرهما[63]، وقد فسر ابن عباس، رضي الله عنهما، الحكمة في القرآن، بتعلم الحلال والحرام. وقيل: الحكمة في اللغة: العلم مع العمل، وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل: كل كلام وافق الحق فهو حكمة، وقيل: الحكمة هي الكلام المقول المصون عن الحشو[64].

وقال الحافظ ابن حجر: قيل: القرآن، وقيل: العمل به، وقيل: السنة، وقيل: الإصابة في القول، وقيل: الخشية، وقيل: الفهم عن الله، وقيل: العقل، وقيل: ما يشهد العقل بصحته، وقيل: نور يفرق به بين الإلهام والوسواس، وقيل: سرعة الجواب مع الإصابة[65].

---

[58] انظر: المصدر السابق، ج6، ص172، رقم4950.

[59] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص91.

[60] الراغب الأصفهاني، **المفردات**، ص248.

[61] انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص91.

[62] الرازي، **الصحاح**، ج5، ص1901.

[63] الجرجاني، **التعريفات**، ص91.

[64] المصدر السابق.

[65] فتح الباري لابن حجر (1/ 170)

وكل المعاني المذكورة وغيرها تحتملها كلمة "الحكمة"، ووردت هذه المعاني في القرآن والسنة وآثار السلف الصالح. ولهذا لم يحددوا لها معنى، بل ذكروا تعريفات لها تختلف باختلاف نوع الحكمة من ناحية واختلاف من يتناولها من العلماء من ناحية أخرى.

المراد بالرد بالتي هي أحسن: إنما المراد به الأسلوب الثالث من أساليب الدعوة المذكور في القرآن الكريم في قوله عزوجل : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125] أي: من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال، فليكن بالوجه الحسن برفق ولين وحسن خطاب، كما قال **عزوجل**: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: 46] فأمره تعالى بلين الجانب، كما أمر موسى وهارون، عليهما السلام، حين بعثهما إلى فرعون فقال: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44]. نقصد بمنهج الحكمة والرد بالتي هي أحسن في بحثنا هذا تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع المسيء إليه بالأسلوب الحكيم وبالوجه الحسن برفق ولين وحسن خطاب.

وهذا من أهم الأساليب الدعوة التي نحتاجه في عصرنا هذا، وقد علمنا الله **عزوجل** هذا المنهج في كثير من الآيات القرآنية، كما في قوله **عزوجل**: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصف: 5] أي يقول تعالى مخبرا عن عبده ورسوله وكليمه موسى بن عمران عليه السلام أنه قال لقومه:﴿لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصف: 5] أي: لم توصلون الأذى إلي وأنتم تعلمون صدقي فيما جئتكم به من الرسالة؟. فقد جادلهم موسى بكلام لين وبأسلوب جيد، ولم يشتمهم ولم يهاجمهم، بل أخبرهم بما جاء به.

وكما في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (105) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (106) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (107) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (108) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (109) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (110) قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ (111) قَالَ وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (112) إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ (113) وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ (114) إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الشعراء: 105 – 115).

وهذه الآيات الكريمات مثل التي سبقت ترسم لنا صورة حية ومنهجا دقيقا في معالجة موضوع الإساءة بالأسلوب الحكيم والرد الجميل، فكلما يزداد إسائتهم وشرهم تجاه الأنبياء – عليهم الصلاة والتسليم- يزداد لطفهم بهم وتلين كلمات خطابهم لهم.

ذكر حديث يستنبط منه منهجه في مواجهة المسيئ بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة

- المراد بمنهج مواجهة المسيئ بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة

أن لا يقابل المسيء بالانتقام والجزاء الذي يستحقه، بل أن يتعامل معه بخلق حسن.

وهناك صور كثيرة سجلتها كتب السنة لأولئك الذين كانوا يسيئون الأدب تجاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يملكون أي حظ من الأخلاق الفاضلة، فغلب عليهم طباع الجفاء والغلظة والبربرية والهمجية. إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يواجه مثل هذه المواقف بكل مرونة وليونة، لولا أن القرآن يكشف تألّمه النفسي في بعض المواقف لما كان يتبين للصحابة والأجيال المقبلة أي إحساس وتألّم نفسي من رسول الله صلى الله عليه وسلم تجاه تلك المواقف. إذ لم يسجّل التاريخ في تلك المواقف أي موقف ينم عن خشونة أو تذمّر منه.

منها حديث في تعامله صلى الله عليه وسلم مع كفار مكة الذين قدموا له صلى الله عليه وسلم ولأصحابه رضي الله عنهم كل أنواع من الإساءة، وواجهم النبي صلى الله عليه وسلم بالأخلاق الفاضلة، أخرج البيهقي (ت458هـ) في "السنن الكبرى" في حديث طويل: "ثم أتى الكعبة فأخذ بعضادتي الباب[66] فقال: «ما تقولون وما تظنون؟» قالوا: نقول: ابن أخ وابن عم حليم رحيم، قال: وقالوا ذلك ثلاثا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أقول كما قال يوسف عليه السلام : ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: 92]"[67].

لقد تمثلت الرحمة والرفق واللين في غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال جوانب، فقد كانت هذه الغزوات تهدف إما إلى الدفاع عن النفس وحماية الدعوة الإسلامية، وإما إلى تحقيق الرحمة للعالمين، وهو هدف الرسالة المحمدية المتمثل بنشر دين الله تعالى، ومحاربة كل من يقف أمام تحقيق هذا الهدف السامي.

ذكر نموذج لحديث يستنبط منه منهج استثمار الإساءة لمزيد التعريف بالرسول الكريم وبأخلاقه وشمائله السامية

المراد بمنهج استثمار الإساءة لمزيد التعريف بالرسول الكريم وبأخلاقه وشمائله السامية

نقصد به فتح الباب لهم لمزيد التعريف بالرسول الكريم وبأخلاقه وشمائله السامية، وهذا المنهج نجده في تطبيقات النبي صلى الله عليه وسلم أحياناً في حياته الشريفة. وهو المنهج الذي دعا إليه العلماء في هذه العصور المتأخرة في معالجة قضية الإساءة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ لأن هذا المنهج لا يأتي إلا بالخير للمسيئن ولغيرهم، وفتح لهم الباب لمزيد التعريف بالرسول الكريم وبأخلاقه وشمائله السامية. وقد نزل القرآن الكريم بهذا المنهج الفريد ودل عليه بوضوح،

[66] عضادتا الباب: الخشبتان المنصوبتان عن يمين الداخل منه وشماله، انظر:ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص294.

[67] البيهقي، **السنن الكبرى**، ج9، ص199، رقم18275.

كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: 61].

قال الحافظ ابن كثير (ت774هـ): "ومن المنافقين قوم يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكلام فيه ويقولون: ﴿هو أذن﴾ أي: من قال له شيئا صدقه، ومن حدثه فينا صدقه، فإذا جئنا وحلفنا له صدقنا. روي معناه عن ابن عباس، ومجاهد، وقتادة. قال الله تعالى: ﴿قل أذن خير لكم﴾ أي: هو أذن خير، يعرف الصادق من الكاذب، ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ أي: ويصدق المؤمنين، ﴿ورحمة للذين آمنوا منكم﴾ أي: وهو حجة على الكافرين؛ ولهذا قال: ﴿والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم﴾"[68].

وإننا نرى أنّ الله **عزوجل** في هذه الآية أرشد المؤمنين إلى معالجة الموضوع بالحكمة لا بالحماقة وبالأسلوب الهادئ لا بالاندفاع الجاهل، وإلى التعامل الحكيم مع هذه الإساءة، بعيداً عن العنف والاعتداء، ولكن بأخلاق الإسلام القائمة وباستثمار الحديث لمزيد التعريف بالرسول الكريم وبأخلاقه وشمائله السامية.

ومن الأحاديث التي يستنبط منها منهج استثمار الإساءة لمزيد التعريف بالرسول الكريم وبأخلاقه وشمائله السامية وهي كثيرة، حديث المطلب بن أبي وداعة، قال: جاء العباس رضي الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكأنه سمع شيئا فقام النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال: «من أنا»؟ قالوا: أنت رسول الله عليك السلام. قال: «أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، إن الله خلق الخلق فجعلني في خيرهم فرقة، ثم جعلهم فرقتين فجعلني في خيرهم فرقة، ثم جعلهم قبائل فجعلني في خيرهم قبيلة، ثم جعلهم بيوتا فجعلني في خيرهم بيتا وخيرهم نفسا»[69].

قوله: "فكأنه سمع شيئا" أي سمع سيدنا العباس رضي الله عنه الناسَ أن يطعنوا في أنساب النبي صلى الله عليه وسلم ، تدل عليه الروايات الأخرى الآتية في هذا الموضوع؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يقابل الإساءة بالأساية بل قابلها بالإحسان.والمراد بمنهج الزيارة والنقاش بالحسنى فتح باب الزيارة والنقاش بالحسنى للمسيء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليدركوا خطأهم.

ذكر حديث يستنبط منه منهج الزيارة والنقاش بالحسنى

[68] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج4، ص 170.

[69] الترمذي، **سنن**، أبواب المناقب، باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم، ج5، ص584، رقم 3608. وقال هذا حديث حسن .

وهي في هذا الباب كثيرة تعرف بدراسة كتب السنة، وخاصةً كتب السيرة النبوية فيما يتعلق بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم للكفار والمشركين وأصحاب الأديان الأخرى إلى الإسلام. والنبي صلى الله عليه وسلم عقد لهم زيارات برغم من إساءاتهم إليه صلى الله عليه وسلم مرات، وفتح لهم باب النقاش حتى اقتنع به من جعل الله **عزوجل** نصيبه من الهداية، وتاب من السب والإساءة، ودخل في الإسلام، وحسن إسلامه. وفيهم من اتبع طريق الغواية، ولم يهتد إلى الحق، ولم يتب عن ما صدر منه من الإساءة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.من ذلك حديث عن مسيلمة الكذاب

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجعل يقول: إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته، وقَدِمَها في بَشَر كثير من قومه، فأقبل إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ثابت بن قيس بن شَمَّاس، وفي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعة جريد، حتى وقف على مسيلمة في أصحابه، فقال: «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها، ولن تعدو أمر الله فيك، ولئن أدبرتَ لَيَعْقِرَنَّكَ[70] الله، وإني لأراك الذي أريتُ فيه[71]، ما رأيت، وهذا ثابت يجيبك عني» ثم انصرف عنه، قال ابن عباس رضي الله عنهما : فسألت عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنك أرى الذي أريت فيه ما أريت»، فأخبرني أبو هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «بينا أنا نائم، رأيت في يدي سوارين من ذهب، فأهمني شأنهما، فأوحي إلي في المنام: أن انفخهما، فنفختهما فطارا، فأولتهما كذابين يخرجان بعدي» أحدهما العَنْسِي، والآخر مسيلمة[72].

وهذا مسيلمة عدو الله أساء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بإنكار نبوته وإدعاء نبوة له حتى قال للنبي صلى الله عليه وسلم: "إن شئت خلَّيت بيننا وبين الأمر، ثم جعلته لنا بعدك"[73] وجرت بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مناقشة، ولكنه لم يهتد إلى نور الإسلام.

---

[70] أي ليهلكنك. وقيل: أصله من عقر النخل، وهو أن تقطع رؤوسها فتيبس. انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج3، ص272.

[71] قوله أريت بضم أوله وكسر الراء من رؤيا المنام. انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج8، ص90.

[72] البخاري، **صحيح**، ج5، ص170، رقم4373.

[73] البخاري، **صحيح**، ج5، ص171، رقم4378.

الخاتمة

ونأتى للختام بعد ذكرنا للأحاديث التي يستنبط منها منهج العفو والسماحة وبيان المراد بمنهج العفو والسماحة،وذكر بعض الأحاديث التي يستنبط منها منهج الصبر والحلم مع بيان المراد منهما

والأحاديث التي يستنبط منها منهج الإعراض والسكوت والمراد بمنهج الإعراض والسكوت ونماذج مختارة للأحاديث التي يستنبط منها منهج الحكمة والرد بالتي هي أحسن

والإشارة لبعض الأحاديث التي يستنبط منها منهج مواجهة المسيئ بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة وما المراد بمنهج مواجهة المسيئ بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة ذكر بعض من الأحاديث التي يستنبط منها منهج استثمار الإساءة لمزيد التعريف بالرسول الكريم وبأخلاقه وشمائله السامية ،ومنهج الزيارة والنقاش بالحسنى ذكر أمثلة من الأحاديث التي يستنبط منها منهج الدفاع القولي الشديد المباشر الذي لا يصل إلى الاعتداء وذكر نماذج عملية للأحاديث التي يستنبط منها منهج الدعاء علي من أساء إليه صلى الله عليه وسلم و ما المراد بمنهج التأديب بما يستحق المسيء مع ذكرنا لبعض الأحاديث التي يستنبط منها منهج التأديب بما يستحق المسيء، حتى نستفيد بتطبيق الأحكام المستنبطة من هذه النصوص الدينية في حياتنا المعاشة فنقتدى به صلى الله عليه وسلم ونطبق سنته والذى أرسله الله عز وجل رحمة للعالمين . ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يحفظ لنا ديننا الذى هو عصمة أمرنا ودنينا التى فيها معاشنا، وآخرتنا التى إليها مردنا.

المصادر والمراجع

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (ت نحو 395هـ)، **جمهرة الأمثال**، (بيروت: دار الفكر، دط، دت).

أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي (ت395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1399هـ / 1979م).

أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق :مهدي المخزومي وغيره، (بيروت: دار مكتبة الهلال، د.ط، د.ت).

أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط وغيره، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م).

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الشيباني، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى وغيره، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، 1399هـ /1979م).

أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، **كتاب الكليات** (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش وغيره، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1419هـ/ 1998م).

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور، الأنصاري الرويفعى الإفريقى، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ/ 1993م).

علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ /1983م) .

صالح بن عبد الله بن حميد، وغيره، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم** صلى الله عليه وسلم ، (جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4، د.ت).

إسماعيل الأنصاري، **القول المستجاد في صحة قصيدة بانت سعاد**، تحقيق: عبد العزيز الراجحي، (السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت).

السعود بن عبد الله الفنيسان، **توثيق قصيدة بانت سُعاد في المتن والإسناد**، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1420هـ/1999م).

عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وغيره، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1375هـ /1955م).

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ/ 1992م).

البيهقي، شعب الإيمان، **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ/ 2003م).

أبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، (بيروت: دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ /1988م).

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ/1987م)

علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، (لبنان: دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1403هـ /1983م).

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي، **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، تقديم: أحمد معبد عبد الكريم الأزهري، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: دار الوطن للنشر، ط1، 1420هـ /1999م).

علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حياني وغيره، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م).

زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، **التوقيف على مهمات التعاريف**، (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1410هـ/1990م).

الوطواط، أبو إسحق برهان الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى بن علي (ت 718هـ)، **غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة**، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1429 هـ/ 2008م).

التميمي، محمد بن جعفر القزاز القيرواني أبو عبد الله (ت 412هـ)، **ما يجوز للشاعر في الضرورة**، تحقيق: الدكتور رمضان عبد التواب وغيره، (الكويت: دار العروبة، د.ط، د.ت).

أبو نعيم، الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، عمر الفاروق،كلماته في الزهد والورع ومن مفاريد أقواله الدالة على حقائق أحواله، (مصر: السعادة، د.ط، 1394هـ/1974م).

محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني، أبو موسى، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، (جدة: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ/1988م).

ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (المملكة العربية السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1999م).

توجيه أحاديث العدوى من المنظور الشرعي والطب النفسي

طاهر محمد عبده الأهدل

جامعة السلطان زين العابدين ماليزيا ترنجانو—

taheralahdal5@gmail.com

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى جمع بعض الأحاديث والآثار التي وردت بشأن العدوى، ثم توجيه ما تعارض منها توجيها علميا مسنودا بأقوال أهل الشرع والأطباء النفسيون، وأن الأحاديث الواردة جاءت لتعالج قضية نفسية هامة، انتشر داؤها في تلك المجتمعات، ولا تزال المعاناة من هذه المشكلة إلى يومنا هذا، والمنهج المتبع في هذا البحث :هو تحليل تلك النصوص بما يتوافق شرعا وطبا، والترجيح عند التعارض، ويصل في النهاية إلى القول بأن لا حقيقة للتعارض ما دام الجمع ممكنا، وأن الأحاديث المثبتة للعدوى تَطَّرِدُ على من ثبتت عدواه حقيقة بالتجربة والمخالطة، وأما الأحاديث النافية جاءت من باب الطب النفسي؛ لكونها أرد خطرا على الأصحاء من العدوى الحقيقية فتمرضهم بلا مرض، حيث أثبت الأطباء النفسيون أن من الأمور التي تؤثر في النفس البشرية (الإيحاء والووهم) إذ تؤكد الدراسات العلمية أن أعراض وآلام المرض تصيب الإنسان حسب المرض الذي يختاره ويتوهمه لنفسه، بينما تؤكد الفحوصات الطبية خلاف ذلك بل سلامته تماماً من هذا المرض، وأن المتوهم الأول هو حالته النفسية، وسوف يظل هذا المريض ضالاً في رحلة علاجه وفحوصاته حتى تسوقه الظروف إلى المعالج النفسي، وإلا سوف يظل صريع أوهامه ومريضاً بلا مرض، والله أعلم.

مقدمة البحث:

روى المحدثون العديد من الأحاديث والآثار المتعلقة بالعدوى والطاعون وقد أعرض الباحث عن تكرارها، وربما يذكر بعض الزيادات التي تفردت بها بعض الروايات، التي في ظاهرها التعارض، ثم يذكر مفاهيم العلماء المختلف في توجيهاتهم عن رفع ما أشكل عن تلك الأحاديث، وربما أضاف الباحث إليها بعض المفاهيم العصرية التي تتكيف مع مضمون ما يفهم من تلك الأحاديث، وربطها بالطب النفسي، كما سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى.

وتكمن مشكلة هذا الموضوع في جزأين رئيسيين: الأول حديثي، والثاني طبي، فلما كان "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"[1] حرص الباحث أن يذكر مقتطفات مما ذكره أهل الطب في دراستهم عن الأمراض النفسية، إضافة إلى توجيه علماء الشرع للأحاديث والآثار الواردة بخصوص هذا الشأن، ليتسنى من خلالها لأهل الرأي من الفقهاء أن يبنوا عليها الأحكام التي لها علاقة وارتباط بهذا النوع، خصوصا في عصرنا الراهن؛ لما حققه علم الطب والتكنلوجيا من تقدم ودراسات حقيقية ناجحة.

ومع ذلك التقدم الطبي والتكنولوجي وما حققوه من قفزات هائلة من النجاحات المستمرة خلال القرن الماضي، إلا أن الأبحاث الوقائية تشير إلى أنه بين كل ألف مواطن يوجد ثلاثمئة يعانون من أمراض نفسية معظمها في هيئة الألم وشكاوى بدنية، ويعرف هذا النوع بالأمراض: السيكوسوماتية (Psychosomatic) .. أي الأمراض النفسجسمية (Physical self)، ويحتاج ذلك إلى تشخيص دقيق حتى نقف على حقيقة المرض، كما ينبغي نشر الوعي السيكولوجي لدى الناس بوجه عام ولدى المرضى بوجه خاص لمعرفة نشأة هذه الأعراض الجسدية التي يكون مصدرها نفسي، فهناك الكثير من الأمراض تسببها الأوهام النفسية، وعلى قائمة الاهتمامات يأتي القلق النفسي في قمة الأمراض التي تلقى بالإنسان في أحضان دوامة الأمراض التي لا تنتهي، وكما يشرح العلماء أن القلق يصيب نحو ١٥% من الأفراد في أثناء رحلة الحياة وأعراضه النفسية تتميز بالعصبية والخوف من الأمراض، مع إحساس بالترقب المتشائم والقلق والأرق وصعوبة التركيز وسهولة الإثارة العصبية، وعادة ما يكون القلق

(١) هذه قاعدة أصولية تبنى عليها الكثير من المسائل والأحكام، (الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، (١٤٢٠هـ ١٩٩٩م)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ص:١٥و٧٩. و ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء، محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، (١٤١٨هـ ١٩٩٧م)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، ط٢، الرياض، مكتبة العبيكان، ج:١، ص:٥٠. و الحموي، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، (١٤٠٥هـ ١٩٨٥م)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ج:٢، ص:٣١٤).

النفسي في هيئة أعراض عضوية في أجهزة الجسم المختلفة[1]. إذ تؤكد الدراسات العلمية أن أعـــراض وآلام المرض تصيب الإنسان حسب المرض الذي يختاره ويتوهمه لنفسه.

وتتضح مواضيع البحث في الأسئلة والأهداف التالية: ما هي الأحاديث الواردة في إثبـــات العـــدوى ونفيها؟ وهل بينهما تعارض؟ وكيف يمكن الجمع بينهما؟ وما علاقة تلك الأحاديث بالطب النفسي؟

وللإجابة على هذه الأسئلة نستعرض الأهداف التالية: بيان الأحاديث المثبتة للعدوى ونفيها. وإزالة ما أشكل في الأحاديث المتعارضة، والجمع بينهما. وإبراز العلاقة بين أحاديـــث العـــدوى والطـــب النفسي.

أما الدراسات السابقة: فهناك العديد ممن كتب عن الأمراض المعدية والوبائية، ولكنها أما أن تكـــون طبية محضة وإما مخصصة محصورة في الجانب الفقهي، أو لم تفي بـــالغرض المقصـــود ومـــن هـــذه الدراسات:

أ. (الأمراض الوبائية بين الآراء الفقهية والدراسات الطبية)، لـــ الطـــاهر الأهـــدل، رســـالة دكتوراه، كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (قسم الشريعة) جامعة السلطان زين العابـــدين بماليزيا – ترنجانو، ١٤٣٧هـــ ٢٠١٦م.

ب. (أحكام الأمراض المعدية في الفقه الإسلامي)، لـــ عبد الإله بن ســـعود الســـيف، رســـالة ماجستير جامعة محمد بن سعود، كلية الشريعة، ١٤٢٥هـــ ٢٠٠٤م.

ت. (الآثار المترتبة على الإصابة بالأمراض المعدية في المنظور الشرعي) لـــ د. يوســـف صـــلاح الدين يوسف، رسالة ماجستير جامعة الأزهر كلية الشريعة بدمنهور، ٢٠٠٥م.

ث. (العدوى بين الطب وحديث المصطفى)، لـــ د. محمد علي البار.

والذي يميز دراستنا هذه عن سابقيها كونها دراسة تحليلية طبية حديثية بحتة.

والمنهجية المتبعة في هذه الدراسة هي كالتالي:

أ. المنهج المكتبي – الاستقرائي –: سيقوم الباحث بالتَّعَرُّفِ على الوثائق والمستندات المســـجلة الخاصة بالموضوع المبحوث، ومِنْ ثَمَّ سيقوم بتحليلها للوصول الى نتائج مقبولة.

ب. المنهج الوصفي: وهو منهج تحليل تفسيري علمي مُنظَّم من أجل الوصول إلى أغراض محدودة لوضعية (فقهية طبية)، حيث يذكر الباحث ما قاله العلماء والأطباء حول هذه الأحاديـــث، بطريقة استنباطية مع تعليل ذلك، وربطها بمشكلات وأحداث من واقعنا الحاضر، بأســـلوب

(١) السرسي، د. صلاح الدين السرسي، موقع النفسي: (http://www.alnafsy.com/consult/7698) نشـــر في: ٣٠ نـــوفمبر ٢٠١٢م، حرر في: ١٣/١٠/١٤٣٥هـــ ٩ اغسطس ٢٠١٤م.

عصري حديث سهل، يستطيع المطلع على فهم عباراته وصوره دون تعقيد أو إطناب – إن تسنى ذلك – وإذا كان هناك حاجة إلى التوضيح، فسيكتفي بما يتلاءم معها من شرح أو تفصيل بأسلوب يفي بالغرض، ثم يبين من خلالها موضوع الدراسة الحالية توجيه أحاديث العدوى من منظور الطب النفسي)، ثم جمع نتائج تلك الآراء والدراسات بطريقة علمية مصاغة للوصول للمعلومات المنشودة.

الطرق المتبعة في البحث:

١. ذكر ما قاله الفقهاء في المسألة قديما وحديثا بالرجوع إلى كتبهم أو المواقع الرسمية.
٢. ذكر الأسبقية لمن كتب في هذا الموضوع إن وجد وذلك بالإحالة إلى مصدره في الهامش.
٣. تخريج الآيات القرآنية بالرسم العثماني، وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية.
٤. تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها بذكر اسم الكتاب والباب ورقم الحديث.
٥. بيان رتبة الحديث إن وجد، وقد أكتفي بالصحيحين أو أحدهما إن كان فيهما.
٦. عزو المعلومات الطبية إلى المراجع أو الموثوقة.
٧. ترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في المقالة.
٨. ترجمة المصطلحات الطبية باللغة الإنجليزية.

ويتكون هذا البحث من: مقدمة ضمنت فيها مشكلة البحث والأسئلة والأهداف والدراسات السابقة والمنهجية المتبعة في البحث، وثلاث مباحث، المبحث الأول: الأحاديث والآثار الواردة في العدوى، وفي المبحث الثاني: توجيه الأحاديث النافية والمثبتة للعدوى، وفي المبحث الثالث: الطب النفسي وعلاقته بأحاديث العدوى، وأخيرا الخاتمة المشتملة على أهم النتائج والتوصيات والمصادر والمراجع.

١. الأحاديث والآثار الواردة في العدوى:

أولا: تعريف العدوى:

العدوى عند أهل اللغة: هي اسم فاعل أصله من عَدَا يَعْدُو إذا جاوز الحد، وَأَعْدَاهُ مِنْ عِلَّتِهِ وَخُلُقِهِ وَأَعْدَاهُ بِهِ جَوَّزَهُ إِلَيْهِ[1]. ومنه قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾[2]، أي لا تجاوزوها،

(١) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي، (١٤١٤هـ)، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار صادر. ج:١٥، ص:٣٩.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٢٩.

وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[1]، أي متجاوز للحد الذي أحل لـه. وقـد وردت كلمـة (عدوى) في عدة أحاديث منها كما في الصحيحين وغيرهما: «لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ، وَيُعْجِبُنِي الفَأْلُ» قالوا: وَمَا الفَأْلُ؟ قال: «كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ»[2]. وتأتي العدوى في اللغة بعدة معاني منها:

أ. الظلم[3] (INFECTION): يقال: عدا فلان عدوا وعدوانا وعداء – أي ظلما – وجـاوز العـدل، ومنه التعدي والعدوان والعدو، يقال: دفعت عادية فلان – أي ظلمه – ومن هذا المعنى – ومن هذا المعنى قوله تعالى: ... ﴿فَيَسُبُّوا ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[4]، أي ظلما وتجاوزا عن الحق إلى الباطل، وقوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا﴾[5].

ب. المعونة والنصرة[6]: يقال: أعدى فلان فلانا – نصره وأعانه وقواه – وقولهم: اسـتدعى فـلان السلطان على من ظلمه – أي استعان به وطلب نصرته – فأعداه عليه أي أعانه عليه ونصـره، ومن ذلك قول الفقهاء في باب التيمم: (مسافة العدوى) أخذت من هذا المعنى؛ لأن صـاحبها يصل الذهاب بالعود بعدو واحد؛ لما فيه من القوة والجلد.

ج. الفساد[7]: يقال: أعدى فلان فلانا من علته أو خلقه – أي جاوزها إليه فأفسـدته – ومنـه: عادى القوم إذا أصابت هذا مثل داء هذا من العـدوى، ومنـه قولـه ﷺ: (لا عـدوى ولا طيرة...).

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٧٣، و سورة الأنعام، آية: ١٤٥، و سورة النحل، آية: ١١٥.

(٢) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، (١٤٢٢هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، جدة، دار طوق النجاة، كتاب الطب، باب لا عدوى، برقم: ٥٧٧٦. ومسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (بدون تاريخ)، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل، برقم:٢٢٢٤.

(٣) الهروي، محمد بن أحمد، (٢٠٠١م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، باب العين والدال، مادة: (عدا)، ج:٣، ص:٧٢-٧٥. و أبو منصور الفارابي، (١٤٠٧هـ ١٩٨٧م)، الصحاح تاج اللغة وصـحاح العربيـة، ط٤، بيروت، دار العلم، فصل العين، مادة: (عدا)، ج:٦، ص:٢٤٢٠-٢٤٢١. و ابن سيدة، أبو الحسن علي بن سـيدة، (١٤٢١هـ ٢٠٠٠م)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، مادة: (عدو)، ج:٢، ص:٣٢٠.

(٤) سورة الأنعام، آية: ١٠٨.

(٥) سورة يونس، آية: ٩٠.

(٦) الهروي، تهذيب اللغة، مادة: (عدا)، ج:٣، ص:٧٢-٧٥. و الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة: (عـدا)، ج:٦، ص:٢٤٢٠-٢٤٢١. و ابن سيدة، أبو الحسن علي بن سيدة، (١٤٢١هـ ٢٠٠٠م)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميـد هنداوي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، مادة: (عدو)، ج:٢، ص:٣٢٠.

(٧) نفس المراجع.

والمراد هنا بالعلة، العلة الحسية التي هي المرض لا المعنوي التي هي الخلق، فالعدوى: هي تجاوز العلة صاحبها إلى غيره، فلابد أن تتصف العلة بصفة الانتقال من المصاب إلى السليم، فليس كل علة لها تلك الصفة.

والعدوى اسم مصدر[1] و(مُعدِي) بكسر الدال اسم فاعل يندرج تحت اسم الوباء؛ لتعدية وتنقله من مكان إلى آخر ومن شخص إلى آخر.

وفي اصطلاح العلماء: عرفت بعدة تعاريف ولكن معظمها غير جامعة فلا تخلو من نقص، أو جامعا ولكنه طويل، والتعريف ينبغي أن يكون مختصرا جامعا في أقل عبارة ممكنه .. باعتباره ضابطا شاملا له. وسأورد هنا أفضل التعاريف وأجمعها وهي كالتالي:

التعريف الأول: العدوى: تَجَاوُزُ الْعِلَّةِ صَاحِبَهَا إِلَى غَيْرِهِ[2]. أي انتقال المرض من الشخص المصاب إلى الصحيح بواسطة ما، بما يُعدي من جرب وغيره – أي يسري من واحد إلى آخر – عن طريق الاتّصال المباشر أو غير المباشر بالمصاب.

ويعرفها الأطباء: بأنها عبارة عن انتقال المرض من شخص إلى آخر عن طريق انتقال الجرثوم أو الكائن المسبب للمرض من شخص إلى آخر[3].

وهذه الكائنات (Organisms) المسببة للمرض تشمل الجراثيم، الفيروسات، وحيدات الخلية (Unicellular)، والفطريات والريكتسيات (Rickettsia)[4]. ويراد بها: انتقال العدوى من كائن إلى آخر: (إما إنسان أو حيوان أو نبات) قد لا يظهر أعراض المرض لكنه يأوي الجُرْثومة وقادر على نقلها، ويعد الهواء والمياه أحد أسباب نقل العدوى، وهي وظيفة كائنات حية تسمى بالجراثيم المرضية، وهذه

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج:١٥، ص:٣٩.

(٢) الحدادي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي، (١٩٩٠م)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط١، القاهرة، عالم الكتب، ص:٢٣٨.

(٣)البار، د. محمد علي البار، (١٤٠٥هـ)، العدوى بين الطب وحديث المصطفى، ط٥، جدة، الدار السعودية، ص:٢٤. و مجلة المنار، (بدون تاريخ)، لمجموعة من الكتاب، تحرير: محمد رشيد رضا، ج:١٨، ص:٥٩٣. و موقع مختبرات العرب: (http://www.arabslab.com/vb/showthread.php?t=5352)، حرر في ٩ يوليو ٢٠١٤م.

(٤) موقع ويب طب: (http://www.webteb.com/terms/1430). حرر في ١٥ يوليو ٢٠١٤م.

الجراثيم عبارة عن حيوانات دنيئة لا ترى إلا بالمجهر، وعادة ما تسكن هذه الجراثيم في الهواء وفي الأرض وفي المياه الراكدة والمستنقعات[1].

ومما تعنيه (العدوى) أيضا: نزول الجرثوم بساحة البدن – أي دخوله إليه وتكاثره فيه – ولا يلزم من حصول العدوى حدوث المرض؛ لأن الله تعالى زود الإنسان بجهاز مناعي مهمته الدفاع عن البدن ضد أي هجوم مرضي[2].

ثانيا: الأحاديث والآثار الواردة في العدوى:

هناك العديد من الأحاديث والآثار التي ورد فيها ذكر الوباء والطاعون والعدوى وتتفاوت بحسب درجاتها، وسنذكر منها بحسب ما يتطلبه الاستدلال مع ذكر درجته، وهي كالتالي:

ففي البخاري: عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: قَدِمْنَا المَدِينَةَ وَهِيَ أَوْبَأُ أَرْضِ اللَّهِ، قَالَتْ: فَكَانَ بُطْحَانُ يَجْرِي نَجْلًا – تَعْنِي مَاءً آجِنًا – فدعا لها النبي ﷺ بقوله: «اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا المَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ، اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي صَاعِنَا وَفِي مُدِّنَا، وَصَحِّحْهَا لَنَا، وَانْقُلْ حُمَّاهَا إِلَى الجُحْفَةِ»[3].

وفي مسند أحمد[4]: عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ هَذَا الْوَبَاءَ رِجْزٌ أَهْلَكَ اللهُ بِهِ بَعْضَ الأُمَمِ، وَقَدْ بَقِيَ فِي الأَرْضِ مِنْهُ شَيْءٌ يَجِيءُ أَحْيَانًا، وَيَذْهَبُ أَحْيَانًا، فَإِذَا وَقَعَ وَأَنْتُمْ بِأَرْضٍ فَلا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ فِي أَرْضٍ فَلا تَأْتُوهَا»[5].

(١) يوسف صلاح الدين، (٢٠٠٨م)، الآثار المترتبة على المترتبة على الإصابة بالأمراض المعدية في المنظور الشرعي والطبي، ط١، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ص:١٦.

(٢) نفس المرجع.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل المدينة، باب كراهية النبي ﷺ أَنْ تُعْرَى المَدِينَةُ، برقم:١٨٨٩.

(٤) ابن حنبل، أبو عبد الله، أحمد محمد بن حنبل الشيبانيّ الوائلي (١٦٤-٢٤١هـ ٧٨٠-٨٥٥م): إمام المذهب الحنبليّ، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. فنشأ منكبًا على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفارا كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والثغور والمغرب والجزائر والعراقين وفارس وخراسان والجبال والأطراف. وصنّف (المسند) ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث، وله العديد من التصانيف، (الزركلي، الأعلام، ج:١، ص:٢٠٣).

(٥) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، (١٤٢١هـ ٢٠٠١م)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، برقم:٢١٨٠٦. و الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن اللحمي، (١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ج:١، ص:١٣١. (قال الأرنؤوط: صحيح على شرط الشيخين).

وفي مسلم: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ»(١)، وفي رواية: (فإن في السنة يومٌ) بدل ليلة(٢).

وفي الصحيحين: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ ﷺ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الأَجْنَادِ، أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَقَالَ عُمَرُ: ادْعُ لِي المُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ، فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ، فَاخْتَلَفُوا، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرٍ، وَلاَ نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلاَ نَرَى أَنْ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الوَبَاءِ، فَقَالَ: ارْتَفِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُوا لِي الأَنْصَارَ، فَدَعَوْتُهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، فَسَلَكُوا سَبِيلَ المُهَاجِرِينَ، وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلاَفِهِمْ، فَقَالَ: ارْتَفِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الفَتْحِ، فَدَعَوْتُهُمْ، فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلاَنِ، فَقَالُوا: نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلاَ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الوَبَاءِ، فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ: إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ: أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ؟ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ، إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ، وَالأُخْرَى جَدْبَةٌ، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ - وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ - فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ» قَالَ: فَحَمِدَ اللَّهَ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ(٣).

(١) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (بدون تاريخ)، صحيح مسلم المسمى: المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء، برقم: ٢٠١٤.

(٢) النووي، أبو زكريا محي الدين، يحيى بن شرف النووي، (١٣٩٢هـ)، شرح صحيح مسلم، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي ، ج:١٣، ص:١٨٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، برقم:٥٧٢٩، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، برقم: ٢٢١٩.

وفي شعب البيهقي: عن فَرْوَةَ بْنِ مُسَيْكٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ أَرْضًا عِنْدَنَا يُقَالُ لَهَا: أَبْيَنُ وَهِيَ أَرْضُ رِيفِنَا وَمِيرَتِنَا وَهِيَ وَبِيئَةٌ أَوْ قَالَ: وَبَاؤُهَا شَدِيدٌ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «دَعْهَا عَنْكَ؛ فَإِنَّ مِنَ الْقَرَفِ التَّلَفُ»(١).

وفي مسلم: عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا عَدْوَى، وَلَا طِيَرَةَ وَلَا غُولَ»(٢) وفي رواية البخاري: «لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ، وَالشُّؤْمُ فِي ثَلاَثٍ: فِي المَرْأَةِ، وَالدَّارِ، وَالدَّابَّةِ»(٣) وفي رواية أخرى له: «لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ، وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ، وَفِرَّ مِنَ المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ»(٤).

وأخرج مسلم: عن عمر بن الشَّريد عن أبيه أنه "كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل إليه النبي ﷺ: «إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ فَارْجِعْ»"(٥).

وأخرج الترمذي(٦) وأبو داود(٧) والحاكم(٨) – وغيرهم – عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ أخذ بيد مجذوم فوضعها معه في القصعة وقال: «كل باسم الله ثقة بالله وتوكلا عليه»، وفي هذا الحديث اشكال ومقال، وخلاصة القول فيه أنه ضعيف(٩).

---

(١) البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين، (١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م)، شعب الإيمان، باب التوكل بالله عز وجل والتسليم لأمره، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض، مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط١، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م، برقم:١٣٠٢، وذكر ابن مفلح المقدسي، ج:٣، ص:٤٠٤، عن القتيبي قال: "القرف مداناة الوباء والتلف الهلاك" قال أبو سليمان الخطابي: وليس هذا من باب العدوى إنما هو من باب الطب، فإن استصلاح الأهوية من أعون الأشياء على صحة الأبدان، وفساد الأهوية من أضرها وأسرعها إلى إسقام البدن عند الأطباء، وكل ذلك بإذن الله تعالى ومشيئته لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا به. وذكر أيضا – وغيره –: أن ذلك ليس من باب العدوى بل هو من باب الطب، فإن استصلاح الهواء من أعون الأشياء على صحة الأبدان، وفساد الهواء من أسرع الأشياء إلى الأسقام.، (ابن مفلح المقدسي، شمس الدين، محمد بن فرج، (بدون تاريخ)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، بدون طبعة، القاهرة، عالم الكتب، ج:٣، ص:٣٦٦). وقال الشوكاني في معنى القرف: "هو ملابسة الداء ومقاربة الوباء ومداناة المرضى وكل شيء قاربته فقد قارفته، والتلف: الهلاك، يعني من قارب متلفا يتلف إذا لم يكن هواء تلك الأرض موافقا له فيتركها". (الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، (١٤١٣هـ ١٩٩٣م)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط١، القاهرة، دار الحديث، ج:٧، ص:٢١٩).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة، برقم:٢٢٢٢.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الطيرة، برقم:٥٧٥٣.

(٤) نفس المرجع، كتاب الطب، باب: الجذام، برقم: ٥٧٠٧.

(٥) مسلم، صحيح مسلم، باب اجتناب المجذوم، برقم:٢٢٣١.

(٦) الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، (١٣٩٥هـ ١٩٧٥م)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون، ط٢، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، كتاب الاطعمة، باب ما جاء في الاكل مع المجذوم، برقم:١٨١٧، ج:٤، ص:٢٦٦، (قال الألباني: ضعيف).

وفي البخاري: عن أبي هريرة ﷺ قال: إن رسول اللَّه ﷺ قال: «لاَ عَدْوَى» فَقَامَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: أَرَأَيْتَ الإِبِلَ، تَكُونُ فِي الرِّمَالِ أَمْثَالَ الظِّبَاءِ، فَيَأْتِيهَا البَعِيرُ الأَجْرَبُ فَتَجْرَبُ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ»؟[1] وفي شرح معاني الآثار بزيادة: «خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ دَابَّةٍ فَكَتَبَ أَجَلَهَا وَرِزْقَهَا، وَأَثَرَهَا»[2].

وفي الصحيحين: عن أبي هريرة قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لاَ يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»[3]، وفي رواية الموطأ: «ولاَ يَحِلُّ الْمُمْرِضُ عَلَى الْمُصِحِّ، وَلْيَحْلُلِ الْمُصِحُّ حَيْثُ شَاءَ»[4] ونحوه في البيهقي بزيادة: قِيلَ: مَا بَالُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «إِنَّهُ أَذًى»[5] وفي زوائد أبي يعلى: «ولا يعدي سقيم صحيحا»[6]. وفي رواية: «لا يوردن ذو عاهة على مصح»[7].

---

(١)أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، (١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م)، سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط و محَمَّد كامِل قره بللي، ط١، بيروت، دار الرسالة العالمية، كتاب الطب، باب الطيرة، برقم:٣٩٢٥، (قال الأرنؤوط: ضعيف).

(٢) الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله حمدويه النيسابوري المعروف بابن البيع، (١٤١١هـ ١٩٩٠م)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، كتاب الاطعمة، وأما حديث عمر، برقم:٧١٩٦، (قال الذهبي: صحيح).

(٣) راجع تعليق شعيب الأرنؤوط على سنن أبي داود، كتاب الطب، باب الطيرة، حديث رقم:٣٩٢٥، فقد بسط الكلام فيه.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لا عدى، برقم: ٥٧٧٥.

(٥) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري، (١٤١٤هـ ١٩٩٤م)، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار – ومحمد سيد جاد الحق من علماء الأزهر الشريف، ط١، القاهرة، عالم الكتب، باب الرجل يكون به الداء هل يجتنب أم لا؟، ، برقم:٧٠٥٥.

(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لا هامة برقم: ٥٧٧١. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة، برقم:٢٢٢١.

(٧) مالك، الإمام مالك بن أنس، (١٤٠٦هـ ١٩٨٥م)، موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، عن أب عطية الأشجعي، كتاب العين، باب عيادة المريض والطيرة، برقم:١٨.

(٨) البيهقي، أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، ط٣، دار الكتب العلمية، عن أبي هريرة، كتاب النكاح، جماع أبواب العيب في المنكوحة، باب لا يوردن ممرض على مصح، برقم: ١٤٢٣٩.

(٩) الهيثمي، أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، (بدون تاريخ)، المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي، تحقيق: سيد كسروي حسن، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، عن علي، كتاب الطب، باب ما جاء في العدوى، برقم:١٥٨٥.

(١٠) ذكره بن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث، ط٢، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م، ص:١٦٧. و الطيبي، شرح مشكاة المصابيح، المسمى بالكاشف عن حقائق السنن، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١،

وفي موطأ الإمام مالك عن ابن أبي مليكة «أن عمر بن الخطاب مَرَّ بامرأة مجذومة وهي تطوف بالبيت فقال لها: «يَا أَمَةَ اللهِ. لاَ تُؤْذِي النَّاسَ. لَوْ جَلَسْتِ فِي بَيْتِكِ. فَجَلَسَتْ. فَمَرَّ بِهَا رَجُلٌ بَعْدَ ذلِكَ. فَقَالَ لَهَا: إِنَّ الَّذِي كَانَ قَدْ نَهَاكِ، قَدْ مَاتَ فَاخْرُجِي، فَقَالَتْ: مَا كُنْتُ لِأُطِيعَهُ حَيّاً، وَأَعْصِيَهُ مَيِّتاً»(1).

٢. توجيه الأحاديث النافية والمثبتة للعدوى:

أولا: توجيه أحاديث العدوى من المنظور الشرعي:

من خلال النظر إلى الأحاديث السابقة تجد أن هناك أحاديث دلت على نفي العدوى، كما وردت أخرى بإثبات العدوى وحصولها، وهذه الأحاديث في ظاهرها التعارض، وقد سلك العلماء في توجيهها إلى مسلكين:

المسلك الأول: أنه لا يمكن الجمع بينهما(2)! ولا أرى داعيا لمناقشة هذا المسلك؛ لعدم أهميته مع قوة المسلك الثاني؛ خشية الإطالة.

المسلك الثاني: إمكانية الجمع بينهما، قال النووي: "قال جمهور العلماء: يجب الجمع بينهما وهما صحيحان، قالوا: وطريق الجمع أن حديث «لا عدوى» الْمُرَادُ بِهِ نَفْيُ مَا كَانَتِ الجاهلية تَزْعُمه وتعتقده أن المرض والعاهة تعدي بطبعها لا بفعل الله تعالى، وأما حديث «لا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ» فأرشد فيه إلى مجانبة ما يحصل الضرر عنده في العادة بفعل الله تعالى وقدره فنفى في الحديث الأول العدوى بطبعها و لم ينف حصول الضرر عند ذلك بقدر الله تعالى وفعله، وأرشد في الثاني إلى الاحتراز مما يحصل عنده الضرر بفعل الله وإرادته وقدره، فهذا الذي ذكرناه من تصحيح الحديثين والجمع بينهما هو الصواب الذي عليه جمهور العلماء ويتعين المصير إليه، ولا يؤثر نسيان أبي هريرة

١٤١٧هـ ١٩٩٧م، ج:٩، ص:٢٩٧٩، (الترقيم متسلسل لكل الأجزاء). علي أبو الملا القاري، نور الدين أبو الحسن، علي بن سلطان بن محمد، (١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط١، بيروت، دار الفكر، ج:٧، ص:٢٨٩٣. و المباركفوري، أبو العلاء، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، (بدون تاريخ)، تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي، بدون طبعة، بيروت، دار الكتب العلمية، ج:٥، ص:١٩٨-١٩٩. وذكره الأرنؤوط في تعليقه على سنن أبي داود، كتاب الطب، باب في الطيرة، ج:٦، ص:٥٦، عند حديث رقم:٣٩١١. (وكلهم لم يسندوه، فإن اتصل بسند ولو ضعيف فسيكون صحيحا لغيره؛ لصحة حديث "لا يوردن ممرض على مصح" بعدة طرق، والله أعلم).

(١)أخرجه غير واحد، منهم مالك، موطأ الإمام مالك، جامع الحج، برقم:١٦٠٣. و الصنعاني، محمد بن اسماعيل بن صلاح الحسيني، (بدون تاريخ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام، بدون طبعة، القاهرة، دار الحديث، ج:٢، ص:١٩٩، وقال: رجاله ثقات.

(٢) ابن حجر، أبو الفضل، أحمد بن علي، (١٣٧٩هـ)، فتح الباري، تبويب وترقيم: محمد فؤاد، صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، تعليق: ابن باز، بدون طبعة، بيروت، دار المعرفة، ج:١٠، ص:١٦٠.

لحديث (لا عدوى)؛ لوجهين: أحدهما: أن نسيان الراوي للحديث الذي رواه لا يقدح في صحته عند جماهير العلماء، بل يجب العمل به. والثاني: أن هذا اللفظ ثابت من رواية غير أبي هريرة"[1].

وادعى بعضهم النسخ، وهذه الدعوى غير صحيحة؛ لأن من شرط النسخ تعذر الجمع، وإذا أمكن الجمع وجب لأن فيه إعمال الدليلين، وفي النسخ إبطال أحدهما، وإعمالهما أولى من إبطال أحدهما لأننا اعتبرناهما وجعلناهما حجة، والله أعلم.

ثم إن الكلام في هذه المسألة يرجع إلى خمسة مذاهب:

المذهب الأول: وهو القول بإثبات العدوى باعتبار أن جميع قوى الأشياء تؤثر بطبعها كقوة النار على الإحراق، وقوة البرودة على التبريد والتثليج، وقوة الأمراض على العدوى والتأثير والاسقام، وقوة العلاج في الشفاء، ونحو ذلك دون إضافة تلك القوى والتأثير إلى الله تعالى بإذنه ومشيئته، وهذا مذهب باطل وهو ما سلكه أهل الجاهلية وبعض الفرق الفلسفية، كما سأبين ذلك في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

المذهب الثاني[2]: أن بين الأحاديث عموما وخصوصا، فاحاديث الأمر بالاجتناب والفرار من المصاب مخصوصة من عموم أحاديث إثبات نفي العدوى، فيكون المعنى: لا عدوى إلا مما ثبتت عدواه كالجذام والجرب والسل[3] والمرجع فيه هم أهل الطب لاختصاص معرفتهم بذلك.

المذهب الثالث[4]: أن الأحاديث الواردة جاءت تخاطب صنفين من المسلمين، فحديث «لا عدوى» مخاطب به أصحاب اليقين والايمان القوي والتوكل على الله الذين يستطيعون دفع اعتقاد تأثير العدوى عن أنفسهم، وعليه يحمل حديث أكله ﷺ مع المجذوم. وأما حديث «فر من المجذوم فرارك من الأسد» – مع اختلاف رواياته – مخاطب به ضعيف الايمان والتوكل؛ لسد باب اعتقاد تأثير العدوى عن نفسه.

(١) النووي، شرح صحيح مسلم، ج:١٤، ص:٢١٣.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج:١٠، ص:١٦٠. و الشوكاني، نيل الأوطار، ج:٧، ص:٢٢١. و الشوكاني، محمد بن علي، (بدون تاريخ)، فتاوى الشوكاني المسمى بالفتح الرباني، تحقيق: محمد صبحي، صنعاء، بدون طبعة، مكتبة الجيل الجديد، ج:٤، ص:١٩٥٢.

(٣) وهذا ما ذهب إليه الباقلاني واختاره الشوكاني، (نفس المراجع).

(٤) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج:٤، ص:١٣٩– ١٤٠. و ابن حجر، فتح الباري، ج:١٠، ص:١٦٠. و ابن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، ج:٣، ص:٣٦٤، قال: (وهو اختيار أصحابنا).

المذهب الرابع[1]: أن نفي العدوى والأمر بالمجانبة هو من باب سد الذريعة وشفقة ورحمة بالناس؛ لئلا يحدث للمخالط شيء من جنس داء المصاب فيظن أنه بسبب المخالطة فيكون مثبتا للعدوى وقد نفاها الشارع، ويؤيده أرساله ﷺ إلى مجذوم وفد ثقيف بقوله: «إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ فَارْجِعْ» كما سبق تخريجه[2].

المذهب الخامس[3]: أن النهي عن العدوى يبقى على ظاهره – بمعنى لا وجود للعدوى أصلا – وأن النهي عن المخالطة ليس للعدوى، بل بسبب التأذي بالرائحة والتقزز أو قبح المنظر.

ثانيا: القول الراجح في معنى العدوى:

وأقرب هذه المذاهب للصواب: المذهب الثاني والثالث؛ لتوافقهما مع الأحاديث الصحيحة والدراسات الطبية، والأولى الجمع بينهما؛ حيث ورد في بعض الأحاديث السابقة تعارض بين نفي العدوى وإثباتها، ولكل منها معنى ومقصد مغاير، فقد ورد في بعض الأحاديث – السابق تخريجها – نفي العدوى بقوله: «لا عدوى» بينما هناك أحاديث تثبت حصول العدوى، كما في رواية: «لاَ يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ» ورواية: «ولا يعدي سقيم صحيحا»، بينما جمعت رواية البخاري السابقة بين نفي العدوى وحصولها في رواية المجذوم: «لاَ عَدْوَى ... وَفِرَّ مِنَ المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ»، ويمكن الجمع بينهما من وجهين:

الوجه الأول: أن أحاديث نفي العدوى جاءت من باب عقدي ردا على بعض معتقدات الجاهلية والملاحدة حيث يعتقدون أن الأمراض تعدي بطبعها دون إذنه تعالى، ومنها شُبهة الأعرابي الذي قال للنبي ﷺ: «أَرَأَيْتَ الإِبِلَ تَكُونُ فِي الرِّمَالِ أَمْثَالَ الظِّبَاءِ، فَيَأْتِيهَا البَعِيرُ الأَجْرَبُ فَتَجْرَبُ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ»؟ وفي رواية بزيادة: «خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ دَابَّةٍ فَكَتَبَ أَجَلَهَا وَرِزْقَهَا، وَأَثَرَهَا» فيكون المراد بنفي حصول العدوى في الحديث على سبيل الحقيقة وأن الفاعل

(١) الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، (١٤١٦هـ ١٩٩٥م)، تهذيب الآثار، تحقيق: محمود شاكر، بدون طبعة، القاهرة، مطبعة المدني، ج:٣، ص:٣٣. و القاضي عياض، (١٤١٩هـ ١٩٩٨م)، اكمال المعلم، تحقيق: يحي إسماعيل، ط١، القاهرة، دار الوفاء، ج:٧، ص:١٤٢. و ابن قيم الجوزية، (١٤١٥هـ)، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، مع عون المعبود، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ج:١٠، ص:٢٩٠. و ابن حجر، فتح الباري، ج:١٠، ص:١٦٢،١٥٩.

(٢) وهذا قول أبو عبيد واختيار الخطابي والبغوي وابن خزيمة وابن حجر، (نفس المراجع).

(٣) القاضي عياض، اكمال المعلم، ج:٧، ص:١٤٢. و النووي، شرح مسلم، ج:١٤، ص:٢١٤.

الحقيقي هو الله، فلا يعدي شيء شيئا من دون أمره وإذنه تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[1]، فالتأثيرات معلقة بين مشيئته تعالى إن شاء أذن لها وإن شاء لم يأذن، وقد أشار الحافظ ابن حجر نحو هذا المفهوم وقال هو الصواب وعليه الأكثرون ويتعين المصير إليه[2].

فالحوادث لها ثلاثة أشياء: (مؤثرا، وسببا مُقَارِنًا، وأدلة تنبئ عنها وعن عواقبها)، فهذه الثلاثة الأشياء لا تخلوا عنها الحوادث كلها، سواء كانت اختيارية أم غير اختيارية، كأفعال العباد، فالله قدر المنافع والمضار بعلمه وقدره وخلق مؤثراتها وأسبابها، فهذا الجزء لله وحده لقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾[3].

فالآية الأولى دلت على حقيقة الأمر أنه من عند الله وأنه هو المدبر وهو النافع والضار وإليه مآل كل شيء، وفي الآية الثانية دلالة على مشروعية الاختيار للخلق على سبيل التخيير والمجاز. ويؤيد هذا ما أثبتت الدراسات الطبية على أن نسبة انتقال العدوى تختلف من شخص إلى آخر ويكون ذلك بحسب قوة مناعة جهازه المناعي الذي خلقه الله فيه – كما أشرت إلى ذلك سابقا – فمنهم من لا تؤثر فيه العدوى؛ لقوة مناعته، ومنهم من تنقل إليه العدوى ببطء، ومنهم سرعان ما تؤثر عليه العدوى؛ لضعف مناعته. والشيء قد يكون له سبب معلوم، وقد لا يكون له سبب معلوم، فأحياناً تصاب الإبل بالجرب ثم يرتفع ولا تموت، وكذلك الطاعون والكوليرا والجدري أمراض معدية قد تدخل البيت فتصيب البعض فيموتون، ويسلم آخرون ولا يصابون[4]، فالإنسان يعتمد على الله ويتوكل عليه ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[5].

الوجه الثاني: أن نفي العدوى هو من باب العلاج النفسي ومآله إلى الطب النفسي، كما يتضح من سياق الحديث «لَا عَدْوَى، وَلَا طِيَرَةَ وَلَا غُولَ» وفي رواية: «وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ» ما لم يتحقق ضرر ذلك المرض، وسأبين ذلك عند ذكر الطب النفسي، والله أعلم بالصواب.

وأما ما روي أنه ﷺ أخذ يد مجذوم فوضعها في القصعة وقال: «كل بسم الله ثقة بالله وتوكلا عليه»، فقبل أن نجيب على تعارض الحديث ننظر إلى درجته فالحديث متكلم فيه إضافة إلى

---

(١) سورة النساء، آية: ٧٨-٧٩.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج:١٠، ص:١٥٩.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (١٩٨٤م)، التحرير والتنوير، ج:٥، ص:١٣١، بدون طبعة، الدار التونسية.

(٤) الأهدل، الأمراض الوبائية، ص١٤٩.

(٥) سورة التوبة، آية: ٥١.

تعارضه مع الروايات الصحيحة – السابق ذكرها – ومخالف لما أثبتته الدراسات الطبية من انه مرض معدي، ولما في ذلك من المجازفة والخطورة، ويحتمل أن يكون المجذوم في بداية مراحل مرضه، – وقد سبق أن بينت كلام أهل الطب في ذلك على أن المجذوم في مراحله الأولى ليس خطرا وأنه يمكن أن يعدي عند المخالطة الطويلة(١).

ولعل تغاير الأحاديث راجع إلى اختلاف المواطن والأسباب التي ذكرت فيها الأحاديث مما تَطبَّع عليه أهل الجاهلية، وربما كانت هناك مقاصد أخرى تتناسب مع أهل تلك العصور؛ لتفاوت المفاهيم وتنوع المعتقدات والله اعلم.

٣. الطب النفسي وعلاقته بحديث «لا عدوى»:

أولا: أهمية الطب النفسي:

أرشدت السُّنة النبوية إلى ضرورة التوقي والحِمْية تحرُّزًا من الداء، فإن وقع المرض فينبغي على المريض التداوي بشقَّيْه: الروحاني والطب العلاجي، فالشريعة حوت هدياً بالغ الشرف في الإرشاد إلى الأهمية القصوى للناحية النفسية للمريض؛ فإن كثيرًا من الأمراض النفسية – كما ثبت حديثًا – قد تظهر في صورة أعراض عضوية، لذلك فإن السُّنَّة قد عمدت إلى معالجة أثر المصيبة كما عملت على تخفيف وقعها، فأسهمت في علاج الهم والغم والكرب والحزن، وكذلك الفزع والأرق المانع من النوم، وواست المرضى ابتداءً بالترغيب المؤكَّد بعيادتهم، ثم بتطييب نفوسهم وتقوية قلوبهم، وفي اختيار ألطف ما اعتاده المريض من الأغذية، مع عدم إكراهه على تناول غذاء لا يستسيغه، كما أرشدت المريضَ بأن المرض إنما هو في حقيقته خير له، يُكفِّر به من خطاياه، وأذنت له بالاسترقاء، فإذا تيسر راقٍ صالح لهذا المريض استحب له أن يتلطف به؛ وذلك بوضع اليد على جبهته والمسحِ على موضع الألم، ورخَّصَتْ للمريض – بعد ذلك كله – التعبيرَ عن شكواه وما يجده من ألم، مع اعتقاده أن النفع والضر منه تعالى(٢).

وقبل أن نستشهد بالطب النفسي لابد علينا أن نعرفه، فالطب النفسي: هو فرع من الطِّب يهتمُّ بحالات المرض العقليّ وتحليل الاضطرابات النَّفسيَّة(٣).

---

(١) الأهدل، الأمراض الوبائية بين الآراء الفقهية والدراسات الطبية، رسالة ماجستير جامعة السلطان زين العابدين ماليزيا، ١٤٣٧هـ ٢٠١٥م، ص٧٦.

(٢) خالد علي الحريسي، العلاج والرقى، تقديم: عبد الله الجبرين، (دون بيانات) ص:١٣٧-١٣٩.

(٣)أحمد مختار مع فريق عمل، (١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م)، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، القاهرة، عالم الكتب، ج:٣، ص:٢٢٥٦.

فالطب النفسي – بإيجاز – هو فرع من فروع الطب، وهو قديم بقدم الإنسان، وقد مر بمراحل عديدة من حيث فهم الاضطرابات النفسية وأساليب علاجها. وبين أيدينا في الوقت الحالي جملة من النتائج والنظريات لتفسير هذه الاضطرابات وعلاجها. والنظرة المتوازنة للإنسان تبين أن الإنسان ومشكلاته النفسية ترتبط بتكوين الإنسان نفسه من حيث تأثير الجوانب الاجتماعية والبيئية. ولا ننسى أهمية الجوانب الثقافية والفلسفية والدينية في تأثيرها على الإنسان في صحته ومرضه.

والاضطرابات النفسية (Mental disorders) منها الاضطرابات الشديدة (Severe disorders) ومنها الاضطرابات الخفيفة (Mild disorders)، وتصنيفها يصل إلى أكثر من مئة نوع وشكل[1].

ومن الاضطرابات الشديدة: انفصام في الشخصية (schizophrenia) والهوس (obsession) والذهان الحاد (Acute psychosis). ومن الاضطرابات الخفيفة: القلق (Anxiety) والاكتئاب (Depression) والمخاوف المرضية (Fear of the disease) والوسواس القهري (obsessive compulsive) والاضطرابات الجسدية النفسية المنشأ (psychosomatic disorders).

وهناك أيضا اضطرابات الشخصية في صفاتها وسلوكها، واضطراب العلاقات الشخصية، والاضطرابات الجنسية واضطرابات الطعام والنوم، وغير ذلك.

ويعتمد الطب النفسي في العلاج على عدد من الأساليب بما يتناسب مع الحالة المرضية، وأساليب العلاج كيميائية وعضوية ونفسية واجتماعية. ويشترك في أساليب العلاج غير الكيميائية عدد من الاختصاصات الأخرى مثل الأخصائيين الاجتماعيين والنفسيين والمرشدين التربويين وغيرهم من المثقفين والموجهين في المجال الديني. ولا شك فإن لكلٍ دوره الهام والمفيد وفي كثير من الحالات، ولابد من التعاون بين عدد من الجهات للوصول إلى خدمات علاجية أفضل. والمجال مفتوح أمام الطب النفسي والعلوم المرتبطة به لاكتشاف الإنسان وفهمه بشكل علمي أفضل في حال الصحة والاضطراب، والجهود العلمية دؤوبة في دراسة الإنسان والعقل البشري مما يمكنٌ من تطوير أساليب فعالة ومفيدة[2].

---

(١) موقع صحة: (http://www.sehha.com/mentalhealth/whatisit.htm) حرر في ١٠ شوال ١٤٣٦هـ ٢٦ يوليو ٢٠١٥م.

(٢) موقع صحة: (http://www.sehha.com/mentalhealth/whatisit.htm) حرر في ١٠ شوال ١٤٣٦هـ ٢٦ يوليو ٢٠١٥م.

ثانيا: مراعات الشارع للجوانب النفسية:

يتبين من خلال الأحاديث السابقة حرص الشارع الحكيم على معالجة قضية مهمة تتعلق بالطب النفسي ظلت هاجسا ومرضا خطيرا يعتري الكثير من الناس، فقد نهى الشارع عن (التوهم) والوسوسة والتطير والتشاؤم بشتى أنواعها؛ لما ينتج عنها من عواقب وخيمة وتلابسات جسيمة، قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۞ مَلِكِ النَّاسِ ۞ إِلَٰهِ النَّاسِ ۞ مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ۞ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ۞ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[1].

وقد ورد في الأحاديث الصحيحة – التي قد سبق تخريجها – فيما يتعلق بالعدوى: ففي الرواية الأولى: «لَا عَدْوَى، وَلَا طِيَرَةَ وَلَا غُولَ»[2] وفي الثانية: «لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ، وَالشُّؤْمُ فِي ثَلاَثٍ[3]: فِي المَرْأَةِ، وَالدَّارِ، وَالدَّابَّةِ» وفي الرواية الرابعة: «لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ، وَلاَ هَامَةَ[1] وَلاَ

(١) سورة الناس، آية: ١-٦.

(٢) وسبب ذلك أن العرب كانت تقول: إن الغيلان في الفلوات تراءى للناس وتغول تغولا – أي تتلون ألوانا – وتضل السالك عن طريقهم وتهلكهم، وتزعم أنها مردة الجن والشياطين، وذكروا ذلك في أشعارهم فأكثروا، فأبطل النبي ﷺ ما قالوا، ولم يتحقق ما تواطأوا عليه ونفي جميع ما ذكروه، وكانت العرب تسمي الحيات أغيالاً، (الهروي، تهذيب اللغة، ج:٨، ص: ١٧٠).

(٣) عالج الاسلام الكثير من الأمراض والحالات النفسية التي تمر بحياة الناس على ممر العصور، وفي هذا الحديث نجد أن الشارع خص بالذكر ثلاثة أشياء دون غيرها؛ وذلك لأنها أكثر ما يتطير به الناس فمن وقع في نفسه شيء منها: أبيح له ان يتركه أو يستبدل به غيره، ولأن النفوس يقع فيها التشاؤم بهذه الأشياء الثلاثة أكثر من غيرها، وقيل: تخصيصها بها؛ لطول ملازمتها لشخص. والحصر فيها بالنسبة إلى العادة لا إلى الخلقة؛ وسبب ذلك: أن أهل الجاهلية كانوا يتطيرون فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك وأعلمهم انه لا حقيقة لطيرة، فلما أبوا أن ينتهوا بقية الطيرة في هذه الأشياء الثلاثة؛ وعلة ذلك؛ حسم المادة وسد الذريعة؛ لئلا يوافق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك أنه من العدوى أو الطيرة فيقع في اعتقاد ما نهي عن اعتقاده. فطريقة علاج هذا الداء: – على سبيل المثال – إذا وقع التشاؤم في الدار: علاجه أن يبادر إلى التحول إلى غيرها؛ لأنه متى استمر فيها ربما حمله ذلك إلى اعتقاد صحة التطير والتشاؤم، ويؤيد هذا ما رواه الحاكم وأبو داود برقم:٣٩٢٤، "أن رَجُلا قال يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي دَارٍ كَثِيرٌ فِيهَا عَدَدُنَا وَأَمْوَالُنَا فَتَحَوَّلْنَا إِلَى أُخْرَى فَقَلَّ فِيهَا ذَلِكَ فَقَالَ: «ذَرُوهَا ذَمِيمَةً"، ومعناه: إبطال مذهب الجاهلية في التطير، فكأنه قال: إن كانت لأحدكم داروٌ يكره سُكناها أو امرأة يكره صحبتها أو فرس يكره سيره فليفارقه. ويكون شؤم الدار في ضيقها وسوء جوارها وبعدها عن المسجد أو لا يسمع منها الأذان، وشؤم المرأة أن لا تلد وحنينها إلى بعلها الأول وقلة الموافقة ودمامة طبعها وسوء خُلقها، وشؤم الدابة إذا كره سيرها وطبعها، ويؤيد هذا: ما رواه أحمد برقم:١٤٤٥، عن سعد ابن أبي وقاص عن النبي ﷺ قال: «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ وَالْمَسْكَنُ الصَّالِحُ وَالْمَرْكَبُ الْهَنِيءُ وَمِنْ شَقَاوَةِ الْمَرْءِ الْمَرْأَةُ السُّوءُ وَالْمَسْكَنُ السُّوءُ وَالْمَرْكَبُ السُّوءُ» ونحوه الحاكم برقم:١٤٤٥، وفي رواية الترمذي وابن ماجه: برقم:١٩٩٣: «لا شُؤْمَ، وَقَدْ يَكُونُ الْيُمْنُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي الْمَرْأَةِ، وَالْفَرَسِ، وَالدَّارِ» [قال محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه على ابن ماجة: صحيح الإسناد]، وفي مصنف عبد الرزاق والسنن الكبرى للبيهقي برقم:١٦٥٢٧: «شُؤْمُ الْمَرْأَةِ إِذَا كَانَتْ غَيْرَ وَلُودٍ وَشُؤْمُ الْفَرَسِ إِذَا لَمْ يُغْزَ عَلَيْهِ وَشُؤْمُ الدَّارِ جَارُ السُّوءِ». (ابن حجر، فتح

صَفَرَ[٢]، وَفِرَّ مِنَ المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ»، نلاحظ في الروايات كلها النهي عن التوهم والوسوسة من العدوى والتطير والغول وصفر والهامة، ونلاحظ كذلك أنه ﷺ ذكر أموراً يمكن للمرء أن يتشاءم منها، ومنها الفرار من المجذوم إن تحققت إصابته وعدواه، ويلحق به كل ما ثبت ضرره؛ خشية الهلاك وسدا لذرائع، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٣]، لا بمجرد مظنة أو وهم، فبداية التوهم والوسوسة مجرد خاطر يمليه الشيطان أو الجان أو من نفسه وقد يكون من قبل الناس، فإن طاوعه و لم يردعه صاحبه، أوقعه في التهلكة، والله أعلم.

ثالثا: أثر التوهم (Phantasm) والوسوسة (And Sousse) في نقل الأمراض ومضاعفاتها:

أثبتت الدراسات الطبية لدى علماء النفس أن التوهم والوسوسة يأخذان أحد أشكال ثلاثة[٤]:

أ. أفعال يجد الشخص نفسه مرغما على فعلها، واذا لم يقم بها تنتابه حالة من التوتر قد لا تنتهي الا بقيامه بالفعل دون أن يكون لهذا الفعل هدف أو تحتمه ضرورة أو حاجة له.

---

(١) الهامة – بتخفيف الميم على المشهور – هي اسم طير يتشاءم به الناس وهي، وهو طير كبير يضعف بصره في النهار ويطير بالليل، ويصوت ويسكن الخرائب ويقال له: (بومٌ) وقيل: (كوفٌ)، وكانت تزعم أن عظام الميت إذا بليت وعدمت تصير هامة وتخرج من القبر وتتردد وتأتي بأخبار أهله، وقيل: كانت العرب تزعم أن روح القتيل الذي لا يُدركُ بثأره تصير هامة فتقول: اسقوني اسقوني، فإن أدرك بثأره طارت، فأبطل ﷺ هذا الاعتقاد، (ملا القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج:٧، ص:٢٨٩٤. و الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، (١٤٢٠هـ ١٩٩٩م)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري و مطهر بن علي الإرياني و د. يوسف محمد عبد الله، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ج:١٠، ص:٧٠٠١).

(٢) اختُلف في معنى (صفر) فقيل: أن العرب كانوا يزعمون أنه حية تكون في البطن، وأن اللدغ الذي يجده الإنسان عند جوعه من عضه. وقيل: كانوا يتشاءمون بدخول شهر صفر؛ لما يتوهمون أن فيه تكثر الدواهي والفتن ونزل الوباء فنهوا عن ذلك. وقيل معناه: تأخير العرب المحرم إلى صفر في تحريمه نسيئة. وقيل: كانت العرب تعتقد أن في البطن دابة تميح عند الجوع وربما قتلت صاحبها وكانت العرب تراها أعدى من الجرب. قال النووي: هذا القول هو الصحيح. قال ملا القاري: والأظهر الجمع بين المعاني؛ لاحتمال أنهم كانوا يعتقدون جميع ذلك وكل ذلك باطلة. (ملا القاري، مرقاة المفاتيح، ج:٧، ص:٢٨٩٤. و القسطلاني، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن محمد، (١٣٢٣هـ) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، بدون طبعة، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ج:٨، ص:٣٧٤ و الهروي، محمد بن أحمد، (٢٠٠١م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج:١٢، ص:١١٨،١١٨).

(٣) سورة البقرة، آية: ١٩٥.

(٤) السرسي، د. صلاح الدين السرسي، موقع النفسي: (http://www.alnafsy.com/consult/7698) نشر في: ٣٠ نوفمبر ٢٠١٢م، (حرر في: ١٣/١٠/١٤٣٥هـ ٩ اغسطس ٢٠١٤م).

ب. فكرة تسيطر على الذهن، وهذه الفكرة قد تكون مجموعة من الأفكار تسيطر عليه، وهو يعلم تماما أنها فكرة خاطئة ويحاول مقاومتها، لكنها تقتحم ذهنه رغما عنه، وتتكرر هذه العملية بـــدون أن يستطيع قطعها أو توقيفها.

ج. وساوس الصور: حيث تسيطر صور معينة على ذهن المريض بشكل مستمر أو متكرر وغالباً مـــا تكون صور عنيفة كصور حالات مرضية مقززة أو منفرة أو حوادث سيارات أو جثث أو قتل أو دماء أو تعفنات، ورغم علم المريض بعدم وجودها إلا أنها في مخيلته في كل الأوقات.

ومن أشكال ومظاهر التوهم والوسوسة: (وسواس القذارة والتلوث) وله مظاهر منها:

١. الاشمئزاز الشديد من المواد الدهنية واللزجة والزيتية أو ما يلتقطه الآخرون من الطريق.
٢. الخوف الشديد من التعرض للإصابة بمرض شديد نتيجة للتعرض للقاذورات أو الميكروبـــات أو الجراثيم أو غيرها.
٣. الاشمئزاز المبالغ فيه من الفضلات كـــ(المخاط والبصاق والبول والبراز والعرق).
٤. الخوف من لمس أي مريض وإن كان المرض غير معد مما يجعله يقوم بعمليـــات غســـل اليـــدين والاستحمام المتكرر[1].

ومما أثبته الأطباء النفسيون[2]: أن من الأمور التي تؤثر في النفس البشرية (الإيحاء والـــوهم) إذ تؤكد الدراسات العلمية أن أعراض وآلام المرض تصيب الإنسان حسب المرض الذي يختاره ويتوهمه لنفسه، بينما تؤكد الفحوصات الطبية خلاف ذلك بل سلامته تماماً من هذا المرض، وأن المتهم الأول هو حالته النفسية، وسوف يظل هذا المريض ضالاً في رحلة علاجه وفحوصه حتى تسوقه الظروف إلى المعالج النفسي، وإن لم يصل إليه فإنه سوف يظل صريع أوهامه ومريضاً بلا مرض.

---

(١) السرسي، د. صلاح الدين السرسي، موقع النفسي: (http://www.alnafsy.com/consult/7698) نشر في: ٣٠ نوفمبر ٢٠١٢م، (حرر في: ١٣/١٠/١٤٣٥هـ ٩ اغسطس ٢٠١٤م).

(٢) وقد ذكر ابن قيم الجوزية وابن مفلح المقدسي وأبو محمد الينوري ما يؤيد قول علماء النفس، فقد ذكروا عن الأطباء أنه "قد يكون في بدن الصحيح قبول واستعداد لداء، والطبيعة سريعة الانفعال قابلة للاكتساب من أبدان من تجاوره وتخالطه .. فإنها نقالة، وقـــد يكون الخوف من ذلك والوهم أكبر أسباب إصابة تلك العلة لها، فأن الوهم فعال على مستول القوى والطبائع، وهذا معاين في بعض الأمراض" (ابن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، ج:٣، ٣٦٣-٣٦٤. و ابن قيم الجوزية، (بدون تاريخ)، الطب النبـــوي، بـــدون طبعة، بيروت، دار الهلال، ص:١١٠. و الدينوري، ابن قتيبة، (١٤١٩هـــ ١٩٩٩م)، تأويل مختلف الحديث، ط٢، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ص:١٦٨).

تقول الإحصاءات: إن ٣٢% من المواطنين الأميركيين الذين تجرى لهم قسطرة في القلب بعد معاناتهم من أعراض المرض تبين سلامة قلوبهم تماماً من الأمراض وأنهم يعانون من مرض اسمه اضطراب الهلع. بينما تؤكد الدراسات والأبحاث أن مخاوف الإنسان تصنع منه أسيراً للمرض الذي يختاره لنفسه، وتبدأ كل أعراض المرض تظهر عليه، مما أدّى إلى اهتمام المؤتمرات العالمية بضرورة وجود المعالج النفسي أو المرشد النفسي داخل جميع المؤسسات التي يعمل بها حشود من الأفراد ليصبح قادراً على مواجهة هذا النوع من الأمراض التي لا يقتنع فيها المريض بأنه مريض نفسياً يحتاج إلى علاج نفسي.

وعلى قائمة الاهتمامات يأتي القلق النفسي في قمة الأمراض التي تلقى بالإنسان في أحضان دوامة الأمراض التي لا تنتهي، وكما يشرح العلماء أن القلق يصيب نحو ١٥% من الأفراد في أثناء رحلة الحياة وأعراضه النفسية تتميز بالعصبية والخوف من الأمراض، وبخاصة القلب وغيره من الأمراض مع إحساس بالترقب المتشائم والقلق والأرق وصعوبة التركيز وسهولة الإثارة العصبية، وعادة ما يكون القلق النفسي في هيئة أعراض عضوية في أجهزة الجسم المختلفة[١].

إن وعي المريض لهو أكثر أهمية من وعي الطبيب؛ لأن معرفته بأعراض المرض سيجعله يتجه الاتجاه الصحيح للعلاج، ولكن إهمال الأمر سيجعل المريض يشعر باليأس والعجز وعدم الرغبة في العلاج، ولذا توعية الناس لهذا المرض المنتشر له أهمية بالغة؛ لأن العلاج يؤدي إلى نتائج مشجعة أكثر من علاج القلب والسكر والكلية والكبد وغيرها.

ومن الأمراض الخطيرة التي تبدأ بشكاوى بدنية: التوهم المرضي (Patients illusion) وهو الشكوى المستمرة من أعراض تظهر في الجسم وآلام يؤوها المريض على أنها علامات لمرض خطير كالطاعون والفيروسات الخطيرة والسرطان أو القلب أو الكلية، ومهما حاولنا اقناعه بعدم خطورة حالته الصحية وما أثبتته الدراسات الطبية المختلفة إلا أنه دائم التردد على الأطباء ويعمل الفحوصات في معامل عدة[٢].

فإذا كانت الأمراض النفسية تصنع رحلة العذاب للمريض في الوقت الذي يرفض فيه المريض الاتجاه إلى المعالج النفسي، فأين يكون الحل؟

---

(١) السرسي، د. صلاح الدين السرسي، موقع النفسي: (http://www.alnafsy.com/consult/7698) نشر في: ٣٠ نوفمبر ٢٠١٢م، حرر في: ١٣/١٠/١٤٣٥هـ ٩ اغسطس ٢٠١٤م.

(٢) موقع منظمة الصحة العالمية: (http://www.who.int/mediacentre/) حرر في ٢٠ شعبان ١٤٣٦هـ ٧ يونيو ٢٠١٥م.

أوصت بحوث ودراسات هيئة الصحة العالمية في جميع أنحاء العالم بالاهتمام بالصحة النفسية في أي وطن يجب العناية بالمعالج النفسي ليتمكن من مواجهة هذه الحالات وهم في أمور لا تعود عليهم بالنفع[1].

وقد أشارت الأبحاث الوقائية إلى أنه بين كل ألف مواطن يوجد ثلاثمئة يعانون من أمراض نفسية معظمهم في هيئة الألم وشكاوى بدنية، كما أشرنا سابقا، ويعرف هذا النوع بالأمراض: السيكوسوماتية (Psychosomatic) .. أي الأمراض النفسجسمية (Physical self)، ويحتاج ذلك إلى تشخيص دقيق حتى نقف على حقيقة المرض، كما ينبغي نشر الوعي السيكولوجي لدى الناس بوجه عام ولدى المرضى بوجه خاص لمعرفة نشأة هذه الأعراض الجسدية التي يكون مصدرها نفسي[2].

فهذه نبذة مختصرة عن عوامل التأثيرات النفسية على الأشخاص، ومن أراد المزيد من المعرفة عليه بالرجوع إلى كتب علم النفس، والله أعلم.

٤. النتائج والتوصيات:

تناول الباحث في هذا الدراسة الأحاديث والآثار الواردة المتعلقة بالعدوى، ثم قام بتوجيه ما تعارض منها، من منظور شرعي وطبي مشترك، وتوصل من خلال هذه الدراسة إلى أن تغايرها راجع إلى اختلاف المواطن والأسباب التي ذكرت فيها مما كان عليه أهل الجاهلية من اعتقادات فاسدة، وربما كانت هناك مقاصد أخرى تتناسب مع أهل تلك العصور؛ لتفاوت المفاهيم وتنوع المعتقدات، وفي النهاية نستخلص جملة من الاستنتاجات، وهي كالتالي:

أ. وردت جملة من الأحاديث والآثار ظاهرها التعارض بين نفي العدوى وحصولها، ذهب جمهور العلماء إلى وجوب الجمع بينهما، وسلكوا في تأويلها إلى خمسة مذاهب، وأقرب هذه المذاهب للصواب: المذهب الثاني والثالث؛ لتوافقهما مع الأحاديث الصحيحة والدراسات الطبية الحديثة، والأولى الجمع بينهما؛ حيث ورد في بعض الأحاديث السابقة تعارض بين نفي العدوى وإثباتها، ولكُلٍّ منها معنى ومقصدٌ مغاير، فقد ورد في بعض الأحاديث نفي

(١) نفس المرجع.

(٢) الفيومي، محمد بن محمد عيسوي الفيومي، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف الكويتية، العدد:٥٣٢، ٣/٩/٢٠١٠م (http://alwaei.com/topics/view/article). حرر في: ١٣/١٠/١٤٣٥هـ ١٩اغسطس٢٠١٤م.

العدوى في قوله: «لا عدوى»، بينما هناك أحاديث تثبت حصول العدوى، كما في رواية: «لاَ يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ» ورواية: «ولا يعدي سقيم صحيحا»، بينما جمعت رواية البخاري بين نفي العدوى وحصولها في رواية المجذوم: «لاَ عَدْوَى ... وَفِرَّ مِنَ المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ».

ب. لا حقيقة لتعارض بين الأحاديث؛ لأن الجمع ممكن بينها من وجهين: أحدهما: أن أحاديث نفي العدوى جاءت من باب عقدي رداً على بعض معتقدات الجاهلية والملاحدة؛ حيث يعتقدون أن الأمراض تعدي بطبعها دون إذنه تعالى. ثانيهما: أن نفي العدوى هو من باب العلاج النفسي ومآله إلى الطب النفسي، كما يتضح من سياق الحديث «لا عَدْوَى، وَلا طِيَرَةَ وَلا غُولَ» وفي رواية: «وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ» ما لم يتحقق ضرر ذلك المرض، والتي تظهر للإنسان في صورٍ مختلفة، كـ الوهم والوسوسة والتطير والتشاؤم؛ لما يَنتُج عنها مِن عواقب وخيمة وتلابسات جسيمة، كما أكد ذلك الطب الحديث.

ت. أثبت الأطباء النفسيون أن من الأمور التي تؤثر في النفس البشرية (الإيحاء والوهم) إذ تؤكد الدراسات العلمية أن أعراض وآلام المرض تصيب الإنسان حسب المرض الذي يختاره ويتوهمه لنفسه، بينما تؤكد الفحوصات الطبية خلاف ذلك بل سلامته تماماً من هذا المرض، وأن المتهم الأول هو حالته النفسية، وسوف يظل هذا المريض ضالاً في رحلة علاجه وفحوصه حتى تسوقه الظروف إلى المعالج النفسي، وإن لم يصل إليه فإنه سوف يظل صريع أوهامه ومريضاً بلا مرض.

ث. أشارت الأبحاث الوقائية إلى أنه بين كل ألف مواطن يوجد ثلاثمئة يعانون من أمراض نفسية معظمهم في هيئة الألم وشكاوى بدنية، كما أشرنا سابقا، ويعرف هذا النوع بالأمراض: السيكوسوماتية (Psychosomatic) .. أي الأمراض النفسجسمية (Physical self)، ويحتاج ذلك إلى تشخيص دقيق حتى نقف على حقيقة المرض، كما ينبغي نشر الوعي السيكولوجي لدى الناس بوجه عام ولدى المرضى بوجه خاص لمعرفة نشأة هذه الأعراض الجسدية التي يكون مصدرها نفسي.

ج. أوصت بحوث ودراسات هيئة الصحة العالمية في جميع أنحاء العالم بالاهتمام بالصحة النفسية، والعناية بالمعالج النفسي؛ ليتمكن من مواجهة هذه الحالات.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**، (١٤٣٥هـ ٢٠١٤م)، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء، محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، (١٤١٨هـ ١٩٩٧م)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، ط٢، الرياض، مكتبة العبيكان.
- ابن حجر، أبو الفضل، أحمد بن علي، (١٣٧٩هـ)، **فتح الباري**، تبويب وترقيم: محمد فؤاد، صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، تعليق: ابن باز، بدون طبعة، بيروت، دار المعرفة.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، (١٤٢١هـ ٢٠٠١م)، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (١٩٨٤م)، **التحرير والتنوير**، بدون طبعة، الدار التونسية.
- ابن قيم الجوزية، (١٤١٥هـ ١٩٩٤م)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ط٢٧، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن قيم الجوزية، (١٤١٥هـ)، **تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته**، مع عون المعبود، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن قيم الجوزية، (بدون تاريخ)، **الطب النبوي**، بدون طبعة، بيروت، دار الهلال.
- ابن مفلح المقدسي، شمس الدين، محمد بن فرج، (بدون تاريخ)، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، بدون طبعة، القاهرة، عالم الكتب.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي، (١٤١٤هـ)، **لسان العرب**، ط٣، بيروت، دار صادر.
- ابن سيدة، أبو الحسن علي بن سيدة، (١٤٢١هـ ٢٠٠٠م)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
- أبو منصور الفاراي، (١٤٠٧هـ ١٩٨٧م)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ط٤، بيروت، دار العلم.
- أبو الملا القاري، نور الدين أبو الحسن، علي بن سلطان بن محمد، (١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م)، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ط١، بيروت، دار الفكر.
- أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، (١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م)، **سنن أبي داود**، تحقق: شعَيب الأرنؤوط و مَحَمَّد كامِل قره بللي، ط١، بيروت، دار الرسالة العالمية.
- أحمد مختار مع فريق عمل، (١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط١، القاهرة، عالم الكتب.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، (١٤٢٠هـ ١٩٩٩م)، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الأهدل، الطاهر بن محمد، (١٤٣٧هـ ٢٠١٥م)، **الأمراض الوبائية بين الآراء الفقهية والدراسات الطبية**، رسالة ماجستير جامعة السلطان زين العابدين ماليزيا.
- البار، د. محمد علي البار، (١٤٠٥هـ)، **العدوى بين الطب وحديث المصطفى**، ط٥، جدة، الدار السعودية.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، (١٤٢٢هـ)، **صحيح البخاري** المسمى: الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، جدة، دار طوق النجاة.
- البيهقي، أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م)، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، ط٣، دار الكتب العلمية.

- البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين، (١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م)، **شعب الإيمان**، باب التوكل بالله عز وجل والتسليم لأمره، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض، مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية بومباي بالهند، ط١، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م،
- الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، (١٣٩٥هـ ١٩٧٥م)، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون، ط٢، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي.
- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله حمدويه النيسابوري المعروف بابن البيع، (١٤١١هـ ١٩٩٠م)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الحموي، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، (١٤٠٥هـ ١٩٨٥م)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
- مالك، الإمام مالك بن أنس، (١٤٠٦هـ ١٩٨٥م)، **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، (١٤٢٠هـ ١٩٩٩م)، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري و مطهر بن علي الإرياني و د. يوسف محمد عبد الله، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر.
- الدينوري، ابن قتيبة، (١٤١٩هـ ١٩٩٩م)، **تأويل مختلف الحديث**، ط٢، القاهرة، المكتبة الإسلامية.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- يوسف صلاح الدين، (٢٠٠٨م)، **الآثار المترتبة على المترتبة على الإصابة بالأمراض المعدية في المنظور الشرعي والطبي**، ط١، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي.
- المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي، (١٩٩٠م)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط١، القاهرة، عالم الكتب.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، (١٤١٣هـ ١٩٩٣م)، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط١، القاهرة، دار الحديث.
- الشوكاني، محمد بن علي، (بدون تاريخ)، **فتاوى الشوكاني المسمى بالفتح الرباني**، تحقيق: محمد صبحي، صنعاء، بدون طبعة، مكتبة الجيل الجديد.
- الصنعاني، محمد بن اسماعيل بن صلاح الحسني، (بدون تاريخ)، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، بدون طبعة، القاهرة، دار الحديث.
- الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن اللخمي، (١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، (١٤١٦هـ ١٩٩٥م)، **تهذيب الآثار**، تحقيق: محمود شاكر، بدون طبعة، القاهرة، مطبعة المدني.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري، (١٤١٤هـ ١٩٩٤م)، **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمد زهري النجار – ومحمد سيد جاد الحق من علماء الأزهر الشريف، ط١، القاهرة، عالم الكتب.
- الطيبي، (١٤١٧هـ ١٩٩٧م)، **شرح مشكاة المصابيح**، المسمى بالكاشف عن حقائق السنن، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ، ج:٩، ص:٢٩٧٩، (الترقيم متسلسل لكل الأجزاء).
- القاضي عياض، (١٤١٩هـ ١٩٩٨م)، **اكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط١، القاهرة، دار الوفاء.

- القسطلاني، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن محمد، (١٣٢٣هـ) **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، بدون طبعة، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية.
- المباركفوري، أبو العلاء، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، (بدون تاريخ)، **تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، بدون طبعة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (بدون تاريخ)، **صحيح مسلم** المسمى: المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- النووي، أبو زكريا محي الدين، يحيى بن شرف النووي، (١٣٩٢هـ)، **شرح صحيح مسلم**، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الهروي، محمد بن أحمد، (٢٠٠١م)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الهيثمي، أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، (بدون تاريخ)، **المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي**، تحقيق: سيد كسروي حسن، بدون طبعة، دار الكتب العلمية.
- خالد علي الجريسي، **العلاج والرقى**، تقديم: عبد الله الجبرين، (دون بيانات).
- **مجلة المنار الأزهرية**، (بدون تاريخ)، مجموعة من الكتاب، تحرير: محمد رشيد رضا.
- **مجلة الوعي الإسلامي**، الفيومي، محمد بن محمد عيسوي، وزارة الأوقاف الكويتية، العدد:٥٣٢، ٢٠١٠/٩/٣م.
- السرسي، د. صلاح الدين السرسي، **موقع النفسي**: (http://www.alnafsy.com/consult/7698) نشر في: ٣٠ نوفمبر ٢٠١٢م، حرر في: ١٣/١٠/١٤٣٥هـ ٩ اغسطس ٢٠١٤م.
- موقع صحة: (http://www.sehha.com/mentalhealth/whatisit.htm) حرر في ١٠ شوال ١٤٣٦هـ ٢٦ يوليو ٢٠١٥م.
- موقع منظمة الصحة العالمية: http://www.who.int/mediacentre حرر في ٢٠ شعبان ١٤٣٦هـ ٧ يونيو ٢٠١٥م.
- موقع مختبرات العرب: (http://www.arabslab.com/vb/showthread.php?t=5352)، حرر في ٩ يوليو ٢٠١٤م.
- موقع ويب طب: (http://www.webteb.com/terms/1430). حرر في ١٥ يوليو ٢٠١٤م.

من نماذج التجديد في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر

الدكتور إبراهيم الطيب
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية USIM

ملخص البحث

لم تعان الأمة الإسلامية من شيء معاناتها من المعضلة السياسية التي تراكم ضغطها عبر القرون الإسلامية المتتالية، ومن العجب أن يكون أول سيف سل بين المسلمين كان سببه الخلاف السياسي، ورغم ذلك لا ترى من الدراسات النظرية قديما وحديثا ما يسد هذه الفجوة التي أسالت الدماء عبر الزمن، وإن كان الفقهاء وأهل العلم عموما قديما أعرضوا عن الشأن السياسي ممارسة وتنظيرا إلا ما ندر بسبب ضغوط من الحكام وتجارب ثورية لم تكلل بالنجاح فإن السؤال السياسي في الإسلام ما فتئ يلح بشدة على حملة القلم من فقهاء ومفكرين، وقد كان حضوره في العصر الحديث قويا بشكل لافت، حيث استفاقت الأمة الإسلامية على حملة استعمارية شرسة لا تبقي ولا تذر، خلفت وراءها ركاما هائلا من التخلف وفقدان البوصلة والتشرذم ومظاهر الاستبداد وغياب الأمة عن اختيار من يحكمها، من هنا تعين على العلماء والمفكرين الاهتمام بالشأن والسياسي تنظيرا، وقد واجهتهم عقبات عدة بسبب الجمود الذي لحق العلوم الإسلامية عموما، والفقه السياسي خصوصا، لأن التقليد صار سمة الأمة الإسلامية بعد أن أغلق باب الاجتهاد، ولم يكن الفقه السياسي من أكثر أبواب العلوم الإسلامية ثراء أصلا مما ضاعف حجم الجمود فيه، ورغم ذلك الجمود المستحكم فقد كانت ثمت جهود جريئة حاول أصحابها تجاوز الجمود ليضيفوا نظرات ثاقبة حاول المضي قدما بالمسألة السياسية الإسلامية من ناحية التنظير، وقد جاءت هذه الورقة لترصد نماذج من تلك المحاولات التجديدية الجادة، وذلك من أجل الوقوف على جهود جبارة لعلماء ومفكرين بذلوا جهودا مضنية لتحرير العقل المسلم مما لحقه عبر الزمن، وتتألف الورقة من محورين رئيسيين؛

المحور الأول :تصور المعاصرين لطبيعة الفقه السياسي الإسلامي

المحور الثاني :النماذج التجديدية المختارة

مع خاتمة للبحث وتوصيات

المحور الأول: تصور المعاصرين لطبيعة الفقه السياسي الإسلامي

عرف التاريخ الإسلامية عبر مسيرته الطويلة التي امتدت خمسة عشر قرنا ضروبا من الحكم، قسمها فقهاء السياسة الأقدمون، إلى خلافة راشدة، وملك عضوض، وكان الأول على سبيل المدح اتفاقا، والثاني على سبيل الذم على الرأي الراجح، وكان تارة عن طريق البيعة، وحينا عن طريق الاستيلاء، وهذا ما عبر عنه الدكتور محمد سليم العوا بقوله: "لقد عرفت الدولة الإسلامية في تاريخها السياسي أكثر من طريقة لتولية رئيس الدولة"[١].

وبسبب تعدد هذه الآليات –كما تقدم–اختلف المعاصرون اختلافا حادا حول طبيعة النظام السياسي في الإسلام وإطاره الفكري، وقد دار الخلاف أساسا حول وجود نظام سياسي معين في الإسلام أم لا؟. وأول من كتب في هذا الموضوع الحرج مشككا من المتأخرين، ممن ينسب إلى العلم الشرعي؛ الشيخ الأزهري المشهور علي عبد الرزاق في كتابه: "الإسلام وأصول الحكم" عام ١٩٢٥هـ، وكان الكتاب صدمة كبرى في مصر وغيرها من العالم الإسلامي، وقد كانت العلمانية قبل ذلك موجودة في مصر عند المشرفين على كبريات الصحف حينها، وهم أساسا من المنبهرين بالغرب وحضارته، لكن عليا بن عبد الرزاق قدَّم كتابه في لبوس إسلامي، وهو خريج أزهري، وقاض في المحاكم الشرعية، وأثار فيه قضايا كانت من المسلمات لدى علماء

[١] العوا، محمد سليم. ١٩٨٣م. *في النظام السياسي للدولة الإسلامية*. ط٦. مصر: المكتب المصري الحديث. ص. ٢٥٧.

الإسلام، من أبرز تلك القضايا: أن الإسلام دين لا سياسة، ورسالة لا حكم، وروحانية لا دولة، فهو عنده مثل المسيحية في أطوارها الأولى: "دعوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، وجعل الخلافة الإسلامية كهنوتا وحاكما مستبدا، وقد رد عليه كثير من الأعلام الذين عاصروه، مثل الشيخ الخضر الحسين الإمام الكبير في كتابه: "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" الذي صدر عام ١٩٢٦م، وكذلك محمد بخيت مطيع في كتابه "حقيقة الإسلام وأصول الحكم" الذي صدر سنة ١٩٢٦م، وكذلك رد عليه الطاهر بن عاشور في كتاب بعنوان: "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم".

وقد انتهت هذه المعركة بمحاكمة الشيخ علي عبد الرزاق، وفصله من الأزهر، وبعد ربع قرن من ظهور كتاب القاضي الأزهري المثير للجدل ظهر كتاب آخر للكاتب الشيخ خالد محمد خالد بعنوان "من هنا نبدأ"، وقد أثار ضجة كبرى مثل الكتاب الأول، وحوكم كما حوكم الشيخ علي عبد الرزاق، واتهم بما اتهم به الأول، وقد رُدَّ على خالد محمد خالد بردود عنيفة، وكان أعنف تلك الردود رد الشيخ محمد الغزالي "من هنا نعلم" وقد عمل الغزالي على نقض كل الآراء التي رآها مخالفة للإسلام[٢].

وقد رجع خالد عن جميع أفكاره الشاذة في كتابه هذا، وبعد هذه الفترة بزمن انتشر في الناس القول بحتمية الحل الإسلامي كما عنون الشيخ القرضاوي في أحد كتبه، إلا أن تلك النظريتين؛

[٢] الكتاني، محمد. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. *جدلية العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي*. ط١، المغرب: دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع. ج.٢. ص. ٧١٠-٧٢٢.

القائلة بوجود حكم في الإسلام، والنافية له، تطورتا على مر الزمان، وتفرعت إلى ما يمكن أن نقسمه إلى ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الأول: الاتجاه العقلاني

يرى الاتجاه العقلاني أن الإسلام لم يأت بنظام للحكم، بل هو عبادة فقط بين العبد وربه، وأن النظم السياسية المرتبطة باسم الإسلام ليست منه، فكلها دخيلة عليه بما فيها نظام الخلافة نفسه، وينبني عندهم على ذلك أن المسلمين لا يذنبون، ولا يعدون مقصرين لو أنهم اختاروا أي نظام تحت أي مسمى لتنظيم شؤونهم الداخلية والخارجية.

وأغلب هذا التيار يعتمد على فهم خاص يوغل في التأويل والتجريد، وأبرز منظريه الدكتور برهان غليون ممن لهم كتابات سياسية معتبرة، ويعتبر أول متكلم بوضوح في هذا الشأن الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه المتقدم ذكره، يقول غليون معلنا عن هذا المنهج –بعد مقدمات طويلة– خلصت إلى أن: "ما كان من الممكن للقرآن أن يأتي بنظرية في السياسة والدولة ونظام الحكم، وأن يحتفظ في الوقت نفسه بمكانته وموقعه بوصفه نصا مقدسا، ذلك أن أنظمة الحكم تتطور وتتحول، لأنها من صنع التاريخ والجماعات المتواترة في هذا التاريخ، وليست قضية مبدئية وعقائدية"[٣]، وهذا المنهج واضح السقوط لكثرة الأدلة المتعلقة بالحكم والسياسة، في القرآن

[٣] غليون والعوا، برهان، ومحمد سليم. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م. *النظام السياسي في الإسلام*. ط١. دمشق: دار الفكر المعاصر. ص.١٢.

الكريم والسنة النبوية، والإجماع والقياس، وفي الأدلة الثانوية في الشريعة الإسلامية، وقد تقدم معنا منها الكثير في مباحث القيم السياسية، مما فيه أبلغ رد على هذا التيار العقلاني.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الظاهري

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الله سبحانه وتعالى أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم نظام حكم شامل للحياة وجميع أمورها، وأن النبي صلى الله عليه وسلم مارسه في حياته، كما مارسه خلفاؤه الراشدون، ويستدل هذا التيار بتلك النصوص الموجودة في الوحيين عن الحكم وشئونه، والدولة المدنية الأولى، وقد تبنى هذا الرأي جميع الجماعات السلفية الجهادية، وأشهر من كتب دفاعا عن هذا التيار التراثي، السيد محمد شاكر الشريف في كتاب له بعنوان "تحطيم الصنم العلماني" الذي يقول فيه:"لقد جاء الإسلام بنظام سياسي، وطلب من المسلمين الالتزام به، دون ما سواه من الأنظمة السياسية"[٤]، وكذلك الكُتَّاب الجهاديون مثل الشيخ أبي محمد المقدسي صاحب "كتاب الديمقراطية دين" وقد رأى فيه أن الديمقراطية التي يسعى لها بعض الإسلاميين كفر وشرك وفسق يقول: "وبعد: فهذه ورقات سطرتها على عُجالة بين يدي الانتخابات البرلمانية التشريعية الشركية، وذلك بعد أن فُتِن النّاس بفتنة الديمقراطية، وجادل عنها المجادلون من الطواغيت المنخلعين من الدين أو ممن لبسوا لباس الدين والدعوة إليه (...) ولبّسوا الحق بالباطل، فتارة يسمونها حرية (...) وتارة شورى، وتارة يحتجون لها بولاية يوسف عليه الصلاة والسلام عند الملك، وتارةً بحُكم النجاشي... وأخرى بالمصالح والاستحسانات...

[٤] الشريف، محمد شاكر. د. ت. *تحطيم الصنم العلماني*. دار اليارق. ص. ٣٥.

ليُموّهوا الحق بالباطل على الطغام، وليخلطوا النور بالظلام، والشرك بالتوحيد والإسلام"[٥]، إلا أن هذا التيار رغم حماسته لفكرته هذه، لم يكشف حتى الآن هذا الدستور الإلهي الذي أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم، بل لا يزال يعتبره ثاويا في تلك الثنايا، مكتفيا باعتراضات فرضية على التيارات الأخرى، وينسبها للتسفيه والتغريب.

هذا وقد عزا صاحب كتاب "الإسلام هل يقدم للعالم نظرية للحكم؟" هذه الرؤية لسيد قطب، ناقلا عنه قوله: "يقدم الإسلام للبشرية نموذجا من النظام المتكامل لا تجد له مثيلا في أي نظام عرفته الأرض من قبل الإسلام ومن بعد، والإسلام لا يحاول ولم يحاول تقليد أي نظام من النظم، أو يعقد بينه وبينها صلة أو مشابهة بل اختار طريقه منفردا فذا"[٦]. لكن هذا النقل غير مستوعب لتراث سيد قطب، فهو لم ينظر إلى تراث سيد قطب نظرة تكاملية، بل اجتزأ منها ما يدعم قوله، وترك الباقي، فعقل سيد قطب رحمة الله عليه أكبر من هذا الجمود المخل، وهذا ما يلاحظه كل من صحب تراثه، وتَعَمَّقه؛ يقول مثلا في كتابه نحو مجتمع إسلامي: "إن الإسلام لا يحرم الانتفاع بالتجارب البشرية، في كل ما لا يمس أصلا من أصول الشريعة، فلا حرج في الانتفاع من تجارب البشر في تحديد الحاجات الاجتماعية المتجددة، وضبطها بوسائل البحث المتجددة"[٧]، وقد ضرب أمثلة بالعدل والشورى، وكيف أنهما من مبادئ الإسلام، ونستطيع أن نحققهما بأي وسيلة مناسبة لذلك.

---

[٥] المقدسي، أبو محمد. د. ت. *الديمقراطية دين*. نسخة ألكترونية. ص. ٣.

[٦] شامية، جبران. د. ت. *الإسلام هل يقدم للعالم نظرية للحكم؟*. بيروت: دار الأبحاث للنشر. ص٥.

[٧] قطب، سيد. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. *نحو مجتمع إسلامي*. ط١٠. مصر: دار الشروق. ص ١٤٠-١٤٣.

الاتجاه الثالث: الاتجاه الوسطي

يرى هذا التيار أن الإسلام بما أنه شريعة مبنية على جلب المصالح، ودرء المفاسد جاء بمبادئ عامة للحكم، وترك التفاصيل للمسلمين ليختاروا ما يلائمهم مكانا وزمانا، يقول محمد سليم العوَّا: "إن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية –بكل ما تشمله هذه العبارة من معان– تركت أصلا لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة، والظروف المختلفة، فليس في أي من هذه التفاصيل نص ملزم يجب على المسلمين اتباعه، مهما اختلفت الظروف، وتباعدت الأزمان"[٨].

ويرى الشيخ عبد الوهاب خَلَّاف أن هذا مما يحمد للإسلام، وأنه من حِكَمِه العظيمة، عكس ما توهم العقلانيون: "وقد قضت الحكمة أن تقرر هذه الدعائم غير مفصلة لأن تفصيلها مما يختلف باختلاف الأزمان والبيئات، فالله أمر بالشورى وسكت عن تفصيلها، ليكون ولاة الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها، بما يلائم حالها، فهم الذين يقررون نظام انتخاب رجالها، والشرائط اللازمة فيمن ينتخب، وكيفية قيامهم بواجبهم، وغير ذلك مما تتحقق به الشورى، ويتوصل به إلى الاشتراك في الأمر اشتراكا يحقق أن أمر المسلمين شورى بينهم"[٩].

ويستدل هؤلاء بأن النصوص الشرعية لم تأت بتفصيل للحكم وآلياته، بل بقواعد عامة فحسب، وأن تولية الخلفاء الراشدين جاءت بطرق مختلفة مما يدل على المرونة في هذا المجال الحسَّاس.

---

[٨] العوَّا. ١٩٨٣م. *في النظام السياسي*. مرجع سابق، ص. ٢٥٦.

[٩] خلاف، عبد الوهاب. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م. *السياسة الشرعية*. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع. ص.٣٤.

المحور الثاني: النماذج التجديدية المختارة

إن المخاض الدموي العسير الذي مرت به الأمة قديما ودفعت إبانه دماء غالية من أشرف الدماء وفقدت فيه أرواحا من أزكى الأنفس المسلمة، ولا تزال إلى يوم الناس هذا تخوضه بدماء مضاعفة في العدد مع آهات منتشرة في كل مكان، يرجع إلى أسباب رئيسية أهمها تجبر الحكام الذين انفصلوا عن القرآن قديما واستهزأوا به حديثا، وهي أمور جسيمة لا بد من الوقوف معها لتتجاوز الأمة محنتها نحو وضع يليق بها، ذلك ما نحاول الوقوف عليه في هذا المحور من خلال الفرعين التاليين.

الفرع الأول: عبرة الماضي في الإخفاق السياسي

لقد بدأ التراجع السياسي للأمة مبكرا جدا، بل إن الأمر السياسي من أول الأمور نقضت في الإسلام نقضا، ورغم أن الأمر وصل درجة كبيرة المرارة التي أدت لفيضان أنهار من الدماء فإن الأقدمين أغلقوا باب العبرة وألحقوا ذلك بباب العقائد حتى جعلوا الكف عما جرى بين الصحابة من أصول أهل السنة والجماعة، والذي نرى أن الخلل بدأ من هنا، فالأصحاب رضي الله عنهم رغم فضلهم وسابقتهم لم يدعوا العصمة، وحق الخطأ مكفول لكل أحد لكن أخذ العبرة لمن بعدهم أيضا مكفول، فلما ذا إحكام الباب بقوة دون الاستفادة من ذلك؟

وقد أشار الدكتور الشنقيطي إلى أن السرد المناقبي وحده لا يكفي لدراسة التجربة الراشدية فلا بد من أخذ العبر والغوص في المدلول التاريخي أكثر؛ "فمنهج سرد المناقب السائد في كتابتنا

التاريخية قد يفيد في استنهاض الهمم الراكدة، لكنه يشتمل على جوانب قصور منهجية مهلِكة، أهمها أنه يسلخ حياة الصحابة من طبيعتها البشرية: طبيعة الصراع بين المثال والواقع، والمعاناة النفسية والاجتماعية في سبيل الارتفاع إلى مستوى المبدأ".[١٠] ونحن حين نتأمل ما جرى في الصدر الأول منذ الفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث جسام أمكن إرجاعها في الشأن السياسي إلى ثلاث ثغرات دستورية حسب الجابري الذي يقول: "إذا نحن أردنا أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث الفتنة الكبرى أحداث السنين الست الأواخر من عهد عثمان، وجب القول إنما حدث كان تعبيرا عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين في المسائل الرئيسية الثلاث"[١١]، وتلك الثغرات حسب رأي الجابري وغيره هي:

(١). عدم إقرار طريقة مقننة لتعيين الخليفة

لم يستطع المسلمون طوال تاريخهم من إيجاد طرق متقاربة لتعيين ولاة أمورهم، فإن الطرق التي ولي بها الخلفاء الراشدون كانت مختلفة، وهذا إن حسب مرونة للراشدين لكن من جاء بعدهم لم يكن بتلك الأفضلية التي تمنع من التغلب على السلطة بالقوة وتوريثها.

---

[١٠] الشنقيطي، محمد المختار. ٥-١-٢٠١٦. "الخلافة الراشدة والمجتمع الراشد" مقال منشور على موقع الجزيرة نت: http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/٢٠١٦/٨/١٦%D٩%٨٤%D٨%A٧ روجع بتاريخ ١-٢-٢٠١٦.

[١١] الجابري، محمد عابد. ١٩٩٦م. *الدين والدولة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص. ٧٥.

والخلفاء في مسيرتهم الراشدة كانوا يحاولون تفادي الأخطاء التي وقعوا فيها سابقا، ولقد تجلى ذلك في تفادي أبي بكر الصديق رضي الله عنه طريق البيعة "الفلتة" التي بويع هو بها فقام بتعيين الفاروق بعد استشارات ورضى من أغلبية الناس، كما أن الفاروق نفسه لم يشأ أن يترك الأمر على عواهنه فقام بتعيين أكبر عدد ممكن للتداول واستشارة الناس فيمن يلي أمرهم. أما عثمان فقد أعجله الثوار المستعجلون عن إبداء طريقة جديدة في التولية، وما حدث أيام عثمان من فتنة أدت لاستشهاده رضي الله عنه ما كان ليحدث لولا وجود ذلك الفراغ المتمثل فيما ذكر بالإضافة إلى قضيتين أخريين؛

(٢). عدم تحديد مدة الخلافة

إن عدم التحديد يفهم في الصدر الأول لطبيعة الفتوح وغلبة الجهد العسكري على غيره من الجهود الأخرى، فالخليفة كان أميرا، والأمير عند العرب تقال لمن يقود الجيش في المعارك، وقادة الجيوش أصلا لا تحدد لهم مدة معينة في قيادتهم، ففتراتهم الزمنية متعلقة بحسم المعارك لا غير. والخليفة في ذلك الزمان كان دوما في قيادة معارك الفتوح، وما حدث أيام عثمان هو أن فترته طالت حتى مله الناس، وقد كان شيخا كبيرا لديه أقارب كثر لديهم مطامح سياسية لا تنتهي ولم تنته حتى استولوا على كل شيء في الدولة الإسلامية وجعلوها مغنما لهم ولأبنائهم، وارتكبوا في سبيل ذلك فظائع يندى لها جبين المسلم، وقد كان عمر رضي الله لخبرته السياسية يرى أن العامل لا ينبغي له أن يمكث أكثر من أربع سنين كما قال ابن حجر: "مذهب عمر أنه لا

يستمر بالعامل أكثر من أربع سنين"[١٢]. وعدم التحديد هذا تنشأ عنه مشاكل كثيرة خصوصا إذا كان الخليفة مطلق اليد في الحكم، وهذه هي الثغرة الثالثة؛

(٣). عدم تحديد اختصاصات الخليفة

لم تحدد اختصاصات أي من الخلفاء لا الراشدين ولا غيرهم، والراشدون إن كان يمنعهم دينهم عن الظلم فإن غيرهم كان ولوعا بالظلم، وهذا راجع أيضا لغلبة النموذج الحربي على العقل السياسي الإسلامي، فالقائد أمير حرب، وقادة الجيوش لا تحدد لهم اختصاصات، وهذا إن فهم في الصدر الأول لطبيعة ذلك الزمن، فإنه آن الأوان لتداركه بسبب ما أدى له من الفتنة ولانقلاب الخلافة إلى ملك، وقد كان من حوارات الخارجين على عثمان رضي الله عنه أنهم أخذوا عليه تصرفه في بقية المال فقال: "والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي، ومن لم تكونوا تختلفون عليه فضلَ فضلٌ من مال، فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد"[١٣].وهذا التغير الذي حصل في أنفس الناس بسبب وفرة الغنائم وتحكم أقارب عثمان رضي الله عنه هو الذي دعا للثورة المشؤومة عليه حتى استشهد رضي الله عنه.

[١٢] ابن حجر. ١٣٧٩هـ. *فتح الباري*. مرجع سابق. ج.٢. ص. ٢٤٠.
[١٣] الطبري. ١٣٨٧هـ. *تاريخ الأمم والملوك*. ج. ٤. ص. ٣٣٩.

كان ذلك فيما يخص الفترة الراشدية وهي أزهى فترة عرفها تاريخ البشرية فيما يخص العدل وإقامته، وإذا عرفنا ذلك فما ذا عن الفترة التي تحولت فيها الخلافة إلى ملك عضوض، والشورى إلى تغلب.

(٤): سلطان الجماعة

يشير الشنقيطي[١٤] إلى أن الدارسين للفقه السياسي يرجعون كثيرا من المنجزات الباهرة التي حصلت زمن الراشدين إلى سلطان التقوى الذي تحكم فيهم جراء صحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يرى أن الجماعة أيضا كان لها سلطان قوي له ضغط على الناس حتى على كبار الصحابة وعظمائهم، وأن الخلافة تحولت إلى ملك عضوض حين انقضى سلطان الجماعة، وأن الرشد السياسي لم يكن تابعا لسلطان تقوى الخلفاء الراشدين فقط بل كان للمجتمع الراشد أيضا دور كبير فيه، ويسوق مدللا على هذا بقصة تأخر بيعة علي رضي الله عنه للصديق ستة أشهر، يقول معلقا على الأثر الذي ذكر البخاري: "لقد راجع علي رضي الله عنه موقفه من بيعة الصديق لسببين: أولهما ما في قلبه من تقوى وبرٍّ يجعله يراجع الحق، وثانيهما ما لقيه من صدود من المجتمع المسلم، وهو يومئذ مجتمع حيٌّ يمارس حقه في إرجاع الخارج على الإجماع إلى الصف.

[١٤] الشنقيطي. ٤-١-٢٠١٦. *الخلافة الراشدة والمجتمع الراشد*. مقال. مرجع سابق.

وهكذا فإن سلطان الجماعة لم يكن أقل شأنا من سلطان التقوى في الخلافة الراشدة، وهذا النوع من السلطان الاجتماعي هو ما ضيَّعه المسلمون بعد ذلك فضاعوا"[١٥]، ويدلل أيضا على قوة سلطان المجتمع بقصة سعد بن عبادة رضي الله عنه الذي رفض بيعة الصديق بسبب ما كان يتهيأ له من الخلافة في السقيفة قبل أن يميل الناس إلى أبي بكر الصديق، وهذا السلطان المجتمعي يظهر حين يقرر سيد الخزرج الخروج من المدينة نهائيا ليعيش في الشام بعيدا عن مدينته وبني عمه لكنه السلطان المجتمعي؛ فقد "انتقل سعد إلى ربه وهو يرفض البيعة لأبي بكر أو لعمر من بعده، لكنه اضطر تحت وطأة العزلة وسلطان المجتمع إلى مغادرة المدينة والعيش بقية حياته في الشام عيشة منعزلة، دون أي عمل سياسي، وما كان سعد ليخرج من مدينته وهو سيد الخزرج –القبيلة المسيطرة في المدينة والمعروفة بجَلَدها في الحرب– إلا لأن سلطان المجتمع كان رافضا لمواقفه السياسية"[١٦].

(٥): التغلب حرب مؤجلة

ينظر الفقهاء وكتاب الأدب السلطاني للاستقرار في ظل الحكام المتغلبين محذرين من الفتنة والفوضى، لكن إن نحن تأملنا المسار التاريخي للأمة حين صار التغلب هو الوسيلة الأكثر فعالية للوصول إلى السلطة وجدنا أن التغلب من لدن ولاية معاوية رضي الله عنه إلى يوم الناس هذا إنما هو حرب مؤجلة، فرغم الاستقرار الظاهر لدى الناس فإن ثمت طوائف تظل مصرة

[١٥] السابق نفسه.

[١٦] السابق نفسه.

على رفض الظلم حتى تثأر من الظالمين، وهذا بين في ثورة العباسيين على بني أمية فإن الدم لم يمت عندهم حتى أطاحوا ببني أمية، وهذا ما وقع للشعوب العربية في انتفاضة الربيع العربي فرغم ما كان يظهر للناس من هدوء مصطنع للشعوب المغلوبة على أمرها فإنها أزالت عنها غبار الكسل وانتفضت لكرامتها، وهذا ما جعل مكتسبات كثيرة تضيع في هذا الحراك لأن ما بني على باطل فهو باطل، أقصد أن المتغلبين القائمين على الظلم لا قرار لهم مهما طال الزمن، فلا بد من فقه يحذر الناس من إضاعة الوقت في ترسيخ حكم الظالمين فإنهم لا محالة زائلون، وخير أن يسعى الناس لزوالهم قبل أن تضيع أعمارهم، ففي الشام سكت الناس على الظلم قرونا وهاهم الآن يدفعون ضريبة ذلك من دمائهم وأعراضهم.

الفرع الثاني: نظرة في فقه إنقاذ المستقبل

في أغلب الدراسات السياسية التراثية تغيب الدراسة التي تنظر لمستقبل صحيح يقوم على قواعد ثابتة فأغلبها اشتغل باللحظة الراهنة، والاستثناء الوحيد كان إمام الحرمين الذي أرقه المستقبل لكن تنظيره انصب غالبا في توقع الأسوأ وتمثل ذلك في تنظيره لخلو الزمان من الخلفاء أو الأمراء الذين تكتمل فيهم المواصفات.

وفي العصر الراهن حاول بعض المعاصرين تدارك هذه الفجوة في الدراسات السياسية، وهنا سنحاول الوقوف على أبرز تلك الدراسات في النقاط التالية لنصل من خلال مجموعها إلى أفكار تساهم في حل المعضل السياسي نظريا على الأقل؛

(أ) الجابري والاجتهاد المواكب

دعا المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري في دراسة[١٧] له إلى ما أسماه اجتهادا مواكبا ينقذ الفقه السياسي من الجمود الذي يعيش فيه، وذكر أن العرب من يقظتهم الحديثة وهم يدعون لفتح باب الاجتهاد لكن هذه الدعوة بقيت حبيسة أوراق المؤتمرات والكليات فقط، بل هي أقرب للشعار الظرفي الذي يُتداول فترة من الزمن ثم يترك لتواصل المشكلات مشوارها، وأرجع هذا الأمر إلى عدم وجود مجتهدين قادرين على مواكبة الزمن ومستجداته، وواعين بضروریاته المعقدة، ونبه إلى أن الاجتهاد عمل بشري يختلف باختلاف الأشخاص والنوازل، وأن دعوى إغلاقه غير صحيحة وإن أعاقت الفكر الإسلامي برهة من الزمن، كما نبه أن النوازل القديمة كان يمكن أن تعالج بعلاجات جزئية لأنها تقاس على حوادث سابقة وأغلب الحوادث كان متشابها أما العصر الراهن فإنه اختلف كليا عن العصر السابق مما ينبغي أن تختلف الآليات والشروط المطلوب توافرها في المجتهد المعاصر، وأشار إلى أن الدعوة للاجتهاد ستظل دعوى فارغة حتى يتم فتح العقل الذي توكل له مهمة الاجتهاد، وذلك لأن الاجتهاد لم يغلق وإنما أغلقت العقول.

وانفتاح العقول يبدأ بانفتاح الناس على معطيات الحياة الجديدة، ومعرفة القوانين التي تحكم تطورها، فالتغير الهائل الذي حصل في العلوم وثورتها الصناعية يحتاج من يعيه ويقف على

[١٧] الجابري. ١٩٩٦م. *الدين والدولة*. مرجع سابق. ص. ١٥٨-١٦٤.

حقائقه ويتعامل معها بانفتاح مستفيد، ومعرفة الأبعاد العلمية ودورها في تكوين العقول المعاصرة لا تقل أهمية عن الشروط التي اشترط العلماء الأصوليون قديما في المجتهد كمعرفة اللغة وآيات الأحكام وأحاديثها ومعرفة الناسخ والمنسوخ إلخ..

ومعرفة علماء الإسلام بثقافة العصر تمكنهم وبكفاءة عالية من القدرة على "الاجتهاد المواكب" وبغير هذه الآليات لا يستطيع الفقهاء مواكبة العصر بما فيه المستجدات السياسية التي صارت تحكم العالم.

(ب) القرضاوي والفقه السياسي الراشد

يعتبر الشيخ الدكتور القرضاوي من أهم الفقهاء الذين أثروا الساحة الإسلامية في العقود الأخيرةباجتهادات موفقة، ومن ضمن ما اجتهد فيه وحث عليه ما أسماه "الفقه السياسي الراشد" في كتابه المتقدم "من فقه الدولة"[١٨]، ويرى أن الفقه الراشد تعوقه سلبيات شاعت في العصور الأخيرة وهي سلبيات أثرت على نمو الفقه السياسي، وتلك السلبيات هي:

١- شيوع فقه المحنة التي عاشتها الحركة الإسلامية في العقود الماضية في أماكن مختلفة من العالم. ودعا إلى تجاوز ذهنية المحنة إلى عقلية العافية، فرغم الثراء الفكري الذي أنتجه رموز الصحوة الإسلامية إلا أن ذلك الفكر الثري ظل محكوما بعقلية التوتر والنظر بمنظار أسود للمجتمع.

[١٨] القرضاوي. من فقه الدولة. مرجع سابق. ص. ٧٩-

٢- الفكر الظاهري وهو فكر يقف مع النصوص بحرفية ولا يقبل تجاوزها إلى المقاصد الرحبة التي نص المحققون أن الأحكام معللة بها، والفكر الظاهري أو "الظاهريون الجدد" يعيقون تطور الفقه السياسي إذ لا يقبلون غير ما نُص عليه في الشرع نصا من الوحيين، والنصوص السياسية في الوحيين ليست بتلك الوفرة.

٣- الفكر الخارجي وهو الفكر الذي يتبنى أصحابه التكفير، فهم وإن كانوا أهل إخلاص وشجاعة إلا أن ضررهم أكثر من نفعهم لمنابذتهم للمجتمع ولضيق أفقهم وعنفهم تجاه المجتمع، مع إعجابهم برأيهم الذي نتجت عنه وثوقية أوردتهم المهالك.

٤- الفكر التقليدي، وهم أولئك الذين يريدون حل كل معضلة من خلال كتب متأخري المذهب الذي ينتمون إليه، وتلك نظرة تضيق واسعا وتعسر يسيرا لأنها ترد مفهوم الشريعة الرحب إلى ما دونه المتأخرون من أتباع المذاهب أزمنة التقليد والجمود.

وقد انعكست هذه الآراء والأفكار على رؤى كثير من المعاصرين فمنعوا التعدد الحزبي، ودخول المرأة المعترك السياسي بل منع بعضهم دخول البرلمان حتى للرجال. أما كتاب الشيخ القرضاوي الآخر في "السياسة الشرعية في ضوء المقاصد"[١٩]، فقد حاول تطبيق الاجتهاد الذي دعا له من خلال خمسة مرتكزات وهي:

المرتكز الأول: فقه النصوص في ضوء المقاصد

[١٩] القرضاوي. ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها*. مرجع سابق. ص. ٢٢٧-٣٢٩.

المرتكز الثاني: فقه الواقع

: المرتكز الثالث: فقه الموازنات

المركز الرابع: فقه الأوليات

المرتكز الخامس: فقه التغيير.

(ج) الشنقيطي وتجاوز الفقه المرهق نحو المجتمع الراشد

يسعى الشنقيطي في عدد من مقالاته لنفض الغبار عما لحق بالفقه السياسي من غبار السنين، وقد أصل في عدد منها لجواز الخروج على الحاكم الظالم الباغي، وبيَّن أن خروج الحاكم على الأمة أعظم من خروج الأمة على الحاكم، لكنه تفاديا لبعض الأخطاء التاريخية التي وقع فيها بعض من نابذ الأمة دعا للخروج السلمي على الحكام وهو ما أثبتت ثورات الربيع العربي جدوائيته؛ يقول: "على أن ما ندعو إليه اليوم ليس الخروج المسلح على الحكام، وإنما الثورة السلمية والعصيان المدني، وغير ذلك من وسائل لم يكن فقيه العصر القديم يدري عنها، ولا أخذها في الاعتبار في صياغاته الفقهية. وليس من حاجة إلى القتال اليوم مع توفر هذه الوسائل السلمية للشعوب، إلا إن فَرضَ عليها القتالَ طاغيةٌ متعطشٌ للدماء، مثل القذافي"[٢٠].

[٢٠] الشنقيطي، محمد المختار. ٥-١-٢٠١٦م. فضائل الثورة والفقه السياسي المرهق: منشور على شبكة الجزيرة.

ومن أجل التغلب على ظلم الحكام لا بد من السعي لبناء مجتمع راشد، وتحقيق ذلك الشرط "في سياقنا المعاصر يكون ببناء المؤسسات الفكرية والسياسية والحقوقية والنقابية التي تقوّي المجتمع في مواجهة السلطة، وترجح كفة الميزان لصالح المجتمع حتى يصبح قادرا على التحكم فيمن يحكمونه، ونبذ من يخرجون على إجماعه"[٢١].

فهذه الأفكار والرؤى نرى أنها مقاربات تجديدية لو درست دراسة جادة قد تخرج الناس من ورطة التيه السياسي نحو العدل والرشد.

[٢١] الشنقيطي. ٢٠١٦-٥-١. الخلافة الراشدة والمجتمع الراشد. مرجع سابق.

الخاتمة والتوصيات

رأينا في الورقة المتقدمة في محورها الأول كيف اختلف المعاصرون في طبيعة الفقه السياسي الإسلامي، وأنهم انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية، أسميناها الاتجاه العقلاني، والاتجاه الظاهري، والاتجاه الوسطي، وقد كان لاختلاف فهمهم لطبيعة الفقه السياسي أثر بارز في عطائهم النظري بل وممارسة من قدر له منهم أن يتولى شيئا من أمر الأمة، وقد رأينا في المحور الثاني كيف حاول بعض العلماء تشخيص أسباب الخلل السياسي في الإسلام، وكيف حاولت النماذج المختارة تجديد كليات الفقه السياسي الإسلامي، وقد اخترنا نماذج متعددة المشارب من أجل إثراء الموضوع وبحثه بحثا يستثير العقل المسلم والمتلقي عموما، ومن خلال ما تقدم توصلنا إلى أمور أهمها:

١- أن الفهم الوسطي لطبيعة الفقه السياسي الإسلامي هو الأصح والأسلم لمواءمته بين مقتضى النص والواقع.

٢- أن الفقه السياسي شهد جمودا عدة قرون، وإن الثورات العربية أعادت النظر فيه من جديد.

٣- أن الاجتهادات الفقهية السياسية شهدت اهتماما متزايدا في العقود الأخيرة لكنه عانى من أمرين؛ الأول؛ انهماك زايد في يوميات الشأن السياسي، الثاني؛ بعد كامل عن واقع الشأن السياسي.

وتوصي الورقة ب:

١- إنشاء وحدات في الكليات الشرعية لممارسة النقد المعرفي من أجل تطوير ملكة نقدية في العلوم الإسلامية عموما والفقه السياسي خصوصا، لأنه لا تجديد من غير نقد معرفي قائم على أسس راسخة.

٢- التمييز بين التاريخ والوحي في التراث الإسلامي وبين الثوابت والمتغيرات، وإحياء النظر المقاصدي في الدراسات السياسية.

٣- إكمال الجهود التي بدأت في العقود الماضية من أجل حصر التراث السياسي الإسلامي ودراسته ونقده وتقويمه.

٤- الاعتناء بالنماذج التجديدية المعاصرة ودراسة منتجاتها وتقويم كتاباتها في سائر العلوم والفنون.

مراجع البحث

ابن حجر، أحمد بن علي. ١٣٧٩هـ. *فتح الباري*. بيروت: دار المعرفة.

الجابري، محمد عابد. ١٩٩٦م. *الدين والدولة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

خلاف، عبد الوهاب. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م. *السياسة الشرعية*. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع.

شامية، جبران. د. ت. *الإسلام هل يقدم للعالم نظرية للحكم؟*. بيروت: دار الأبحاث للنشر.

الشريف، محمد شاكر. د. ت. *تحطيم الصنم العلماني*. دار البيارق.

الشنقيطي، محمد المختار. ٥-١-٢٠١٦. "الخلافة الراشدة والمجتمع الراشد" مقال منشور على موقع الجزيرة نت.

الشنقيطي، محمد المختار. ٥-١-٢٠١٦م. فضائل الثورة والفقه السياسي المرهق: منشور على شبكة الجزيرة.

الطبري، محمد بن جرير. ١٣٨٧هـ. *تاريخ الأمم والملوك*. بيروت: دار التراث.
العوا، محمد سليم. ١٩٨٣م. *في النظام السياسي للدولة الإسلامية*. ط٦. مصر: المكتب المصري الحديث.

غليون والعوا، برهان، ومحمد سليم. ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٤م. *النظام السياسي في الإسلام*. ط١. دمشق: دار الفكر المعاصر.

القرضاوي، يوسف. ١٣٢٢هـ/٢٠٠٢م. من فقه الدولة في الإسلام. دار الشروق.

القرضاوي، يوسف. ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها*.

قطب، سيد. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. *نحو مجتمع إسلامي*. ط١٠. مصر: دار الشروق.

الكتاني، محمد. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. *جدلية العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي*. ط١، المغرب: دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع.

المقدسي، أبو محمد. د. ت. *الديمقراطية دين*. نسخة ألكترونية.

الرموز والشعارات الدينية في الخطاب الدعائي بين الكسب السياسي والتأزيم الديني

المختار القاسم

طالب دكتوراه في الجامعة الإسلامية العالمية –ماليزيا(**IIUM**)

المقدمة

اهتمت البشرية منذ القدم بالدعاية كوسيلة للترويج لأفكارها ومنتجاتها وتبادل التأثير والتأثر فيما بينها وقد كان للدعاية دور بارز في تغيير واقع الأفراد والمجتمعات. ولعل الدعاية السياسية بالذات كانت من أكبر العوامل تأثيرا في الرأي العام وصناعته. وفي العقدين الأخيرين ومع تفاعل القضايا السياسية والمطالب الاجتماعية وبروز تيارات الإسلام السياسي لوحظ اهتمام كبير بالدعاية السياسية في الوطن العربي .وفي خضم ثورات الربيع العربي وتفوق الإسلاميين في أغلب استحقاقاتها الانتخابية ظار سؤال الدين يقوة وعلاقته بالمشهد الانتخابي في الساحة السياسية وأثير جدل كبير حول النمط الخطابي الدعائي للإسلاميين وعلاقته ب"المقدس" بين الخدمة والاستخدام والاستغلال بل والاحتكار أحيانا . فخصوم الإسلاميين ومنافسوهم يتهمونهم باحتكار الدين ا ولمتاجرة به أو استخدامه في أحسن الأحوال بينما يرى الإسلاميون أنهم يخدمون الدين وينفون عنه القابلية للاحتكار وفي المقابل يتهمون خصومهم بجمع النقيضين :محاربة الدين واستغلاله في وقت واحد حينما يرفعون شعاراته دون تطبيق شعائره ويستخدمون رموزه خالية من روحه وقيمه. وفي المجمل فإن عين الملاحظ لا تخطئ أن الخطاب الديني أصبح ظاهرة سياسية يحاول الجميع مواكبتها والاستفادة منها ؛ بحيث لم يعد مقتصرا على الاسلاميين يل تسللت مفرداته إلى خطابات أغلب القوى والشخصيات السياسية في الوطن العربي حتى وصل الأمر إلى الر ؤيا والأحلام العجيبة والقصص "الدينية "الغريبة.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على نبيه الكريم

مقدمة

اهتمت البشرية منذ القدم بالدعاية كوسيلة للترويج لأفكارها ومنتجاتها وتبادل التأثير والتأثر فيما بينها ، وقد كان للدعاية دور بارز في تغيير واقع الأفراد والمجتمعات . ولعل الدعاية السياسية بالذات كانت من أكبر العوامل تأثيرا في الرأي العام وصناعته.

وفي العقدين الأخيرين، ومع تفاعل القضايا السياسية والمطالب الاجتماعية، وبروز تيارات الإسلام السياسي لوحظ اهتمام كبير بالدعاية السياسية في الوطن العربي. وفي خضم ثورات الربيع العربي ، وتفوق الإسلاميين في أغلب استحقاقاتها الانتخابية ظهر سؤال الدين بقوة وعلاقته بالمشهد الانتخابي في الساحة السياسية، وأثير جدل كبير حول النمط الخطابي الدعائي للإسلاميين وعلاقته بـ "المقدس" بين الخدمة والاستخدام والاستغلال ، بل والاحتكار أحيانا . فخصوم الإسلاميين ومنافسوهم يتهمونهم باحتكار الدين والمتاجرة به ، أو استخدامه في أحسن الأحوال ، بينما يرى الإسلاميون أنهم يخدمون الدين وينفون عنه القابلية للاحتكار، وفي المقابل يتهمون خصومهم بجمع النقيضين: محاربة الدين ، واستغلاله في وقت واحد، حينما يرفعون شعاراته دون تطبيق شعائره ، ويستخدمون رموزه خالية من روحه وقيمه.

وفي المجمل فإن عين الملاحظ لا تخطئ أن الخطاب الديني أصبح ظاهرة سياسية يحاول الجميع مواكبتها والاستفادة منها ؛ بحيث لم يعد مقتصرا على الاسلاميين بل تسللت مفرداته إلى خطابات أغلب القوى والشخصيات السياسية في الوطن العربي ، حتى وصل الأمر إلى الرؤيا والأحلام العجيبة ، والقصص "الدينية" الغريبة. وفي هذه الورقة سيحاول الباحث أن يعالج هذه الإشكالية من خلال المحاور التالية:

المحور الأول – الدعاية: (المفهوم ،النشأة والتطور):

أولا: مفهوم الدعاية:

يعتبر مفهوم الدعاية .كأغلب العلوم الإنسانية . من المفاهيم التي تفاوت الباحثون في تحديدها، واختلفت آراؤهم ، ولم يستطيعوا إيجاد تعريف فني موحد يحددها ويميزها؛ رغم اتفاقهم على الإطار الدلالي العام لها كعملية تستهدف عقول الناس ، وتسعى إلى التأثير في تفكيرهم وتوجيه سلوكهم. وكمدخل لمعرفة مفهوم الدعاية فإننا بحاجة إلى معرفة الدلالات اللغوية والاصطلاحية لكلمة الدعاية.

الدعاية لغة:

اشتقت كلمة الدعاية من الفعل (دعا)، وفي معنى الدعاية والدعاة تقول قواميس اللغة: أدعيت الشئ زعمته لي حقا كان أو باطلا، والدعاة قوم يدعون إلى بيعة هدى أو ضلالة، ورجل داعية إذا كان يدع الناس إلى بدعة ودين(١). أما مصطلح كلمة الدعاية propaganda في اللغة الانجليزية فإنه مشتق من الفعل propagate ومعناه التنشئة والتنمية ، ومفهومه نشر الآراء والعادات ونقلها من شخص إلى آخر ، ومن جيل إلى جيل آخر، وهو مشتق من كلمة لاتينية هي propager ومعناه النهائي يمكن أن ينصرف إلى هذه العملية؛ فهي تعني أساسا وضع البذور في الأرض ، ثم تحول البذور إلى نبات وثمار ، ثم انتهاء عصر النبات ونمو نبات آخر، أي يخرج نبات جديد بدل النبات الميت أو الذابل (٢). وبالنظر إلى الدلالة اللغوية وما تشتق منه فإن كلمة دعاية يراد بها في المجتمع اللغوي نشر الدعوة إلى شيئ والترغيب فيه والحث عليه.

---

١ عبد الله محمد زلطة ، الإعلام الدولي في العصر الحديث ، القاهرة ، دار الفكر العربي ٢٠٠١ م، ص: ٢٩

٢ محمد منير حجاب ، الدعاية السياسية وتطبيقاتها قديما وحديثا، ط: ٣، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠١٢ م ، ص: ١١.

وقد استخدمت الدعاية بهذا المفهوم لدى كل من المسلمين والمسيحيين في العصور الوسطى ، ويتضح ذلك من رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس عظيم القبط بمصر"أدعوك بدعاية الإسلام" أي بدعوة الإسلام، فكانت كلمة الدعاية مرادفة لكلمة الدعوة في العصور الإسلامية الأولى ، ولم يتسع مفهومها ليشمل الجوانب السياسية إلى الجوانب الدينية إلا بعد عصر الخلافة الراشدة (٣). وقد استخدمت المسيحية الدعاية بالمعنى اللغوي حينما أنشأت قسما تابعا للكنيسة ، أسسه البابا جريجوري عام ١٦٢٢م، وهو Congregation de propaganda fide ، (الكتاب المقدس)، ومهمة هذا القسم المركزي توجيه وتنسيق الأنشطة التبشيرية بين غير المسيحيين(٤).

الدعاية اصطلاحا:

لقد تعددت تعريفات الدعاية ، وتنوعت حسب اتجاهات ودوافع القائمين عليها ، والمتخصصين في تفسيرها وتحليلها، وهذا ما جعل هناك من الصعوبة في وضع تعريف محدد ومميز لها ، وذلك أنها تتغير بتغير الظروف المحيطة بمن توجه إليه الدعاية ، كما أنها تتأثر بالهدف الذي تسعى من أجله، وبالوسيلة التي تستخدمها ، وقد تعرض كثير من علماء اللغة والاجتماع وعلم النفس والسياسة، والاتصال الجماهيري ، لتعرف معنى كلمة الدعاية ومن هذه التعريفات(٥):

١. الدعاية هي استخدام الرموز استخداما مقصودا ومبنيا على خطط، وذلك عن طريق الإيحاء ، وغيره من الأساليب النفسية بغرض تغيير اتجاهات الجماهير وأفكارهم وقيمهم، وتعديل سلوكهم

---

٣ محمد منير حجاب، الدعاية السياسية... ، مرجع سابق، ص:

٤ مي العبد الله ، الدعاية وأساليب الإقناع ، ط: ٢، لبنان ، دار النهضة العربية، ص: ١٥

٥ محمد عبد القادر، الإعلام والدعاية نظريات وتجارب، القاهرة، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع ١٩٧٢م، ص: ١٣٥

في نهاية الأمر ، تعديلا يتماشى مع مصلحة الدعاية ، وقد تكون الدعاية واضحة صريحة ، وقد تكون خفية غير ظاهرة(٦).

٢. تعرف الدعاية بأنها إقناع وتحويل سلوك من اتجاه لآخر مخطط له وهي تنقسم إلى شقين: الإيجابي والسلبي. فالإيجابي هو احداث تغيير في السلوك الموجه اليه . بينما السلبي هو الحيلولة دون تغيير ما متوقع الحدوث (٧).

٣. ويرى بيرلسون أن الدعاية هي محاولة للتأثير على اتجاهات مجموعة من الأفراد في قضية مثارة، والعمل على خلق اتجاهات جماعية باستخدام رموز تعبيرية، ويؤكد على ضرورة التفرقة بين الدعاية وتغيير الآراء بـ"المقابلات النفسية" ، إذ تهتم الدعاية بالفرد داخل وسط اجتماعي معين بينما المقابلات النفسية تركز على الفرد على الفرد كوحدة للتحليل والتغيير ٨

٤. وإدراكا منه لصعوبة تعريف الدعاية وعدم اليقين في التعريفات المقدمة لها، يرى جاك أيلول أن الأفضل من تقديم تعريف لها هو أن يسير في تحليل خصائصها كظاهرة اجتماعية. ولذا فإنه يرى أن الدعاية بمعناها الواسع تشمل الحقول التالية:

أ. العمل النفسي Pyschological Action: حيث يسعى الدعائي إلى تعديل الآراء بطرق سيكولوجية صرفة، وغالبا ما يتابع هدفا شبه تعليمي ويخاطب بنفسه مواطنيه.

---

٦ عبد اللطيف حمزة ، الإعلام في صدر الاسلام، ط ٢ ، (القاهر، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨م)، ص ٢٠ – ٢١

٧ وليد الكيلاني ، الحرب النفسية بين الكلمة والطلقة،(عمان ، ١٩٧٥م،) ص: ١٢٥

٨ Bernard Berelson , Public Opinion and Communication, N.Y, Free Press 1953 , P.278

ب. الحرب النفسية Pyschological Ware Fare: وهنا يتعامل الدعائي مع خصم أجنبي ويسعى إلى تحطيم معنوياته بأساليب نفسية ومنطقية ومن ثم يبدأ الخصم بالشك بمعتقداته وبأفعاله.

ت. إعادة التعليم وغسيل الدماغ Re-Education and Brain washing: وهي طرق معقدة لتحويل الخصم إلى حليف ويمكن استخدامها فقط مع السجناء

ث. العلاقات العامة والإنسانية Public and Human Relations: وهو يرى أنه يجب إدخالها ضمن الدعاية لأنها تسعى إلى تكيف الفرد مع المجتمع مع نمط معيشة أو نشاط ما، وهي تستخدم لتجعل الفرد منسجما معها وهو هدف الدعاية(٩).

ويتضح من خلال اختلاف تعاريف الدعاية أنها جاء نتيجة لاختلاف اتجاهات الباحثين ، وآرائهم وبيئاتهم ، فمنهم من يُنَظِر للدعاية ككيان، ومنهم من يركز على رجل الدعاية فقط ، وآخرون تحدثوا عن الوسائل والأهداف وعن وضوحها أو غموضها.

مفهوم الدعاية السياسية:

تضم الدعاية السياسية جميع الأساليب التي تستخدمها الحكومة ، أو الحزب أو الإدارة، أو جماعة الضغط بهدف التأثير لتغيير سلوك الجمهور وموقفه السياسي؛ وقد تكون الدعاية السياسية استراتيجية أو تكتيكية. فالدعاية الاستراتيجية تضع الخطوط العامة، وأنساق الجدال وترتيب الحملات الدعائية. وتسعى الدعاية التكتيكية للحصول على نتائج فورية في إطار عملها مثل المنشورات أثناء الحرب،

٩ Quated by Jacques Elul, Propaganda: The Formating of Men"s Attitudes, Vintage Book, N-Y. 1973, P:12

واستخدام مكبرات الصوت للحصول على استسلام فوري للعدو(١٠). كما تستخدم الدعاية في الحملات الانتخابية لكسب أصوات الناخبين، وهنا تبرز أهمية الدعاية السياسية كأداة للسيطرة والتحكم في مواقف وآراء الناس، ففي طريقها يمكن تعليم الأفراد الأكثر معارضة والتأثير عليهم(١١). وقد تطرق الباحثون للدعاية السياسية كفرع مستقل من فروع الدعاية، وعملوا على تحديد مفهومها من خلال بعض التعاريف والتي من بينها:

– تعتبر الدعاية السياسية وسيلة للتأثير على الرأي العام وهي نوع من أنواع الدعاية، وفرع من فروعها، وتهدف إلى خلق فعل سياسي من خلال استخدام كافة الوسائل والأساليب الممكنة لتحقيق هذا الهدف. ويتعدد نطاق الفعل بتعدد أنشطة الدولة اقتصادية كانت أم اجتماعية، أم ثقافية داخلية كانت أم خارجية، وسواء ارتبط هذا الفعل بالأنظمة السيادية القائمة أيا كان نوعها، أم بالتنظيمات المعارضة (١٢).

– الدعاية السياسية ، هي الدعاية التي تمارسها الصفوة السياسية الحاكمة، بقصد تثبيت أركان حكمها وابقاء السيطرة في زمام يدها، وقد ترتبط هذه الدعاية بتنسيق فكري يتصل بتراث بيئي أو محلي، أو بواحدة من الأيدولوجيات التي تحاول أن تهيمن في أكثر من نطاق أو في نطاق النوع البشري على اتساعه(١٣).

---

١٠ W. Phillips Davison, ((Political Communication as an Instrument of Foreign Policy)), In the Theory and Practice of International Relation, P.P 214 – 215.

١١ عبد الله محمد عبد الرحمن ، سوسيولجيا الاتصال والاعلام، النشأة التطورية الحديثة والدراسة الميدانية، (بيروت، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م)، ص: ٣٣٢

١٢ محمد منير حجاب، الدعاية السياسية وتطبيقاتها قديما وحديثا، مرجع سابق، ص: ٢٥

١٣ إسماعيل سعد، الرأي العام بين القوة والإيديولوجية، (بيروت، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠م)، ص: ١٢٥

– تقوم الدعاية بتلقين الأفراد عددا من النظريات والمبادئ السياسية التي تحرك حماسهم للتعاون والتأييد وبذل الجهود المنسقة من أجل خطة العمل المستهدفة مما يكفل التأثير في الرأي العام وصنعه، ثم لا يلبث هذا الدور الدعائي أن يصير مرجعا ودليلا ، ويلعب دورا هاما وأساسيا في النشاط السياسي المؤدي إلى زيادة شعبية فرد أو جماعة معينة(١٤).

ومن هنا يتضح أهمية الدعاية السياسية بالنسبة للساسة، بحيث يمكن أن تجعل الرأي العام عرضة للتغيير حسب النتائج والأخطاء التي تبدو للجماهير. وإن هذا التغيير في الرأي العام يتوقف على قابلية الجمهور لتبديل أفكاره وعواطفه بتأثير الدعاية السياسية الموجهة إليه، وتكون النتيجة انحياز الأفراد إلى جانب مبادئ ومقصودات وأفكار معينة أو رفضها(١٥).

أهمية الدعاية السياسية:

تعتبر الدعاية السياسية من أقوى أسلحة الحكم والسلطة ومن أهم وسائل الفوز السياسي في الخارج. وإذا كانت الدعاية قد استخدمت منذ مدة في ميادين التجارة والتباهي بأبهة الملك وعظمة الدولة، فقد أصبحت اليوم أهميتها قصوى في ميدان السياسة نظرا لاضطراب عالم اليوم وصعوبة أن تعيش الشعوب في جو من سلبية الحكومات إزاء مشكلاتها (١٦).

إن النجاح في ميدان الحياة السياسية بصورة عامة لا يمكن أن يتحقق إلا باتباع سياسة معينة ، وهذا ما يجعل السياسة دائمة الشعور بضرورة وضع الترتيبات لمزيد من الجهود لزيادة أصدقائهم (١٧). ولا

---

١٤ أنور السباعي ، التخطيط الإعلامي السياسي ، بدون دار نشر، ١٩٧١م، ص: ٤١

١٥ نفس المرجع ، ص: ٤١

١٦ أنور اسويلم العمري ، الرأي العام والدعاية، (القاهرة ، الدار القومية للنشر)، ص ٩٧

١٧ أنور السباعي، التخطيط الإعلامي السياسي ، مرجع سابق، ص:

ترتبط فعالية الدعاية السياسية بمهارة الداعية في اللعب على هذا السياق النفسي أو ذاك ، بل أيضا بالظروف السياسية حيث لا تولد الدعاية السياسية وتنمو ولا تبرز إلى الوجود إلا في مجال وجود أزمة تقتضي الحل وحاجات تتطلب الإشباع(١٨).

وتعتبر صناعة الدعاية السياسية هي صناعة التقرب إلى الجماهير في تهيئة ظروف نهضة بلادهم وجعلهم يعون لكيان واحد مشترك. كما تستخدمها الحكومات في إرهاب أعدائها ودعوة رعاياها إلى وجوب وضع مصلحة أوضاعهم نصب أعينهم والإحساس بمسؤولياتهم اتجاه بلدانهم (١٩).

وتبرز أهمية الدعاية السياسية كذلك في أنها تعد من وظائف الاتصال الدولي التي تستخدم في خدمة السياسة الخارجية للدولة إبان السلم والحرب ، وقد أصبحت الدعاية السياسية سمة من سمات الدولة الحديثة بكل ما يدخل في تكوينها من جماعات ومؤسسات تتفاعل من خلال العمليات الاتصالية المتنوعة التي تتم فيما بينها ، لذلك فهي تكتسب أهمية بالغة في نظر الباحثين في مجالات العلوم الاجتماعية والسياسية (٢٠).

وتكمن أهمية الدعاية السياسية من الناحية القومية، ويمكن استغلالها لصالح الحكومة أو السياسية ، وتستخدم أيام الذكرى الوطنية والاحتفالات بها ، وقد تكون الذكرى جميلة وتتخذ أساليب الطرب والأغاني ويمكن في ظلها القيام بدعاية واسعة النطاق، كما قد تستغل ليوم من الأيام في الذكريات الأليمة، ويمكن في هذه الحالة حث الناس على الأخذ بالثأر(٢١). فالدعاية دور هام في العصر الحاضر ، وعلى الأخص إذا ما تمت وفق خطة مدروسة شاملة لكافة النواحي وكانت مبنية على

[١٨] مي العبد الله الدعاية وأساليب الإقناع ، ص ١٠
[١٩] أنور السباعي ، مرجع سابق، ص: ٤٦-٤٧
[٢٠] إسماعيل علي سعد، مرجع سابق ص:١٢٥
[٢١] أحمد اسويلم العمر ، مرجع سابق، ص ٩٧

أساس علمي ، بحيث توجه هذه الدعاية داخليا وخارجيا من خلال حملات منظمة ترتكز على إمكانات ملائمة ، وتتم عن طريق وسائل مناسبة مع تدبير الجهود التي تبذل بهدف العمل على التأثير في الناس وتوجيه سلوكهم نحو وجهة معينة(٢٢).

ثانيا: النشأة والتطور:

تعتبر الدعاية بمعناها العام قديمة قدم الإنسان كنشاط يهدف إلى محاولة التأثير في الأفراد والجماهير والسيطرة على سلوكهم، وذلك في مجتمع معين وزمن معين... أما الدعاية كعملية منظمة هدفها التأثير على الرأي العام، فلم تظهر إلا في أوائل القرن العشرين(٢٣). وفي الحقيقة فإن للدعاية جذور تاريخية ضاربة في القدم، وعلى الرغم من أن بعض المؤرخين يرجع الدعاية إلى الاتصال الإقناعي المذكور في الإنجيل؛ وهو الاتصال الذي قامت به حواء لإغراء آدم ، إلا أننا نرى أن الدعاية كتلقين مؤسسي لم يظهر إلا في القرن السابع عشر على يد البابا جوريجري الخامس عشر حينما أنشأ ما يسمى بـ (اللجنة أو التجمع الدعائي الكنسي) ، وقد عمل هذا التجمع على تمثيل الكنيسة بشكل رسمي مستهدفا نشر الدعاية للمسيحية (وبشكل خاص العقيدة الرومانية الكاثوليكية) مفاهيمها العقائدية ومؤسساتها الاجتماعية ونفوذها السياسي في جميع أرجاء العالم (٢٤).

وقد لعبت الدعاية دورا كبيرا في تعبئة الشعور الديني والقومي، سواء في أوربا أو في العالم العربي فقد كانت الدعاية وراء إثارة الهمم وتعبئة الشعور للحرب بما في ذلك مخاطبة العواطف(٢٥).

---

[٢٢] محمد منير حجاب ،الدعاية السياسية وتطبيقاتها قديما وحديثا، مرجع سابق ، ص: ٣٠

[٢٣] المرجع السابق: ص ٢١

[٢٤] عثمان العربي، الدعاية: النظريات والتوجيهات الحديثة، ط: ٢، (بدون دار نشر، ١٤١٤هـ،) ص: ٣١

[٢٥] محمد عبد القادر حاتم ، الإعلام والدعاية نظريات وتجارب، مرجع سابق، ص: ١٣٥

وكان للفلاسفة اليونان الكبار ، مثل أفلاطون وأرسطو، اهتمام كبير بالدعاية، فقد ضَمَّن أرسطو في جمهوريته تعليمات تفصيلية عما يجب وما لا يجب قوله للمواطنين، وذلك بهدف الحفاظ على ولاء هؤلاء المواطنين للنظام وحكامه الفلاسفة (٢٦).

وكان اعتماد اليونان والرومان القدماء (في دعايتهم) على الشعر كبير جدا وهم الذين اتخذوا من الشعر الحماسي في كل من (الألياذة ، والأوديسا)، وسيلة لإثارة الجماهير وإلهاب مشاعرهم ، وفي الحروب الصليبية لعبت الدعاية دورا أهم وأخطر من جميع الأدوار السابقة ، وفي المجال الديني (عموما) لعبت دورا في غاية الخطورة (٢٧).

كما كان للعرب والمسلمين إسهام ملحوظ في تطور نظرية الاتصال والدعاية، فقد وجدنا أن الفرابي المعروف في التاريخ بالمعلم الثاني بعد أرسطو، قد أسهم في دراسة دور الاتصال في المجتمع ،كما قال الجاحظ بدراسة شيقة للخطابة، والتأثير في الناس، ويتحدث أبو النصر الفرابي في كتابه ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) عن عوامل تماسك الجماعة ودور القيادة في ذلك (٢٨)

وقد استخدم الاسلام الدعاية منذ فجره باسم الدعوة الإسلامية ، ونتيجة هذه الدعاية أقبل الناس على دين الله أفواجا، وكانت قوة الدعوة الإسلامية في الإقناع والسعي لدى الأمم المجاورة لاعتناق الإسلام (٢٩). ويعد الأمويون أول من تنبه إلى أهمية الدعاية السياسية في بناء قوة الدولة ومواجهة المعارضة.. وكان الفاطميون والشيعة من أشد الناس إتقانا لفنون الدعوة لمذهبهم ، بإقامة الموالد

---

[٢٦] مي العبد الله، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣

[٢٧] مرتضى السعد، الدعاية السلبية أهدافها ووسائلها ، موقع مجلة النبأ الانترنت ، العددين ٢٣-٢٤ ، السنة الرابعة، جمادي الأول وربيع الثاني، ١٤١٩ هـ.

[٢٨] أحمد بدر، الاتصال بالجماهير، (وكالة المطبوعات . عبد الله حرمي)، الكويت، ١٩٨٢م، ص: ١٦٩

[٢٩] أحمد اسويلم ، مرجع سابق ص:٣٣

والاحتفالات للدعوة (٣٠). وبذلك يعتبر هذا التطور الكبير له أهميته الخاصة بالنسبة لتاريخ الدين والدعاية.

ومنذ القرن التاسع عشر تطورت وسائل الدعاية والنشر الحديثة بدرجة ملحوظة وحملت هذه الوسائل للناس الرسالة الدعائية والاعلانية بسرعة كبيرة، كما زاد توزيع الصحف وأصبح قراؤها يعدون بالملايين منذ عام ١٨٩٠م، وأثرت السينما بصورة متزايدة على الرأي العام ، كما ظهرت أهمية الراديو منذ ميلاده ١٩٢٠م، وأضيف إلى هذا كله تطور العلوم في مجالاتها المختلفة خصوصا علم النفس الاجتماعي ، وذلك بالنسبة لفهم الدوافع والمثيرات التي تحرك الجماهير. وقد استخدمت الدعاية بدرجة كبيرة في السنوات التي تقع بين الحربين العالميتين، تستوي في ذلك الديمقراطيات والديكتاتوريات ، وإن كانت الأولى قد استخدمت الدعاية بواسطة مؤسساتها الخاصة وحكومتها ، لترويج البضائع أو الدعوة للإصلاحات، واهتمت الديكتاتوريات بتشكيل الرأي العام وممارسة الضبط الإجتماعي (٣١).

فالمواطن في العصر الحديث يقع تحت الهيمنة شبه الكاملة للدعاية التي تهدف أن تغير مواقف الأفراد والجماعات والتأثير فيها على نحو تتوخى منه تحقيق أهداف أو مصالح الخط الذي تتبناه الدولة أو الجهة صاحبة(٣٢).

ولا شك أن الدعاية في الدول الديمقراطية الليبرالية هي الخطاب الأساسي للحياة السياسية الحديث. فهي التي يعتمد عليها لإثارة مشاعر الرأي العام وتوجيهه ، فالمواطنون الذين يقومون بعملية التصويت

---

٣٠ محمد منير حجاب ، الدعاية السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٣

٣١ مي العبد الله ، أساليب الإقناع ..، مرجع سابق ، ص: ٤٦

٣٢ منير حجاب، الدعاية السياسية ...، مرجع سابق ، ص ٢٥

الانتخابية في كل من كندا وفرنسا واليابان والولايات المتحدة وغيرها من الدول الديمقراطية تعودوا على رؤية قادتهم الحكوميين والسياسيين ((يسوقون)) أنفسهم على شاشات التلفزة (٣٣).

المحور الثاني: مفهوم الرموز والشعارات الدينية

أولا: الرموز في اللغة

يفيد أصل كلمة الرمز معنى يدل على عدم الاستقرار؛ كما قال ابن فارس في معجمه: "الراء والميم والزاء أصل واحد يدل على حركة واضطراب، يقال كتيبة رمازة: تموج من نواحيها، ويقال ضربه فما ارمأز، أي ما تحرك، وارتمز أيضا: تحرك"(٣٤)، ويضيف صاحب لسان العرب معاني أخرى للرمز هي أقرب لمقصودنا لأنها تتعلق بالدلالة غير الصريحة، يقول: "الرمز: تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: الرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم، والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين، ورمز يرمز ويرمز رمزا. وفي التنزيل العزيز في قصة زكريا، عليه السلام :"ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا٣٥"(٣٦). فالرمز لدى صاحب اللسان يفيد معنى غير مصرح به، سواء كان ذلك بحركة الشفتين أو اليدين أو بإيماء قولي عن قرب أو بعد أو غير ذلك. ورغم هذه النقول من المعاجم العربية المعتمدة فإنه

---

[٣٣] عثمان العربي، مرجع سابق، ٣٦

[٣٤] ابن فارس، مقاييس اللغة. ٤٣٩/٢.

[٣٥] سورة آل عمران – الآية ٤١

[٣٦] ابن منظور، لسان العرب. ٣٥٦/٥.

هناك من يحاول إرجاع هذا المعنى إلى أصل يوناني كما حاول أحد الباحثين التونسيين الذي قال:"إنّ كلمة رمز مأخوذة من اليونانية، وتعني قطعة من الخزف أو الخشب، تقسّم بين شخصين بيد كل واحد منهما؛ قسم سيدل على هوية أحدهما ويثبت طبيعة صلته بالآخر." (٣٧)، وهذا ليس صوابا لوجود الكلمة في المعاجم العربية، ولأن من ألف في الكلمات المعربة لم يذكرها، ولا يخفى أن ثمت ولعا لدى بعض الباحثين بإرجاع الكلمات إلى أصول أخرى غير الأصول العربية.

ثانيا: الرموز في الاصطلاح

يستعمل الرمز كمصطلح أكثر ما يستعمل في الدراسات الأدبية التي تعنى بمدلولات الأقوال، وقد عرف الرمز في الدراسات الأدبية بأنه:

"الإيحاء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالاتها الوضعية"(٣٨).

وفي الاصطلاح الغربي "أداة تعريف من خلالها مجموعة من المعاني المختلفة" "كل ما يدل على شيء غائب عبر الإيحاء إلى وجوده"

وقد اهتم الإنسان منذ فجر التاريخ بالتعبير عن أحاسيسه وأشجانه وما دار في عقله من أفكار وامتلأت به نفسه من انفعالات ودلالات. ولم تكن إبداعاته وعلاماته مجرد تعبير فقط بل كانت بمثابة ضرورة إنسانية من ضرورات الحياة في اتصاله المباشر وغير المباشر بينه وبين الآخرين.

---

١ من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات" للباحث التونسي بسّام الجمل . ص١٣.

٣٨ محمد غنيم هلال، الأدب المقارن (بدون تاريخ ودار نشر) ص: ٣٩٨.

ويعتبر الرمز علامة اصطلاحية يحيل فيها الموضوع من الدال والمدلول بفضل قانون. غالباً ما. يعتمد على التداعي بين أفكار العامة وثقافتهم، وتعد كل علامة اصطلاحية رمزاً، والرمز نوعان: (٣٩)

- رمزا مجرد: وهو شكل منحل عن الرمز الذى ليس لموضوعه إلا طابع عام مثال ذلك (العلامة التجارية) أو (الشعار) .
- رمز متميز: وهو شكل آخر منحل عن الرمز الذي يكون موضوعه فرداً موجوداً بحيث لا يعنى هذا الموضوع إلا الطبائع التي يملكها الفرد ، ويمكن القول أن العلامات المفردة هي تجليات للرمز، وتؤدى دوراً مهماً في عملية الاتصال البصري للبشر بعضهم البعض ، حيث يمكن أن يتعرف التلاميذ على الحيوانات المفترسة من صورها الفوتوغرافية داخل الفصل.

فالرمز هو ذلك الموجز الشكلي البسيط ذو الدلالة التي يشير بها الإنسان إلى معنى أو شيء معين، وعليه فإنه يشير إلى شيء موجود ويقوم مقامه مباشرة ،"ويعتمد على ما يثيره في تفكير الإنسان من تداع للمعاني وترابط للأفكار المتصلة بالموضوع الذي يعبر عنه، ومن أجل التعبير عن موضوع ما في هيئة شعار يقوم المصمم بترجمة هذه الأفكار والمعاني التي يهدف إليها في صورة رموز تحدث استجابة مماثلة في الغير ، فتنتقل إليهم نفس الأفكار والمعاني"(٤٠).

وقد صار للرموز السياسية قيمة كبيرة وضرورية للحركات السياسية والجماهيرية، وأصبح من الضروري لأي حركة سياسية تريد النجاح والتأثير في الجماهير أ، تملك أسلوبا اختزاليا مؤثرا للتعبير عن أفكارها

[٣٩] محمد شريف صبري ، مدخل إلى سيميوطيقيا الإعلان، مذكرة ،كلية الفنون التطبيقية ، جامعة حلوان القاهرة ٢٠٠٥م.

[٤٠] أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية . القاهرة، ١٩٧٦م ، ص: ٢

واتجاهاتها، أي أن تكون لها منظومة رمزية خاصة بها يمكن أن يتبناها ويؤمن بها على نحو سريع وبطريقة متماثلة عدد كبير من الموطنين (٤١).

ثالثا: الشعارات في اللغة

يدل أصل مادة شعر في اللغة على معنيين، "أحدهما على ثبات، والآخر على عِلْمٍ وعَلَمٍ" والذي يهمنا هنا هو المعنى الثاني، وقد فصله ابن فارس بقوله: والباب الآخر: الشعار: الذي يتنادى به القوم في الحرب ليعرف بعضهم بعضا. والأصل قولهم شعرت بالشيء، إذا علمته وفطنت له"(٤٢)، فهذا الشعار الذي يتنادى به الناس في الحرب هو المعنى الأقرب للمفهوم الذي نبحث لأن الشعار سيصير علامة لقوم تميزهم عن غيرهم.

رابعا: الشعارات في الاصطلاح

يعرف الشعار بأنه: "نداء مخصوص لقوم يعرف بعضهم به بعضا خلال الحروب"، أو هو: "رسم أو علامة أو عبارة مختصرة يتيَسَّر تذكُّرها وترديدها تتميَّز بها دولة أو جماعة يرمز إلى شيء ويدلّ عليه" (٤٣). ويمكن تعريف الشعار أيضا بأنه : تعبير مباشر وموجز يلخص أهداف الدعاية ويمكن تكراره بيسر وسهولة في جميع الوسائل وبكل الطرق المستخدمة حتى يصبح أداة تمييز للجماعة السياسية أو الحزب أو الزعيم السياسي ، ويمكن اعتبارها بعد فترة نداءات للنضال أو هتافات لتأييد المرشح أو الحزب (٤٤).

---

٤١ ناظم الطحان ، دراسات في الدعاية السياسية، الجزء الثالث، دمشق – منشورات وزارة الإعلام ١٩٧٦م، ص: ٢١٩.

٤٢ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة. ١٩٤/٢.

٤٣ المعاني http://www.almaany.com/ar/dict/ar-

٤٤ ناظم الطحان، مرجع سابق، ص: ١٠٦ – ١٠٧

يرى أوليفيي روبول (٤٥) أن بين الشعارات الدينية والشعارات الإشهارية أربعة اختلافات، ولكنها جميعها ليست جوهوية:

١-يهدف الشعار الإشهاري إلى البيع: فـ "الحظوة" و"علامة الجودة" لا تشكلان سوى وسائل غير مباشرة للبيع. أما الشعار السياسي فهو في خدمة غايات متنوعة قاسمها المشترك هو السلطة: سلطة حزب أو قضية أو بلد.

٢-إن الشعار الإشهاري يخدم مصالح الفرد، الفرد المجهول، ذاك الذي تتحدث عنه الإحصائيات، ولكنه فرد رغم ذلك. فرد لا يتردد الإشهار في خلق وضع تنافسي بينه وبين أمثاله: كن أكثر غنى، أكثر حظوة، أكثر سعادة، كن محبوبا أكثر، أبيض أكثر، كن أحسن من أي كان. أما الإشهار الديني فمرتبط بالمصالح الجماعية، إنها مصالح أمة أو طبقة أو حزب. وهذا يستدعي التضحية بالمصالح الفردية. وهو ما يفسر طابعه "الحيادي" الظاهري. إن الإشهار يقول: "عش حياتك كما يعيشها الرأسمالي"، أما الحزب السياسي فقد يؤكد للجمهور نفسه: "سيصوت كل الرأسماليين على "س" وأنتم".

٣- إن الشعار الإشهاري يميز بين الأفراد. أما الشعار الديني فيجمع بينهم، إنه يقيم رابطا " أفقيا" بينهم.

٤- إن الشعار الإشهاري يضع المتلقي في وضع سلبي، أما الشعار الديني، فعلى العكس من ذلك، يدعو المتلقي إلى تبني الشعار والدفاع عنه. إن العبارة "يقال" تحل محل "نقول" والجدير

[٤٥] انظر الشعار والإيدلوجيا.. ترجمة سعيد بنكراد. موقع سعيد بنكراد. على الرابط التالي
http://saidbengrad.free.fr/al/n12/4.htm

بالملاحظة أن شعار الحرب "الكتائب الأولى منذورة للموت" يشتمل على السمة الأولى للشعار السياسي دون السمات الثلاث الأخرى.

خصائص وسمات الرموز والشعارات:

يعتبر اختيار الرموز، وتصميم الشعارات من الأمور الأساسية والمهمة في الدعاية السياسية، وخصوصا في الحملات الانتخابية، حيث يتطلب ذلك اتباع خطوات عملية صحيحة وسليمة ، ومراعات بعض الملاحظات الفنية الدقيقة حتى يوصل رسالة واضحة المحتوى ، وهذه الخطوات العلمية هي مواصفات وسمات وخصائص يجب أن تراعى في كل من الرموز والشعارات، فإذا كانت الشعارات أقوال وكلمات يجب أن تتصف بالصفات التالية:

- القصر والاختصار يكون كلمة أو جملة
- الإيقاعي الموسيقي
- البروز والقدرة على لفت التذكر (٤٦).

أما إذا كانت الرموز والشعارات عبارة عن "علامات" فإن الأستاذ المساعد بكلية التربية بجامعة الفيوم أحمد مصطفى محمد عبد الكريم يوسع الموضوع أكثر لشمل مجموعة من الخصائص والسمات التي يجب مراعاتها عند تحديد واختيار الرموز والشعارات، وهي كالآتي:

١. بساطة الأسلوب :٤٧

---

[٤٦] الشعار السياسي في الجزائر.. ١٣-١٤.

[٤٧] أحمد مصطفى محمد عبد الكريم، مدخل لإثراء تصميم الشعار المعاصر في ضوء فلسفة سيميوطيقا العلامات، مجلة كلية التربية بالفيوم، العدد التاسع.

يجب أن يراعي البساطة في تصميم الشعار والقوة ووضوح الفكرة ، حيث يجب أن يكون الشعار بسيطاً في تصميمه إلى أبعد حد ممكن بحيث يفهم المراد منه بسهولة دون عناء بأسلوب فني بسيط وواضح ومفهوم بعيداً عن الغموض ، وكذلك البساطة في استخدام الألوان ؛ فالإكثار من الألوان في الشعار يشوش على الناظر (المتلقي) ، وقد يجعل رؤيته وفهمه صعباً ، لذا يجب أن يحتوي الشعار من واحد إلى ثلاث ألوان على الأكثر .

٢. فريد ومتميز :

يجب أن يراعى في تصميم الشعار أو اختيار الرمز، التفرد والتميز وحداثة الفكرة ، بحيث أن يكون مبتكراً أو غير مستهلك أو معروف بشكل تقليدي ونمطي ، فيجب أن يكون له الخصوصية التامة دون أي تداخل أو تشابه مع شعارات أو رموز أخرى، أو أنشطة مختلفة ، وهذا يتطلب عنصر الابتكار من خلال تحقيق الموازنة بين الأصالة والمعاصرة .

٣. النسيج البنائي :

يجب أن يتميز الشعار(الرمز) الجيد بالتبسيط والتلخيص والإيجاز في البناء الشكلي بما لا يؤثر على ما يوحيه من معنى ودلالة ، فكلما زاد تعقيد الشعار أو الرمز، كلما جعله ذلك مبهماً للناظر المتلقي، والشعارات والرموز الناجحة هي رموز وشعارات بسيطة التكوين لاحتوائها على رموز مفهومة وليست غامضة يستطيع المتلقي بواسطتها فهم وقراءة الشعار بسهولة ويسر .

٤. الخصائص الدلالية :

إن الرمز والشعار ليس فقط مجرد معطى حسي ، ولا مجرد فكرة ومعطى عقلي ، ولكن تصميمه بشكله الفعال والمؤثر هو إنتاج دلالي لعلامات ورموز سيميوطيقية قد تتضمن فوق كل ذلك وتعبيره .

٥. سهولة القراءة :

إن الرموز والشعارات الناجحة هي التي يمكن فهمها وقراءة النص المكتوب فيها مباشرة من أول نظرة ، فالحروف أو الكلمات المبسطة وسيادتها في الشكل العام للشعار أو الرمز قد تكون هي مصدر جذب انتباه المتلقي وملاحظته وحفظه للشعار بسهولة .

٦. تعددية الاستخدام :

إن أفضل الشعارات على الإطلاق هي التي يمكن رؤيتها على بطاقة أعمال صغيرة ولوحة إعلانات ضخمة بنفس الوضوح والدقة ، أي أن الشعار يجب أن يكون مرن بحيث يمكن تصغيره وتكبيره بكل سهولة دون أن يشوش على المشاهد ودون أن تختفي معالم الشعار.٤٨

٧. مراعاة اتجاه حركة البصر :

ينبغي على مصمم الشعار المطبوع أن يراعي اتجاه حركة بصر المشاهد للشعار ، حيث يجب على المصمم التركيز ببصر المشاهد على محتوى الشعار أو الرمز الذي يريد التأكيد عليه من خلال عناصر التصميم المختلفة .

٨. تطبيق التقنيات الحديثة :

[٤٨] نفس المرجع

ينبغي على المصمم اكتشاف أساليب ونظم جديدة تساعد في تطوير العملية التصميمية " الحاسب الآلي " مثلاً أحد وسائل التكنولوجيا الحديثة ، فهو يتيح الفرصة لربط الفكر الإبداعي من خلال تناول العناصر التشكيلية بأسلوب جديد يساعد في ظهور الشعار بصورة أفضل (٤٩).

المحور الثالث: أنواع ووظائف الشعارات والرموز الدينية

أولا: شعارات ورموز سياسية عامة:

تعد الشعارات من أهم الأدوات المؤثرة في إدراك الدعاية السياسية لجماهير الناخبين باختلاف ثقافاتهم ومستوى تعليمهم ، وتبرز أهمية الشعارات في أنها صيغة مباشرة وبسيطة يسهل ادراكها وحفظها بالنسبة للفرد العادي من الناخبين.. حيث إن الشعار يقد للجمهور الفكرة بصورة مختصرة، وتبرز الدلالة اللغوية لكلمات الشعار في الإيحاء للجمهور بإمكان حل جميع المشاكل باتباع الطريق الذي يستهدفه القائم بالدعاية (٥٠).

ويمكن للقائم بالدعاية أن يستخدم الألفاظ والشعارات البسيطة البراقة ذات المعاني المؤثرة مثل ما فعل هتلر في دعايته (٥١). والشعار السياسي البسيط الذي كان يثير العواطف "تحيا ألمانيا" والذي كان يكتب تحت

---

٤٩ أحمد مصطفى محمد عبد الكريم، مدخل لإثراء تصميم الشعار المعاصر في ضوء فلسفة سيميوطيقا العلامات، مجلة كلية التربية بالفيوم، العدد التاسع.

٥٠ صفوت العالم، مرجع سابق، ص: ٥٢

٥١ أحمد طاهر، الإذاعة والسياسة الدولية، (القاهرة – الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٠م،) ص: ١٢١

صورة الزعيم هتلر وهو يحمل راية الصليب المعكوف ومن خلفه جماهير الشعب الألماني تؤازره وتؤيده. فضلا عن الشعارات التي رفعها وحرص وزير دعايته (جوبلز) على إبرازها وتأكيدها باستمرار، مثل:

شعب واحد – رايخ واحد – زعيم واحد

Ein Volk – Ein Reich – Ein Fuhrer

حاربوا من أجل الفوهرر والشعب Kampft Fur Fuhrer Volk (٥٢).

ويرتبط أسلوب الشعارات السياسية بعملية التكرار بدرجة واضحة ، كما يرتبط أيضا بأسلوب تحديد الأهداف المطلوبة من الدعاية . وكثيرا ما يعبر العام عن نفسه بأسلوب الشعارات ، حيث يبلور الزعماء والقادة أفكارهم التقدمية ، وآراءهم الوطنية وخططهم القومية في صورة شعارات سياسية (٥٣).

ثانيا: شعارات ورموز دينية

تتعدد الشعارات الدينية التي يستخدمها الساسة في حملاتهم الانتخابية، وتتخذ أبعادا دعائية في وسائل الإعلام الحديثة، ويوظف الساسة تلك الشعارات لإثارة مشاعر الناخبين وبحثا عن التزكية والأصوات، وادعاء . في الغالب . للتدين والتمظهر به، في هذه الفقرة نبحث أهم تلك الشعارات التي يستخدم الساسة في السودان وموريتانيا، وهي عند التأمل تنقسم إلى قسمين؛ قسم شعارات عامة تكاد تستخدم في كل قطر عربي، وثمت شعارات خاصة ببعض الأقطار وببعض الحركات السياسية ذات الميول الإسلامية.

أولا– الشعارات العامة

---

٥٢ هالة محمد حسين خليل ، تطور السياسات والأساليب الدعائية، رسالة ماجستير في الإعلام غير منشورة، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م، ص: ١٢

٥٣ عبد اللطيف حمزة الإعلام والدعاية، (القاهرة – دار الفكر العربي – ١٩٨٤م) ، ص: ٢٢

أ – الإسلام هو الحل

يعتبر شعار الإسلام من أشهر وأهم الشعارات التي رفع الإسلاميون المهتمون بالشأن السياسي في كل الأقطار العربية، فقد كان هذا الشعار من الشعارات التي امتاز به الإسلاميون في سجالاتهم مع خصومهم الفكريين من بقية التيارات المناوئة لهم كاليسار وتفريعاته والتيار القومي والليبرالي، ولأهمية هذا الشعار كتب عنه رجال لهم وزنهم في الحركة الإسلامية على مستوى العالم، فقد كتب عنه الأستاذ مصطفى مشهور مبينا مضمون هذا الشعار وسبب وجوده؛ (٥٤) " إذا حسبنا فترة استعمار الغرب لعالمنا الإسلامي منذ وطأت أقدام الأجنبي أرضنا وديارنا وتحكّم في أمورنا وبدأ بنشر أساليب حياته ومدنيته ويذيع أفكاره وآراءه، ويروج لأنماط سلوكه وخروجه على القيم والمثل، ويسعى بدأب لاقتلاع الإسلام كعقيدة راسخة في القلوب، وفهم صحيح الأذهان، وتطبيق على أرض الواقع، ورسخ بذلك الفصل بينه وبين أمور وشؤون الحياة الدنيا من خلال حصره وحصاره في الزوايا والمساجد، وفي إطار ركعات دون روح، وحلقات ذكر لا ينبعث من القلوب، وقرآن يتلى في المآتم، وإذا أضفنا الى ذلك فترة الاستقلال وسيطرة حكومات ونظم حاكمة من أهلنا ومن ديارنا، واصلت السير على نفس المنهج والتزمت المضي على نفس الطريق في ذات الإطار والتوجيه، نستطيع أن نقول إن العلمانية والأفكار والنظم والنظريات الوافدة، قد حكمت البلاد والعباد في عالمنا الإسلامي ما يزيد على المائة والثمانين عاما، نُحي فيها الإسلام عن حياة الناس تنحية كاملة، وسيطرت فيها العلمانية والوافد من النظم والنظريات سيطرة كاملة، بالقهر والقسر، والترغيب والترهيب، بالإعلام والدعاية، بتسخير العلم بعد الانحراف به عن صحيح مساره وصحيح أهدافه، حتى وصلت بالمسلمين الى حالة الفقر والتخلف الذي يعيشونه، ووضع التبعية والإذلال الذي يحيونه، وحالة الرضوخ والاستسلام التي سيطرت عليهم،

٥٤ مصطفى مشهور، الإسلام هو الحل، ط: ١ ، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص: ١٤

حتى صاروا هدفا لكل مطامع، وصارت أرضهم وثرواتهم كلأ مباحا لكل مغامر، وصارت ساحتهم مفتوحة أمام قوى العدوان الأمريكي والصهيوني لممارسة شتى أشكال الهيمنة وبسط النفوذ، وفي غطرسة وبلطجة تجرى المحاولات والجهود لاقتلاع جذور حضارتنا وإنهاء دورنا ووجودنا، ومع ظهور وانتشار الصحوة الإسلامية، وذيوع أدبياتها وأفكارها ورؤاها، ومع رفعها شعار " الإسلام هو الحل" تجاوبت والتقت الشعوب الاسلامية معها حول ضرورة نبذ ورفض المذاهب والنظم وأنماط الحياة والسلوكيات الوافدة . بعد أن تأكد لها أنها سبب التخلف والتدهور والبلاء، والرضوخ والتبعية، والفقر والتخلف . وضرورة العيش في إطار وظلال الإسلام لأنه سبيل الأمة الوحيد والصحيح للخروج من الأزمات، وحال الفقر والتخلف والفاقة وكسر أطواق العزلة وتحطيم قيود الأسر والتبعية لتعيش في مستوى العصر وفي إطار الأصالة والهوية والقيم لنبيلة، وتمارس حياتها الكريمة في ظلال العزة والكرامة والأمن.. إلا أن جهات من الخارج، مع جهات من الداخل تملك وسائل الإعلام والدعاية وأسباب القوة والسلطان، انبرت تشن حملات الهجوم والتجريح والتشكيك في دعاة الاسلام، وفي الاسلام مصحوبة بحملات التعتيم والتشويه" (٥٥) ، وفي إطار هذا الشعار والاهتمام به كتب المفكر المصري المشهور محمد عماره كتابه الذي سماه (هل الإسلام هو الحل لما ذا وكيف؟)، ولم يقتصر الأمر على الزعماء الحركيين والقادة المفكرين بل اهتم به أيضا كبار الفقهاء المعاصرين مثل الشيخ يوسف القرضاوي الذي كتب كتابا سماه "بينات الحل الإسلامي"، وقد شهد هذا الشعار ضمورا في المغرب الأقصى بسبب الرؤية الفكرية التي اعتمد عليها الإسلاميون هناك، حيث انتقلوا من سؤال الهوية إلى معضلة التدبير، فرأوا أن "الإسلام هو الحق" ولكنه ليس هو الحل لأن المشكلة لم تعد مشكلة هوية وإنما هي معضلة تدبير، فالناس تنتظر من الإسلاميين بناء المدن وتشييد المصانع ونظافة الشوارع واستحداث المستشفيات، وقد صرح بذلك

٥٥ المرجع السابق. ص. ١٥.

الأمين العام لحزب العدالة والتنمية الأستاذ عبد الإله بنكيران في أكثر من مرة(٥٦)، ولا زال لهذا الشعار ـ وما تفرع عنه ـ يشهد رواجا في السودان وموريتانيا وإن بمظاهر أخرى.

ب: تطبيق الشريعة

حين تداعت الخلافة العثمانية التي كانت تحتكم نظريا إلى الشريعة الإسلامية، وهجم الاستعمار الغربي على العالم الإسلامي وتأسست الدولة الحديثة في شكلها الذي اختار الغرب مع اعتماد مرجعية أخرى جعل العالم الإسلامي يعيش حالة فراغ من ناحية الهوية، وصار تطبيق الشريعة غاية ووسيلة لدى شرائح واسعة من المسلمين، وهو مشعل حمله الإسلاميون وجعلوه شعارا انتخابيا في بداية تعاطيهم للشأن السياسي ولا زال هذا الشعار حاضرا لدى بعض منهم في بعض الأقطار العربية، لكن الملاحظ أن هذا الشعار رغم أهميته ومحوريته في الخطاب الإسلامي المعاصر إلا أنه يشهد ضبابية على المستوى النظري في كتابات المعاصرين على مختلف توجهاتهم الفكرية، وقد أرجع الدكتور الريسوني هذا الخلل النظري إلى التشويه الذي حصل لمفهوم الشريعة الذي تحول حسب رأيه من "مفهوم .. واسع جداً يشمل الدين كله بما فيه ذلك عقائده وأن المصطلح تقلص شيئاً فشيئاً حتى أصبح كما تتفضل الآن شعار ذو بعد سياسي، وحتى هذا الشعار ينحصر عند بعض الناس إذا قلت له ستطبق الشريعة لا يكاد يتصور إلا ما نسميه بالحدود قطاع يد السارق والزاني وكذا إلى آخره، فشوه"(٥٧)، والمفهوم الصحيح حسب الريسوني للشريعة هو "كل ما شرعه الله فهو شريعة، عقيدة وأخلاق وقيم وعبادات ومعاملات فردية وزوجية وجماعية وحكومية رسمية، إذن على هذا الأساس فجميع المسلمين مخاطبون ومعنيون ويستطيعون ولهم دورهم في تطبيق الشريعة

٥٦ انظر الموقع والرابط http://taboumedia.com/%D. تاريخ الاطلاع ٢٥-٦-٢٠١٦.

٥٧ حلقة الشريعة والحياة بثت على قناة الجزيرة بتاريخ ١-٧-٢٠٠١. ومفرغة على الرابط التالي في موقع الجزيرة نت http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/

الإسلامية"(٥٨)، وهذا الخلل الواقع في الفهم لتطبيق الشريعة جعل بعض المنظرين المهتمين بهذه القضية يرجعها إلى ما بعد تحقيق قيام السيادة، وفي هذا الإطار كتب الباحث عبد الله المالكي كتابه "سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة"، وقد كتب في ذلك الباحث الموريتاني محمد المختار الشنقيطي مقالا أثار جدلا واسعا، وقد توصل في المقام إلى أن مجتمعاتنا اليوم تحتاج "إلى التواضع على رؤية نظرية واضحة حول مفهوم الشريعة ومعنى تطبيقها ومن يطبقها، مع احترام مبدئي لحرية الناس وكرامتهم من غير ازدواجية ولا مثنوية". كما أشار إلى أن هذا الموضوع يحتاج "إلى دراسات مطولة لا يتسع لها المقام، فنحن نقتصر هنا على رسم الخطوط العريضة للبساط النظري اللازم لتطبيق الشريعة في مجتمعات حرة، تمهيدا لهذه المصالحة التاريخية الجامعة بين الشريعة والحرية" (٥٩). وقد اقترح الباحث الشنقيطي عدة مقترحات للوصول إلى هذه المصالحة التاريخية:

أولا :ضرورة الانطلاق من نظرية واضحة حول ماهية الدين وطبيعته. فالشعوب العربية والإسلامية هي أكثر الشعوب تدينا، وأقل الشعوب دراسة علمية للدين (بالمعنى المعاصر لعلم الأديان).

ثانيا : ضرورة تبنّي معنى "الشريعة" في الاستعمال القرآني الذي يشمل الدين كله. لقد ورد لفظ "الشريعة" بهذه الصيغة في القرآن الكريم مرة واحدة هي قوله تعالى: "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" (سورة الجاثية، الآية ١٨). قال الطبري نقلا عن أبي زيد في تفسير هذه الآية: "الشريعة الدين"

---

٥٨ المرجع نفسه.

٥٩ الشنقيطي محمد المختار. تطبيق الشريعة في مجتمعات حرة. على الرابط التالي: http://alasr.me/articles/view/14816

ثالثا :الخروج من ثنائية القانون الشرعي والقانون الوضعي. فسبب هذه الثنائية الضِّدِّية هو تحول الشريعة في أذهان بعض المسلمين إلى هوية ثقافية وشعار سياسي، بدل التفكير فيها تفكيرا تطبيقيا عمليا.

رابعا :ضرورة الفصل الواضح بين الأحكام الأخلاقية والأحكام القانونية من الشريعة، وهذا من أكبر مصادر اللبس في الثقافة الإسلامية المعاصرة. فالشريعة –بالمعنى القرآني العام الذي نلحُّ عليه– تشمل الجوانب الاعتقادية والتعبدية والأخلاقية (حقوق الله) التي لا سلطة فيها على ضمير الفرد.

خامسا :أن المجتمع المخاطب أصلا بأحكام الإسلام ذات الصلة بالحياة العامة، فهو الوصي على الشريعة، وهو صاحب السلطة التأويلية لتحديد معنى أحكامها ووسائل تطبيقها.. والسلطة مجرد نائب عنه: "فالمسلمون هم المخاطَبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مُستنابٌ في تنفيذ الأحكام"(٦٠).

سادسا :أن الديمقراطية تطبيقٌ للشق الدستوري من الشريعة الذي وقع عليه الحيْف تاريخيا، وهي السبيل إلى تنزيل جزئيات الشريعة على حياة الناس لاحقا، بمنهج تربوي حكيم، يراعي نضج الظروف واستعداد المجتمع، ويُحمِّل الناس مسؤولياتِهم، ويحترم اختيارَهم(٦١). وبهذه الكتابات يكون شعار تطبيق الشريعة شهد انحسارا في الحملات الانتخابية خصوصا فيما يتعلق منه بالحدود ليركز من يتشبث بهذا الخطاب بمعنى آخر لتطبيق الشريعة يتعلق بإقامة العدل.

أنواع الرموز ووظائفها:

[٦٠] إمام الحرمين الجويني: غياث الأمم، ط: ٢، مكتبة إمام الحرمين ، ص ٢٧٦

[٦١] الشنقيطي محمد المختار. تطبيق الشريعة في مجتمعات حرة، مرجع سابق

تعد الرموز من أفضل أساليب الدعاية السياسية لدى القادة والرؤساء عند مخاطبة الجماهير وكسب ثقتها وتأييدها، ويرى والتر ليبمان أن الرموز وسيلة لخلق عاطفة التضامن ، ولاستمالة اهتمام الجماهير في نفس الوقت. وينبغي على الداعية أن يلائم بين الرموز التي يستخدمها وبين الدوافع الواعية وغير الواعية للفرد المستهدف... ويمكن ترتيب استخدام الرموز المصورة أو المرسومة من حيث سهولة الرسم وبساطته. إذ يعد "الصليب المسيحي" أبسط الرموز، ويأتي بعده رمز الحلفاء في الحرب العالمية الثانية "V" ، ثم صليب اللورين "+" الذي اتخذته جماعة الجنرال ديغول رمزا لها ، ثم الأسهم الثلاث رمز الحزب الاشتراكي المعادي للنازية. و"الصليب المعكوف" رمز التخويف لدى الهتلريين، ثم رمز " الهلال" ، و"الحزمة الفاشية"، وشارات الامبراطورية "النسور" والأسود"... وغيرها(٦٢). وسنشير إلى بعض الرموز الدينية التي استخدمت في المواسم السياسة والحملات الانتخابية في الوطن العربي.

١- المصحف

حضر المصحف كرمز سياسي بقوة في صدر الإسلام حيث وقع التنازع بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وبين أهل الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، ومنذ رفع أهل الشام المصحف وإلى اليوم يحضر المصحف كرمز سياسي يشير إلى دلالات عميقة من التشبث بالدين ويومئ إلى تحكيم الشرع واتباع تعاليم الإسلام في الحكم وغيره. وقد ظل السياسيون في الوطن العربي يتحدثون عن المصحف الشريف في حملاتهم الانتخابية، من خلال الوعد بتطبيق شعائره، وترسيخ قيمه، بل وصل الأمر إلى استخدام المصحف الشريف كـ"رمز انتخابي" من قبل حزب الفضيلة في موريتانيا، كما تحدث الرئيس الموريتاني في أنشطته السياسية عن طباعته للمصحف الشريف .

٦٢ صفوت العالم، مرجع سابق، ص: ٦٠

٢- المسجد

من المسجد انطلقت دولة النبوة في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان المسجد من بعده مركز دولة الخلافة الراشدة، وحتى بعد تحول بني أمية إلى القصور بقي المسجد محتفظا بكبريات القرارات السياسية التي تعنى بإرسال الجيوش للفتح، وإرسال الوفود، وبقي هذا المعنى حاضرة في الذاكرة الإسلامية وحتى اليوم حنينا إلى ذلك الماضي، ومن هنا اتخذت بعض الأحزاب السياسية المسجد كشعار يومئ إلى الأصالة والتشبث بالعهد الراشدي الذي لا زال المسلمون يحلمون بعودته. ومع أن الأحزاب الإسلامية ترى أنه لا مانع من استخدام المسجد والمنبر في النصيحة والإرشاد العامة للناس من أجل اختيار الأصلح والأكفأ دون الدخول في التفضيل بين المرشحين، إلا أن خصومهم السياسيين يعتبرون أنهم لم يتركوا المسجد "حرما آمنا" يلجأ الجميع إلى ظله، بل شوهوا رسالته، وأدخلوه كأداة من أدوات الصراع السياسي. وفي الحملة الانتخابية الأخيرة في موريتانيا استخدمت حملة المرشح محمد ولد عبد العزيز المسجد، وذلك بتصميم مخطط لمسجد قال الرئيس الموريتاني . المرشح أنذاك . بأنه سيكون الأضخم في البلاد.

المحور الرابع: مظاهر الكسب السياسي والتأزيم الديني

شكلت بداية العقد الثاني من هذا القرن، وتحديدا بعد ثورات الربيع العربي فترة فارقة في تاريخ الأحزاب السياسية ذات المرجعية الإسلامية، حيث انتقلت من المنافي والسجون إلى المكاتب والقصور، الأمر الذي فاجأ الإسلاميين أنفسهم قبل أن يفاجأ خصومهم، وقد كان لذلك التحول أسباب كثيرة ونتائج عديدة لا زالت تتفاعل في العالم الإسلامي من مختلف أرجائه، وقد كان للرموز والشعارات الدينية التي استخدمتها القوى السياسية في الوطن العربي في انتخاباتها دور كبير في المكاسب الانتخابية التي حققتها تلك القوى سواء كان ذلك قبل الربيع العربي أو بعده، وقد تجلت تلك المكاسب في فوز

الإسلاميين الساحق في الجزائر بداية التسعينات، وما أعقبه من نهوض نسبي للحركات الإسلامية في بقية البلدان العربية من خلال المشاركة الفعالة في انتخابات النقابات العمالية والطلابية حتى توج ذلك بالفوز الساحق لحركة المقاومة الإسلامية– حماس في فلسطين سنة ٢٠٠٦م لكن هذا الفوز الانتخابي لم ينعم به أصحابه، فقد كانت قوى ما يسمى بالدولة العميقة بالمرصاد لخيار الشعوب، وقد نشأ عن ذلك الحرمان مع عوامل أخرى غليان اشتد أواره ليقع انفجار الربيع العربي الذي فاجأ جميع المراقبين في سلميته وعنفوانه وشعاراته التي لم تكن ذات طابع ديني محض بقدر ما كانت مركزة على العيش والحرية والكرامة، لكن الربيع العربي رغم عدم اتسامه بالطابع الديني إلا أن مخرجاته كانت تعبيرا واضحا عن تأثير الشعارات والرموز الدينية في الوعي الإسلامي المعاصر، فرغم كثرة المشرحين فيما بعد الربيع العربي، وكثرة التوجهات، وكثرة البرامج إلا أن الشعارات الدينية كانت الأكثر حضورا من ناحية التأثير، وقد تجلى ذلك في فوز ساحق للقوى التي تبنت تلك الشعارات في مصر حيث فاز الإسلاميون في خمسة استحقاقات متتالية، وكان الناجحون كشكولا مركبا من توجهات إسلامية متعددة يجمع بينها حضور الشعارات الدينية واستخدام الرموز الإسلامية، ولم يكن ذلك مقتصرا على مصر بل في تونس أيضا نجحت الشعارات الدينية رغم ضبابية التمايز ، ورغم أن النظام الملكي في المغرب يلبس عباءة الدين من خلال "إمارة المؤمنين" ، إلا أن الإصلاحات الدستورية – وما نتج عنها من انفتاح سياسي واستحقاق انتخابي — أفضى إلى تصدر الإسلاميين للمشهد الانتخابي وبالتالي تصدر المشهد السياسي . وبالقدر الذي حصل عليه الإسلاميون من المكاسب السياسية ، فإنهم دخلوا في أزمة "دينية" مع الدوائر الرسمية والقوى التقليدية التي أرجعت فوزهم إلى جعل الدين مطية للحكم ، وأداة من أدوات الصراع السياسي الأمر الذي أنتج حالة من الصراع "الديني" بلغت حد القتل وتبريره ، كما في نموذج مفتي مصر السابق الدكتور علي جمعة الذي أباح قتل خصومه السباسيين بدعوى أنهم

خوارج، وتشفي بعض المفكرين في قتل أحد علماء المسلمين ممن يخالفه الموقف السياسي، ثم مؤتمر الشيسان الأخير الذي جاء ليفصل "عباءة" أهل السنة والجماعة على مقاسات تناسب أنظمة سياسية بعينها ويقصي تيارات عريضة وفق السياقات ذاتها. وقد ووجهها بردات فعل إقصائية موازية مما جعل الحالة "الدينية" في أزمة تصعيدية وتشكيكية متبادلة.

الخاتمة والتوصيات

توقفنا في هذه الورقة مع محاور عدة بيَّنا من خلالها مفاهيم البحث الأساسية للفهم حيث أوضحنا مفهوم الدعاية السياسية وتطورها، كما شرحنا مفهوم الرموز والشعائر الدينية لنصل إلى المقصد الأهم وهو بيان دور تلك الشعارات والرموز المتأرجح بين المكاسب السياسية والتأزيم الديني، ومن خلال ما تقدم نوصي بالآتي:

١ : أهمية ضبط المصطلحات والحذر من التهييج الغوغائي.

٢ : تحرير العلاقة بين ماهو ديني وما هو سياسي حتى لا يقع يتكرر الإرباك السابق

٣: تقديم خطابات ناضجة تعالج إشكالات الواقع بحذر شديد.

مراجع البحث

ابن فارس، معجم مقاييس اللغة. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. دار الفكر.

ابن منظور، لسان العرب. بيروت: دار صادر. ١٤١٤هـ.

أحمد بدر، الاتصال بالجماهير، (وكالة المطبوعات . عبد الله حرمي)، الكويت، ١٩٨٢م،

أحمد طاهر، الإذاعة والسياسة الدولية، (القاهرة — الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٠م،)

أحمد مصطفى محمد عبد الكريم، مدخل لإثراء تصميم الشعار المعاصر في ضوء فلسفة سيميوطيقا العلامات، مجلة كلية التربية بالفيوم، العدد التاسع.

إسماعيل سعد، الرأي العام بين القوة والإيديولوجية، (بيروت، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠م)،

إمام الحرمين الجويني: غياث الأمم، ط: ٢، مكتبة إمام الحرمين.

أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية . القاهرة، ١٩٧٦م ،

أنور السباعي ، التخطيط الإعلامي السياسي ، بدون دار نشر، ١٩٧١م،

الجمل، بسام، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات" للباحث التونسي بسّام الجمل.

حلقة الشريعة والحياة بثت على قناة الجزيرة بتاريخ ١-٧-٢٠٠١. ومفرغة على الرابط التالي في موقع الجزيرة نت.

الشنقيطي محمد المختار. تطبيق الشريعة في مجتمعات حرة. على الرابط التالي:

الشنقيطي محمد المختار. تطبيق الشريعة في مجتمعات حرة، مرجع سابق

عبد اللطيف حمزة ، الإعلام في صدر الاسلام، ط ٢ ، (القاهر، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨م)،

عبد اللطيف حمزة الإعلام والدعاية، (القاهرة — دار الفكر العربي — ١٩٨٤م).

عبد الله محمد زلطة، الإعلام الدولي في العصر الحديث، القاهرة ، دار الفكر العربي ٢٠٠١

عبد الله محمد عبد الرحمن ، سوسيولجيا الاتصال والاعلام، النشأة التطورية الحديثة والدراسة الميدانية، (بيروت، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م)،

عثمان العربي، الدعاية: النظريات والتوجيهات الحديثة، ط: ٢، (بدون دار نشر، ١٤١٤هـ)،

محمد شريف صبري ، مدخل إلى سيميوطيقيا الإعلان، مذكرة ،كلية الفنون التطبيقية ، جامعة حلوان القاهرة ٢٠٠٥م.

محمد عبد القادر، الإعلام والدعاية نظريات وتجارب، القاهرة، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع ١٩٧٢م.

محمد غنيم هلال، الأدب المقارن (بدون تاريخ ودار نشر).

محمد منير حجاب، الدعاية السياسية وتطبيقاتها قديما وحديثا، ط: ٣، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠١٢ م.

مرتضى السعد، الدعاية السلبية أهدافها ووسائلها ، موقع مجلة النبأ الانترنت ، العددين ٢٣-٢٤ ، السنة الرابعة، جمادي الأول وربيع الثاني، ١٤١٩ هـ.

مصطفى مشهور، الإسلام هو الحل، ط: ١ ، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية.

مي العبد الله، الدعاية وأساليب الإقناع ، ط: ٢، لبنان ، دار النهضة العربية.

ناظم الطحان، دراسات في الدعاية السياسية، الجزء الثالث، دمشق — منشورات وزارة الإعلام ١٩٧٦م،

هالة محمد حسين خليل ، تطور السياسات والأساليب الدعائية، رسالة ماجستير في الإعلام غير منشورة، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.

وليد الكيلاني ، الحرب النفسية بين الكلمة والطلقة،(عمان ، ١٩٧٥م،).

مستقبل الخطاب الديني بعد الربيع العربي

مروان محمد حمدان يوسف

محمد رسلان محمد نور

ملخص

تدور هذه المقالة حول قضية الخطاب الديني ودوره في إيصال رسالة الاسلام الى العالم في واقعنا الحالي ومدى نجاحه في هذا الامر ومستقبل هذا الخطاب بعد الثورات العربية التي حدثت في السنوات السابقة، وهل أسهم الربيع العربي في تغير هذه النظرة السلبية التي طبع الاسلام بها كدين ارهابي متطرف هدفه القتل والتدمير.

ان دراسة الافكار والمبادئ التي دعت اليها حركة الاخوان المسلمين في مصر وحركة النهضة في تونس في بعض القضايا الاشكالية مهم لفهم مستقبل الخطاب الديني وتطوره بعد الربيع العربي وهل اسهم هذا الخطاب في تغير الصورة النمطية عن الاسلام وطمئن جميع فئات المجتمع.

لقد شكل الانقلاب في مصر والتراجع الحاصل في تونس صدمة للكثيرين وجعل هناك حاجة ماسة لمراجعة هذا الخطاب والعمل على موائمته مع حاجات المجتمع وتخوفاته.

المقدمة:

تعود أهمية هذا البحث كونه يناقش قضية تتعلق بمستقبل الخطاب الديني الذي فشل في إيصال رسالة الإسلام إلى العالم, ولم تعد وسائله التقليدية قادرة على مواجهة الخطاب المغاير في العالم الذي نجح في وسم الإسلام بالإرهاب والتطرف، وجعل الخطاب التقليدي الإسلام مقتصر على شروحات سطحية لم تقدم جديد في ظل التطورات التي شهدتها المنطقة العربية والمتمثلة بالربيع العربي الذي أدى إلى تطور مهم على قيم الحرية والعدالة ومبادئ حقوق الإنسان.

إن ما يحدث في العالم الاسلامي اليوم يرتبط بشكل كبير في الخطاب الديني الذي بات يشكل عامل ضعف يعمل على تشتت المسلمين فهناك اختلاف على مفهوم هذا الخطاب واساليبه, فاصبح الخطاب الديني مرتبط بشكل كبير باجنده ومصالح الدول والقادة, وإن تحررت أجندة الخطاب الديني من هيمنة الدول ومصالح القادة سوف تتعارض بالضرورة مع مصالح وسياسات المستبد صانع القرار، وغالبية دعوات التجديد كانت تحارب من قبل الأنظمة، وشهدت المنطقة مراحل عدة من موجات قمع الحريات, التي شهدت تصاعد كبير بعد الربيع العربي الذي شهدت تآمر الزعماء والقادة الذين يرفضون كل تجديد على الخطاب الديني الذي يضمن لهم السلطة المطلقة التي تحقق لهم الامتيازات والمصالح المادية .

أصبح من الضروري قبل أن نتطلع الى المستقبل أن نتفق على مفهوم هذا الخطاب ونحدد اساليبه التي تتوافق مع التقدم الحاصل في العالم فالعالم أصبح قرية صغيرة يسمع ويرى ما يحدث في عالمنا الاسلامي ويرسم صورة عن الاسلام بناءا على ما يراه من تصرفات وافعال, فلغة الخطاب يجب أن تتغير ومكوناته يجب أن تتطور وخطاب الكراهيه والتنطع يجب أن يتبدل لان الهدف من خطابنا الديني يجب ان يرجع الى معينه الصافي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم خطاب متسامح هدفه التبليغ وليس المحاسبة.

إن خطابنا الديني اليوم بشكله الحالي يشكل عائق أمام مستقبل أمتنا التي تطمح في تغيير الواقع وما يحدث فيه من قمع واستبداد ومحاربة للعلم والعلماء باسم الدين, فتجديد الخطاب وتطويره وبيان حقيقته لم تعد رهينة الكتب والاجتماعات بل اصبحت حديث كل مسلم غيور يرى الواقع ويتطلع الى المستقبل الذي يحلم أن يراه واقع يعيشه المسلمون.

هناك قضايا ملحة يجب أن تعالج بفهم وسطي يحفظ الثوابت ويحقق المقاصد وينطلق من لغة العصر والتقدم كمدنية الدولة والمواطنة والاقليات والمراة والحرية والديمقراطية والتنمية, لان ترك هذه القضايا بدون معالجة أصبح يشكل عائق أم الانطلاق الى المستقبل, فتحديد موقف الاسلام من هذه القضايا يعطيه القوة والدافعية لينطلق من أجل تحقيق التنمية والحرية للشعوب الاسلامية التي ما زالت رهينة للعصور التخلف الديني.

وهناك حاجة ماسة إلى توسيع دائرة المعنيين بهذا الخطاب وتطوير أساليب ووسائل نشر فكرتهم, وهذا الأمر لن يتم إلا باستخدام وسائل عصرية قادرة على اختراق النظرة المسبقة التي تكونت بسب رواسب الإعلام المعادي

الذي نشط في تسميم المفاهيم وخلط الأوراق حتى عاد كل من ينادي بالإصلاح خائن لدينه متآمر على وطنه, وحمل الربيع العربي كل الدماء التي نزفت والأوطان التي دمرت.

إن من الضروري مراجعة الخطاب الديني بعد الربيع العربي ورصد أهم التطورات التي حصلت عليه في مصر وتونس, ودراسة الحركات الدينية الفاعلة وكيف تعاملت مع النكوص الحاصل من الأطراف المحلية والدولية, فلا بد من دراسة الواقع حتى نعرف مكمن الخلل ونعالج النتائج بعين البصيرة بعيدا عن العاطفة والحكم المسبق.

مفهوم الخطاب:

ورد معنى الخطاب في معاجم اللغة بمعنى مراجعة الكلام[1] وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً وهما يتخاطبان[2], والخطاب هو الكلام بين متكلم وسامع,[3] وهو تَوْجِيه الْكَلَام نَحْو الْغَيْر للإفهام, فالخطاب إِمَّا الْكَلَام اللَّفْظِيّ أَو الْكَلَام النَّفْسِيّ الموجه نَحْو الْغَيْر للإفهام[4].

ووصف الخطاب بالديني نسبة إلى الدين والدين في اللغة: الجزاء والمكافأة ويطلق بمعنى الطاعة[5], وسميت الأديان السماوية دينا لأنها تجعل أهلها مطيعين وخاضعين لتعاليمها وأحكامها وتحملهم على أن يتخذوا أحكامها عادة لهم يلتزمون بها, ويقصد بالدين عند إطلاقه عند المسلمين اليوم.

واقع الخطاب الديني اليوم:

يمر الخطاب الإسلامي في يومنا الحالي بأزمة ثقة جعلته عاجزاً عن مواجهة التحديات المعاصرة التي تواجه الأمة الإسلامية فالمناخ السياسي والاجتماعي والأخلاقي المتخلف انعكس سلباً على مجمل الحركة الفكرية والعلمية والثقافية والإعلامية, فالخطاب الديني يعبر عن الحالة العامة

---

1. ابن منظور, لسان, ج1, ص361.
2. الزبيدي, تاج, ج2, ص375.
3. الحموي, المصباح، ج1,ص173.
4. الحنفي, الكليات, ص419.
5. ابن منظور, لسان العرب, ج13, ص169.

للمجتمع قوة وضعفاً واعتدلاً وتطرفاً وقدرة وعجزاً واكتمالاً ويختلف من بيئة لأخرى ومن مجتمع لآخر ويمكن تشخيص حالة الخطاب في عدة مظاهر:

1- الضعف العام الذي يظهر به على مستوى المضمون العام الذي يتجلى في تراجع العلم وتفشي الجهل حتى ظهرت الأمية الدينية التي ظهرت في كثير من البلدان وتتمثل في هشاشة المحتوى والفهم المغلوط لكثير من القضايا التي يجب معالجتها من منظور ديني ومخاطبة الرأي العام بها.

2- الارتجال والعفوية والتي سببها غياب التخطيط وعدم استعمال الأسلوب العلمي في التفكير وإخضاع الموضوعات والقضايا للدراسة الواعية المتخصصة والاعتماد على القدرات الذاتية والمبادرات الفردية في أغلب الأحيان، والابتعاد عن التعاون والتكافل وتضافر الجهود وتبادل الخبرات والعزوف عن المواجهة الجماعية المتراصة المترابطة لما يستجد من ظروف ومتغيرات.

3- ضيق الأفق ومحدودية الرؤية والتركيز على اللحظة الحالية وحصر الاهتمام بها دون استشراف المستقبل والسعي إلى الاهتمام به وهذا أدى إلى أن يكون مبنياً على ردّات الأفعال وليس المبادرة إلى الإبداع والابتكار.

4- تركيز الخطاب على عوامل الفرقة والتشرذم والاختلافات المذهبية والفكرية والثقافية والصراعات السياسية المحلية والإقليمية والدولية مما جعله خطاباً مشتتاً متعارضاً متعدد الرؤى مفتقداً للترابط والانسجام.

انعكست هذه المظاهر السلبية على الأوضاع العامة في العالم الإسلامي وعلى صورة الإسلام والمسلمين في العالم وعلى التصدي للحملات المغرضة التي تتعرض لها الأمة الإسلامية وتهدد وجودها وسيادة دولها واستقرار شعوبها وازدهار ونماء أبنائها, كما تأثر الخطاب الديني بهذه

الأوضاع السلبية وحالة التخلف التي يعيشها العالم الإسلامي حتى أنه أصبح خطاباً فاقداً للمصداقية والتأثير لا يعدو عن كونه كلاماً في الهواء لا يسمن ولا يغني من جوع.

إن الخطاب الديني في وقتنا الحاضر لا يعبر عن الصورة الحقيقية للإسلام ,ومصدر هذا القصور إضافة إلى المظاهر السلبية التي استعرضناها التحديات الكبرى التي تواجهها الأمة الإسلامية : داخلية وخارجية تتمثل في حالة التشرذم والتفرق التي تعيشها الأمة الإسلامية والفقر والتخلف التي تعاني منهما قطاعات واسعة من أبناء الأمة وعدم تفعيل التضامن الإسلامي وتعميقه والاضطراب السياسي والاقتصادي والثقافي والفني والإعلامي الذي تسبب في إعاقة جهود التنمية وفي أداء الخطاب الديني ومدى فعاليته للقيام برسالته في المجتمع, وفي بعض الأحيان تؤدي بعض أنماط الحطاب الديني إلى تمزيق الصفوف بدلاً من توحيدها وبث الشقاق والخلاف بدلاً من زرع الثقة والوحدة بين أبناء الأمة الإسلامية وبذلك يتسبب في إضعاف الأمة وتشتيت جهودها, فالخطاب الضعيف الممزق يؤدي إلى ترسيخ الصورة النمطية السائدة المشوهة عن الإسلام والمسلمين ويقدم الذريعة للأعداء والمتآمرين لمضاعفة الكيد للأمة وانتقاص حقوقها وفرض الهيمنة الاستعمارية على البلدان الإسلامية, ولهذا فإن الخطاب الديني المفتقر إلى الشروط العلمية والمهنية يكون ضرره أكبر من نفعه ويؤدي إلى نتائج عكسية لأنه خطاب لا صلة له بالحكمة والموعظة الحسنة[6].

مستقبل الخطاب الديني

تغير الخطاب الديني الحالي مهم جداً إن أردنا أن تتطور المجتمعات الإسلامية وتتغير نحو الأفضل والأرقى فالتغلب على المشاكل وحلّ الأزمات والقضاء على الفقر والأمية والتخلف

[6] التويجري, عبد العزيز,العالم, ص165.

مقدمات أساسية لتجديد الخطاب الديني وارتقائه إلى المستوى المطلوب بحيث يستجيب إلى الطموحات وينسجم مع هوية الأمة ويعبر عن خصوصيتها الثقافية ويدافع عن مصالحها.

هناك قضية مهمة ينبغي أن تعالج في الخطاب الديني وهي عدم الموائمة بين الأصالة والمعاصرة, فمع تطور وتقدم وسائل المخاطبة مهنياً وفنياً بسبب الثورة المعلوماتية والتقدم في إنتاج وسائل الإعلام الحديثة غير أن هذا التطور لا يتلاءم مع التجديد الحاصل في مضامين الخطاب الديني في إطار التمسك بالثوابت وحسن فهم المتغيرات المعاصرة والتعامل معها بما يحقق الأهداف المرجوة.

من الواجب أن نبين أن الخطاب الديني ليس محصوراً في الوعظ والإرشاد بل هو خطاب شامل يعبر عن خصوصيات الأمة ويدافع عن مصالحها ويستجيب لمتطلباتها في المستقبل ويقدم الصورة الحقيقية عن الإسلام والمسلمين ويصحح الأخطاء والمغالطات ويفند الشبهات ويدحض التّهم ويتصدى بسلاح العلم والمنطق للحملات المغرضة التي تتعرض لها الأمة الإسلامية, وهو خطاب يمتلك الشروط الموضوعية للمنافسة على الصعيدين الإقليمي والدولي ولإثبات الوجود ولممارسة التأثير الإيجابي المطلوب.

ليس المطلوب توحيد الخطاب الديني ولكن لا بدّ من التعاون والتكامل في إطار التضامن بين المسلمين بحيث لا يكون الخطاب في صدام مع نفسه وإنما يتوجب أن يكون خطاباً تضامنياً يخدم الأمة كاملة ولا يستثني فئة دون أخرى.

ينبغي أن لا ننظر إلى العالم الإسلامي من زاوية الأحداث والقلاقل التي تحدث فيه والتدخلات الخارجية فهذه عوارض زائلة, ولكن المهم أن ندعو إلى تحرر الخطاب الديني من المعوقات والقيود التي تكبله ويتغلب على المشكلات التي تعترضه ويجدد نفسه ويتطور نفس الأفضل, ولن يتم هذا بالشكل المؤثر وبالأسلوب الفاعل إلا بتحرير العقل من القيود والجمود وتحريك الفكر في

ميادين الاجتهاد والتجديد والانفتاح الرشيد على آفاق الفكر الإنساني في إيجابياته للاستفادة من ثمراته[7].

إن نجاح الخطاب الديني مستقبلاً مرهون بمدى فعاليته في خطاب المسلمين وغير المسلمين ومن المهم أن نجدد فيه ليستطيع مواجهة الواقع المتجدد والمتطور ففي مجال الكلمات الاستفزازية التي لا تجلب إلا العداء والبغضاء ينبغي مراجعة هذه الكلمات للتلاؤم مع الواقع الجديد فبدل الدعاء بهلاك اليهود والنصارى مع وجود أقليات من النصارى في بلادنا يجب اختيار كلمات محببة تحببهم في الإسلام وتقربهم من المسلمين, لان الجميع ـ مسلمين وغير مسلمين ـ مواطنون في الدولة لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات, فلم يعد مقبولاً استخدام مصطلح أهل الذمة مع أنه يحمل مدلولاً ايجابياً ولكنه يفرق بين المواطنين ويوحي أن هناك تفرقة بين فئات الشعب الواحد فلا مانع من استخدام كلمة مواطن بحيث تسري على الجميع, فالأخوة الإنسانية تشمل جميع البشر بغض النظر عن الدين أو العرق لان جميع البشر يشتركون في العبودية لله والبنوة لآدم عليه السلام فمن الممكن أن تكون إخوة الوطن طريقاً للوحدة والألفة مع غير المسلمين وهي لا تتعارض مع الأخوة الدينية[8] .

الخطاب الديني بعد الربيع العربي

مع انطلاق ثورة الياسمين في تونس بدأ الربيع العربي مبشراً بانطلاقة جديدة للخطاب الديني الذي كان للحركات الإسلامية دور كبير في إشعال تلك الثورات والحفاظ على ديمومتها حتى تحقيق ما كان يبشر به الخطاب الديني من عدالة اجتماعية ومساواة بين جميع فئات المجتمع ومحاربة للفساد والاستبداد, فنجحت ثورة الياسمين في خلع ابن علي وتغيير النظام القائم بصورة سلمية, جرت انتخابات برلمانية وحاز حزب النهضة ذو التوجه الإسلامي على أغلبية المقاعد في

[7] التويجري,عبد العزيز,العالم,ص169.
[8] القرضاوي, يوسف,خطابنا, ص52.

البرلمان وتم اختيار رئيس الوزراء منه, وجرت انتخابات في عام 2015 لم يستطع حزب النهضة أن يحافظ على فوزه السابق وجرت محاولات عدة لإخراج النهضة من العملية السياسية, أما في مصر فقد جرت ثورة 25 يناير في جو ثوري عارم شاركت جماعة الإخوان المسلمين فيها بكل قوة وأدت إلى تنحي حسني مبارك عن الرئاسة ونقل صلاحياته إلى مجلس عسكري تولى حكم البلاد إلى حين إجراء انتخابات برلمانية وتشريعية جديدة, جرت انتخابات البرلمان وحقق فيها الإخوان أغلبية كبيرة وكذلك الأمر في مجلس الشورى ثم جرت انتخابات الرئاسة التي فاز فيها محمد مرسي أحد قادة الإخوان المسلمين فيها وأصبح رئيساً للبلاد إلى أن تم الانقلاب عليه من قبل الجيش المصري بالاشتراك مع الكنيسة وبعض القوى المصرية والتي منها حزب النور السلفي.

سوف نتعرض لخطاب الأحزاب الدينية في مصر وتونس بعد الربيع العربي وكيف تعاملت مع السلطة ومع نظرتها إلى الأحزاب والقوى الأخرى وكيف أجابت عن التخوفات من طريقة حكمها وقبولها للآخر.

أ- التجربة المصرية:

تلعب مصر دوراً محورياً في منطقة الشرق الأوسط وازدادت أهميتها مع انطلاق ثورة 25يناير التي أزاحت حكم حسني مبارك ذاك الحكم الشمولي الاستبدادي الذي ساهم في تخلف مصر وانحدارها في مختلف الجوانب, كانت ثورة يناير بارقة أمل لتغيير هذا الواقع وانطلاق مصر نحو عهد جديد تسوده الحرية والمساومة, غير أن انقلاب الجيش المصري شكل انتكاسة وعودة إلى عهد القمع والاستبداد, سوف أرصد في هذا البحث تجربة حركة الاخوان المسلمين في مصر وكيفية خطابها بعد الربيع العربي:

1-الإخوان المسلمين

تأسست جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928 على يد حسن البنا الذي أحدث نقلة نوعية في الخطاب الديني حيث ركّز على فئة المتدينين وكبار السن وطلبة العلوم الشرعية فكان خطاب حسن البنا دينياً بعيداً عن مواطن الخلاف الفقهي[9]لأن الانشغال به يورث العداوة والبغضاء, كما حرر الخطاب الديني من هيمنة الكبراء والأعيان والمصالح الشخصية للأفراد[10], ودعا إلى اعتماد التدرج في الخطوات وتنوع وسائل الخطاب وطرقه, ودعا إلى تقديم الناحية العملية الإنتاجية على الدعاية والإعلام[11].

استمرت الجماعة على نفس نهج مؤسسها في انتهاجها للأساليب والطرق في خطابها الديني إلى أن جاء الربيع العربي الذي فرض عليها دراسة جدوى تلك الأساليب ومراجعة خطابها الديني ونظرته إلى كثير من المسائل التي سوف أتطرق لها في ما يأتي:

1-المواطنة:

يشير هذا المفهوم إلى ذاك السلوك الذي يعي من خلاله المواطن حقوقه وواجباته وعلاقته بالمجتمع ومؤسساته وعلاقته بالسلطة الحاكمة, أما نظرة الإخوان إلى المواطنة فهي كما جاء على لسان حسن البنا" أن المصريين مسلمين ومسيحيين مجتمع واحد وجزء متلاحم ومتكامل من النسيج الوطني، متساوون في كافة الحقوق وعليهم كافة الواجبات، دون تمييز أو تفرقة وفق مبادئ الإسلام وقواعده.[12]" واعتبر الإخوان أن المواطنة أساسها المساواة أمام الدستور والقانون والمشاركة الكاملة في الحقوق والواجبات مع خصوصية الأحوال الشخصية كل حسب شرعته.

[9] البنا, حسن, مجموعة الرسائل, ص339.
[10] ن,م,ص340.
[11] ن,م, ص342.
[12] ن,م, ص 22.

وقال أيضا:المصريون ـ مسلمين وأقباطاً ـ شركاء الوطن وبناة حضارته، متضامنون في النهوض به والدفاع عنه من أي تهديد داخلي أو خارجي. وأكدوا أن المواطنة مبدأ إنساني راق يجب ممارسته في ظل مناخ صحي، معيارها الأساسي هو توافقها مع هوية وثقافة الشعب المصري[13], وفي رسالة "نحو النور" يذكر أن الإسلام يحمي الأقليات عن طريق أنه قَدَسَ الوحدة الإنسانية العامة، وقَدَسَ الوحدة الدينية العامة، وقال يتوجب على المؤمنين به الإيمان بكل الرسالات السابقة، ثم قَدَسَ الوحدة الدينية الخاصة في غير تعدٍّ ولا كبر، ويرى أن منهج الإسلام المعتدل لا يكون سببًا في تمزيق وحدة الأمة، بل يكسب الوحدة صفة القداسة بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط.

ويؤكد البنا في رسالة "إلى الشباب" أن الإسلام عني أدق العناية باحترام الرابطة الإنسانية العامة بين بني الإنسان، وقد أوصى بالبر والإحسان بين المواطنين، وإن اختلفت عقائدهم، وبإنصاف الذميين وحسن معاملتهم: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، فلا ندعو إلى فرقة عنصرية ولا إلى عصبية طائفية.

ثم يؤكد الإمام البنا المعنى السابق للوطنية، فيقرر: "ولكننا إلى جانب هذا لا نشتري هذه الوحدة بإيماننا، ولا نساوم في سبيلها على عقيدتنا، ونهدر من أجلها مصالح المسلمين، وإنما نشتريها بالحق والعدالة والإنصاف وكفى."

ويعتبر الإمام الهضيبي –المرشد الثاني للإخوان –أن إثارة قضية الموقف من غير المسلمين لا يجد لها وضعًا ويثيرها توهم من الأوهام، فإن موقف الإسلام منهم: أباح لهم حرية العقيدة وحماها، وأباح لهم حرية العبادة، فلهم أن يعبدوا الله من غير حرج عليهم، وبالنسبة للأحوال الشخصية، فالأقليات تطبق قواعد دينها، وتحكم في ذلك محاكمهم، وقد أمر المسلمين أن يتركوهم يدينون، وبالنسبة إلى المعاملات، فإن المسيحية ليس بها نصوص تتضمنها، وقد نظمها الإسلام، فالمسلمون يلتزمون بها على أنها دين، ويستوي عند المسيحيين أن يكون قانون المعاملات بحيث

[13] البنا, حسن,مجموعة الرسائل,ص22.

يعتقده المسلمون دينًا ويحترمون تنفيذه في حق أنفسهم وحق غيرهم، وأن يكون قانونًا لغير المسلمين[14].

وجاء في برنامج الإخوان الانتخابي في عام 2005 "نؤمن بكفالة الدولة والمجتمع لكل الحقوق الأساسية للمواطن المصري، من خلال مساهمات الدولة، والمسئولية الاجتماعية للقادرين، والأوقاف الرسمية، كلٌّ حسب دوره، هذا فضلاً عن وجوب نشر ثقافة حقوق الإنسان، من خلال المقررات الدراسية- خصوصًا مرحلة التعليم الأساسي- ومشاركة علماء الدين المسلمين والمسيحيين والمثقفين وأصحاب الاتجاهات الفكرية المتعددة، من خلال النشاط الفني الملتزم بالأخلاق والآداب العامة والمباريات الرياضية والنشاط الثقافي، وكل ما يحقق هذه الأهداف.

كل ما سبق من حقوق يجب كفالتها لكل مصري يعيش على أرض مصر، أما من كان مصريًّا يعيش خارج مصر فله حق المشاركة في الانتخابات ويُكفل له حق المساهمة في تنمية وتعمير مصر والعودة متى شاء، أما غير المصري على أرض مصر فله حق الحماية والرعاية وقضاء مصالحه، بما يليق بتاريخ مصر وحضارتها، وبما يجعلها جذابةً آمنةً لكل من يريد أن يحيا بشكل دائم أو مؤقت أو يزور بلادنا"[15].

وجاء في برنامج حزب الإخوان المسلمين في 2007" مصر دولة لكل المواطنين الذين يتمتعون بجنسيتها وجميع المواطنين يتمتعون بحقوق وواجبات متساوية، يكفلها القانون وفق مبدأي المساواة وتكافؤ الفرص ونعتبر المواطنة هي القاعدة التي تنطلق عنها المطالبة بالديمقراطية، ليس بغرض تداول السلطة فحسب، بل بغرض ممارسة الديمقراطية، المتجاهل لمبدأ الأغلبية ويجب أن تعزز النصوص القانونية معاملة كل المواطنين على قدم المساواة دون تمييز وعلى الدولة والمجتمع العمل على ضمان قيام الأوضاع

[14] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
[15] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title

الاجتماعية اللازمة لتحقيق الإنصاف، وأن يمكن الأفراد من المشاركة بفاعلية في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم، وخاصة في القرارات السياسية"[16].

بعد نجاح ثورة 25 يناير أسس الإخوان المسلمون حزباً سياسياً يمثلهم في الانتخابات"حزب الحرية والعدالة" وأصدر الحزب نظاماً داخلياً أكد في بنوده على حرية الاعتقاد والوحدة الوطنية والمواطنة واحترام حقوق الإنسان والمساواة والعدالة الاجتماعية, كما أكد على كفالة حقوق المواطن في الحياة الكريمة والتعليم والعمل والعلاج والسكن والحريات العامة وبخاصة حرية الرأي والاعتقاد, والمساواة بين جميع المواطنين لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الدين[17].

وجاء في دستور 2012 الذي أقره البرلمان المصري الذي يشكل الإخوان فيه أغلبية كبيرة, "الوحدة الوطنية فريضة، وركيزة بناء الدولة المصرية الحديثة وانطلاقتها نحو التقدم والتنمية؛ ترسخها قيم التسامح والاعتدال والوسطية وكفالة الحقوق والحريات لجميع المواطنين دون تفرقة بين أبناء الجماعة الوطنية[18]" وجاء في المادة (6)" يقوم النظام السياسي على مبادئ الديمقراطية والشورى، والمواطنة التي تساوي بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات العامة، والتعددية السياسية والحزبية، والتداول السلمي للسلطة، والفصل بين السلطات والتوازن بينها، وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان وحرياته؛ وذلك كله على النحو المبين في الدستور.

ولا يجوز قيام حزب سياسي على أساس التفرقة بين المواطنين، بسبب الجنس أو الأصل أو الدين, وجاء في المادة (43) وتكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية وإقامة دور العبادة للأديان السماوية؛ وذلك على النحو الذي ينظمه القانون[19].

2-الحرية:

[16] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
[17] http://www.slideshare.net/m0maga/ss-8851903
[18] http://www.elshaab.org/news
[19] http://www.elshaab.org/news

تعد جماعة الإخوان من أكثر الجماعات التي تعرض أفرادها للتضييق والاضطهاد منذ نشأتها على يد أنظمة الحكم المتعاقبة على مصر وبالرغم من ذلك فقيمة الحرية لدى الجماعة لها أهمية كبيرة بسبب ما عاشته وما يعيشه الشعب المصري من ظلم واستبداد, فغياب الحرية كان سبباً رئيساً في تدهور الأوضاع الاقتصادية والسياسية في مصر.

جاء في برنامج الإخوان الانتخابي في عام 2005 "تعيش أمتنا حالةً من حالات إهدار الحريات وإهمال حقوق الإنسان منذ زمن أدى إلى تخلُّفِ الأمة واعتمادها على غيرها في مأكلها ودوائها وسلاحها؛ مما أفقدها استقلالَها وحريتَها في اتخاذ قراراتها؛ لذا فإن برنامجَنا يعتمد على إطلاق الحريات للناس الذين هم مناط التكليف ﴿**ولَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُم فِي البَرِّ وَالبَحْرِ وِفَضَّلْنَاهُم عَلَى كَثِيْرٍ ممَّن خَلَقْنَا تَفْضِيْلاً**﴾) الإسراء, لذا فإن حزمةً من الحريات.. مثل حرية الاعتقاد ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾) الكهف).. وحرية الرأي والتعبير بكافة الأشكال السلمية والقانونية.. وحرية تكوين الأحزاب.. وحرية التنقل والسفر.. وحرية العمل الطلابي بالجامعات والمدارس، وحزمةً من الحقوق.. مثل تكوين الجمعيات الأهلية، وعودة الأوقاف، والحق في التداول السلمي للسلطة من خلال صناديق الانتخاب دون ضغط أو إكراه.. والحق في التقاضي أمام القاضي الطبيعي بعيدًا عن القوانين الاستثنائية.. مثل هذه الحقوق والحريات مما نؤمن به وتعتبر أنه أحد الدعائم الأساسية للإصلاح[20].

وجاء في البرنامج الانتخابي للإخوان في عام 2007 " الحرية كأصل إسلامي وتراث إنساني ركن أصيل في العلاقة التعاقدية بين المواطن أو مؤسسات المجتمع المختلفة من جهة، وبين السلطة الحاكمة من جهة أخرى، بما يوفر عدالةً تُساوي بين الأفراد، وتضمن حرياتهم في الاعتقاد، والتصرف والتملك، وإبداء الرأي والتعبير والتنقل و الاجتماع وتكوين الأحزاب والجمعيات و إصدار الصحف ,إن ضمان الحرية، وصيانة الحقوق للمواطن، وفئات المجتمع المختلفة، يتحملها النظام السياسي بكل مفرداته، من نظم ومؤسسات وإجراءات وتوجهات إدارية وعملية، ولا تقتصر الحرية

[20] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title

على الحريات الدينية والسياسية فحسب، ولكنها تشمل التحرر من كل أنواع وأشكال القهر والاستبداد، والنيل من الكرامة الإنسانية[21]"

ومع انطلاق الثورة المصرية في عام 2011 سادت مصر فرحة غامرة تمثلت في إنشاء عدد كبير من الأحزاب السياسية المتنوعة التي استفادت من أجواء ما بعد نجاح الثورة وصدحت بكل حرية بآرائها السياسية وكان الإخوان في مقدمة من استفاد من تلك الأجواء التي ساهمت في نشر أفكارهم وسماع صوتهم من مختلف فئات المجتمع فتمّ تأسيس حزب الحرية والعدالة في 2011 الذي دعا إلى الحرية إيذاناً بعصر جديد تسوده الحرية والعدالة وأسسوا جريدة تمثلهم وقناة فضائية بعد أن كانوا ممنوعين من العمل ومما جاء في النظام الداخلي لحزب الحرية والعدالة "الحرية والعدالة والمساواة هي حقوق أصيلة لكل مواطن بدون تمييز" وجاء أيضا" كفالة كافة حقوق المواطن في الحياة الكريمة والتعليم والعمل والعلاج والسكن مع كفالة الحريات العامة وبخاصة حرية الرأي والاعتقاد والانتقال والتنظيم[22]".

وبعد نجاح الإخوان في انتخابات البرلمان المصري في مجلسيه الشعب والشورى ونجاح محمد مرسي في الرئاسة أكد الإخوان على أهمية الحرية كقيمة إنسانية لكل أفراد المجتمع ومما جاء في دستور عام 2012 في المادة(45) " ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل النشر والتعبير" وفي المادة (48) " حرية الصحافة والطباعة والنشر وسائر وسائل الإعلام مكفولة. وتؤدى رسالتها بحرية واستقلال لخدمة المجتمع والتعبير عن اتجاهات الرأي العام والإسهام في تكوينه وتوجيهه في إطار المبادئ الأساسية للدولة والمجتمع والحفاظ على الحقوق والحريات والواجبات العامة، واحترام حرمة الحياة الخاصة للمواطنين ومقتضيات الأمن القومي؛ ويحظر وقفها أو غلقها أو مصادرتها إلا بحكم قضائي.

[21] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
[22] http://www.slideshare.net/m0maga/ss-8851903

والرقابة على ما تنشره وسائل الإعلام محظورة، ويجوز استثناء أن تفرض عليها رقابة محددة في زمن الحرب أو التعبئة العامة", وفي المادة رقم المادة (49) جاء "حرية إصدار الصحف وتملكها، بجميع أنواعها، مكفولة بمجرد الإخطار لكل شخص مصري طبيعي أو اعتباري.

وينظم القانون إنشاء محطات البث الإذاعي والتليفزيوني ووسائط الإعلام الرقمي" وفي المادة (50) "للمواطنين حق تنظيم الاجتماعات العامة والمواكب والتظاهرات السلمية، غير حاملين سلاحاً، ويكون ذلك بناء على إخطار ينظمه القانون, وحق الاجتماعات الخاصة مكفول دون إخطار، ولا يجوز لرجال الأمن حضورها أو التصنت عليها", وفي المادة (51)

"للمواطنين حق تكوين الجمعيات والمؤسسات الأهلية، والأحزاب بمجرد الإخطار، وتمارس نشاطها بحرية، وتكون لها الشخصية الاعتبارية, ولا يجوز للسلطات حلها أو حل هيئاتها الإدارية إلا بحكم قضائي؛ وذلك على النحو المبين بالقانون", وفي المادة (52) "حرية إنشاء النقابات والاتحادات والتعاونيات مكفولة، وتكون لها الشخصية الاعتبارية، وتقوم على أساس ديمقراطي، وتمارس نشاطها بحرية، وتشارك في خدمة المجتمع وفى رفع مستوى الكفاية بين أعضائها والدفاع عن حقوقهم, ولا يجوز للسلطات حلها أو حل مجالس إدارتها إلا بحكم قضائي"[23].

كانت فترة حكم محمد مرسي فترة ذهبية للإخوان تمثلت في أجواء الحرية الغامرة التي اجتاحت مصر وتمثلت في علو صوت المعارضين وعدم خشيتهم من الانتقاد, وسرعان ما تبددت هذه الأجواء مع انقلاب الجيش المصري بمشاركة بعض الأحزاب السياسية التي فشلت في الانتخابات فسادت أجواء الخوف والقمع والاستبداد.

3-مدنية الدولة:

ينظر الإخوان المسلمون إلى الإسلام على أساس أنه دين شامل يشمل جميع نواحي الحياة فهو كما قال حسن البنا مؤسس الجماعة " دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة

[23] http://www.elshaab.org/news/42977/

وعدالة، وهو ثقافة وقانون"[24] ولكن اللافت أن الإخوان يرفضون الدولة الدينية ويعتبرون الدولة الإسلامية دولة مدنية ومما جاء في البرنامج الانتخابي للإخوان في 2005 " لأن الإسلام يرفض السلطة الدينية فالدولة في الإسلام دولةٌ مدنيةٌ، تضع الأمة نُظُمَها ومؤسساتِها، وهي مصدر السلطات، وهذا اجتهاد بشري ضمن اجتهادات بشرية أخرى تُغيَّر وتُحَسَّن في إطار ثوابت الشريعة ومرجعيتها الحاكمة لسلطات الأمة والدولة، في نسق فكري متميز، فهي دولةٌ مدنيةٌ قامت وتقوم بتنفيذ الشريعة وإقامة حدود الله، وليس في الإسلام سلطة دينية لأحدٍ– مهما علا شأنه– على أحد إلا سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطةٌ خوَّلها الله لكل المسلمين.. أدناهم وأعلاهم.

أما سلطة الحاكم فهي سلطةٌ بموجب العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، تقيمها الأمة، وتطوِّر مؤسساتها المدنية، فالمدنية تنفي القدسية والكهانة عن الدولة مع بقاء مرجعيتها إسلاميةً شرعيةً؛ لأن الإسلام وضع حدودًا ورسم حقوقًا.. إنها دولةٌ تمزج بين الدين والدولة دونما فصل أو اتحاد؛ لذا فإن الأمة هي التي تولي الحاكم، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكمٌ مدنيٌّ من جميع الوجوه.

لذا فإن المنهج الإسلامي هو الوسطية الجامعة بين الدنيا والآخرة، فليس هو الدين الذي يَترك الدنيا ليُقيم مملكته خارج هذا العالم، فهو يقدم الدنيا مع الآخرة، ويحرص على مأكل الناس وملبسهم ﴿**إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوْعَ فِيْهَا وَلاَ تَعْرَى وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فِيْهَا وَلاَ تَضْحَى**﴾ طه)، والحرص على حماية الطبقات الغنية والفقيرة معًا، بالبعد عن الربا، وتوزيع الزكاة في مصارفها مثلاً، ويحرص على توظيف مخترعات الحضارة وتنمية الصناعة والزراعة لنهضة الأمة، وبالجملة فإن كل ما تتطلبه دنيا الناس إنما هو دين وتكاليف شرعية؛ لذا فإن المنهج الإسلامي هو الوسطية الجامعة، وهي خصيصةٌ من خصائص الإسلام ، وقسمةٌ ثابتةٌ من قسمات المنهج الإسلامي في الإصلاح.. إصلاح النفس.. وإصلاح المجتمع الإنساني، بلا غلوٍّ في الإفراط عند المتشددين ولا تفريط عند

[24] البنا, حسن, مجموعة,ص

العلمانيين والمنكرين لدور الدين في الحياة"[25], يوضح هذا البرنامج نظرة الإخوان إلى الدولة وإنها بالضرورة دولة مدنية.

وفي برنامج عام 2007 أكد الإخوان على مدنية الدولة وواجباتها والتي تقوم على أساس الاختيار المباشر من قبل الشعب" الدولة الإسلامية هي دولة مدنية بالضرورة، لأن الوظائف فيها أساس توليها الكفاءة والخبرة الفنية المتخصصة والأدوار السياسية يقوم بها مواطنون منتخبون، تحقيقاً للإرادة الشعبية الحقيقية،والشعب مصدر السلطات، وصولاً لحفظ أمن المجتمع.

إذ تنشأ علاقة بين السلطة والشعب تقوم على التكامل والتكافل لتحقيق المصلحة العليا للمجتمع، وتعظيم المجال المشترك بينهما، فالشعب الناهض ليس بديلاً عن الدولة الشرعية الفاعلة ولا مزاحماً لها، بل يعد مصدراً من مصادر قوة الدولة.

والدولة المتصفة بالشرعية والفاعلية أهم مصدر من مصادر قوة الشعب، بما تسمح به من قيام مؤسسات أهلية تتمتع بالاستقلال المالي والإداري، وبما تتيحه من مجالات وما ترسمه من خطط للنهوض والتقدم أمام المواطنين.

والدولة هي وكيل عن الأمة تقوم بكل ما لا تستطيع الأمة القيام به، وتقوم بالمهام المركزية مثل الدفاع والأمن والخارجية، وهي مسئولة عن التخطيط المركزي، وتوجيه القطاع الخاص والأهلي بسياسة الحوافز، كما أنها مسئولة عن مواجهة الأزمات والمشكلات الكبرى، وتعويض النقص في الخدمات والحاجيات الأساسية، وهي في كل هذا تعمل وفق تعاقدها الدستوري مع الأمة كوكيل لها، ومن خلال مراقبة السلطة التشريعية لأداء الدولة نيابة عن الأمة

وللدولة وظائف دينية أساسية، فهي مسئولة عن حماية وحراسة الدين، والدولة الإسلامية يكون عليها حماية غير المسلم في عقيدتة وعبادته ودور عبادته وغيرها، ويكون عليها حراسة الإسلام وحماية شئونه والتأكد من عدم وجود ما يعترض الممارسة الإسلامية من العبادة والدعوة والحج وغيرها. وتلك الوظائف الدينية تتمثل في رئيس الدولة أو رئيس الوزراء طبقاً للنظام

[25] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title

السياسي القائم. ولهذا نرى أن رئيس الدولة أو رئيس الوزراء طبقاً للنظام السياسي القائم عليه واجبات تتعارض مع عقيدة غير المسلم. مما يجعل غير المسلم معفياً من القيام بهذه المهمة، طبقاً للشريعة الإسلامية، والتي لا تلزم غير المسلم بواجب يتعارض مع عقيدته, يضاف لذلك أهمية التنويه إلى أن قرار الحرب يمثل قراراً شرعياً، أي يجب أن يقوم على المقاصد والأسس التي حددتها الشريعة الإسلامية، مما يجعل رئيس الدولة أو رئيس الوزراء طبقاً للنظام السياسي القائم، إذا اتخذ بنفسه قرار الحرب مساءلاً عن استيفاء الجانب الشرعي لقيام الحرب، وهو بهذا يكون عليه واجب شرعي يلتزم به"[26].

وبعد ثورة 25 يناير 2011 أكد حزب العدالة والتنمية على مدنية الدولة وجاء في النظام الداخلي للحزب" ويتبنى الحزب مبادئ أهمها الحرية والعدالة وسيادة القانون ومدنية الدولة, فلا هي دولة عسكرية ولا دولة دينية(ثيوقراطية), وكذلك التداول السلمي للسلطة واعتماد الشورى والديمقراطية وتبني حرية الاعتقاد"[27].

4-العمل السياسي والتعددية الحزبية:

يؤمن الإخوان المسلمون بالعمل السياسي والتعددية الحزبية والديمقراطية كوسائل للتغيير السياسي القائم على أساس حق الشعب في اختار ممثليه حتى أن حسن البنا ترشح للانتخابات في عهد الملك فاروق في ظل حكومة حزب الوفد إلا أنه تعرض لضغوطات شديدة من أجل العدول عن قراره, كما قرر المؤتمر السادس للإخوان الذي جرى في عام 1941 السماح للإخوان بخوض الانتخابات بصورة فردية[28], في عام 1938 وجه الإخوان المسلمون رسالة إلى الأحزاب السياسية من أجل تأسيس هيئة قومية تضم الأحزاب القائمة والكفاءات والمواهب يكون هدفها وضع برنامج للنهضة يكون شاملاً لكافة مناحي الحياة على أساس الدين الحنيف[29].

[26] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
[27] http://www.slideshare.net/m0maga/ss-8851903
[28] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
[29] جريدة النذير, عدد3,سنة 1,1357هـ.

بقي الإخوان المسلمون يدعون إلى التعددية على الرغم من الأنظمة الاستبدادية التي حكمت في مصر واستغلت كل فرصة متاحة من أجل ممارسة العمل السياسي وخاضت انتخابات البرلمان في أثناء حكم حسني مبارك ومما جاء في البرنامج الانتخابي للإخوان في عام 2005 " نؤكد.. نحن" الإخوان المسلمون .."تمسكَنا بنظام الدولة نظامًا جمهوريًّا برلمانيًّا دستوريًّا ديمقراطيًّا، في نطاق مبادئ الإسلام ، يكلّف رئيس الجمهورية بالمهام الإستراتيجية، كالدفاع، والأمن القومي، والسياسة الخارجية، ويكلَّف فيه رئيس الوزراء بالمهام التنموية، كالزراعة، والصناعة، والتجارة، والتعليم، والصحة.. وغيرها, هذا النظام في مجمله قائم على إقرار الحريات العامة للمواطنين كافة، دون تفرقةٍ بينهم أو تجزئةٍ لهذه الحريات، فالحرية شرط النهضة، وهي المقدمة اللازمة لجميع جوانب الإصلاح ومناحيه[30], ومما جاء في البرنامج الانتخابي للإخوان في 2010 " إن إطلاق الحريات وتحقيق الإصلاح السياسي هما المدخل الأساسي لممارسة سياسية ديمقراطية سليمة، تتنافس فيها الأحزاب والقوى السياسية منافسة حرة شريفة ونزيهة، لكسب أصوات الشعب الذي هو مصدر السلطات مما يشكل تعددية حقيقية، ويضمن للشعب حريته في محاسبة السلطات التنفيذية، ويؤدي إلى تداول سلمي حقيقي للسلطة، وبالتالي تحقيق استقرار شامل يوفر مناخاً صحياً لإقامة تنمية متكاملة وتوفير عدالة اجتماعية.

وهذا يتطلب العمل على إجراء تعديل في بعض مواد الدستور، وبعض القوانين الخاصة بالسلطة القضائية وقانون مباشرة الحقوق السياسية وقانون الإدارة المحلية وقانون النقابات، وغيرها من القوانين، لضمان تمتع المواطن المصري بكافة حقوقه السياسية والاجتماعية التي يكفلها له الدستور دون انتقاص، ذلك لأن تمتع المواطن بحرياته وحقوقه هي السبيل لإطلاق طاقاته وقدراته، مشاركة وتفاعلاً في تقدم وطنه وتنميته والدفاع عنه، ولا تزال الكلمة العمرية الرائعة ترن في آذان الزمان : "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"[31].

[30] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
[31] http://www.egyptwindow.net/news_Details.aspx?News_ID=10125

أسس الإخوان المسلمون حزب العدالة والتنمية ليكون الذراع السياسي لهم بعد نجاح ثورة 2011 حيث تنافسوا على الانتخابات وحققوا أغلبية كبيرة في مختلف الانتخابات التي خاضوها وتوج هذا الأمر بانتخاب محمد مرسي رئيساً لجمهورية مصر العربية ومما جاء في النظام الداخلي للحزب" الديمقراطية هي السبيل لتحقيق مصالح الوطن والمواطن وفقاً لمرجعية هذا الحزب", وجاء في الدستور الذي أقره البرلمان المصري في عام 2012" يقوم النظام السياسي على مبادئ الديمقراطية والشورى، والمواطنة التي تساوي بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات العامة، والتعددية السياسية والحزبية، والتداول السلمي للسلطة، والفصل بين السلطات والتوازن بينها، وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان وحرياته؛ وذلك كله على النحو المبين في الدستور[32], كما سادت فترة حكم محمد مرسي أجواء الحرية السياسية والتعددية وقبول الأخر وانتهت بالانقلاب الذي قاده عبد الفتاح السيسي الذي أنتج نظاماً استبدادياً ضيق على الحرية العامة وحارب التعددية السياسية.

ب- التجربة التونسية:

انطلقت شرارة الربيع العربي من تونس حيث كانت ثورة الياسمين في عام 2010 التي نجحت بعد قيامها ب27 يوماً وهرب زين العابدين بن علي إلى السعودية, جرت انتخابات ديمقراطية عام 2011 في تونس بمشاركة جميع الأحزاب وأثمرت هذه الانتخابات فوز حركة النهضة بالمركز الأول وتم تشكيل حكومة ائتلافية بمشاركة حركة النهضة وتم اختيار المنصف المرزوقي رئيساً للبلاد وبقي في المنصب إلى عام 2014 حيث جرت انتخابات أدت إلى فوز السبسي وحزب نداء تونس المقربين من نظام بن علي.

[32] http://dostour.eg/2013/tags/state/

حزب النهضة

تأسست حركة النهضة باسم الجماعة الإسلامية في عام 1972 على يد راشد الغنوشي وغيرت اسمها عام 1989 إلى حركة النهضة, تعرضت الحركة إلى التضييق والملاحقات وتم سجن عدد كبير من أعضائها في عام 1991 بعد اتهامها بتدبير محاولة انقلاب مما أدى إلى هجرة قياداتها إلى الخارج, بعد ثورة تونس في 2010 ونجاح ثورة الياسمين رجع قيادتها إلى تونس وتم الاعتراف بالنهضة كحزب سياسي شاركت في انتخابات 2011 وحصلت على المركز الأول وشكلت الحكومة بالمشاركة مع بعض الأحزاب الأخرى, وفي انتخابات عام 2014 حلت النهضة بالمركز الثاني بعد حزب نداء تونس الذي ضم أحزاب ائتلافية من بقايا النظام السابق ونال دعماً خليجياً كبيراً لإزاحة حركة النهضة عن تصدر المشهد السياسي التونسي, تعاملت النهضة بمرونة كبيرة لضمان عدم تكرار التجربة المصرية التي انتهت بعودة الحكم العسكري وكان لخطابها الدور الكبير في عدم تفاقم الأمور والحفاظ على مكاسب ثورة الياسمين.

1-المواطنة:

يتمتع أهل الديانات المختلفة بحقوق المواطنة في ظل الحكومات الإسلامية المختلفة على مر التاريخ الإسلامي الذي برأ من الإبادة الجماعية والاضطهاد الديني, فما الأقليات الدينية الموجودة في المدن الإسلامية إلا دليل عملي على هذا التسامح والتساهل, فحق الحصول على الجنسية حق مضمون لهم, فمفهوم أهل الذمة شابته شوائب استغلت للتشويه رغم أن الإسلام قائم على مبدأ الحرية في الاعتقاد والدين لقوله تعالى (لا إكراه في الدين), ويمكن استبداله بأي مفهوم آخر حتى لا يلتبس المفهوم على الناس ,فالمواطنة مبدأ يحقق مقاصد الإسلام بالمساواة بين المسلمين

ويحقق المقصد والغاية من مفهوم أهل الذمة الذي قد يفهمه البعض على أنه نوع من التحقير أو التمييز[33].

تقوم المواطنة على الاعتراف لكل سكان بلد بحقهم في امتلاك البلاد بالتساوي، أي بشرعية أن تكون لهم حقوق وفرص وعليهم واجبات متساوية أمام قانون عادل، يقوم على المساواة لا على المحاباة وعلى الاعتراف بكبرى اليقينيات الكونية أن لهذا الكون خالقاً آمراً عادلاً رحيماً,وجاء في النظام الأساسي لحركة النهضة عن المواطنة ما يأتي: تحقيق الحريات العامة والفردية والعدالة باعتبارها قيماً محورية في تجسيد معنى تكريم الله للخلق وتحقيق إنسانية الإنسان وتكريس حقوقه وتأكيد التعددية السياسية وحرية الإعلام والصحافة وإطلاق حرية الإبداع.

2-الديمقراطية:

يختلف الخطاب الديني في نظرته للديمقراطية بين محرم لكل ما جاءت به وما قامت عليه وبين محلل لها بشروط وبين محلل لها بالكلية وهنا نبحث موقف حركة النهضة التي اشتركت في العملية الانتخابية ودعت جميع الأطراف إلى احترام نتائجها بشرط قيامها في جوّ من الحرية والتعددية.

يعرف راشد الغنوشي " النظام الديمقراطي بأنه جملة من الترتيبات الحسنة طورها البشر على امتداد مئات السنين من أجل الحد من الطغيان والتفرد بالسلطة، بما يضمن أو يرجح ولو نسبياً أن يكون القرار الذي يخص الجماعة لا يستقل باتخاذه فرداً أو مجموعة صغيرة ،وإنما يشترك في اتخاذه أكبر عدد من الجماعة أو ممثليها ، على نحو يعبر عن مصالحهم بأقصى ما يمكن ويحفظ وحدتهم وشعورهم بأن السلطة سلطتهم وفي خدمتهم وليست مفروضة عليهم قاهرة لهم، وهو ما يضفي عليها شرعية تنزل بحاجتها لاستخدام العنف المشروع إلى أدنى درجات" ويقول

[33] الغنوشي, راشد, الاسلام والمواطنة, الجزيرة نت.

أيضاً عنها "ومن جملة هذه الترتيبات الحسنة التي طورها النظام الديمقراطي ولا يزال :اعتماد الانتخابات الدورية النزيهة التي يستحق الاشتراك فيها كل المواطنين الراشدين، تختبر فيها شرعية السلطة القائمة وتقوّم منجزاتها وتتنافس فيها مختلف البرامج والأحزاب والشخصيات، فتجدد شرعية الفريق الحاكم أو تسحب منه وتنقل إلى فريق آخر، من هذه الترتيبات الفصل بين سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية وتوازنها ، وحرية تأسيس الصحف والأحزاب والجمعيات للتعبير بحرية عن كل اتجاهات الرأي العام ، والاعتراف الدستوري والقانوني بحقوق متساوية لكل المواطنين، وبحقوق الأقليات"[34].

ويرد الغنوشي على من يحرم الديمقراطية ويرى فيها سبيلاً للغرب للتحكم بالدول الإسلامية ومقدراتها, ويعتبر أنها ليست ديناً حتى تقابل بالإسلام بقدر ما هي ترتيبات لإدارة الاختلاف بين البشر سلمياً, لأن الشعوب تختلف ثقافاتها وديناتها فإن آليات الديمقراطية تنجز عملها ضمن القيم السائدة في مجتمع معين ، بما يجعل سلطة الشعب التشريعية مثلاً ولئن بدت في الشكل أنها مطلقة إلا إنها في الواقع تعمل منضبطة وملتزمة بثقافة وقيم الشعب الذي تعمل في إطاره، مثل الالتزام بالقانون الطبيعي ومبادئ حقوق الإنسان وجملة القيم العليا التي تمثل هوية ذلك الشعب والتي عادة ترد في توطئات الدساتير كالنص على النظام الجمهوري أو الملكي أو على دين ولغة الدولة المعنية ، مما يشكل الإطار العام القانوني والقيمي الذي تتحرك فيه كل مؤسسات الدولة الديمقراطية. فليس يسع المؤسسة التشريعية المنتخبة في دولة إسلامية أن تسنّ من القوانين والسياسات ما يتنافي مع ما ينص عليه الدستور من مبادئ عليا ومنها الإسلام، شأن ما يحدث في أي نظام ديمقراطي, وبصرف النظر عن هذا الجدل الشكلي فالثابت أنه تحت ضغوط الواقع وما جرته الدكتاتوريات من كوارث على الأمة فقد تنامى الوعي في صفوف كل التيارات العقدية اليسارية والقومية والإسلامية، بأهمية قيمة الحرية حتى وإن تكن ناقصة ومحدودة وفي أي سياق جاءت ، وبأن آليات الديمقراطية الحديثة رغم نواقصها هي اليوم من أعز مطالب مجتمعاتنا بكل تياراتها بعد أن اكتوى الجميع بنيران الاستبداد فتتابعوا على نفس السجون وتداولوها بدل تداول

[34] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title

السلطة، بما جعل تيار المطالبين بالتحول الديمقراطي يتعزز في أوساط كل التيارات، متجاوزين هذا الطور الجدلي إلى مرحلة تنسيق جهودهم وإقامة الجبهات بين مختلف التيارات للوقوف في وجه الاستبداد منادين بوطن للجميع على أساس مبدأ المساواة في المواطنة[35].

تقوم مبادئ حركة النهضة الأساسية على تكريس مبدأ سيادة الشعب عبر بناء الدولة الديمقراطية المدنية العادلة والعمل على تحقيق المساواة بين المواطنين[36], وحول طريق عمل حركة النهضة بعد الربيع العربي والسبل المتبعة في لتحقيق أهدافها و ترى حركة النهضة" أن الديمقراطية هي أحد هذه المفاتيح الكبرى للزمن الجديد وأن حركتنا لتعي أن فهم مقاصد الديمقراطية وفضائلها مسار مفتوح في الفكر العالمي وأن هذه القيمة مفتوحة للاستكمال والتطوير وأن الكثير مما يجري في هذا الباب في الفكر العالمي يوافق قيمنا وطموحنا للارتقاء بديمقراطيتنا الوليدة إلى صورة أبهى ومن ذلك المحاولات العميقة في الفكر المعاصر لبناء أخلاقيات للمناقشة العامة ولتحرير التواصل الاجتماعي والسياسي من التشويهات العنيفة الواعية واللاواعية كالكذب والتلاعب الإعلامي وصناعة الصور المزيفة وتحريف دلالات الأحداث وكتقنيات طمس الحقائق وأساليب تشويه الخصوم, إن ديمقراطيتنا قد ولدت ملابسة لكثير من الأدواء السابق ذكرها, ولئن كان من طبيعة الديمقراطية أن تتحمل ذلك وأكثر, فإن من طبيعتها أيضا أن تتطهر بآليات ذاتية"[37].

تربط حركة النهضة بين التخلف والاستبداد السياسي وبين ظهور الإرهاب والتطرف فتونس الجديدة حسب خطاب حركة النهضة هي تلك التي يتحقق فيها نموذج ديمقراطي يجمع بين الرسوخ في هويتنا العربية والإسلامية والانفتاح على قيم الحداثة والتجارب الإنسانية[38], وترى في الديمقراطية السبيل الوحيد للتطور والازدهار العلمي والثقافي والاقتصادي.

[35] http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
[36] http://www.slideshare.net/Ennahdha/ss-13961680
[37] http://www.slideshare.net/Ennahdha/ss-13724568
[38] نفس المصدر

3-المرأة والمشاركة السياسية:

تهتم حركة النهضة في خطابها بالمرأة والقضايا المتعلقة بها من أجل النهوض بواقع المرأة وتفعيل دورها والعمل على حفظ كيان الأسرة ودعمه[39], ولقد أهتم الغنوشي زعيم حركة النهضة بالمرأة ودحض فكرة قوامية الرجل عليها وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بواجبها المتعلق بالمشاركة في الشأن العام والحياة السياسية منطلقاً من أن الحرية قيمة إسلامية وإنسانية عليا ويجب الانتصار لها ككائن كامل الإنسانية قادر على القيام بالفعل الايجابي للمجتمع والمساهمة في خلق الحلول المختلفة التي تصنع المستقبل المشرق[40], وثمنت النهضة مشاركة المرأة في محاربة الديكتاتورية والاستبداد ودعت إلى مساندتها للحفاظ على مكتسباتها السابقة, وخلال حكم حركة النهضة لم تفرض على النساء لباساً محتشماً ولم تمنع الاختلاط على الشواطئ ولم يتغير الواقع في تونس كثيراً خلال هذه الفترة.

ترى حركة النهضة أنه لا مانع عندها من تولي المرأة لرئاسة الدولة أو الحكومة[41], وتشير الإحصائيات في تونس أن حركة النهضة هي من أكثر الأحزاب التي قامت بترشيح المرأة على قوائمها الانتخابية حيث بلغت نسبة المرأة على قوائم النهضة 46% من المرشحين وهذا الأمر اللافت يبين أنها معنية في مشاركة المرأة في مراكز السلطة والقرار المختلفة[42].

- **نتائج البحث:**

1-يجب الاتفاق على تحديد مفهوم الخطاب الديني والعمل على تنمية وتطوير اساليبه التي لم تعد قادرة على معالجة القصور الموجود في حياة المسلمين.

[39] http://www.ennahdha.tn
[40] http://ar.rachedelghannouchi.com/ar/article/8
[41] http://anbaaonline.com/?p=93410
[42] http://ar.rachedelghannouchi.com/ar/article/8

2- النظرة الموضوعية لواقع الخطاب الديني اليوم قضية مفصلية لتحديد نقاط القصور فيه ولانطلاق للمستقبل بناءا على دراسة هذا الواقع وتحديد نقاط القوة والضعف فيه.

3-إن مستقبل الخطاب الديني مرتبط بمدى قدرتنا تغير لغة وأساليب هذا الخطاب ومدى قبولنا بالتجديد والتغير في نظرتنا الى القضايا المهمة التي يجب أن تتوافق مع لغة العصر.

4- شكل الربيع العربي فرصة تاريخية للانطلاق للمستقبل بخطاب ديني جديد يهتم بالانسان وحقوقه وحريته.

5-إن ثورة 25 يناير في مصر نقطة تحول في طريقة التعاطي مع الواقع العربي الذي انتعشت آمال الناس في الحرية والمشاركة السياسية بعيد عن الاستبداد والانظمة القمعية.

6-دراسة خطاب حركة الاخوان المسلمين في اثناء الربيع العربي وبعد الانقلاب العسكري أمر مهم للاستفادة من الاخطاء وتقويم المسار.

7- الخطاب الديني المتردد والمتعثر ساهم بشكل كبير في ترسيخ مصطلح الاسلام فوبيا الذي استغل من أجل شيطنة الاخوان وتأليب الرأي العام ضدهم وأوجد الخلفية المناسبة للثورة المضادة؟

8-قضايا عديدة تحتاج إلى إعادة تعريف وصياغة واضحة للخروج من حالة الفوضى في الخطاب الديني التي أوجدت الغطاء المناسب للحملة المضادة التي جابهت حكم الاخوان.

9-تشكل الحالة التونسية التي انطلقت منها الربيع العربي حالة فريدة ساهمت بشكل كبير في صياغة مفاهيم جديدة تتلاءم مع الحالة الثورية التي نشأت والتي جاءت كردة فعل على الانظمة القمعية.

10- يشكل خطاب حركة النهضة حالة فريدة من حيث الطرح والمبادرة والذي جعلها قادرة على الاستمرار حتى بعد فوز حزب نداء تونس في الانتخابات الاخيرة ومحاولته العودة الى عهد القمع والاستبداد واخراج حركة النهضة من المشهد.

المصادر والمراجع:

1- المصادر:

الزبيدي, أبو الفيض, محمد بن محمد عبد الرزاق الحسيني(ت1205هـ/ 1790م) تاج العروس,26 جزءا, دار الحياة بيروت, لبنان,(ب,ط), (ب,ت).

الحموي, أبو العباس, **أحمد بن محمد بن علي الفيومي**(ت770هـ), **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**,**المكتبة العلمية, بيروت, لبنان**,(ب,ط), (ب,ت).

الحنفي, أبو البقاء, **أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي**(ت1094هـ), **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**), **مؤسسة الرسالة, بيروت, لبنان**,(ب,ط), (ب,ت).

الزمخشري, أبو القاسم, محمود بن عمرو بن أحمد(ت538هـ),الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل, 4 اجزاء, دار الكتاب العربي , بيروت, لبنان, ط3, 1407هـ.

ابن زنجويه, أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني (ت 251هـ), مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية,ط1, (1406 هـ – 1986 م).

الشحود, علي نايف, مقالات الدكتور عبد الكريم بكار ,(ب,ط), (ب,ت).

الشيباني, أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد(ت 241هـ, مسند الإمام أحمد بن حنبل, مؤسسة الرسالة, بيروت, لبنان,ط1,(1421 هـ – 2001 م).

النيسابوري, نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي (ت 850هـ),غرائب القرآن ورغائب الفرقان, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط1,1416هـ.

ابن منظور, أبو الفضل, محمد بن مكرم بن علي, جمال الدين ابن منظور الافريقي(ت 711هـ/1311م), لسان العرب, 15 جزءا, دار صادر, بيروت, ط1,(1414هـ/1993م).

2- المراجع:

البنا, حسن, مجموعة الرسائل, دار الكلمة للنشر والتوزيع,(1431هـ/2011م).

التويجري عبد العزيز, العالم الاسلامي في عصر العولمة, دار الشروق, القاهرة,مصر, (1424هـ/2004م).

القرضاوي, يوسف, خطابنا الاسلامي في عصر العولمة, دار الشروق,ط1, القاهرة, مصر, (1424هـ/2004م).

القرضاوي, يوسف, بينات الحل الاسلامي,المطبعة الفنية,ط2, القاهرة, مصر,1413هـ/1993م).

الفران, محمد, مظاهر التجديد في الخطاب الديني المعاصر, وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاامية,ط1,المغرب, (1428هـ/2007م).

الكروني, سعيد, نحو تجديد الخطاب الديني:تأأسيس البنية الحوارية وحق الاختلاف, وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاامية,ط1,المغرب, (1428هـ/2007م).

عمارة, محمد, الخطاب الديني بين التجديد الاسلامي والتبديد الامريكي, مكتبة الشروق الدولية, ط2, القاهرة, مصر, (1428هـ/2007م).

عمارة, محمد, الاسلام وحقوق الانسان,المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب, الكويت,(1405هـ/1985م).

عمارة, محمد, التحرير الاسلامي للمراة,دار الشروق, ط1, القاهرة, مصر, (1421هـ/27م).

عمارة, محمد, الاسلام والاقليات, مكتبة الشروق الدولية, ط1, القاهرة, مصر, (1423هـ/2003م).

3- روابط الكترونية:

لغنوشي, راشد, الاسلام والمواطنة, الجزيرة نت.
http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title
http://www.slideshare.net/Ennahdha/ss-13961680
http://www.ennahdha.tn
http://ar.rachedelghannouchi.com/ar/article/8
http://anbaaonline.com/?p=93410
/http://dostour.eg/2013/tags/state
http://www.egyptwindow.net/news_Details.aspx?News_ID=10125
http://www.elshaab.org/news [1]

شبكات التواصل الاجتماعيّ الماليزيَّة ونشر الوسطيَّة: الواقع والمأمول

الأستاذ الدكتور/ داتو ذو الكفل محمد يوسف، د. آدَمَ بَمْبا

أكاديميَّة الدراسات الإسلاميَّة، جامعة ملايا، كوالالمبور، ماليزيا

ملخَّص

إنَّ ماليزيا تمثِّل واحدةً من الدُّول ذات الاستخدام المتنامي لوسائل الاتِّصال الحديثة، وذلك راجعٌ –بفضل الله ومنِّه– إلى الإنعاش الاقتصاديّ النِّسبيّ الذي يتمتَّع به المجتمع الماليزيُّ على الصَّعيد المحليّ والعالمي. بناءً على ذلك، فإنَّ شبكات التَّواصل الاجتماعيّ تقوم بدورٍ محوريٍّ في هذا المجتمع المتنامي بشكلٍ متسارع. وبما أنَّ ماليزيا تعدُّ كذلك من أكبر المجتمعات الإسلاميَّة بجنوب شرق آسيا، ونظرًا للمشكلات المتشابكة، فإنَّ شبكات التَّواصل الاجتماعيّ من فيسْ بوكْ، ويوتوبْ، وتطبيقات الهواتف الذَّكيَّة وغيرها، تمثِّل أداةً فعالة وخطرةً في الوقت نفسه في التَّأثير على فكر الجيل النَّاشئ في هذا المجتمع المسلم، وفي تشكيل رؤيته وتوجيهه. فشبكات التَّواصل الاجتماعيّ تَعجُّ بأطرافٍ مختلفة من الجماعات المتطرِّفة، وأصحاب الأفكار الهدَّامة الذين يريدون جذب الجيل الشَّاب إلى صفوفهم بكلِّ ما استطاعوا من قوَّة! بناءً على ذلك، فإنَّ السُّؤال المحوريَّ الذي تقوم حوله هذه الدِّراسة يكمن في الآتي: تُرى.. ما واقع شبكات التَّواصُل الاجتماعيّ وأثرها في نشر الفكر الوسَطي الإسلامي في المجتمع ا لماليزي؟

أهداف الدِّراسة: في محاولة الإجابة عن السُّؤال المحوريّ السَّابق، فإنَّ هذه الدِّراسة تتوخَّى بلوغ جملةٍ من الأهداف التي يمكن تلخيصها في الآتي:

1. رسم صورة واضحةٍ عن الواقع الحالي لشبكات التَّواصُل الاجتماعي بماليزيا.
2. تحديد الموقع الإسلاميّ من هذا الواقع لشبكات التَّواصل الاجتماعي بماليزيا.
3. بيان الجهد المبذول في نشر الفكر الوسطي الإسلاميّ عبر شبكات التَّواصل الاجتماعيّ بماليزيا وإسهاماتها.
4. استخلاص الوسائل الكفيلة بالارتفاع بمستوى الجهود المبذولة في نشر الفكر الوسَطيّ عبر شبكات التَّواصل الاجتماعي.

منهجيَّة البحث

لبلوغ الأهداف السَّابقة، فإنَّ هذه الدِّراسة تنتهج منهجًا استقرائيًّا تحليليًّا؛ حيث تقوم باستقراء نتائج الدِّراسات والبحوث السَّابقة في مجال استخدام شبكات التَّواصُل الاجتماعي، وما تمَّ التَّوصُّل إليه من آراء في تأثيرها وعلاقتها بالإسلام، وبنشر الفكر الوسطيِّ في المجتمع الماليزي.

مقدمة

إنَّ موضوع شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ اليوم قد أصبح موضوعًا حيَويًّا؛ لما يكتنفه من سلاحٍ ذي حدَّين، وما تفرضه هذه الوسيلة من هيْمَنةٍ طاغية في صعيد عصر الاتِّصال وخاصَّة في أوساط الأجيال الشَّابة.

بناءً على هذه الطَّبيعة الفاعلة لشبكات التَّواصل الاجتماعيِّ، فلا بدَّ للدَّعوة الإسلاميَّة من خوضها ومواجهتها وتوظيفها. بل ترويضها لصالح تبليغ الدَّعوة الإسلاميَّة في أبهى صُوَرها، وهو أمرٌ قد أصبح أكثر إلحاحًا في ظلِّ توظيف شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ للإساءة إلى قيم الإسلام وإلى الفهم الصَّحيح لِمُثُله وتعاليمه.

عليه، فإنَّ توظيف شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ إنَّما هو ضرورةٌ ملحَّة تستلزمها طبيعة التَّجدُّد والابتكار المطلوب في وسائل الدَّعوة الإسلاميَّة التي –ينبغي أنْ– لا تعرف الجمود أو السُّكون أو التَّحجُّر على وسيلةٍ واحدة، وإلاَّ خرجت الدَّعوة الإسلاميَّة عن مسار "الحكمة والموعظة الحسنة" التي رسمها القرآن الكريم للدُّعاة في كلِّ زمانٍ ومكان. قال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} (النحل:125). وقال أيضًا في صلاحيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة لكلِّ عصْرٍ ومصرٍ: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (سبأ:28).

في هذا الإطار، تأتي هذه الورقة من أجل النَّظر في توظيف شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ لنشر الوعي الوَسَطيِّ للإسلام بالمجتمع الماليزيِّ. وتأتي هذه الورقة في حين تشهد ماليزيا تحدِّيًا كبيرًا من لدُن أطرافٍ كثيرة خارجةٍ عن الجادَّة الإسلاميَّة ممَّن يوظِّفون هذه الوسيلة الفاعلة –شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ– من أجل بثِّ روح التَّطرُّف والغلو والإرهاب في نفوس النَّاشئة، وتشويه الوجه المشرق للإسلام. وهي أطرافٌ كثيرة من متشيِّعين، وجماعات "داعش"، وغيرهم.. كلُّهم متكالبون على الجيل الشَّاب الماليزيِّ؛ لما يُعلَمُ في هذا الجيل من حبٍّ للإسلام، ومبادرةٍ للانخراط في نُصرته.

المبحث الأول: أرقام وإحصاءات عن التَّواصل الاجتماعيِّ في المجتمع الماليزي

شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ هي الخدمات الشَّبكيَّة التي توفِّر للمستخدم بناءَ معرَّفٍ شخصيٍّ بنفسه وربطه بسلسلةٍ من المعرَّفات الشَّخصيَّة لغيره ممَّن يقاسمون الاهتمامات والميول والهوايات والآراء. ويتمُّ تبادُل التَّواصل بين الأفراد

في شبكات التَّواصل الاجتماعيّ عبر صُوَرٍ شتَّى: نصوص مكتوبة، وصُوَر، وفيديوهات يتبادلُها الشَّخصُ المشارك مع مَنْ يختاره من الأعضاء الآخرين.[1]

تأتي على رأس شبكات التَّواصل الاجتماعيّ في الوقت الرَّاهن: شبكة فيسبوكْ، التي سجَّلت حوالي (34) مليون مستخدمًا في الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة وحدها عام (2008م)، وفي المستوى العالمي، حيث يبلغ مستخدموها (98) مليون نسمة. ومجموع (67) مليون نسمة ممَّن يستخدمونه على شكلٍ يوميّ. وسرعان ما قفز هذا العدد عام (2010م) إلى أكثر من (500) مليون مستخدمٍ نشطين، وأكثر من (450) مليون مستخدم غير نشطين. ومعنى "نشطين" هنا، من يستخدمونه بشكلٍ يوميّ، ويقضون حوالي (20) دقيقة أو أكثر في استخدامه. أمَّا الإحصاءات الأخيرة، فتفيد أنَّ مستخدمي فيسبوكْ قد بلغوا (750) مليون مستخدمًا عام (2013م).

هذا، بالإضافة إلى شبكاتٍ تواصليَّة اجتماعيَّة أخرى تستقطب عشرات الآلاف من المستخدمين، منها: (Friendster, 2002)، و (MySpace, 2003)، و(Twitter, 2006)، التي يبلغ مسجّلوها (115) مليون نسمة. ومجموعة أخرى كبيرة من تطبيقات الهواتف الذَّكيَّة (Smartphone) المصمَّمة خصّيصًا للتَّواصل الاجتماعيّ، ولعلَّ أشهرها: واتْساب (Whatsapp)، وفايبر (Viber)، ولاينْ (Line).

في هذا السِّياق، فإنَّ ماليزيا تُعدُّ من الدُّول الأكثر نماءً في مجال شبكات التَّواصل الاجتماعيّ، وذلك راجعٌ إلى مستوى المعرفة في استخدام الإنترنت بالمجتمع الماليزيّ، واعتماد معظم الخدمات الحكوميَّة وفي القطاع الخاصّ على استخدام الإنترنت في مختلف مناشط الحياة اليوميَّة. وتفيد الإحصاءات أنَّ نسبة (60%) من مستخدمي الإنترنت بماليزيا هم شبابٌ ما بين (13-25) عامًا.[2] كما أكَّد الباحث محمد طاهر وزملاؤه أنَّ كثيرًا من مستخدمي شبكات التَّواصُل الاجتماعيّ بماليزيا أو بغيرها من المجتمعات، إنَّما ينضمُّون لتلك الشَّبكات من أجل إشباع رغباتٍ نفسيَّة واجتماعيَّة لا يجدونها في الحياة اليوميَّة.[3]

أيضًا، تفيد الإحصاءات أنَّ مستخدمي الإنترنت الماليزيّين يستخدمون شبكات التلفزيون والموسيقى والألعاب بنسبة (47%) من الاستخدام اليوميّ، ويستخدمون الرَّسائل النَّصيَّة القصيرة، والمحادثة الآنية "الدَّردشة" (chat)، بنسبة (45%)، وقراءة الصُّحف والمجلاَّت بنسبة (35%)، على الأقلّ.

[1] B. Mathews, "Online Social Networking", in Courtney, N. ed. *Library 2.0 and beyond: Innovative Technologies and Tomorrow's User,* Libraries Unlimited, Westport, CT, 2007.
[2] Muhammad Tahir, Jan. et al. "Factors Influencing the Adoption of Social Networking Sites: Malaysian Muslim Users Perspective", *Journal of Economics, business and Management*. Vol. 3, No. 2, February, 2015. p.268.
[3] Ibid., p.267.

كذلك، فإنَّ حوالي (90%) من الماليزيّين يستخدمون فيس بوك بوصفها الوسيلة الأولى لديهم في مجال الشَّبكات الاجتماعيَّة. بينما يستخدم (5.14%) منهم شبكة يوتوبْ، ونسبة (1.97%) يستخدمون توتير. وتأتي بعد ذلك الشَّبكات والبرامج الأخرى بأقلَّ نسبة.[4]

ومنذ عام (2010م)، فإنَّ تعداد مستخدمي فيسبوك قد بلغ عشرة ملايين نسمة بماليزيا، وبنسبة (38%) منهم من الشَّباب فيما بين (18-24). وهذا يجعل من ماليزيا في المرتبة السَّابعة عشرة عالميًّا في استخدام فيسبوكْ، والثَّالثة في جنوب شرق آسيا، بعد أندونيسيا والفلبين.[5] أما عن الهواتف المحمولة الذَّكيَّة، فقد أفادت دراسة الباحثة عدْلينا عبد الحليم عن حصر هوايات الشَّباب والمراهقين بماليزيا، أنَّ تصفُّح الهواتف الذكية وتطبيقاتها يأتي على رأس جميع الهوايات بنسبة (91%)، وتأتي بعد ذلك مشاهدة الفيديو، والعمل على تطبيقات الكمبيوتر المحمول، والسينما، ولعب الكرة، وسياقة السَّيارات. فجميع تلك الهوايات مجتمعةً لا تبلغ هواية تصفُّح الهواتف الذَّكيَّة، وهي هواية حديثة سريعة النُّمو بين المراهقين والشَّباب، وحتى مَن لا يوصفون في الدِّيمغوغرافيَّة الاجتماعيَّة بأنَّهم "شباب"، فإنَّ حيازة الهواتف الذَّكية وتصفُّحها يشكِّل نشاطًا كبيرًا بين أولئك من الرَّاشدين.[6]

وطبقًا لنتائج دراساتٍ كثيرة، فإنَّ استخدامات الإنرنت يمكن تصنيفها إلى ثلاث فئاتٍ أساسيَّة، هي: اجتماعيَّة، وترفيهيَّة، وتعليميَّة ترفيهيَّة.[7] كما أنَّ ديموغرافيَّة المستخدمين من حيث العمر تؤثِّر مباشرةً في الميل إلى واحدة من الفئات الثَّلاث المذكورة، فكبار السِّن يستخدمون الإنترنت من أجل الاطِّلاع على الأخبار، وإرسال الخطابات، والاطِّلاع على المعلومات ذات العلاقة بالصِّحة. بالمقابل، فإنَّ الشَّباب يستخدمونها من أجل التَّرفيه والاجتماع.[8]

مشكلة البحث

إنَّ ما سبقت الإشارة إليه من تنامٍ مطَّردٍ لاستعمال شبكات التَّواصل الاجتماعي بماليزيا، بأنواعها المتعدِّدة، والاهتمام المتزايد بها من قبل الشَّباب والمراهقين، قد رشَّح لظهور مشكلات اجتماعيَّة عدَّة، منها التَّأثير السِّلبي لشبكات التواصل الاجتماعي على أفكار الشَّباب، وسقوط بعض أولئك ضحيَّة لأصحاب بعض الأفكار المتطرِّفة.

إنَّ ما لا يكاد يختلف حوله اثنان الآن، هو وجود تأثيرٍ سلبي لمستخدمي شبكات التَّواصل الاجتماعي من المراهقين والشَّباب، وهذا التَّأثير السلبي يأتي خطره في أنَّه ملبَّسٌ بغلافٍ دينيٍّ، حيث يعمد بعض الأفراد إلى التَّرويج

[4] Muhamad Zaki, Mustafa, et al. "Facebook as Social Media Tools among Muslim Youths in Malaysia", *American International Journal of Social Science*, Vol.2, No.8, December, 2013. p.174.
[5] Ibid.
[6] Adlina, AB. Halim. "Cultural Globalisation and its Impact upon Malaysian Teenagers, *Journal Pengajian Umum Bill*. No.8, p181.
[7] Muhammad T.J. et al. "Factors Influencing the Adoption of Social Networking Sites", Op. Cit., p.268.
[8] Ibid.

للأفكار المتطرِّفة باسم الدِّين الإسلامي، ويقنعون الشَّباب الباحثين عن الارتقاء بمستواهم الرُّوحي إلى الانخراط في صفوفهم وتبني تلك الأفكار الخارجة عن الوسطيَّة الإسلاميَّة الصَّحيحة. بتعبيرٍ آخر، فإنَّ الشَّباب الذين يتأثَّرون بالأفكار المغلوطة المتطرِّفة عبر شبكات التَّواصُل الاجتماعيّ، إنَّما هم من الشَّباب الجيِّدين المتديِّنين، ولكنَّهم يخطأون في التَّشخيص.

على سبيل المثال، تفيد التَّقارير أنَّ تجنيد الشَّباب الماليزيّين المقاتلين في صفوف داعش (ISIS) إنَّما يتمُّ عبر شبكات التَّواصل الاجتماعيَّة، وفي مقالٍ (2014م)، أفادت التَّقارير أنَّ حوالي (40) من الشَّباب الماليزيّين قد تمَّ تجنيدهم في صفوف تنظيم داعش عبر الفيس بوك وغيرها من شبكات التَّواصل الاجتماعي.[9] وقد أكَّد هذا التَّقريرَ وزير الدَّاخليَّة داتؤ سري أحمد زاهد حامدي الذي أفاد بأنَّ نسبة (75%) من المجنَّدين في تنظيم داعش من ماليزيا، إنَّما يتمُّ عبر الإنترنت، وأضاف بأنَّ حوالي (70) من القوَّات المسلَّحة الماليزيَّة، يُعتقد أنَّ لهم صلة وانتماء بالتَّنظيم.[10]

أيضًا، بتاريخ الثَّاني من يناير (2016م) تناقلت وسائل الإعلام خبر انفجارٍ بسوريا والعراق، أودى بحياة (33) ضحيَّة، وأنَّ شابَين ماليزيَّين مرتبطَيْن بهذا الانفجار، أحدهما: محمد أميرولْ أحمد رحيم، (26عاما) من ولاية ترينغانو، والآخر شَذوانْ محمد سالم (31عاما) من ولاية سيلانغور. وبذلك فإنَّ الشَّباب الماليزيّين المرتبطين بالانفجارات الانتحاريَّة بسوريا والعراق تحت تنظيم داعش، يبلغ (17) فردًا.[11] وأكَّد ذلك رئيس المعهد الدُّولي للدِّراسات الاستراتيجيَّة وشؤون الأمن، مضيفًا بأنَّ حوالي مائة من الشَّباب قد غادروا ماليزيا للانضمام إلى جماعات (ISIS)، وأنَّ الأمن قد قبض على حوالي (150) آخرين.[12]

وحتى على المستوى الدَّاخلي، فإنَّ شبكات التَّواصُل الاجتماعي هي مسؤولةٌ عن التَّهديد الإرهابيّ الدَّاخلي، وقد أكَّد ذلك رئيس الشُّرطة الماليزيَّة خالد أبو بكر؛ حيث انتشرت الشَّائعات بوجود (18) شخصًا داخل ماليزيا من الانتحاريّين، وأنَّهم مستعدُّون للقيام بعمليَّاتٍ في مختلف المواقع الماليزيَّة. كذلك، في دراسةٍ لمركز (PEW)، العالميّة حول استطلاع آراء الماليزيّين عن تنظيم داعش، تبيَّن أنَّ حوالي (50.000) من الماليزيّين متعاطفون مع التَّنظيم، وأنَّ نسبة (12%) من المسلمين الماليزيّين ينظرون بإيجابيَّة إلى تنظيم داعش، وأعمالها بسوريا والعراق.[13]

هذا، ولا يخفى أنَّ جميع الأفراد المتعاطفين لتنظيم داعش أو غيره من التَّنظيمات، لا علاقة مباشرة لهم بهذا التَّنظيم على الإطلاق، وإنَّما عبر تكوين الآراء من خلال شبكات التَّواصل الاجتماعيّ وغيرها من الوسائل المرئيَّة، ومن

---

[9] See: LEE SHI-IAN, "Malaysian militants for Isis recruited through social media", 22 September, 2014. http://www.themalaysianinsider.com/

[10] Suman, Varandani. "ISIS Recruitment: 75% Of New Islamic State Group Supporters In Malaysia Are Recruited Online", IBT, 25 May, 2015. http://www.ibtimes.com/isis-recruitment-75-new-islamic-state-group-supporters-malaysia-are-recruited-online-1936440. Accessed on: 8 February 2016.

[11] K.K. Tan. "ISIS and Present danger to our country", The Sun, Thursday 28, January, 2016, p12.

[12] Shannon, Teoh. "Rising concern over trend of Malaysian ISIS suicide bombers", The Straits New Times, 12 January, 2016. http://www.straitstimes.com/asia/se-asia/rising-concern-over-trend-of-malaysian-isis-suicide-bombers.

[13] Ibid.

خلال التَّرابط المتشعِّب في شبكات التَّواصل الاجتماعيّ؛ حيث إنَّ النَّجاح في استقطاب فردٍ لمساندة قضيَّة أو الانخراط في جماعة أو تنظيم، لا يعني فقط ذلك الفرد، وإنَّما يعني أفرادًا آخرين ممَّن يشاركون هذا الفرد آراءه وتوجُّهاته، فالنَّجاح في إقناع شخصٍ مَّا يعني إقناع سلسلةٍ من أصحابه وأصدقائه الذين –بدَوْرهم– قد يُقنعون أصدقاء آخرين، وهكذا دَوالَيك. ومن هنا تأتي أهميَّة شبكات التَّواصل الاجتماعيّ وخطورتها في الوقت نفسه.

بالإجمال، فإنَّ كلَّ تلك الأحداث تؤكِّد لنا خطورة شبكات التَّواصل الاجتماعي سواء في الجانب الإيجابي أم السِّلبي، ودورها الفعَّال في تكوين الرَّأي العام لدى الشَّباب؛ لكونها أهمَّ مصدرٍ في الوقت الرَّاهن يستقون منه معلوماتهم، ويكوِّنون عبره صداقاتهم، وينفتحون من خلالها على العالَم وعلى القضايا البعيدة، وهذا ما يحملنا على النَّظر في ضرورة التَّدخُّل في تلك الوسائل من أجل توظيفها توظيفًا إيجابيًّا لتأكيد الفكر الوسطي ونشره بين الشَّباب المستهدَفين الأوَّل للانحرافات الفكريَّة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنَّ الحكومة الماليزيَّة قد قامت بالكثير من الإجراءات الوقائيَّة والعلاجيَّة في مجال الأمن الألكترونيّ، وفي التَّعاون من المراكز الدَّعويَّة والاجتماعيَّة من أجل نشر الوعي الصَّحيح بالإسلامي، ومن الإجراءات التي قامت بها الحكومة الماليزيَّة حيال الإرهاب على شبكات التَّواصل الاجتماعيّ تبنِّي **قانون الأمن الوطني للإنترنت** (The National Cyber Security Policy, NCSP)، وذلك عام (2005م)، والهدف الأساس لاعتماد هذا القانون مواجهة احتمالات المخاطر النَّاجمة عن استخدام الإرهابيّين والإجراميّين والقراصنة في استخدام تلك الفئات الإنترنت من أجل النُّفوذ إلى المجتمع أو إلى الأفراد، وإحداث تهديد لحياتهم أو ممتلكاتهم، أو بالأمن الوطني.[14]

هذا، بالإضافة إلى التَّنسيق مع مؤسَّسات أمنيَّة كثيرة على شبكات الإنترنت وشبكات الهواتف التي تتعاون مع الحكومة في تنفيذ خطواتها الأمنيَّة وفي تحقيق أهدافها، وهي كثيرة، وفي الصُّورة أدناه رموز بعض تلك المؤسَّسات.



[14] Zahri Yunos, "Cyber Terrorism: The Rising Threat in Cyber dimension?" Commonwealth Cybersecurity Forum, 2014, London 5-6., p.26.

وفي رأي السَّيد تان سري لي لامْ تي، نائب الرَّئيس لمؤسَّسة مكافحة الإجرام بماليزيا، إنَّ من واجب الحكومة مراقبة شبكات التَّواصل الاجتماعي من أجل الحدِّ من التَّطرف، ذلك أنَّ تأثير المتطرفين في شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ واضحٌ، وأنَّهم يؤثرون على الأفراد والمجموعات ويقومون بالتَّجنيد ونشر الرأي المتطرف.[15]

المبحث الثَّاني: دراساتٌ وأبحاث عن شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ في المجتمع الماليزي

إنَّ تنامي وسائل تكنولوجيا الاتِّصال السَّريع، خاصَّةً عبر تطبيقات الهواتف الذَّكيَّة، قد أدَّى إلى ظهور دراساتٍ كثيرة معنيَّة بوسائل توظيف تلك التَّطبيقات وآثارها على حياة المستخدمين في أبعادها المختلفة: دينيَّة، واجتماعيَّة، واقتصاديَّة، وفكريَّة، وغيرها.

غير أنَّ الإشكال الأوَّل الذي يعترض الباحث في مجال الدَّعوة والدِّراسات الإسلاميَّة هو نُدرة الدِّراسات المعنيَّة بتوظيف الإنترنت وما تفرَّع عنه من شبكات التَّواصل الاجتماعي وتطبيقات الهواتف النَّقالة الذكيَّة في الدعوة وفي إظهار القيم الإسلاميَّة بأسلوبٍ فاعل وعصريٍّ يواكب لغة العصر، وطبيعة الوسائل الحديثة المتاحة، واهتمامات المدعوّين، تحقيقًا لقوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} (النحل:125).

إنَّ هذا الجانب –أي الدَّعوة بالحكمة والموعظة الحسنة عبر الوسائل التقنيَّة الحديثة– ما زال بحاجة ماسَّة إلى دراساتٍ علميَّة في هذا المجال. يؤكِّد الباحث سالم الحسن وزملاؤه ندرة وجود بحوث عن توظيف الهواتف النَّقالة الذَّكيَّة في الدَّعوة الإسلاميَّة على الرُّغم من وجود دراساتٍ كثيرةٍ في توظيف الهواتف في عمليَّات التَّعليم التي تعرف الآن بـ"M-Learning" أي: التَّعليم عبر الهواتف، سواء في تعليم اللُّغات الأجنبيَّة، أو في دعم الحوار بين الدَّارسين، أو بينهم وبين المدرِّس، أو في مساعدة الدَّارسين البطيئين في التَّعلم وغير ذلك من استخدامات الهواتف الذَّكيَّة في التَّعليم.[16] وبتعبير الباحث محمد طاهر وزملاؤه: "فإنَّ الدِّراسات عن شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ واستخدامها بين المسلمين قليلة".[17]

على كلِّ حالٍ، فإنَّ عدَّة دراسات قد تناولت موضوع الشَّبكات الإلكترونيَّة وتوظيفها بين الشَّباب المسلمين بماليزيا، ومن تلك الدِّراسات: دراسة الباحث محمد طاهر وزملائه (2015م)؛ للنَّظر في العوامل المؤثِّرة في استخدام الشَّباب الماليزيِّ لشبكات التَّواصل الاجتماعيِّ. في هذا الإطار، قام الباحثون بتحديد أربعة عوامل، هي: العامل

[15] Laili Ismail. "Social Media Monitoring System Key to Tackling Extremism", *New Straits Times Online*, 25 January 2016.
[16] Salim Ahassan, M Nordin A Rahman, A. Hakim A. "Mobile-Based Da'wah al-Fardiyyah Model Using M-Learning Method", Proceedings of ICIC2015-*International Conference on Empowering Islamic Civilization in the 21st. Century*, 6-7th June, 2015. University Sultan Zainal Abidin, Malaysia.
[17] Muhammad T., Jan. et al. "Factors influencing the Adoption", Op. Ci., p.267.

الاجتماعيُّ، والعامل التكنولوجي، والتَّعليمي، والتِّجاري الدِّعائي. وبما أنَّ هذه الدِّراسة كانت في مجتمعٍ متعدِّد الإثنيَّات، فقد جاءت على شكل مقارنة؛ لمعرفة توجُّهات المستخدمين باختلاف المتغيِّر الإثني: ملايو، وصينيُّون، وهنود.

دراسةٌ أخرى في هذا المجال، هي دراسة محمد زكي مصطفى (2013م)، وهي أكثر تخصيصًا في مجتمع الدِّراسة وفي الموضوع؛ حيث هي دراسة ميدانيَّة حول استخدام فيسبوك بين الشَّباب المسلم بأحياء نيلايْ جنوبيَّ العاصمة كوالالمبور، واستكشاف مدى تأثير استخداماتها على الشَّباب في توسيع معرفتهم وثقافتهم الدِّينيَّة، وفهْمِهم للقضايا المرتبطة بالإسلام. وقد شملت هذه الدِّراسة (354) عيِّنة من الشَّباب (36.7% ذكور، و63.3%إناث). وقد توصَّلت هذه الدِّراسة إلى أنَّ الشَّباب يستخدمون فيس بوك لتوسيع علاقاتهم الاجتماعيَّة مع أقرانهم، وأنَّ استخدامها يؤثِّر –شيئًا مَّا– في مستوى فهْمهم للإسلام.[18]

أمَّا دراسة الباحث جهاد محمد شرف وآخرين (2012م)، فقد كانت عن استخدام شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ بين الطَّلبة الجامعيِّين بالجامعة الماليزيَّة للتكنولوجيا (Universiti Teknologi Malaysia, UTM)، وشملت (450) عيِّنة من الطَّلبة. ومن نتائج هذه الدِّراسة اعتراف مجموعةٍ كبيرةٍ من الطَّلبة بالتَّأثير السِّلبي لشبكات التَّواصل الاجتماعيِّ على مستوى تديُّنهم، مثل العلاقة بالجنس الآخر، والتَّفريط في أوقات الصَّلوات. كما أنَّ مجموعةً منهم أفادوا من استخدامهم لشبكات التَّواصل الاجتماعي بزيادة معرفتهم الدِّينيَّة عبر شبكاتٍ إسلاميَّة معروفة.[19]

وقد توصَّلت نتائج دراساتٍ كثيرة إلى أنَّ لاستخدامات الإنترنت نتائج سلبيَّة كثيرة على حياة الشَّباب، خاصَّة المراهقين، مثل تعاطي المخدِّرات، والعلاقات الجنسيَّة المحرَّمة، والانخراط في العصابات الإجراميَّة، والقيام بأعمال الشَّغب، والتَّحرُّش بالنَّاس عبر الإنترنت، وغيرها.[20] غير أنَّ الباحث محمد زكي مصطفى وآخرين، يؤكِّدون وجود توجُّهٍ واضحٍ بين بعض الشَّباب الماليزيِّين في استخدام الإنترنت وشبكات التَّواصل الاجتماعيِّ من أجل نشر الدَّعوة الإسلاميَّة، والبحث عن معلوماتٍ ذات ارتباطٍ بأحكام الإسلام في العبادات والمعاملات وغيرها من المسائل اليوميَّة التي تعترض حياة الفرد المسلم، ويبحث عن إجاباتٍ دينيَّة لها.[21]

إجمالاً، نستنتج من هذه الدِّراسات القليلة التي أمكن التَّوصل إليها في مجال استخدام شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ بماليزيا، أنَّ الشَّباب المسلم بماليزيا لديه رغبةٌ واضحةٌ في توظيف وسائل التَّواصل الاجتماعيِّ والانترنت من

[18] M. Zaki M. "Facebook as social media tools among Muslim Youths in Malaysia", Op. Cit.
[19] Gehad M. Sharaf. "An Examination of Social Networking Sites usage among Muslims Student in Islamic Perspectives", *International Journal of Engineering and Advanced Technology*, IJEAT, Vol.1, Issue4, April 2012, 273-277.
[20] M. Zaki M. "Facebook as social media", Op. Cit., 173.
[21] Ibid, 173.

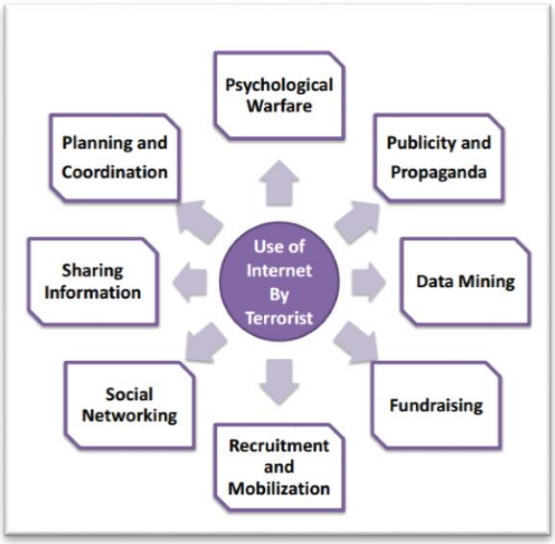
أجل فهم الإسلام ونشر تعاليمه، وأنَّ كثيرين منهم يستخدمون تلك الشَّبكات الإلكترونيَّة توظيفًا إيجابيًا، وإن وجدت بعض التَّجاوزات عند بعضهم.

ويحدونا هذا الاستنتاج إلى أنَّ الأمل كبيرٌ في توجيه الشَّباب التَّوجيه الإيجابي الصَّحيح إذا ما وُجِد من يقوم بذلك، ويوجِّه استخدام شبكات التَّواصل الاجتماعي ويعوِّض ما فيها من مضمون سلبيٍّ إلى مضمون إيجابي بنَّاء يفيد في معرفة الإسلام وفي بناء الفهم الوَسَطي وتعميمه بين المسلمين، وخاصَّة الشَّباب.

المبحث الثَّالث: مجالات استخدام الإرهابيّين للإنترنيت ووسائل التَّواصل الاجتماعي

لعلَّ من المفيد للباحثين معرفة المجالات التي ينفذ عبرها أصحاب الأفكار المتطرِّفة من أجل التَّأثير السيِّء على أفكار الشَّباب، وجعلهم يخرجون عن الجادَّة، والوسطيَّة الإسلاميَّة في ميزان الأمور. تلك خطوةٌ مهمَّة من أجل بناء ما يأتي بعدها من وسائل مقترحة لنشر الفكر الوسطيِّ بين الشَّباب باستخدام وسائل التَّواصل الاجتماعي.

في هذا الجانب، يكفينا ما حدَّده الباحث زهري يوسف من بنودٍ، وجد أنَّها تُشكِّل أهمَّ الاستراتيجيَّات التي يعتمدها خبراء التَّأثير في الرَّأي حين يحاولون تجنيد الشَّباب والمناصرين لهم عبر الإنترنت؛ للانخراط في الأنشطة الإجراميَّة، وهي، كما في الشَّكل الآتي:[22]



1-الحرب النَّفسيَّة (Psychological Warefare):

تُعدُّ الحرب النَّفسيَّة من لدن الجماعات المتطرِّفة استراتيجيَّة قويَّة عبر شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ والإنترنت، وتتحدَّد هذه الاستراتيجيَّة بمدى تفوُّق أولئك في اختراع الوسائل الناجحة في إحداث المفعول النفسي للمشاهد، ومن وسائلهم عرض صُوَر التَّفجيرات التي يقوم بها الفدائيُّون من الشَّباب؛ وبذلك يخرج المشاهد بنتيجة أنَّ أولئك لهم قدرة فائقة في النفوذ إلى أيِّ مكانٍ، وأن "العدو" ضعيف، ودفاعاته مكشوفة، سهلة الاختراق. ثم إنَّ الحرب النَّفسيَّة تصل

[22] Zahri Yunos, "Cyber Terrorism: The Rising Threat in Cyber Dimension?" *Commonwealth Cybersecurity Forum*, 2014, London 5-6.

لدرجة أن الذي يجبن عن مواجهة أولئك، والوقوف ضدَّهم إنما هو في غاية الجبن والضَّعف.[23]

2- الدِّعاية والتَّرويج (Publicity and Propaganda): شبكات التَّواصل الاجتماعي وسيلةٌ رائجةٌ للدِّعاية والتَّرويج لوصول مضمونه مباشرةً إلى المتلقي دون تدخُّلٍ فيه، والمرسل يكون في سَعَةٍ من أمره ليُكيِّف هذا المضمون كما يريده أن يصل إلى المتلقي. كذلك، فإنَّ الدعاية والتَّرويج لا يأتي من فراغ، وإنما يستند إلى وقائع، فيأخذها ويفسِّرها ويحلِّلها على ما يخدم وجهته، ويحمل المتلقي على قبول رأيه والتَّعاطف معه، وربَّما مساندته ماديًّا ومعنويًّا. وتنطلق الدعاية والتَّرويج عبر وسائل متعددة، قد تبدأ بعرض قصص ونماذج ومشاهد لشباب مجاهدين، وعرضهم بوصفهم أبطالاً. كما يمكن أن تكون بشكل عكسيٍّ بعرض الجانب الآخر، وما يقوم به هذا الجانب من تخريبٍ وهتكٍ للأعراض، وانتهاكٍ للحقوق..

3- جمع التَّبرعات (Fundraising): قد ينجح بعض الأفراد في جمع التَّبرعات الماليَّة الكبيرة عبر شبكات التَّواصل الاجتماعي، وذلك بفضل نجاح الدِّعاية والتَّرويج للقضيَّة التي يدَّعون الدِّفاع عنها. والمعروف أن جميع الأطراف يستخدم الإنترنت اليوم من أجل بلوغ أهدافه، وجمع التَّبرعات لإقامة المشروعات المختلفة، وليس هذا الأمر حكرًا على المجموعات المتطرفة، ولكن الإشكال في صرف تلك التَّبرعات في أهدافٍ غير نزيهة.

4- تجنيد الأعضاء والاستقطاب (Recruitment and Mobilization): يعد تجنيد الأعضاء عبر شبكات التَّواصل الاجتماع هي من أكثر الوسائل نجاحًا بين الشَّباب، وهو في الوقت نفسه، من أخطر الأمور التي يمارسون أصحاب النَّوايا السَّيئة للتَّأثير على الشَّباب؛ لأنَّ نجاحهم في اقتناص أيِّ شابٍ يعني مكسبًا كبيرًا يوظِّفونه في أيِّ وقت شاؤوا. ويأتي توظيف الأعضاء في صوَرٍ شتَّى، وليس في أعمال عنفٍ مباشرة، فقد يكون توظيفهم في التَّزويد بمعلوماتٍ معهمَّة، أو مجرَّد التَّرويج لهم لدى أفراد آخرين، أو نشر الفكر المتطرِّف في القضايا الدِّينيَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة وغيرها.

5- النُّفوذ إلى المواقع الاجتماعيَّة (Social Networking): بما أنَّ المواقع الاجتماعيَّة هي بالأساس، ذات طابعٍ اجتماعيٍّ، ويكون الانضمام إليها سهلاً، فإنَّ النفوذ إليها سهلٌ، وقد ينجح بعض الأفراد في كسب ودِّ الأعضاء الآخرين وثقتهم بما يعلنونه من مبادئ، وما يتَّخذونه من مواقف في مختلف القضايا، وهكذا يجدون لأنفسهم شريحةً كبيرةً من

[23] L. E. Prichard, J. J., and MacDonald, "Cyber Terrorism: A Study of the Extent of Coverage in Computer Security Textbooks," Journal of Information Technology Education, vol. 3, 2004.

"الأصدقاء" المتعاطفين معهم، وهكذا يسهل عليهم النفوذ إلى المواقع الاجتماعيَّة وكسب الأفراد. وقد يستفيدون من بعض القضايا العادلة حقًّا، ولكنَّ توظيفهم لها هو غير العادل.

6- تبادُل المعلومات (Sharing Information): شبكات التَّواصل الاجتماعي وسيلة أيضًا لتبادل المعلومات بين الأفراد بجميع أصنافها: نصوص مكتوبة، ورسوم، وصور ثابتة، ومواد مرئية متحركة فيديو، وبرامج مشفرة، وغيرها. ومن الصَّعب في العالم الرقمي التَّصدي لذلك؛ لكثرة ما يتم تبادله من معلومات بين الأفراد عبر الشبكة العالمية في كلِّ دقيقة، ولقدرة بعض الأفراد في إخفاء المعلومات بأشكال شتى.

7- التَّخطيط والتَّنسيق (Planning and Coordination): شبكات التواصل الاجتماعيّ وسيلة أكثر نجاحًا في التَّخطيط والتَّنسيق بين الأفراد خاصة في حال الموانع التي تحدُّ من تلاقيهم، وقد حدثت نماذج عدَّة من التَّخطيط والتَّنسيق عبر شبكات التَّواصل الاجتماعي الدالة على فعالية هذه الوسيلة في تنظيم العمل، سواء لبلوغ أهدافٍ نبيلة أم غير نبيلة.[24]

المبحث الرَّابع: خطوات مقترحة لتوظيف شبكات التَّواصل الاجتماعيّ في الدَّعوة بماليزيا

إنَّ الحديث عن توظيف شبكات التَّواصل الاجتماعيّ في نشر الوسطيَّة والاعتدال في الفهم والممارسة في المجتمع الإسلاميّ بماليزيا يأتي ضمن جهودٍ عدَّة في هذا المجال من لدُن مؤسَّسات دعويَّة رسميَّة مثل جاكيم (Jakim)، وفركيم (Perkim)، ولكن تلك الجهود ينقصها الكثير من الصِّياغة الجيدة في قالَب جديد يوازي طبيعة العصر، وطبيعة الوسائل الحديثة.

بناءً على ذلك، فمن الإمكان القيام بجملة خطواتٍ في سبيل توظيف شبكات التَّواصل الاجتماعي في نشر الفكر الوسطي بين الشَّباب خاصَّة.

1- إنشاء مجموعةٍ شبابيَّة من الصَّفحات الاجتماعية

هناك الكثير من المجموعات الإسلامية على الشبكة العالمية، وكذلك في ماليزيا، ولكنها –في العادة- تكون مشحونةً بالمواعظ المطوَّلة، وبنصوص الكتب والمجلدات، وقد يملأها بعضهم بالنَّسخ واللَّصق من مواقع أخرى دون تمحيصٍ لمضمون ما ينقلون، وأخيرًا تصبح تلك المواقع عبئًا على القارئ، يسأمها الشخص من أوَّل وهلة. فالمطلوب من

[24] A. P. Schmid, "Root Causes of Terrorism: Methodological and Theoretical Notes, Empirical Findings and Four Inventories of Assumed Causal Factors," 2005.

مثل هذا الموقع أن يكون مضمونه قليلاً مختصرًا، ولكن هادفًا مركَّزًا، سواء أكان نصًّا أم صوتا وصورة، أم غير ذلك من المواد الإلكترونيَّة.

2- متابعة النَّشاط الوسَطي وترجمته إلى الملايويَّة

على الرغم من أنَّ مفردات "الوسطيَّة، الاعتدال، التَّسامح" وغيرها هي ملء السَّمع والبصر في أيَّامنا هذه، فإنَّ الكثير من الشباب ما زال غير مدركٍ لحقيقة تلك المصطلحات، وقد تُروِّج له بعض الأفكار والمواقف المتطرفة على أنَّها هي الوسطيَّة، وهي منافية للوسطيَّة، وقد تلفَّق له بعض الفتاوى المغلوطة أو القائمة على جزء واحدٍ من الأدلة والحقائق، فيظن أنَّ تلك الفتاوى هي الأصلح، وهي الملتزمة بالوسَط، والحقيقة غير ذلك.

في هذا السياق، ينبغي على العلماء بماليزيا متابعة النَّدوات والمحاضرات والكتب والنقاشات الدَّائرة حول الفكر الوسطيّ، والقيام بتلخيص تلك المواد، ثم عرضها بما يوافق سرعة الوقت، وطبيعة الشَّباب في عدم صبرهم على القراءة والمتابعة الطَّويلة، وإنَّما النُّفوذ مباشرةً إلى الهدف.

3- إنشاء وسائط متعدِّدة مركَّزة حول الفكر الوسطي

بما أنَّ الجيل الشاب هو المستهدَف الأوَّل بالأنشطة على شبكات التواصل الاجتماعيّ، سواء من لدن أصحاب النَّوايا الطَّيبة أم من لدُن المخرِّبين، فإنَّ ذلك يحتِّم أن ينطلق كلُّ نشاطٍ في مواجهة الفكر المتطرف عبر شبكات التَّواصل الاجتماعي مما يستهوي الشَّباب أنفسهم، وبما أنَّ جُلَّ البرمجيات هي الآن عبر الهواتف الذكيَّة، فلا بدَّ من توظيف الهواتف توظيفًا فعَّالاً.

على سبيل المثال، هناك الكثير من الألعاب الإلكترونيَّة، مثل ألعاب القتل والدَّمار، التي تؤثِّر سلبًا على أفكار الشَّباب، وتهيِّئهم لقبول الإجرام والعنف. فهل وُجدَتْ حقا برامج وألعاب تعلِّم الأطفال والشَّباب مبدأ التَّسامح الإسلامي، وقبول الرَّأي الآخر واحترامه؟ وهل هناك ألعابٌ تنتهي —مثلا- بالأطراف المتصارعة إلى التَّفاهم رغم الاختلاف، والبناء، وليس محاولة تخريبٍ كلِّ طرفٍ للآخر، ومحْوِه من الوجود؟

إنَّ مثل تلك الألعاب التي نستهين بها لأطفالنا، ولشبابنا، تقوم بأثرٍ كبيرٍ في تسويق فكر الهدم وإلغاء الآخر، وتكريس فكر العنف في أذهان الصِّغار والشَّباب. عليه، من الإمكان تصميم وسائط متعدِّدة من ألعاب إلكترونيَّة وأفلام متحرِّكة، ومقاطع فيديو وغيرها، مما يخاطب الشَّباب مباشرةً بالتَّركيز على روح التَّسامح والوسطيَّة الإسلاميَّة، دون أن يكون مضمون تلك الوسائط وعظيًّا تلقينيًّا، وإنَّما توجيهيًّا غير مباشر.

4- الخروج بالشَّباب من مستهلكين إلى منتجين

ينبغي الإيمان بمقدرة الشَّباب أنفسهم على الإبداع، وعلى تحكيم عقولهم في معرفة الصَّحيح والخطأ. من هذا المنطلق، فإنَّ توظيف الشَّباب أنفسهم في أنشطة مواجهة الفكر المتطرِّف، ونشر الفكر الوسطي لا بدَّ منه. أي أنْ يبدأ أيُّ برنامجٍ توعَويٍّ من الشَّباب أنفسهم، فلا يكونوا مستقبِلين، وإنما منتجين فاعلين آخذين بزمام المبادرة من أجل مواجهة كلِّ فكرٍ متطرِّف، ويكفي في ذلك حيازة الشَّباب لأبسط مبادئ النَّظر الوسطي والثَّقافة الدِّينيَّة، ومن ثم ينطلقون عبر القنوات المعدَّة بوصفهم أعضاء فاعلين موجِّهين لتلك القنوات الاجتماعيَّة من أجل استقطاب أقرانهم، وتبصير غيرهم بالموقف الوسط الإسلامي. فالشَّباب يمتلكون الكثير من المقدرة الواعدة في هذا المجال، ولا بد من زرع الثِّقة فيهم بأنفسهم وتحويلهم من مستهلكين إلى منتجين. وإذا ما استقرَّ هذا الوعي فإنَّهم قلَّما يقبلون أن يقعوا فريسةً سهلةً لكلِّ من هبَّ ودبَّ من أصحاب الأفكار والآراء المتطرِّفة.

5- التَّشهير بالفكر المتطرِّف

من طُرق حماية الأفراد من التَّأثير السيء لشبكات التَّواصل الاجتماعي، رصد تلك الشَّبكات التي تسيء إلى الفهم الصَّحيح للإسلام، وكشف زيف أصحابها بالحجَّة الواضحة، وليس مجرَّد التَّحذير والتَّخويف منهم، وإلاَّ انقلب الأمر إلى ضدِّه. إنَّ تأثير تلك الشَّبكات والتَّرويج لأفكار أصحابها إنما يجد أرضًا خصبةً في غياب النَّقد البناء حوله؛ فيظن بعض النَّاس أنَّ تلك أفكار صائبةٌ، وأنَّ أصحابها على حقٍّ. وما لم تتم هذه الخطوة، فإنَّ أصحاب الرَّأي المتطرف سوف يجدون موطئ قدَمٍ في شبكات التَّواصل الاجتماعيِّ، ويسهل عليهم إقناع الأفراد للانخراط في صفوفهم والدِّعاية لهم.

خلاصة ونتائج

لقد استهدفت هذه الورقة النَّظر في سُبل توظيف شبكات التَّواصل الاجتماعي من أجل نشر الفكر الوسَطي في المجتمع الماليزيِّ وفي غيره. ذلك أنَّ هذه الوسيلة الحديثة –أي شبكات التَّواصل الاجتماعي– قد أسيء استخدامُها في المجتمع الماليزيِّ من قِبَل مَنْ يريدون تشويه صُور الإسلام.

ولتتبُّع هذا الموضوع، فقد كشفت هذه الورقة عن أرقام وإحصاءات كثيرة تؤكِّد مدى هيمنة شبكات التَّواصل الاجتماعي في المجتمع الماليزيِّ، خاصَّة بين الشَّباب من طلبة الجامعات من كلا الجنسَين. كما تعرَّضت هذه الورقة للهجمة الشَّرسة التي تستهدف الشَّباب المسلم الماليزي من أجل صَرفه عن المسار الوَسَطيِّ للإسلام، وإدخاله في دروب الغلو والتَّطرُّف والإرهاب عبر وسائل التَّواصل الاجتماعي.

بعد ذلك، حاولت هذه الورقة اقتراح بعض الحلول لهذه المشلكة، مثلك إنشاء شبكات ومجموعاتٍ شبكيَّة تكون على مستوى المسؤوليَّة والتَّحدِّي؛ لنشر الوعي الوسَطي في مختلف أنشطة الشَّباب في المدارس والجامعات وفي

الحياة اليوميَّة، وتكثيف الجهود حتى تكون الوسطيَّة وعيًا يوميًّا وممارسةً متواصلة. كذلك محاربة وسائل الإجرام والتَّطرُّف على شبكات التَّواصل الاجتماعيّ، وتعريف الشَّباب بحقيقة الإرهاب والتَّطرُّف بأسلوبٍ يلبِّي ميول الشَّباب.

المراجع

A. P. Schmid, "Root Causes of Terrorism: Methodological and Theoretical Notes, Empirical Findings and Four Inventories of Assumed Causal Factors," 2005.

Adlina, AB. Halim. "Cultural Globalisation and its Impact upon Malaysian Teenagers, *Journal Pengajian Umum Bill*. No.8.

B. Mathews, "Online Social Networking", in Courtney, N. ed. *Library 2.0 and beyond: Innovative Technologies and Tomorrow's User,* Libraries Unlimited, Westport, CT, 2007.

Gehad M. Sharaf. "An Examination of Social Networking Sites usage among Muslims Student in Islamic Perspectives", *International Journal of Engineering and Advanced Technology*, IJEAT, Vol.1, Issue4, April 2012.

K.K. Tan. "ISIS and Present danger to our country", The Sun, Thursday 28, January, 2016.

L. E. Prichard, J. J., and MacDonald, "Cyber Terrorism: A Study of the Extent of Coverage in Computer Security Textbooks," Journal of Information Technology Education, vol. 3, 2004.

Laili Ismail. "Social Media Monitoring System Key to Tackling Extremism", *New Straits Times Online*, 25 January 2016.

LEE SHI-IAN, "Malaysian militants for Isis recruited through social media", 22 September, 2014. http://www.themalaysianinsider.com/

Muhamad Zaki, Mustafa, et al. "Facebook as Social Media Tools among Muslim Youths in Malaysia", *American International Journal of Social Science*, Vol.2, No.8, December, 2013.

Muhammad Tahir, Jan. et al. "Factors Influencing the Adoption of Social Networking Sites: Malaysian Muslim Users Perspective", *Journal of Economics, business and Management*. Vol. 3, No. 2, February, 2015.

Salim Ahassan, M Nordin A Rahman, A. Hakim A. "Mobile-Based Da'wah al-Fardiyyah Model Using M-Learning Method", Proceedings of ICIC2015-*International Conference on Empowering Islamic Civilization in the 21st. Century*, 6-7th June, 2015. University Sultan Zainal Abidin, Malaysia.

Shannon, Teoh. "Rising concern over trend of Malaysian ISIS suicide bombers", The Straits New Times, 12 January, 2016. http://www.straitstimes.com/asia/se-asia/rising-concern-over-trend-of-malaysian-isis-suicide-bombers.

Suman, Varandani. "ISIS Recruitment: 75% Of New Islamic State Group Supporters In Malaysia Are Recruited Online", IBT, 25 May, 2015.

Zahri Yunos, "Cyber Terrorism: The Rising Threat in Cyber dimension?" Commonwealth Cybersecurity Forum, 2014, London 5-6.

دور الإعلام الإسلامي المرئي في تجديد منظومة القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم

إيمان محمد التوم هجو

الملخص

يلعب الإعلام الإسلامي المرئي دوراً هاماً وخطيراً في تجديد منظومة القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم؛ بتجسيدها صورةٌ وصوتٌ، ونقلها من خانة التنظير إلى التطبيق، بتمثيلها على الواقع، مما يسهم في تجديد هذه القيم، وإحياءها لدي الفرد المسلم. بالإضافة، إلي تقريبها للحس الإدراكي الإنساني؛ بأمكانية تحقيقها في الواقع المعاصر، وإنها ليست مجرد قصص وأساطير ترقد في بطون أمهات الكتب.

تتمثل المشكلة البحثية في إحياء القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم؛ عن طريق توظيف الوسائط الإعلامية، وتفعيل دور الفن الإسلامي؛ باعتباره صناعة مهجورة أو مجهولة فنياً وشرعياً. وتهدف هذه الورقة إلى تقديم المنهج القيمي الأخلاقي للإعلام الإسلامي المرئي؛ عن طريق الربط بين الأسس النظرية والتطبيقية. وإلى إثراء الإنتاج الفني الإسلامي.

وعليه، اعتمدت الدراسة على المنهج المكتبي بشقيه الوثائقي والوصفي؛ بالجمع المتأني الدقيق؛ للوقائع ووصفها؛ بهدف استخلاص النتائج، وذلك عن طريق الرجوع إلى الوثائق والكتب والمجلات والمواقع الإلكترونية. وتوصلنا إلي، التأكيد على القوة التأثيرية للإعلام الإسلامي المرئي في إحداث التغيير السلوكي. وقصوراً في عملية الإنتاج الفني، نسبة لعدم الاحترافية، وخاصة في إنتاج الأفلام السينمائية. يحتوى هذا البحث على مقدمة، ومشكلات البحث، وأهدافه، ومنهجه ونتائجه.

الكلمات المفتاحية: القيم الإيمانية، الإعلام الإسلامي المرئي، الخصوصية الثقافية

المقدمة

يلعب الإعلام الإسلامي المرئي دوراً هاماً وخطيراً في تجديد منظومة القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم؛ بتجسيدها صورةٌ وصوتٌ، ونقلها من خانة التنظير إلى التطبيق، بتمثيلها على الواقع، مما يسهم في تجديد هذه القيم وإحياءها لدي الفرد المسلم. بالإضافة، إلي تقريبها للحس الإدراكي الإنساني بأمكانية تحقيقها في الواقع المعاصر وإنها ليست قصص وأساطير ترقد في بطون أمهات الكتب .

تنبع أهمية هذا البحث، من حاجة الأمة الإسلامية الماسّة إلى تجديد الإيمان وقيمه، ولعدة اعتبارات منها أنها اللبنة الإساسية التي تنبع منها كل القيم الفاضلة والنبيلة؛ فإذا صَلِحت، صُلِحت قيم الحياة الأخرى. ومن أهم المعالجات لصد وللحدّ من الإنجراف وراء تداعيات العولمة، من الانفتاح الإعلاني والإعلامي السلبي. ودورها المتعاظم في معالجة المشاكل الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامي.

ولقد قدمنا في هذه الورقة البحثية المنهج القيمي الأخلاقي لعملية الإعلام الإسلامي المرئي ودوره في تفعيل القيم الإيمانية وإذ كنا أسهبنا في وصف بعض القيم الإيمانية؛ فذلك يرجع إلى قناعاتنا التامة بأن الإشكال الأخلاقي والإيماني الذي تعاني منه مجتمعاتنا، ويظهر أثره جلياً واضحاً فيما يقدم عبر إعلامنا المرئي–فالإعلام ما هو إلا صورة منقولة عمّا يدور داخل المجتمعات ونقل حي مباشر لِما تستشعره الأمة في ضميرها– وما هو إلا نتيجة طبيعية لغياب أهم محاور منظومة القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم. ونحن مطالبون باستغلال كل الوسائل المتاحة أمامنا لنشر الخير والقيم الإيمانية ليس في نطاق الفرد المسلم فقط بل لكل أفراد العالم، لأن من حق الإنسانية علينا إعلامها بالخير الذي يحمله الإسلام.

ويعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي، لتوضيح الغايات المرجوة من تحقيق قيم الإيمان في المجتمع المسلم، كما يستخدم هذا البحث المنهج المكتبي، وذلك بالرجوع إلى أهم المصادر والمراجع المكتبية. كما يحتوى هذا البحث على مقدمة تشمل الاطار النظري للبحث، ومشكلات البحث، وأهدافه، وأهميته، وهيكل البحث وعلى ثلاث مباحث هي:

المبحث الأول. أهم محاور منظومة القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم.

المطلب الأول. المحبة.

المطلب الثاني. الإيثار.

المطلب الثالث. الحياء .

المبحث الثاني. دور الإعلام الإسلامي المرئي في تجديد منظومة القيم الإيمانية .

المطلب الأول. المادة.

المطلب الثاني. الصورة.

المطلب الثالث. الصوت .

المطلب الرابع. المكان.

المبحث الثالث. التحديات المعاصرة التي تواجه الإعلام الإسلامي المرئي .

المطلب الأول. الإنتاج الفني.

المطلب الثاني. الإخراج النمطي والحديث .

المطلب الثالث. التمويل المادي.

المطلب الرابع. الخصوصية الثقافية للمجتمعات المسلمة .

الخاتمة. التوصيات والمراجع.

المبحث الأول. أهم محاور منظومة القيم الإيمانية لدي الفرد المسلم.

المطلب الأول. قيمة المحبة

تتربع قيمة المحبة في أعلى القمم في منظومة القيم الإيمانية، ليس باعتبارها قيمة تعبدية قلبية فحسب؛ بل لأنها تعتبر روح الإيمان، والسبيل الوحيد للحصول على سلامة القلب؛ الذي هو مفتاح السعادة للفرد المسلم في الدراين، وخاصة عندما أتحفنا المولى • عن سر خلته –والخلة هي أعظم مراتب المحبة– لسيدنا إبراهيم •، قائلاً:﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾٨٤ [1]، وما نستشفه من هذه الآية الكريمة هو، أن الخليل •رجع إلى ربه بقلبٍ سليمٍ بعد انتهاء فترة مكثه في الدنيا بنفس القلب السليم الذي جاء به إلى الدنيا، كقلب الطفل حديث الولادة؛ الذي لم تشوبه الشوائب، ولم تلوثه امتحانات هذه الدنيا وإحنها، وهذا يعتبر قمة النجاح في امتحان الدنيا أن تخرج منها بقلبٍ سليمٍ! ولقد وردت أيات المحبة في القرآن الكريم كثيرة منها:﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾١٩٥[2]و﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾١٤٦[3] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾٢٢٢[4]، وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة التي تحث على إرساء قيمة المحبة بين الناس، وتبين أهميتها، وكيف الوصول إلى محبة الله والناس ومنها "عَنْ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ • قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ • يَقُولُ:إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ التَّقِيَّ الْغَنِيَّ الْخَفِيَّ."[5]

ومن الجدير بالذكر،"إن الإيمان صلة كريمة بين العباد وربهم، ومن حق هذه الصلة، بل أثرها الأول تزكية النفوس، وتقويم الأخلاق، وتهذيب الأعمال، ولن يتم ذلك إلا إذا تأسست فى النفس عاطفة حية"[6]، وهي عاطفة الحب السامية، قال تعالى:﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾١٦٥[7] "قد تظاهرتِ الأدلة شرعًا وعقلاً وفطرةً على محبَّة الله •، فالقلوب مفطورة على محبته وتأليهه، وكيف لا، وهو الموصوف بصفات الكمال والجمال والجلال وكيف لا تحبُّه القلوب، وكل

---

[1].سورة الصافات آية 84.

[2].سورة البقرة آية 195.

[3].آل عمران آية 146.

[4].سورة البقرة آية 222.

[5].**صحيح مسلم** –كتاب الزهد والرقائق – باب الدنيا سجن للمؤمن وجنة للكافر – ح 7432 – ص 1285/1284 – دار السلام: الرياض: المملكة السعودية – 2000م.

[6]. الغزالي، محمد – **خلق المسلم** – ص 134 – دار الريان للتراث: القاهرة: مصر – 1987م.

[7].سورة البقرة آية 165.

إحسان واصِل إلى خَلْقِه إنما هو غيض من فيض رحمته، وقطرة مِن وابل جوده؟! ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾٥٣[8]"[9]

والمحبة في تقديرنا؛ لها ثلاثة درجات "عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ • قَالَ قَالَ النَّبِيُّ • لَا يَجِدُ أَحَدٌ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَحَتَّى أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ وَحَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا."[10]، كما تم ذكرها أعلاها نفصلها كالأتي: أولها، محبة الله • لعباده، وأوسطها، محبة العبد لربه، وآخرهما محبة العبد لأخيه.

ومن علامات محبة الله • لعباده؛ كما جاء في الحديث "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ • عَنْ النَّبِيِّ • قَالَ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبَّهُ فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبُّوهُ فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ."[11] وشرح أبن القيم معنى القبول في الأرض قائلاً :"إذا أحب الله عبداً اصطنعه لنفسه، واجتباه لمحبته، واستخلصه لعبادته، فشغل همه به، ولسانه بذكره، وجوارحه بخدمته"[12]، وقال الله •﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾٥٤[13]،

ولقد فصّل الله • سبب محبته لعباده في هذه الآية الكريمة وهي الإيمان بدينه –الذي معلوم لدينا في مجمل معناه، تصديق بالقلب وانقياد ومحبة وقول باللسان وعمل بالجوارح– سبب لأفاضة المحبة على المؤمنين الذين هم رحماء بينهم أشداء على غير المؤمنين، يتصفون بالشجاعة وبيع النفس لله بالجهاد الذي هو وسيلة لنصرة الحق؛ حق الله على عباده بإقرار المحبة له والانقياد لشرعه الذي ترتضاه لهم–. ومن جميل لطائف ما توحي به هذه الآية إقراره •أولاً بمحبته لعبادهِ ﴿يُحِبُّهُمۡ﴾ ثم قوله:﴿وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾! وهو العزيز الغني عن العالمين يبذل حبه أولاً لمن لا غنى له عنه.

---

[8].سورة النحل آية 53.

[9]. القصيّر، عبدالله بن صالح – **مقالة: المحبة منزلتها وثمرتها وأسباب تحصيلها** – بتاريخ2009/5/7م. رابط الموضوع http://www.alukah.net/sharia

[10]. **صحيح البخاري** –كتاب الأدب – باب الحب في الله – ح6041 – ص78.

[11].**صحيح البخاري** –كتاب الأدب – باب المقة من الله تعالى – ح6040– ص1085.

[12].ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية – **الفوائد** – ص 147 – ط 3 – دار الكتاب العربي: بيروت: لبنان – 1993م.

[13].سورة المائدة آية 54.

وأوسطها، محبة العبد لربه؛ ولقد شرحها ابن القيم قائلاً: "عندما يتصل الحب به، بحيث يصير واثقاً به •، مطمئناً إليه راضياً بحسن تدبيره له، غير مُتهِم له في حال من الأحوال، ويتصل فقره وفاقته به سبحانه دون من سواه.. فالفرح التام والسرور الكامل والابتهاج والنعيم وقرة العين وسكون القلب إلا به •"[14]، فمن محبة الله تتفرع منها قيم إيمانية عظيمة منها الثقة بالله، والأطمئنان به، والرضى به وبقدره خيره وشره، والأمل والرجاء فيما عنده، فمن تحققت في قلبه هذه القيم الإيمانية فاز بجوائز المحبة من الله •، فينشر على قلبه الفرح والسرور والبهجة والنعيم وقرة العين والسكون. ومن البديهي، إذا كان قلب الفرد في المجتمع المسلم مليء بهذه الجوائز الربانية؛ أفاض على من حوله الحب والرأفة والرحمة وبها تنصلح حال أُسرنا ومجتمعاتنا وأمتنا الإسلامية بطولها.

وآخرها، محبة العباد بعضهم البعض، ويمكننا تقسيمها إلى درجتين هما: أولهما. حب الرسول • وليست المحبة التعبدية الخالصة لله تعالى فقط، وإنما عمل قلبي تشهد له الأقوال والأعمال والأحوال، ولهذا امتحن الله قوماً ادَّعوا محبته، قال • على لسان رسوله:﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾٣١[15]، وطلب منهم أن يقيموا البرهان القولي والعملي على البرهان على المحبة، وهو اتباع الرسول •، ولقد صح عنه قوله: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ • قَالَ: فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ."[16]، وكيف لا يختص الرسول •بالمحبة الصادقة ويتفرد بها في قلوب أتباعه وهو المبعوث رحمة للعالمين، والموصوف بكمال الخلق، وحسن التربية.

ثانيهما، محبة العباد فيما بينهم. "قال رسول الله • إِذَا أَحَبَّ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَلْيُخْبِرْهُ أَنَّهُ يُحِبُّهُ."[17] وفي حديث أَبِي مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِيِّ لِمعَاذُ بْنُ جَبَلٍ • "قُلْت: إنِّي أُحِبُّك فِي اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ سَمِعْت رَسُولَ اللَّهِ • يَقُولُ:((الْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إلَّا ظِلُّهُ)). قَالَ فَخَرَجْت حَتَّى لَقِيت عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ • فَذَكَرْت لَهُ حَدِيثَ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ سَمِعْت رَسُولَ اللَّهِ يَحْكِي عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ:((حَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِي، وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَبَاذِلِينَ فِي، وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَزَاوِرِينَ فِي، وَالْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إلَّا

[14].ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية – **الفوائد** – ص 287 – ط 3 – دار الكتاب العربي: بيروت: لبنان – 1993م.
[15].سورة آل عمران آية31.
[16].**صحيح البخاري** – كتاب الإيمان – باب حب الرسول •من الإيمان – ح14 – ص28.
[17]. الألباني، محمد ناصر الدين – **صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري** – باب إذا أحب الرجل أخاه فليعلمه أنه يحبه – ج5 – ح52 – دار الصديق: المملكة العربية السعودية– 2002م.

ظِلُّهُ)). قُلْت لِمُعَاذٍ وَاَللَّهِ إنِّي لَأُحِبُّك لِغَيْرِ دُنْيَا أَرْجُو أَنْ أُصِيبَهَا مِنْك وَلَا قَرَابَةٍ بَيْنِي وَبَيْنَك، قَالَ: فَلِأَيِّ شَيْءٍ ؟ قُلْت: لِلَّهِ، فَجَذَبَ حَبْوَتِي ثُمَّ قَالَ: أَبْشِرْ إنْ كُنْت صَادِقًا فَإِنِّي سَمِعْت رَسُولَ اللَّهِ • يَقُولُ:((الْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إلَّا ظِلُّهُ يَغْبِطُهُمْ بِمَكَانِهِمْ النَّبِيُّونَ وَالشُّهَدَاءُ))[18]، ولذلك احتفى الإسلام بمشاعر الصداقة النقية ورغب المؤمنين في إخلاصها لله، وإبقائها لوجهه، وجعل لها من جميل المثوبة ما هي له أهل: "عَنْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ • قَالَ قَالَ النَّبِيُّ • ...فَوَاللَّهِ إنَّ وُجُوهَهُمْ لَنُورٌ وَإِنَّهُمْ عَلَى نُورٍ لَا يَخَافُونَ إذَا خَافَ النَّاسُ وَلَا يَحْزَنُونَ إذَا حَزِنَ النَّاسُ."[19]، [20]

ومن المعلوم، أن القرآن الكريم والحديث الشريف لم يدعا مجالاً أو جانباً من جوانب الحياة الإنسانية؛ إلا بيّناه ووضحا السبل والطرق التي تؤدي إلى صلاح الفرد المسلم والمجتمع؛ ومن هذه التوجيهات التي تفضي إلى شيوع قيمة المحبة في المجتمع نرصد منها: أولاً. الإتقان في العمل. هو القيام بالعمل والإنتهاء منه على أحسن وجه وأفضل صورة، ويكون ذلك ببذل الوسع وعدم التراخي، وأنجازه بإحكام وبدقة، ولعلّ هذ الحديث النبوي يختصر المشهد؛ قال رسول •:"إنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ"[21]، ولما كان الإتقان من أهم الأشياء التي يجب على الفرد المسلم أن يتحلى بها وأن تكون سمة أساسية في شخصيته؛ يعتني بتربية ذاته لأهميتها نسبة؛ لأنها مفتاح لكسب حب الله • ورسوله • والناس، على نطاق النشاط الأخروي والدنيوي. لذا، عليه أن يتعلم وينمي مهاراته حتى يستطيع أداء عمله على الوجه الأكمل الذي لا فيه غش أو استهانة بحقوق الناس.

ثانياً. السلام والمصافحة، يعتبر السلام قيمة جمالية لما يشيعه في النفس من ارتياح وأمن، وهو "اسم يشيع السلام والأمن والطمأنينة في جنبات الوجود، وفي قلب المؤمن –خاصة– تجاه ربه، فهو آمن في جواره، سالم في كنفه، وحيال هذا الوجود وأهله من الأحياء والأشياء، يؤوب القلب من هذا الاسم؛ بالسلام والراحة، والاطمئنان، وقد هدأت فورته وسكن باله وجنح إلى الموادعة والسلام."[22] وكونه من أسماء الله • اكتسب ميزة خاصة به، ومنه اكتسبت قيمة

---

[18]. السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم – **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب** – مطلب في المحبة في الله – ص482 – ط2– مؤسسة قرطبة: القاهرة: مصر – 1993م.

[19].آبادي، محمد شمس الحق العظيم – **عون المعبود لشرح سنن أبي داود**–كتاب الإجارة – باب في الرهن – ح 3527 – دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت: لبنان –1995م.

[20].جزء من الحديث.

[21].الألباني، محمد ناصر الدين– **سلسلة الأحاديث الصحيحة** – ج3– ح1113– ص106– مكتبة المعارف للنشر والتوزيع: الرياض: السعودية –1995م.

[22].قطب، سيد – **في ظلال القرآن الكريم** – تفسير سورة الحشر – ص17.

إفشاء السلام قيّمة كبرى، ومن كرم الله **عز وجل** بعباده أن جعله عنواناً للدين الإسلامي، فصار بها الإسلام دين السلام العالمي، والسلام الروحي والمادي والمصالحة مع النفس والآخرين والكون.

وأعد المشرع • لفاعلها جزيل الأجر والثواب في الدنيا والآخرة قال الله •:﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ﴾٨٦[23] و"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ • قَالَ: قَالَ رَسُولُ • لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ."[24] ويُفهم من أهم موجهات هذه القيمة الربانية؛ أنها وسيلة للوصول على المحبة، وأن كل ما يدعو إلى إفشاء السلام؛ وإرساء دعائم الأمن والاستقرار في الكون؛ مطلوب الكشف عنه وإبداءه؛ لما له من التأثير القوى والفعال؛ في تحقيق غاية الخلق في الوجود.

ثالثاً. الزيارة. وهي من الوسائل الهامة لتعزيز قيمة المحبة بين أفراد المجتمع، وهي سمة إنسانية عامة، وهي تنضبط بضوابط أخلاقية وشرعية على مستوى الفرد والجماعة؛ يطبق الفرد المسلم آداب الاستئذان، والسلام والمصافحة، والمعانقة والبشاشة، وآداب المجلس والمشورة، وفن الحديث. و"يتعلمون بمزج الأدب بالأدب والحضور مع الله سبحانه وتعالى، إذ لا تجذبهم سطوح العلاقات البشرية، إلى المجاملات والنفاق، فيذكرون الله في كل مجلس، لكي لا يكون عليهم ترة "نقمة" يوم القيامة، ويختمونه بكفارة المجلس ويلتزمون الوقار."[25] ولقد جاء في الأثر عن سيدنا عُمَرُ • أنه" يَذْكُرُ الْأَخَ مِنْ إِخْوَانِهِ فِي بَعْضِ اللَّيْلِ فَيَقُولُ: يَا طُولَهَا مِنْ لَيْلَةٍ! فَإِذَا صَلَّى الْمَكْتُوبَةَ غَدَا إِلَيْهِ وَاعْتَنَقَهُ ."[26] وجاء فيه أيضاً "قَالَ مُجَاهِدٌ :إِذَا مَشَى أَحَدُ الْمُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ إِلَى الْآخَرِ فَأَخَذَ بِيَدِهِ فَضَحِكَ إِلَيْهِ تَحَاتَّتْ خَطَايَاهُمَا كَمَا يَتَحَاتُّ وَرَقُ

---

[23].سورة النساء آية 86.

[24].**صحيح مسلم** – كتاب الإيمان – باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون وأن محبة المؤمنين من الإيمان وأن إفشاء السلام سببا لحصولها – ح93 – ص23.

[25].عبد السلام ياسين – **كتاب المنهاج النبوي** – ص277.

[26].نفس المصدر السابق.

الشَّجَرِ".[27] ومن جميل التوجيه النبوي "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ •قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ:((زُرْ غِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا))[28]، و"قَالَ شَارِحُهُ: أَيْ غِبْ عَنْ صَدِيقِك بُرْهَةً مِنْ الزَّمَانِ لِيُحَرِّكَ كُلًّا مِنْكُمَا الشَّوْقُ إلَى الْآخَرِ"[29]، وفي لامية ابن الوردي:[30]

غِبْ وَزُرْ غِبّاً تَزِدْ حُبّاً فَمَنْ أَكْثَرَ التَّرْدَادَ أَصْمَاهُ الْمَلَلُ

المطلب الثاني. الإيثار.

قد يتساءل متسائل عن دواعي اختيارنا لقيمة الإيثار؛ وتصنيفنا لها كثاني أهم القيم في منظومة القيم الإيمانية؛ وإجابتنا لهذا السؤال؛ تكمن في سببين أولاهما: في تقيمنا هو، أن قيمة الإيثار تعتبر قمة القمم في منظومة القيم الإيمانية، والتي لا يمكن الوصول إليها ما لم يستدعى الفرد المسلم كل مستلزمات الإيمان في قلبه، فيحيا بها ويتنسم عبيرها وتغلغل في شرايينه، فتصير سجية فيه، خالية من الرياء والسمعة. وثانيهما: هو أن وضع المجتمع المسلم في الوقت الراهن هو أشبه ما يكون بمجتمع الصحابة الأول من حيث تفشي الفقر والعوز بين المسلمين؛ حيث أن أكثر من 90% منهم يعيشون تحت خط الفقر– وهذه حقيقة لا تخفى على أحد– لذا رأينا أن استثارة قيم الإيثار في المجتمع المسلم اليوم؛ يمكن أن تحقق نتائج مذهلة؛ إذا تم تفعليها في نفس الفرد المسلم، الذي يعيش ظروف اقتصادية مشابهة إلى حد ما بالمجتمع المسلم الأول كما ذكرنا.

وعليه، تعتبر قيمة الإيثار من القيم الهامة التي يجب اكتسبها، وممارستها على نطاق واسع بواسطة الأفراد في المجتمع المسلم، ولا يغيب عن إدركنا، أن التفاضل في الرزق من السنن الكونية؛ التي قدرها الله •لعباده، ولحل هذه المعضلة؛ جعل أحب الأعمال إليه إعانة المحتاج؛ لما لها من الأثر العظيم في نفع الناس، ونشر الرحمة في المجتمع المسلم، ولذا كانت رسالة ومهمة رسوله • الرحمة؛ قائلاً عز وجل﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾١٠٧[31]، فحقق الرحمة أولاً

---

[27].نفس المصدر السابق.

[28].السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم – **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب**–مطلب العيادة غبا – ص9.

[29].نفس المصدر السابق.

[30].**ابن الوردي**:عمر بن مظفر بن أبي الفوارس، شاعر وأديب ومؤرخ. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس – **الأعلام** – ج5– ص 67 – دار العلم للملايين: بيروت: لبنان – 2002م.

[31].سورة الأنبياء آية 107.

• بينه وبين •، ثم تمثل بها أصحابه حتى نزل فيهم:﴿رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ﴾٢٩[32]، ثناءاً من رب العالمين عليهم، عندما حققوا ونجحوا في تحقيق هدف رسالة الإسلام. ومن المعلوم أيضاً، إذا أمتلا قلب الفرد رحمة إمتلا على أثره عدلاً وانصافاً وإيثاراً، فتشع كل قيم الإيمان في قلبه وتغمر كل جوانحه، فتفيض على أخوانه في المجتمع إيثاراً وإحساناً، ولعل أصدق دليل على ما ذهبنا إليه؛ قصة شربة الماء التي كان أبطالها بعض الصحابة • في معركة اليرموك، عندما رفضوا شربة الماء، وهم عطشى وجرحى، وكان كل واحد منهم يؤثر أخاه ليشرب قبله حتى ماتوا جميعاً، وعجباً أن تؤثر أخاك حتى بالموت! وذلك من الفرائد في قصص الإيثار. واعتبرت هذه القصة من الإيثار المشروع كما قال أبن القيم"إِذَا اشْتَدَّ الْعَطَشُ بِجَمَاعَةٍ وَعَايَنُوا التَّلَفَ، وَمَعَ بَعْضِهِمْ مَاءٌ، فَآثَرَ عَلَى نَفْسِهِ وَاسْتَسْلَمَ لِلْمَوْتِ كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا، وَلَمْ يُقَلْ إِنَّهُ قَاتِلٌ لِنَفْسِهِ وَلَا أَنَّهُ فَعَلَ مُحَرَّمًا، بَلْ هَذَا غَايَةُ الْجُودِ وَالسَّخَاءِ، وَقَدْ جَرَى هَذَا بِعَيْنِهِ لِجَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي فُتُوحِ الشَّامِ، وَعُدَّ ذَلِكَ مِنْ مَنَاقِبِهِمْ وَفَضَائِلِهِمْ"[33]، امتثالاً لقوله الله تعالى:﴿وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞ﴾٩، ونموذج ثاني فريد للإيثار عندما قد آثَرَتْ عائشة عمر بن الخطاب رضى الله عنهما بدَفنِه في بيتها جِوار النبي • وأبيها، وسألها عمر ذلك فلم تَكرَه له السُّؤال ولا لها البَذل."[34] ونحن إذ نسوق هنا، هذه القصص الفريدة نهدف أن تكون مثالاً يحتذي به بين أفراد المجتمع المسلم المعاصر. ومن الذي لا شك فيه، أن وسائل الإعلام المرئية؛ صارت ملازمة للإنسان في العصر الرقمي بدرجة من القرب والالتصاق لا تصدق، لذا كان من أهم أهداف الإعلام الإسلامي المرئي الاستفادة من هذا القرب الرقمي، وبث قيم الإسلام عبرها، ومن المؤكد أنه كما زاد التكرار لبث الرسالة، قويت كثافتها وعملِت على لفت انتباه الفرد المسلم، فيتتطبع بما جاء فيها ويستشعر جمال العيش؛ تحت رحاب قيم الإيثار والأخاء الحق بينه وبين أخيه المسلم، فينصلح بدوره السلوك العام ويتقوم الاعوجاج، الذي طغت ملامحه على الفرد المسلم بتعامله المادي وحب النفس والأثرة والنصرة للذات. وكما يؤكد حسنة هنا:" فالتغيير في النفس وتصويب النية، ورسم الخطة وعزم القلب والأخلاق، وصدق التوكل والصواب في التخطيط، يحدث التغيير في المحيط الخارجي، والإنسان هو هدف التغيير وأداة التغيير، وشروط التغيير في المجتمع مشروطة بحدوث التغيير في النفس، فالإنسان فاعل للتغيير وإرادة الله في التغيير﴿إِنَّ ٱللَّهَ

[32].سورة الفتح آية29.

[33].ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن الجوزية – **زاد المعاد** – ج3 – ص442 – مؤسسة الرسالة: بيروت: لبنان – 1994م.

[34]. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن الجوزية – **زاد المعاد** – ج3 – ص442.

لَا يُغَيِّرُ﴾[35]، جاءت ثمرة ترتيب على إرادة الإنسان وفعله ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ﴾ ١١[36]" [37]، وهذا مؤكد فبقليل من الإرادة وكثير من العزم، ينصلح حال المجتمع الإسلامي ويعيد سيرته الأولى، لمجتمع الأخوة والرحمة والإنصاف التي ما عرفت وما ذاقت البشرية طعماً مثله.

المطلب الثالث. الحياء.

تعتبر قيمة الحياء من أهم محاور منظومة القيم الإيمانية التي يذخر بها الإسلام؛ فكل جميل وطيب وكريم من خُلق منبعه ومرده إلى قيمة الحياء بلا شك، ولذا نجد الشرع قد ثّمنها وصّنفها ضمن أعلى المرات، كما جاء في الحديث "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ • قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ:الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنْ الْإِيمَانِ".[38] فقد عظم رَسُولُ اللَّهِ • الحياء بوصفها شعبةٌ [39]كاملة من شعب الايمان، وأفردها بالذكر لبيان فضلها ومنزلتها الكبيرة في الإيمان. وَأَمَّا كَوْنُ "الْحَيَاءِ خَيْرًا كُلَّهُ، وَلَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ" يقول الْقَاضِي عِيَاضٌ[40]" إِنَّمَا جُعِلَ الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ وَإِنْ كَانَ غَرِيزَةً لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ تَخَلُّقًا وَاكْتِسَابًا كَسَائِرِ أَعْمَالِ الْبِرِّ.. وَلِكَوْنِهِ بَاعِثًا عَلَى أَفْعَالِ الْبِرِّ، وَمَانِعًا مِنَ الْمَعَاصِي."[41]

---

[35].سورة الرعد آية 11.

[36].سورة الرعد آية 11. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾.

[37]. حسنة، عمر عبيد – **رؤية في عوامل النهوض**– الأعمال الفكرية الكاملة، المجلد 8: – ص4/3 –المكتب الإسلامي للنشر والطباعة: بيروت: لبنان – 2011م.

[38].**صحيح مسلم** –كتاب الإيمان– باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان – ص39/38– رقم الحديث 58.

[39].**الشعبة**: الفرقة والطائفة من الشيء. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم – **لسان العرب** – ج8 – حرف الشين – ص85 – دار صادر: بيروت: لبنان – 2003م.

[40].**القاضي عياض**:(476– 544هـ) بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى الأندلسي –إمام الحديث في وقته، وأعرف الناس بعلومه وبالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، ومن أشهر مؤلفاته " جامع التاريخ " الذي أربى على جميع المؤلفات، جمع فيه أخبار ملوك الأندلس والمغرب، واستوعب فيه أخبار سبتة وعلمائها، وكتاب " مشارق الأنوار في اقتفاء صحيح الآثار: الموطأ والصحيحين.الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان – **سير أعلام النبلاء** – الطبقة التاسعة والعشرون – القاضي عياض – ج 20 – ص215/213– مؤسسة الرسالة: بيروت: لبنان – 2001م.

[41].النووي، يحيي بن شرف أبو زكريا – **شرح النووي على مسلم** – ص204 – دار الخير: دمشق : سوريا – 1996م.

وعليه، فإن قيمة الحياء لا تُعد صفة فطرية فقط؛ يولد بها الفرد المسلم أو غيره، وإنما هي قيمة إيمانية تُكتسب بالتربية والممارسة لها و"إن من حياء المسلم أن ينزَّه لسانه أن يخوض في باطلٍ وبصره أن يرمق عورة، أو ينظر شهوة وأذنه أن تسترِقَ سرًّا، أو تستكشف خبأً، وأن يفطم بطنه عن الحرام؛ فإن فعل ذلك عن شعورٍ بأن الله يرقبه، ونفورٍ من اقتراف تفريط في جنب الله، فقد استحيا من الله حقَّ الحياء."[42] وهنا يأتي دور الإعلام الإسلامي المرئي وقنواته في تعليم الفرد المسلم الحياء؛ وغرسه في النشء، باستغلال كل الإمكانيات المتاحة عبره لإخراج الفرد المسلم من قبضة الإعلام السلبي، وقنواته الإباحية التي ليس بها ذرة حياء بها!

كما تُعد، من أساسيات مكارم الأخلاق؛ وهو خلق يمنع صاحبه عن كل مايستقبح أو يشين، "عَنْ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ • قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ: الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ".[43] و"عَنْ أَنَسٍ • قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَا كَانَ الْحَيَاءُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ."[44] ومن فضائل قيمة الحياء وراثة العفة للفرد المسلم؛ عفافه عن سؤال الناس، وعن النظر إلى محارم الله، فينتج عنه؛ عفة الفرج وعفة اليد وعفة اللسان، بعدم الخوض في أعراض الناس. لذا ليس من المستغرب، إذا قِيل فيها أنها منبع كل خير.

ومما لا شك فيه، أن الحياء زاجر كبير ورادع لصاحبه عن كل لفظ أو فعل قبيح ومشين، وليس في شرع الإسلام فحسب كانت مبجلة ومقدرة وإنما في كل الشرائع السماوية الأخرى، كما أكدها هذا الحديث؛ عن أَبُو مَسْعُودٍ • قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ •: إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النُّبُوَّةِ إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَافْعَلْ مَا شِئْتَ".[45] ومعنى من كلام النبوة الأولى"ما اتفق عليه شرائع الأنبياء عليهم السلام، ولم ينسخ فيما نسخ من شرائعهم، فالحياء لم يزل أمره ثابتاً، واستعماله واجباً، وما من نبي إلا وقد حث عليه، وندب اليه" [46]، فكأننا نفهم منه أن الحياء عصمة للفرد المسلم، ومانع من فعل القبائح، فمن لم يكن عنده حياء مانع وقع في كل فحشاء ومنكر، وانهمك في الأهواء والشهوات المحرمة.

---

[42].السرجاني، راغب – مقالة :**خلق الحياء** –موقع قصة الإسلام– 2008/7/17م. http://islamstory.com/ar

[43]**صحيح البخاري** – كتاب الأدب – باب الحياء – ص1097 – رقم الحديث6117.

[44].**سنن الترمذي**– كتاب البر والصلة – باب ما جاء في الفحش والتفحش – رقم الحديث1897.

[45].**صحيح البخاري** – كتاب الأدب – باب إذا لم تستح فاصنع ماشئت – ص1097 – رقم الحديث6120.

[46].سراج الدين، عبدالله – **الهدي النبوي والارشادات المحمديه** – ص360– مكتبة دار الفلاح:حلب: سوريا– د.ت.

ورحم الله تعالى أَبو تَمّام [47] – ويعتبر من أجمل ما وصف به الحياء– حين قال:

إذا لم تخش عاقبة الليالي *** ولم تستح فاصنع ما تشاء

فلا والله مافي العيش خير*** ولا الدنيا إذا ذهب الحياء

يعيش المرء مااستحيى بخير*** ويبقى العود مابقي اللحاء

وفي معرض حديثنا هنا، لا يفوتنا أستعراض نموذجين للحياء ما أحوجنا إلى التشبه بهم اليوم: أولاً: هناك نموذج رائع لأمانة رجل وحياء امرأة –أبنة الرجل الصالح شعيب–سما ذكرها في العالم العلوي عند رب العزة من فوق سبع سماوات على عرشه يذكرها ويثني عليها لحياءها بقوله:﴿فَجَآءَتۡهُ إِحۡدَىٰهُمَا تَمۡشِي عَلَى ٱسۡتِحۡيَآءٖ﴾٢٥[48]، ومن جميل ما جاء في تفسير هذه الأية نجد" أن موسى • لما جاءته أبنة شعيب بالرسالة قام يتبعها، وكان بين موسى وبين أبيها ثلاثة أميال فهبت ريح فضمت قميصها فوصفتها، فتحرج موسى من النظر إليها فقال: ارجعي خلفي وأرشديني إلى الطريق بصوتك وقيل: إن موسى قال ابتداء: كوني ورائي فإني رجل عبراني لا أنظر في أدبار النساء، ودليني على الطريق يميناً أو يساراً، فذلك سبب وصفها له بالأمانة"[49]. وثانياً، أُثر أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– إذ تقول:"كنت أدخل بيتي الذي دُفن فيه رسول الله وأبي، فأضع ثوبي–أي أطرحه– فأقول: إنما هو زوجي وأبي، فلما دُفن عمر • معهم فو الله ما دخلت إلا وأنا مشدودة عليّ ثيابي؛ حياء من عمر"[50]. وذلك نموذج فريد لرجال ونساء دخلوا التاريخ لحيائهم، ذلك الحياء الذي يوافق الفطرة السليمة التي جبُلت عليها، فيزيّنها ويرفع من شأنها ويهب لها سعادة الدارين. ونماذج فريدة ومثالية، ومن واجبنا كإعلامين إسلاميين، أن نقدمها من خلال الوسائط الإعلامية لشبابنا، كقدوة ومثال يحتذي به وليس نماذج الإعلام غير الإسلامي التي تعج بها قنواتنا التلفازية وغيرها من الوسائط الإعلامية.

---

[47]. **أبو تمّام**:حبيب بن أوس بن الحارث الطائي(797–833هـ)، ولد بسورية، شاعر عربي كبير. الموسوعة العالمية للشعر العربي أبو تمام www.adab.com

[48]. سورة القصص آية 25.

[49]. تفسير القرطبي سورة القصص آية 25.

[50]. الحاكم – **المستدرك على الصحيحين** –ج4 – ص7.

المبحث الثاني. دور الإعلام الإسلامي المرئي في تجديد منظومة القيم الإيمانية.

وفي هذا المبحث سوف ننافش دور الإعلام المرئي في تجديد منظومة القيم الإيمانية؛ التي سبق أن شرحناها في المبحث السابق، وبيّنا ماهي بالحجج من القرآن الكريم، والسنة المطهرة والأثر من السلف الصالح. وعليه، سوف نستعرض كيفية نقل تلك القيم من نصوص مقروءة إلى مشاهد مجسدة مرئية "الإعلام المرئي"[51]، مما يؤدي إلى التفاعل بين المادة المعروضة والجمهور المتلقي لهذه المضامين الإعلامية.

ولكي نتمكن من توصيل الرسالة الإعلامية المرئية وتنزيلها على أرض الواقع كمواد جاهزة للمشاهدة من خلال قنوات الإعلام الإسلامي المرئي إلى المشاهدين يجب أن تمر من خلال المفاهيم الإعلامية الأربعة، ولذا، تم تقسيم هذا المبحث إلى أربعة مطالب هي:

المطلب الأول.المادة.

المطلب الثاني.الصورة.

المطلب الثالث.الصوت.

المطلب الرابع.المكان.

المطلب الأول. المادة

يعتمد نجاح العمل الإعلامي بصفة عامة على المادة الإعلامية الجيدة، وهي المرحلة الأولى التي ينشأ بها إي عمل إعلامي. والعمل الإعلام الإسلامي كغيره من الأعمال الإعلامية؛ يعتمد على المادة الجيدة بصفة رئيس، حيث أن من غير المعقول أن يعتمد على مواد ردئية أو أقل جودة أو مغايرة، من حيث المعايير الأخلاقية والقيمية للإسلام. وعلى وجه الخصوص إذا كان الهدف الإعلامي ترفيهي؛ يجب أن لا يغيب عن البال أبداً مصاحبة المعيار الأخلاقي والقيمي، في لجة الإنشغال بتجويد العمل الفني الترفيهي، حيث يجب أن يكون شعارنا للعمل الفني الإسلامي"لا أَقُولُ إِلا حَقًّا." عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ •

[51].**الإعلام المرئي**: هو ترجمة الفكرة إلى كلمة مسموعة أو مقروءة أو صورة أو مشهد، والترجمة المرئية أو المسموعة للفكرة تكون بتجسيدها إلى شئ مادي يساعد على تقريب المعنى المراد إيصاله إلى الجمهور."[51]. بتصرف، أبوقحف، عبد السلام – **هندسة الإعلان** – ص173– دار الجامعة الجديدة للنشر: الاسكندرية: مصر– 2003م.

عَنِ النَّبِيِّ • قَالَ:"إِنِّي لا أَقُولُ إِلا حَقًّا فَقَالَ مَنْ حَوْلَهُ: إِنَّكَ تُدَاعِبُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ:" إِنِّي لا أَقُولُ إِلا حَقًّا."[52] وهذا منهج واضح لعملية الإنتاج الفني الترفيهي، يدل على أن فن الإضحاك وإدخال البهجة والسرور؛ ليس شرطاً أن يكون كذب وتفحش وبذاءة، في القول والفعل، كما هو الحال في إعلامنا المعاصر.

يتمتع الإعلام الإسلامي بخاصية تعدد مصادر المادة وتنوعها، نسبة لاختلاف الأجناس والأعراق، التي تنتمي إلى الأمة الإسلامية في أقطاب الأرض الأربعة، ونبدأ من أهمها:

أولاً.القرآن الكريم. كتاب الامتاع العقلي والروحي والنفسي، لا يملّ منه ناهله ولا يشبع منه شاربه، ولا تنقضي عجائبه أبداً!﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾٣ [53]، مليء بأحسن القصص والوعظ، والتي يمكن أن تكون مادة خامة جاهزة للتناول الإعلامي بمنتهي اليسر والسهولة، ويمكن ترجمتها إلى أعمال فنية ضخمة، إذا توفرت لها الإمكانيات المطلوبة من الإنتاج الجيد، والتمويل الكافي للقيام بمثل هذه الأعمال الإنتاجية العظيمة، لتحقق عمل إعلامي إسلامي يحوذ على اعجاب الجميع من أفراد المجتمع المسلم والأمة.

ثانياً.السنة النبوية المطهرة. أصدق الحديث بعد كلام الله تعالى، فيها العبر والحكم، والقصص والوعظ والأدب، ملئية بالمعجزات الخارقات، والقيم الفاضلة والرحمة وصور المحبة بينه • وبين أزواجه، وأصحابه وأخوانه، وحتى أعدائه. ومن واجبنا من خلال سيرته العطرة؛ أن نبين للناس جميعاً كيف كان • رحمة للعالمين، وكيف أسس نظاماً إسلامياً أخرج به الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وكيف ألف بين القلوب القاسية التي كان يملؤها الجفاء والغلظة، يدفن الفرد منهم ابنته في التراب؛ بدون أن يطرف له جفن، ويقتل الأخ أخاه في شاة أو جمل إلى أخوة رحماء بينهم.

ثالثاً. الصحابة •. ويكون بالتناول التاريخي والقصصي لحياة الصحابة • من المواد الغنية جداً للإنتاج الإعلامي حيث أن عدد الصحابة هائل جداً، فلو كُتبت قصصهم ووثقت أحداث حياتهم؛ والمعجزات والسلوكيات التي كانوا عليها؛ لخرج إلينا جيلاً يشبههُم، في كثير من الأخلاقيات والقيم التي كانوا يعيشون عليها.

رابعاً. السلف الصّالح من التابعين والصّالحين. وتعتبر حياتهم من أمتع القصص وأشّوقها، وهي مليئة بالعبر والقيم النبيلة، ويعتبرون من أقرب الأمثلة لنا في عصرنا الحالي؛ لأن ظروفهم اشبه ما تكون بظروفنا؛ بأنهم –مثلنا– لم يحظوا

---

[52].سمويه، أبو بشر إسماعيل بن عبدالله بن مسعود بن جبير– **فوائد سمويه** – باب إني لا أقول إلا حقا. فقال من حوله: إنك تداعبنا – ص46 – دار البشائر الإسلامية: بيروت: لبنان – 2001م.

[53].سورة يوسف آية 3.

برؤية النبي •، وعاشوا الظروف السياسية السطوية التي فصلت الدين عن الدولة، والشرع عن العرف. لذا، فقصصهم سوف تكون منبع إلهام وصمود لنا، ومن السهل الإقتداء بهم، والتحلي بمكارم أخلاقهم.

خامساً. قصص أبطال الأمة الإسلامية وجهاد رجالاتها في وجه العصر الحديث. ونعلم جميعاً بعد سقوط الخلافة الإسلامية، وتفرق شمل الدولة الإسلامية تعرضت المجتمعات الإسلامية إلى حملات من الغزو والاستعمار الصليبي والغربي الذي كان يستهدف القضاء على الإسلام وأمته، وتفكيك عقيدتها ومبادئها؛ ولكن الله • قيض لهذا الدين رجال من هذه الأمة يدفعون عنها –من أمثال محمد المهدي في السودان وعرابي في مصر وعمر المختار في ليبيا– حتى تصل إلى بر الأمان، فكانت حركات المقاومة في كثير من البلدان الإسلامية من مشارق الأرض ومغاربها، وكلها تعتبر قصص من التاريخ الإسلامي القريب والمجيد، الذي يجب أن تضعه الأمة نصب أعينها، ويكون نبراساً لأبناءها حتى يسيروا على درب الأباء والجدود.

سادساً. التراث الثقافي والتاريخي المتنوع للأمة الإسلامية. وكذلك، يعتبر التراث الثقافي للامة الإسلامية من أهم مصادر المادة للإعلام الإسلامي المرئي، شجع الشرع الحنيف التنوع الثقافي والعرقي في المجتمع الإسلامي، وأكد على أن المجتمع المسلم؛ ليس مجتمع صفوي لطائفة معينة من الناس أو عرق معين أو ثقافة أو عادات بعينها؛ يحق لها السيادة والهيمنة دون غيرها من الناس؛ أو طغيان سلوك إنساني لأخر دون الأخرين، بل على العكس نجده شجع على التنوع الثقافي والعرقي، ودعا إلى الاختلاط بين الأجناس والتزواج بينهم، وليس الإنغلاق على عرق معين أو لغة و ثقافة. ومن هذا المنطلق، ظهر الثراء الثقافي والعرقي في أمة الإسلام دون غيرها من الأمم، وجاء كل فرد أو شخص إلى الإسلام وهو يحمل قصصه وتراثه وعاداته في الأفراح والأتراح، مضيفاً ومبدعاً وليس تابعاً منسلخاً عن جذوره وثقافته.

ومن المؤكد أن حركة التنوع الثقافي والتاريخي فتحت للمسلمين أفاقاً جديدةً، من مضامين التأخي والتسامي في رحاب الإنسانية جمعاء، ولذا، يعتبرها الإعلام الإسلامي مواد مميزة متفردة بالثراء، والغني اللغوي، والأدبي، وهذا بدوره يؤدي إلى تفرد وتميز العمل الإعلامي الإسلامي دون غيره، إذا تم تناول هذه الخاصية بالعناية والرعاية الكافيتان.

سابعاً. قصص التراث الإنساني عموماً. واستناداً على، الحديث الشريف الذي جاء فيه"الْحِكْمَةُ ضالَّةُ المؤْمِنِ."[54]، يمكننا اعتبار قصص التراث الإنساني من الحِكم التي يجب أن يتلقفها المؤمن، ويأخذ منها العظة والعبرة، وليس هنالك ما يمنع من اعتبارها مادة جيدة للعمل الإعلامي الإسلامي المرئي، إذا تناولت بالتنقيح والتهذيب، مقاربةً بالمعايير الإخلاقية للإسلام، مع مراعاة عدم المساس بالمعنى الذي تهدف إليه القصة. ومن إيجابيات هذا التناول القصصي؛

[54].**سنن الترمذي** –كتاب العلم – باب فضل الفقه على العبادة –ح 3687– ج5 – ص51.

يسهل عملية التعرف على عادات وتقاليد الشعوب وثقافاتها المتنوعة؛ مما يسهل عملية فهم الأخر، وبناء جسور التواصل الإنساني والتفاعل معه، حتى ولو كان على غير ملة الإسلام.

وكما ظهر لنا جلياً ، تعدد المصادر التي يمكننا استخدمها كمادة أو كمضمون للعمل الإسلامي المرئي، الذي يهدف إلى "تربية الوجدان والمشاعر الإنسانية، وتهذيب لهذا الجانب–الوجداني– الذي لا تستطيع اللغة العلمية الوصول إليه ونرى أن إهمال هذه التربية يعرض أفراد المجتمع لفرص الإنفعال الوجداني السيء، الذي يسيء بدوره إلى الطبيعة البشرية فالفن السيء رمز لشعور ووجدان سيء يعكس واقع مجتمع سيء."[55]ولهذا يجب استغلال التربية الفنية، ووسائلها للوصول إلى وجدان الفرد المسلم، وزرع القيم الإيمانية الفاضلة في وجدانه.

المطلب الثاني. الصورة .

يعدّ الإعلام الإسلامي الصورة أو التصوير من أهم الأدوات التي تعين على الشرح وتقريب الرسالة الإعلامية؛ المراد إيصالها إلى المشاهد أو المستمع، لأنه يخاطب حاسة البصر والسمع التي وجه القرآن الكريم في بعض آياته إلى استخدامها كوسيلة لزيادة الإيمان، واليقين بعظمة الله ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾٢١[56]، ونوافق قطب على أن "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن الكريم، فهو يعبر عن الصورة المحسة المتخيلة، عن المعني الذهني والحالة النفسية، وعن النموذج الإنساني وعن الطبيعة البشرية، كما يعبر عن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، ثم يترقى بالصورة التي رسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة، فإذا المعني الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية روحة أو مشهد وإذا النموذج الإنساني شاخص حيّ، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية، فأما الحوداث والمشاهد، والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة فيها الحياة وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التجسيد."[57]

---

[55]. بتصرف، مطر، أميرة حلمي – **مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن** – ص 59.

وأنظر، S.K. Langer, **Philosophy in New Key**, Cambridge Mass 1942, P 79.

[56].سورة الزريات آية 21.

[57].قطب، سيد – **التصوير الفني في القرآن** – ص71 – دار الشروق: القاهرة: مصر– 2004م.

ولذلك، فلا غرابة أن يصبح الإعلام الإسلامي–خاصة حين يأخذ مادته من القرآن الكريم– ناقلاً للبيئة الأساسية للفهم المنطقي للتصوير إلى مادة فنية، وإلى بيئة فنية يصبح الوعي الجمالي فيها عالياً ومتفرداً. فلا يوجد في الفنون الواقعية والتطبيقية مماثل له أو شبيه؛ فهو الذي"منح الحياة معنىً وحركةً وتكاملًا وسلاماً، بمنحه الذات شفافية وضياء، وهو ليس مطلق مباح؛ ولكنه مضبوط بالنظام الرباني، والتقيد به أصلياً لا ثانوياً، قائماً بذاته لا بغيره."[58] فالتصوير الإسلامي للجمال فريداً في نوعه وراقٍ في عرضه، ودقة تصويره وبراعة أداءه. هو تصوير وتجسيد عن الأفعال والصور، وما يخص موضوع الدراسة الحالية هو كيفية تجسيد الصورة هنا؛ وتدور حول أربعة قضايا هي:

الكون. هو تصوير الكون وعرض جماله بما يحتويه من مخلوقات منتوعة الصور والأشكال والألوان،﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ ١٤ [59]، فالله • خلق الأحياء والأكوان في أحسن صورة، وزينها بالجمال المادي، الظاهر للعيان، الناطق بالحسن والجمال، فالكون بديع بما عليه من إنسان، وحيوان وطير، ونبات وجماد، وبما أودعه الله • فيه من مناظر بهيجة تسحر العقل وتسر العين، وتثير الدهشة، وحفها بعناصر الجمال من الإثارة والابتكار والإيحاء والإبداع.

صورة المرأة. ينظر الإسلام إلى الإنسان نظرة خاصة وكيف لا! وهو أساس الوجود وكل أحداث الحياة تدور حوله. ونعلم أن التشريع الإسلامي؛ قد سن له من القوانين والضوابط التي تكفل له حياة كريمة، سعيدة خالية من الأذى في الدارين. ومن التشريعات التي تصب في مصلحتها نفسياً وروحانياً ومادياً، حتى إنه لم يغفل عن أدق التفصيلات مبيناً ما ينفعه ما عدا ذلك! ومن هذه التشريعات قضية الكشف عن جسد الإنسان بغرض الكشف عن مكامن الجمال فيه، وبيّن الحدود والضوابط له. ولقد أولى التشريع الإسلامي المرأة اهتماماً خاصاً؛ لأنها محضن الإنسانية، ولدورها الكبير في تأسيس الأسرة، ولضمان أمن المجتمع واستقراره، آمراً بإكرامها والإحسان إليها، في جميع صورها أماً وأختاً وزوجةً وابنةً، لأن بصلاحها تصلح الإنسانية جمعاء. ومن هنا، يستند الإعلام الإسلامي المرئي على ضوابط التشريع الإسلامي إذا أراد استخدام المرأة فيه، ولم يدعو إلى أن يجعلها مادة للعرض الجمالي أو للفن المكشوف.

صورة الرجل. كذلك تخضع، صورة الرجل في الإعلام الإسلامي المرئي إلى ضوابط وشروط؛ ونظرة الشرع له لا تختلف كثيراً عن وضعية استخدام صورة المرأة؛ من حيث المطالبة بالستر والاحتشام، في اللبس والمظهر العام وعدم الكشف عن أعضائه التي تبدى قوته، وتؤدى إلى الإثارة الجنسية وغيرها من المغريات. ولا يخفى على أحد، تفشى الرزيلة وكل أنواع الانحراف الجنسي بصورة واسعة في أوساط المجتمعات الإنسانية بصفة عامة ، كان نتاج عن انتشار وتداول الصورة الإباحية.

---

[58].إبراهيم، زكريا – **الفنان والإنسان** –ص31– مكتبة غريب: القاهرة: مصر – 1977م.

[59].سورة المؤمنين آية14.

صورة الطفل. لا يختلف نهج الإعلام الإسلامي في استخدامه لصورة الطفل عن نظرته للرجل والمرأة، حرصاً على عدم تعريض طفولته وفطرته السليمة، إلى مخاطر الإنحراف والاعتداءات الجنسية أو بغرض الاستغلال المادي أو سعادة اللحظة.

المطلب الثالث. **الصوت**. ونقصد به الصوت؛ الذي قد يكون حواراً أو تعليقاً أو غناء أو موسيقى أو أى موثر صوتي[60] ومن المهم تطابق الصوت مع حركة الشفاه إذا كان الصوت حواراً أو تعليقاً فيجب أن تظهر الصورة طبيعية غير مصنوعة أمام المشاهد. وتطورت تقنية الصوت حتى صارت من الدقة والإتقان بمكان، مستفيدة من التقنيات العديدة التي صاحبت صناعة الصوتيات وأجهزتها. ويعتبر الصوت من أهم وسائل الاتصال؛ وهو يتضمن مجموعة من العناصر الفنية التي تطورت عبر التجارب والمحاولات المستمرة ونذكرها حسب أهميتها:

1.**اللغة**. كانت اللغة من أهم المميزات التي صاحبت خلق الإنسان؛ كما نصت الآيات قال الله •:﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ ٤[61]، والبيان هنا هو اللغة ، وسيلة التخاطب والتواصل بين البشر، وهي أقدر الفنون على نقل المضمون الفكري والإنفعالي، ونجد بعض من تعاريفها اصطلاحاً:" أنها مرآة تعكس الفكر أو وسيلة للتعبير عن الأفكار وتوصيلها أو تبادلها"[62]، وأيضاً "مجموعة من الأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ..عن نفسه وحاجته بقدر سلامة لغته، وقدرته على الإفصاح عن نفسه".[63] ومن الجدير بالذكر، إن التطور الحضاري واكبه تطور تقني لكثير من الأجهزة، وكان لوسائل الاتصال نصيب الأسد منها، كما هو معلوم.

وبناءاً على ذلك، اشتدت الحاجة إلى تصميم لغة تستمد صبغتها من تلك الوسيلة التي توظف فيها، وكانت هذه الحوجة عامة لكل أنواع الإعلام وتخصصاته، فكان استحداث لغة الإعلام لمواكبة هذا التطور ولملء فراغ هذه الحوجة، "ظهور لغة من نوع جديد غير اللغة الأدبية بمستواها التذوقى الجمالي، وغير لغة العلم، فالغة الجديدة –اللغة الإعلامية– هنا

---

[60].**الموثر الصوتي**: مثل أن يكون صوت سقوط المطر أو تحطم شيء أو فتح باب..الخ.

[61].سورة الرحمن آية4/3.

[62].شرف، عبد العزيز – **علم الإعلام اللغوي** – ص70 – الشركة المصرية العالمية للنشر: مصر–2000م.

[63]. المبيضين، عبد الرحمن محمد – **وسائل الاتصال** – ص109 – دار البركة: الأردن –2002م.

تسعى إلى جميع القراء وإلى تحقيق المستوى العلمي على الصعيد الاجتماعي للغة." [64] وتسعى إلى جميع مستويات أفراد المجتمع، وفئاته النوعية، والتعليمية. ونقصد باللغة الجديدة هنا؛ لغة الخطاب الإعلامي، التي هي"رسالة فعالة لها خواص قادرة على تغيير الوظائف النفسية للأفراد بحيث إنهم سوف يستجيبون بشكل علني نحو الشيء الذي هو هدف الإقناع".[65] والتي يجب أن تصاغ بعناية فائقة مستصحبة المباديء والقيم الإسلامية لنشر الكلمة بين أفراد المجتمع، منها على سبيل المثال لا الحصر؛ تجنب الكذب وفحش القول، وعدم ترويع الأمنين، وعدم المجاهرة بنشر الفواحش والمعاصى حتى ولو بنية تنبيه الناس لها ولِما تشكله من مخاظر، مثل تصوير جلسات المخدرات، واحتساء المشروبات الروحية وحالات الاعتداء الجنسي وغيرها.

ويجب أن، تعتمد هذه اللغة على تقديم معلومات تتوفر فيها عوامل الإغراء والجاذبية، وعلى فنيات وقواعد الكتابة وتحرير النصوص، مستعينة بالخبراء في اللغة والأدب مع ارتكازها أيضاً على قواعد الكتابة العامة "البساطة- الوضوح-الإيجاز- الدقة – الحركة- الحيادية- الفورية" [66] ، ومن الملاحظ، تأثير اللغة أو الخطاب الإعلامي الإسلامي بصفة خاصة بالعولمة التي اكسحت المجتمعات العربية والإسلامية، وصارت اللغة الإعلامية هجين في مظهرها العام، ترتكز في خطابها اللغوي على كثير من الكلمات الإنجليزية والفرنسية، والعامية البسيطة والأمثال، والأقوال المأثورة والشعر العامي، وقليلٍ من الفصحى.

3.الموسيقي. وهي الصوت الخالص الذي يعبر عن جوهر الفرح أو الحزن، وتعتمد على عناصر أساسية هي الإيقاع واللحن، والتوافق بين الأنغام، واللحن الجيد هو من يبقي في ذاكرة الناس من عصر إلى عصر. وبالرغم ما تثيره هذه النقطة من خلاف بين بعض الفقهاء؛ الإ أن الإعلام الإسلامي يستخدمها كوسيلة للتعبير عن الفرح، ومخاطبة الروح لتصفو، وإثارة عاطفة المحبة والشوق والخير، وقيم الجمال في نفس الفرد المسلم.

4.الشعر. وهو الكلام الموزون، وله أنواع كثيرة منها، الشعر الغنائي، والملحمي والتمثيلي والعاطفي. والشعراء هم المقربون من أصحاب السلطة والنفوذ، والملوك والأمراء في كل العصور وفي كل الثقافات الإنسانية؛ كأنهم اليوم بمثابة أصحاب الإذاعات والقنوات الفضائية! تُقام له المناسبات الكبرى وتُبذل له الجوائز والمكافآت الكبرى. وللشعر في الإعلام الإسلامي مكانة سامية مستمدة من دعاء الرسول •لحسان بن ثابت • "يَا حَسَّانُ أَجِبْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ

[64].السيد، محمد نادر عبد الحكيم – **لغة الخطاب الإعلامى في ضوء نظرية الاتصال**– ص14 – دار الفكر العربى: القاهرة: مصر – 2006م.

[65].عبد المجيد، جميل – **مقدمة في شعرية الإعلان** – ص52 – دار قباء: القاهرة: مصر – 2001م.

[66].السيد، محمد نادر عبد الحكيم – **لغة الخطاب الإعلامى في ضوء نظرية الاتصال** – ص70.

بِرُوحِ الْقُدُسِ".[67] وفي كثير من الأحاديث يظهر لنا حبه • للشعر، وسماعه له وخاصة الشعر الذي يحث على الجهاد وحمل النفس على مقارعة الصعاب و"عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ • أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ • قَالَ:إِنَّ مِنْ الشِّعْرِ لَحِكْمَةً.[68] ونجد أن علاقة الشبه بين صناعة الإعلام، وكتابة الشعر واضحة في أنه يخاطب الجانب النفسي والانفعالي لدى الجمهور، ويعتمد على طريقة إنشاء المعاني، والتلاعب بالألفاظ واتباع سياسة فن الإقناع والإغراء.

المطلب الرابع. المكان.

نقصد بالمكان هنا؛ المكان الذي يتم فيه تصوير الأحداث للقصة أو أي غرض إعلامي آخر، وحددناها في نقطتين هما، أولاً، أمكنة تصوير أحداث العمل الفني؛ يمكن أن تكون في كل مكان، ما عدا أماكن العورات؛ مثل غرف النوم أو الحمامات أو أحواض السباحة أو الأندية الليلية والشواطي؛ التي هي عنوان للعرى ومعرض للإثارة الجنسية. وثانيهما مكان عرض الأعمال الفنية الفنون المرئية من سينما وتلفزيون ومسرح، فارتياد هذه الأماكن لمشاهدة العرض المرئي ليس فيها حرج، مادامت متحلية بالأداب العامة، ومهيئة للاجتماع أفراد المجتمع المسلم بمختلف الفئات العمرية والنوعية.

المبحث الثالث. التحديات المعاصرة التي تواجه الإعلام الإسلامي المرئي.

كان لحداثة استخدام مصطلح الإعلام المرئي في العالم الإسلامي أكبر الأثر في تأخره وعدم مواكبته، لوسائل وفنون الاتصال والإنتاج الفني العالمي، والذي كان من الممكن أن يجنب العالم الإسلامي كثير من سوء الفهم والحروب العشواء التي يواجهها الفرد المسلم اليوم، والتي تدار ضد الإسلام وقيمه. وفي تقديرنا يرجع ذلك إلى، غلبة الظن الفقهي بحرمة استخدام الفنون الإعلامية من صوت وصورة! وهذا بدوره أدى إلى، عدم التبكير أو الاعتراف بأهمية الإعلام الإسلامي ومنهجيته، وكونه أحد أهم روافد العمل الدعوي، التي لا تقل فاعلية عن غيرها، في نصرة الإسلام ونشر قيم الخير والجمال في الكون.

وفي المقابل صاحب ذلك، تدني مستوى الإنتاج الفني الإسلامي من حيث الجودة والدقة، والذي بدأ جلياً في معظم الأعمال الفنية التي تم إنتاجها، حيث تعاني من عدم الإحترافية بصورة واضحة، والتي صاحبت كل تخصصات الإنتاج

[67].**صحيح البخاري** – باب الأدب–باب هجاء المشركين – ح6152– ص102/ 103.

[68].**صحيح البخاري** – باب الأدب – باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه – ح 6146، ص101.

الفني من تمثيل، وإعداد للمضامين والرسائل الإعلامية، بما في ذلك الإخراج والتصوير. كما كان لضعف التمويل المادي أكبر الأثر لضعف المنتوج الفني، مقارنة مع الإعلام غير الإسلامي، وإمكانياته المادية والبشرية الضخمة المتوفرة له.

وساعدت تلك العوامل مجتمعة على تحويل غاية الإعلام من وسيلة دعوية إلى وظيفة تجارية بحته-إذ أن أغلب الدول الإسلامية حديثة عهد بمصطلح الإعلام الإسلامي- ساهمت بدورها على توسيع الشقة بين الدنيا والأخرة، وبين المسلم وأخيه في الإنسانية، وتجاهلت عن عمد أو بدونه تعزيز القيم الإيمانية في المجتمع، وتطويع القيم الأخلاقية لتلائم وتواكب التحديات التي يعيشها الفرد المسلم، في ظل المتغيرات الاقتصادية والسياسية الاجتماعية التي عصفت، ومازالت بوجدان وتفكير الفرد المسلم في المجتمعات الإسلامية. ولقد رصدنا أهم التحديات التي تواجه الإعلام الإسلامي في هذا المبحث وأجملها في أربعة مطالب هي:

المطلب الأول. الإنتاج الفني.

المطلب الثاني. الإخراج النمطي والحديث

المطلب الثالث. التمويل المادي.

المطلب الرابع. الخصوصية الثقافية للمجتمعات المسلمة.

المطلب الأول. الإنتاج الفني.

يُعرف، الإنتاج الفني بأنه فكرة خيالية في ذهن الفنان، ثم تتطور لتجسد عملاً فنياً محسوساً، كما تفسر"أميرة" "أن يكون لكل عمل فني وجوداً فيزيائياً -مادياً - أي أن الفنان يجسد عمله الفني في مادة معنية، أو واسطة معينة، ينتقل بها العمل الفني إلى الآخرين، وهذه الواسطة المادية متنوعة، إذ قد تكون حجارة أو معدناً أو تكون من الألوان، أو الأصوات، أو الجسم الإنساني، وبها تتكون مفرادات اللغة التي يتعامل بها الفنان."[69]، وهذه الواسطة هي ما يمكننا أن

[69].مطر، أميرة حلمي - **مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن** -ص48.

نطلق عليه الإنتاج الفني؛ والتي يمكنها أن تأخذ أشكالاً فنية متنوعة، من قصيدة أو قطعة مؤسيقية، أو رواية نحتاً أو أي ضرب من ضروب الفن المختلفة.

وفي مفهومنا الإسلامي لعملية الإنتاج الفني، نعتبرها عملية إنتاجية مثلها مثل أي عملية من عمليات الإنتاج الخدمية الأخرى، التي تعتمد على مبدأ العرض والطلب، أو خلق وإيجاد طلب للمعروض في أسواق الخدمات الإنسانية، فالمعني بالإنتاج الفني هو هنا ؛كعمل الطبيب الذي له المقدرة والخبرة على تشخيص المرض، ووصف الدواء المناسب للداء، أو كالمصلح الاجتماعي الذي يقدم النصح والإرشاد للأمراض الاجتماعية، التي سببها الأمراض القلبية. ومن واقع قرأءتنا للوضع الراهن للإعلام الإسلامي؛ تبدو معاناته الواضحة في عدم استحوذه على انتباه الجمهور المسلم، وذلك مرده إلى بعده من التعاطي الواقعي للقضايا والإشكليات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، أو بمعنى آخر فشله في تشخيص أمراض المجتمع الإسلامي أو ما يحتاجه الجهمور المسلم . إضافة إلى ذلك، افتقاره إلى موصفات العمل الإنتاجي العالمي الإحترافي من حيث الجودة وحسن الأداء.

وما يصب في صميم دراستنا هنا، هو أن الإنتاج الفني للإعلام الإسلامي المرئي؛ الذي نأمل أن يصل لمستوى من الإتقان والإحسان كما قال الله •﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾٣[70]، عن طريق سرد القصص بغية العظة والعبرة والتأسي، والتسرية والتصبر على المصائب، ومن أن يجعل هذه القصص وسيلة للتغيير في المجتمع، ب"جعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني، ذلك التاثير الذي يلمس الوجدان ويحرك المشاعر ويفيض الدموع، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفني، ويجعل من عبقرية الفن جسر يصل بين الإنسان وربه طالما أنهما –الفن والدين– صنوان في أعماق النفس وقرارة الحس."[71] وتضيف أميرة قائلة :"ويكون الفنان أعظم بمقدار في عمله ما يعَّبر في عمله الفني عن قيم، فالمصور القادر على الارتفاع في عمله الفني عن مستوى القيم التشكيلية إلى مستوى القيم الروحية؛ يكون أفضل من الذي اقتصر عمله على القيم التشكيلية فقط."[72]، وهذا ما يسعي له الإعلام الإسلامي عموماً في منهجه وإنتاجه للاعماله الفنية، الارتقاء بمستوى القيم في وجدان الفرد المسلم، وتفكيره فيكون منهجه السلوكي والقيمي في الحياة كما قال الله •:﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾١١٠.[73]

---

[70].سورة يوسف آية 3.

[71].بتصرف، قطب، سيد – **التصوير الفني في القرآن** – ص115.

[72]. مطر، أميرة حلمي – **مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن** – ص59.

[73].آل عمران آية 110.

وعليه، فعملية الإنتاج الفني للإعلام الإسلامي تشكل أحدى أهم التحديات التي تشهد قصوراً واضحاً؛ مقارنة مع الإنتاج الإعلامي غير الإسلامي، وخاصة في مجال الإنتاج الفني لصناعة الأفلام السينمائية الطويلة والقصيرة وأفلام الرسوم المتحركة. ويرجع ذلك –كما سنذكر لاحقاً – من قلة التمويل التي تحتاجها جميع عناصر العملية الفنية من تدريب وخبرة وتعليم في كل المجالات، ومن تصوير وإخراج وتمثيل وإنتاج، حتى نتمكن من إيجاد المنتوج الفني الشيق في صورة المادة الفنية، والممثل البارع الذي يوصل رسالة العمل الفني بمنتهي الصدق وبشتي الانفعالات، التي تلفت انتباه المتلقي وتكسب احترامه، والمخرج المقتدر الذي تحلى بالكفاءة والدقة في تجسيد العمل الفني، من مادة مكتوبة إلى عمل فني حي يصور الحياة كلها.

المطلب الثاني. الإخراج النمطي والحديث

من المعلوم أن فن الإخراج "هو رواية قصة ما عن طريق أداء حركات تمثيلية في المسرح أو السنيما أو الإذاعة أو التلفاز بأسلوب فني وتقني معبَّر، توضح حوادث القصة بغرض المشاهدة، واستخدام المؤثرات السمعية والبصرية وتدريب الممثلين على التنفيذ."[74] فرواية القصة أو إلقاء الشعر أو أي نوع من أنواع العمل الفني بغية إظهار الجمال أو الإمتاع أو التعليم أو الإرشاد لأبد لها؛ من فنان يقف من خلفها، ويعرضها عرضاً حياً، حتى تصل إلى تحقيق هدفها الذي من أجله تمت صياغة العمل الفني. ولذا، تعتبر مهمة المخرج من أصعب المهام الفنية؛ لأنها المحور الذي يعتمد عليه نجاح أو فشل العمل الفني، ويؤكد قطب قائلاً "فموضوعات الطبيعة كالزهور والبحار والطيور، وإن كانت تثير بهجة الإنسان وإعجابه لا تكتسب قيمة جمالية إلا من خلال الذوق الفني، والرؤية المدربة التي تستخدمها مادة للتعبير الجميل، إذن فمن خلال التعبير الفني يكتسب الجمال الطبيعي قيمته، ويصبح موضوعاً للتذوق الفني، مشكلاً من خلال فن من الفنون مجسداً في تعبير فني." [75] فكم من أعمال فنية عديمة المحتوى والمضمون، ولكن بفضل كفاءة الإخراج والرؤية المدربة، والذوق الفني العالي، حازت على إعجاب الجمهور، وبلغت مصاف الأعمال الفنية العظيمة، وعلى النفيض كذلك؛ هنالك كم هائل من الأعمال الفنية، تصنف كقمة في نبالة الهدف ورقي المضمون ولكن؛ نسبة لسوء الإخراج، ورادءة الذوق الفني باءت بالفشل الذريع.

[74].محمد على، عبد الخالق – **فن الإخراج التلفزيوني والإذاعي** – ص 9 – دار المحجة البيضاء: بيروت: لبنان – 2010م.
[75].قطب، سيد – **التصوير الفني في القرآن** – ص13.

واستناداً على ماسبق، يعتبر فن الإخراج للإعلام المرئي الإسلامي معضلة، وهاجس كبير بالنسبة للإعلاميين والمهتمين بهذا المجال الحيوي؛ نسبة لمعاناته من الافتقار الإبداعي، والإداء الإحترافي، وسمة التكرار التي لا تكاد تفارقه بصورة واضحة، لدرجة الملل – معالجة التاريخ الإسلامي– من جانب الإعلام الإسلامي المرئي مقارنة بالإعلام غير الإسلامي– الغربي بصفة خاصة–وبعده عن مستوى الإداء الإحترافي والإبداعي. ولا يخفى على أحد، أنه ليس له جمهوره يُذكر وكل معجبيه أو محبيه يفضلون أعمال إسلامية[76] معدودة منه تعود عشرات السنين،كان لها أكبر تأثير على المستوى المحلي والعالمي، مع قلة من الأعمال الجيدة الجديدة الجديرة بذكرها هنا، قمر بني هاشم[77]، وعمر[78].

ونشير مجرد إشارة هنا، إلى تعدد العوامل والعناصر التي يعتمد عليها نجاح العمل الفني الإخراجي، والتي من أهمها: أولاً التأثير على المشاهدين The impact on audiences وتُعد من التحديات الهامة التي تواجه فن الإخراج وتحتوى على عدة عناصر من أهمها إثارة عاطفة التوقع، والتشويق، والمفاجأة، وسوف نتناولها بشيء من الإيجاز، التوقع Expectation و"هو عنصر الإثارة التي تجعل من التوقع عنصراً مميزاً في إثارة الحدث ذاته."[79] ونقصد بها تداعي الأحداث الدرامية في العمل الفني، بمنطق السبب والنتيجة، وسلالسة تطور الحدث الدرامي، مما يؤدي إلى إحساس المتفرج كأنه عنصر في صنع الأحداث، وهنالك عدة حلقات لخلق حالة التوقع المطلوب لدي المتفرج، ومن أمثلته في قصص القرآن الكريم موقف سيدنا يوسف • من دعوة إمراة العزيز. ثم التشويق Suspense، هو نوع من التوتر لتوقع حدث ما، وهو أقوى عناصر البناء في القصة، وإخراجها من حيث قدرتها على التأثير في المتفرج، ومما جاء منه في قصص القرآن رحلة سيدنا موسى • مع العبد الصالح. والمفأجاة Surprise وهي الانتقال من حدث لأخر بصورة غير متوقعة ولها عدة

---

[76].راجع، أفلام المخرج الشهيد مصطفى العقاد مثل فلم الرسالة وعمر المختار ولقد تمت ترجمتها إلى عدة لغات.

[77].**قمر بني هاشم**: المسلسل التلفزيوني قمر بني هاشم يتناول سيرة محمد رسول الله، من إنتاج وإخراج محمد الشيخ نجيب، كتب الدكتور محمود عبد الكريم السيناريو، وقام بالمراجعة التاريخية واللغوية الدكتور محمد مصطفى محمد صالح رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الخرطوم كلية الآداب، وقد شارك في المسلسل 220 ممثلاً، من عدة دول عربية مثل سوريا ولبنان والأردن والسودان وفلسطين، وهو من إنتاج قناة ساهور:السودان – إنتاج 2008م.

[78].**عمر**:هو مسلسل تاريخي تلفزيوني، يحكي سيرة وحياة عمر بن الخطاب وما دار فيها من أحداث ومعارك، وما اشتهر عنه من صفات منذ أن كان صغيراً حتى توفي. دقق على الوقائع التاريخية في النص الدرامي كل من يوسف القرضاوي وسلمان العودة وغيرهما، وهو إنتاج مشترك بين مركز تلفزيون الشرق الأوسط (mbc)، ومؤسسة قطر للإعلام عام2010م.

[79]. محمد على، عبد الخالق – **فن الإخراج التلفزيوني والإذاعي** – ص120.

أشكال. ونعرض مثاله في قصة داؤود • وقتله لجالوت. وأخيراً، عنصر الفكاهة Humor، وهي فن صناعة الفرح وإدخال السرور، على نفسية المشاهد ومن أمثلته نجد في قصة أصحاب الجنة الذين أضمروا الشر فمكر الله بهم.

ثانياً، سحر الإخراج؛ ويتمثل في إكتمال عناصر مقومات العمل الفني، والتي من أهمها؛ الممثل والمكان، ويعتبر اختيار الممثل الجيد لأداء الدور المعين من أصعب القرارات التي تواجه المخرج. وإيجاد الممثل الذي تتطابق عليه معايير الاختيار من حيث الملامح الشكلية والموهبة الفنية، والسيرة الشخصية الجيدة، التي تؤهله لإداء عمل فني يهدف إلي نشر القيم والأخلاق الفاضلة بين أفراد المجتمع المسلم، وهذه بحد ذاتها، تعتبر من أكبر المعضلات والتحديات التي تواجه العمل الفني الإسلامي المرئي؛ إذ عدم تحلي الفنان بمعايير منظومة القيم الإيمانية التي يدعو إليها في عمله الفني؛ وبين ما يتحلى به في أرض الواقع؛ يخلق نوعاً من عدم الثقة بينه وبين الجمهور[80]، وما يعرضه من رسالة فنية ويدعو إليه من قيم. حيث من الملاحظ أن، أغلب الممثلين الذين يتعاطعون الأدوار التمثيلية، التي تتناول شخصيات من التاريخ الإسلامي بعيدين في واقعهم الحقيقي؛ عن تلك الشخصيات، من حيث السلوك والسيرة الحسنة، وليس هنالك ملامح شبه بينهم إلا في بطاقة الإسلام!

والعنصر الثاني الذي يؤثر في خلق سحر الإخراج هو المكان؛ ويُعامل المكان كشخصية متميزة لها آبعادها الاجتماعية والنفسية في العمل الفني، ولا تقل عن أي شخصية أو عنصر في إضافة قيمة النجاح للعمل الفني، وتتمثل في شكل المكان المعماري، وموقعه الجغرافي، أو المستوى الإجتماعي، ويجب أن يوظف بكل مستوياته في الدراما؛ لتحقيق التأثير المطلوب، لذا، كان من الأهمية بمكان اختيار المكان بعناية فائقة، سواء كان أماكن طبيعية أو مصطنعة.

المطلب الثالث. التمويل المادي.

من المعلوم أن أي عمل عظيم يتطلب الإنفاق عليه؛ حتي يتم إخراجه بالصورة المطلوبة، وكذلك عملية الإبداع الفني في العمل الإعلامي الإسلامي المرئي، تتطلب الإنفاق الكبير عليه، ويعده الشرع ضرباً من ضروب العمل الدعوي الحق والضروري والواجب. ونشير هنا، إلى ضخامة تمويل الإنتاج الفني للإعلام غير الإسلامي، والذي يفوق مليارت الدولارات لكل عمل فني إعلامي، وحتى لو رسوم متحركة للأطفال، تقف من خلفه دولة الفاتكان، بتمويلها المفتوح والشامل له لأنها تعده من أبواب التبشير، والوسائل الناجعة للدعوة بالدين المسيحي، ناهيك عن مصادر التمويل الأخرى، من

[80] **.الجمهور**: حيث من المعلوم شغف الجمهور بالمملثين، ومتابعة مجريات حياتهم وأخبارهم، ومحاولة تقليدهم وإتخاذهم قدوة، وخاصة في واقعنا اليوم؛ حيث سهولة انتقال المعلومة، في الوسائط الاجتماعية.

المنظمات التبشرية، ومجلس الكنائس العالمي، واللولب الليهودي الذي يدعم كل ما يعمل على ضرب الإسلام، وتفتيت الأمة الإسلامية. لذا، وجب الإنفاق على الإعلام الإسلامي بكافة ضروبه، وعلى الأنشطة الشبابية الإعلامية، وعلى تمويل كتابات العلماء والباحثين والطلاب، الأدبية والعلمية التي تصب في خدمة العمل الإعلامي الإسلامي المرئي وعلى الدراسات والبحوث المتخصصة في مجالات الإعلام المختلفة من تصوير وإنتاج وإخراج لينافس المنتوج الإعلامي الإسلامي الغربي من حيث نقاء الصوت ودقة التصوير وإبداع الإخراج وحبكة السيناريو وغيره...وعلى ورش تدريب وإعداد الإعلاميين والمهتمين بهذا المجال الهام، حتى يتأهلوا للإبداع والإنجاز.

المطلب الرابع. الخصوصية الثقافية للمجتمعات المسلمة.

احترم الإسلام الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإنسانية؛ ولم يورد شيء في مصادر الشرع الحنيف أو أثر من السلف الصالح، دعا إلى الناس إلى تغيير طريقة إدراة شئون حياتهم أو ثقافاتهم، إلا ما كان يتعارض مع مباديء الإسلام من حيث قيم الرحمة والسماحة والعدل وغيرها. وأحترم الإسلام تنوع العادات، والتقاليد واللغات، ولم يعمل على صبغة المجتمع المسلم بلون واحد أو لغة واحدة أو ثقافة واحدة. ولقد ثبت عن الرسول • أنه سمح للأحباش بممارسة ثقافتهم في مواسم الأفراح والأعياد، وكان يسمح لعائشة رضى الله عنها بمشاهدتهم أثناء ممارستهم لها وهي تقف من خلفه. ويعتبر الإعلام الإسلامي الخصوصية الثقافة؛ رؤية شاملة للحياة، والكون والإنسان، تتجسد في أعماق الفكر الوجداني الذاتي والأخلاقي والذوقي، والسلوكي للإنسان والمجتمع، وباعتبارها نمط معين من أنماط الحياة يسير وِفقّه الفرد والجماعة والمجتمع لمواجهة الحياة حسب متطلبات البيئة، والتعامل مع سائر مقتضياتها وظروفها وملابساتها. فهي-إذاً- الأسلوب المستخدم في تناول مشكلات ومقتضيات الحياة، وهي السلوك المعتمد في مواجهتها والتكيف معها. استناداً على ما سبق، يظهر لنا أنه ليس هنالك تضارب بين قيم الخصوصية الثقافية المجتمعية للشعوب والأعراق وبين تعاليم الدين الحنيف. وعليه تعمل وسائل الإعلام الإسلامي المرئي على ترسيخ القيم الإيمانية على مستوى الأفراد من خلال عملية التنشئة الثقافية للأفراد، وفي ذات الوقت تعمل على ربط القيم الإيمانية بمتطلبات العصر، وتقوم بإثرائها بعناصر الثقافة المحلية والقيم العالمية، حتى يشعر الأفراد بأن لديهم ما يتقاسمونه مع الآخر، وبعناصر الإبدع والابتكار المحلي.

الخاتمة. •

جاء هذا البحث، كمحاولة متواضعة لاستقراء واقع الإعلام الإسلامي المرئي، وحصر أهم التحديات التي تواجه مسيرة صناعة وإنتاج العمل الفني في إصلاح الفرد المسلم، من خلال تفعيل منظومة القيم الإيمانية في وجدان الفرد، وإعمالها لتكون واقعاً معاشاً، وسلوكاً مطابقاً للقيم الروحية أو الإيمانية، ويبين دورها وتفعيلها بالقصص والسرد الفني، حتى تستقر في ضميئر الفرد المسلم، فيستحضرها ويتمثل بها في سلوكياته وتعاملاته مع الناس، وليست مجرد أساطير وقصص. ومن جانب آخر، يلاحظ المراقب للواقع الإعلام اليوم، تتدفق التأثيرات الثقافية على الشباب نتيجة لانفتاح الفضاء، أمام القنوات المختلفة، ومنها ما يسهم إسهاماً إيجابياً أو سلبياً، ولم يعد من الممكن السيطرة على ما تبثه القنوات الفضائية العربية منها، أوا لدولية، خاصة مع المقارنة بين ما يقدم على شكل إعلام إسلامي، وبين ما هو غير الإسلامي؛ حيث يمتاز الأخير بجودة الإداء وسحر الإخراج وروعة القصة، مما حاز على اعجاب الجميع بكل المجتمعات الإنسانية وبمختلف الفئات العمرية والنوعية.

وبرغم عتامة الصورة ومشقة الطريق كما تبدو، للإرتقاء بالإنتاج الإعلامي الإسلامي المرئي، توضح هذه الدراسة التحديات وترصد بعض السلبيات؛ ليس من أجل النقد الهدام، ولكن من أجل التبصر بالنواقص، وتتبعها حتى يتاح للمهتمين بهذا المجال الدعوي الجليل، النهوض والرقي بالعمل الإعلامي الإسلامي. وعليه، لا يمكننا الوقوف مكتوفي الأيدي حيال هذا الأمر؛ ليس بهدف الدفاع فقط عن قيمنا وديننا؛ ولكن بنية نشر قيم الخير للإنسانية جمعاء، وكيف لا ونحن الأمة التي وصفت بالخيرية﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ١١٠.[81]

[81].آل عمران آية 110.

التوصيات.

1. الاهتمام بالإعمال الأدبية والفنية الإسلامية والثقافية وتشجيع النشء على الكتابة لإثراء الإنتاج الفني.
2. التمويل المنظم والمستمر والممنهج للإنتاج الفني الإسلامي بجميع عناصره من تدريب وتعليم حتى يتم خلق كوادر فنية لها القدرة والموهبة على إنتاج الفني الإسلامي الذي ينافس المضمار العالمي.
3. إنشاء وتوسيع الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة للإنتاج الفني للإعلام الإسلامي المرئي.
4. تفعيل التبادل الثقافي بين المجتمعات الإسلامية غير الناطقة بالعربية حتى يتحقق الإثراء الثقافي بين أبناء الأمة الإسلامية.
5. الدعم المادي والمعنوي لصناعة الفلم الإسلامي من جميع فئات مؤسسات المجتمع الرسمي والشعبي عن طريق دعم وتشجيع صناعة الفلم الكتروني إلى تصميم الألعاب الإلكترونية عن طريق رصد الجوائز والمسابقات لتشجيعها.

المراجع والمصادر

أولاً. القرآن الكريم وكتب التفسير

القرآن الكريم.

قطب، سيد – **في ظلال القرآن الكريم** – دار الشروق: القاهرة: مصر – 1987م.

ثانياً. كتب الحديث

آبادي، محمد شمس الحق العظيم – **عون المعبود لشرح سنن أبي داود**– دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت: لبنان –1995م.

الألباني، محمد ناصر الدين – **صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري** – دار الصديق: المملكة العربية السعودية– 2002م.

الألباني، محمد ناصر الدين– **سلسلة الأحاديث الصحيحة** – مكتبة المعارف للنشر والتوزيع: الرياض: السعودية – 1995م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل– **صحيح البخاري** – دار إحياء التراث: بيروت: لبنان – 2001م.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى– **سنن الترمذي**– تحقيق شعيب الأرؤوط، وعبد اللطيف حرز الله– الرسالة العالمية: دمشق: سوريا– 1430هـ.

الحاكم، محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نُعيم النيسابوري – **المستدرك على الصحيحين** – تحقيق مصطفى عبد القادر عطا– دار الكتب العلمية: بيروت: لبنان –1990م.

النووي، يحيي بن شرف أبو زكريا – **شرح النووي على مسلم** – دار الخير: دمشق : سوريا – 1996م.

النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم – **صحيح مسلم** – دار السلام: الرياض: المملكة السعودية – 2000م.

ثالثاً. كتب الثقافة الإسلامية والتاريخ

إبراهيم، زكريا – **الفنان والإنسان** –ص31– مكتبة غريب: القاهرة: مصر – 1977م.

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية – **الفوائد** – دار الكتاب العربي: بيروت: لبنان – 1993م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن الجوزية – **زاد المعاد** – مؤسسة الرسالة: بيروت: لبنان – 1994م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم – **لسان العرب** – دار صادر: بيروت: لبنان – 2003م.

أبوقحف، عبد السلام – **هندسة الإعلان** – دار الجامعة الجديدة للنشر: الاسكندرية: مصر– 2003م.

حسنة، عمر عبيد – **رؤية في عوامل النهوض**– الأعمال الفكرية الكاملة، المجلد 8: – المكتب الإسلامي للنشر والطباعة: بيروت: لبنان – 2011م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان – **سير أعلام النبلاء** – مؤسسة الرسالة: بيروت: لبنان – 2001م.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس – **الأعلام** – دار العلم للملايين: بيروت: لبنان – 2002م.

سراج الدين، عبدالله – **الهدي النبوي والارشادات المحمديه** – مكتبة دار الفلاح:حلب: سوريا– د.ت.

السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم – **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب** – مؤسسة قرطبة: القاهرة: مصر – 1993م.

سمويه، أبو بشر إسماعيل بن عبدالله بن مسعود بن جبير– **فوائد سمويه** – دار البشائر الإسلامية: بيروت: لبنان – 2001م.

السيد، محمد نادر عبد الحكيم – **لغة الخطاب الإعلامى في ضوء نظرية الاتصال**– دار الفكر العربى: القاهرة: مصر –2006م.

شرف، عبد العزيز – **علم الإعلام اللغوي** – الشركة المصرية العالمية للنشر: مصر–2000م.

عبد المجيد، جميل – **مقدمة في شعرية الإعلان** – دار قباء: القاهرة: مصر – 2001م.

الغزالي، محمد – **خلق المسلم** – دار الريان للتراث: القاهرة: مصر – 1987م.

قطب، سيد – **التصوير الفني في القرآن** – دار الشروق: القاهرة: مصر– 2004م.

المبيضين، عبد الرحمن محمد – **وسائل الاتصال** – دار البركة: الأردن –2002م.

محمد على، عبد الخالق – **فن الإخراج التلفزيوني والإذاعي** – دار المحجة البيضاء: بيروت: لبنان – 2010م.

مطر، أميرة حلمي – **مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن** – دار التنوير: القاهرة: مصر – 2013م.

ياسين، عبد السلام – **كتاب المنهاج النبوي** – الشركة العربية الإفريقية للنشر والتوزيع: الدار البيضاء: المغرب – 1989م.

رابعاً.المقالات والأوراق العلمية والبحوث والمؤتمرات

السرجاني، راغب – مقالة :**خلق الحياء** –موقع قصة الإسلام– 2008/7/17م.
http://islamstory.com/ar

القصيِّر، عبدالله بن صالح – **مقالة: المحبة منزلتها وثمرتها وأسباب تحصيلها** – بتاريخ2009/5/7م. رابط الموضوع http://www.alukah.net/sharia

خامساً.الكتب الأجنبية

S.K. Langer, **Philosophy in New Key**, Cambridge Mass 1942.

سادساً.المواقع الإلكترونية

الموسوعة العالمية للشعر العربي أبو تمامwww.adab.com
http://islamstory.com/ar

http://www.alukah.net/sharia