دراسات إسلامية

دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد الخامس(05) جوان /جمادى الثانية 1430ه

الإمام الحسن البصري ومنهجه فيما روي عنه في كتب التفسير

د. مصطفى أكرور

تمذهب القاضي في الشريعة الإسلامية

د. بوزيد كيحول

التدخل الإنساني لحماية الأقليات بين القانون الدولي العام ونظرية الاستنقاذ في الإسلام

أ.نذير بومعالي

التجديد بين الفكر والحركة حالة الانتظار...ومسارات الفعل المتراكم

أ.العيفة سالمي

دور المؤسسات الدينية والتربوية في منع وقوع الجريمة

د. أ. محمد المدني بوساق

موجبات تغيّر الفتوى في عصرنا

العلامة يوسف القرضاوي

المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر

د. عز الدين معميش

الرقم الدولي ISSN 1112 - 2008

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية فصلية محكمة تعني بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

- العدد الخامس -(05)

قواعد النشر: ترحب دورية دراسات إسلامية بإسهامات الباحثين في الموضوعات ذات الصلة بالعلوم الإسلامية التي تراعي القواعد التالية:

- التقيد بالأسلوب العلمي، والمعالجة الموضوعية والإحاطة المنهجية.
- الالتزام بالتأصيل المعرفي والتجديد الفكري والتحليل النظري الواقعي.
- توثيق المراجع وكتابتها في نهاية البحث.
- أن يكون البحث غير منشور في مصادر أخرى.
- أن لا يقل حجم البحث عن 15 صفحة، وأن يكون مكتوبا بالحاسوب.
- تخضع الأبحاث المقدمة للتقييم من قبل هيئة يختارها المجلس العلمي للمركز، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول، أو التعديل المطلوب.
- يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث، بلغته أو مترجما.

الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أو لم تنشر.

ترحب الدورية بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات والندوات المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الآراء التي تنشر بأسماء الباحثين تعبر عن وجهة نظرهم، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

المدير العام :

د. عبد الرزاق مقري

makriabdz@yahoo.fr

رئيس التحرير :

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

46 تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر

ها: 0021321289778

فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:

Markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الالكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 2319 /2006

ردمد : 1112-8011

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا : 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

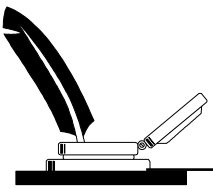
أمة تتعلم ـ أمة تتقدم

دورية فصلية محكمة تعني بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

العدد (05) ـ جوان / جمادى الثانية 1430هـ

المحتويات

• كلمة التحرير	أ.د. يوسف حسين	05
الأبحاث		
• الإمام الحسن البصري ومنهجه فيما روي عنه في كتب التفسير	د. مصطفى أكرور	11
• تمذهب القاضي في الشريعة الإسلامية	د. بوزيد كيحول	33
• التدخل الإنساني لحماية الأقليات بين القانون الدولي العام ونظرية الاستنقاذ في الإسلام	أ.نذير بومعالي	45
• التجديد بين الفكر والحركة حالة الانتظار...ومسارات الفعل المتراكم	أ.العيفة سالي	79
محاضرات وندوات		
• دور المؤسسات الدينية والتربوية في منع وقوع الجريمة	د. أ. محمد المدني بوساق	99
قـــراءة في كتـــاب		
• موجبات تغيّر الفتوى في عصرنا	العلامة يوسف القرضاوي	125
رسائل وأطاريح جامعية		
• المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر	د. عز الدين معميش	139



كلمة التحرير

ستصدر- بإذن الله - مجلّة " دراسات إسلامية " ابتداء من هذا العدد في ثوب علميّ أكاديميّ جديد، إذ أصبحت مجلّة محكّمة مفتوحة للباحثين الأكاديميّين المتميّزين في مختلف العلوم الإسلامية من الأساتذة الجامعيّين في داخل الجزائر وخارجها.

ويضم هذا العدد أربعة أركان:

- ركن الدراسات الإسلاميّة
- ركن المحاضرات والندوات
- ركن قراءة في كتاب
- ركن الرّسائل والأطاريح الجامعية

ويتجلّى من هذه الأركان الأربعة، أن المجلة تهدف إلى تحقيق التميّز في كلّ ما تنشره، إذ أنها لا تنشر من البحوث الإسلاميّة والمحاضرات والندوات – بعد عملية التّحكيم - إلاّ ما كان منها متميّزا، ولا تختار للقراءة من الكتب إلاّ ما كان قيّما وبقلم باحث أو عالم متخصّص، ولا ترضى

بملخّصات الرسائل والأطاريح الجامعيّة، إلاّ ما نال منها درجة الشرف الأولى وثبت أنها دراسة جادّة ومبتكرة، وفي ذلك تشجيع من المجلة للطلبة الباحثين على التميّز في أبحاثهم.

ونبدأ بإذن الله من هذا العدد الذي بين يديك – أيها القارئ الكريم – بتجسيد هذا الهدف العلميّ للمجلة، ولذلك ستجد في **ركن الدراسات الإسلاميّة**:

– بحثا للدكتور مصطفى أكرور،أستاذ القراءات في الجزائر بلا منازع، والمدرّس للتفسير وعلوم القرآن في كليّة العلوم الإسلاميّة – جامعة الجزائر بعنوان: " الإمام الحسن البصري ومنهجه فيما روي عنه في التفسير " .وفيه يشير إلى أننا نجد كثيرًا من تفسير الإمام الحسن البصري في ثنايا كتب التفسير المتقدمة منها والمتأخرة وأنه يبدو أن شيئا من مروياته في التفسير لا نجدها ولعلها ضمن كتابه الذي لم يصل إلينا. وأن ما وصل إلينا من مروياته كافٍ لمعرفة أهم المزايا التي امتاز بها وكافٍ لمعرفة منهجه.

كما يبيّن أنه يجد منهجه قريبا من مناهج كثير من المفسرين ولكنه يختص بمزايا قلما نجدها عند غيره من المفسرين من بينها: ميله إلى الوعظ في تفسيره، وسرده للقصص القرآني، وتذوقه المرهف لنصوص كتاب الله، وما تتركه الآية من أثر فيدفعه ذلك للتعبير بأسلوب فني.

– بحثا للدكتور بوزيد كيحول، الأستاذ سابقا في كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر، والخبير الجزائري حاليا المتخصّص في الشريعة والقانون بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنيّة بالرياض بعنوان: " تمذهب القاضي في الشريعة الإسلاميّة ". وفيه بيّن أن كثيرا من الفقهاء جزموا بجواز تولية المتمذهب ولو مقلدا، وأن الأمر في زماننا هذا آكد وآكد. ويخلص إلى تقرير: " إن تبني دولة من الدول لمذهب معيّن ليس معناه أن عمل الناس يلزم أن يكون موافقا لذلك المذهب، بل المقصود أن القضاء سيكون على وفقه، والإفتاء في الأمور العامة سيكون على وفقه، أما الأفراد فيعملون على مقتضى ما ترجح لديهم، ولا يحل لهم ترك الراجح لأن الدولة تبنّت مذهبا من المذاهب."

– بحثا متميّزا للأستاذ نذير بومعالي من جامعة المدية بعنوان : " التدخّل الإنساني لحماية الأقليات بين القانون الدولي العام ونظرية الاستنقاذ في الإسلام ". ويوضح فيه أن تدخل

دولة بإرادتها المنفردة واستخدامها القوة بحجة حماية حقوق الإنسان في أراضي دولة أخرى أمر غير مشروع، لأن ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة في قضية التدخّل الإنساني يفضل العمل الجماعي وبمعرفة الأمم المتحدة.

وبخصوص نظرية الاستنقاذ في الفقه الإسلامي يقرّر الباحث أن الاستنقاذ وسيلة لحماية المضطهدين في دينهم أو المأسورين أو المتعرضين لظلم، وذلك برفعه عنهم وتخليصهم منه ودفع الظلم عنهم ونصرتهم وتحرير المستضعفين منهم ومنع تعذيبهم أو إهانتهم، وهو أمر مطلوب ما دام في الإمكان تحقيقه.

– بحثا للأستاذ سالمي العيفة، الباحث المتمرّس في التجربة السياسية للحركة الإسلاميّة من كلية العلوم السياسية –جامعة الجزائر بعنوان: "التجديد بين الفكر والحركة: حالة الانتظار ..ومسارات الفعل المتراكم".ويوضّح فيه أن التجديد لازمة من لوازم التطور، وجزء من قضاياه الحاضرة والمستمرة، سواء على مستوى الفكر أو صوره الحركية المتفاعلة، وأنه إعادة قراءة أو إعادة بناء لرؤية جديدة أكثر موضوعية وعلمية بما تتطلبه المرحلة المعاصرة، رؤية يؤطرها الفكر ابتداء وتجسدها الحركة انتهاء ويضبط مسارها الفكر مرة أخرى.

ويخلص إلى القول بأن التجديد يمكن أن يمثل أهم الجوانب التي يجري في إطارها بحث مسألة جدلية الفكر والحركة، خاصة وأنه يعد من المسائل الحيوية في أي حراك اجتماعي فضلا عن السياسي.

* وستجد عزيزي القارئ في **ركن المحاضرات والندوات** محاضرة قيّمة للأستاذ الدكتور محمد المدني بوساق، الأستاذ والخبير الجزائري المتميّز بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنيّة بالرياض بعنوان: " دور المؤسسات الدينية والتربويّة والتعليمية في منع وقوع الجريمة ". وفيها يبيّن إسهام المؤسسات الدينية والتربوية في الوقاية من الجريمة: فللمسجد دور عظيم في الوقاية من الجريمة ومنعها بصفته منطلقا للتوعية الدينية، ولوظيفة الحسبة أهميّتها من حيث دورها الفعّال في الإصلاح الاجتماعي بعامة والوقاية من الجريمة بخاصة.ويخلص فيما يتعلّق بدور المؤسسات التعليمية في الوقاية والمنع من الجريمة، إلى أن " مستقبل الجيل وما

يتولد عنه من خير أو شر وخوف وأمن وقوة وضعف وتقدم وتخلف يكمن في كيفية إعداده وكل ذلك يتوقف على المضمون الذي يتلقونه والرجال الذين يعول عليهم في تعليمهم وتربيتهم."

* وستجد أيّها القارئ العزيز في **ركن قراءة في كتاب**:

قراءة لكتاب قيّم وقضيّة حسّاسة وخطيرة في عصرنا هذا ، ألا وهي " قضيّة الفتوى بعنوان:" موجبات تغيّر الفتوى في عصرنا" للعلاّمة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي.

* وستجدون أيها القراء الكرام في **ركن الرّسائل والأطاريح الجامعيّة**:

– ملخّصا لأطروحة الدكتوراه الموسومة:" المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر " للدكتور عزّ الدّين معميش والتي نال بها درجة الشرف الأولى في كليّة العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر.

ونأمل أن تحظى المجلة بقبولك أيها القارئ الكريم، ونرحّب بملاحظاتك ومساهماتك العلميّة في الأعداد القادمة بإذن الله.

رئيس التحرير

أ.د. يوسف حسين

ihocine@hotmail.com E-mail :

أبحاث

- الإمام الحسن البصري ومنهجه فيما روي عنه في كتب التفسير.
- تمذهب القاضي في الشريعة الإسلامية.
- التدخل الإنساني لحماية الأقليات بين القانون الدولي العام ونظرية الاستنقاذ في الإسلام.
- التجديد بين الفكر والحركة حالة الانتظار ومسارات الفعل المتراكم...

الإمام الحسن البصري ومنهجه
فيما روي عنه في كتب التفسير

د. مصطفى أكرور
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية
-جامعة الجزائر- أستاذ القراءات والتفسير

نقاط البحث:

- نبذة عن حياة الحسن البصري
- تفسير الحسن البصري
- اعتماده على التفسير بالأثر:
  - تفسير القرآن بالقرآن
  - تفسير القرآن بالسنة
  - تفسير القرآن بأقوال الصحابة
- منهجه في الأحكام الفقهية

نبذة عن حياته:

هو الإمام شيخ الإسلام أبو سعيد مولى الأنصاري البصري يقال مولى زيد بن ثابت أمه خيرة مولاة أم سلمة، ولد سنة إحدى وعشرين من الهجرة ونشأ بوادي القرى كان فصيحا وحفظ كتاب الله في خلافة عثمان وسمعه يخطب مرات وكان عالمًا ثقة حجة مأمونا عابدًا ناسكا كثير العلم جميلا وسيما[1].

وتوفى سنة عشرة ومائة (110هـ) وفيها مات محمد بن سيرين والحسن البصري يعد فقيه البصرة في عصره بلا منازع وكانت مدرسة الحسن هي المدرسة السلفية وكان هو نفسه سيد التابعين[2] وإلى جانب ذلك كان رائدا من رواد الدعوة والإصلاح هؤلاء الرواد كما يقول العلامة أبو الحسن الندوي[3] منبثون في الحواضر الإسلامية كان أشهرهم من فضلاء التابعين سعيد بن جبير ومحمد بن سيرين والشعبي. ولكن الذي حمل الراية وتفرد منهم بالأمانة هو الحسن البصري وقد نشأ رحمه الله مع أم كانت على صلة بالعلم حسبها أنها مولاة أم المؤمنين أم سلمة واشتغلت بالوعظ حيث انتقلت إلى البصرة، والحسن البصري نفسه لقي عشرات الصحابة وتلقى عنهم حتى نهاية القرن الأول الهجري حيث مات آخر الصحابة كما أشارت إلى ذلك كتب التاريخ.

غادر الحسن البصري المدينة إلى البصرة سنة 37هـ أواخر أيام معركة صفين فقد عاش في البصرة بقية حياته[4] ماعدا سنوات الغزو ما بين سنة 43هـ وسنة 53 هـ زمن الفتوحات في الشرق حيث التقى بكثير من الصحابة وأفاد منهم كثيرًا. ولم يرحل في هذه الفترة في طلب العلم وكان تردده أحيانا على مكة أو المدينة واعظا ومعلما.

تفسير الإمام الحسن البصري:

لم يكن تدوين التفسير متبعا في العصر الأول وإنما كان جل اعتماد المفسرين من التابعين على السماع والرواية والحفظ من الصحابة، إلا ما كان من بعض التلاميذ: أمثال مجاهد بن جبر[5] مع شيخه ابن عباس رضي الله عنهما قال ابن أبي مليكة [6] رأيت مجاهِدًا يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه الواحة فيقول له ابن عباس: اكتب، قال: حتى سأله عن التفسير كله[7]. ومع ذلك فلم يكن كل اعتماد مجاهد على الكتابة، فمجاهد يقول: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضاتٍ من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها[8].

ثم إن كتابة التفسير لم تتخذ طابع التأليف حتى زمن الحسن البصري فقد كان تلاميذه يجلسون إليه ويقرأون القرآن عليه، فيفسر لهم آياته ويشرح لهم مفرداته ويدل على ذلك ما رواه حماد بن سلمة عن حميد قال: ((قرأت القرآن على الحسن ففسره على الإثبات)) ـ يعني إثبات القدر ـ وكان يقول: ((من كذب بالقدر فقد كفر))[9].

وقد عدَّله صاحب كتاب تاريخ التراث العربي[10] كتابا مشهورا في التفسير وآخر في " نزول القرآن " وثالثا في " العدد في القرآن " وذكر رواية في التفسير عن الحسن، كما ذكر الطبري وابن كثير وغيرهما أقوالا للحسن في التفسير رواها عنه تلاميذه سماعًا وقرؤوها في كتابه. وقد أفاد الثعلبي في الكشف والبيان من هذا التفسير، كما نرى نقولا عنه في تاريخ الطبري [11].

و تجدر الإشارة إلى أن كتابه في التفسير لا يعد كتابا كاملا لتفسير القرآن الكريم لأن التفسير الكامل للقرآن لم يكن في قرنه ولا حتى في النصف الأول من القرن التالي لقرنه. ولا يتجاوز تفسيره تفسير الإمام مجاهد والذي لم يكن إلا تفسيرا لجزء يسير من القرآن.

إن كتب التفسير التي نسبت إلى بعض الصحابة أو إلى التابعين ليست في عداد التفسير الكامل للقرآن. بل لقد قال ابن النديم إن أول تفسير كامل للقرآن نسب إلى الفرّاء[12]، فقال: هو أول من قام بالتفسير سورةً سورةً، وآية آية قال ابن النديم في كتابه الفهرست: ((إن عمر بن بكير كتب إلى الفرّاء أن الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلا يحضرني فيه جواب فإن رأيت أن تجمع لي أصولا أو تجعل في ذلك كتابا أرجع إليه فعلت، فقال الفرّاء لأصحابه:

اجتمعوا حتى أملي عليكم كتابا في القرآن. وجعل لهم يومًا، فلما حضروا خرج إليهم وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة فالتفت إليه الفرَّاء، فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها ثم نوفي الكتاب كله، فقرأ الرجل وفسر الفرّاء، فقال أبو العباس لم يعمل أحدٌ قبله مثله ولا أحسب أن أحدًا يزيد عليه)).

و لكن في الحقيقة هناك من زاد على ما كتبه الفراء فقد جاء الإمام الطبري بروائعه التي فاقت تفسيره وزيادة [13]، وإذا علمنا أن الفراء قد توفي سنة 207هـ والحسن البصري سابق له فلو كان ما روي عن الحسن وغيره من المتقدمين في علم التفسير قد استوفى كتابا كاملاً لنسب إليهم ذلك.

أما شهادة العلماء لتفسير الحسن البصري: فقد ذكره الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه [14] فقال: هذا وإن الحسن ليجمع إلى صلاحه وورعه وبراعته في الوعظ غزارة العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله وليس هذا بغريب فحفظ الحسن لكتاب الله، وتعاهده القرآن قراءة وفهما وعملاً جعل لديه القدرة على استنباط ما في آياته من كنوز وتعليمها للناس.

وقد وصفه من عرفه بأنه كان لا يخرج من سورة إلى غيرها حتى يعرف تأويلها وفيم نزلت وقد عده الزرقاني في مناهل العرفان في طبقة المفسرين من أهل العراق فقال[15]: ((ومنهم أبو سعيد الحسن البصري. قال ابن سعد فيه: كان ثقة مأمونا، وعالما جليلا، وفصيحا جميلا، وتقيا نقيا حتى قيل إنه سيد التابعين)) [16].

هذا وإن تفسير الإمام الحسن البصري رحمه الله تعالى نجد كثيرًا من رواياته في ثنايا كتب التفسير المتقدمة منها والمتأخرة ويبدو أن شيئا من مروياته في التفسير لا نجدها ولعلها ضمن كتابه الذي لم يصل إلينا. وعلى أية حال فإن ما وصل إلينا من مروياته كافٍ لمعرفة أهم المزايا التي امتاز بها وكافٍ لمعرفة منهجه.

إننا نجد منهجه قريبا من مناهج كثير من المفسرين ولكننا نخصُّه بمزايا قلما نجدها عند غيره من المفسرين فمن بين هذه المزايا:

ميله إلى الوعظ في تفسيره، وسرده للقصص القرآني، وتذوقه المرهف لنصوص كتاب الله، وما تتركه الآية من أثر فيدفعه ذلك للتعبير بأسلوب فني.

ويترجمه إحساسا صادقا في نفسه، فهو مثلا يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾[17] ذا حبيب الله. هذا وليُّ الله، هذا صفوة الله، هذه خيرة الله، هذا أحب الخلق إلى الله. أجاب الله في دعوته، ودعا الناس إلى ما أجاب الله فيه من دعوته وعمل صالحًا في إجابته وقال إنني من المسلمين، فهذا خليفة الله [18]، وفي قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ﴾[19].

يقول الحسن: من قال ذا ؟ قاله من خلقها ومن هو أعلم بها.

إياكم وما شغل من الدنيا فإن الدنيا كثيرة الأشغال، لا يفتح رجل على نفسه باب شغل إلا أوشك ذلك الباب أن يفتح عليه عشرة أبواب [20].

و يتعرض الحسن في تفسيره لتحليل القصة والتعليق ـ ففي قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [21] يقول: عرضها على السموات السبع الطباق والطرائق التي زينها بالنجوم وحملة العرش العظيم وقال لها سبحانه هل تحملين الأمانة بما فيه ؟ قالت وما فيه ؟ قال إن أحسنت جوزيت، وإن أسأت عوقبت فقالت لا. ثم عرضها كذلك على الأرض فأبت ثم عرضها على الجبال الشم الشوامخ الصلاب الصعاب، فقال لها هل تحملين الأمانة بما فيها وذكر الجزاء والعقوبة فقالت لا ثم عرضها على الإنسان فحملها. إنه كان ظلوما لنفسه جهولا بأمر ربه [22].

فالحسن يسهب حين يضفي على الشيء ثوب القصة ثم يعلق ويعقب. وكان الحسن يقول في تأويل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ۝٦ ﴾ [23]، أي لا تمنن بعملك تستكثر على ربك [24].

مدى اعتماده على التفسير بالأثر :

ونحن إذا أردنا معرفة تفسير الحسن البصري ومدى اعتماده على التفسير بالأثر يتعين علينا إيراد بعض الأمثلة من هذا النوع خاصة ما ورد منها في كتب التفسير من أمثال ابن جرير الطبري وابن الجوزي وابن كثير وهذه بعض مروياته التي تبين لنا منهجه فيها.

أولا ـ تفسيره للقرآن بالقرآن

1 ـ ورد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ [25]، قال الحسن ذكر لنا أنه قال: يا رب أرأيت إن أنا تبت وأصلحت ؟ قال: إني إذًا راجعك إلى الجنة، وقال: إنهما قالا: ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٢٣ ﴾ [26].

2 ـ قوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ۝٤٥ ﴾ [27].

قال الحسن ـ رحمه الله: الصبر صبران: صبر عند المصيبة حسن، وأحسن منه الصبر عن محارم الله.

وقال في معنى (وإنها) قال: إنه الصلاة.

و معنى لكبيرة: قال: الثقيلة، مثل قوله تعالى: ﴿ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ﴾ [28]، أي ثقل. والخشوع في اللغة: التضامن والتواضع وقيل: السكون [29].

3 ـ قوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾ [30].

سأل رجل الحسن عن قوله ﴿ وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ ﴾ فقال: ما ندري ما الخطيئة قال: يا بني أتل القرآن، فكل آية وعد الله عليها النار فهي الخطيئة [31].

4 ـ قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[32] قال: كان من شاء منهم أن يصوم صام، ومن شاء منهم أن يفتدي بطعام مسكين افتدى وتم له صومه، ثم قال: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ ثم استثنى من ذلك فقال ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[33].

ثانيا: تفسيره للقرآن بالسنة

و هذا هو المصدر الثاني من مصادر التفسير بالمأثور وقد جمعت الروايات عن الحسن البصري والتي تستند إلى حديث شريف. سواء كان هذا الحديث مرويا عن طريق الحسن إلى النبي ﷺ أم كان مستندا إلى حديث رواه غيره عن النبي ولكنه موافق لقول الحسن. وهذه نماذج من تفسير الإمام الحسن التي تدل على أنه كان كثيرًا ما يرجع إلى السنة النبوية حين يفسر كلام الله تعالى من بينها ما يلي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾[34] عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «لولا أن بني إسرائيل قالوا: وإنا إن شاء الله لمهتدون ما أعطوا، ولكن استثنوا»[35].

2 ـ قوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾ ﴾[36].

قال الحسن في قوله تعالى: ﴿ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ قال: كل شيء فيه الروح.

قال ابن جرير: حدثنا محمد بن حميد وزيد بن حباب قالا: حدثنا جرير أبو الخطاب قال: كنا مع يزيد الرقاشي ومعه الحسن في طعام ـ فقدموا الخوان فقال يزيد الرقاشي: يا أبا سعيد يسبح هذا الخوان ؟ فقال: كان يسبح مرة.

قال ابن كثير: قلت الخوان هو المائدة من الخشب، فكأن الحسن رحمه الله ذهب إلى أنه لما كان حيا فيه خضرة كان يسبح فلما قطع وصار خشبة يابسة انقطع تسبيحه.

وكان يستأنس لهذا القول بحديث ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ مر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة، ثم أخذ جريدة رطبة فشقها نصفين ثم غرز في كل قبر واحدة ثم قال: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا»[37].

3 ـ قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ ﴿٦١﴾ ﴾[38].

عن عائشة أنها قالت: يا رسول الله ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ ﴾ هو الذي يسرق ويزني ويشرب الخمر وهو يخاف الله ﷻ ؟ قال: «لا يا بنت أبي بكر، يا بنت الصديق، ولكنه الذي يصلي ويصوم ويتصدق وهو يخاف الله ﷻ »[39].

هكذا قال الحسن البصري في تفسيره لهذه الآية[40].

4 ـ قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٣٤﴾ ﴾[41].

في الصحيح عن أنسٍ أن رجلا قال يا رسول الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة ؟ فقال: «إن الذي أمشاه على رجليه قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة»[42].

وهكذا قال الحسن وغيره من المفسرين[43].

5 ـ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾[44].

عن الحسن عن عمران بن حصين قال: سئل النبي ﷺ عن قول الله ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ قال: «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد بها من الله إلا بعدًا»[45].

6 ـ قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[46].

كان الحسن يقول: ((إذا احتاج أكل بالمعروف من المال طعمةً من الله وقال أيضا: قال رجل للنبي ﷺ إن في حجري يتيما أفأضربه ؟ قال: فيما كنت ضاربا منه ولدك. قال: أفأصيب من ماله ؟ قال: بالمعروف غير متأكل مالا، ولا واقٍ مالك بماله))[47].

ثالثا: تفسيره بأقوال الصحابة

أما تفسير الحسن المستند إلى أقوال الصحابة فكثير جدًا فسأكتفي بذكر البعض منها وخاصة مروياته عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما باعتباره متأثرا بمدرسة الحديث أكثر من تأثره بمدرسة ابن مسعود في العراق ذلك لأنه قد عاش وقتا من حياته في مكة والمدينة وله رحلاته إلى هناك ولقاءه بعلماء الحجاز حيث أخذ عن هؤلاء الأفذاذ من الصحابة.

وبما أن ابن عباس كان واليا على البصرة فترة من الزمن[48] فكان لقاء الحسن البصري به له بالغ التأثير في حياته بل في مروياته وخير دليل على ذلك فإن أكثر مروياته قد أثبتها علماء التفسير في مؤلفاتهم ومن هؤلاء الإمام الطبري وابن الجوزي وابن كثير والسيوطي في الدر المنثور.

ـ ومن هذه المرويات :

1 ـ قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[49].

قال ابن عباس وغيره: لم تكن نارا إنما كانت نورا يتوهج (ومن حولها) أي من الملائكة. قال الحسن وغيره[50].

2 ـ قوله تعالى: ﴿ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ﴾[51].

قال الحسن: أي يعرفون الحق ويتكلمون به فهم في قولهم به على استقامة فإذا ارتكسوا منه إلى الكفر (قاموا) أي متحيرين [52] وهذا قول ابن عباس

3 ـ قوله ﷻ: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾ [53].

قال الحسن: أي فيما هم فيه من الغي والضلال والجهل كالدواب السارحة التي لا تفقه ما يقال لها بل إذا نعق بها راعيها أي دعاها إلى ما يرشدها لا تفقه ما يقول ولا تفهمه بل إنما تسمع صوته فقط [54].

4 ـ قوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ ﴾ [55].

قال الحسن: الأيام المعدودات: أيام التشريق أربعة أيام يوم النحر وثلاثة بعده [56].

5 ـ قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ [57].

قال الحسن: شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة [58].

6 ـ قوله تعالى: ﴿ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾ ﴾ [59]. قال الحسن: ظلمة بطن الحوت وظلمة البحر، وظلمة الليل [60].

7 ـ قوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [61]. قال الحسن الصبر صبران: صبر عند المصيبة حسن، وأحسن منه الصبر عن محارم الله [62].

8 ـ قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ [63].

عن الحسن البصري قال:كتب عمر بن الخطاب هذه الرسالة إلى أبي موسى الأشعري: ((واقنع برزقك من الدنيا فإن الرحمن فضل بعض عباده على بعض في الرزق. بل يبتلي كلا فيبتلي من بسط له كيف شكره لله وأداؤه الحق الذي افترض عليه فيما رزقه)) [64].

هذا ما أردت بيانه من مروياته عن الصحابة وهي كثيرة حاولت جمع البعض منها مما ورد في كتب التفسير المعتمدة في هذا الشأن.

ومن المفيد التعرض للتفسير الفقهي عنده وبيان منهج الإمام الحسن البصري ـ رحمه الله ـ في الأحكام الفقهية.

منهجه في الأحكام الفقهية

من خلال دراستي لمنهج الإمام الحسن البصري في الفقه نجد أنه كان حينما لا يصح عنده المأثور في المسألة الفقهية في موضوع البحث لا يتردد في استخدام ما آتاه الله من حس فقهي ومعرفة بمقاصد الشرع وغاياته، إدراك لكليات الشريعة فيفتي بالمسائل ويعالجها من خلال ذلك حتى عدّه بعضهم من أصحاب الرأي في هذا المجال.

ومما يشهد بذلك ما يلي:

أولاً ـ قياسه بول الجارية على بول الغلام، وإفتاؤه بأن طهارة كلّ منهما تكون بالرّش، ولا ضرورة لغسل بول الجارية، مع أنه روى عن أمّه عن أم سلمة، أنها صبت على بول الغلام وكانت تغسل بول الجارية [65].

ثانيا ـ قوله بجواز مسح الرأس مما فضل من ماء الذراعين ولو كان ذلك في الصلاة اعتمادا على قول ابن مسعود.. لا بأس أن تبدأ برجليك قبل يديك في الوضوء، وموافقته لابن مسعود وقول أبي حنيفة بذلك وكلاهما من شيوخ مدرسة الرأي يوضح مسلك الحسن في الفقه [66].

ثالثا ـ قولُهُ ببطلان صلاة الأمة مكشوفة الرأس وذلك قياسًا على الحرة، وبذلك أوجب عليها الخمار مخالفا الجمهور [67].

رابعا ـ إعمال العرف، ومن ذلك أنه كره استنجاء الرجال بالماء، لأن العادة والعرف أن النساء هنّ اللواتي يستعملن الماء في الاستنجاء والرجال يستجمرون بالحجارة[68].

خامسا ـ قياس من ذرعه القيء على من استقاء عمدًا وحكم على صوم كليهما بالبطلان [69].

إلا أن ذلك لا يمنع من كون الحسن يميل إلى مدرسة الحديث أحيانا، وله في ذلك مرويات كثيرة استدل بها في فتاواه، وهو يوافق الجمهور في كثير من المسائل كما يشترك مع رواد مدرسة الحديث في آراء عديدة. ومما يدل على ميله لمدرسة الحديث والأخذ بمنهجها أحيانا ما يلي:

1 ـ قوله بأن الكلب إذا ولغ في الإناء يغسل سبعا ويعفر الثامنة بالتراب أخذا بالحديث الذي رواه مسلم «وعفروه الثامنة بالتراب»[70].

2 ـ قوله بأن صدقه الفطر واجبة، ووافقه في ذلك جمهور العلماء، واستدل بما رواه هو عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر»[71].

3 ـ إفتاؤه بعدم وجوب الحج على المرأة التي لا تجد زوجًا أو محرمًا يحج معها، لقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرًا يكون ثلاثة أيام فصاعدًا إلا ومعها أبوها أو ابنها وزوجها أو أخوها، أو ذو محرم منها»[72].

4 ـ وما رواه (هو) قال: اشترى رجل بيعا وجعل الخيار أربعة أيام، فقال رسول الله ﷺ: «البيعُ مردودُ وإنّما الخيار ثلاثة أيام»وبذلك أفتى أن مدة الخيار أقصاها ثلاثة أيام [73].

5 ـ قوله بعدم جواز بيع اللحم بالحيوان ـ لما رواه (هو) عن سمرة بن جندب أن النبي ﷺ «نهى عن بيع اللحم بالحيوان»رواه مالك [74].

و هذا يؤيد ما نذهب إليه من أن الإمام الحسن وإن بدا للناظر في أوّل وهلة أنه إنما تكلم في هذه المسائل عن رأي لا عن أثر، ولكنك قد رأيت أنه ـ رحمه الله ـ كان يقيس المسألة بنظائرها الثابتة أحكامها بالمأثور.

والقول بالقياس لا يعتبر قولا بالرأي وإنما هو قول بالمأثور بشكل غير مباشر. فكان يلجأ إلى القياس عندما لا يجد دليلاً تفصيليا في المسألة الجزئية المعروضة عليه. وقد قال حين سأله أبو سلمة بن عبد الرحمن، أرأيت ما تفتي الناس، أشيئا سمعته أم برأيك ؟ فقال: لا والله ما كل ما نفتي به سمعناه ولكن رأينا لهم خيرٌ من رأيهم لأنفسهم [75]. أما إذا وجد الدليل التفصيليّ في المسألة الجزئية فإنه يعضّ عليه بالنواجذ. وتلك طريقة السلف.

أما فقه الحسن فليس على وتيرة واحدة من حيث اليسر أو التشدد. فنجده مرة متساهلاً، يقضي للصائم أن يفطر في بيته إن نوى السفر قبل شروعه فيه [76].كما يقضي بأن الصدقة ـ صدقة الفطر ـ لا تجب على غير المخاطب بالصـــــوم [77].

ونجده مرة أخرى متشددًا فيقول بأن النوم ناقض للوضوء على أي صفة كان، ويلزم المستحاضة أن تغتسل كل يوم مرة عند صلاة الظهر وتتوضأ لكل صلاة [78].

بعد هذه المقدمة اليسيرة يجدر بنا أن نذكر الأحكام الفقهية التي وردت من خلال تفسيره للآيات القرآنية، ولا يعنينا استقصاء الأحكام الفقهية من خلال مصادر التشريع الإسلامي الأخرى فإن ذلك يخرجنا عما نحن بصدده. وسنكتفي بذكر بعض أحكام فقهية وردت في كتب التفسير مروية عن الحسن البصري، ومنهجنا في ذلك الآية القرآنية مع بيان وَجْه استدلاله بالآية على الحكم الفقهي المذكور. فإن هذا يكفي في الغرض الذي تناولَهُ هذا البحث أما مناقشة هذا الرأي وبيان الراجح من المرجوح، والرّد على مؤيديه أو معارضيه، فإن مرجع ذلك إلى كتب الفقه، وذلك منهج من تناول الحسن البصري فقيها لا منهج من تناول الحسن البصري مفسّرًا.

وسأبين هذا المنهج كما ورد مرتبا في كتب الفقه لا كما ورد مرتبا على ترتيب القرآن فإن ترتيبه على أبواب الفقه أدعى لحسن العرض للموضوعات التي ترتبط مع بعضها البعض. وسأكتفي بإيراد بعض الأمثلة على ذلك:

1 ـ المقدار الواجب من مسح الرأس:

ـ قوله تعالى: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾[79]. ذهب الحسن إلى جواز الاقتصار على مسح بعض الرأس ونقل ذلك عنه ابن حزم وابن قدامة [80].

وجه الاستدلال من الآية الكريمة: أن الباء هنا للتبعيض فكأنه قال: امسحوا بعض رؤوسكم وهي كقول القائل: أخذت بثوبه أي ببعضه وهو قول الكوفيين من النّحويين.

2 ـ المسح على الرجلين:

قوله تعالى: ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾[81]. يرى الإمام الحسن البصري جواز المسح على الرجلين وهذا ما يرويه ابن أبي شيبة بسنده عنه أنه قال: إنما هو المسح على القدمين. وكان يقول بمسح ظاهرهما وباطنهما[82].

ووجه استدلاله على مذهبه من الآية الكريمة: أن هناك قراءةً بجرّ الأرجل فتكون معطوفة على الرأس. ثم إن واو العطف تفيد الجمع والمشاركة. ولذلك تشترك الأرجل مع الرأس في حكم المسح. قال الشوكاني: وهي قراءة سبعية مستفيضة[83].

3 ـ الترتيب في الوضوء:

قوله تعالى: ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾[84].

يرى الحسن البصري أن الترتيب في الوضوء ليس بواجب، نقل عنه ابن قدامة[85].

وحجته في ذلك: قول الله ﷻ: ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾.

ووجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى جمع بين الأعضاء بحرف الواو، وهو يفيد الجمع والمشاركة ولا يفيد الترتيب.

ويبدو لنا من ذلك، موافقة الحسن البصري لابن مسعود في الأحكام. إذ أن هذا القول منقول عن ابن مسعود فقد قال: لا بأس أن تبدأ برجليك قبل يديك في الوضوء[86].

4 ـ لمس المرأة

قوله تعالى: ﴿ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[87].

يذهب الحسن البصري إلى أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء مطلقا، لا فرق بين كونه بشهوة أو بدونها عمدًا أو سهوًا وقد نقل ذلك عنه ابن المنذر والنووي وغيرهما[88].

واستدل بمذهبه بالآية القرآنية المقدمة، ووجه دلالتها على المذهب: حمل اللّمس الوارد في الآية على الجماع.

5 ـ مصافحة المشرك:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾[89].

قال الإمام الحسن البصري: من صافح مشركا فليتوضأ[90]، نقل ذلك عنه الطبري

6 ـ الوضوء بغير الماء كالنبيذ:

قال تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾[91].

يرى الحسن في إحدى الروايتين عنه عدم جواز الوضوء بالنبيذ، فقد نقل عبد الرزاق بسنده عن الحسن البصري أنه قال: لا توضأ بلبن ولا نبيذ [92]. ويستدل على ذلك بهذه الآية الكريمة.

وجه الدلالة: أن الله تعالى خصص حصول الطهارة بالماء لتخصيصه إياه بالذكر فلا يحصل بمائع سواه [93].

7 ـ حكم الاستعاذة:

قوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾ ﴾ [94].

يورد الحسن صيغة للاستعاذة هي (أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم). مُحتجا بالآية السابقة. وقد ورد عن الحسن في الاستعاذة في كلّ ركعةٍ روايتان:

ـ الأولى: الاستعاذة قبل القراءة في كل ركعة [95] نقل ذلك عنه الشوكاني واستدل بعموم الآية ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ ﴾ ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله سبحانه أمر بالاستعاذة حين قراءة القرآن والقراءة في الصلاة إذا تكررت فلا مانع من تكرار الاستعاذة لها.

ـ الثانية: روى ابن حزم [96] عن الحسن أنه كان يستعيذ في الصلاة مرة، حين يستفتح صلاته.

8 ـ حكم خطبة الجمعة:

قوله تعالى: ﴿ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [97].

استدل الإمام الحسن بهذه الآية على أن خطبتي الجمعة سنَّة وتصحّ الجمعة بدونهما وقد نقل هذا عنه الشاشي [98] ووافقه عليه أهل الظاهر.

ووجه الدلالة على ذلك: أن الذكر المقصود هو الصلاة وليس الخطبة لأن من أدرك الصلاة وحدها فقد أدرك الجمعة واستجاب للنداء.

9 ـ قراءة الفاتحة خلف الإمام:

قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ ﴾ [99].

استدل الحسن بهذه الآية على كراهة قراءة الفاتحة خلف الإمام.

وجه الدلالة: أن المأموم مأمور((أن يستمع لقراءة الإمام التي هي قراءة)) له.

وذهب الحسن في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت في الصلاة خاصة حيث كانوا يقرأون خلفه عليه الصلاة والسلام [100].

10 ـ الكلام في الصلاة

قوله تعالى: ﴿ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ ﴾ [101].

الكلام المبطل للصلاة عند الإمام الحسن هو ما انتظم حرفين لأنهما يشكلان كلمة مثل أب أخ نقل ذلك ابن قدامة والشوكاني [102].

وقد استدل الحسن بهذه الآية على مذهبه.

وجه الدلالة: أن القنوت هو الخشوع ومن القنوت عدم الكلام.

ـ قال زيد بن أرقم: كنا نتكلّم في الصلاة حتى نزلت هذه الآية فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام [103].

11 ـ ردّ المصلي للتحية لفظا:

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ [104].

استدل الحسن بهذه الآية على جواز ردّ المصلي للتحية وإن ذلك غير مؤثر على الصلاة. وجه الدلالة منها: أن الله سبحانه أمر بإجابة من رد السلام ولم يفرّق بين المصلي وغيره.

12 ـ ضم الذهب إلى الفضة لتكميل النصاب:

قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ ﴾ [105].

ذهب الحسن إلى جواز ضم الذهب إلى الفضة أو العكس إذا نقص كل منهما عن النصاب واستدل بالآية السابقة [106].

ووجه الدلالة منها:أن الله سبحانه جمع بين الذهب والفضة بقوله ﴿ وَلَا يُنفِقُونَهَا ﴾ فالضمير وحد بينهما، والسياق في الزكاة مما يدل على اشتراكهما في الحكم، فالحليّ تندرج تحت كونها ذهبا أو فضة، وتوعّد الله من لا يخرج زكاتهما بالعذاب.

13 ـ من عدل عن قتل الصيد إلى الصيام:

قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾ [107].

يرى الحسن أنّ من قتل الصيد يكفّر عنه بالمثل أو بالإطعام أو بالصيام على التخيير فإن اختار الصيام صام عن كل مُدَّتين يوما [108].

وجه الدلالة: أن الله ﷻ خيره بين المثل أو الإطعام أو الصيام.

14 ـ الجماعة يقتلون واحدًا عمدًا:

قال تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [109].

استدل الحسن بهذه الآية على أن من اجتمعوا على قتل واحدٍ يقتلون به قصاصا، ولأولياء المقتول أن يقتلوا من شاءوا ويعفون عمن شاءوا ولهم حقٌّ قتل الجميع [110].

قال الحسن: هي عليهم وعلى الناس عامة، وقاتل النفس الواحدة يصير إلى النّار كما لو قتل الناس جميعا [111].

وجه الدلالة: أن النفس كالنفوس فالجماعة إذا اجتمعت على قتل شخص فكل واحد منهم في حكم القاتل للنفس ولذلك قتلوا به جميعا [112].

استدل الحسن بالآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾[113].

15 ـ هل يجوز للعبد أن يتزوج أمة كتابية:

قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ ﴾[114].

يرى الإمام الحسن في هذه الآية دليلا على عدم جواز زواج المسلم بأمة كتابية [115].

واستدل الإمام الحسن بالآية الكريمة: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم ﴾[116].على جواز نكاح الزناة أي من زنى بامرأة يجوز له أن يتزوجها[117].

16 ـ إخراج الزكاة في الطرق والجسور:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ﴾[118].

يرى الحسن جواز إخراج الزكاة في الطرق والجسور ومشاريع الخير[119].واستدل بهذه الآية على ذلك.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى جعل من ضمن مصارف الزكاة ﴿ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ وكل عمل خير يبتغي به وجه الله فهو في سبيل الله ومن ذلك الطرق والجسور والمساجد.

17 ـ قتل الحر بالعبد:

قوله تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ ﴾[120].

استدل الحسن بهذه الآية على أن الحر لا يقتل بالعبد.

وجه الدلالة: أن (أل) التعريف في كلمتي الحر والعبد تفيد الحصر فيكون المعنى: لا يقتل الحرُّ إلا بالحرّ وكذلك العبد. ثم إن مقابلة الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد مقابلة الجنس بمثله فمن ضرورة المقابلة ألا يقتل الجنس بغير جنسه [121].

وعن الحسن رواية ثانية هي: أنه اقتصر من الحرّ للعبد للآية الكريمة التي تقول: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾[122].

18 ـ توزيع الأضحية:

قوله تعالى: ﴿ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡقَانِعَ وَٱلۡمُعۡتَرَّۚ ﴾[123]. يرى الحسن استحباب أكل المضحّي الثلث، وإهداء الثلث والتصدق بالثلث وفسر الآية.

قال الحسن: القانع: الذي يسألك، والمعترُّ: الذي يتعرض لك لتطعمه ولا يسألك [124].

19 ـ أكل وشرب من شك في طلوع الفجر:

قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ﴾[125].

يستدل الحسن بهذه الآية على أن من أكل أو شرب ثم بان أنّ الفجر كان طالعًا فصيامه صحيح ولا قضاء عليه.

وجه الدلالة من ذلك: أن الشارع أباح الأكل والشرب لمن لم يتبين طلوع الفجر والشاك فيه كذلك [126].

20 ـ تفريق صدقة الفطر:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ﴾ [127].

يستدل الحسن على جواز إعطاء صدقة الفطر لصنف واحد أو لشخص واحد ويستحب تفريقها إلى أكثر من صنف [128].

21 ـ حكم العمرة:

قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [129].

يستدل الحسن بهذه الآية على وجوب العمرة.

ووجه الدلالة منها على ذلك: أن الشارع أمر بالحج والعمرة والأمر يفيد الوجوب ولما كان الحج فرضا كانت العمرة كذلك [130]. ولأن الأصل التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [131]. فسر الإمام الحسن البصري السبيل للحج أو الاستطاعة بالاستطاعة المشترطة له الزاد الراحلة [132].

22 ـ حكم تعدد صيده:

قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ﴾ [133].

يستدل الحسن بهذه الآية على أنه لا يجب عليه إلا كفارة واحدة هي كفارة الصيد الأوّل [134].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى ذكر العقاب عنده ولم يذكر جزاءًا.

23 ـ ذكر أصحاب الأعذار في جواز الإفطار:

قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ [135].

استدل الحسن بهذه الآية على مذهبه في جواز الإفطار للشيخ الكبير إذا جهده الصوم وشقّ عليه وكذلك العجوز ويطعمان بدل كل يوم مسكينا [136].

ويستدل بالآية ذاتها على جواز إفطار الحامل والمرضع [137].

ووجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى رخّص في هذه الآية للمريض والمسافر أن يفطرا وكلّفهما بالقضاء فقط دون الكفارة والحامل والمرضع كذلك أفطرتا لعذر فاشتركتا في الحكم مع النصوص عليهما في الآية.

هذا ما توصلت إليه من خلال بيان منهج الإمام الحسن البصري رحمه الله في الأحكام الفقهية التي رويت عنه في كتب التفسير المعتمدة وبالله التوفيق [138].

المصادر والمراجع

- الإكليل في المتشابه والتأويل: ابن تيمية، مكتبة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، ط2: 1366هـ.
- إيجاز البيان في سور القرآن: محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، ط2: 1399هـ- 1979م.
- اتجاهات التفسير في العصر الراهن: الدكتور عبد المجيد عبد السلام المحتسب، مكتبة النهضة الإسلامية عمان الأردن، 1400هـ- 1980م.
- التفسير ورجاله: محمد الفاضل بن عاشور، دار الكتب الشرقية تونس 1972م.
- تقييد العلم: البغدادي، تحقيق يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، بيروت، ط2: 1395هـ.
- تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني، دار الفكر بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى - مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند 1325هـ.
- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ)، مطبوع مع مختصر شرح الجامع الصغير للمناوي، ط1: 1373هـ.
- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد القرطبي، أعيد طبعه بدار إحياء التراث العربي، بيروت 1965م.
- جواهر الآثار والأخبار المستخرجة من لجة البحر الزخار: محمد بن يحيى بن بهران (ت 957هـ)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2: 1394هـ.
- دستور الأخلاق في القرآن: الدكتور محمد عبد الله دراز، تعريب وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة بيروت، ط6: 1405هـ- 1985م.
- الدعوة إلى الإصلاح: محمد الخضر حسين، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة 1346هـ.
- دليل مباحث علوم القرآن المجيد: محمد العربي العزوزي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت 1401هـ.
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، ط2: 1402هـ، مؤسسة الرسالة بيروت.

السيرة النبوية: أبو الحسن علي الحسن الندوي، دار الشروق، ط2: 1399هـ.

- طبقات الفقهاء: طاش كبرى إدارة، مطبعة الزهراء الحديثة بالموصل، ط2: 1961م.
- طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، ط1: 1403هـ-1983م.
- فقه السنة: السد سابق، دار الفكر بيروت، ط1: 1397هـ.
- فقه السيرة: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، 1985م.
- في الإسلام والعلم والحياة: الدكتور عبد العزيز عزام، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1391هـ-1971م.
- لسان الرب المحيط: ابن منظور، إعداد وتصنيف الأستاذ يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت.
- مباحث في علوم القرآن: الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط7: 1972م.
- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير: الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1: 1402هـ.
- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، المطبعة الأميرية، ط3: 1399هـ.
- مواهب الجليل: أبو عبد الله الحطاب (ت354هـ)، دار الفكر بيروت.
- الموطأ: الإمام مالك بن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية 1370هـ.

❁ ميزان الاعتدال في نقد الرجال: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي البجاوي، دار المعرفة بيروت ط1: 1382هـ، وطبعة دار الكتاب العربي.

الهوامش:

(1) الطبقات الكبرى لابن سعد (1/ 65)، تذكرة الحفاظ (1/ 71 ـ 72)، هدية العارفين (2/ 12)، معجم المؤلفين (10/ 21).
(2) وفيات الأعيان، ابن خلكان (1/ 354)، التهذيب (2/ 263 ـ 270).
(3) رجال الفكر والدعوة في الإسلام (الندوي) ص: 90.
(4) طبقات ابن سعد جـ 7 ص: 116، حلية الأولياء (2/ 131)، التقريب ص 69.
(5) مجاهد بن جبر، هو الإمام الثقة المحدث الفقيه المفسر المقرئ التابعي الكبير مجاهد بن جبر المكي ولد في خلافة عمر لسنة 21 عاش ثلاثا وثمانين سنة. انظر ترجمته في تهذيب التهذيب، (10/ 43)، شذرات الذهب (1/ 125)، ميزان الاعتدال (3/ 9)، الأعلام (6/ 1611).
(6) ابن أبي مليكة: عبد اللهّ بن عبيد اللهّ بن أبي مليكة زهير بن عبد اللهّ بن جدعان ثقة أدرك ثلاثين من الصحابة توفي سنة 117 هـ. انظر تهذيب التهذيب (2/ 263 ـ 270)، تقريب التهذيب (2/ 275)، الكاشف (3/ 175).
(7) الطبري جـ 1 ص: 90 الأثر رقم: 107.
(8) نفس المرجع الأثر رقم 108 انظر تهذيب التهذيب جـ 10 ص: 43.
(9) التفسير والمفسرون، د/ محمد حسين الذهبي (1/ 125).
(10) تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين ص: 49.
(11) فهرست تاريخ الطبري ص: 420.
(12) هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء الديلمي، من موالي أسد، أخذ عن الكسائي، وكان إماما ثقة ذا حظوة عند المأمون، توفي سنة 207هـ. راجع: طبقات القراء لابن الجزري (2/ 371)، وفيات الأعيان (6/ 176 ـ 181)، الفهرست ص 73، إنباه الرواة (4/ 22).
(13) انظر الفهرست ص: 66 طبعة بيروت ـ لبنان.
(14) التفسير والمفسرون د/ الذهبي جـ 1 ص: 124. تهذيب التهذيب جـ 2 ص: 263.
(15) الزرقاني ـ مناهل العرفان في علوم القرآن جـ 2 ص: 21.
(16) انظر: طبقات ابن سعد (7/ 177).
(17) سورة فصلت ـ آية: 33. وراجع: زاد المسير لابن الجوزي (7/ 257).
(18) تفسير الطبري جـ 24 ص: 75.
(19) سورة لقمان آية: 33.
(20) إحياء علوم الدين ـ الغزالي جـ 3 ص: 181.
(21) سورة الأحزاب آية: 72. وانظر: زاد المسير لابن الجوزي (6/ 429).
(22) الإحياء: جـ 3 ص: 76.
(23) سورة المدثر آية: 06. وراجع: جامع البيان للطبري (29/ 149).

(24) ابن كثيرجـ 8 ص: 290.
(25) سورة البقرة آية: 37.
(26) قال ابن جرير قاله الحسن عن سعيد عن قتادة الطبري جـ 14 ص: 546.
ـ سورة الأعراف آية: 23.
(27) سورة البقرة آية: 45.
(28) سورة الشورى آية: 13.
(29) زاد المسير لابن الجوزي جـ 1 ص: 76.
(30) سورة البقرة آية: 81.
(31) الطبري جـ 2 ص: 285.
(32) سورة البقرة آية: 184.
(33) الطبري جـ 3 ص: 420 ـ البقرة: 185.
(34) سورة البقرة الآية: 70.
(35) أخرجه البخاري ـ كتب أحاديث الأنبياء ـ باب ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ ـ رقم 3406، انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني (6/ 440).
(36) سورة الإسراء الآية: 44.
(37) البخاري كتاب الوضوء جـ 1 ص: 64، وكتاب الجنائز جـ 2 ص: 119، 120 ومسلم كتاب الطهارة جـ 1 ص: 166.
(38) سورة المؤمنون الآية: 61.
(39) أخؤجه الترمذي رقم 3174 في التفسير ـ باب: ومن سورة المؤمنين. وأحمد في المسند (6/ 159)، وصححه الحاكم (2/ 349) ووافقه الذهبي. انظر: جامع الأصول لابن الأثير (2/ 245).
(40) تفسير ابن كثير جـ 5 ص: 474.
(41) سورة الفرقان الآية: 34.
(42) البخاري. تفسير سورة الفرقان جـ 6 ص: 137.
(43) ابن كثير جـ 6 ص: 118.
(44) سورة العنكبوت الآية 45.
(45) رواه الطبراني عن ابن عباس وقال السيوطي: حديث ضعيف. انظر الجامع الصغير (2/ 181). ورواه علي بن معبد من حديث الحسن مرسلا بإسناد صحيح. انظر: فيض القدير (6/ 221).
(46) سورة النساء الآية: 06.
(47) الطبري جـ 7 ص: 592 ـ 593.
(48) البداية والنهاية لابن كثير جـ 7 ص: 246.
(49) سورة النمل الآية: 8.
(50) تفسير ابن كثير جـ 6 ص: 190.
(51) سورة البقرة الآية: 20.

(52) قال ابن كثير: وهكذا قال أبو العالية وقتادة والربيع بن أنس والسدي بسنده عن الصحابة وهو أصح وأظهر جـ 1 ص: 83.
(53) سورة البقرة الآية 171.
(54) قال ابن كثير هكذا روى عن ابن عباس جـ 1 ص: 293.
(55) سورة البقرة الآية: 203.
(56) ابن كثيرجـ 1 ص: 485.
(57) سورة البقرة الآية / 197.
(58) قال ابن كثير وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعودجـ 1 ص: 342.
(59) سورة الأنبياء الآية: 87.
(60) قال ابن كثير قاله ابن مسعود (ابن كثير جـ 5 ص: 364).
(61) سورة البقرة الآية: 45.
(62) قال ابن كثير جـ 1 ص: 124 وهو قول عمر بن الخطاب.
(63) سورة النحل الآية: 71.
(64) ابن كثير جـ 4 ص: 505. رواه ابن أبي حاتم.
(65) شرح السنة 902 ومسلم بشرح النووي 3/ 195، والمحلي 1/ 132، وعون المعبود 2/ 37، واختلاف الصحابة والتابعين وأئمة المجتهدين ـ مخطوط ـ باب النجاسات الشرح الكبير 1/ 292، والمغني 2/ 67، والاستذكار 2/ 67، ومصنف ابن أبي شيبة 1/ 121.
(66) القرطبي ـ الاستذكار 1/ 254،253 مصنف ابن أبي شيبة1/ 22، والشرح الكبير 1/ 138، واختلاف الفقهاء لابن المنذر كتاب الطهارة، وبداية المجتهد 1/ 16، والروض النضير 1/ 150.
(67) الخمار مشتق من التخمر ـ هو التغطية ومنه سميت الخمر لأنها تغطي العقل وهو الشيء الساتر فكل ما خمر شيء خماره وهو غطاء رأس المرأة انظر... ترتيب القاموس المحيط 2/ 106، ومختار الصحاح 152، والنظم المستعذب 1/ 65.
(68) اختلاف الفقهاء لابن المنذر ـ مخطوط ـ باب الاستنجاء. والمغني 1/ 112، نيل الأوطار 1/ 113.
(69) حلية الأولياء ـ مخطوط ـ كتاب الصيام والمجموع ط ـ الإمام 2/ 361.
(70) ولغ: يقال ولغ الكلب إذا شرب بأطراف لسانه، أو أدخل لسانه وحركه في الإناء، انظر القاموس ط 3: 3/ 115. ومختار الصحاح 311، وصحيح مسلم بشرح النووي: 3/ 184.
(71) مصنف ابن أبي شيبة 3/ 223.
(72) رواه البخاري (2/ 50) في المواقيت ـ باب لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس، وفي الحج ـ باب حج النساء، ومسلم رقم 827، في الحج ـ باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره..
(73) المحلى لابن حزم 9/ 231.
(74) نيل الأوطار 5/ 229، والسنن الكبرى 5/ 272، وروى ذلك عن كثير من الصحابة والتابعين، ومنهم أبو بكر الصديق وبقية الفقهاء السبعة والأوزاعي والليث بن سعد وهو الصحيح من مذهب الشافعي وأحمد، والمغني 4/ 27 ورحمة الأمة 132، والمهذب 1/ 277.

(75) طبقات ابن سعد: 7/ 120. (تعليق): ولعل المراد بقوله: رأينا لهم خير من رأيهم لأنفسهم أي قياسنا لهم خير من قياسهم لأنفسهم كما أورد ذلك ابن الأثير. حيث قال: إن أهل الحديث إذا قالوا أصحاب الرأي، يريدون أصحاب القياس انظر النهاية في غريب الحديث 2/ 178. والمفردات للراغب الأصفهاني 208/ 210. على أن هذا القول نسبه أبو عمر بن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" إلى إبراهيم النخعي حيث قيل له: هل كل ما نسمعك تفتي به سمعت ؟ قال لا ـ سمعنا الذي سمعنا وجاءنا ما لم نسمع فقسناه بالذي سمعناه.(انظر جامع البيان لابن عبد البر جـ 3 ص 30 ـ 142).

(76) المغني 3/ 117.

(77) المغني 3/ 79. نيل الأوطار 4/ 203.

(78) الاستذكار 1/ 191. نيل الأوطار 1/ 226.

(79) سورة المائدة ـ آية رقم 6.

(80) المحلي 2: 73، المغني 1: 93.

وانظر: جامع البيان (6/ 72).

(81) سورة المائدة ـ آية 6.

راجع صحيح البخاري مع الفتح (1/ 323 ـ 324) من كتاب الوضوء.

(82) مصنف ابن أبي شيبة 1: 18، نيل الأوطار 1: 18.

(83) نيل الأوطار: 1/ 198.

(84) سورة المائدة ـ الآية 6.

(85) المغني لابن قدامة (1/ 100)، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (2/ 299)..

(86) المغني لابن قدامة (1/ 101)، البيان عن تفسير آي القرآن لجرير الطبري (6/ 63)، الدر المنثور لجلال الدين السيوطي (2/ 262)..

(87) [سورة المائدة ـ آية 4] سورة النساء: الآية 42.

(88) المغني: 1/ 142 والشرح الكبير 1/ 186 والاستذكار 1: 322.

(89) سورة التوبة آية 28.

(90) تفسير الطبري ج 3 ص 103.

(91) سورة المائدة آية 7، سورة النساء آية 43.

(92) المصنف 1/ 179.

(93) المغني 1/ 157.

(94) سورة فصلت آية 36.

(95) نيل الأوطار 2: 221.

(96) المحلَّى 3/ 321.

(97) سورة الجمعة ـ آية 9.

(98) الشوكاني ـ نيل الأوطار 3/ 301.
(99) سورة الأعراف ـ آية 204.
(100) ابن كثير 3/ 543، والطبري 13/ 352.
(101) سورة البقرة ـ آية 238.
(102) المغني ابن قدامة 2: 39، الشوكاني نيل الأوطار 2/ 354.
(103) المغني ابن قدامة 2/ 39.
(104) سورة النساء آية 86.
(105) سورة التوبة آية 34. وانظر: الموطأ للإمام مالك (2/ 333) لزرقاني.
(106) المجموع (6/ 18)، المغني (3/ 32)، وجامع البيان للطبري (10/ 83).
(107) سورة المائدة آية 95. وانظر: جامع البيان للطبري (7/ 66ـ67)، أحكام القرآن لابن العربي (2/ 722).
(108) المهذب 17، 42.
(109) سورة المائدة آية 32.
(110) المغني (8/ 290)، وانظر جامع الأصول لابن الأثير (3/ 488)، نيل الأوطار للشوكاني (7/ 172).
(111) فتح الباري (12/ 192)، وراجع تفسير ابن كثير (2/ 555) ـ دار الفكر بيروت.
(112) حسن علي الشاذلي: الجنايات في الفقه الإسلامي 1/ 714. وانظر: فتح القدير لابن الهمام (8/ 278)، حاشية الدسوقي (4/ 245)، فتح الباري (12/ 227).
(113) سورة البقرة آية 178.
(114) سورة النساء آية 25.
(115) المغني: 7/ 135. وانظر: الأحوال الشخصية لأبي زهرة ص 104 ـ دار الفكر.
(116) سورة النساء آية 24.
(117) المغني: 7/ 143. انظر: في ظلال القرآن لسيد قطب (2/ 239 ـ 241)، طبعة دار الشروق.
(118) سورة التوبة آية 60.
(119) المغني: 2/ 497.
(120) سورة البقرة آية 178.
وراجع: جامع البيان للطبري (2/ 61)، السنن الكبرى للبيهقي (8/ 26).
(121) الجنايات في الفقه الإسلامي ـ حسين علي الشاذلي ـ (1/ 194، 195)، زاد المسير لابن الجوزي (1/ 180).
(122) سورة المائدة آية 36.
(123) سورة الحج الآية 48، [المغني: 2/ 497].
(124) المغني 9/ 448، 449.
(125) سورة البقرة الآية: 187.
(126) المغني: 3/ 147.
(127) سورة التوبة الآية 60.
(128) المغني لابن قدامة 1/ 352.

(129) سورة البقرة الآية 196.
(130) المغني لابن قدامة (3/ 218)، جامع البيان لابن جرير الطبري (2/ 120)، الدر المنثور للسيوطي (1/ 208).
(131) سورة آل عمران الآية: 97.
وراجع: تفسير القرآن لابن كثير (1/ 230).
(132) المحلّى 7/ 33، 34، فتح القدير للشوكاني (1/ 194)، زاد المسير لابن الجوزي (1/ 204).
(133) سورة المائدة الآية 95.
(134) المغني 3/ 451.
(135) سورة البقرة الآية 184.
(136) المغني 3/ 151. وانظر: الدر المنثور للسيوطي (1/ 1777).
(137) المغني 3/ 150، جامع البيان للطبري (2/ 78)، فتح الباري لابن حجر (9/ 246).
(138) راجع: جامع البيان للطبري (2/ 80)، مصنف عبد الرزاق (4/ 211)، المغني لابن قدامة (3/ 151)، السنن الكبرى للبيهقي (4/ 200).

تمذهب القاضي في الشريعة الإسلامية

د. بوزيد كيحول
جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على النبي المصطفى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، وبعد:

يرى بعض الباحثين أن في اختلاف المذاهب الفقهية ظاهرة غير حميدة، حيث يقول: " إن اختلاف الفقهاء في بعض الأحيان يكون نقمة وليس رحمة، ذلك أننا ونحن ندين بدين واحد هو الإسلام، وأحكامه المطبقة واحدة، فإن تعدد المذاهب يجب أن يكون محصورا في مجال الفقه والاجتهادات في تفسير النصوص، أما الأحكام العملية التي تطبق من قبل القضاء فيجب أن تكون واحدة" [1].

أقول : هذا كلام غير صحيح؛ لأن اختلاف الفقه يؤدي إلى اختلاف القضاء، ولا حرج في ذلك؛ لأن الأمة أجمعت على إتباع المذاهب الأربعة، والاختلاف الواقع بينهم ليس واسعا، بل كثيرا ما يتفقون في المسائل المهمات، والفروع الجليلة. بل اختلافهم في فروع قلما يتفق عليها حتى في المذهب الواحد، مما يشير إلى اتساع الأفق أمام الفقهاء، وثروة الفقه الإسلامي في جميع المجالات.

ثم يقول الكاتب: " وما تعدد تلك المذاهب واختلافها إلا ظاهرة غير حميدة" [2]. أقول: وما تعدد تلك المذاهب واختلافها إلا ظاهرة مرجوة حميدة. وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى لا يرى بأساً حتى باشتراط ولي الأمر على القاضي أن يحكم بمذهب معين، ونقله ولم ينكره، فيقول رحمه الله : " ولهذا كان في بعض بلاد الإسلام يشرط على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب معين" [3].

ولكن البعض في وقتنا الحاضر أشار إلى التمذهب بالبدعية، حيث قال: " إلى أن ظهرت بدعة التقيد بالمذاهب" [4]. وعنون لذلك بعنوان: تمذهب القضاة ونتيجة ذلك، وأشار في آخر هذه الفقرة إلى تفشي الفساد والرشاوى التي سادت بين القضاة والسلاطين [5].

والذي أراه: أن المذاهب ظهرت من بداية القرن الثاني الهجري، والتابعون وتابعوهم متوافرون، ثم إن الأمة قد أجمعت على إتباعهم، ولا ننفي أن يكون هناك تعصب، لكنه محصور، وهذا لا يلغي المذاهب ووجودها.

ويضيف شيخ الإسلام قائلاً: " وإذا كان كذلك فالحاكم على أي مذهب كان إذا كانت ولايته تتناول النظر في هذا الوقف كان تفويضه ساريا، ولم يجز لحاكم آخر نقض مثل هذا لا سيما إذا كان التفويض إليه من المصلحة في المال ومستحقه ما ليس في غيره" (6).

يقول الإمام ابن مفلح وهو أحد فقهاء الحنابلة في الفروع: " وفي الإفصاح أن الإجماع انعقد على تقليد كل من المذاهب الأربعة، وأن الحق لا يخرج عنهم، ويأتي في العادلة لزوم التمذهب بمذهب، وجواز الانتقال عنه ...قال الشيخ: النسبة إلى إمام في الفروع كالأئمة الأربعة ليست بذمومة، فإن اختلافهم رحمة واسعة، واتفاقهم حجة قاطعة" (7).

وينبني على ذلك إذا خالف القاضي وحكم بغير المذهب الذي ولاه ولي الأمر ليقضي به لم ينفذ حكمه عند البعض.

يقول في حاشية ابن عابدين: " ثم من المقرر أن القضاء يتخصص، فإذا ولي السلطان قاضيا ليقضي بمذهب أبي حنيفة لا ينفذ قضاؤه بمذهب غيره؛ لأنه معزول عنه بتخصيصه، فالتحق فيه بالرعية، نص على ذلك علماؤنا" (8).

وقد خولف هذا الرأي.

لكن أرى أن من رأى أنه يجب أن يخرج عن المذهب؛ أراه يعرف أن الاختلاف داخل المذهب ليس بعيداً عن الاختلاف مع المذاهب الأخرى، فأغلب أقوال فقهاء المذاهب الأخرى تناولها الأصحاب من كل مذهب داخل المذهب. فكل مذهب مذاهب .

ولذلك لا أرى أنه خلاف جوهري؛ لأن مرجعه واحد، ونتيجته ومآله واحد.

ويمكن أن نورد أمثلة على أقوال من يرى عدم جواز اشتراط عدم الخروج على المذهب:

يقول في المهذب: " ولا يجوز أن يعقد تقلد القضاء على أن يحكم بمذهب بعينه؛ لقوله تعالى : ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ ﴾، والحق: ما دل عليه الدليل، وذلك لا يتعين في مذهب بعينه، فإن قلد على هذا الشرط بطلت التولية؛ لأنه علقها على شرط، وقد بطل الشرط، فبطلت التولية" (9).

وزعم البعض أن في ذلك إجماعًا فقال: " ولا يجوز أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه، وهذا مذهب الشافعي، ولا أعلم فيه خلافاً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ

﴿ بِٱلْحَقِّ ﴾ ، والحق لا يتعين في مذهب، وقد يظهر له الحق في غير ذلك المذهب، فإن قلده على هذا الشرط بطل الشرط، وفي فساد التولية وجهان بناء على الشروط الفاسدة في البيع"[10].

وقد سبق خلاف الحنفية في ذلك، فليس هناك اتفاق.

ويقول صاحب كشاف القناع : " ولا يجوز أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه؛ لقوله تعالى : ﴿ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ﴾ "[11] .

وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك كما جاء في الكشاف: " قال الشيخ: من أوجب تقليد إمام بعينه استتيب، فإن تاب، وإلا قتل، وإن قال: ينبغي، أي: تقليد إمام بعينه كان جاهلا ضالا"[12].

وهذا – والله أعلم – في القاضي المجتهد، لا القاضي المقلد، فينبغي أن يفهم فقه الفقهاء على أنه دقيق، وليس الخلط بين الغث والسمين.

ثم إنهم اتفقوا على أن القاضي المجتهد لا يجوز له الحكم بغير ما أداه إليه اجتهاده. (وأين هو القاضي المجتهد في عصرنا؟) .

واختلفو في القاضي المقلد على قولين :

وقبل الدخول في هذه المسألة، يمكن أن أشير إلى أن الذي فهمته من كلام الفقهاء رحمهم الله تعالى أنهم يعنون باشتراط الاجتهاد في تولية القضاء للحاكم: الاجتهاد في المذهب، لا الاجتهاد المطلق لتعذره في زمنهم، وتعذره في زماننا هذا أولى. والتقليد عندهم هو تقليد إمام المذهب دون معرفة دليله أو عدم القدرة على الترجيح في المذهب بين أقوال فقهاء المذهب.

يقول ابن فرحون: " وقد تقدم في فصل التحكيم عن اللخمي أن المحكم إذا كان مجتهدا والخصام بين مالكيين، فإن لم يخرج باجتهاده عن مذهب مالك نفد حكمه، وإن خرج عن ذلك لم يلزم حكمه بينهما"[13] .

وأغلب أحكام التحكيم هي أحكام قضاء، إلا أن الثاني ملزم دون الأول.

لكن لا ينفي ذلك أن يشترط البعض الاجتهاد المطلق إذا كان مقدورا على تحصيله. غير أن الناظر في معناه يراه في قضاة زماننا أنه متعذر جدا.

وقد كان العلماء يذهبون إلى أبعد من ذلك في التقليد، وهم على جلالتهم وعظم فقههم يذهبون إلى ذلك، ولا يرون رحمهم الله تعالى فيه بأساً، فيقولون في تراجمهم وشرحهم على المتون والكتب: فلان بن فلان الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، وهكذا.

ونقل ابن فرحون عن ابن عبد البر[14] أنه قال:

" كان أصبغ بن خليل[15] صاحب رياسة الأندلس خمسين سنة، وكان فقيراً لم يكتسب شيئاً ولا ترك مالاً، بلغت تركته كلها مائة دينار، قال: وسمعت أحمد بن خالد[16] يقول: دخلت يوماً على أصبغ بن خليل، فقال لي: يا أحمد، فقلت: نعم، فقال: انظر إلى هذه الكوة، لكوة على رأسه في حائط بيته، فقلت له: نعم. فقال: والله الذي لا إله إلا هو لقد رددت منها ثلاثمائة دينار صحاحاً على أن أفتي في مسألة بغير رأي ابن القاسم[17] مما قاله غيره من أصحاب مالك، فما رأيت نفسي في سعة من ذلك"[18].

وقال سحنون[19]: "سمعت ابن القاسم يقول: رضيت بمالك بن أنس لنفسي وجعلته بيني وبين النار، وأنا رضيت ابن القاسم لنفسي وجعلته بيني وبين النار"[20].

قلت: والمسلم ليس يذهب هذا المذهب الغائر جدا في الإتباع، وإنما أردت من هذا أن أبين مدى لزومية التمذهب في عصرنا هذا للقضاة، وخاصة وأن القاضي الآن يتخرج من الجامعة من الشريعة أو الحقوق، وعمره اثنان وعشرون سنة، ثم يمكث سنتين فيرتقي قاضياً، وأنى يكون له التوسع في العلم والتفقه ؟.

وهناك مسألة خلافية بين الجمهور والحنفية في جواز تولية المقلد وعدمه، ولكن الذي فهمته من هذا الخلاف أن المقصود به هنا هو العامي لا المقلد، والمقلد قد يكون من أكابر العلماء والفقهاء، فهو متفق عليه في توليته؛ إذ أغلب القضاة مقلدون، وأين المجتهد منهم؟ .

وذلك بدليل قول المازري[21]، حيث نقله عنه ابن فرحون في تبصرة الحكام فقال: " هذه المسائل-يعني ما يتعلق بالاجتهاد- تكلم عليها العلماء الماضون لما كان العلم في أعصارهم كثيراً منتشراً، وشغل أكثر أهله بالاستنباط والمناظرة على المذاهب. وأما عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الإقليم الواسع العظيم مفت قد حصل آلة الاجتهاد، واستبحر في أصول الفقه ومعرفة اللسان والسنن والاطلاع على ما في القرآن من الأحكام والاقتدار على تأويل ما يجب تأويله وبناء ما تعارض بعضها على بعض، وترجيح ظاهر على ظاهر، ومعرفة الأقيسة، وحدودها، وأنواعها، وطرق استخراجها. هذا الأمر في زماننا عار منه إقليم المغرب كله، فضلاً عمن يكون قاضياً على هذه الصفة، فالمنع من ولاية المقلد القضاء في هذا الزمان تعطيل للأحكام، وإيقاع للهرج والفتن والنزاع، وهذا لا سبيل إليه في الشرع"[22].

فقوله: أو مقلدا ولو جاهلا: يشير إلى أن المقلد قد لا يكون جاهلا، بل عالماً. والله أعلم.

ولذا جزم كثير من الفقهاء بجواز تولية المتمذهب ولو مقلدا، وذلك لأن عهدهم قد خلا من توفر الشروط التي ذكروها في القاضي، وفي زماننا هذا آكد وآكد. والله تعالى أعلم.

وهو ما ذهب إليه ابن الكلاع[23] من علماء المالكية في القرن الخامس الهجري.
وكذلك ذهب إليه ابن أبي الدم الحموي[24] الشافعي.

يقول ابن الكلاع: " واتفق مالك وأبو حنيفة والشافعي على أنه لا يجوز لحاكم أن يحكم بين الناس حتى يكون عالما بالحديث والفقه معاً مع عقل وورع، وكان مالك يقول في الخصال التي لا يصلح القاضي إلا بها: لا أراها تجتمع اليوم في أحد، فإذا اجتمع منها في الرجل خصلتان رأيت أن يولى: العلم والورع" [25].

ويقول ابن أبي الدم:" والذي أراه بعد هذا كله أن الاجتهاد المطلق أو المقيد إنما يشترط في الزمن الأول الذي ما يعرى فيه كل إقليم عن جماعة من المجتهدين الصالحين للقضاء والفتوى، فأما في زماننا هذا، وقد خلت الدنيا منهم، وشغر الزمان عنهم، فلا بد من جزم القول والقطع بحجة تولية من اتصف بصفة العلم في مذهب إمام من الأئمة، وهو أن يكون عارفا بغالب مذهبه، ومنصوصاته، وأقواله المخرجة وأقاويل أصحابه عالما بذلك جيد الذهن، سليم الفطنة، صحيح الفكرة، والفطرة، حافظا للمذهب، صوابه أكثر من خطئه" [26].

أقوال بعض الفقهاء في التمذهب:

قال البجيرمي في التحفة: [1/ 81]

تنبيه : كل من الأئمة الأربعة على الصواب ويجب تقليد واحد منهم، ومن قلد واحدا منهم خرج عن عهدة التكليف، وعلى المقلد اعتقاد أرجحية مذهبه أو مساواته، ولا يجوز تقليد غيرهم في إفتاء أو قضاء. قال ابن حجر: ولا يجوز العمل بالضعيف في المذهب ويمتنع التلفيق في مسألة كأن قلد مالكا في طهارة الكلب والشافعي في مسح بعض الرأس في صلاة واحدة، وأما في مسألة بتمامها بجميع معتبراتها فيجوز ولو بعد العمل كأن أدى عبادته صحيحة عند بعض الأربعة دون غيره فله تقليده فيها حتى لا يلزمه قضاؤها، ويجوز الانتقال من مذهب لغيره ولو بعد العمل. وفي بغية المسترشدين: [عبد الرحمن باعلوي1/ 17]

عن الأشخر: ((مسألة: ش): نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة، أي حتى العمل لنفسه فضلاً عن القضاء والفتوى، لعدم الثقة بنسبتها لأربابها بأسانيد تمنع التحريف والتبديل، كمذهب الزيدية المنسوبين إلى الإمام زيد بن عليّ بن الحسين السبط رضوان الله عليهم، وإن كان هو إماماً من أئمة الدين، وعلماً صالحاً للمسترشدين، غير أن أصحابه نسبوه إلى التساهل في كثير لعدم اعتنائهم بتحرير مذهبه، بخلاف المذاهب الأربعة فإن أئمتها جزاهم الله خيراً بذلوا نفوسهم في تحرير أقوالها، وبيان ما ثبت عن قائلها

وما لم يثبت، فأمن أهلها التحريف، وعلموا الصحيح من الضعيف، ولا يجوز للمقلد لأحد من الأئمة الأربعة أن يعمل أو يفتي في المسألة ذات القولين أو الوجهين بما شاء منهما، بل بالمتأخر من القولين إن علم، لأنه في حكم الناسخ منهما، فإن لم يعلم فبما رجحه إمامه، فإن لم يعلمه بحث عن أصوله إن كان ذا اجتهاد، وإلا عمل بما نقله بعض أئمة الترجيح إن وجد وإلا توقف، ولا نظر في الأوجه إلى تقدم أو تأخر، بل يجب البحث عن الراجح، والمنصوص عليه مقدم على المخرج ما لم يخرج عن نص آخر، كما يقدم ما عليه الأكثر ثم الأعلم ثم الأورع، فإن لم يجد اعتبر أوصاف ناقلي القولين، ومن أفتى بكل قول أو وجه من غير نظر إلى ترجيح فهو جاهل خارق للإجماع، والمعتمد جواز العمل بذلك للمتبحر المتأهل للمشقة التي لا تحتمل عادة، بشرط أن لا يتتبع الرخص في المذاهب بأن يأخذ منها بالأهون بل يفسق بذلك، وأن لا يجتمع على بطلانه إماماه الأوَّل والثاني اهـ. وعبارة ب تقليد مذهب الغير يصعب على علماء الوقت فضلاً عن عوامهم خصوصاً ما لم يخالط علماء ذلك المذهب، إذ لا بد من استيفاء شروطه، وهي كما في التحفة وغيرها خمسة: علمه بالمسألة على مذهب من يقلده بسائر شروطها ومعتبراتها. وأن لا يكون المقلد فيه مما ينقض قضاء القاضي به، وهو ما خالف النص أو الإجماع أو القواعد أو القياس الجلي. وأن لا يتتبع الرخص بأن يأخذ من كل مذهب ما هو الأهون عليه. وأن لا يلفق بين قولين تتولد منهما حقيقة لا يقول بها كل من القائلين كأن توضأ ولم يدلك تقليداً للشافعي، ومس بلا شهوة تقليداً لمالك ثم صلى فصلاته حينئذ باطلة باتفاقهما. وأن لا يعمل بقول إمام في المسألة ثم يعمل بضده، وهذا مختلف فيه عندنا، والمشهور جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، وفي قول يشترط اعتقاد الأرجحية أو المساواة اهـ. وفي ك: من شروط التقليد عدم التلفيق بحيث تتولد من تلفيقه حقيقة لا يقول بها كل من الإمامين، قاله ابن حجر، إذ لا فرق عنده بين أن يكون التلفيق في قضية أو قضيتين، فلو تزوّج امرأة بولي وشاهدين فاسقين على مذهب أبي حنيفة، أو بلا ولي مع حضوره وعدم عضله، ثم علق طلاقها بإبرائها من نفقة عدَّتها مثلاً فأبرأته، ثم أراد تقليد الشافعي في عدم وقوع الطلاق لعدم صحة الإبراء عنده من نفقة العدَّة لم يصح، بل يحرم وطؤها حينئذ على كلا المذهبين، أما الشافعي فلأنها ليست بزوجة عنده أصلاً لعدم صحة النكاح، ولولا الشبهة لكان زناً محضاً، وأما أبو حنيفة الذي يرى تزويجها فلكونها بانت منه بالبراءة المذكورة، وقال ابن زياد: القادح في التلفيق إنما يتأتى إذا كان في قضية واحدة،

بخلافه في قضيتين فليس بقادح، وكلام ابن حجر أحوط، وابن زياد أوفق بالعوام، فعليه يصح التقليد في مثل هذه الصورة) .

وعن الكردي : ((**مسألة: ك**): يجوز التقليد بعد العمل بشرطين: أن لا يكون حال العمل عالماً بفساد ما عنّ له بعد العمل تقليده، بل عمل نسيان للمفسد أو جهل بفساده وعذر به، وأن يرى الإمام الذي يريد تقليده جواز التقليد بعد العمل، فمن أراد تقليد أبي حنيفة بعد العمل سأل الحنفية عن جواز ذلك، ولا يفيده سؤال الشافعية حينئذ، إذ هو يريد الدخول في مذهب الحنفي، ومعلوم أنه لا بد من شروط التقليد المعلومة زيادة على هذين اهـ. وفي نحوه، وزاد: ومن قلد من يصح تقليده في مسألة صحت صلاته في اعتقاده بل وفي اعتقادنا، لأنا لا نفسقه ولا نعدّه من تاركي الصلاة، فإن لم يقلده وعلمنا أن عمله وافق مذهباً معتبراً، فكذلك على القول بأن العامي لا مذهب له، وإن جهلنا هل وافقه أم لا لم يجز الإنكار عليه).

وهذه بعض النظرات لبعض العلماء في عصرنا الحاضر:

الشيخ محمد الددو
اللامذهبية دعوة محدثة وبمثابة آراء الخوارج!

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

لقد ابتلانا الله تعالى بمجموعة من أرباع وأثلاث وأعشار المتفيقهة الذين يحفظون آيتين من القرآن يوم السبت

ويحفظون حديثين يوم الأحد

ويسمعون شريطين ونصفا يوم الاثنين

ويقرؤون كتيبا ومنشورا يوم الثلاثاء

ويقدمون للإمامة في الصلاة يوم الأربعاء

ويلقون خاطرة صلاة الفجر يوم الخميس

ويرقون المنبر يوم الجمعة!

وفي الأسبوع الثاني تراهم يناطحون العلماء ويطعنون في الفقهاء ويصححون الأحاديث ويفسرون القرآن ويدعون لنبذ المذاهب الفقهية المعتمدة والأخذ المباشر من حيث أخذ أرباب المذاهب!

وكما أنهم هم رجال فنحن رجال وإذا سألتهم عن مذهبهم الفقهي وجهوا إليك تلك النظرات المشبوهة وانتفخوا وانتفضوا وقالوا مذهبنا الكتاب والسنة!

وإذا فتشت في حالهم تراهم لا يخرجون في أخذ الفتاوي عن الشيخين ابن باز وابن عثيمين رحمهما الله، ولا يقبلون إلا أحكام الشيخ الألباني في الحديث، فوقعوا فيما نهوا عنه من حيث لا يشعرون!

إلى هؤلاء المنتحلين من أصحاب الأقوال الحق التي يراد بها الباطل نقدم هذه الفتوى من الشيخ العلامة محمد ولد الحسن الددو حفظه الله ورعاه:

السؤال:

إذا تبنَّت الدولة مذهبا فقهيا معينًا فهل يلزم رعاياها التزام هذا المذهب في عباداتهم وتعاملاتهم الخاصة؟ وهل في ذلك تعارض مع دعوة اللامذهبية التي أصبحت تنتشر بين طلبة العلم في العصر الحاضر؟

الجواب:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد :

فإن تبني دولة من الدول لمذهب معين ليس معناه أن عمل الناس يلزم أن يكون موافقاً لذلك المذهب، بل المقصود أن القضاء سيكون على وفقه، والإفتاء العام في الأمور العامة سيكون على وفقه، أما الأفراد فيعملون على مقتضى ما ترجَّح لديهم، ولا يحل لهم ترك الراجح لأن الدولة تبنت مذهباً من المذاهب،

ولم يقع هذا في أي عصر من العصور الماضية، ففي أيام بني العباس عندما اعتمدت الدولة مذهب أبي حنيفة في القضاء لم ينتج عن ذلك ترك الناس لمذاهبهم، والتزامهم لمذهب أبي يوسف (صاحب أبي حنيفة، وقاضي قضاة الدولة العباسية). كذلك في دولة العثمانيين مثلاً التي اعتمدت المذهب الحنفي ليس معناه أنها فرضت المذهب الحنفي على الناس في عباداتهم ومعاملاتهم، بل فيما يقضي به القاضي فقط .

أما بالنسبة للقضاة فإن القاضي لو خالف المذهب المعتمد، وحكم بما ترجح لديه وأوصله إليها اجتهاده، فإن كان قد التزم في عقد توليته أن لا يحكم إلا بمقتضى المذهب المعتمد لدى الدولة فإنه يعتبر معزولاً عن ذلك إلا إذا رضي به الخصمان، فيكون كالمحكّم، ومع هذا فإن حكم به فإن حكمه نافذ لأنه يرفع الخلاف .

أما دعوة اللامذهبية (أو دعوة التنكر للمذاهب)فإنها دعوة محدثة،ولم تكن في العصور السابقة، فلم ينكر أحد من الذين عاصروا أتباع التابعين –عندما قامت المذاهب –وجود هذه المذاهب، ولم ينكر ذلك أي أحد من علماء المسلمين. ولا يمكن إنكاره أصلاً؛ لأن الله جعل من الأمة أقواماً لا يستطيعون التفهم في الدليل مباشرة، ولا يستطيعون الجمع بين الأدلة المتعارضة، ولا يميزون بين الناسخ والمنسوخ، وهؤلاء لابد أن يرجعوا إلى أهل الذكر كما قال الله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾، ورجوعهم إلى أهل الذكر هو السؤال عن مذهبهم؛ لأن المذهب معناه طريقة في التعامل مع النصوص يسلكها المجتهد الذي هو أهلٌ لذلك.

وبالنسبة لما نسمعه اليوم من الثورة على المذاهب، وإذا سأل أحد طلبة العلم أو أنصاف المتعلمين عن مذهبه قال: " أنا مذهبي الكتاب والسنة، ولا أعترف بالمذاهب" هذه بمثابة آراء الخوارج التي ظهرت في الزمان الأول، وإن كان الخوارج لا ينكرون التمذهب!! هؤلاء زادوا عليهم في الخروج!! خرجوا أكثر من خروج الخوارج، ولذلك فالبديل عن هذا إذا سئل لا يمكن أن يجده؛ لأنه هو لا يستطيع استنباط أحكام الوضوء، ولا أحكام غسل الجنابة ولا غيرها من النصوص مباشرة، ولا يعرف الفرق بين العام والخاص والمطلق والمقيد، ولو سئل عن ذلك لما استطاع أن يميزه، ومع هذا فإن كثيراً من هؤلاء الذين يدَّعون هذه الدعوى لا يمسكون ألسنتهم، فأي فرع سُئلوا عنه لابد أن يفتوا فيه بوجهة نظر قد تكون أبعد شيء عن الحق ومعارضة للنصوص!!! وقد تكون من أسوأ ما يكون من الفهم في النصوص.

الهوامش:

(1)القاسم، عبد الرحمن، النظام القضائي الإسلامي، 569.

(2)المرجع السابق، ص 569.

(3)ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم أبو العباس (ت 728هـ): كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية. 31/ 74 .

(4)آل دريب، 1/ 264.

(5)المرجع السابق 1/ 265.

(6)الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن يتيمة،. 31/ 74.

(7)ابن مفلح، أبو عبد الله محمد المقدسي (ت 762هـ) : الفروع، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ. 6/ 374.

(8)ابن عابدين، الدر المختار، 5/ 692.

(9)الشيرازي، المهذب، 2/ 291.

(10)ابن قدامة: المغني، 10/ 136.

(11)البهوتي، 6/ 292.

(12)البهوتي، 6/ 293.

(13)تبصرة الحكام، ص 66.

(14)هو: يوسف بن عمر بن عبد البر بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري. من كبار علماء المالكية المحققين في الأندلس، من أهل قرطبة. وهو شيخها وكبير محدثيها.

ولد سنة 368هـ.من شيوخه: أبوعمرو بن المكوي، وأبو الوليد بن الفرضي، وسعيد بن نصر. ومن تلاميذه: أبو العباس الدلائي، وأبو عبد الله الحميدي، وأبو علي الغساني. من كتبه: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. الاستذكار بمذاهب علماء الأمصار. الاستيعاب. الكافي في الفقه. وتوفي سنة 463هـ.

انظر: ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد (ت 799هـ): الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 357 –359.

(15)هو: أصبغ بن خليل القرطبي، يكنى أبا القاسم. ولد سنة 205هـ. من كبار علماء المالكية. من شيوخه: الفارابي، وعيسى ويحيى بن مضر، ومحمد بن عيسى الأعمش، ويحيى بن يحيى، وأصبغ

بن الفرج وسحنون. ومن تلاميذه: أحمد بن خالد، وقاسم بن أصبغ. كان فقيها عالما، فطنا حسن القريحة والقياس، من الحفاظ. دارت عليه الفتيا خمسين عاماً. وطال عمره، توفي سنة 293هـ.
انظر: الديباج المذهب، مرجع سابق ص 97.

(16)هو: أحمد بن خالد بن وهب بن خالد أبوبكر. من أهل الأندلس ومن علماء المالكية وفقهائهم فيها. من شيوخه: أبوه خالد بن وهب بن خالد. وابن وضاح، وابن صالح وابن حميد. توفي بعد سنة 330هـ.
انظر: الديباج، مرجع سابق ص 33.

(17)هو: عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقي، يكنى أبا عبد الله. ولد سنة 132هـ، من شيوخه: مالك والليث وابن الماشجون. ومن تلاميذه: سحنون وأصبغ وعيسى بن دينار ويحيى بن يحيى. وأبو زيد بن الغمر. وخرج عنه البخاري في صحيحه. من كبار فقهاء المالكية، وسئل مالك عنه وعن ابن وهب فقال: ابن وهب عالم، وابن القاسم فقيه. صحب مالكا عشرين سنة، وكان أخص أصحابه به. وهو عمدة المذهب المالكي. توفي سنة191هـ.
انظر: ترجمته في الديباج، مرجع سابق ص ص 146-147.

(18)ابن فرحون، تبصرة الحكام، مرجع سابق 1/ 70.

(19)هو: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، ولقبه: سحنون. ولد سنة 160هـ. من شيوخه: أبوخارجة، وبهلول وعلي بن زياد، وابن غانم. وسمع ابن القاسم، وأشهب، وابن وهب. وابن الماجشون، ومطرف، وابن مهدي وغيرهم كثير. ومن تلاميذه: عبد الملك بن زونان. وكان من كبار المالكية، وكان زاهدا، ولا يقبل من السلطان شيئاً. وهو راوي المدونة عن ابن القاسم. توفي سنة:240هـ.
انظر: الديباج ص 160- 165.

(20)ابن فرحون، تبصرة الحكام، مرجع سابق 1/ 70.

(21)هو: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، المالكي الصقلي،ولد سنة 453هـ، ويعرف بالإمام، إمام أهل إفريقية وما وراءها من المغرب. من شيوخه: اللخمي، والسوسي. ومن تلاميذه: القاضي عياض. ومن مؤلفاته: التبصرة، وشرح كتاب مسلم، وكتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب. وليس للمالكية كتاب مثله. وشرح البرهان للجويني. وتوفي سنة 536هـ. وقد نيف على الثمانين.
انظر الديباج ص 279-281. سير أعلام النبلاء للذهبي 20/ 104-107.

(22)تبصرة الحكام، مرجع سابق، 1 / 27.

(23)هو: محمد أبو عبد الله بن فرج بن الكلاع، القرطبي المالكي. ولد سنة 404هـ. من شيوخه: يونس بن مغيث، ومكي المقري وابن عابد. من تلاميذه: أبو الوليد هشام بن أحمد، والقاضي أبو عبد الله بن عيسى. من كتبه: أحكام النبي ﷺ. الشروط، وهو مفتي الأندلس وعالمها. توفي سنة 497هـ.
انظر: الديباج ص 275.

(24)هو: شهاب الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن عبد العظيم بن علي بن أبي الدم الهمداني الحموي، من فقهاء الشافعية، وكان إماما في المذهب. ولد سنة 583هـ، وتوفي سنة 642هـ.
انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 2/ 99.

(25) عبد الرحمن، ضياء: أقضية رسول الله ﷺ. دار الكتاب المصري واللبناني. ص 3. وانظر: الغامدي، ناصر بن محمد بن مشري : الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي، مع بيان التطبيق الجاري في المملكة العربية السعودية. رسالة ماجستير منشورة. مكتبة الرشد، الرياض. الطبعة الأولى. 1320هـ/ 2000م. ص 366.

(26) الحموي، ابن أبي الدم: أدب القضاء. ص 33.

التدخل الإنساني لحماية الأقليات
بين القانون الدولي العام ونظرية الاستنقاذ في الإسلام

أ.نذير بومعالي
جامعة المدية

تمهيد

لقد لجأت العديد من الدول الأوربية قبل الحرب العالمية الأولى حماية مواطنيها أو أقلياتها الدينية من حالات الاضطهاد الذي لحق بها، وقد كان يعقب كل حرب من الحربين العالميتين مجموعة من المعاهدات والاتفاقيات التي تضمن حقوق الأقليات وحرياتها.

إن مبدأ التدخل الإنساني لأجل الحماية الدولية لحقوق الإنسان عامة ولأجل حماية الأقليات بشكل خاص قد أخذ مداه ووصل في تطبيقه إلى أوسع نطاق وهذا بسبب تصاعد موجة الاضطرابات وكثرة الصراعات العرقية والطائفية والتي من نتائجها الأعداد الهائلة من اللاجئين والهجرات غير الشرعية.

إن الدول الاستعمارية استخدمت أسلوب حماية أقلياتها ذريعة لبسط سيطرتها الاستعمارية على العديد من الدول والمستعمرات مثل تدخل الدول الأوربية الاستعمارية في الشؤون الدولة العثمانية ودويلاتها، وهكذا فان سياسة القوة والعلاقات الدولية كانت دائمة في حالة ابتكار لمفاهيم ومصطلحات جديدة تضيفها إلى قاموسها، بحيث أصبح حق التدخل بدلا من مبدأ عدم التدخل من المظاهر الواضحة في السنوات التي أعقبت طي صفحة الحرب الباردة حيث أن غزو بنما سنة 1989م كان فاتحة لنمط جديد في السياسة الدولية إضافة لما حصل في شمال العراق بعد حرب 1991م، وكذلك ما حصل في الصومال وما حدث في البلقان – البوسنة والهرسك- عام 1995م وفي كوسوفو عام 1999م ومقدونيا عام 2001م[1]، وكان السند في هذا كله مبدأ من أجل السلام الذي كان قد أعلنه الأمين العام للأمم المتحدة السيد بطرس غالي سنة 1992م فقد كان هو القاعدة الأساسية لمبدأ التدخل الإنساني والذي وسع من صلاحيات الأمم المتحدة في هذا الميدان من خلال دعوة الدول الأعضاء والكبرى خاصة إلى لعب دور مهم وكبير لأجل تجسيد هذا المبدأ مثل

تخصيص وحدات عسكرية جاهزة للتدخل تحت علم الأمم المتحدة وقد تم إقرار هذا في اجتماع قمة مجلس الأمن يوم 31 يناير 1992م وهذا بحضور رؤساء دول وحكومات الدول الأعضاء الدائمين، والذي اعتبرت فيه الديمقراطية وحقوق الإنسان الأساس الأيديولوجي الوحيد في العلاقات الدولية، وسارت الجمعية العامة للأمم المتحدة على نفس المنوال الذي رسمه مجلس الأمن فتبنت القرارات التي تبيح مبدأ التدخل الإنساني من خلال إنشاء منصب المفوض السامي لحقوق الإنسان لاستقبال شكاوى المواطنين والجماعات من انتهاكات الأنظمة السياسية لحقوق الإنسان، وهو المنصب الذي اعترضت عليه دولة الصين واعتبرته تدخلا صريحا في سيادة الدول وسلطانها الداخلي[2].

إن التدخل الإنساني تذرعا بحماية الأقليات وحقوقها قد يغير من المبادئ التي تأسست عليها هيئة الأمم المتحدة ومنها عدم التدخل في السياسة الداخلية للدول وأنها على قدم المساواة في السياسة كما نص على ذلك ميثاقها. وعليه فقد رأيت تقسيم بحثي هذا إلى ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: القانون الدولي والتدخل الإنساني.

المبحث الثاني: التدخل الإنساني وفكرة السيادة.

المبحث الثالث: حق التدخل الإنساني في الإسلام ـ نظرية الاستنقاذ في الفقه الإسلامي.

المبحث الأول
التدخل الإنساني في القانون الدولي

المطلب الأول: مفهوم التدخل الإنساني في القانون الدولي

قد تعاني أقلية ما من بعض الظلم والاضطهاد في بقعة ما من المعمورة، وهذا يعد مبررا لتدخل بعض الدول من أجل حماية هذه الأقلية وتمكينها من ممارسة والتمتع بالحقوق المقررة لها بمقتضى القانون الدولي، ولكن هل يمكننا القول بأنه يحق للدول المتدخلة التدخل العسكري والإنساني من أجل حماية حقوق الأقليات المهددة بالزوال والاندثار؟

إن ظاهرة التدخل الإنساني من أجل حماية الأقليات من أقدم الوسائل التي عرفها المجتمع الدولي، فمع ازدياد سوء المعاملة واضطهاد الأقليات الدينية وانعدام الحرية أحيانا وانحصارها أحيانا أخرى واقتصارها على طائفة معينة، قامت بعض الدول المهتمة بهذه الأقليات نتيجة لارتباطات دينية أو قومية، بين شعوب هذه الدول وأفراد هذه الأقليات المضطهدة بالاحتجاج لدى دول الأقليات، والأمثلة على هذا كثيرة منها الاحتجاجات المقدمة من قبل روسيا للدولة العثمانية بدعوى اضطهادها للأقليات المسيحية[3] بالرغم من تعهدها بكفالة حرية الأقليات بموجب المادة (رقم 7) من معاهدة كوتشك كينارجي " Kutchuk Kainargi" عام1774م، وفي بداية القرن التاسع عشر تدخلت كل من فرنسا والنمسا وبريطانيا وبروسيا في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية لأجل اليونانيين1827م ومن أجل مسيحي سوريا عام 1860م[4]، إن هذه التدخلات كانت تستند إلى نصوص ومعاهدات متعلقة بحماية الأقليات وخاصة الدينية منها لولا أنه من السذاجة أن نسلم بهذا فقط دون النظر إلى الأسباب السياسية الخافية التي كانت وراد هذه التدخلات، ولذلك فهي جزء من العدوان على سيادة الدول، ولقد تدخلا في الشؤون الداخلية لها، ولذا فإن هذا المبدأ قد تأرجح بين فئة رافضة له وفئة مؤيدة له.

والذي لا يخفى على أحد هو أنه توجد طائفتان من الأفراد الذين يراد التدخل لأجل حمايتهم الأولى هي مواطنوا الدولة المتدخلة والمقيمون على إقليم الدولة المتدخل ضدها.

أما الثانية فهي رعايا الدولة المتدخل ضدها، وإذا أردنا تعميم هذا نقول بأن التدخل الإنساني يكترث ويتدخل لحماية فئة معينة وهي الفئة المعرضة للخطر لأجل مساعدتها وحمايتها من المخاطر المحدقة بها بغض النظر عن الجهة المنتمية لها سواء كانت الدولة المتدخلة أو المتدخل ضدها، فهو يركز بوضوح على فئة واحدة معينة من التدخلات وهي التدخلات التي يقاوم بها لغرض حماية المعرضين للخطر أو مساعدتهم ويمكن أن تتعرض العناصر الأساسية للأمن البشري، أمن الناس من الأخطار التي تهدد حياتهم وصحتهم ومعيشتهم وسلامتهم الشخصية وكرامتهم الإنساني، للخطر من جراء عدوان خارجي أيضا من جراء عوامل داخل البلد، بما فيها قوات الأمن، إذا فهو يركز على الحاجات الإنسانية للذين يلتمسون الحماية أو المساعدة.

كما أن التدخل الإنساني قد يكون باسم القانون الدولي الإنساني أيضا، هذا القانون الذي مر منذ بداية القرن العشرين وحتى يومنا هذا بتطور هائل، فقد أضيفت عليه الصبغة الإنسانية، ورأى واضعوه بأنه لا يمكن لهذا القانون أن يواصل عدم اكتراثه بحقوق الإنسان، وقد أطلق على القواعد التي تحمي حقوق الإنسان أثناء النزاعات المسلحة اصطلاح" القانون الدولي الإنساني"، ولكن فقهاء القانون الدولي اختلفوا حول مدلول القانون الدولي الإنساني على قولين:

الأول: القانون الدولي الإنساني بمعناه الواسع: لا يقصد به مجموعة القواعد القانونية الدولية المكتوبة أو العرفية التي تكفل احترام الفرد ورفاهيته، وبناء على هذا فهو يهتم بقوانين الحرب وحقوق الإنسان ومن هذه الأخيرة حقوق الأقليات.

الثاني: القانون الدولي بمعناه الضيق :يقصد به مجموعة القواعد القانونية الدولية المستمرة من الاتفاقات أو العرف الرامية على وجه التحديد إلى حل المشكلات الإنسانية الناشئة بصورة مباشرة من المنازعات المسلحة الدولية وغير الدولية والتي تقيد حق أطراف النزاع في استخدام طرق وأساليب الحرب التي تروق لها، أو تحمي الأعيان والأشخاص الذين تضرروا أو قد يتضررون بسبب المنازعات المسلحة[5].

وتعتبر نظرية التدخل من أجل حماية الأقليات مفهوما جديدا وقديما في آن واحد خاصة إذا علمنا أن فكرة التدخل الإنساني ارتبطت بمبدأ حماية الأقليات بعد الحرب العالمية الثانية[6]، وقد كان أول استخدام لهذه الفكرة من طرف الدول الغربية في بداية الأمر لحماية الأقليات المسيحية في الإمبراطورية العثمانية فيما عرف في ذلك الوقت بالمسألة الشرقية ثم تطور الأمر إلى أن أصبح التدخل يستخدم لحماية رعايا الدول الغربية خارج حدودها حال تعرضهم لأذى أو في حال اعتقاد الدول الغربية بوقوع ضرر أو مكروه، ولقد دأبت بعض الدول بعد الحرب العالمية الثانية على التدخل استنادا إلى هذه الفكرة دون اللجوء إلى المنظمات الدولية المختصة كهيئة الأمم المتحدة وهذا لكون هذه المنظمات الدولية محدودة الدور بالنسبة لحماية حقوق الإنسان عامة وحماية الأقليات خاصة[7].

و قد كان لهذا التدخل صورا عدة فبعض الدول تذرعت بهذه النظرية كمبرر للتدخل في النزاعات الداخلية للدول المتدخل فيها خاصة في فترة الحرب العالمية الثانية وما بعدها[8]، وكانت دول العالم الثالث مسرحا لهذا التدخل المفروض آنذاك من الولايات المتحدة

الأمريكية والدول الأوروبية وغالب ما كان يخفي هذا التدخل الانحياز لأحد أطراف النزاعات الداخلية في الدول المتدخل فيها بما يخدم مصالح الدول الكبرى المتدخلة (الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية).

المطلب الثاني: مبررات التدخل الإنساني

هناك من الدول من تذرعت بفكرة التدخل الإنساني مستندة إلى نوعين من المبررات هما:

الفرع الأول: المبرر الأول

إن التدخل الإنساني قد جاء كجانب من جوانب الدفاع عن النفس وهذا بالاستناد إلى نص المادة (51) من ميثاق الأمم المتحدة باعتبارها لا تبيح فقط اللجوء إلى القوة في حالة عدوان ملح وإنما تسمح لدولة من الدول التذرع بنظرية الدفاع عن النفس لحماية مواطنيها في الخارج.

الفرع الثاني: المبرر الثاني

إن التدخل الإنساني يهدف إلى الدفاع عن قواعد القانون الدولي وهذا بحماية المدنيين من الانتهاكات التي قد تقع في حالة الحروب الأهلية والثورات التمردية الداخلية [9].

و قد أباح الفقهاء التدخل لأسباب إنسانية من أجل حماية الأقليات، ووضعوا شروطا لهذا التدخل مانعين بذلك التدخل في شؤون الدولة لأسباب إنسانية إلا في حالات محدودة هي:

1. عندما تعتدي دولة ضد دولة أخرى.

2. عند اغتصاب أجهزة الدولة للحقوق أو التهديد بذلك مما ينذر بحرب أهلية أو بنشوبها فعليا لتصبح حربا دولية.

3. عند انتهاك الدولة للحقوق الإنسانية للأقليات الموجودة على ترابها كالإبادة الجماعية لها مثلا؛ كما اشترطوا أن يكون التدخل جماعيا وليس فرديا، وضربوا مثالا لهذا التدخل، بالتدخل الأوروبي الموجه ضد الدولة العثمانية الذي لم يكن في حقيقة تدخلا باسم الإنسانية بل كان تدخلا باسم الاستعمار فكان ذا طابع استعماري هدفه تقسم ترك الدولة العثمانية المنهارة (رجل أوروبا المريض)، فكانت بذلك أمثلة تطبيقية لهذا النظام، فقد تقدمت روسيا باحتجاجات متعددة إلى الدولة العثمانية بدعوى اضطهاد الأقليات الدينية وذلك تطبيقا لنص المادة السابعة من معاهدة عام 1774م، كما تدخلت الدول الأوربية لنفس السبب لدى تركيا بشان اليونان عام 1829م وغيرها، ويمكن تلخيص علاقة هذا النظام بموضوع

حقوق الإنسان عامة وحقوق الأقليات بوجه خاص بافتراض وجود أقلية ما، دينية أو عرقية أو لغوية...تعاني من اضطهاد السلطات المحلية لها، وإهدار الحد الأدنى لما يجب أن تتمتع به هذه الأقلية من حقوق مما يدفع بعض الدول للقيام بتدخل إنساني لحماية هذه الأقلية، وليس هذا فحسب، بل إن بعض الاتفاقات الدولية قد اتجهت إلى ما هو أكثر من ضمان الحقوق والحريات، فنجدها نصت على منح بعض الأقليات نوعا من الاستقلال الذاتي أو حتى تكوين تنظيمات وكيانات مستقلة[10].

المطلب الثالث: موقف الفقه الدولي اتجاه التدخل الإنساني

لقد أثير جدل فقهي كبير حول موضوع التدخل الإنساني منذ ظهوره على المساحة الدولية وعليه فقد انقسم فقهاء القانون الدولي إلى مؤيدين له ومعارضين له، وبهذا فإن موضوع التدخل الإنساني كوسيلة لحماية الأقليات هو سطو واعتداء على سيادة الدول المتدخل فيها لعل هذا هو سبب الخلاف الجوهري بين المؤيدين والمعارضين له، وكانت نقاط الخلاف تدور حول مدى مشروعية التدخل الإنساني لحماية الأقليات، ومن له الحق في التدخل، وأسباب التدخل وضوابطه.

و نرى أن هذه الأسباب هي التي تنقض من الأساس سيادة الدول المتدخل فيها، لأن الأصل في القانون الدولي هو عدم التدخل واحترام سيادة الدول، ولأن الاستثناء هو التدخل الإنساني لحماية حقوق طائفة الأقليات[11] عند تحقق الأسباب التي ذكرتها في الفرع السابق، كالتدخل الجماعي طبقا لميثاق الأمم المتحدة وفقا لأحكام الفصل السابع الذي يعطي لمجلس الأمن الحق في اتخاذ التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليين[12]، خاصة إذا علمنا أنه تم الربط بين تحقيق السلم والأمن الدوليين والمحافظة عليهما وبين احترام حقوق الإنسان والتي منها حقوق الأقليات بنص ميثاق الأمم المتحدة[13]، فقد جاء في ديباجته ما يفيد بهذا: "نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزانا يعجز عنها الوصف، وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية، وأن نبين الأحوال التي يمكن في ظلها تحقيق العدالة واحترام الالتزامات الناشئة عن المعاهدات وغيرها من مصادر القانون الدولي، وأن ندفع بالرقي الاجتماعي قدما، وأن نرفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح.

وفي سبيل هذه الغايات اعتزمنا:

أن نأخذ أنفسنا بالتسامح، وأن نعيش معا في سلام وحسن جوار، وأن نضم قوانا كي نحتفظ بالسلم والأمن الدولي، وأن نكفل بقبولنا مبادئ معينة ورسم الخطط اللازمة لها ألا تستخدم القوة المسلحة في غير المصلحة المشتركة، وأن نستخدم الأداة الدولية في ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية للشعوب جميعها، قد قررنا أن نوحد جهودنا لتحقيق هذه الأغراض، ولهذا فإن حكوماتنا المختلفة على يد مندوبيها المجتمعين في مدينة سان فرانسيسكو الذين قدموا وثائق التفويض المستوفية للشرائط، قد ارتضت ميثاق الأمم المتحدة هذا، وأنشأت بمقتضاه هيئة دولية تسمى(الأمم المتحدة)، وقد نصت المادة 54 صراحة على وجوب إعلام مجلس الأمن بما يجري من الأعمال لحفظ الأمن والسلم العالمين[14]: "يجب أن يكون مجلس الأمن على علم تام بما يجري من الأعمال لحفظ السلم والأمن الدولي بمقتضى تنظيمات أو بواسطة وكالات إقليمية أو ما يزمع إجراؤه منها."

وأيضا ما جاء في المادة رقم 55 منه أيضا: رغبة في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة وودية بين الأمم مؤسسة على احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، تعمل الأمم المتحدة على:

(أ) تحقيق مستوى أعلى للمعيشة وتوفير أسباب الاستخدام المتصل لكل فرد والنهوض بعوامل التطور والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

(ب) تيسير الحلول للمشاكل الدولية الاقتصادية والاجتماعية والصحية وما يتصل بها، وتعزيز التعاون الدولي في أمور الثقافة والتعليم.

(ج) أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا.

وأيضا جاء النص على نفس المعنى تقريبا في المادة 76 منه في فقرتها (أ) وفقرتها (ج)، عند تعداد الأهداف الأساسية ومقاصد "الأمم المتحدة" المبينة في المادة الأولى من هذا الميثاق هي:

(أ) توطيد السلم والأمن الدولي.

(ج) التشجيع على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، والتشجيع على إدراك ما بين شعوب العالم من تقيد بعضهم بالبعض.

و عموما فقد أجاز بعض فقهاء القانون الدولي التدخل الإنساني في حالة اضطهاد دولة ما للأقليات من رعايتها واعتدائها على حياتهم وحرياتهم وأموالهم أو حتى عند عدم حمايتها لهم من مثل هذه الاعتداءات سندهم في ذلك أن المجتمع الدولي يتضامن على منع الإخلال بقواعد القانون الدولي ومبادئ الإنسانية من احترام لحياة الإنسان وحريته أيا كانت جنسيته أو لغته أو ديانته، وفي المقابل نجد فريقا آخر يرفض فكرة التدخل الإنساني لحماية الأقليات وسنده هو أن التدخل بهذه الصورة فيه مساس باستقلال الدول وسيادتها وحريتها في ممارسة اختصاصها الشخصي في مواجهة رعاياها وفي التعامل معهم ولأن قواعد القانون الدولي استقرت على وجوب عدم التدخل في شؤون دولة ما والمساواة في السيادة بين الدول ولأن من خصائص القانون الدولي العام أنه يستند بالأساس إلى سيادة الدول[15]، فهو قانون تعاون بين الدول المستقلة، فلم يكن لينشأ لو لم تكن هناك دولا ذات سيادة وعلى قدم المساواة فيما بينها[16].

و بين هذين الرأيين لهذين الفريقين يأخذ فريقا آخر الأمر بنوع من التوسط في المواقف ليؤكد أن التدخل الإنساني يستند إلى أساس قانوني وأخلاقي وبإقرار من الرأي العام الدولي فلا يمكن السكوت عن التدخل لدواعي إنسانية مطلقا ولا يمكن أيضا السكوت عن الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسانية التي نراها هنا وهناك وعلى مرأى من الرأي العام الدولي[17].

الفرع الأول:الاتجاه المؤيد للتدخل الإنساني

يعتبر أنصار هذا الاتجاه أن فكرة التدخل الإنساني في عمومها فكرة حديثة نسبيا في القانون الدولي، واستخدامها يجوز في حالة الدفاع ورد العدوان عن الإنسانية إذا ما تعرضت أقلية ما أو فئة من رعايا الدولة المتدخل ضدها للاضطهاد.

و قد تبنى هذا الاتجاه الفقيه روجيه Rougier وغيره من فقهاء القانون الدولي أو هو الذي ذهب إلى أنه حتى ولو لم توجد قاعدة قانونية تبرر التدخل الإنساني دفاعا عن حقوق الأقليات في دولة من الدول واتضح أن هذه الدولة تعامل الأقليات المتواجدة على أراضيها معاملة قاسية والإنسانية فإن الواجب على المجتمع الدولي والحال هكذا أن يتدخل لحماية هذه الأقليات المضطهدة.

و ممن تبنى هذا الاتجاه أيضا الفقيه ليليش Lillich والذي يرى بأن التدخل الإنساني مقبول قانونيا ومنذ فترة جروسيوس وفانتيل، فقد تكافلت الشعوب لأجل الوصول إلى حد أدنى من الأمن والاستقرار للإنسانية ورغم أنه يعترف بعدم وجود نص في ميثاق الأمم المتحدة يجيز التدخل الإنساني المنفرد أو الجماعي للدولة، فإنه يؤيد التدخل الإنساني كمبدأ تقليدي لا سيما وأنه لا يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة الهادفة إلى حماية حقوق الإنسان ومنها حقوق الأقليات فما عدا استخدام القوة أو التهديد بها ضد دولة ما يكون التدخل الإنساني مشروعا[18].

كما نجده يؤكد (ليليش) على أن التدخل الإنساني قد لاقى قبولا دوليا في عهد الأمم المتحدة، لأنها لم تقم بشجب التدخل الذي حدث في الكونغو [ستاني فيل] لإنقاذ الرهائن، وعلى اعتبار أيضا أنها لم تعتبر أي تدخل إنساني آخر انتهاكا للمادة 2/ 4 من الميثاق، بمعنى أن الأمم المتحدة تستحسن التدخل الإنساني وتقبل به في حالات مناسبة[19]؛ لذلك ذهب البعض إلى تبرير استخدام القوة في حالة التدخل الإنساني منطلقين من مفهومهم للمادة الثانية (2) الفقرة الرابعة (4) من الميثاق التي اشترطت عدم المساس بسلامة أراضي الدولة المتدخل ضدها عند استخدام القوة أو المساس استقلالها أو حتى تعارض هذا التدخل مع مقاصد الأمم المتحدة، وباعتبار أيضا أنه لم يرد بشأنه حظر في المادة ذاتها والفقرة ذاتها.

و لذلك حاول أنصار الاتجاه المؤيد للتدخل الإنساني وضع ضوابط ومعايير للتدخل الإنساني فأكدوا على جوازه بناءا على اتفاقية أو إذا ما طلبته الدولة المتدخل ضدها[20] أو في ضوء مبدأ التدخل الإنساني عموما، بالإضافة إلى اشتراطهم حين استخدام القوة لعدم المساس بسلامة الأراضي واستقلال الدولة السياسي[21].

الفرع الثاني، الاتجاه الرافض للتدخل الإنساني

يرى أنصار هذا الاتجاه عدم مشروعية التدخل الإنساني مستندين إلى الفقرة الأولى من المادة الثانية[22] من ميثاق الأمم المتحدة، ويشددوا على وجوب التمسك بعدم جواز استخدام القوة ضد دولة أخرى أيا كانت المبررات فيما عدا حالة الدفاع الشرعي عن النفس[23].

فنجد هذا الرأي يتجه إلى أن تدخل دولة بإرادتها المنفردة بحجة حماية حقوق الإنسان في أراضي دولة أخرى أو كان تستخدم القوة لهذا السبب أمر غير مشروع لأن ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة في رأيهم يفضل العمل الجماعي وبمعرفة الأمم المتحدة وهذا لما في التدخلات

الفردية في سيادة الدولة الأخرى المتدخل ضدها بحجة حماية حقوق الإنسان وحقوق الأقليات خاصة من ريبة وشك في مشروعية [24] فهم يرون أن ما عدا حالة الدفاع الشرعي عن النفس والدفاع الجماعي بمعرفة الأمم المتحدة، فان أي تدخل بعد عمل غير مشروع، لأن التدخل الإنساني لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يسمى دفاعا عن النفس.

و على الرغم من أن ميثاق الأمم المتحدة قد توسع في القانون الدولي إلى درجة تحول التدخل لأغراض إنسانية، غير أن الواقع يحظر التدخل بالقوة إلا ما كان استثناء وبمعرفة الأمم المتحدة ويكون هذا التدخل بالقوة إذا حصل لأجل المحافظة على السلم والأمن في العالم وعليه فميثاق الأمم المتحدة ضيق كثيرا من نطاق التدخل الإنساني كما أن أنصار هذا الاتجاه يرون من الناحية القانونية وقوع التدخل الإنساني في نطاق ما يمكن أن يسمى بالنظرية السياسية ولم يكن في يوم ما محل إجماع في العمل الدولي كما أن الاعتراف بالتدخل الإنساني ينقض تماما المادة(2) في فقرتها (4) الرابعة من ميثاق الأمم المتحدة، ولأن التدخل بهذا الشكل (باستعمال القوة) [25]، ودون اللجوء إلى النظرية السياسية، يعد مخالفا لقواعد القانون الدولي [26]، خاصة عندما يكون موجها ضد شخصية الدولة المتدخل ضدها أو ضد مصالحها، لأنه باستعراض التدخلات السابقة والتي كانت تحت غطاء حماية حقوق الإنسان وحماية الأقليات بصورة خاصة لوحظ أنها كانت تخفي وراءها مآرب ومصالح خاصة للدول المتدخلة، وآخر مثال يمكن أن نضربه هو عدم اكتراث الولايات المتحدة الأمريكية الكبير والذي عودتنا عليه دائما لما كان يحدث في البوسنة في تسعينات القرن الماضي لأنه لم يكن لديها مصالح حقيقية من التدخل لوقف المجازر التي كانت ترتكبها المليشيات والجيش الصربي ضد المسلمين هناك وبدعم من قوى أوربية على رأسها روسيا البيضاء [27]، فمصالح الدول الكبرى هي التي يمكن أن نسميها بالأسباب الحقيقية للتدخل باسم الإنسانية في سيادة الدول المتدخل ضدها وهذه الأسباب قد تكون سياسية أو اقتصادية أو إستراتيجية [28].

لقد تدخلت بريطانيا وفرنسا وروسيا سنة 1827م لحماية المسيحيين في اليونان ضد دولتهم (باعتبارهم حاملي جنسيتها) بدعوى قيام الدولة العثمانية بمذابح استهدفت اليونانيين ذووا الديانة المسيحية، تدخل فرنسا ولبنان سنة 1860م لحماية المسيحيين أيضا ضد الدولة العثمانية التي كانت لبنان إحدى مقاطعاتها وهذا بدعوى تعرضهم لمذابح وحشية [29]، وكأن الدولة العثمانية كانت وظيفتها تقتيل رعاياها وخاصة من المسيحيين

وهذا ما لا يعقل فلا يعقل أن تكون المبررات واحدة ومن نفس الدولة المتدخلة(فرنسا، بريطانيا..) وهي تعرض المسيحيين لمذابح على يد دولتهم (الدولة العثمانية)؛ فهذه التدخلات لم تكنفي حقيقتها تدخلات إنسانية، بل كانت تدخلات ذات طابع استعماري بحت، الهدف من ورائها إنهاك الدولة العثمانية والتمهيد لتقسيمها بعد ذلك وهو ما حدث بالفعل مستقبلا عندما قسمت ولايات الإمبراطورية العثمانية والدول الإسلامية التي كانت تحت حمايتها بين هذه الدول المستعمرة كفرنسا وبريطانيا والبرتغال وايطاليا وها هو أحد الرافضين لفكرة التدخل الإنساني والأمين العام السابق للأمم المتحدة السيد"بطرس غالي" يؤيد نفس الفكرة السابق ذكرها حينما يقول: " لا شك أن نظرية التدخل دفاعا عن الإنسانية كانت تخفي وراءها مآرب وأطماع استعمارية، فباسم الدفاع عن الإنسانية، تدخلت الدول الأوربية في أمور الإمبراطورية العثمانية ولكن من ناحية أخرى فإن هذه النظرية بلا شك أسهمت في بلورة نظرية حقوق الإنسان والأقليات، إذ أن القواعد الخاصة بحماية حقوق الإنسان والأقليات قد طبقت في الدول الجديدة التي سلخت من الإمبراطورية العثمانية مثل: بلغاريا، رومانيا، صربيا مونتنغروا..."[30].

الفرع الثالث، الرأي الشخصي في مسالة التدخل الإنساني

ليس بالضرورة استخدام القوة في أحوال التدخل الإنساني لأنه بالإمكان أن تتدخل دولة ما إنسانيا لإنقاذ رعايا دولة ما بتقديم شكوى إلى مجلس الأمن أو الجمعية العامة للأمم المتحدة لوجود انتهاكات لرعايا هذه الدولة وهذه صورة من صور التدخل الإنساني دون اللجوء إلى القوة، كما يمكن أن يكون التدخل بطلب لعرض المسألة على جهات مختصة دوليا كمحكمة العدل الدولية.

و لأن استعمال القوة لحماية حقوق الإنسان ومنها حقوق الأقليات يعني انتهاكا صارخا لمجموعة من المبادئ القانونية الدولية المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة فنصبح كمن يعالج التجاوزات بالتجاوزات ومنها انتهاك سيادة الدول وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لدولة ما.

غير أن الفقه الدولي يكاد يتفق حول نقطة جوهرية وهي التدخل الإنساني ولكن بإشراف الأمم المتحدة أو المنظمات الإقليمية الأخرى لأنه في المقابل لا يمكن أن يبقى المجتمع الدولي مكتوف الأيدي أمام تجاوزات خطيرة تهدر الحقوق الإنسانية لشعب من

الشعوب في مكان ما من هذا العالم وفي وقت من الأوقات، فإذا قلنا بعدم مشروعية التدخل الإنساني لأنه تعدٍ على سيادة الدول فكذلك نقول بوجوب التدخل الإنساني في حالات تخول بحق التدخل فيها الأمم المتحدة فيكون بذلك تدخلا إنسانيا شرعيا ولكن الذي لا يقبل هو التدخل الفردي للدول القوية اتجاه الدول الضعيفة بدعوى حماية الأقليات وبدون تفويض من هيئة الأمم المتحدة أو من الهيئات الإقليمية الأخرى ذات الصلة مع التأكيد على عدم استعمال القوة إلا في مدى ضيق جداً وبإشراف دولي أيضا.

لقد تضمنت المادة (27) من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية التزام الدول الأطراف في هذه المعاهدة بعدم إنكار حق الأشخاص المنتمين إلى أقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما، ولكن وبمقتضى القانون الدولي العام فإن الدولة ليس لها الحق في استخدام القوة أو التهديد بها في حالة التدخل الإنساني لأن التهديد باستعمال القوة من الوسائل غير المقبولة في العلاقات الدولية وإلا أصبح التدخل الإنساني بهذا الشكل وبهذه الصيغة عدواناً[31].

إنه وحتى الأمم المتحدة يفرض عليها ميثاقها عدم التدخل وفقا للفقرة (7) من المادة (02) منه وخاصة في المسائل التي تعد من صميم الاختصاص الداخلي للدول وما يرد من استثناء على هذه القاعدة ـ قاعدة عدم التدخل ـ إنما هو ما يراه مجلس الأمن كتدبير وقائي في حالة تهديد الأمن والسلم في العالم وبعض المصالح الدولية التي يكون التدخل بموجبها لا مناص منه ولكن ليس شرطا أن يكون هذا التدخل باستعمال القوة العسكرية ابتداءً فلا بد من استنفاذ كل الوسائل السياسية الأخرى كتقديم الشكاوي من قبل دولة ضد دولة أخرى منتهكة لحقوق الأقليات أو كممارسة الضغوط الاقتصادية أو الحملات الإعلامية أو قطع العلاقات الدبلوماسية مع الدول المنتهكة لحقوق الأقليات وحتى غلق الموانئ في وجه سفنها والمطارات في وجه طائراتها إلا ما كان كحد أدنى من التعامل.

إن التداخل بين مصالح الدول هو ما أدى إلى هذا الاختلاف بين تأييد فكرة التدخل الإنساني ورفضها، كما أنه لا يمكن أن نقف عند حرفية مبدأ عدم التدخل دون النظر إلى مسوغاته الإنسانية أحيانا فقد يطهر المجتمع الدولي إلى الخروج عن المبدأ إلى الاستثناء صيانة للمصالح الدولية وحماية للحقوق الإنسانية للأقليات خاصة إذا كان ترك التدخل الإنساني يؤدي إلى تهديد الأمن والسلم في العالم.

إنه وعلى الرغم من التطور الذي شهده ميدان حقوق الإنسان وحقوق الأقليات في الآونة الأخيرة فقد طغى الجانب السياسي في التدخل على الجانب الإنساني في جانبه التطبيقي وأصبحت الانتقائية سمة ظاهرة في التعامل مع هذا المبدأ اتجاه الأقليات من جانب القوى العظمى فقد أصبحت تتعامل مع مبدأ التدخل الإنساني عبر منظور سياسي متكامل، الأولوية فيه للمصالح الذاتية لهذه الدول العظمى وحلفائها، كما أن هذه الانتقائية تنطلق في أحيان كثيرة من انتماءات هذه الدول العظمى نحو الأقليات المتدخل بشأنها كالانتماء الديني أو اللغوي أو العرقي مما يشكك في صدقية فكرة التدخل الإنساني، فلا تدخل لإنقاذ بعض الأقليات ذات ديانة معينة أو ذات لغة معينة أو انتماء معين مثلا، وإن حدث فمتأخر جدا، وأحيانا يكون التدخل جد سريع إن كان لأجل طائفة أخرى من الأقليات.

وهذا كله يمكن أن نراه من خلال ما حدث في العشرية الأخيرة فنجد الدول العظمى وبضغط منها على الأمم المتحدة تصدر العديد من القرارات وتحجم عن إصدار قرارات أخرى في صالح الأقليات فقد أصدرت قرارات للتدخل في تيمور الشرقية وقرارات خاصة بالتدخل في الصومال وفي هايتي ورواندا...وأحجمت عن إصدار قراراتها بالضغوط من ذات الدول العظمى لصالح الشعب الفلسطيني أو لحماية الشعب الشيشاني من التدخل الروسي، ففي رأيي فكرة التدخل الإنساني بهذه الازدواجية في المعاملة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون إنسانية بل يمكن أن نسميه تدخل انتقائي.

المبحث الثاني
التدخل الإنساني وفكرة السيادة

نتيجة للمتغيرات الجذرية التي حدثت في محيط العلاقات الدولية في مطلع عقد التسعينات برزت في السياسة الدولية مفاهيم ومصطلحات جديدة تنسجم وتتوافق مع ما يسمى بالنظام الدولي الجديد، ومن بين هذه المصطلحات، مبدأ التدخل، والذي يستند إلى منطلقات فكرية وسياسية غربية والتي تعتبر الديمقراطية وحقوق الإنسان مصادرها الأساسية متجاوزة بذلك مبدأ السيادة الوطنية للدول المتدخل فيها باعتبارها شخصا رئيسيا في القانون الدولي، فلم يعد بذلك مبدأ السيادة المطلقة والخاصة للدول قائما، ولذلك وجب إعادة التفكير وبجدية في مسألة السيادة ليس من أجل إضعاف جوهرها الذي له أهمية

حاسمة في الأمن والتعاون الدوليين، وإنما بقصد الإقرار بأنه من الممكن أن تتخذ مسألة السيادة أكثر من شكل وأن تؤدي أكثر من وظيفة، ومثل هذه الرؤية يمكن أن تساعد على حل المشاكل سواء بين الدول أو داخل الدولة الواحدة، لأنه لا يمكن أن نتجاهل حقوق الأفراد والشعوب التي تستند إلى أبعاد من السيادة العالمية والتي هي ملكية للبشرية عامة، وهذه النظرة وهذا التطور الحاصل في مبدأ السيادة كان دافعا لترويج مفهوم التدخل الإنساني والحجة كانت حماية الأقليات والأفراد والجماعات التي تتعرض لانتهاكات حقوق الإنسان من قبل الأنظمة السياسية، وعلى ضوء ذلك جاء التقرير السنوي المقدم من طرف الأمين العام للأمم المتحدة، السيد بطرس غالي في سبتمبر 1991م مؤكدا على حماية حقوق الإنسان، أخذت الآن تشكل إحدى الدعامات الأساسية لقنطرة السلم وأن هذه الحماية تقتضي ممارسة التأثير والضغط بشكل متضافر على الصعيد الدولي عن طريق المناشدة أو الاحتجاج أو الإدانة وكحل أخير إقامة وجود منظم للأمم المتحدة بأكثر مما كان جائزا بموجب القانون الدولي، كما أكد المؤتمر البرلماني الدولي المنعقد بالأرجنتين في شهر أكتوبر عام 1991م على أن مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية التي تقع أساسا في نطاق اختصاص الدول يجب ألا يمنع الأمم المتحدة من اتخاذ تدابير لكفالة احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، ومنع الإبادة الجماعية [32] والمعاقبة عليها.

لقد كان من مبادئ هيئة الأمم المتحدة والتي نصت عليها في المادة الأولى من ميثاقها هو قيام هذه الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع الدول الأعضاء، والذي يقصد به المساواة القانونية بين هذه الدول، وإقرار الميثاق بمبدأ المساواة في السيادة بين الدول هو اعتراف صريح بسيادة كل دولة وبعدم اعتبار الأمم المتحدة دولة فوق الدول، غير أن الواقع يقول بأنه لا سيادة كاملة للدول الأعضاء ما عدا طبعا الدول الخمسة التي لها حق النقض وبعض الدول التي هي في طريقها أن تصبح من الدول العظمى والمؤثرة في رسم السياسية العالمية كاليابان وألمانيا[33].

إن التدخل لأجل الإنسانية قد يحمل معه أطماعا استعمارية تتبلور شيئا فشيئا، وقد كانت الإمبراطورية العثمانية إحدى ضحايا فكرة التدخل الإنساني لأجل حماية الأقليات فيما عرف آنذاك بالمسألة الشرقية[34]، كما كانت هذه الفكرة إحدى مبررات هتلر لإشعال فتيل الحرب الكونية الثانية حين شكا سوء معاملة الأقليات الألمانية في تشيكوسلوفاكيا خاصة وفي أماكن

أخرى من أوربا بوجه عام[35]، وبالاستناد إلى نص المادة الثانية في فقرتها السابعة (2/ 7) من ميثاق الأمم المتحدة فإن التدخل في سياسة الدول الداخلية هو من الأمور غير المشروعة فقد جاء فيها: "على أنه ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم الشأن الداخلي لدولة ما...".

ولأن من مظاهر السيادة التي تتجسد من خلالها الدولة نجد الاستقلال الداخلي والذي يعني حرية الدولة في إدارة شؤونها العامة، باختيارها لشكل النظام السياسي واعتمادها لدستور يتفق مع طبيعة هذا النظام السياسي المختار وتحديد كيفية التعامل مع مواطنيها، فالدولة هي سيدة نفسها على أرضها وعلى شعبها، ولا يحق لأية دولة أو جهة أخرى أن تتدخل في شؤونها الداخلية بشكل قصري، إلا أن تسمح هي بذلك فسماحها بذلك هو مظهر للسيادة أيضا باعتبارها آخذة القرار بذلك وعن طيب خاطر[36]، ولأنه أيضا من خصائص السيادة أنها لا تتجزأ، فالسيادة لها معنى واحد لا يمكن أن تؤخذ في الحسبان في قضايا معينة ويقفز عليها في قضايا أخرى لأنها ببساطة لا تخدم مصالح القوى الكبرى[37].

غير أن الواقع على عكس ما ذكرنا فالدول الكبرى أصبحت هي صاحبة القرارات الفعلية كالولايات المتحدة الأمريكية والمعيار الوحيد هو أنك مع الإستراتيجية الأمريكية أم ضدها، فهل حان الوقت لإدخال إصلاحات وتعديلات على ميثاق الأمم المتحدة ؟

إن الثغرة بين السيادة القانونية والسيادة الحقيقية آخذة بالاتساع يوما بعد يوم، في الوقت الذي نجد فيه إشارات عامة لبدء مجتمع فوق الدول(فوق الدولية)[38]، فقد أصبحت السيادة في عصر الفوضى الخلاقة التي تدعوا إليها الولايات المتحدة الأمريكية مقتصرة على الدول الكبرى المهيمنة والتي استطاعت أن تسخِّر القانون الدولي والشرعية الدولية ومؤسسات المجتمع الدولي لصالحها وفي خدمة مصالحها الإستراتيجية، وبالتالي تعززت سيادتها على من سواها من الدول والتي أصبحت سيادتها سيادة شكلية تقبل بمتغيرات السياسة الخارجية للدول المهيمنة بشكل لا تملك معه خيارات أخرى كالندية في التعامل مثلا، بل الامتثال والرضوخ لسياسة تصنعها الدول الكبرى المهيمنة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية والتي أصبحت تعزز سيادتها حتى ولو باستعمال القوة العسكرية على حساب سيادة الدول الأخرى المتدخل في شؤونها الداخلية بدعاوى كثيرة منها دعوى حماية

الأقليات[39]، وبهذا فالسيادة في حاجة إلى إعادة تصنيف جديد تقتضيه الظروف الدولية الراهنة وتأخذ في الحسبان المتغيرات الجديدة.

غير أن ما ذكرته لا يمنع فكرة التدخل الإنساني من التطبيق والأخذ بها بالأساس وفي حدود ضيقة وبإشراف أممي، وبصرف النظر عن تجاوز سيادة الدول فقد يتفهم المجتمع الدولي دواعي التدخل لأغراض إنسانية عندما تنتهك دولة ما حقوق بعض مواطنيها من أفراد الأقليات[40] بشرط أن يكون التدخل الإنساني من قبل الأمم المتحدة وليس من قبل الدول الكبرى المهيمنة التي تسيرها المصالح الخاصة لهذه الدول والتي تتعامل بازدواجية في معايير التدخل حسب المصالح الخاصة دائما والأدلة كثيرة كالصومال، العراق، كوسوفو، البوسنة...[41].

لقد أصبح لمفهوم السيادة تعبيرات أقل حدَّة كتعبير السيادة المقيدة في الحدود المشروعة، وحلت في المقابل فكرة التضامن محل فكرة السيادة المطلقة، فقد انتقل جزء من السيادة المطلقة في اعتقادي إلى الفرد، وأصبحت سيادة الدول ها هنا نسبية ومن مكوناتها سيادة الفرد فيها[42].

إن مبدأ التدخل الإنساني لأجل حماية الأقليات يصطدم ببعض قواعد القانون الدولي وببعض المبادئ الثابتة في ميثاق هيئة الأمم المتحدة منها مبدأ حظر استخدام القوة المسلحة في العلاقات الدولية والذي يؤكد على سيادة الدول وسلامة أراضيها[43]، فإذا كان التدخل لأجل حماية الأقليات بهذا الشكل ففيه إهدار لهذا المبدأ الثابت في العلاقات الدولية والذي من غير أخذه في الحسبان يؤدي إلى انتشار الفوضى التي لا تخدم الإنسانية، هذا المبدأ وغيره من المبادئ التي بني عليها ميثاق هيئة الأمم المتحدة، كما أن هناك مبدأ آخر وهو مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول والذي أشرنا له من قبل والذي لم يستثني أية حالة تشرع التدخل في الشؤون الداخلية للدول وتنقض بذلك هذا المبدأ حتى ولو كان هذا التدخل لأجل حماية الأقليات إذ تنص المادة الثامنة من إعلان الأمم المتحدة لحماية الأقليات في فقرتها الرابعة(8/ 4)على أنه: "لا يجوز بأي حال تفسير أي جزء من هذا الإعلان على أنه يسمح بأي نشاط يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بما في ذلك المساواة في السيادة بين الدول وسلامتها الإقليمية واستقلالها السياسي"[44]، ففي المادة إقرار لحماية الأقليات ولكن بضوابط وتقييدات أهمها عدم الاعتداء على سيادة الدول والتدخل في شؤونها الداخلية بالشكل الصارخ الملاحظ اليوم، مع ضمان سلامة أراضيها وصون استقلالها السياسي، وهذا ما يقودنا إلى القول بضرورة بقاء حماية حقوق الأقليات في إطار الشرعية الدولية ووفقا

لمبادئ القانون الدولي العام وبرعاية وتحت إشراف هيئة الأمم المتحدة وبعيدا كل البعد عن هيمنة الدول الكبرى والتي تستعمل قضية الأقليات وحماية حقوقها حصان طروادة لقضاء مصالح خاصة ضيقة متجاوزة بذلك المواثيق الدولية والتي على رأسها ميثاق هيئة الأمم المتحدة وأبجديات القانون الدولي العام وبالتالي فلا إكراه ولا إجبار لدولة ما على احترام حقوق الأقليات بل يكون عن طيب نفس منها[45]، كما جاء في هذا الإعلان: "...و إنه بالنسبة للدول فيجب أن توفي عن طيب خاطر بالالتزامات والوعود والاتفاقيات والمواثيق الدولية المنبثقة عنها من أجل حماية حقوق الأقليات"، كما أنه لا تثار المسألة إلا إذا كانت هذه الدولة ملتزمة باتفاقيات ومعاهدات خاصة بالموضوع المثار، ولذلك فإن عمليات التدخل الإنساني لأجل حماية الأقليات ذات أبعاد سياسية بالدرجة الأولى وهذا ما يمكن أن نؤكده بالنظر إلى العديد من القضايا المتعلقة بالأقليات وحمايتها والتي تقتضي تدخلا إنسانيا وأحيانا يكون مستعجلا لحمايتها إلا أنها تقابل بلا مبالاة دولية وإذا حدث اهتمام بها فيكون متأخرا جدا، وما حدث في البوسنة وكوسوفا خير دليل على هذا.

المبحث الثالث
نظرية الاستنقاذ في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم نظرية الاستنقاذ في الفقه الإسلامي

إن نظرية الاستنقاذ[46] في الفقه الإسلامي هي وسيلة لحماية المضطهدين في دينهم أو المأسورين أو المتعرضين لظلم وذلك برفعه عنهم وتخليصهم منه ودفع الظلم عنهم ونصرتهم وتحرير المستضعفين منهم ومنع تعذيبهم أو إهانتهم لأنه أمر مطلوب ما دام في الإمكان تحقيقه، ولكنه وبتتبع الأحداث على الساحة الدولية المعاصرة يلاحظ عدم مبالاة المسلمين بهذه النقطة وبهذه المسؤولية وفتور هممهم وعزائمهم تجاه ما يتعرض له أهل الإسلام وكأن ذلك لا يعنيهم.لقد وجد الإسلام في بداية الرسالة أشخاصا قد فقدوا حريتهم وتعرضوا للظلم والجور فاستضعفوا واستحقروا نتيجة لفقدهم حريتهم وحقوقهم الإنسانية ولما كان ديننا الحنيف(الإسلام) دين الحرية والحياة، فقد طلب من المسلمين اتخاذ ما يجب اتخاذه من دفع الظلم والحيف والجور[47] حال وقوعه بشتى الوسائل المشروعة والمتاحة[48].

المطلب الثاني: طرق تنفيذ نظرية الاستنقاذ في الفقه الإسلامي

إن نظرية الاستنقاذ في الإسلام التي تهتم أساسا بحماية الأقليات المسلمة في البلاد غير الإسلامية خاصة وعن المستضعفين عامة هي الجنب التطبيقي لنظرية عامة وهي نظرية الدفاع عن مصالح الأمة الإسلامية سواء كانت دينية أو دنيوية، ولذلك رسم الإسلام طريقين لتنفيذ هذه النظرية:

الفرع الأول: السبل الشخصية للاستنقاذ

يوجب الإسلام على الأشخاص المضطهدين والمستضعفين القيام بأي عمل يخلصهم من الاستضعاف ويرجع إليهم حريتهم كالهرب، والهجر، أو المقاومة، حتى ولو كانت النتيجة هي فقدان ممتلكات هؤلاء الأشخاص لأن هذه الممتلكات تصبح بلا قيمة لدى منزوعي الحرية، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾[49].

إنه وبشيء من التفصيل والتوسع في هذا الطريق الأول وهو وسائل الاستنقاذ التي تقع على عاتق الأشخاص المضطهدين أنفسهم نقول أن الإسلام قد حث على الحرية في أسمى أصولها وجعلها شرطا في ممارسة بعض الشعائر الدينية وطلب من المسلمين التمتع بها وعدم التنازل عنها مهما كلف الأمر، ومن هذه الوسائل:

أ. الصبر والمقاومة: وخير ما نستشهد به هنا هو السيرة النبوية الشريفة فما حدث للرسول ﷺ وللصحابة له عين المقاومة والصبر وأحيانا يكون الصبر مقاومة لعدم الرضوخ والقبول بالحلول الظالمة، فعن خباب بن الأرت رضي الله عنه قال: «أتينا رسول الله ﷺ وهو متوسد بردة في ظل الكعبة فشكونا إليه فقلنا: ألا تستنصر لنا، ألا تدعو الله لنا، فجلس محمرا وجهه فقال: [قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض ثمّ يؤتى بالمنشار فيجعل فرقين ما يصرفه ذلك عن دينه، والله ليتمن الله هذا الأمر حتى يصير الراكب ما بين صنعاء وحضرموت ما يخاف إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم قوم تستعجلون]» [50].

ب. الهجرة إلى دار الإسلام: بعد الهجرة النبوية الشريفة وتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة، أصبحت المدينة المنورة دار إسلام، وكانت الهجرة متواصلة نحو هذه الدار حتى فتح مكة، فكان المستضعفون والمضطهدون ينتقلون من إليها فراراً بدينهم بأنفسهم فراراً مما لحقهم من اضطهاد وظلم، ولذلك فقد أجاز الإسلام للمسلم الانتقال من موقع الظلم والاستعباد إلى موقع العدل

والحرية خاصة إذا تأكد له عدم قدرته على دفع هذا الظلم بكل الوسائل المشروعة والممكنة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ (51).

جـ. **استعمال الحيلة**: هناك حيل مشروعة وهذا لأنه قد أجاز الإسلام للمسلم عامة اللجوء إليها للوصول إلى غاية وغرض معين في الحالات فمن باب الأولى أن يجيزها للأشخاص المظلومين والمضطهدين لرفع الغبن عنهم، ومن ذلك ما حدث من سيدنا عبد الله بن حذافة حينما أسره الروم وهو في الجيش الذي أرسله إليهم سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، فأحضروه إلى ملكهم الذي دعا بقدر وصب فيها ماء حتى احترقت، ثمّ دعا بأسيرين من المسلمين فأخذ بأحدهما فألقي فيها بعد أن عرضوا عليه التنصر فأبى، ثمّ أمر بأن يلقى فيها(عبد الله بن حذافة) فلماذا ذهبوا به بكى، فقال: ما أبكاك إذا؟ قال: أبكاني أني قلت في نفسي نلقى الساعة في هذه القدر فتذهب، فكنت أشتهي أن يكون بعد كل شعرة في جسدي نفسي تلقى في الله، قال له الملك: هل لك أن تقلب رأسي وأخلي عنك؟ قال: قال له عبد الله: وعن جميع أسارى المسلمين؟ قال: وعن جميع أسارى المسلمين، قال عبد الله: فقلت في نفسي- عدو من أعداء الله أقبل رأسه يخلي عني وعن أسارى المسلمين لا أبالي، فدنا منه فقبل رأسه فدفع إليه الأسارى فقدم بهم على سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ فأخبر عمر بخبره، فقال عمر: حق على كل مسلم لأن يقبل رأس عبد الله بن حذافة وأنا أبدأ، فقام عمر فقبل رأسه(52).

الفرع الثاني: السبل الدبلوماسية للاستنقاذ.

وهو الذي يقع على عاتق كل المسلمين(تمثلهم في ذلك الدولة الإسلامية وحين غيابها كما هو حاصل في عصرنا، تنوب عنها الهيئات الأهلية)، فيتم اتخاذ كل الوسائل الممكنة لاستنقاذ المستضعفين والذود عنهم كالمفاداة بالمال أو بالأشخاص ـ في حالة تبادل الأسرى في الحروب ـ وبالمعاملة بالمثل أو باستعمال الوساطات...وهذه الوسائل كما هو ملاحظ كلها وسائل سلمية، ولكن إذا استنفذت كل هذه الوسائل والطرق ولم تأت بنتيجة قد تتخذ إجراءات قسرية تصل إلى حد استخدام القوة المسلحة وتجييش الجيوش في سبيل هذا الهدف.

وبشيء من التفصيل في وسائل الاستنقاذ التي تقع على عاتق الدولة الإسلامية نقول أنه إذا لم يستطع الإنسان المضطهد والمستضعف تخليص نفسه بنفسه مما لحق به من ظلم كان لزاما على دولة الإسلام أن تنوب عنه وتقوم مقامه لرفع الظلم عنه وهذا بوسائل متعددة أهمها(53):

أ. المعاملة بالمثل: قال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾[54] وقال تعالى أيضا: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾﴾[55]، فيعتبر مبدأ المعاملة بالمثل من المبادئ التي أكدها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لذلك يمكن للدولة الإسلامية أن تلجأ إلى تطبيق مبدأ المعاملة بالمثل على رعايا الدولة المضطهدة للمسلمين للضغط عليها من أجل وقف اضطهادها للمسلمين ما لم يتبرأ رعاياها من تصرفات دولتهم المضطهدة للمسلمين وإلا اعتبروا موافقين لها على فعلها هذا.

ب. إبرام المعاهدات: قد تلجأ الدولة الإسلامية إلى استنقاذ المسلمين عن طريق عقد اتفاقيات وإبرام معاهدات دولية، لأن مثل هذه الاتفاقيات والمعاهدات يفترض فيها إلزامها لأطرافها، ومن ذلك ما كان سنة 377 هـ عندما أرسل إمبراطور الروم (باسيل) رسوله مع هدية إلى الخليفة العزيز عقد الصلح هذا بشروط، أهمها: أن يطلق البيزنطيون صراحة أسرى المسلمين، وأن يدعى للخليفة العزيز بجامع القسطنطينية، وأن تضع الحرب أوزارها بين الدولتين لمدة سبع سنين.

جـ. طلب استصدار قرارات إدانة من المنظمات الدولية المختصة: قد لا تساوي قيمة قرارات المنظمات الدولية التي نراها اليوم قيمة الورق والحبر الذي كتب به إلا أنها قد تؤثر معنويا على الرأي العام العالمي لذلك يمكن للدولة الإسلامية عرض موضوع الاستنقاذ لرعايا المسلمين المضطهدين على مثل هذه المنظمات الدولية لاستصدار قرارات بهذا الشأن وهذا ما اتجهت نحو تجسيده منظمة المؤتمر الإسلامي خاصة حول واقع ووضع الأقليات الإسلامية المضطهدة في شتى بقاع العالم[56]، وعملها الدؤوب في هذا الاتجاه.

د. الفداء مقابل الأسرى: حيث يجوز للدولة الإسلامية استنقاذ المسلمين بفدائهم مقابل أسرى الدولة الأخرى المضطهدين للمسلمين (تبادل الأسرى)، وهذا مما يقع على عاتق الدبلوماسية الإسلامية فهي من صلب مهام الرسل والسفراء[57].

هـ. الفداء مقابل المال: وقد أجاز هذا العمل فقهاء المسلمين وهو بذل المال في سبيل استنقاذ المسلم، وأننا نجد من بين مصارف الزكاة الثمانية وهو المصرف الخامس والمتمثل في فك الرقاب، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾[58].

الفرع الثالث:التدخل المسلح

إن أساس نظرية الاستنقاذ في شريعة الإسلام هو الأخوة الإسلامية، هذه الأخوة التي قال فيها الله عز وجل:﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[59]، وقال أيضا:﴿﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ ﴾[60]، فهذه الأخوة يترتب عنها حقوقا وأولها: استنقاذ الضعفاء من المسلمين وقد أجاز الإسلام في سبيل ذلك استخدام القوة المسلحة لو لزم الأمر ذلك، فقد ورد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تجيز الانتصار لمن وقع عليه الظلم، قال تعالى:﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ ﴾[61].

كما ورد في سنة النبي ﷺ مثل ذلك وفي مناسبات كثيرة فيها الحض على الدفاع عن المستضعفين من المسلمين وفك أسراهم والدفاع عن ذي الحاجة الملهوف ورفع الظلم عن المظلومين منهم ، ومنها قوله ﷺ: « ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى» [62]، وقوله ﷺ أيضا: « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة»[63]، ومن الخذلان ألا يستنقذه إذا وجب الأمر، وقوله ﷺ: « إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا وشبك أصابعه» [64]، وقوله ﷺ: « من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم» ، وهذا كله ينطبق سواءً فيما بين المسلمين أنفسهم داخل دار الإسلام أو خارجها.

كما أن فقهاء المسلمين يشددون على ضرورة استنقاذ المسلمين إذا توافرت شروطه [65]، فهذا ابن سلام يقول: "فأما المسلمون فإن ذراريهم ونسائهم مثل رجالهم في الفداء، يحق على الإمام والمسلمين فكاكهم واستنقاذهم من أيدي المشركين بكل وجه وجدوا إليه سبيلا، إن كان ذلك برجال أو مال"[66]، ويقول الإمام البيضاوي: "ولو أسروا مسلما وأمكن تخليصه بالمقاتلة تعينت على الأظهر"[67]، ويقول الشيخ يوسف القرضاوي في السياق ذاته: "الأقليات المسلمة في شتى بقاع الأرض هم جزء منا بحكم أخوة الإسلام فلهم حق المقاومة والمعاضدة وعلينا مناصرة المستضعفين والمضطهدين منهم بكل ما أوتينا من قوة ولو أدى ذلك إلى حمل السلاح لإنقاذهم"[68].

كما قد أجاز الإسلام استنقاذ البغاة من المسلمين باعتبار انتمائهم لدائرة الإسلام رغم بغيهم وهذا برفع الظلم عنهم وعن نسائهم وذراريهم من الأسر إن هم وقعوا فيه وهذا عند تحقق القدرة على ذلك وهذا ما ذهب إليه بعض فقهاء الإسلام مع ربطه بالقدرة على القتال وتنفيذ الاستنقاذ(69).

أما إذا جئنا إلى أهل الذمة فالواجب يحتم على المسلمين القيام بعملية الاستنقاذ لصالح هذه الفئة من مواطني الدولة الإسلامية باعتبار أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين بما بذلوه من الجزية وبمقتضى ما عقد لهم، والذي أصبحوا به محميوا الأنفس والأموال والممتلكات فيتعين على المسلمين أن يمنعوهم مما يمنعون به أنفسهم، وقد كانت وصايا خلفاء المسلمين عند وفاتهم بأهل الذمة خيرا وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم، كما أن التاريخ الإسلامي حافل بمثل ما ذكرت، فها هو شيخ الإسلام ابن تيمية عند هجوم التتار على البلاد الإسلامية حدث وأن وقع في أسرهم مسلمين وأهل ذمة(من النصارى واليهود)، فتدخل شيخ الإسلام ابن تيمية لدى قائد التتار لفك أسرهم، فقبل القائد التتاري بإطلاق سراح المسلمين فقط دون باقي المواطنين والذين كانوا أهل ذمة للمسلمين، فكان الرفض هو جواب شيخ الإسلام على قائد التتار ولم يقبل بغير إطلاق سراح جميع المواطنين دون تمييز بين مسلم وذمي فكان له ذلك في آخر المطاف(70)، لأنه من أصول العلاقات الدولية في الإسلام نصرة الضعفاء، فقد كان رسول الله ﷺ يدعو إلى عقد الأحلاف لنصرة الضعفاء والانتصاف لهم من الأقوياء وحماية الأمم والشعوب والقبائل من الذل والطغيان والاستبداد وحماية الحريات الأساسية وخاصة حرية الاعتقاد للمسلمين في خرج حدود الوطن الإسلامي ولغير المسلمين داخله باعتبار مواطنتهم(71).

قائمة المصادر والمراجع المستعملة في البحث مرتبة ألف بائيا

أولا: باللغة العربية

1. أحمد أبو الوفا. كتاب الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام.ج5، الطبعة الأولى، القاهرة: دار النهضة العربية، (2001م).

2. أحمد الرشيدي. مبدأ السيادة في ميثاق جامعة الدول العربية.

3. أحمد عطية الله. القاموس السياسي. الطبعة الثالثة، القاهرة: دار النهضة العربية(دون تاريخ الطبع).

4. البيضاوي.الغاية القصوى في دراسة الفتوى. تحقيق: علي محي الدين داغي،ج2، القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية، (1982).

5. بوسلطان محمد . مبادئ القانون الدولي العام(ج1). وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع،(2002م).

6. ابن تيمية، عبد الحليم أحمد. مجموع الفتاوى.ج28؛ جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف.

7. توماس برجنتال. حقوق الإنسان. ترجمة: جورج عزيز، القاهرة: مكتبة غريب، (1979م).

8. الجنزوري عبد العظيم . مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة .الكتاب الأول(مبادئ القانون الدولي الاسلامي والقانون الدولي العام)،الطبعة الأولى، مكتبة الآلات الحديثة :أسيوط، مصر.

9. الجاسور، ناظم عبد الواحد. موسوعة علم السياسة. الطبعة الأولى، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، (1425هـ/ 2004م)،

10. جون إ س جيبسون. معجم قانون حقوق الإنسان. ترجمة: سمير عزت نصار، عمان: دار النسر للنشر والتوزيع، (1999م).

11. ابن سلام. الأموال. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (1968م).

12. شهاب، مفيد محمود. دروس في القانون الدولي العام. الطبعة الأولى، القاهرة: دار النهضة العربية، (1974م).

13. صالح محمد بدر الدين.الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية.ج2؛ حلوان: دار النصر للتوزيع والنشر، (1999م).

14. عائشة راتب. التنظيم الدبلوماسي والقنصل. القاهرة: دار النهضة العربية، (1963م).

15. عبد العزيز سرحان. الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا لمبادئ العامة للقانون الدولي. الطبعة الأولى، القاهرة: دار النهضة العربية، (1966م).

16. عبد الغني محمود. القانون الدولي الإنساني [دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية]، الطبعة الأولى، القاهرة: دار النهضة العربية، (1991م).

17. عز الدين فوده. حقوق الإنسان في التاريخ وضماناتها الدولية. القاهرة: المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، (1969م).

18. العسقلاني، بن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة.تحقيق وضبط وفهرسة : محمد علي البجاوي، المجلد الرابع ،الطبعة الأولى، بيروت: دار الجيل، (1412هـ/ 1992م).

19. عصام نور . الصراعات العرقية المعاصرة. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة ،(1424هـ/ 2004م).

20. غزوي، محمد سليم محمد. جريمة إبادة الجنس البشري. الطبعة الثانية ،الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، (1982م).

21. فريدمان ولفغانغ. تطور القانون الدولي. ترجمة :لجنة من الأساتذة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (1969م).

22. قادري عبد العزيز. حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولة [المحتويات والآليات]، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، :(2003م).

23. الكندهلوي. حياة الصحابة.ج1.

24. محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. الإسكندرية: منشأة المعارف، (دون تاريخ الطبع).

25. المجذوب محمد. التنظيم الدولي[النظرية والمنظمات العالمية والإقليمية المتخصصة]. الطبعة السابعة، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، (2002م).

26. محمد سامي عبد الحميد. أصول القانون الدولي العام.[ج1: الجماعة الدولية]؛ الطبعة الثانية، الإسكندرية: الدار الجامعية (1985م).

27. ابن منظور. لسان العرب المحيط. تقديم : عبد الله العلا يلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط ،ج3، بيروت: دار لسان العرب(دون تاريخ الطبع).

28. نيفين عبد المنعم مسعد. قضايا الأقليات في ظل الليبرالية الجديدة.

29. النووي.المجموع شرح المهذب. تحقيق: محمد حسين العقبي، ج18، القاهرة: مطبعة الإمام، (دون تاريخ الطبع).

30. يوسف القرضاوي. الحل الإسلامي فريضة وضرورة. الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1403هـ/ 1983م).

ثانيا: قائمة المراجع باللغة الأجنبية

1. Claude, I,l., national minorities: an international problem (Cambridge, mass: Harvard, up, 1955).

2. Patrick Thornberry. International law and the rights of minorities.p:11-15.

3. Robert kagan. Of paradise and power (America and Europe in the new world order).random house, INC, New York, 2004; p: 20.

ثالثا: قائمة الدورات

1. بطرس غالي. « الأقليات وحقوق الإنسان في الفقه الدولي ». مجلة السياسة الدولية، المجلد11، القاهرة، (1975م).

2. التابعي محمد . « الدبلوماسية في الإسلام ». مجلة دراسات قومية، العدد: 08، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، (دون سنة النشر).

3. غسان الجندي. « نظرية التدخل الإنساني المسلح لصالح الإنسانية في القانون الدولي العام ». المجلة المصرية للقانون الدولي،العدد: 43،القاهرة، الجمعية المصرية للقانون الدولي، (سنة:1987م).

4. عصام الدين حواس. « الحكم الذاتي وحقوق السيادة وتقرير المصير في ضوء قواعد القانون الدولي مع معالجة تطبيقية لحالة الضفة الغربية وقطاع غزة ». المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد: 36، القاهرة، الجمعية المصرية للقانون الدولي، (سنة:1980م).

5. هيئة التحرير. «قرارات هيئة الأمم المتحدة». المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد: 36، قسم الوثائق، القاهرة، الجمعية المصرية للقانون الدولي، (سنة:1980م).

رابعا: الرسائل والأطروحات الجامعية

1. خالد حسين العنزي." حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام مع التطبيق على حماية الأقليات في كوسوفا والعراق"، رسالة دكتوراه في القانون (جامعة القاهرة [كلية الحقوق])، (1425 هـ 2004م).

2. الدعجة، حسن عبد الله. انعكاسات العولمة على السيادة. معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة، قسم العلوم السياسية،(2003م).

الهوامش:

(1) عصام نور. الصراعات العرقية لمعاصرة .(الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1424هـ / 2004م)، ص:30 وما بعدها.

(2) الجاسور، ناظم عبد الواحد. موسوعة علم السياسة. مرجع سابق، ص:117 وما بعدها.

(3) قادري عبد العزيز. حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولة [المحتويات والآليات]، (الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، سنة:2003م)، ص:101.

(4) توماس برجنتال. حقوق الإنسان. ترجمة: جورج عزيز، (القاهرة: مكتبة غريب، 1979م)، ص:37.

(5) عبد الغني محمود. القانون الدولي الإنساني [دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية]، ط1،(القاهرة: دار النهضة العربية، عام 1991م)، ص:62 وما بعدها.

(6) Claude, i, l. , national minorities: an international problem (Cambridge, mass: Harvard, up, 1955), p: 120.

(7) غسان الجندي. « نظرية التدخل الإنساني المسلح لصالح الإنسانية في القانون الدولي العام». المجلة المصرية للقانون الدولي،العدد: 43، (سنة:1987م)، ص:161.

(8) الجنزوري عبد العظيم . مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة .الكتاب الأول مبادئ القانون الدولي الإسلامي والقانون الدولي العام)،ط1، (مكتبة الآلات الحديثة :أسيوط ، مصر)،ص:38.

(9) محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:415 وما بعدها.

(10) عز الدين فوده. حقوق الإنسان في التاريخ وضماناتها الدولية. (القاهرة: المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، عام: 1969م)، ص:34 وما بعدها، وأيضا: خالد حسين العنزي. حماية الأقليات في القانون الدولي مع التطبيق على حماية الأقليات في كوسوفا والعراق. مرجع سابق، ص: 320 وما بعدها.

(11) قادري عبد العزيز. حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولة [المحتويات والآليات]، مرجع سابق، ص:104.

(12) تنص المادة الثانية من ميثاق هيئة الأمم المتحدة في فقرتها السابعة على أنه: " ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما،

وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثاق، على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع." أنظر محمد جبر أحمد. المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:415.

(13) عبد العزيز سرحان.الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا للمبادئ العامة للقانون الدولي.مرجع سابق، ص:24.

(14) Patrick Thornberry. International law and the rights of minorities.p:11-15.

(15) من القرارات التي اتخذتها الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارا مضمونه عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول وقد أشارت في هذا القرار للمادة الثانية من قرارها 34/ 101 المؤرخ 14 ديسمبر 1979م وما سبقه من قرارات بشأن عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول ، وجاء التأكيد في هذا القرار على أن إعداد إعلان بشأن عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول سوف يمثل إسهاما هاما في زيادة إرساء مبادئ تعزيز التعاون المنصف والعلاقات الودية بين الدول على أساس التساوي في السيادة والاحترام المتبادل، وكان هذا في الجلسة 94 بتاريخ 12 ديسمبر 1980م،/ أنظر: هيئة التحرير. «قرارات هيئة الأمم المتحدة». المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد: 36، (سنة:1980م)، ص:284.

(16) شهاب، مفيد محمود. دروس في القانون الدولي العام. ط1، (القاهرة: دار النهضة العربية، سنة:1974م)، ص:24.

(17) محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:422.

(18) محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:427.

(19) محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:428.

(20) ضدها: يبدو أن هذه الكلمة ليست في محلها لأنه لا يعقل أن تطلب دولة ما أن يتدخل ضدها خاصة إذا علمنا ما يمكن أن ينجز عن هذا التدخل ولكن قد تقبل الفكرة عند إعادة صياغة العبارة كالتالي: " أو إذا ما طلبته الدولة المتدخل فيها لاعتبارات الإغاثة الإنسانية أو المساعدة الإنسانية وهذه المساعدة لا تكون في حاجة لاستعمال القوة لأنها تكون بطلب من الدولة المتدخل فيها وليس ضدها.

(21) محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:430.

(22) نص المادة الثانية من ميثاق هيئة الأمم المتحدة: تعمل الهيئة وأعضاؤها في سعيها وراء المقاصد المذكورة في المادة الأولى وفقا للمبادئ الآتية:

أ. تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها.

ب. لكي يكفل أعضاء الهيئة لأنفسهم جميعا الحقوق والمزايا المترتبة على صفة العضوية يقومون في حسن نية بالالتزامات التي أخذوها على أنفسهم بهذا الميثاق.

ج. يفض جميع أعضاء الهيئة منازعاتهم الدولية بالوسائل السلمية على وجه لا يجعل السلم والأمن والعدل الدولي عرضة للخطر.

د. يمتنع أعضاء الهيئة جميعا في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة.

هـ. يقدم جميع الأعضاء كل ما في وسعهم من عون إلى الأمم المتحدة في أي عمل تتخذه وفق هذا الميثاق، كما يمتنعون عن مساعدة أية دولة تتخذ الأمم المتحدة إزاءها عملا من أعمال المنع أو القمع.

وتعمل الهيئة على أن تسير الدول غير الأعضاء فيها على هذه المبادئ بقدر ما تقتضيه ضرورة حفظ السلم والأمن الدولي.

ي. ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثاق، على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع/ أنظر: صالح محمد بدر الدين.الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية.ج2؛ (حلوان: دار النصر للتوزيع والنشر، سنة:1999م)، ص:43.

(23) يمثل هذا الاتجاه كل من الفقيه براونلي والفقيه توماس والدكتور محمد سامي عبد الحميد، والدكتور بطرس غالي/ أنظر: محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:424 وما بعدها.

(24) الجنزوري عبد العظيم.مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة.الكتاب الأول:(مبادئ القانون الدولي الإسلامي والقانون الدولي العام)،ط1،(مكتبة الآلات الحديثة:أسيوط، مصر)،ص:32.

(25) لقد اتخذت الجمعية العامة للأمم المتحدة بناء على تقرير اللجنة السادسة (623/ 35/ A) ومما كان يهدف إليه هذا القرار هو زيادة فعالية مبدأ عدم استعمال القوة في العلاقات الدولية ، كما جاء ليؤكد على الحاجة الماسة لتطبيق هذا المبدأ (مبدأ عدم استعمال القوة في العلاقات الدولية) تطبيقا عاما وفعالا وإلى مساعدة من الأمم المتحدة في هذا المسعى، وكان هذا في الجلسة 81 بتاريخ 04 ديسمبر 1980م،/ أنظر: هيئة التحرير. « قرارات هيئة الأمم المتحدة ». المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد: 36، (سنة:1980م)،ص:282.

(26) صالح محمد بدر الدين. الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية. ج2؛ مرجع سابق، ص:127، وأيضا: عبد العزيز سرحان. الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا للمبادئ العامة للقانون الدولي. مرجع سابق، ص:13.

(27) عصام نور. الصراعات العرقية لمعاصرة.(الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة،1424هـ/ 2004م)،ص:37.

(28) محمد جبر أحمد. المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:224.

(29) إن حقيقة ما حدث سنة1827 وسنة1860 أن بعض الرعايا العثمانيين من المسيحيين تمردوا على سلطة دولتهم برفع السلاح ضدها وبإيعاز من بعض الدول الاستعمارية الأوروبية بهدف الانفصال عنها، فكان رد فعل الدولة العثمانية هو محاولة إخماد هذه الفتنة مثلما تفعله أية دولة أخرى في مثل هذه الظروف وهو استخدام القوة لقمع التمرد وإعادة الأمن الداخلي/ أنظر: محمد سامي عبد الحميد. أصول القانون الدولي العام[ج1:الجماعة الدولية]. مرجع سابق، ص:215 وما بعدها، وأيضا: عز الدين فوده. حقوق الإنسان في التاريخ وضماناتها الدولية. مرجع سابق، ص:34.

(30) بطرس غالي. الأقليات وحقوق الإنسان في الفقه الدولي.مرجع سابق، ص:11.

(31) الجنزوري عبد العظيم . مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة .الكتاب الأول (مبادئ القانون الدولي الإسلامي والقانون الدولي العام)،ط1، (مكتبة الآلات الحديثة :أسيوط ، مصر)،ص:708.

(32) لقد اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1948م اتفاقية منع جريمة إبادة الأجناس والمعاقبة عليها والتي دخلت حيز التطبيق سنة 1951م والتي كانت تنص على أن إبادة الأجناس هي جريمة من جرائم القانون الدولي. أنظر: حقوق الإنسان . أسئلة وأجوبة .ص: 21.

و الإبادة الجماعية: [genocide]: إبادة الجنس البشري يقصد بها القضاء أو محاولة القضاء على أية جماعة إنسانية، وتشمل أعمال الإبادة قتل أفراد الجماعة أو الاعتداء الجسيم على أفرادها جسمانيا أو نفسيا أو إخضاعها عمدا إلى ظروف معيشية من شأنها القضاء على هذه الجماعة أو تشريد صغارها، وتعتبر محاولة إبادة الجنس البشري لأسباب وطنية أو عنصرية أو جنسية أو دينية من الجرائم التي نصت عليها الاتفاقية الدولية التي شرعتها الأمم المتحدة عام1949م، ووقع عليها عددا كبير من الدول الأعضاء قارب 100 دولة ، والتي قررت أن العقاب على الذين يقترفون هذه الأفعال يجاوزه إلى من يأمر بها أو يحرض عليها أو يشرع في ارتكابها سواء كانوا حكاما أو مأمورين أو أفرادا عاديين/ أنظر مزيدا: أحمد عطية الله .القاموس السياسي . مرجع سابق، ص:01.

وعليه فهي جريمة بموجب القانون الدولي سواء ارتكبت وقت الحرب أم وقت السلم، وكلمة genocide مأخوذة من كلمة genus (group)، أي: جماعة، ومن كلمة: Caedre وتعني: to kill أي: يقتل وهذا ما صاغه البروفيسور رافائيل لمكن LEMKIN عام 1944م وهي الآن تعني أيا من الأعمال الآتية والهادفة إلى تدمير كل أو جزئي لمجموعة وطنية أو عرقية أو عنصرية أو دينية:

- قتل أعضاء المجموعة.
- التسبب في أذى جسمي أو عقلي خطير لأعضاء في هذه المجموعة.
- إيقاع ضرر مقصود على ظروف حياة المجموعة يجلب معه تدمير جسمي جزئيا أو كليا.
- فرض تدابير يقصد منها منع الولادة ضمن المجموعة.
- نقل أطفال المجموعة إلى مجموعة أخرى قسرا.

و توقع العقوبة على الإبادة الجماعية وعلى التآمر لارتكابها، وعلى التحريض المباشر والعام على ارتكابها، وعلى محاولة ارتكابها، وعلى التواطؤ على ارتكابها.

وقد كانت الإبادة في الماضي تتوقف على معيار القوة، فالجماعات القوية عددا وعدة كانت تحاول القضاء على الجماعات المناوئة لها، والأمثلة الدولية التي يمكن سردها في هذا الصدد عديدة ونكتفي بذكر هذا القدر الذي يوضح لنا البواعث على ارتكاب جريمة الجنس البشري والتي قد تكون: سياسية أو دينية أو اجتماعية/ أنظر: جيبسون، جون إ.س. معجم قانون حقوق الإنسان. مرجع سابق، ص:173 وما بعدها ، وأنظر أيضا: غزوي، محمد سليم محمد. جريمة إبادة الجنس البشري. ط2 ،(الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، 1982م)، ص: 29 وما بعدها، وأنظر أيضا: محمد جبر أحمد.المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص:303 وما بعدها.

(33) المجذوب محمد. التنظيم الدولي[النظرية والمنظمات العالمية والإقليمية المتخصصة]. ط7، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، سنة:2002م)، ص:194.

(34) لقد كان التدخل في شؤون الدولة العثمانية آنذاك تدخلا استعماريا صرفا وكان هدفه الإمعان في إضعاف الدولة العمانية (رجل أوربا المريض) وتمزيقها تمهيدا لاستعمارها وتقسيم تركتها/ أنظر: محمد سامي عبد الحميد. أصول القانون الدولي العام (ج1). مرجع سابق، ص:111، وأيضا: عبد العزيز محمد سرحان. الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا لمبادئ العامة للقانون الدولي .مرجع سابق، ص:12.

(35) Robert kagan . of paradise and power (America and Europe in the new world order).random house , INC, new York , 2004; p:20 .

و أيضا : بطرس غالي .الأقليات وحقوق الإنسان في الفقه الدولي. مرجع سابق ، ص:11 .

(36) من مظاهر السيادة أيضا: *وحدانية السلطة. *الاستقلال الداخلي. *الاستقلال الخارجي. *المساواة. *الإجماع/ أنظر: أحمد الرشيدي. مبدأ السيادة في ميثاق جامعة الدول العربية. مرجع سابق، ص:75 وما بعدها، وأيضا: صالح محمد بدر الدين.الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية. ج2. مرجع سابق، ص:74، وأيضا: عبد العزيز سرحان.الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا للمبادئ العامة للقانون الدولي. مرجع سابق، ص:15.

(37) للسيادة خصائص أربع لا تكتمل إلا بها مجتمعة بحيث إن سقطت خاصية واحدة منها تعطلت السيادة وأصبحت سيادة ناقصة وهذه الخصائص هي:

*الاستمرارية والدوام باستمرار قيام الدولة وبقائها.

*خصوصية وشمولية السيادة على كل أراضي الدولة ومواطنيها.

*عدم سقوطها بالتقادم وإن تعطلت لسبب ما من الأسباب ولظرف من الظروف.

*عدم تجزؤ السيادة ، فلا وجود لأكثر من سيادة واحدة وفي وقت واحد/ أنظر: الدعجة، حسن عبد الله. انعكاسات العولمة على السيادة. مرجع سابق، ص:89.

(38) فريدمان ولفغانغ. تطور القانون الدولي. ترجمة:لجنة من الأساتذة، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1969م)، ص:44 وما بعدها .

(39) Robert kagan . of paradise and power (America and Europe in the new world order). p:09\10.

و أيضا: الدعجة، حسن عبد الله. انعكاسات العولمة على السيادة . مرجع سابق، ص:93.

(40) تتمتع الدولة كاملة السيادة بخصائص الاستقلال وهي كما اصطلح عليها: الانفراد بممارسة الاختصاص وحرية ممارسة الاختصاص ثم التمتع بالاختصاص الشامل ، وغني عن الإشارة أن السيادة الكاملة (المطلقة) بالمعنى المطلق للكلمة لم تعد معروفة في ظل قواعد القانون الدولي الحديث مع نشأة المنظمات الدولية والعلاقات الدولية متعددة الأطراف والتي تضع على الدول وبإرادتها التزامات تمثل أعباء على سيادتها الوطنية لو قيمت بمعيار مطلق ، وأبرز مثال على ذلك هو ما تضمنه ميثاق الأمم المتحدة من أحكام مستحدثة تمنع التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأي دولة ، ومن القيود التي تحد من السيادة المطلقة للدول أيضا مسؤولية الدولة من الوجهة الدولية فيما يتعلق باحترام حقوق الدول الأخرى وحقوق رعاياها ، ومنها أيضا: ما يتعلق برقابة الأمم المتحدة على احترام الحكومات المختلفة لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية بالنسبة لمواطنيها، وهذا كله وغيره من الحالات المشابهة لها والتي تحد من السيادة المطلقة للدول لا تنقص شيئا من الاستقلال الكامل لهذه الدول،/ أنظر: عصام الدين حواس. « الحكم الذاتي وحقوق السيادة وتقرير المصير في ضوء قواعد القانون الدولي مع معالجة تطبيقية لحالة الضفة الغربية وقطاع غزة ». المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد: 36، (سنة:1980م)،ص:5 وما بعدها.

(41) نيفين عبد المنعم مسعد. قضايا الأقليات في ظل الليبرالية الجديدة. مصدر سابق، ص:18 وما بعدها.

(42) عائشة راتب. التنظيم الدبلوماسي والقنصل. (القاهرة دار النهضة العربية،1963م)، ص:17.

(43) بوسلطان محمد. مبادئ القانون الدولي العام(ج1)؛ ص:308.

(44) نص المادة الثامنة في فقرتها الرابعة(8/ 4)، من إعلان الأمم المتحدة لحماية حقوق الأقليات.

(45) بوسلطان محمد . مبادئ القانون الدولي العام(ج1)؛ ص:308.

(46) نقذ لغة: نقذ ينقذ نقذا: نجا، وأنقذه هو وتنقذه واستنقذه وأنقذه من فلان واستنقذه منه وتنقذه أي: نجاه وخلَّصه، والنقيذة هي الدرع لأن صاحبها إذا لبسها أنقذته من السيوف/ أنظر: ابن منظور. لسان العرب المحيط . تقديم : عبد الله العلا يلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط ،ج3، (بيروت: دار لسان العرب)، ص:701.

(47) قد تتعدى نظرية الاستنقاذ من استنقاذ الأشخاص والأفراد إلى استنقاذ الأموال والممتلكات، ومن استنقاذ المسلمين وأهل ذمتهم إلى غيرهم من كل من يشمله لفظ الاستضعاف.

(48) يصبح الجهاد فرض عين على القادر البالغ عند انتهاك حرمة المسلمين وأراضيهم، وهو ما يسميه فقهاء الإسلام بجهاد الدفع، لقوله تعالى في الآية 41 من سورة التوبة: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٤١﴾ / أنظر: النووي. المجموع شرح المهذب. تحقيق: محمد حسين العقبي، ج18؛(القاهرة: مطبعة الإمام)، ص:151).

(49) سورة النساء،آية:97.

(50) أخرجه البخاري في المناقب برقم:3343 وأخرجه أبو داوود في الجهاد برقم:2278 وأخرجه أحمد في أول مسند البصريين برقم:20148 وبرقم:20121 وفي مسند القبائل برقم:25959.

(51) سورة النساء،آية:97.

(52) العسقلاني، بن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. تحقيق وضبط وفهرسة : محمد علي البجاوي،المجلد الرابع ،ط1، (بيروت : دار الجيل،1412هـ/ 1992م)،ص:52. وأيضا: الكندهلوي. حياة الصحابة. ج1، ص:285 وما بعدها.

(53) أحمد أبو الوفا. كتاب الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام. ج5؛ ط1،(القاهرة: دار النهضة العربية، 2001م)، ص:85 وما بعدها.

(54) سورة النحل،آية:126.

(55) سورة البقرة،آية:194.

(56)عصام نور. الصراعات العرقية لمعاصرة.(الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة،1424هـ/ 2004م)،ص:88.

(57) التابعي محمد . الدبلوماسية في الإسلام. مجلة دراسات قومية (العدد :08) ، القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، دون سنة النشر ، ص:86.

(58) سورة التوبة،آية:60.

(59) سورة الحجرات،آية:10.

(60) سورة آلـ عمران،آية:103.

(61) سورة النساء،آية:75.

(62) أخرجه البخاري في الأدب برقم:5552، وأخرجه مسلم في البر والصلة والآداب برقم:4685 وبرقم:4686 وبرقم:4687 وأخرجه أحمد في أول مسند الكوفيين برقم:17632 وبرقم:17648 وبرقم:17667 وبرقم:17690 وبرقم:17706 وبرقم:17720 وبرقم:18542.

(63) أخرجه البخاري في المظالم والغصب برقم:2262، وأخرجه مسلم في البر والصلة والآداب برقم:4677 وأخرجه الترمذي في الحدود برقم:1346 وأخرجه أبو داوود في الأدب برقم:4248، وأخرجه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة برقم:5103 وبرقم:5388.

(64) أخرجه البخاري في الصلاة برقم:459 وأخرجه مسلم في البر والصلة والآداب برقم:4684 وبرقم:4761 وأخرجه الترمذي في البر والصلة برقم:1851 وأخرجه النسائي في الزكاة برقم:2509 وبرقم:2513 وأخرجه أبو داوود في الأدب برقم:4466 وأخرجه أحمد في أول مسند الكوفيين برقم:18762 وبرقم:18798 وبرقم:18829 وبرقم:18874.

(65) شروط الاستنقاذ في الفقه الإسلامي:1ـ أن يكون القتال في سبيل الله 2ـ وجود بعض المسلمين المستضعفين في أيدي غير المسلمين 3ـ وقوع الظلم على هؤلاء المستضعفين 4ـ عدم ارتباط الدولة الإسلامية بمعاهدة دولية 5ـ التأكد من أن الاستنقاذ ممكن 6ـ الدعوة والتفاوض قبل التدخل المسلح/ و للمزيد أنظر: أحمد أبو الوفا.الإعلام بقواعد القانون الدولي في شريعة الإسلام . ج5؛ مرجع سابق، ص:133 وما بعدها.

(66) ابن سلام. الأموال. (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية،1968م)، ص:184.

(67) البيضاوي.الغاية القصوى في دراسة الفتوى. تحقيق: علي محي الدين داغي،ج2، (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية، 1982)، ص:945.

(68) يوسف القرضاوي. الحل الإسلامي فريضة وضرورة. مرجع سابق، ص:80.

(69) أحمد أبو الوفا. كتاب الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، ج5، مرجع سابق، ص:149.

(70) ابن تيمية. مجموع الفتاوى.ج28، ص:617 وما بعدها.

(71) الجنزوري عبد العظيم . مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة .الكتاب الأول (مبادئ القانون الدولي الإسلامي والقانون الدولي العام)،ط1، (مكتبة الآلات الحديثة :أسيوط ، مصر)،ص:376

التجديد بين الفكر والحركة
حالة الانتظار...ومسارات الفعل المتراكم

أ.العيفة سالي
باحث في التجربة السياسية للحركة الإسلامية
كلية العلوم السياسية والإعلام / جامعة الجزائر

مُقدّمة:

تعد قضية التجديد من أبرز القضايا التي تلقي بضلالها على مجمل أدبيات الحركة الإسلامية المعاصرة، وقد أضحت مثار اهتمام اللقاءات العلمية والسياسية وذات حضور وافر في مختلف المساحات الإعلامية. وكل هذه الفضاءات تصر بإلحاح على هذا المسعى كضرورة تفرضها معطيات الواقع الشديدة التغير، وقد صار الأمر يصور في هذا الشأن كلوحة دراماتيكية ذات ألوان باهتة لا يكاد الواحد يتلمس فيها الأبيض من الأسود، كمحصلة على أن الحركة الإسلامية في واقعها الراهن محكومة بقوانين فصل فيها الخطاب، فإما أن تتجدد وإما أن تتبدد.

وأمام هذا الواقع المحتدم، تشتد الحاجة إلى تجديد الرؤى والأفكار، وهو الأمر الذي تكتنفه رؤيتان، تشير الأولى منهما إلى حالة الانتظار المبررة بحديث المصطفىﷺ، [عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول اللهﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها» رواه أبو داود]. في حين ترى الثانية أن تراكم التجربة من شأنه أن يوفر أجواء داعمة في سبيل ذلك.

الإشكالية:

عبر مسار التجاذبات المشار إليه سلفا، تبدو مسألة موقع التجديد بين الفكر والحركة أكثر من ملحة، لتلقي الإشكالية بضلالها على مسرح الأحداث مستفهمة: هل يحلق الفكر ضمن هاماته المتعالية، دون التفات إلى مسار تنسجه الحركة في الواقع، أم تنأى الحركة بنفسها عن مثاليات الفكر وطموحاته، لتنسج من وقع الممارسات مجالها الخاص؟.

السؤال الإشكالية الذي تم استثارته ضمن هذا الحيز، لا يعد إلى حد ما جديدا في مجال المحاورات الفكرية والعلمية، بل يمكن القول بصورة عامة، أن إطار النظرية والتطبيق كمجال بحثي ظل على مر العصور محور اهتمام ونقاش في كل المنظومات المعرفية، باعتبارها مجهودا نظري ينطلق من الواقع ويتوجه إليه بالنظر، بغية الإصلاح أو المحافظة على استقامته في إطار ما يجب أن يكون.

ومع ذلك فإننا يمكن أن نلتمس بعض عوامل الجدة في هذا السؤال، إذا ما انتقلنا به إلى ساحة الحركة الإسلامية، التي تعيش حالة من الانفصام النكد بين الفكر والحركة، الأمر ترك شروخا ضخمة، في مسارات الإصلاح الذي تبتغيه، على الرغم من الجهود الضخمة والمضنية المبذولة في هذا المجال.

وعلى الرغم من أنّ هذا الانفصام لا يمكن أن يقارن بذلك الذي ميز مسار التجربة التاريخية الغربية، فإن طبيعة الإفرازات المكرسة للصراع من شأنها أن تدعونا إلى حمل هذا الأمر على محمل الجد، حيث يسجل في هذا الشأن الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، أن: " مفهوم التجديد لدى الغرب يعد إفرازاً لصراع حاد بين الكنيسة من جانب وسلطة المعرفة والعلم والعقل من جانب آخر، مما دفع الأخيرة للاتجاه نحو تجاوز كل النظريات الدينية تحت مسمى التجديد".

الفرضية:

في إطار مقاربة هذه الإشكالية، يمكن الانطلاق من فرضية عامة تؤكد على أن التلازم بين الفكر والحركة ضرورة من ضرورات التجديد، خاصة وان "مفهوم التجديد يرتبط بشبكة من المفاهيم النظرية المتعلقة بالتأصيل النظري للمفهوم، والمفاهيم الحركية المتعلقة بالممارسة الفعلية لعملية التجديد".

الإطار المفاهيمي:

يتأسس التحليل النظري لهذا البحث، من خلال إثارة الجدل والنقاش بين المتغيرات الأساسية، المتمثلة في الفكر والحركة، ومحاولة مقاربة ذلك من خلال متغير آخر هو التجديد، من خلال مؤشرات دالة عليه في الممارسة الفعلية، تجعل منه إما حالة منتظرة أو فعلا يقتضي التراكم.

مفهوم الفكر:

يشير الفكر من الناحية اللغوية، حسب لسان العرب إلى:" إعمال الخاطر في الشيء". ومن الناحية الاصطلاحية يشير إلى المجال المتعلق بعالم الأفكار الذي يتولد نتيجة التفاعل مع الواقع، أو إصلاحه، أو تقويمه، ثمّ النظم والوسائل، ثمّ الحركة التي تعني الممارسات.

و الفكر السياسي الإسلامي المعاصر هو اصطلاح يشير إلى ذلك النشاط العقلي الذي يتخذ من الإسلام منهجا له في تحركه وفعله واستنتاجه وأحكامه، ويستمد منه الأطر العقدية لتصوراته الأساسية في الله والإنسان والكون (جانب الأصالة)، ويقوم هذا النشاط العقلي بالتفاعل المستمر مع الوقائع والمستجدات والمتغيرات الإنسانية والكونية بتقديم المنهجية الإسلامية لتوجيه ذلك الواقع وإرشاده، بما يتفق مع تصوراته الأساسية من ناحية وحركة الحياة من ناحية أخرى (جانب المعاصرة).

وبهذا يمكن تعريف الفكر الإسلامي، بأنه يعني:" الحكم على الواقع من وجهة نظر الإسلام". أو هو حسب تعريف عبد المجيد النجار:" المنهج الذي يفكر به المسلمون أو الذي ينبغي أن يفكروا به".

وأمّا وصف السياسي في الاصطلاح فهو وصف يتعلق بالمجال الذي يتحرك في إطاره هذا الفكر، وأنّ القضايا التي يتم تناولها ضمن هذا الإطار هي قضايا متعلقة بالسياسة، التي تشير إلى معاني التنظير (الفكر والنظرية والفلسفة)، كما تشير إلى معاني التدبير (الحركة بمقتضى فكر يوجه ويسير ويحرك نحو المقاصد والغايات والمصالح)، فالسياسية تشير إلى معاني السياسة التحتية دون إغفال السياسية الفوقية.

والفكر السياسي الإسلامي المعاصر عموما من حيث مساره وتطوراته، تتحدد مراحله وتقسيماته الزمنية والمكانية والتاريخية، وفقا لمسار حركته، حسب اختلاف وتمايز الوضعيات والسياقات والمكونات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ارتبط بها في كل مرحلة، وحسب القضايا والظواهر والمفاهيم التي تفاعل معها، والاحتكاكات والتواصلات والانفتاحات التي تداخل معها.

ويستنتج من خلال هذه المقاربة، أنّ مفهوم الحركة يعتبر محدد أساسي من محددات الفكر، سواء في إطار التناول العام، أو بإضفاء الصفة الإسلامية عليه، هذا فضلا على إلباس المفهوم ككل الصفة السياسية، وهي ملاحظة من شأنها التأسيس للإشكالية محور النظر، قبل بسط البحث بالتحليل ونقاشها.

مفهوم الحركة:

حسب لسان العرب فإنّ الحركة في مفهومها العام تشير إلى أي فعل ضد السكون، وهي من حرك يحرك حركةً وحركه فتحرك. ويشير المعنى العام لكلمة "حركة" mouvement إلى سلسلة الأفعال والجهود التي يقوم بها عدد من الأشخاص من اجل تحقيق هدف معين.

وفي هذا إشارة إلى تلك الجهود التي تبذلها مختلف الجماعات والطبقات الاجتماعية في سبيل غايات خاصة، وعلى هذا الأساس يعتبر مفهوم الحركة حسب ما يشير إليه ريموند ويليامز R.Williams في مؤلفه "الثقافة والمجتمع" أحد المفاهيم الإستراتيجية في العلوم الاجتماعية شأنه في ذلك شأن مفاهيم الصناعة والديمقراطية والطبقة والثقافة... وبالتالي فإنّ الاستخدام الشائع لمفهوم الحركة يعني ذلك النمط العام من التغيير الذي يمكن التعرف عليه.

ويعتبر مفهوم الحركة بالمعنى المشار إليه، من المفاهيم الجاذبة في حقل العلوم الاجتماعية، التي تدعي فيها مختلف البنى الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها وصلا، وأنها الأكثر تمثلا لمضامينها، على أساس أنها ليست بنى فكرية مغلقة، محاولة من خلال ذلك التأكيد أنها أكبر من أن تكون مجرد تصورات فكرية، فهي بالأساس حركة في الواقع.

من هذا المنطلق يمكن القول، فيما يتصل بالموضوع محل البحث، أن لفظة الحركة في مفهوم الحركة الإسلامية إنّما يضفي عليها صفة الفعل، الذي يجعل من الحركة الإسلامية ليست مجرد دعوة أو تطلع، وإنّما يسعى أتباعها إلى نقلها إلى حيز التطبيق، فينشأ عن هذا عمل يؤثر في التوازن القائم في الواقع، أي في الزمان والمكان.

بمعنى أنّ هذا الفعل إنما يبنى على جملة التعبيرات الموجهة إلى الوجود الفعلي والمبنية على قصد يسعى أصحابه إلى بيانه، فيكون هذا الفعل بتعبير علماء الأصول والكلام بيان أي صورة شكلية خارجية لهذه الحركة.

مفهوم التجديد:

التجديد في اللغة العربية من أصل الفعل "تجدد" أي صار جديدًا، جدده أي صيّره جديدًا وكذلك أجدّه واستجده، وكذلك سُمِّي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدًا، ومن خلال هذه المعاني اللغوية يمكن القول: إن التجديد في الأصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة:

- أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد.
- أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا.
- أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق.

و من منطلق تأكيد أن هذه العملية، منها ما هو حقيقة ثابتة ومنها ما هو ادعاء، يمكن ملاحظة أنّ الدلالات اللغوية لمفهوم التجديد تشير إلى حالة من التواصل والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة. وهو أمر يؤكد أن الانصراف إلى أن التجديد كمفهوم هو انحياز إلى كل جديد فقط قد يضفي حالة من الغموض تنأى بالبحث الرصين عن جدواه وعن معناه.

تجلي الفكر في إطار الحركة:

في المنظور العام يمكن الاستناد إلى ملاحظة أساسية، تؤكد على أن البشرية في واقعها الراهن، تعيش مرحلة مخاضات صعبة تنذر بتحولات قد تمس الكيانات الكبرى في العالم، فضلا عن الصغرى منها، فإما إلى تفكك وانهيار وإما إلى زيادة سطوة واستكبار، وهي الحقيقة التي تعكس صورة التلازم في الفرضية المشار إليها سلفا.

وفي تأملنا لهذا المشهد الدرامي، مشهد التحولات الاجتماعية في إطار الحركة العالمية، والتي طبعت القرن العشرين في إرهاصاته نحو القرن الواحد والعشرين، يصادفنا إبتداءا انهيار المنظومات الاستعمارية الكبرى وأفول نجم الشيوعية الساطع وتفرد الليبرالية العالمية في إدارة دفة القيادة وانتهاءا ببروز قوى التحدي المطالبة بالتغيير والمناهضة للسياسات الليبرالية الجديدة ممثلة في حركات مناهضة العولمة والمنظمات غير الحكومية والحركات الإسلامية كقوى يمكن أن تصنع بدائل في مستوى التحديات المطروحة.

وفي إطار هذا التحول ومشاهد حركة الصعود والأفول المحكومة بقانون التدافع الذي نبه إليه القرآن الكريم، يمكن الانتهاء إلى أنّ المحرك الأساسي في كل ذلك يجد صداه في ساحات الفكر أكثر من ساحات المواجهات الأخرى، فالتحولات الاجتماعية هي تحولات فكرية بالأساس، بل هي المقدمات الأساسية لها وقد دلت المشاهدات والنظارات الواعية أن الكون جميعه محكوم بقوانين وسنن تحكم حركة التاريخ، والاجتماع الإنساني لا تتخلف ولا تحابي أحد ..ولذلك لابد من النظر في المقدمات والأسباب فالمقدمات نملكها والنتائج تملكنا...

يدل على صدق مذهبنا هذا، تلك المقدمات التي مهدت لحركات التغيير الكبرى في العالم، فالثورة الأمريكية التي اشتعلت سنة 1774م أنار طريقها فكر أمثال«توماس جفرسون Jefferson Thomas » الذي برز في إعداد: إعلان الاستقلال في 4 يونيو سنة 1776، ومَهَّد له «توم بين Tom Paine» سنة 1809م بكتابه Common Sense (الفكر المشترك السليم) الذي ظهر في يناير سنة 1776م. والثورة الفرنسية سنة 1789 هدى سبلها فكر« مونتسكيو Montesquieu» (ت 1755م) «وجان جاك روسو Rousseau » (ت 1778م) «وفولتير Voltaire» (ت 1778م). وسبق الثورة الروسية الفكر النظري «لكارل ماركس Karl Marx» (ت 1883م) « وفردريك إنجلز Engels » (ت 1895م)، والفكر الحركي«للينين» (ت 1924م).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نلتمس في المقابل بعضا من تلك القوانين الضابطة حتى في مرحلة الأفول وهو ما تكشف عنه تلك الإنذارات الفكرية المبكرة الموسومة بحالتي الحذر والقلق من مستقبل الحضارة الغربية. وقد كشف عن هاتين الحالتين «زبيغنيو برجنسكي» في كتابين من تأليفه، كان في الأول متفائلاً وهو كتاب «الفشل الكبير: ميلاد وموت الشيوعية» الذي صدر في عام 1989م، وفي الثاني حذراً وقلقاً وهو كتاب «الانفلات: الاضطراب عشية القرن الواحد والعشرين» الذي صدر في عام 1993م.

ويعبر عن هذا القلق «كيشوري محبوباني» حيث يقول: في العواصم الغربية الأساسية إحساس عميق بالقلق تجاه المستقبل، فالثقة بأن الغرب سيظل قوة مسيطرة في القرن الحادي والعشرين مثلما حدث في القرون الأربعة أو الخمسة الماضية، تخلي مكانها لإحساس بنُذُر

الشر من أن قوى مثل الإسلام الأصولي المنبعث، ونهوض شرق آسيا، وانهيار روسيا وأوروبا الشرقية، قد تشكل تهديداً حقيقياً للغرب. ويختم مقالته التي جاءت في معرض نقد «صدام الحضارات» وفي آخر سطر منها: على المرء أن يقف خارج الغرب ليرى كيف أن الغرب يتسبب في انهياره النسبي بيديه.

الكتابات السالفة الذكر، بقدر ما تكشف لنا عن حقائق دامغة، وتعزز لنا أملنا في التغيير المنشود، بقدر ما تثير فينا في الوقت نفسه حالة من القلق، وبين ذا وذاك تؤكد على مركزية الفكر وقيادته في ضبط الحركة، فلا حركة بدون فكر يوجه ويؤطر مسار التحولات حتى وإن كانت تنذر بالانهيار، ولا أدل على ذلك من حركة الحروب الإستباقية والوقائية التي بات عالمنا العربي والإسلامي مسرحا لها بعد أن تأكد لناظمي الفكر قبل ناظمي الحركة أن مؤشرات انهيار المنظومة الغربية في تصاعد وأن دلائل الانبعاث الإسلامي بارزة على أكثر من صعيد، وهو الأمر الذي أراد «فوكوياما» أن يقلل من أهميته في مقولته الشهيرة «نهاية التاريخ» ويعتبره بأن لاجاذبية له خارج محيطه الإسلامي، ولا تأثير له على المستوى العالمي. بعكس ما ذهب إليه «هانتيغتون» في مقولته «صدام الحضارات» الذي ذهب إلى أن الدين مركزي في العالم الحديث، وربما كان هو القوة المركزية التي تحرك الناس وتحشدهم. وأراد أن يلفت نظر الغرب إلى صعود الإسلام الذي قد يكون كما يحلل الأكثر خطورة في صدام الحضارات مع الغرب مستقبلاً.

الفكر في إطار الحركة الإسلامية:

تستدعي حالة القلق التي تنتاب كياننا، محاولة الإجابة على سؤال محوره الأساسي حظ الحركة الإسلامية الحاملة للواء التغير في عالمنا العربي الإسلامي من هذا الناموس الضابط للتحولات، بمعنى هل أن ما يجري من مشاهد تغيير تمس كياننا له تعبيراته الفكرية المسبقة والممهدة، في شكل من أشكال الاستبصار الذي نحن مأمورون به شرعا؟، أم أنّ الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تعبيرات خارج النص لم يتضمنها السيناريو المرسوم وتغاضى عنها المخرج أو اللاعب القوي، في دنيانا التي لم يعد فيها مكانا لشيء اسمه المصادفات؟.

وما يعزز من حالة القلق هذه جملة من المشاهد المسجلة في مسرح الأحداث المتسارعة، لعل أبرزها هي حالة الإرباك الشديدة التي طفت على السطح بعد فوز بعض فصائل الحركة الإسلامية، واقتحامها المجال السياسي في مناسبات متكررة في كل من مصر وفلسطين، حيث سجلت حالات من الذهول والاستغراب لدى قيادات الحركة قبل غيرها، والتي لم تكن تنتظر الفوز بمثل تلك النتيجة المسجلة فحسب، بل لم تستطع حتى ضبط ردات فعلها المتابينة، وهو ما يطرح بإلحاح سؤال الفكر وموقعه من الحركة ؟.

وفي مشهد آخر غير محكوم بفرضيات رد الفعل، تزدهر لغة الشعارات الموسومة بحالة من المثالية القافزة على حقائق الواقع المثقل بالأسئلة الملحة، التي لم تجرؤ على وصم هذه الشعارات بالزيف لقداستها، ولم تستطع أن تجد لها في برامج الملوحين بها ما يشد من عضدها، في ظل إغراءات البرامج المنافسة المدعومة بمنظومة الأفكار الإستباقية.

ولقد ظل في هذا الإطار شعار الإسلام هو الحل من أكثر الشعارات المرفوعة غير المبررة بالبرامج التنموية المختلفة التي تجعل من الإسلام فعلا يتحرك في حركة الحياة من جديد والتي تجعل منه الحقيقة الصالحة لكل زمان ومكان وهو كذلك. وهذه حقيقة كما يلاحظ المفكر اللبناني زكي الميلاد تميز كل فكر ينصرف في اشتغالاته بعيداً عن ملاحقة الواقع في مقام التطبيق، وهكذا هو الحال مع التجارب الإسلامية التي وإن لم تصل إلى مرحلة إدارة المجتمع والدولة إلا أنها انتقلت من طور السرية إلى طور العلنية، ومن حاجات الفئة الخاصة إلى حاجات الأمّة العامة، ومن الكسب الذاتي المحدود إلى الكسب الاجتماعي الواسع، ومن التعاطي مع الواقع من وراء الحجاب إلى التعاطي معه فوق ما يحتمل، ومن حركة الذات إلى وجود الآخر المتعدد والمختلف، بين أن يكون هذا الاختلاف سياسياً أو منهجياً في إطار المرجعية الفكرية الواحدة، وبين أن يكون المختلف إيديولوجياً وفكرياً، وبالتالي عن نوعية هذه العلاقة وتعددها، بين خيار الانغلاق أو خيار الصدام، أو خيار التعايش، أو خيار التلاقي، على التفصيل. فكانت التقديرات أن هذه الحالات الإسلامية سوف تصطدم بالواقع في أول الأمر، نتيجة ما كان يمر به الواقع من متغيرات، لم توازيها تجديدات في منظومة الأفكار لدى الجماعات الإسلامية.

والقناعات اليوم تتأكد من وقت لآخر بضرورة تجديد الفكر الحركي الإسلامي، وكما يقول الأستاذ محمد فريد عبد الخالق، أحد قياديي الإخوان المسلمين التاريخيين، فإن محنة العمل الإسلامي في هذه الآونة بصفة خاصة، هي محنة فكر قبل أن تكون محنة سلوك وحركة وابتلاء عملي. وفي نظر الأستاذ جاسم مهلهل الياسين، أحد قيادات الحركة الدستورية في الكويت، فإن من الأزمات التي تعترض الحركات الإسلامية، أزمة الفكر الحركي حيث أصابها شيء من الجمود والتوقف، وأصبح فكرها غير قادر على إخراجها من أزمتها.

ليست الأزمة المشار إليها آنفا بالبسيطة، فهي أزمة هيكلية قائمة في عمق الحركة الإسلامية التي لم تستطع عبر مسار تطورها التاريخي الحافل بالأحداث، أن تجعل من الفكر قاطرة للتغيير المنشود وكاشفا لمساراته وتحولاته، وصمام أمان له ولها (للتغيير وللحركة) من مجاهل غير محسوبة، أو من كيد متربص يفقه قوانين الحركة. ولا أدل على ذلك من نشوء كثير

من المفكرين الإسلاميين خارج الأطر الهيكلية للحركة، من أمثال الشيخ محمد الغزالي ومالك بن نبي ومحمد إقبال وغيرهم كثير.

وبهذا المعنى انه لو قُدِّر للحركة الإسلامية... أن تتفاعل مع المبرزين في التجديد الفقهي والفكري لاستفادت عمقاً يعينها على الاستمرار ومواكبة المتغيرات الكبيرة والكثيرة بعد غياب مؤسسيها، وفتور الموجة الحركية نتيجة الأحداث والظروف من جهة ونتيجة اضطرارها للاجترار والتكرار للعموميات والخطابيات بسبب افتقاد العمق. لكن حدث من الانفصام ما يحدث عادة بين الحركيين الذين يتهمون أهل الفكر والعلم بأنهم نظريون سلبيون armchair thinkers وأهل الفكر والعلم الذين يتهمون الحركيين بالسطحية والديماغوجية.

ليس من سبيل للحركة الإسلامية المعاصرة في أداء مهمتها الرسالية وضمان نجاحها وسؤددها وهو واجب الشهادة على الناس، إلا بفض مثل هذا الانفصام، بإعادة إطلاق روح التجديد عبر مساراتها الطبيعية، وذلك بإعادة الفكر إلى مكانته من خلال استيعاب المبرزين من رجال الفكر داخل الهياكل القيادية، واستهداف استقطابهم والعمل على إيجادهم إذا لم يكن الصف يحتوي على أمثالهم، خاصة وان التحولات المعاصرة تثبت أن حركات الفكر أكثر استقرارا وأكثر استيعابا للمتغيرات المختلفة ومواجهة مستجدات الأمور وأكثر عمقا في التغيير، وقد مر بنا أن ما يجري في عالمنا من تحولات، انما هو سيناريوهات أعدت مسبقا وبإحكام. على عكس الحركات التي تحاول أن تنتج فكرا يستوعب ما وقعت فيه من مطبات، أو يبرر لها كثير من السقطات والإخفاقات وغنى عن البيان كما يقول الدكتور «محمد فتحي عثمان» ضرورة تلازم الفكر والحركة وتفاعلهما، وما في ذلك من الخير لكليهما معاً، إذ لا يكون «الفكر» في أبراج عاجية بعيداً عن الواقع، ولا تخبط «الحركة» خبط عشواء دون دليل في مختلف الدروب والمضايق.

معيار التجديد ومضمونه:

لقد مثل التجديد على مدار التاريخ وإلى وقت قريب في واقعنا المعاصر لازمة من لوازم التطور، وجزءا من قضاياه الحاضرة والمستمرة، سواء على مستوى الفكر أو صوره الحركية المتفاعلة، ولولا الرضات الشديدة التي تعرض لها العقل المسلم والتي جعلته يتشكل وفقا للمحنة التي حكمته، لكنا اليوم في غنى عن طرح هذه القضية الإشكالية على بساط البحث، كونها إحدى البديهيات التي استقرت في التاريخ الإسلامي فضبطت إيقاعاته وفقا لتغيرات كل فترة من فتراته فصار التجديد بهذا المعنى إعادة قراءة أو إعادة بناء لرؤية جديدة أكثر موضوعية وعلمية بما تتطلبه المرحلة المعاصرة، إنها رؤية يؤطرها الفكر إبتداءا وتجسدها الحركة انتهاءا ويضبط مسارها الفكر مرة أخرى.

وتأسيسا على ما تقدم، يمكن القول أن التجديد يمكن أن يمثل بالمعنى المشار إليه أهم الجوانب التي يجري في إطارها بحث مسألة جدلية الفكر والحركة، خاصة وأنه يعد من المسائل الحيوية في أي حراك اجتماعي فضلا عن السياسي. غير أن الأمر في هذا الشأن، يوحي بكثير من الإغراءات، التي قد يسبب الانسياق وراءها قفزا على حقائق ما ينبغي لمن يقع عليه واجب التصدي لهذه المسألة أن يغفلها، إذا لم يتم التأسيس لها من منطلق فكري، يتضمن بالأساس المعايير المحددة له، ذلك أن التجديد من المسائل القيمية التي هي أيضا محل تجاذب وتنافر بين مختلف التيارات والاتجاهات وفي مختلف الميادين.

ويشير الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في هذا الصدد، إلى أن أي تيار فكري يعتبر نفسه ممارسا للتجديد إن لم يكن هو التجديد ذاته... وأكثر من ذلك فأشد التيارات جمودا تدعي التجديد، وأكثرها تفريطا تزعم القيام بمهمة التجديد، ومن ثم يشكل المصطلح في ذاته بريقا، يؤدي إلى انخراط التيارات الفكرية كافة فيه، واعتبارها نفسها الممثل له – وربما الممثل الوحيد –....

وفي الحقيقة أن لهذا الملمح مبررات قوية، تجد صداها في خصوصيات مميزة للظاهرة الإسلامية، التي مثلت على مدار التاريخ قيمة متجددة وحالة متفردة، ، يعلن فيها الإسلام إعلانه المبدئي على أنه امتداد تصحيحي وإصلاحي، وليس ديناً مفصولاً عن إشكالات وقيم سابقة، وبيان ذلك حديث رسول الله ﷺ:« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ومن عملية الإتمام هذه يأتي التجديد كسيرورة وقانون وخلق وطبيعة لازمة تجعل من الإسلام صالحا لكل زمان ومكان.

وهكذا يغدو التجديد، بهذا المعنى ضربا من ضروب الاجتهاد الإسلامي، الذي جعلت منه الشريعة الخاتمة أحد قوانينها الضابطة، وفقا لمعيار أساسي هو قاعدة الثابت المتحول، التي تجعل الإنسان في حالة استئناف مستدام لتجديد روابطه مع متغيرات البيئة، مع مراعاة علاقاته الثابتة والمتغيرة مع الأحكام والقواعد غير الخاضعة للاجتهاد، وتلك هي قصة معاذ رضي الله عنه ووصية رسول الله ﷺ.

وبهذا المعنى يمكن القول، أن هذا المعيار يعتبر من المسائل المحورية في تناول كل القضايا المتعلقة بالإسلام، ويدخل في إطار المسائل التي تَشْتَدُّ الحاجة إليها، والنابعة من طبيعة النظر الإسلامي للدين، الذي هو بحكم التعريف كما يرى الدكتور حسن الترابي:" توحيد بين شأن الإنسان في الدنيا وشأنه في الآخرة، بين الثابت المطلق والنسبي المتحول".

وبالتالي فإنّ معيار التجديد في هذا الإطار " قائمٌ على ردِّ الشأن الظرفي المتحوِّل إلى محور الحق الثابت، ورد الفعل الزماني إلى المقصد اللانهائي".

وفي إطار هذا المعيار الواجب التأكيد، يتجلى مضمون التجديد الذي يجعل من الحركة الإسلامية حالة تجديدية مستمرة انطلاقا من طبيعتها – الإسلامية–، أكثر من كونها استجابة لمتغيرات طارئة في البيئة التي تتفاعل فيها، بما يمثل رد فعل لفعل غير مسبوق في الحالة الإسلامية، تجلى بصورة أساسية في أزمة الاستيقاظ بعد غفوة طال مداها وامتدت ليكتشف العالم الإسلامي، ذلك البون الشاسع بينه وبين الآخر – الغرب – في لحظة تاريخية غاب فيها الوعي وانهار فيها الكيان، ودبت فيها مظاهر الغثائية المنجرفة إلى حقب من اللاوعي والاستلاب، وبهذا الأساس يجري استدعاء الفكر ليؤسس في كل مرة للتجديد عبر مختلف ضروب الحركة.

لقد مثلت الحركة الإسلامية فعلا تجديديا حقيقيا يمكن تلمس عمقه حينما نتتبع ذلك الفراغ الذي طبع تطور الحياة الإسلامية في مراحلها المختلفة من خلال إهمال فكرة التنظيم في حياة المسلمين، ونعني بذلك تحديدا غياب الإطار الهيكلي والتنفيذي، وفي ذلك يقول الدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح إن:" المتأمل في قواعد الدين الإسلامي ، يجد أن الإسلام قد أتى بالقواعد العامة التي يجب على المسلمين أن يحققوها في حياتهم، العدالة، الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأخوة والمساواة، على آخر هذه المبادئ ...، أما كيفية تحقيق هذه المبادئ، فهذا ما لم ينص عليه الإسلام".

وأخذا بالاعتبار هذا المعطى فإن الحركة الإسلامية جاءت لتملأ فراغا جوهريا ظل على مدار التاريخ مؤجلا الفصل فيه، ويتجلى ذلك بأنها – الحركة الإسلامية– أخذت على عاتقها توجيه حركة الأمة، في ظل غياب الإطار السياسي الجامع، الذي تكون من بين أهم مسؤولياته، إنفاذ الأحكام والذود على حياض الأمة، وكانت – الحركة الإسلامية– بحق إجابة غير مسبوقة تبلور من خلالها العمل الجماعي المنظم والمهيكل لحركة الدعوة في إطار خطط تنفيذية واضحة، ومؤطرة بمجهود فكري ضخم لا تزال بعض فصوله لم تكتمل بعد.

جوانب قصور الحركة:

قبل الاسترسال في تحليل بعض جوانب هذه الجزئية، يجب التأكيد على أن القصد من إبراز بعض جوانب القصور في مسار الحركة الإسلامية بوجه عام، ليس القصد منه، رميها بما ليس فيها، من باب الزعم مثلا: أنها أضحت بحكم تجربتها وتحليقها في مسارات جديدة حركة علمانية واقعا إسلامية إدعاءا. أبدا ليس هذا هو القصد، فالحركة الإسلامية معينها الأساسي هو الإسلام، ولا يمكن أن تنجر إلى هذا الزعم، حتى وإن حاول بعض خصومها تأكيد ذلك من خلال استحضار بعض صور التفاعل للحركة، عبر بعض مشاهد الصراع، التي تدخل في تصوري تحت باب إدارة المعركة من خلال إستراتيجية الكر والفر.

إن أقصى ما نسعى إليه في هذا الجانب، هو بيان ما كان ينبغي أن يكون عليه الحال، وعدم الاستسلام لمنطق أنه ليس بالإمكان أكثر مما كان. والأمر في حقيقته لا يعدو أن يكون أكثر من ممارسة بعض جوانب النقد الذاتي، التي وإن ترسخت في فكر الحركة وتجسدت في حركة الفكر، أمكن من خلالها التقدم في جوانب عدة، وتلافي بعض الإخفاقات في جوانب أخرى.

ويمكن تتبع بعض ملامح القصور في النقاط التالية:

عدم هيكلة الشورى:

ينصرف النقاش في ساحات الفكر الإسلامي عموما، والحركي منه على وجه التحديد، إلى تأكيد مبدأ الشورى كلازمة من لوازم الخصوصية الإسلامية، ويثور في هذا الإطار الجدل حول سؤال تقليدي، في النقاش الفكري القديم والمعاصر، فحواه: هل الشورى ملزمة أو معلمة؟. غير أن الحركة عبر مسار تطورها لم تستطع بلورة هذا المبدأ في إطار منظم، يسمح باستيعاب مختلف وجهات النظر، سواء منها التي هي على اتفاق مع الحركة أو هي معارضة لها.

وهكذا فإن هيكلة الشورى وتأكيد حق المعارضة في التعبير عن نفسها هيكليا، يمكّن من استيعاب الخلاف، ويحول دون فتح المجال أمام الفكر الانشطاري، الذي عشش في ظل الفكر الإسلامي عبر مساره الطويل.

ويمكن الإشارة في هذا الشأن، أن مسار الحركة أفرز صورا مشوهة في اعتماد مبدأ الشورى، وقد تجلى ذلك من خلال اعتماد مبدأ بديل هو مبدأ السمع والطاعة، الأمر الذي جعل من الحركة وهي في حقيقتها تجسيد لكيانات اجتماعية كبرى، مجرد ثكنات عسكرية أو شبه عسكرية، يختصر الفعل فيها، في مجرد تنفيذ الأوامر.

ومع تسليمنا المبدئي بأن مبدأ السمع والطاعة، يعد من المبادئ الأساسية في بلورة فعل الحركة وتقدمه، فإن مقتضيات صنع القرار في ظل توسع القاعدة الاجتماعية، والانفتاح السياسي يقتضي توسيع قاعدة الشورى وبلورتها في إطار هيكلي منظم.

تجاوز مبدأ المؤسسة:

من الناحية الفكرية يمكن اعتبار الحركة الإسلامية حركة فكرة ومشروع، وهي بذلك متسامية على الطموحات الشخصية وغير خاضعة لمنطقها، ومع التسليم بأن الأشخاص هم من يتمثل المؤسسة، ويعمل على توطيد أركانها، من خلال ما يشغلونه في إطارها من أدوار، فإنّ فكر المؤسسة يأبى أن يتم تجاوز هذه الأدوار، إلى حدود الزعامة والبطولات الشخصية، والمؤسسة بالتالي ليست مجرد هياكل قائمة، تضمن لمن يؤدي أدوارا فيها التنسيق وتمنع

التداخل فيها، بقدر ما هي:" شكل من أشكال التعاون بين الناس أو ما نطلق عليه بالعمل التعاوني Collaborative Work، والميل لقبول العمل الجماعي Teamwork، وممارسته شكلا ومضمونا، نصا وروحا، وأداء العمل بنسق منظم قائم على أسس ومبادئ وأركان وقيم تنظيمية محددة Organized Work" .

والعمل المؤسسي بهذه الصفة هو:" إطار تنسيقي عقلاني، بين أنشطة مجموعة من الناس تربطهم علاقات مترابطة ومتداخلة، يتجهون نحو تحقيق أهداف مشتركة، وتنتظم علاقاتهم بهيكلية محددة، في وحدات إدارية وظيفية ذات خطوط محددة السلطة والمسؤولية".

وبتتبع مسار الحركة يمكن أن نسجل، أن منطق الصراع السياسي القائم على الزعامات، قد فرض على الحركة تمثل بعض الأدوار في إطار اللعب السياسي المتاح، غير أنّ هذا الأمر كرس بروز محاور داخل الحركة، لا تتماشى طروحاتها مع مقتضيات العمل المؤسسي. وبهذا الأساس يمكن إدراك خطورة هذا الأمر في إجهازه على أهداف المشروع وطموحاته، وفتح المجال أمام أهداف الأشخاص وطموحاتهم!.

تكريس المشيخة بدل القيادة:

تحتل الرمزية في مسار الحركة مكانة هامة، وهو أمر يمكن تعميمه على كل المنظومات إسلامية كانت أو غيرها، مما ينعكس على كل التعبيرات والسلوكات، غير أن ربط هذه المسألة بمسألة القيادة في مسار الحركة من شأنه أن يكرس فعل المشيخة الرمزي على حساب الفعل القيادي الذي يعد من أهم مضامين العمل المؤسساتي.

ويلاحظ في هذا الشأن أن نموذج القائد (الشيخ)، يعتبر مهيمن على مجمل الفعل الحركي، ولا يمكن تجاوزه إلاّ إذا حال الموت بينه وبين مواصلة المسيرة، ومع ذلك فإن حجم التداعيات التي تنجر على الحركة جراء حالة الفراغ التي خلفها غيابه لا يمكن وصفها...!. فإمّا أن الصف القيادي الذي عاش في ظل الشيخ، ليس بمقدوره ملء حالة الفراغ هذه، بالنظر إلى طبيعة التربية والتكوين في إطار ثنائية الشيخ والمريد- حالة عجز!-، أو أن حالة التسابق نحو تمثل هذا الدور من جديد، تفتح الباب على مصراعيه، ليتكرس الصراع جراء ذلك، ويجهز بالتالي على القيادة والمشيخة والمؤسسة ككل.

ليست الرمزية في القيادة إلا مجرد حافز نحو ممارسة النفوذ والقوة في التأثير على سلوكات وتوجهات الأتباع، في سبيل تحقيق أهداف المؤسسة، وعلى ذلك فهي تشير إلى تحمل المسؤولية تجاه المجموعة، وقد كان ذلك ديدن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، حينما قال: " أنا لست بخيركم ولكنني رجل منكم غير أن الله جعلني أثقل منكم حملا" .

الخلط بين الغايات والوسائل:

أفرزت الحركة في تحليقها بعيدا عن الفكر، قدرا من الخلط بين الغايات والوسائل، فأضحت الوسائل بالتالي غايات في حد ذاتها، أما الغايات فتم تعويمها وتجزئة مضامينها لتبرير الفعل وإعطائه الشرعية. ومن أهم ما تتجلى فيه هذه الثنائية، تلك المسألة التي باتت تعرف في أدبيات الحركة الإسلامية بجدلية الدعوي والسياسي.

إن طرح هذه المسألة- الدعوي والسياسي- باعتبارها موضوعا يتم تقديمه للتقييم والمراجعة، يعكس في الإطار العام مسألة خطيرة تهدد كل كيان سياسي كان أم لا، وهو يتعلق بالأساس بمشكلة الهوية التي تنخر الدول والأمم فضلا عن الأحزاب والجماعات، وهي حسب قابريال ألموند من أهم الأزمات التي تتعرض لها المنتظمات السياسية، حيث يضعها على رأس هذه الأزمات، لتليها مباشرة أزمة الشرعية وأزمة التكامل وغيرها.

والمسألة من هذا الباب مسألة تتمتع بالأصالة الفكرية، بما يعني أنها مشكلة حقيقية، تمس المنطلقات الفكرية التي تبني عليها الحركة تصورها السياسي، باعتبارها إسلامية بالأصالة. وليست المشكلة مشكلة عارضة، فرض وجودها مستجدات الحراك السياسي ومقتضيات التحول الديمقراطي، الأمر الذي يجعل من مسألة الدعوي والسياسي تكتسي أهمية خاصة، ومن أجل ذلك يجب أن تولى عناية خاصة، من حيث تعميق البحث والنظر بشأنها.

وبالعودة إلى حقيقة الجدل القائم في هذه الإشكالية، يمكن تناولها من خلال جانبين اثنين، يتعلق الجانب الأول فيها بخلفيات التلازم، في هذه العلاقة. أما الجانب الثاني فيرصد بعض مؤشرات الافتراق فيها.

خلفيات التلازم:

يحتمل الجانب الأول أكثر من تدليل على مصداقيته، إلا أنه يمكن الاكتفاء بعنصرين اثنين يظهر من خلالهما هذا التلازم، هما:

1. طبيعة المسألة في بعدها الإسلامي، فالدعوة سياسة والسياسة دعوة ومن الصعب فصل هذا عن ذاك، وقد حفظنا عن الشيخ القرضاوي ما يؤكد هذا الجانب، وهو قوله: "وقد كنا ندخل في معترك السياسة ونخوض غماره ونحن في محراب الصلاة متبتلون وخاشعون".

2. خلفيات النشأة للحركة الإسلامية المعاصرة- حركة الإخوان المسلمين تحديدا- التي ارتبطت بسقوط الخلافة الإسلامية، وهو ما يعني تراجع الإسلام عن القيادة، الأمر الذي جعل هذه الحركة تحمل مسؤولية التعبير عن الإسلام بكل أبعاده، وهو ما يعبر عنه بالشمولية في الطرح.

مؤشرات الافتراق:

تشير مؤشرات الافتراق، في جدلية الدعوي والسياسي على الأقل إلى مسألتين هما:

1. طبيعة الممارسة السياسية للحركات الإسلامية التي تدخل في خانة التجربة، المحكومة بحالة الشك والترقب أو بحالة عدم الفصل في مقدماتها النظرية المؤسسة لها. ولذلك عادة ما يتم التناول الإعلامي والسياسي لمختلف التفاعلات السياسية وغيرها لهذه الحركات على أساس أنّها تجارب، تعكس مواقف مختلفة من قضايا متعددة وكيفية التعامل معها، حيث يشار في هذا الشأن إلى التجربة المصرية والجزائرية والتركية والمغربية والأردنية وما إلى ذلك. على ما في هذه التجارب من تقديم السياسي على الدعوي أو عكس المسألة، كما أن طبيعة الممارسة السياسية للحركات الإسلامية، أو النظرة السياسية أفضت واقعيا إلى اختلاف هذه الحركات اعتبارا من نظرتها لهذه المسألة تحديدا وعلى هذا الأساس يمكن تصنيفها.

2. منطق الواقع وصعوبة تجسيد هذه المسألة في الواقع السياسي بمختلف ملابساته، على مستوى التنظيم والهيكلة، وعلى مستوى الخطاب السياسي وكيفية موازنته، وصعوبة تحديد الأولويات في جدلية السياسي والتربوي وأيهما أولى، والخطابات الهيكلية للحركة، فيما أشرنا إليه سلفا، تؤكد هذه الصعوبة.

وإذا عدنا من الناحية النظرية إلى تفصيل هذه المسألة، فإني أرى أنه ليس هناك من مبرر لطرح هذه المسألة، وذلك بالنظر إلى تعلق هذه المسألة بطبيعة هذه الحركة ذاتها، فهي بحكم طبيعتها ومن أهم خصائصها الثابتة، تقوم كما يقول الدكتور حامد عبد الماجد قويسي على معطى أساسي هو الوحدة وهو شرط لفعاليتها الاجتماعية، ويعني ذلك وجود حد أدنى في تصور المشكلة التي تجابه الحركة، وكذا حد أدنى متفق عليه من أساليب العمل للتعامل معها، فهي كل متجانس ويفرق في هذا الجانب بين عدد من المفاهيم (في التعبير عن هذه الطبيعة):

الدعوة: وتعني حمل الإسلام للعالم، وستظل واجبا فرديا، ما دام النظام الإسلامي الذي يحملها غائبا.

الحركة: التيار الاجتماعي الذي يتمثل في الفئة التي تجسد" وعي المجتمع المسلم".

التنظيم أو الجماعة: التجسيد السياسي للحركة...وهو يدخل في باب الوسائل أما الأهداف فتجسدها الحركة.

وتأسيسا على هذا الطرح فإنه من اللازم الانتباه إلى مسألة ترتيب الأولويات في ما يتعلق بهذه المسألة، في نطاق عمل التنظيم على قدر الوسائل والواقع، وهي مسألة تتغير زمانا ومكانا وبالتالي من الصعب الفصل في المسألة بهذا الأساس.

إن مشكلة الحركات الإسلامية المعاصرة – أو البعض منها- وتحت ضغط الواقع ومتطلبات التكيف، لا تريد أن تفهم أنها باعتبارها الوجودي وباعتبارها البياني أكبر من أن تكون مجرد أحزاب سياسية بمعناها المعاصر، فهي أكبر من هذا، فهي بالأساس حركات اجتماعية وليس مجرد تنظيمات أو أحزاب سياسية...!. ومن يرى غير ذلك ويحاول أن يقحم الحركة الإسلامية، في هذه الكيانات السياسية الضيقة، شأنه شأن الذي ينتعل نعلا ضيقا!، ولا داعي أن نتصور حجم التداعيات بعد ذلك.

الإشكالية ومعالم الحل:

إن فض هذه الإشكالية من شأنه إن يفتح المجال الواسع أمام ضروب التجديد في واقع الحركة والأوطان والأمة ككل، بدلا من الدخول في حالة من الانتظار والأمل الكاذب.

ولن يكون ذلك إلا من خلال التجديد على مستوى الفكر ليستوعب مسارات الحركة في مختلف الأفاق التي انفتحت عليها، وكذا التجديد على مستوى الحركة بإعادة هيكلة الفكر ضمن مسارها، من أجل أن يكون صمام أمان لها.

وفي إطار محاولة رسم معالم الحل لهذه الإشكالية، تبرز كثير من الاجتهادات، التي حاولت ترتيب حدود العلاقة بين الفكر والحركة بوجه عامة، والدعوي والسياسي على وجه الخصوص، ومن أهم المحاولات، يمكن التعرض إلى دراسة أعدها الدكتور عبد الرزاق مقري، القيادي الإسلامي البارز والموسومة بـ: "نحو فاعلية أفضل في العلاقة بين الدعوة والسياسية".

وهكذا فمن منطلق رؤية تتجاوز الأطر الجغرافية، وتسعى لاستجلاء التكامل الوظيفي في أداء الحركة الإسلامية في إطارها العام، ينطلق التحليل بشكل مباشر، من التأكيد على ضرورة إعادة الهيكلة الوظيفية. ودون الاستغراق في تحليل حقائق الواقع، أو استفراغ الجهد اللازم في تشخيص مختلف جوانب الأزمة، يلعب هذا الخطاب دور أخصائي الإنعاش، الذي يعمل على تجاوز أعراض الحالة من خلال حقنها بمضادات حيوية، قد تجدد لها الأنفاس فتستعيد الحيوية. وذلك من خلال التأكيد على ضرورة تجاوز أعراض الشيخوخة بالقدرة على تجديد العمر والاستمرار في العطاء !.

و بعد استعراض أهم الإشكاليات التي فرضت نفسها بشكل ملح، على أجندة إعادة الهيكلة والتي تتمثل في الحلقة المفرغة مع أطراف الصراع، فإشكالية علاقة الدعوة بالسياسية – التي تم استعراض فصل من جوانبها سلفا- وانتهاءا بإشكالية الأنماط الهيكلية، يصل الخطاب إلى محاولة فك عقده الرئيسية، من خلال بيان معالم الحل، وفيما يشبه الإبداع الفكري، الذي تتمثله حالة الاجتهاد في الإجابة على سؤال بسيط، ولكنه محوري، فحواه ما

العمل؟!، يتبنى صاحب الأطروحة رؤية محافظة منطلقها العمل على صيانة المرجعية الدينية والدعوية، مع التأكيد على محوريتها، بشكل يوحي انه يتبنى حكما مسبقا بضرورة ذلك. نظرا لتبنيه فرضية هي في حكم البديهيات- مركزية الدعوة في خطاب الحركة الإسلامية- ، لأن هذا هو واقع الحال، إن لم يكن تجسيدا فادعاءا، فما الجديد إذا وكيف يتم ذلك؟!.

ومع أن واجب التحليل هنا يحول بيننا وبين الحكم على الأطروحة بالسلب أو الإيجاب، فإن الطرح العميق لها، يدعونا إلى تجاوز ذلك، بالتأكيد على أن صاحبها على ما يبدو ذو رؤية متكاملة، يمكن أن يشكل تصوره مجالا للنقاش والجدال والأخذ والرد، خاصة وأنه ينطلق من التشخيص لحال معين، ويقترح العلاج ويبحث في الآليات. ومن أهم ما تم طرحه في هذا الإطار، هو تبني نظرية التنظيم الشبكي المصفوفي، كبديل لنظرية التنظيم الهرمي التقليدي، على أساس أنّها الإطار التطبيقي لنظرية الفصل بين المرجعيات.

والجدير بالملاحظة أن هذا الطرح في إعادة الهيكلة لا يصاحبه شرح عميق لمختلف المفردات المطروحة ومدلولاتها النظرية، قبل الوصول إلى تجسيدها كحالة عملية، مثلما تفعله الأطروحة!، وما يمكن قوله في هذا الإطار أن التنظيم الشبكي المصفوفي Matrix-Structure هو :" تنظيم خليط بين تنظيم إدارة المشاريع والتنظيم الوظيفي، حيث يضم المشروع إدارات متخصصة يديرها خبراء تعود إلى إداراتها الأم ولكنها تأتمر وفق أوامر مدير المشروع أيضا، وما أن ينتهي المشروع حتى تنتهي تلك التنظيمات المؤقتة".

وعلى الرغم من المزايا التي يتيحها هذا التنظيم في استخدام الموارد المتاحة وتوجيهها، فإنّ فكرة تعدد المرجعيات المعتمدة في هذه الأطروحة تعتبر الحلقة الضعيفة في هذا التنظيم، فقد تكون تلك التركيبة التنظيمية مصدر تناقضات بين العاملين لتعدد المرجعية.

عند هذه النقطة يجب التأكيد، أن من مستلزمات نجاح هذا التنظيم أن يتجسد في مؤسسة قائمة بذاتها، وهو أمر لا يتم الانتباه إليه هنا، فالرؤية متجاوزة للأطر الجغرافية مثلما سبق التأكيد عليه، فأين هي هذه المؤسسة إذا قلنا الحركة الإسلامية التي من تجلياتها الدعوة فالحركة ثم التنظيم حسب طرح حامد عبد الماجد السالف الذكر، اللهم إذا قصرنا المفهوم المطروح هنا على حركة بعينها، وحينها سيكون للكلام معنى آخر وتجسيدا آخر.

ومع أن الأطروحة لا تناقش بدائل أخرى غير الفصل بين المرجعيات من خلال هذا النوع من التنظيم، وهو ما لا يتفق الباحث بشأنه مع صاحب الأطروحة، فإن فكرة إعادة الهيكلة ورسم حدود العلاقات القائمة، تؤكد لنا ضرورة تعزيز المرجعية وتأكيد محوريتها في

فعل الحركة، وتوضيح طبيعتها، بأن تكون فكرية علمية لا تاريخية ولا ثورية !. وهو ما يجب اعتماده تنظيميا وهيكليا على وجه التحديد.

الخاتمة:

عند هذا الحد من الوضوح يكون التجديد صورة معاشة، وليست حالة يتم انتظارها في المستقبل، فإذا أردنا التجديد فلنجعل واقعا نمارسه، ثم بعد ذلك لننتظره بعد أن قدمنا من أجله ما يجب، ولندفع به إلى واجهة الأحداث في تجاذباتها وصراعاتها، من أجل أن نختبر صدقه وواقعيته وثباته أمام المحاولات التجديدية الأخرى، في إطار سنة التدافع الماضية إلى يوم الدين، فيتم بذلك التلاقح ويتميز الخبيث من الطيب، فأما الزبد فيذهب جفاءا وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض، وعندها نكون فعلا قد أوجدنا الشروط الموضوعية التي تتيح لمن يجدد لنا أمر ديننا بالبروز والظهور والتقدم على أقرانه من المجددين، فيكون هذا تصديقا لحديث النبي ﷺ، وتحقيقا لسنن كونية اقتضت أن ينبثق المجددون ضمن أجواء داعمة ومساعدة.

إن بيان هذا الأمر يعد في حد ذاته من جهة فعلا تجديديا، كما يعد من جهة أخرى فتحا لمجال التجديد على مصراعيه أمام من لهم فضل التفوق والسبق كل في مجاله، وذلك بأن يضطلع كل بمهمته التي يضبطها إطار تنظيمي جامع، وبذلك تتكامل العلاقة بين الفكر والحركة، في إطار لا يقوم على الاتهام أو سوء الظن، ولكنها حقائق التاريخ التي ترى أن رجل الحركة – وإن كان مفكرا– براغماتي يبحث عن المصلحة المبررة شرعا، وأن رجل الفكر متحرر يسعى إلى التأثير في مسار التاريخ وصناعة فصوله.

المراجع:

1. ابن منظور، لسان العرب. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، بدون تاريخ نشر.
2. أبو الفتوح أبو المعاطي ، حتمية الحل الإسلامي. الجزائر: شركة الشهاب، 1991.
3. الأنصاري فريد، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي. المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع،2004،ص22–23.
4. الترابي حسن، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1411هـ/ 1990م.
5. حسان عبد الله حسان، الفكر الإسلامي والنظام العالمي الجديد. مصر: دار الوفاء، ط1، 2002، ص21،20.
6. رضا أحمد، معجم متن اللغة، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958.

7. زويلف مهدي والعضايلة علي، إدارة المنظمة: نظريات وسلوك. الأردن: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 1996.
8. محمد أكرم العدلوني، العمل المؤسسي. بيروت: دار ابن حزم، 2002،
9. عبيد حسنة عمر، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة. بيروت:المكتب الإسلامي، 1998.
10. النجار عبد المجيد، دور الحرية في الوحدة الفكرية بين المسلمين. الولايات المتحدة الأمريكية: المعد العالي للفكر الإسلامي، 1992.
11. عبد الفتاح سيف الدين،النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي. الأردن:المركز العالمي للدراسات السياسية،ط2، 2002.
12. ـــــــ " الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي"، في المجلس الأعلى للجامعات، اتجاهات حديثة في علم السياسة. القاهرة: اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة، 1999.
13. ـــــــ، حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 93/ 94، ديسمبر 1999.
14. ـــــــ، " مفهوم التجديد". www.Mdarik. Islamonline.com.
15. عبد الله محمد حسين، دراسات في الفكر الإسلامي .بدون بلد نشر: دار البيارق،ط1، 1990م.
16. مقري عبد الرزاق، "نحو فاعلية أفضل في العلاقة بين الدعوة والسياسية"، www.hmsalgeria.net.
17. الميلاد زكي، "تطورات الفكر الإسلامي ومساراته المعاصرة". مجلة الكلمة، العدد (19) السنة الخامسة، ربيع 1998م، 1419هـ، الموقع الإلكتروني لمجلة الكلمة (www.kalema.net).
18. مجموعة من الباحثين، صدام الحضارات. بيروت: مركز الدراسات لإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995م، الموقع الإلكتروني لمجلة الكلمة (www. kalema.net).
19. فتحي عثمان محمد، "بعد أن كان القرن الماضي في تاريخ المسلمين المعاصر قرن «الحركة» بوجه عام، هل يكون هذا القرن للمسلمين قرن «الفكر»؟"، مجلة الكلمة، العدد (26)، السنة السابعة، شتاء 2000م .
20. قويسي حامد عبد الماجد، الأنظمة العربية والحركة الإسلامية. القاهرة: مركز الإعلام العربي.
21. سعد حسين، الأصولية الإسلامية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
ياسين السيد، علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1981.

المحاضرات والندوات

ملتقى المساهمة المجتمعية في إقامة العدالة الجنائية

في أبو ظبي خلال الفترة من 1-2 أبريل 2008م

محاضرة: دور المؤسسات الدينية والتربوية والتعليمية في منع وقوع الجريمة

الدكتور محمد المدني بوساق
وكيل مركز الدراسات والبحوث
بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

جعل الإسلام الوقاية من الجريمة غاية ورسم لتحقيقها منهجا متكاملا يحقق أعلى درجات الأمن ومن أعظم وسائله لتحقيق ذلك التعليم والتربية والتوجيه قال عز من قائل: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ ﴾ الجمعة 2 . فقد بادر النبي ﷺ حين وصل المدينة مهاجرا بتأسيس المسجد ليكون أول مؤسسة للتعليم والتربية والتوجيه والتوعية بهدف إصلاح الفرد الذي بصلاحه يصلح المجتمع كله فهيأ له كل أسباب الاستقامة والخير والنمو المتوازن ابتداء من تربيته على العقيدة الصحيحة التي تعرفه بربه وصفاته العلا وما يليق به من عظمة ورحمة وقهر وقدرة على النفع والضر وما يجب له من الطاعة والعبادة والخشية في السر والعلن .

ولا شك أن العقيدة إذا أخذت من منابعها الصافية أورثت مراقبة الله تعالى وجعلت الفرد يشعر بأن الله يرى مكانه ويسمع كلامه ويعلم ما يخفيه صدره وخائنة عينه وهذا الشعور إذا استحضر معه عظمة الله وفضله على الإنسان وقدرته عليه وحاجة الإنسان وفاقته إلى ربه فإن ذلك يمنعه من مبارزة ربه بالمعاصي حبا لربه وخشية منه وتعظيما لمولاه الكريم المنان .

و في العبادات التي أوجبها الله على العباد فوائد لا يحصيها عد ومن أهمها الكف عن الجرائم كلها وتكوين الفرد الصالح الذي يسهم في الإصلاح والخير ، وإذا أضفنا إلى ذلك القصد إلى رعاية الفرد بالتربية والتعليم من صغره ومنذ نعومة أظفاره وذلك بأن نغرس فيه الفضيلة والأخلاق الحسنة وحب الخير للمسلمين كما يحب لنفسه وبغض الشر لهم كما يبغضه لنفسه وما إلى ذلك من توقير الكبير والرحمة بالصغير وتعظيم حرمات الله وحرمة

دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم وتأكيد قبح الظلم والجور والفجور والكذب وإلحاق الأذى بالناس كل ذلك من أعظم الأسباب التي تقي من الجريمة وتمنعها .

و يتأكد ذلك ويعضد بالتوجيه والتربية والإرشاد والتعليم الذي أمر به الإسلام وأرسى دعائمه حتى صار نهجا واضحا وتقليدا مستمرا كما في الجمع والجماعات والأعياد وغير ذلك من مناسبات الوعظ والإرشاد لتقوية وازع الخير وتثبيط عزائم الشر بما يتضمنه من ترغيب في الخير وثمرته وترهيب من الشر وعاقبته ، فقد حفلت آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وآثار السلف الصالح بالمواعظ الحسنة وبينت أثر العمل الصالح في العاجل والآجل وقبح عاقبة الإثم والمعصية في العاجل والآجل كل ذلك يساهم مساهمة كبيرة في تطهير النفوس من نوازع ودوافع الجريمة وحملهم على الاستقامة .

و تنفرد الشريعة الإسلامية بجعل العقوبة الأخروية عاملا من عوامل منع الجريمة إضافة إلى العقوبة الدنيوية ، فإن للوعيد بالعذاب في الآخرة أثر عظيم على مغالبة دوافع الجريمة فكل من وصف له عذاب الآخرة واستشعر جسامته وخطورته وألمه وبشاعته وطول مدته عند الهم بالجريمة والردع العام منها ولذلك إلى صوابه ويمنعه من الإقدام على الفعل الحرام وحتى العقوبات الدنيوية المقدرة فإن أبرز أهدافها الوقاية بمقاومة دوافع الجريمة والردع العام منها ولذلك حرصت الشريعة على تعليمها ونشرها في الناس واتصالها في الأجيال لكي يتحقق الوقاية والمنع من الجريمة .

و إن كان تنفيذ بعضها نادرا لا يكاد يتكرر مع مرور الأجيال وطول الزمان وإذا أضفنا إلى ذلك حرص الشريعة الإسلامية على تنقية البيئة الاجتماعية من بواعث الإجرام كالمهيجات الجنسية والمسكرات وأسباب الثأر والأحقاد والبغض ومستنقعات الرذيلة والانحراف الفكري والغلو وإتباع الأقاصي علمنا المستوى الذي يمكن أن تحققه سياسة الإسلام من الأمن وقطع دابر الجريمة وتجفيف مصادرها وعن طريق التعليم والتربية والتوجيه والعبادة تحقق في الإسلام وفي فترات مختلفة أعلى مستوى من الأمن كما ورد بذلك وعد رسول الله ﷺ حيث قال وهو بمكة : « والله ليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ».

وكرر ﷺ هذا الوعد لعدي بن حاتم حين قال : «فإن الله ناصركم ومعطيكم حتى تسير الضغينة فيما بين يثرب والحيرة أو أكثر ما يخاف على ميطتها السرق فجعلت أقول في نفسي فأين لصوص طيء » .

وقد تحقق ما وعد به النبي ﷺ فشاع الأمن ربوع الجزيرة وقد طال العمر بعدي حتى رأى بنفسه وشاهد بذاته تحقق وعد رسول الله ﷺ فشاع الأمن ربوع الجزيرة العربية وذهب الخوف . وكل ذلك تحقق عن طريق التعليم والتربية والتوجيه والتوعية. وفيما يلي عرض لموضوع دور المؤسسات الدينية والتربوية في منع الجريمة، وذلك في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: دور المؤسسات الدينية في الوقاية من الجريمة.

أولا : دور المسجد في الوقاية من الجريمة .

أ- التوعية والإرشاد.

ب- أثر الصلاة .

ت- حلقات تحفيظ القرآن الكريم.

ثانيا : دور الحسبة في مواجهة الجرائم .

المبحث الثاني: دور المؤسسات التربوية التعليمية في الوقاية من الجريمة.

الخاتمة.

المراجع.

المبحث الأول

دور المؤسسات الدينية في الوقاية من الجريمة

التفريق بين المؤسسات الدينية والمدنية وغيرهما عرف حادث ، لأن الإسلام لا يعرف الفرق بين ما هو ديني وغير ديني ، فقد كان المسجد في صدر الإسلام مركزا لجميع الشؤون من صلاة وتعليم وذكر وتذكير ومجالس القضاء وإبرام المعاهدات وإصدار القرارات في السلم والحرب . ولما اتسع الحكم الإسلامي وكثرت المصالح وتشعبت الاختصاصات بدأت المصالح تتخصص بالرجال والأماكن ، فاستقل كل شِأن بمحله والقائمين عليه وموضوعه ، وتتابع خروج تلك الشؤون والمصالح من المسجد حتى استقل بما هو حق خالص لله وصار مختصا بإقامة الصلوات وحلق الذكر غالبا وصحبته مهمتان أساسيتان لا تنفك عنه أبدا وهما : أولا بإقامة الصلوات وثانيا بالإرشاد والتوجيه والنصح والتذكير ، وثالثا بحلقات تحفيظ القرآن الكريم والتعليم الشرعي غالبا . وإن كان المسجد قد اختص غالبا بما ذكر فلا مانع من إضافة نشاطات أخرى إليه مما تدعو الحاجة إليه ، وفيه نفع للمسلمين أو جعلها بقربه وفي حريمه وتلك المصالح والنشاطات كثيرة تزيد ز تنقص حسب الحاجة واهتمام الناس .

و مع استقلال المؤسسات واختلافها فإنها لا تنفك عنها الصفة الدينية ولو كانت مصلحة دنيوية خالصة فكل نافع صالح فهو عبادة فإن الباحث مخبره كالشيخ في محرابه لكن شيوع هذه التفرقة وظهورها فرضت نفسها في العرف السائد ومن هنا فإني أجاري العرف السائد وأقتصر على ذكر دور المسجد ودور الحسبة في الوقاية من الجريمة.

أولا : دور المسجد في الوقاية من الجريمة :

يلعب المسجد دورا كبيرا في جلب الأمن وإبعاد الخطر وتثبيط عزائم المجرمين عن الإقدام على ارتكابها ، فإن الناس جميعا يتجهون إليه ويتساوون فيه ويلجئون إليه في السراء والضراء وهو موضوع ثقة الناس حين يتفرقون ومأوى وحدتهم حين يجتمعون ولا أستطيع في هذه العجالة حصر دوره لكنني أشير إلى أثر المسجد في منع الجريمة عن طريق التوعية وأثر الصلاة وحلقات تحفيظ القرآن الكريم في ذلك :

أ- توعية ووعظ المقبل على الإجرام بالعدول عنه :

فالوعي في اللغة : حفظ القلب الشيء من وعى الشيء ، والحديث يعيه وعيا وأوعاه : حفظه وفهمه وقلبه فهو واع وفلان أوعى من فلان أي أحفظ وأفهم . وفي الحديث الشريف : « نضر الله امرؤا سمع مقالتي فوعاها فرب مبلغ أوعى من سامع » . وقال تعالى : ﴿ وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ﴿١٢﴾ ﴾.

و من المعني اللغوي يمكن استنباط المعنى الاصطلاحي، وهو: إفهام السامع وتحفيظه وإقناعه بمعنى من المعاني، سواء كان فيه مصلحة له أو مضرة عليه.

فقد اعتنى الإسلام منذ صدر الرسالة بتوجيه الناس وحثهم على ما ينفعهم في حاضرهم ومستقبلهم في دينهم ودنياهم وتنفيرهم وإبعادهم عما يضرهم ويعكر صفو حياتهم أو يلحق بهم الضرر والخطر العاجل والآجل. ولهذا الغرض وغيره أقام المنابر وحلق العلم والذكر، وكان المسجد ولا يزال أفضل وأهم مكان للتوعية والتوجيه والوعظ والتنبيه. وقد حرص الإسلام على الاستمرار في هذه الوظيفة وعدم تعطيلها مهما تعددت العوائق وتعاظمت الموانع ، ولذلك جعل وظيفة التوجيه والوعظ والتوعية عبادة دائمة تتكرر أسبوعيا مع صلاة الجمعة حيث لا تتم صلاة الجمعة إلا بالخطبتين ، وهذه التوعية الأسبوعية الدائمة هي الحد الأدنى الذي لا يجوز تركه أو التقصير فيه وهناك أيضا خطب المواسم والمناسبات الطارئة كما في خطب صلاة العيد والاستسقاء .

و الوعظ والإرشاد مطلوب شرعا حسب الحاجة إليه وعليه، فقد تدعو الحاجة ‘إلى تكثيفها يوميا أو مع كل صلاة مع مراعاة أحوال الناس والامتناع عن إحراجهم.

و ليس المسجد المكان الوحيد للتوعية والتوجيه والوعظ ، فهناك اللقاءات والتجمعات في الأماكن والمناسبات المختلفة ، وهناك المؤتمرات والندوات والمحاضرات والدورات والحلقات العلمية .

ومن أنفع الوسائل وأوسعها انتشارا وأبلغها تأثيرا في عصرنا وسائل الإعلام المختلفة من إذاعة وتلفزيون وأشرطة سمعية وبصرية وشيكات الإنترانت والكتب والجرائد والمجلات وغيرها من مبتكرات العلم واكتشافاته ، لأن العبرة بالمضمون ، فما دام المحتوى نافعا ومفيدا ، فجميع الوسائل تصبح مشروعة للتوعية الدينية .

و لا شك أن التوعية الدينية والوعظ والإرشاد هي الخط الدفاعي الأهم ضد الجرائم لاعتمادها على العقيدة الراسخة واليقين المركز في النفوس ، ولتحقيق أفضل النتائج في الوقاية من الجرائم يجب أن تكون التوعية ذات طابع عام يتسم بالسهولة كي يدركها العامة والخاصة ، وينبغي أن تتصف بالاتصال والاستمرار والتناسب مع المخاطبين ، وان يراعي فيها مقتضى الحال والمخاطبين ومستواهم العلمي والاجتماعي مع تنوع الأساليب والمضامين المؤثرة ، وينبغي أن تشمل على الترغيب والترهيب وبيان قبح الأفعال المنهي عنها وإزرائها بصاحبها وحسن الأعمال الصالحة وكيف ترفع صاحبها بين الأهل والأصحاب مع مراعاة عدم الإطالة المملة ولا الإيجاز المخل ، وليس من الضروري أن تتسم التوعية الدينية بالمبالغة في التخويف والتهديد والوعيد ، والأولى فيها استثارة كوامن النفس السوية بإعطاء أمثلة للقدوة الحسنة والإقناع العقلي والإثارة الوجدانية . مع تغليب أسلوب التبشير واستنهاض الهمة وتقوية الإرادة ، وفي مجال مكافحة الجريمة ينبغي أ، تشمل المواعظ بيان قبح الأفعال الإجرامية وسوء عواقبها العاجلة والآجلة وخطورتها على الجاني نفسه وما يلحقه من غضب الله وسخطه وعاجل عقوبته وآجالها وما يصيبه من مكاره وخسران وسقوط من أعين الناس وملاحقة العدالة وعقوبتها وما يجلبه لنفسه من ذل وهوان ولأسرته من تشرد وحرمان . ويمزج ذلك ببعث الأمل وفتح باب الرجاء والتوبة واستثارة نوازع الخير فيه وتبشيره بالنجاح، وإمكانية التفوق عند سلوكه السبل المشروعة لتحقيق طموحاته والوصول إلى الحياة الطيبة والعيش السعيد .

و للتوعية والوعظ والإرشاد أثر بارز في توبة الكثير وعدولهم عن الأفعال الإجرامية ورجوعهم إلى طريق الهداية والبعد عن بؤر الفساد والرذيلة ومهاوي الضلال والشرور وأصبح كثير منهم رجالا صالحين يساهمون في الخير ويساعدون مجتمعهم على تحقيق الأمن والاستقرار والطمأنينة .

ثانيا- أثر الصلاة في منع الجريمة :

الصلاة صلة بين العبد وربه ، وهي الركن الثاني من أركان الإسلام ومبانيه العظام ، بل هي عمود الإسلام فرضها الله ﷻ على عباده خمس مرات في اليوم والليلة فأمر بإقامتها على الوجه الذي يرضيه فقال : ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾. البقرة 43 . وأمر بالمحافظة عليها في أوقاتها المحددة فقال جل وعلا : ﴿ حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ ﴾ البقرة 238 . وقال أيضا: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى

﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾﴾. النساء 103 . وقوله : ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴿١١٤﴾﴾.هود 114 . وهي من أعظم القربات وأفضل الطاعات وأقوى مظاهر تعظيم العبد لربه ، وأدنى ما يكون العبد قربا من ربه فيها ، وأبرز علامات المؤمنين وقرة عيون الصالحين .

أثر الصلاة في إبعاد الفرد عن الجريمة :

الصلاة بما فيها من تكبير وتسبيح واستغفار وتلاوة قرآن وقيام بين يدي الله وركوع وسجود ، فكل ما فيها من أقوال وأفعال تفيد استحضار عظمة الله وقدرته واستشعار وجوده وقربه من العبد ونظره إليه وسماعه منه ، وفي ذلك كله حياة للقلب ويقظة مستمرة للضمير تجعل العبد حريصا على الاستجابة إلى ربه وموافقته فيما يحب ، والبعد والنفور عما يبغض ويسخط . وكلما بقي الضمير حيا يقظا ظل مراقبا متفحصا للواردات على القلب من بواعث ودوافع ، فيرد القبيح منها ويرفضه ويجيز الحسن منها وينفذه ، ولما كانت الصلاة تقام طوال اليوم والليلة وفي أوقات متقاربة ما عدا وقت النوم الذي يمتد من صلاة العشاء إلى الفجر إلى ما بعد الزوال ، فإن المداومة على إقامته في أوقاتها تجعل الضمير حيا خلال اليوم كله ،و بخاصة أوقات اليقظة والفراغ دون انقطاع .

و في ذلك أثر كبير ورقابة دائمة تقي الفرد من الشرور والفجور والقبائح والمنكر، ولذلك قال جل شأنه وتعالى جده: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ﴾. العنكبوت 45. فإن الفحشاء والمنكر تجتمع فيهما جميع صور الجرائم وأنواعها وأسبابها، وإذا الفحش هو ما ظهر قبحه لكل ذي عقل سليم والمنكر هو كل ما عابته العقول الصحيحة والفطر السليمة وكرهته. والصلاة بما فيها من صلة بالله وذكره واستحضار عظمته وقهره وجبروته وفضله وإحسانه تبعد العبد وتنهاه عن جميع تلك الجرائم، ولذلك سميت الصلاة ذكرا. قال سبحانه وتعالى لنبيه موسى عليه السلام: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾﴾طه 14 .

ثم إن الصلاة تجمع بين الطهارة الحسية والطهارة المعنوية. وفي ذلك من راحة البال وطيب النفس وطمأنينة القلب واستقامة السلوك ، وكل ذلك يفضي إلى إشاعة جو الفضيلة والرحمة والمحبة ، وهذا الجو ينافي مراتع الرذيلة والقسوة والعنف والكراهية والجريمة .

ثم إن اجتماع أهل الحي في اليوم الواحد خمس مرات في صفوف متراصة لا فرق فيها بين حاكم ومحكوم أو غني وفقير أو سيد ومسود ، بل هم في الصلاة عباد الله متساوون ، وفي هذا

اللقاء الكريم من التعاون والتفقد بعضهم لبعض والتعاون ما يشيع حو المحبة والأخوة الحقة والتضامن .

و تزول أسباب العداوة والبغضاء والكراهية والحسد بينهم فلا يكيد بعضهم لبعض ، ولا يظلم يعضهم بعضا ، ويصبحون يدا واحدة وعينا ساهرة لحماية وحفظ المصالح المشتركة والدفاع الجماعي عن أهل الحي وأعراضهم وأموالهم ضد كل منحرف أو مجرم دخيل يعكر صفو الأمن والطمأنينة وينغص حياة أهل الحي .

كما أن تكرار الحضور الجماعي للصلاة على مدار اليوم والليلة يشعر الحي بالأمن والأمان، إذا لا يخلو وقت من هذه الحراسة الجماعية الدائمة والمستمدة للنجدة والإغاثة ضد كل اعتداء إجرامي أو عمل تخريبي.

ثالثا : حلق تحفيظ القرآن الكريم وتلاوته :

القرآن الكريم كلام الله العظيم الذي ختم به رسالاته إلى أهل الأرض وضمنه سبحانه خبر من قبلنا ونبأ ما بعدنا وحكم ما بيننا ، هو الفصل ليس بالهزل ، نسخ الكتب السابقة وهيمن عليها وصدق من قال :

لا تذكر الكتب السوالف عنده ظهـــــر الصباح فأطفئ القنديلا

قال جل جلاله : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ﴾. البقرة 2 فالقرآن أعظم كنز معنا، إذا كل ما سواه على هذه الأرض مخلوق ومصنوع ، أما القرآن فهو خطاب رب العالمين الكبير المتعال منه بدأ ، ولذلك فإن من خلا جوفه من شيء منه فهو كالبيت الخرب ، والبيت الخرب تسكنه الهوام والحشرات مصداقا لقوله ﷺ : « إن الذي ليس في جوفه شيء من القرآن كالبيت الخرب » .

و الخير كل الخير والصلاح والاستقامة لمن تعلمه أو علمه، لقوله ﷺ: « خيركم من تعلم القرآن وعلمه »

و من هنا نجد أن حلق تحفيظ القرآن من أعظم أسباب المناعة ضد الفساد والجرائم ، فإن أثر القرآن الكريم لا يعدله شيء في شفاء النفوس وإشاعة الخير والرحمة وحسن الخلق ، والبعد عن مراتع الرذيلة ودوافع الإجرام . فإن حلق تحفيظ القرآن الكريم تترك أثرا في الناشئة لا يفارقهم أبدا مهما طال الزمن يحفظهم ويحرسهم من التورط في الإجرام . قال صاحب كتاب التدين علاج الجريمة : " جمعيات تحفيظ القرآن الكريم وهي في معظم

الأحيان جمعيات تطوعية تساعد الفرد على النشأة والالتصاق بالدستور الرباني في الحياة وهو القرآن الكريم ، فيتعلم فيها القرآن ويحفظه على أصوله ويتلقى علومه المتصلة به من تجويد وتفسير وأصول ، وعندما يلتحق بها الفرد يصبح فردا ملتزما بدينه وتحفظه من الانحراف والبعد عن هدى الله لقربه من المصدر الأول لشريعة اله ولاتصاله الدائم بكلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فيحفظ القرآن ويكون له نورا في الدنيا وشفيعا له في الآخرة " .

و قد كشفت دراسة تطبيقية ميدانية على تطبيق نظام العفو من نصف العقوبة عمن حفظ القرآن الكريم داخل السجن أن جميع من عفي عنهم لحفظهم كتاب الله لم يعد أي واحد منهم إلى السجن منذ تطبيق النظام بتاريخ 1/ 6/ 1408 هـ إلى تاريخ إجراء الدراسة في 10/ 2/ 1413هـ .

كما أثبتت الدراسة وجود علاقة قوية بين تطبيقات العفو لحفظ كتاب الله كاملا أو جزء منه وحسن السلوك لدى الملتزمين بحلقات التحفيظ داخل السجن ، وقد أصبح لهم دور كبير في العمل على الانضباط وحل مشاكل زملائهم .

مواجهة الجرائم بالحسبة والاحتساب:

لا يشك أحد في أهمية الاحتساب لمواجهة الجرائم بعامة وتحقيق أعلى مستوى من الأمن في المجتمع، وذلك بمنعها أو التقليل منها عن طريق الاحتساب. وسوف أتناول هنا دور الاحتساب في مواجهة الجرائم، وحتى تتضح لنا طريقة المواجهة وأنواعها ينبغي أن نعرف أول الحسبة ونبين حكمها وأنواعها وذلك على النحو التالي:

أولا : التعريف بالحسبة

في اللغة :

الحسبة: اسم من الاحتساب . والجمع حسب والحسبة بمعنى الأجر والاحتساب طلب الأجر. واحتسب عليه بمعنى أنكر عليه قبيح فعله وعمله. واحتسب بكذا أجرا عند الله إذا نوى به وجه الله تعالى وادخر عنده ، وفلان حسن الحسبة في الأمر بمعنى يحسن تدبيره وجاء حسب بمعنى أحصاه عددا . والحسبة أيضا منصب كان يتولاه في الدول الإسلامية رئيس يشرف على الشؤون العامة كمراقبة الأسعار ورعاية الآداب .

و أنسب التعارف اللغوية للمعنى الاصطلاحي يتعين في طلب الثواب من الله لقاء الأمر بالمعروف وإنكار القبيح من الأعمال.

الحسبة في الإصلاح :

عرفها الماوردي وأبو يعلى الفراء بقولهما : " أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله " .

و عرفها آخرون بمثل هذا التعريف مع زيادة جملة : " وإصلاح بين الناس ".

و عرفها ابن خلدون بقوله : " وهي وظيفة دينية في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلا به ويتخذ الأعوان لذلك " .

و منها تعريفات أخرى تضمنت بيان مفهوم الحسبة بلوازمها ووظائفها، ومنها ما جاء قاصرا عن شمول التطوع أو غير جامع للحقوق التي يحتسب عليها. يبقى أن تعريف الماوردي وأبي يعلى سوف يبقى ويظل أجمع تعريف ، لأنه يجمع بين الحسبة الرسمية والتطوعية مع سلاسة عبارته ووضوحها ولا ينقصه في نظري سوى كونه غير مانع لدخول اختصاصات أخرى ضمن وظيفة الحسبة حسب ما جاء في التعريف .

و عليه ، فإذا تم تقييده بما يمنع دخول ما ليس من الحسبة فيه ، فإن التعريف يصبح عندئذ جامعا مانعا وهو الذي اختاره الدكتور طامي البقمي ومضمونه : " أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله ، مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان " .

حكم الاحتساب :

ذكر الماوردي رحمه اله أن الحسبة فرض كفاية في حق المحتسب المتطوع وتتعين على المعين بحكم ولايته ، وبين الفرق بين المتطوع والمعين حيث إن المعين لا يجوز له الانشغال عنها بحكم الولاية ، بينما الثاني تعد في حقه نفلا وتطوعا ، ويجوز له الانشغال عنها بغيرها .

و قال ابن تيمية : إن أخص خصائص المحتسب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويجي علة كل مسلم قادر وهو فرض كفاية ، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره .

و قد دل على مشروعية الحسبة : الكتاب والسنة وعمل الأمة . فقد أمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بها فقال : ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ آل عمران 104 .

و قد امتدح القرآن الكريم القائمين بها بل عدها أهم ميزة لأمة الإسلام وسببا لفضلها وخيريتها فقال : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾آل عمران 110. كما ذم من تركها وفرط فيها وجعل ذلك سبب سقوطها من عين الله واستحقاقهم الطرد واللعن والذلة والمهانة فقال : ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ . المائدة 78/ 79 .

و في السنة الشريفة ما لا يحصى من الأحاديث التي تأمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتنهي وتحذر وتتوعد من تركها بالويل والثبور وعظائم الأمور. ومنها قوله ﷺ: " والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعون فلا يستجاب لكم .

و قوله ﷺ: " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ".

أركان الحسبة :

تقدم تعريف الحسبة ويبقى أن نبين أركان الحسبة وصلتها بمواجهة الجريمة، وفيما يلي بيان ذلك:

الركن الأول : المحتسب ونعني به الذي يقوم بإنكار المنكر ويأمر بالمعروف وهو إما أن يكون معينا من قبل الدولة وقد يكون متطوعا من عامة الشعب ، وفي كل الأحوال حتى يكون مؤهلا لمواجهة الجرائم ينبغي أن يكون عنده إلمام بما ينكره من الجرائم والعقوبات المترتبة عليها إن كان قد صدر بتلك الجرائم اجتهاد فقهي أو نظام ويمكن فيما لو انتشرت بعض الجرائم وأصبحت تشكل ظاهرة في المجتمع فإن من المطلوب عندئذ إقامة دورات لتعريف رجال الحسبة بتلك الجرائم وتكثيف الدروس في المساجد ووسائل الإعلام المختلفة في التعريف بها وبيان خطورتها وقبحها والوعيد والتهديد الوارد فيها شرعا والعقوبة المقررة لها نظاما . وذلك ببيان مفهومها والنصوص الدالة على تحريمها وتجريمها .

كما لا يخفى ضرورة توفر الشروط العامة في المحتسب التي ذكرها العلماء كالإسلام والتكليف ونحوهما.

الركن الثاني : ما يكون محلا للاحتساب ونعني به فيما يتصل بموضوعنا الجرائم بجميع أنواعها سواء ما تعلق منها بالأنفس أو بالأموال أو بالأعراض أو بكل خطر يهدد الأمن والطمأنينة وغير ذلك من الصور والأنواع وحتى يقدم المحتسب على النهي عن الجرائم ينبغي أن يكون تجريم تلك الأفعال مما اتفق العلماء على تجريمه أو رفع ولي الأمر الخلاف فيه بترجيحه المنع والتحريم ، ولذلك فالمطلوب عندئذ من المحتسب أن يتبين الأفعال المجرمة .

كما يلزم المحتسب التأكد من أن وقوع الجريمة متحقق دون إطلاق العنان لسوء الظن أو التوسع في التهم بلا أمارات وقرائن قاطعة وليس من الجائز للمحتسب أن يحتسب على الناس ويتبع عوراتهم أو يتنصت عليهم ويكشف أسرارهم وإنما يكتفي بتغيير ما ظهر من الجرائم بلا تجسس ما لم تقتض المصلحة العامة للبلاد والعباد ذلك .

الركن الثالث: المحتسب عليه وهو الذي يصدر عنه فعل المنكر أو ترك المعروف.

الركن الرابع: الاحتساب. ونعني به ذات الوسائل التي يستخدمها المحتسب، سواء كان عاما أو خاصا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو إزالته.

و هنا ينبغي التفريق بين المحتسب المتطوع والمحتسب الرسمي . فإن الأول ليس من حقه دفع المنكر أو إزالته بالقوة بخلاف الثاني. فإن من حقه عند توفر الشروط تغيير المنكر باليد .

كما أن فعل الاحتساب له آداب ومستويات متدرجة تبدأ من بغض المنكر وعدم الرضا عنه بالقلب إلى القيام بالنصح والتوعية والوعظ بذكر الوعيد والترهيب من عقاب الله العاجل والآجل ثم التهديد والتعنيف والتغليظ في القول والتهديد بالعقاب الذي يوقعه ولي الأمر على فاعل المنكر وآخرها التدخل بالقوة وتغيير المنكر باليد مع استعمال القدر المناسب من القوة بقدر الحاجة إلى إزالة المنكر ودفعه .

و هذا النوع من التغيير من اختصاص المحتسب الرسمي فهو المخول بهذا الدفع للمنكر دون غيره من المتطوعين .

و لكي نصل في الاحتساب إلى نتائج كبيرة لا بد من القيام بحملة إعلامية شاملة تبدأ من المساجد وتنتشر في مختلف وسائل الإعلام وتهدف إلى التعريف بالجرائم المقصودة وإظهار قبحها وخطورتها وآثارها المدمرة لاستنهاض همم جهاز الحسبة الرسمي وعامة المكلفين القادرين على مواجهة ظاهرة الاحتيال وتزويد هذا الجهاز بكل ما يتصل بهذا النوع من

الجرائم تعريفا لها وذكر النصوص الواردة في الوعيد فيها وكيفية مواجهتها حسب الآداب المطلوبة والتدرج المناسب .

وجوه الاحتساب المطلوبة:

للاحتساب وجوه كثيرة ووسائل متعددة غير أنه لا ينبغي أن تبقى أمور المسلمين مغرقة في التعميم وعدم الوضوح وعدم التحديد للمقاصد ورسم الاستراتيجيات والتخطيط فإن تحقيق النتائج الباهرة في كل المواجهات للإجرام يجب أن تكون لها أهداف محددة وتخطيط محكم ، حيث إن كل خطوة فيه محسوبة ومدروسة وعمل مستمر وتأثير دائم في تحريك خطة المواجهة في كل مراحلها ، فإن الإطلاق والقصد لا يكفي في المواجهة للإجرام في هذا العصر واعتماد حسن الظن ، فقد يظن المرء أن هذه الجرائم معلوم قبحها وتحريمها والحاصل أن عموم الناس لم يخطر ببالهم هذا المعنى إطلاقا وعليه فإذا أردنا مواجهة الجرائم بالاحتساب فالمطلوب أن نضعها محل الاهتمام ونحاول أن ننقل هذا الاهتمام إلى جهاز الاحتساب المكون من الجهات الرسمية وعامة الناس الذين نعمل على توجيههم ودفعهم إلى القيام بالمساهمة في مكافحة النوع المقصود من الجرائم المطلوب مواجهتها .

ثانيا : مواجهة الجرائم بالأمر والنهي المباشر :

و هو من باب تغيير المنكر باللسان ويكون بالنصح لمن اتصف بالإجرام ونهيه وتحذيره وتهديده بالسلطات والتبليغ عنه ومساعدة السلطات العامة وحمل هم الإصلاح ودفع المنكر وتحقيق الأمن والاستقرار ، وهذا النوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتسع لشريحة كبيرة من أفراد المجتمع ليشمل جميع رجال العلم والفكر والمثقفين والأعيان وكبار السن ورجال التربية والتعليم وكل من يقدر على مواجهة إجرام بقوله أو مكانته وجاهه وسمعته أو قرابته وسلطته المعنوية والمادية .

و هذا الواجب على القادرين على دفع المنكر بالأقوال يعد من المناعة الذاتية للمجتمع يعتمد عليها في حفظ عافيته وصحته ، فهي أشبه ما تكون بجهاز المناعة في الجسم وعندما تعجز هذه المناعة يتدخل الطبيب لمساعدتها بوصف الدواء والعلاج المناسب ، فكذلك السلطات العامة فهي تتدخل عندما تعجز المقاومة الاجتماعية عن تحقيق الأمن والاستقرار .

و عليه فإن إقامة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبل القادرين عليه وحملهم لهذا الهم هو بمثابة تجنيد جيش لا يحصى عدده ينتشر في كل مكان ويتخلل جميع أوصال

المجتمع ودروبه في ظاهره وباطنه ، وكلهم يعمل على محاربة الجريمة بجميع أنواعها ومنها جرائم الاحتيال عند تعيينها والتركيز عليها ومنع المقبلين عليها عن تنفيذ عزمهم وإبطال مكرهم وكيدهم ، وهذا المستوى من التغيير هو الذي عناه رسول الله ﷺ حين قال : " فمن لم يستطع فبلسانه "

فإن الأمر فيه يتجه إلى جميع القادرين سواء من كان منهم معنيا للاحتساب من قبل السلطات أو كان متطوعا من جميع القادرين من أفراد المجتمع.

ثالثا : مواجهة الجرائم بكراهيتها وبغضها :

حرصت الشريعة الإسلامية على ترسيخ قبح الجريمة وكراهيتها وإنكارها والسخط على فاعلها وعدم موالاته أو الرضا بفعله أو تكريمه وحبه حتى يشعر بالهوان ونقصان الكرامة ما لم يرتدع ويرعو عن سوء فعله ، ولم يعذر رسول الله ﷺ أحدا في إنكار المنكر بالقلب ، لأن هذا النوع من الإنكار يقدر عليه الجميع ولا يشق على أحد وهو أقل ما يجب على المسلم وأدنى موجبات الإيمان وأضعفها .

و عليه ، فمن لم ينكر بقلبه فإنما يحمله على ذلك نقص إيمانه وفساد فطرته ، قال رسول الله ﷺ: " إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل أنه كان الرجل يلقى الرجل فيقول له : يا هذا اتق الله ودع ما تصنع . فإنه لا يحل لك . ثم يلقاه من الغد وهو على حاله فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده . فلما فعلوا ضرب الله قلوب بعضهم ببعض "

و قال ﷺ: " إذا علمت الخطيئة في الأرض كان من شهدها وكرهها كمن غاب عنها ومن غاب عنها ورضيها كان كمن شهدها "

و عليه ، فإن الإنكار بالقلب تتسع دائرته لتشمل جميع المكلفين بمن فيهم الذين لا يقدرون على التغيير باللسان فيكون هذا الإنكار من باب تكوين رأي عام يجمع على كراهة الجريمة وبغضها والحكم على فاعلها بالسقوط من عين المجتمع ، وحرمانه من أن يكون ندا للشرفاء والصالحين .

و عن طريق هذا الواجب يمكننا تعيين الجرائم التي نواجهها مثل جرائم الاحتيال مثلا ونعمل على تكوين رأي عام معاد لها يبغض ويحتقر تلك الجرائم.

و لا شك في قوة الرأي العام في الوقاية من الجريمة ومنعها. فهو يشكل مع الإنكار باللسان سدا مانعا وحاجزا واقيا فلا أحد من الناس يود أن يسقط من عين أهله ومجتمعه ويفقد كرامته وتضيع مصالحه ويلحقه العار والذل والهوان.

و هذا من أقوى البواعث التي تجعل الإنسان يحرص على إبعاد نفسه عن الجريمة لأنه لا كرامة لمجرم مخادع.

و إذا ضعف الرأي العام أو ثلم جداره يجد الإجرام مأوى ومرتعا ومن هنا وجدنا غلبة الإجرام على بعض البلدان والشعوب ، لأنهم لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا حتى غدا عندهم الحسن قبحا والقبح حسنا ، ولقي المجرمون بينهم المدح والثناء والتقدير فأصبح المجرمون فيهم أبطالا وأصبحوا في بعض الجهات قادة وحكاما ووجهاء وأعيانا وفي ذلك انتشار للفساد وشيوع للفجور وظهور للطغيان والجور .

رابعا : مواجهة الجرائم بمباشرة التغيير بالفعل :

و هذه المواجهة تعني اتخاذ التدابير لمباشرة أفعال مادية تحول دون وقوع هذا النوع من الجرائم أو دفعها عند الشروع فيها ، هذه التدابير تعد من باب الحسبة باليد وهو خاص بالجهات الرسمية المكلفة والمأذون لها في ذلك عندما تتحقق الشروط المطلوبة يجوز مواجهة تلك الجرائم بالقوة عن طريق التفتيش والمداهمة والضبط والمنع والإزالة والوقف ونحو ذلك مما يحول دون وقوع الجرم ويوقف ارتكابه بعد الشروع فيه وهو ما كان عليه الحال في الدولة الإسلامية في عهد الراشدين وما بعده كانوا يعينون رجالا ينظرون في شؤون السوق وغيرها ويمنعون التجاوزات والاعتداءات .

إن التدخل المباشر لمنع ذلك له تأثير نافع في تطهير المجتمع من الجرائم وإشعار الناس بالأمان ودرء خطر الجرائم ومواجهتها في مهدها.

و مما تقدم تظهر أهمية اتخاذ التدابير العلمية المباشرة لمنع جرم واقع أو متوقع ، ومع مشروعية هذا التدخل وفائدته فإنه مقيد بشروط صارمة وضوابط دقيقة منعا للتجاوز والتعسف وخوفا من إهدار حرمة البيوت والأماكن والأفراد والحريات والخصوصيات ولذلك شددت الشريعة الغراء في الإذن باتخاذ هذه التدابير واشترطت شروطا كثيرة وأهم تلك الشروط والقيود أن يكون الجرم الذي يراد منعه منهيا عنه شرعا بلا اجتهاد أي أن يكون الفعل مجرما قطعا دون خلاف .

و ثانيها : أن يكون الجرم متحقق الوجود قطعا ، وثالثها : أن يكون الفعل الإجرامي ظاهرا بغير تجسس لأن الله سبحانه وتعالى نهى عن التجسس وتتبع عورات الناس وكشف أسرارهم والبحث عما أخفوه ونحو ذلك ما لم تقتض المصلحة العامة للعباد والبلاد ذلك .

و تعد المملكة السعودية من الدول الرائدة في مجال إقامة نظام الحسبة سواء ما اتصل منها باختصاصات هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الاحتساب في مجال مكافحة الجرائم الاعتداء على النفس والعرض وغيرها. كالغش التجاري والتزييف والتزوير ونحوها .

و كل هذه المجالات هي محل عناية من جهات متخصصة ومدربة لمواجهة كافة الجرائم وقد حققت في ذلك نتائج مرضية .

المبحث الثاني

دور المؤسسات التعليمية والتربوية في الوقاية من الجريمة

يوجد تداخل بين التربية والتعليم لكن التعليم أعم من التربية، فإن كل تربية تعليم، وليس كل تعليم تربية. وقد يسمى التعليم أحيانا تربية .

و من هنا وجدنا بعض الدول تطلق على الجهة التي تتولى الإشراف على التعليم وزارة التربية أو وزارة المعارف وقد تجمع بين اللفظين أحيانا فيقال وزارة التربية والتعليم .

و السبب في هذا التداخل هو أن التربية تكون مقرونة بالتعليم دائما أو غالبا، إذ لا تعليم بلا تربية ولا تربية بلا تعليم.

و لذلك جاء القرآن الكريم بالتزكية مقرونة بالتعليم كما قرن بين الصلاة والزكاة . قال عز من قائل : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾. الجمعة 2. لأن الكمال اجتماعهما . وصدق الشاعر حين قال :

لا تحسبن العلم ينفع وحده ما لم يتوج ربه بخلاق

و في هذا المبحث إن شاء الله أعرض لدور المدرسة التعليمي والتربوي في الوقاية من الجريمة مع علمي بوجود مؤسسات تشارك المدرسة في دورها التعليمي والتربوي وهي كثيرة وبعضها يتخصص في نوع خاص من التعليم أو نوع خاص من التربية كالتربية الدينية أو المدنية أو البدنية وغير ذلك لأن المدرسة إذا أطلقت في عصرنا انقدح في الذهن أنها تمثل

التعليم العام الذي يبدأ بالحضانة ثم المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية ، ثم إن هذه المرحلة تعد قاسما مشتركا وتوجد فيها مرحلة التعليم الإجباري .

و تعمل على ترسيخ المضامين المشتركة وتأسيس المنطلقات الجامعة فهي إذن من أهم المؤسسات الاجتماعية التي تحتضن النشء وتعمل على تعليمه وتربيته ، فهي وسيلة المجتمع الكبرى لإعداد جيل يتصف بالأخلاق العالية والعلم الغزير الذي يؤهل النشء لوراثه الخصائص والفضائل التي تحرص الأمة على توريثها وحفظها في الخلف وتجديدها وبقائها وحمل الرسالة وأداء الأمانة .

و لن يتحقق ذلك إلا عن طريق منهج تعليمي قويم يرسخ الثوابت الإيمانية والحقائق الشرعية ويغرس الفضائل السامية في الناشئين ويفتح لهم الآفاق الواسعة في جميع فروع العلم ليتمكنوا من أسباب التفوق في جميع المجالات . وبالإضافة إلى صلاحية المنهج يجب أن يقوم بتعليمه خيرة المعلمين من الأتقياء الأذكياء الذين يمثلون القدوة الصالحة بحيث يرى فيهم النشء آباء الروح والعقل ، وإذا جمعنا في المدرسة بين المنهج الصالح الذي يجمع بين منطلقات وثوابت الشريعة وفضائلها ومنجزات العلم التجريبي ونتائجه وتولى ذلك التعليم والتأديب رجال في مستوى المسؤولية فإن النتائج دون شك تكون باهرة وعندها لا تنتظر الأمة من الشباب البعد عن الانحراف والجريمة والإرهاب فقط بل تنتظر منهم المنجزات العظيمة والمكاسب الكبيرة لصالح الوطن والأمة .

و لما كانت المدرسة بهذه الأهمية في وقاية الشباب من الانجرار إلى الإجرام فقد نصت الإستراتيجية العربية لمكافحة الإرهاب في بندها أولا / أ / 2 على أنه: تنص السياسة الوطنية لكل الدول على تضمين المناهج التعليمية القيم الروحية والأخلاقية والتربوية النابعة من الإسلام والعروبة كتدبير من تدابير الوقاية من الإرهاب .

و لتفعيل دور المدرسة في الوقاية من الجرائم والمنع منها لا بد من مراعاة الآتي :

أولا : ترسيخ عقيدة التوحيد .

و أساس العقيدة وأصلها هو الإيمان بالله الواحد الأحد الصمد الذي لا شريك له ولا مثيل له ولا ند له ، الواحد في ذاته وصفاته وأفعاله ، فإن ترسيخ معرفة الله تعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلا ، وأنه القادر على كل شيء الخالق لكل شيء العظيم الذي لا نهاية لعظمته يعلم السر وما خفي ، وأن الإنسان محتاج إليه مقهور بين يديه ولا يستغني عن ربه

طرفة عين . كل ذلك يورث يقظة الضمير والتهيؤ لاستجابة الأمر والوقوف عند النهي وذلك لما يعلمه من عظمة الآمر وسطوة وقهر الناهي ، وهنا يجتمع في نفس الفرد الخشية والرغبة والحياء فيحدث ذلك أثرا فعالا ونتائج باهرة تعصم من الوقوع في المعاصي وارتكاب الجرائم فكل من ينشأ على هذه العقيدة ويستحضر عظمة الله في قلبه فإنه كلما هم بفعل قبيح توقف وكف نفسه وعدل عنه حياء من ربه وتعظيما لجنابه وخوفا من عقابه ورغبة في نعمه وثوابه .

و عليه ، فكلما كان الضمير حيا يقظا ذاكرا لمقتضيات الإيمان فلن ينجرف إلى الإجرام ، وإنما يتورط في فعل القبائح وارتكاب الجرائم من ضعف إيمانه حتى غلبته الشهوة أو الغافل الذي نسي ربه أو أدخل على نفسه ما يجعل ضميره ميتا أو فاقدا للإحساس .

و لعل أبلغ ما يفسر لنا هذا المعنى حديث رسول الله ﷺ حين قال : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ، والتوبة معروضة بعد » .

فإن رقابة الضمير أساسها خوف الله تعالى الذي يرى مكاننا ويسمع كلامنا وبيده محيانا ومماتنا وإليه مصيرنا ، فنحن عندما نتكلم عن الضمير فإننا ننطلق من ركن ركين وأساس متين ولسنا في ذلك كمن يتكلم عن الضمير دون منطلق صحيح أو أسباب جدية تدفعه إلى الكف عن الجرائم ، وإنما هي أوهام وصور باهتة من الشعور الذاتي تدفع بعض الناس إلى البعد عن الجرائم تلقائيا دون مؤثر خارجي أو باعث مقاوم للشرور ودافع مرجح للخير ، وإن كنا لا ننكر أثر الضمير حتى عند غير المسلمين ، لكن ذلك الأثر يبقى من قبيل الأماني والصدف من غير أن يتأسس على منهج منطقي معقول أو مبرر واقعي مقبول ، إذ لا أمان إذا ضاع الإيمان .

ثانيا : ضرورة أن يكون المربي والمعلم قدوة حسنة لتلاميذه ، لأن المربي والأستاذ يعد نموذجا ينقل خصائصه وقناعاته وسلوكه إلى من يأخذه منه العلم ويتربى على يديه .

فإذا كان صادق النصح عالي الأخلاق فطنا واعيا عفيفا زكيا كريما ورعا مخلصا رحيما يحمل هم تلاميذه كحمله هم أبنائه يحب لهم ما يحب لأبنائه ويكره لهم ما يكره لنفسه ، فإن مثل هذا المربي المعلم ينطبع على صورته عدد لا يحصى ممن يتخرج على يديه ويتأثرون بفعله وقوله وتوجيهه ، فينتهجون منهجه ويرتسمون خطاه فتحصل الفائدة ويستقيم السلوك

وتضمر بواعث الجريمة ودوافعها وتزدهر الفضيلة ويعم التراحم وتنمحي الضغينة والأحقاد وضيق الخلق والاستفزاز .

و لما كان النبي ﷺ قدوة حسنة أنقذ أمة وسارت على نهجه أجيال تعد بمئات الملايين كلهم يفديه بأبيه وأمه ويحبونه أشد من حبهم أنفسهم ، لأنه قبل ذلك ولا يزال يعز عليه عنتهم حريص على هدايتهم وهو بهم رءوف رحيم وصدق الله إذ يقول : ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾ ﴾ .

و قال جل شأنه : ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾ .

و عليه فإن من الضروري للأمة أن تعمل بكل ما تملك لإعداد المعلمين والمربين وتستفرغ في ذلك جهدها وتبذل وسعها وتنفق كل غال ونفيس .

ثالثا : إعداد المنظومة التربوية بما لا يفوت على الجيل مصلحة ممكنة أو يصرف عن مكاسب ثابتة أو يسلمه لأهواء وانحرافات غازية أو مرضية ولا يتأتى ذلك إلا إذا قام بإعداد تلك المنظومة نخبة من أفضل العلماء دينا وعقلا وسلوكا وذكاء وفطنة وسعة إطلاع مع تنوع تخصصاتهم وشمولها لجميع فروع المعرفة ، لأن هذه النخبة هي التي تقوم بوضع البيانات الأساسية في أفئدة النشء وتعمل من خلال ذلك على توجيهه وضبط سلوكه واستثارة اهتمامه وضمان استجابته عند اللزوم .

و لكي تتحقق هذه الأهداف لا بد من مراعاة الآتي في إعداد المنظومة التربوية :

1- مراعاة الثوابت والمتغيرات .
2- مراعاة التدرج العلمي والترتيب العمري .
3- مراعاة الوسطية والتوازن.
4- مراعاة الاستمرار والتجديد.
5- مراعاة الاجتهاد والتقليد.
6- مراعاة الأولويات والثانويات .
7- مراعاة العقلاني والوجداني.
8- مراعاة الدنيا والآخرة.
9- مراعاة الروح والجسد.

10- مراعاة عدم معارضة القطعيات .
11- مراعاة التسامح والإعذار في الخلافيات .
12- مراعاة عدم التعارض بين الانتماءات المختلفة كالانتماء الوطني والقومي والديني .
13- مراعاة الزمان والمكان.
14- مراعاة الحضور عند كل جديد ومفيد وملاقاة التطور بلا عجز ولا كسل ولا ملل.
15- مراعاة حقوق الإنسان بما فيها الرجل والمرأة والطفل.
16- مراعاة الأنموذج الذي يرجع إليه الغالي ويلحق به التالي والبعد عن الأقاصي.
17- مراعاة المراحل والاستعدادات .
18- مراعاة القواسم المشتركة والتخصصات .
19- مراعاة المواهب ومنح فرص الإبداع والنبوغ والتفوق وإزالة الحواجز غير الضرورية التي تعرقل طموح الشباب وتوهنه.
20- مراعاة الإشباع الفطري والتأثير البيئي.

رابعا : ضرورة تضمين المنظومة التربوية منهجا للوقاية من الجريمة بطريق غير مباشر أحيانا والتوسل إلى ذلك بجميع الوسائل التربوية المادية منها والفكرية الحسية والمعنوية ، والمعول عليه في ذلك هو التوجيه بما يقنع العقل ويرضي القلب بخطر الجرائم وضررها ومقاومة بواعثها ودوافعها بالبدائل الصالحة والعمل على جعل بيئة المدرسة نقية طاهرة وبخاصة من المهيجات الجنسية وجميع المسكرات المغيبة للعقل أو المؤثر على الإدراك سواء كانت مأكولة أو مشروبة أو مشمومة أو محقونة ، ومواجهة الشذوذ الفكري والانحراف العقدي والغلو والتطرف والتعصب المذهبي والطائفي والسياسي والغزو الفكري ومعاندة ومصادمة القطعيات والأصول الراسخة في ضمير الأمة واعتقادها لأن هذا النوع من الانحراف قد يفضي إلى شر مستطير وهو عظيم لأنه قد يتخذ صورا من العنف والإجرام والقسوة والفظاعة تصبح معه الجرائم العادية أهون وأرحم ، وعليه فلا بد أن تعمل المدرسة بجد وحكمة على منع التلوث الفكري سواء كان فكرا غازيا أو مرضيا والتوسل إلى تحقيق السلامة من إضلال العقول وانحراف الضمائر بكل الطرق الشرعية من تعليم وتربية ونشر منهج الوسطية السمحة الذي يرجع إليه الغالي ويلحق به التالي وتحصين الشباب بالنقل

الصحيح والعقل الصريح وإشاعة الاعتدال والاحترام الرأي الآخر وإعذار المخالف والتوجيه.

باحترام النظام وطاعة ولاة الأمر وعدم الخروج عليهم وتشجيع الحوار البناء الخالي من التشنج والتعصب مع احترام حقوق الأقليات والاعتراف بالخصوصيات المشروعة واحترام ثوابت الأمة ومنع مصادمتها ومعارضتها .

خامسا: ضرورة التعاون بين المؤسسات التربوية والتعليمية والدينية وغيرها من المؤسسات الاجتماعية الأخرى وأهمها على الإطلاق الأسرة ومتابعة العملية التربوية سنة بعد سنة لضمان نجاحها ووصولها إلى الأهداف المرسومة والمصالح المطلوبة .

و لا بد من مساندة العمل التربوي الصفي بالنشاط الاصفي المكمل مع ضرورة المراجعة المستمرة والمراقبة الدائمة لسير العملية التربوية من حيث المضمون والتأهيل والتنفيذ ومعالجة كل خلل يحدث أو قصور يكتشف أو خطأ يظهر أو قديم يجدد .

و من جهة الوقاية لا بد من تكثيف البحوث الميدانية وملاحظة ظواهر الانحراف السلوكية والبحث عن أسبابها وبواعثها ودوافعها والعمل بتكامل وتضامن بجد وسرعة لسد منافذ الانحراف وتجفيف منابعه وإزالة أسبابه ، سواء كان ذلك بطريق غير مباشر كالتعديل أو الإضافة في المنظومة التربوية أو بطريق مباشر إذا اقتضت المصلحة ذلك .

الخاتمة :

عرضنا في المبحثين السابقين إسهام المؤسسات الدينية والتربوية في الوقاية من الجريمة وقد بان لنا أن دور المسجد بصفته منطلقا للتوعية الدينية التي تعد خطا متقدما في الوقاية من الجريمة ومنعها كما عرضت دور الحسبة والاحتساب في منع الجريمة ، وهذه وظيفة عظيمة سبق بها الإسلام جميع ما انتهت إليه القوانين والأنظمة المعاصرة التي اكتشفت بعد قرون أن دور منظمات المجتمع المدني لا غنى عنه في الإصلاح الاجتماعي بعامة والوقاية من الجريمة بخاصة ، ولذلك اتجهت معظم الدول إلى الاعتماد شبه الكامل عليها والتعويل على دورها الفعال في ذلك .

ثم عرجت على دور المؤسسات التعليمية في الوقاية والمنع من الجريمة ، وقد ظهر لي أن مستقبل الجيل وما يتولد عنه من خير أو شر وخوف وأمن وقوة وضعف وتقدم وتخلف

يكمن في كيفية إعداده له وكل ذلك يتوقف على المضمون الذي يتلقونه والرجال الذين يعول عليهم في تعليمهم وتربيتهم .

و عليه ، فإن النجاح يكون بقدر الجودة والقدرة وإذا تكاملت المؤسسات وتعاونت حصل المطلوب وتحقق المأمول وجلبت المصالح واندفعت المفاسد وظهر التفوق وازدهرت الحضارة وتم بناء المجتمع العادل الذي لا يظلم فيه أحد والمتكافل الذي لا يجوع فيه أحد والآمن الذي لا يخاف أحد .

و في الختام أسجل التوصيات الآتية :

1 – العناية بالمسجد وتفعيل دوره ، لأنه يمثل أعظم ركيزة في حياتنا وحاجتنا إليه في أمننا وجمع شملنا لا تقدر بثمن فإن إدراك أهميته لنا تدفعنا إلى تقوية دوره طاعة لله وطلبا للمصالح ودرء للمفاسد التي لا تجلب ولا تدفع فيما سواه .

2 – تفعيل دور الإمام ، ولن يتأتى ذلك إلا بدقة اختياره وضرورة إعداده وتكوينه فلا يجوز أن يستهان بهذه الوظيفة وملء الفراغ فيها بمن حضر ، فإنني أراها أعظم من مهمة الطبيب والقاضي ، ولذلك فلا ينبغي الاستهانة بها وتركها للصدف ولكل من هب ودب .

3 – مراقبة الانحرافات والظواهر الإجرامية ومواجهتها بحملات منسقة ومتكاملة لإجهاضها في مهدها عن طريق التوعية الدينية المركزة التي تجمع بين الترغيب والترهيب والتخويف من البلاء وعقاب الآخرة والعقوبة القضائية مع الاقتناع العقلي بقبح الجريمة وما تجلبه على صاحبها من خسارة وأضرار وضياع واحتقار لأهله من عار وتشرد وفتح باب التوبة وإمكانية العلاج والإصلاح ورد الاعتبار والنجاح .

4 – إعادة النظر في دور المؤسسات التربوية والتعليمية ، ووضعها موضع الاهتمام الفائق ، فعلى الجيل الحاضر أن يعد الجيل القادم ليكون أفضل منه حيث يوفر له الإمكانيات التي لم يحظ بها الجيل السابق ، ويزوده بجميع ما يملك من خبرة ورثها في تجاربه ومكاسبه وبذل أقصى النصح له بوضع المهمة بين أيدي الصالحين والمصلحين .

المراجع :

1 – إبن الأثير الجزري المبارك بن محمد ، جامع الأصول في أحاديث الرسول ، تحقيق وتعليق عبد القادر الأرناؤوط ، مطبعة الملاح ومكتبة الحلواني ، دار البيان ، 1389 هـ – 1969 م .

2- ابن تيمية ،أحمد بن عبد الحليم ، الحسبة في الإسلام ، تحقيق عبد العزيز رباح ، مكتبة دار البرلمان ، دمشق ، عام 1387 هـ .

3- الألباني ، ناصر الدين ، صحيح سنن أبي داود ، ط 1 ، عام 1989 م . نشر مكتبة التربية العربي لدول الخليج ، توزيع المكتب الإسلامي ، بيروت .

4- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الفضائل، دار ابن كثير، اليمامة ، بيروت ، ط 3 ، عام 1407هـ .تحقيق البغا .

5- البقمي ، طامي بن هديف (141 هـ – 1995 م) . التطبيقات العملية للحسبة في المملكة العربية السعودية . ط 1 ، الرياض .

6- بوساق ، محمد المدني ، 1423 هـ – 2002 م اتجاهات السياسة الجنائية المعاصرة والشريعة الإسلامية ، مركز الدراسات والبحوث ، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ، الرياض.

7- بوساق ، محمد المدني ، مفهوم الاحتيال من الناحية الشرعية ودور الحسبة والاحتساب في مواجهة جرائمه ، دار الخلدونية ، الجزائر .

8- ابن خلدون ، المقدمة 1968 م . ط 3 ، مكتب الخانجي ، القاهرة .

9- أبو داود ، سليمان الشعث ، سنن ابي داود ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان . طبعة عام 1413 هـ .

10- رضا أحمد ، معجم متن اللغة ، 1344 هـ دار مكتبة الحياة ، بيروت .

11- الزبيدي ، محمد بن محمد مرتضى ، 1966. تاج العروس ، دار ليبيا للنشر والتوزيع.

12- الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط .ط 1 عام 1407 هـ مؤسسة الرسالة ، بيروت .

13- الزمخشري ، جاد الله محمد بن عمر ، 1985 م . أساس البلاغة، دار صادر، بيروت.

14- – الشامخ، عيسى عبد العزيز، العفو المشروط بحفظ القرآن الكريم، مكتبة الرشد 1426هـ، الرياض.

15- الشيرازي ، جلال الدين عبد الرحمان بن نصر ، نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، تحقيق العريني ، الناشر دار الثقافة ، بيروت .

16- الصنيع، صالح بن إبراهيم، التدين علاج الجريمة، الطبعة الثانية، عام 1419 هـ مكتبة الرشد، الرياض.

17-، لجنة من أعضاء مجمع اللغة العربية، بالقاهرة، 1392هـ. المعجم الوسيط، ط 2، مطبعة دار المعارف

18- الماوردي ، على بن حبيب 1386 هـ الأحكام السلطانية ، ط 2 ، الناشر مصطفى البابي الحلبي ، لبنان .

19-- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار حياء التراث العربي

20- ابن منظور، محمد بن كرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، طبعة عام 1416 هـ.

21- الهيثمي ، نور الدين علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، دار الرياض للتراث بالقاهرة ، ودار الكتاب العربي ، بيروت . طبعة عام 1407 هـ .

22- أبويعلى الفراء ، 1386 هـ الأحكام السلطانية ، ط 2 ، تصحيح وتعليق حامد الفقي

قراءة في كتاب:

موجبات تغيّر الفتوى في عصرنا

للعلاّمة الدكتور يوسف القرضاوي

أصدر الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين في سلسلة " قضايا الأمة " بحثا علميا لفضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي افتتح به السلسلة تحت عنوان: " موجبات تغيّر الفتوى في عصرنا ".وكان هذا البحث استشعارا من فضيلته من جهة، بخطورة" قضية الفتوى: فقد تصدّى لها من هو من أهلها، كما تصدّى لها من هو من غير أهلها، فغابت عن هؤلاء كثير من مقتضياتها الفقهية، ومن ضوابطها العلمية، وكان ذلك سببا في بعض الفوضى في الإفتاء، واستفحل الأمر حينما كانت بعض الفتاوى تتعلق بقضايا كبرى من قضايا المسلمين، إذ اتسع بذلك نطاق الفوضى، وزاده استفحالا سرعة الانتشار بوفرة الوسائل العصرية في الاتصال"(ص5)، ومن جهة أخرى، بضرورة " أن يقوم العلماء بترشيد هذا المسلك من مسالك التديّن، ليمضي المسلمون فيه على صراط مستقيم، ويأمنوا ما يصيبهم فيه من عثار"(ص5)

وبدأ فضيلة الشيخ القرضاوي في ترشيد هذا المسلك ببيان أهميّة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ومنزلته العظيمة: " فالشريعة لا تؤتي أكلها ، ولا تحقّق أهدافها في حياة الفرد والأسرة والجماعة والأمّة إلا بإعماله، في مجالاته المختلفة، وعلى كلّ مستوياته المتباينة، وبكل أصنافه المتنوّعة"(ص7)،وذكر أن: " للاجتهاد في الشريعة صوّر شتى منها:

- اجتهاد في القضاء يمارسه القضاة..
- واجتهاد في التقنين: أي وضع الأحكام في صيغة مواد قانونية..
- واجتهاد فقهي، وهو ما كان يقوم به الأئمّة في حلقاتهم، مع أصحابهم وتلاميذهم،حيث يفرّعون الفروع ، ويطرحون الأسئلة – أو تطرح عليهم –ويجيبون عنها، في ظلّ النّصوص، والقواعد الفقهيّة، والمقاصد الشرعيّة..

- وخلص إلى أن من صوّر الاجتهاد: الفتوى (التي هي المقصودة من بحثه هذا)، حيث تأتي الأسئلة إلى العالم أو المفتي – مشافهة أو مكتوبة – في مختلف أمور الحياة، فرديّة وأسرية

واجتماعية، والمفتي مفروض عليه إذا سئل أن يجيب ويبيّن، ولا سيّما إذا لم يكن هناك من يجيب غيره، أو كان معيّنا من قبل الدولة للإفتاء. والأصل في إجابة المفتي : أن تكون عن بحث واجتهاد، وهنا يأتي الحكم منزّلا على الواقع، فليس مجرّد افتراض، بل هو مبنيّ على الواقع، ومرتبط به."(ص8)

وقد أعلى فضيلة الشيخ القرضاوي من مقام الإفتاء فقال: " إن مقام الإفتاء في دين الله مقام عظيم، لا يجوز الاستهانة به، ولا توليّته لمن ليس أهلا له، سواء من ناحيّة الفقه والفكر أم من ناحية الدين والخلق. وقد كان سلف الأمّة يستنكرون أن يُستفتَى من ليس مؤهلا للفتوى، ويعتبرون ذلك أمرا عظيما منكرا"(ص11)

ولرفعة مقام الإفتاء، فقد شدّد فضيلته على المفتين في عصرنا هذا، وأنكر عليهم الاستهانة به: " ..وخصوصا بعد انتشار الفضائيات، وظهور المفتين(على الهواء) الذين يفتون في كلّ شيء، ولا يقولون مرة: لا أدري؟ أو هذا السؤال يحتاج إلى بحث أو مراجعة، أو مشاورة. وقد قال بعض السلف: من أخطأ قول (لا أدري) فقد أصيبت مقاتله.(ص12)

وأحبّ فضيلته أن يطمئن الذين يتوجّسون خيفة من عبارة (تغيّر الفتوى) لكونها قد تتّخذ ذريعة للتلاعب بأحكام الشريعة الثابتة فقال:" إن ثوابت الشريعة ومحكماتها لا يلحقها التغيّر بحال، أمّا الذي يتغيّر، فهو دائرة الظنّيات والأحكام الاجتهادية، التي تقبل الاختلاف، وتقبل التغيّر بتغيّر المكان والزّمان والحال، وهذا من روائع هذه الشريعة وخصائصها المميّزة." (ص22)

وساق فضيلته أدلّة من القرآن والسنة وهدي الصحابة على تغيّر الفتوى:

أ. دليل القرآن: من يدقّق في القرآن يجد فيه أصلا لهذه القاعدة المهمّة، وذلك في عدد من الآيات التي قال كثير من المفسّرين فيها: منسوخة وناسخة. والتحقيق أنها ليست منسوخة ولا ناسخة، فمثلا تبيّن من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ الأنفال: 65 ثم من قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾ الأنفال: 66

تبيّن أن الآية الأولى عزيمة، أو مقيدة بحال القوة، والثانيّة رخصة مقيّدة بحال الضعف.ومعنى هذا أن الآية الثانيّة تشرع لحالة معيّنة، غير الحالة التي جاءت لها الآية الأولى، وهذا أصل لتغيّر الفتوى بتغيّر الأحوال.(ص27).

ب.دليل السنّة: النّاظر في السنّة النبوية يجد لقاعدة (تغيّر الفتوى) أصلا فيها، ودليلا عليها في أكثر من شاهد.إذ يمكن الاستدلال لها بمسألة" ادخار لحوم الأضاحي" في حديث سلمة بن الأكوع، عند البخاري، وغيره. قال: قال النبي ﷺ: «من ضحّى منكم، فلا يصبحنّ بعد ثلاثة، ويبقى في بيته منه شيء»، فلمّا كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله ، نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: « كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد (أي شدّة وأزمة) فأردت أن تعينوا فيها » (ص31)

ومعنى هذا أن النبيّ ﷺ نهى عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام في حالة معينة، ولعلّة طارئة..فلما انتهى هذا الظرف العارض، وزالت هذه العلة الطارئة، زال الحكم الذي أفتى به الرسول تبعا لها،..وغيّر النبيّ الكريم فتواه من المنع إلى الإباحة..فهذا مثل لتغيّر الفتوى بتغيّر الأحوال. (ص31-32)

ج.هدي الصحابة: والنّاظر في هدي الصحابة وسنّة الراشدين رضي الله عنهم يجدهم أفقه الناس في استعمال قاعدة (تغيّر الفتوى).فقد روي في زكاة الفطر، عن أبي سعيد الخدري قال:" كنّا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله ﷺ صاعا من طعام، أو صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب، أو صاعا من أقط، فلم نزل على ذلك حتى قدم علينا معاوية المدينة فقال: إنّي لأرى مدّين (أي نصف صاع) من سمراء الشام(يعني القمح) تعدل صاعا من تمر، فأخذ النّاس بذلك.(ص36)

وقصد إعانة أهل الفتوى على سلوك المحجّة البيضاء، وتحرى الحقّ والصّواب ما استطاعوا، والتعب في البحث عن الحقيقة، ثمّ استعانة المفتي بالله تعالى أن يسدّده وينوّر بصيرته(ص13)..فقد وجّههم-فضيلته -إلى مراعاة الموجبات الأربعة لتغيّر الفتوى التي نصّ عليها المحقّقون من علماء الأمّة وهي:

1- تغيّر المكان:

نصّ علماؤنا السابقون بصراحة على تغيّر المكان في موجبات تغيّر الفتوى.

/ فقد منع بعض الفقهاء مثلا شهادة البدوي(من البادية) على الحضري (من الحضر)، أو شهادته له، بمبرّر أن البدو لا يعرفون أعراف أهل الحضر وعاداتهم في شؤون حياتهم ، وما يجري بينهم من تعاملات، وما يدور في محيطهم من ألفاظ، فهو يشهد حينئذ بما لا يعلم.(ص42)

/ وفي بلاد الإسكيمو، لا يجد الناس الصعيد الطيب حين يحتاجون إلى التيمّم، فكلّ ما حولهم ثلج في ثلج، فليكن الثلج هو صعيدهم.(ص44)

2- تغيّر الزّمان:

والمقصود منه تغيّر الإنسان بتغيّر الزّمان.فلا بدّ للمفتي أن يراعي التغيّر الذي يحدث للناس بفعل تغيّر الزّمان.

/ فمثلا : ممّا تغيّرت به الفتوى بتغيّر الزمن عقوبة شارب الخمر.فقد روى البخاري عن السائب بن يزيد قال: " كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر، وصدرا من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا، وأرديّتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين."(ص54)

/ ومثل ذلك ترويج المخدّرات، الذي يقوم به تجّار الموت..الذين يقتلون المجتمع ليكسبوا الملايير، فمن الواجب أن يعاملوا بحدّ الحرابة..على أنهم محاربون لله ورسوله، وساعون في الأرض بالفساد..

فإذن، إذا تغيّرت أخلاق النّاس، يجب أن تتغيّر الفتوى تبعا لذلك.(ص58)

3- تغيّر الحال:

ويعني مثلا أن حال الضيق غير حال السّعة، وحال الخوف غير حال الأمن، وحال القوّة غير حال الضّعف..وأن على المفتي أن لا يجمد على حكم واحد وإن تغيّرت الأحوال.

/ فمثلا: قد ثبت أن الرسول ﷺ كان يراعي أحوال السائلين. إذ روى أحمد أن النبي سئل عن القبلة للصائم فرخص لسائل ونهى سائلا آخر عن القبلة أثناء الصيام. وبالبحث تبيّن أن أحد السائلين كان شيخا فرخص له أن يقبّل، وكان الآخر شابا فنهاه عن التقبيل؟(ص61-62)

/ وجاء رجل إلى ابن عبّاس فقال: يا ابن عمّ رسول الله، هل للقاتل من توبة؟ فصعّد ابن عبّاس النّظر فيه وقال له: لا، ليس للقاتل من توبة. وعندما ذهب الرجل قال أصحاب ابن

عباس له: كنّا نسمع منك قبل غير هذا؟ فقال: إني نظرت في وجهه فرأيته مغضبا، يريد أن يقتل رجلا مؤمنا.ص63 هذا ما دفع ابن عبّاس لأن يقول له: لا توبة للقاتل. ولو أتاه الرجل وقد قتل لقال له : باب التوبة مفتوح، و﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ الزمر:53 ، ولذلك قال العلماء: الفتوى قبل الابتلاء بالفعل تختلف عن الفتوى بعد الابتلاء بالفعل .(ص63)

4- تغيّر العرف:

المراد بالعرف: ما اعتاده جماعة من الناس وتعارفوه بينهم من قول أو فعل، حسنا كان أو قبيح. والفقه الإسلامي يراعي أعراف الناس، لأنه يعلم أنهم ما أنشأوا هذه الأعراف وتمسكوا بها إلاّ لحاجتهم إليها، ولأنها تحقّق لهم مصلحة.(ص67)

/ خذ مثلا بعض الأعراف التجارية والمالية الحديثة، فيما يتعلق بصرف الشيكات المصرفيّة، فلو اعتبرنا القبض كما قرّره الفقهاء يدا بيد، لحرّمنا التعامل بالشيكات وهي ضرورة الآن، ولذلك وجب على الفقيه أن يعتبر العرف الجاري: أن الشيك يحتاج إلى يوم أو يومين وقد يحتاج إلى أكثر من ذلك.(ص71)

وينبّه فضيلة الشيخ القرضاوي المفتين إلى قضية مهمّة جدا هي: أنه إذا تغيّر العرف الذي بنيّت عليه أحكام، وترتّبت عليه آثار، فإن الحكم السابق لا يبقى ساريا مع هذا التغيّر.بمعنى أن الفتوى تتغيّر بتغيّر العرف، بحيث لا يجوز إبقاء الفتوى القديمة-المؤسّسة على عرف تغيّر- على حالها.أو كما يقول شهاب الدين القرافي: " إن استمرار الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة."(ص68)

وأضاف فضيلة الشيخ القرضاوي إلى هذه الموجبات الأربعة التي نصّ عليها العلماء السابقون بعد أن أكّدها، ستة أخرى اقتضاها عصرنا، وهي كما يلي:

5- تغيّر المعلومات:

وذكر فيه فضيلة الشيخ القرضاوي أنواعا من تغير المعلومات التي تؤدّي إلى تغيّر الفتوى منها:

- **تغير المعلومات الشرعية**: مثل:

/ أن يبني الفقيه أو المفتي حكمه أو فتواه على حديث معين، ثم يتبين له ضعفه، فتتغير فتواه تبعا لذلك..

/ وقد يكون الأمر بالعكس، فقد يرى الحديث المروي في المسألة ضعيفا، ثم تثبت له صحته.

/ وقد لا يظن أن في الأمر حديثا قط، ثم يروى له الحديث متصلا عن الثقات، فيغير رأيه وفتواه بناء على ذلك.(ص75)

– **تغيّر المعلومات في عصرنا**: ذلك أن عصرنا قد أتاح لعالم الفقه أو للمتصدي للفتوى، ما لم يتيسر لمن قبلنا، سواء في كمية المعلومات التي يستطيع أن يحصل عليها، أو في سرعة وصول هذه المعلومات، وذلك عن طريق هذا (الكمبيوتر العجيب)، الذي مكّن العالم أو الباحث مثلا من معرفة قيمة الحديث من ناحية الصحة والضعف، ومعرفة أقوال العلماء، ومن الوصول بلمسة سريعة إلى معلومات هائلة، كثيرا ما تغيّر رأيه الذي بناه على معلوماته القديمة.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد حقّقت كتب شتى بذل فيها العلماء جهدهم، فصحّحوا من الأحاديث ما كان معتبرا من الضعيف، وضعّفوا ما كان معتبرا من الصحيح، وهذا كله يسهم في تغيّر المعلومات الشرعية لدى من يتعرض للإفتاء.

وفي هذا السياق يورد فضيلة الشيخ القرضاوي من تجاربه الشخصية في تغيّر الفتوى بتغيّر المعلومات، أنه كان يفتي في مسألة ميراث المسلم من غير المسلم، بما هو معروف في المذاهب الأربعة المتبوعة، من أنه لا توارث بين أهل ملّتين، فلا يرث كافر من مسلم، ولا مسلم من كافر، وبعد مدة تبين له أن في الأمر سعة للمفتي، حيث خالف بعض الصحابة مثل معاذ بن جبل ومعاوية، وبعض التابعين مثل محمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن الحسين: أبو جعفر الباقر، وسعيد بن المسيب، ومسروق بن الأجدع، وعبد الله بن مغفل، ويحي بن يعمر، وهو قول إسحاق بن راهوية، أجازوا للمسلم أن يرث الكافر، وهذا ما رجّحه شيخ الإسلام ابن تيمية وأفاض في تأييده، وكذا تلميذه ابن القيم، وفيه الخير والمصلحة .(ص78)

إذن هنا تغيّرت المعلومات فتغيّرت بموجبها الفتوي.

– **تغيّر المعلومات الواقعية**: وأحيانا تتغير المعلومات غير الشرعية أيضا، بل المعلومات الواقعية فعندما ظهر (التبغ) أو (الدخان) اختلف العلماء. في حكمه، فهناك من كرهه، وهناك من حرمه، وهناك من أباحه. لكن المعلومات الجديدة في عصرنا، والتي أجمع فيها الأطباء على أن التدخين ضار بالصحة، وأنه يؤدي إلى سرطان الرئة، وإلى كذا وكذا من

الأمراض، وأصبح هذا كالمعلوم بالضرورة لكل الناس. هنا تغيرت المعلومات، ويجب أن يتغير الحكم. أي: يجب أن تبنى فتوى المفتي على تقرير الطبيب، فإذا قال الطبيب: هذا ضار،يجب أن يقول المفتي: هذا حرام. فالله تعالى يقول: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ ﴾ النساء: 29)

إن التدخين قتل للنفس، ولكنه قتل تدريجي، أو انتحار بطيء. ويقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» ، فكيف يضر المرء نفسه باختياره، بل كيف يشتري الضرر بماله؟(ص78-79)

ويخلص فضيلته إلى التأكيد: بأن العصر قد يضيف لنا معلومات جديدة، فيتغير الموقف الشرعي في الأشياء التي تبنى على موقف واقعي. وقد يصحح معلومات قديمة، فتتغيّر بذلك الفتوى.(ص82)

6.تغيّر حاجات الناس:

ذلك أن الحاجات تتغير في عصرنا، وهناك أشياء كان الناس يعتبرونها كماليات، وأصبحت الآن حاجيات.فمثلا لا يستطيع المرء الآن أن يعتبر أن الحاجات الأساسية هي: الطعام والشراب واللباس والمسكن فقط، فهناك حاجات جديدة للناس ستبنى عليها أحكام جديدة.

/ ويذكر فضيلته من تغيّر حاجات الناس: " ما لمسناه عند الأقليات المسلمة في أوربا وأمريكا وغيرها، من اشتداد الحاجة إلى سكن يملكه المسلم لنفسه ولأسرته، بدل السكن المستأجر. فالسكن المملوك يوفر له أشياء لا يوفرها السكن المستأجر، وهذه الأشياء هي في الحقيقة أمور يحتاج إليها الإنسان المعاصر، وخصوصا في البلاد الغربية.

فهو في حاجة إلى مسكن يستقر فيه، ولا يتحكم فيه المالك ويهدده بالطرد إذا كثر فيه عدد الأولاد، وإلى سكن يرفع مستواه الاجتماعي حيث مستوى أصحاب البيوت المملوكة عادة أعلى من أصحاب البيوت المستأجرة: في الخدمات، وفي نظرة الناس، وتقديرهم الاجتماعي.

وهم في حاجة إلى المزايا التي يتمتع بها أصحاب البيوت المشتراة، عن طريق البنك، باعتبارهم مدنيين، مثل إعفائهم من حد معين من الضرائب، واستحقاقهم لمعونات معينة إلى غير ذلك.

لهذه الحاجات وغيرها: أفتى المجلس الأوربي للإفتاء بالأغلبية للأقلية الأوربية المسلمة بجواز شراء المسلم بيتا للسكنى عن طريق البنك الربوي، وبذلك يجعل ما كان يدفعه أجرة شهرية للسكن باعتباره قسطا شهريا للسكن المبيع له بالأجل..

وكان الاعتبار الشرعي للمجلس هو: تقدير حاجات المسلمين القوية، التي اعتبرها الفقهاء بمنزلة الضرورة، كما هي قاعدتهم المقررة:(الحاجة تنزل منزلة الضرورة خاصة كانت أو عامة) .(ص86-87).

/ ومما ذكره الفقهاء أيضا في هذا المقام: أن الإمام ابن أبي زيد القيرواني(صاحب الرسالة المعروفة في المذهب المالكي، والتي شرحها كثيرون)، زاره بعض معاصريه من الفقهاء، فوجدوا في داره كلبا للحراسة. فقالوا له: إن مالكا ﷺ كان يكره اقتناء الكلاب. فقال لهم: لو أدرك مالك زمننا لاتخذ أسدا ضاريا.(ص83)

إذن، هكذا نجد في عصرنا حاجات كثيرة، تستجد وتحدث دائما وعلى الفقيه أن يراعي هذه الحاجات المتجددة والمتغيرة في فتواه.

7. تغيّر قدرات الناس وإمكاناتهم:

فقد مكّن العلم الحديث الإنسان من قدرات هائلة لم تكن له من قبل، وهذه لها تأثيرها في الأحكام. فإذا تغيّرت القدرة تغيّر الحكم.

وضرب فضيلة الشيخ القرضاوي لذلك مثلا بالتطوّر الهائل في الاتصالات ومسألة طروق الرجل أهله ليلا:

/ فهناك حديث للنبي ﷺ، نهى فيه أن «يطرق الرجل أهله ليلا» ، أي: إذا جاء من السفر فلا يصح أن يفاجئ أهله في منتصف الليل، فعليه أن يؤخر قدومه ليصل في النهار، وهذا كان لأنه لم يكن في مقدور المرء أن يخبر أهله بقدومه، فنهاه النبي عن المجيء في وقت مفاجئ، وكأن الرجل يتهم أهل بيته، ويجري عليهم تفتيشا فجائيا، إضافة إلى أنه ينبغي على المرأة أن تتهيأ للقاء زوجها بالتجمل والتزين، فجاء أمر النبي ﷺ ألا نطرقهم ليلا، وذلك كان في عصر لا يستطيع المرء فيه الاتصال بأهله. لكن الآن يستطيع المرء أن يستخدم الفاكس أو الهاتف و(الموبايل)؛ ليخبر أهله بقدومه في الوقت المحدد، فلا تحدث المفاجأة المخوّفة.

فهذا من القدرات التي تغيّرت، والإمكانات التي جدّت للناس ،فتغير الحكم تبعا لها، فلا مانع من وصول الرجل إلى بيته – بعد الإخبار– في أي وقت من ليل أو نهار.(ص91).

8. عموم البلوى:

جعل الفقهاء عموم البلوى من المخففات، فعموم الابتلاء بالشيء دليل على أن الناس بحاجة إلى هذا الشيء ، والشرع يقدّر حاجات الناس، والفقهاء يقولون: الحاجة تتنزل منزلة الضرورة. فمثلا:

/ قضية شهادة عاري الرأس: كان بعض الفقهاء لا يقبل شهادة عاري الرأس، ولكن في الأندلس كانوا يقبلون شهادته، لأن كثيرا من الناس كانوا يمشون عراة الرؤوس، ربما لأنهم تأثروا بمخالطة الأسبان في ذلك الوقت، فأصبحت هذه القضية لا تقدح في عدالة الشاهد أو مروءته.(ص93).

/ قضية اللحية: هناك من العلماء من شدد في أمرها، فمنهم من قال: إنها واجب، وإن حلقها حرام، وهناك من قال: إنها سنة وإن حلقها مكروه، وفي عصرنا لا بد أن نخفف، لأن هناك بلادا إسلامية بأسرها، نرى جمهور الناس فيها لا يطلق اللحية، فكل هؤلاء ماذا يكون موقفنا منهم؟ هل من المقبول اعتبارهم جميعا ساقطي الشهادة؟! وأين نجد الذين يشهدون في المحاكم إذا رفضنا كل حليق؟ لا بد في عصرنا من التخفيف.(ص94)

ولكن فضيلة الشيخ القرضاوي يوضّح ويؤكّد : أن عموم البلوى إنما يقتضي التخفيف فيما ليس بحرام مقطوع بحرمته، أما ما هو مقطوع بحرمته، وخصوصا ما دخل في باب كبائر الإثم والفواحش – فلا ينبغي التساهل فيه، ولا مدخل هنا لتغيّر الفتوى، فإنها حين تدخل هنا يكون دخولها لتبرير الحرام، وتسويغ المنكر، وهذا لا يقبل بل يجب أن يظل الناس مشدودين إلى أصل الحلال الطيب، رافضين للحرام، منكرين للمنكر، وإن وقع عامة الناس فيه.(ص95)

9.تغيّر الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية:

هناك أيضا تغيّر الأوضاع الاجتماعية والاقتصاديّة والسياسية، التي تقتضيها سنة التطوّر، وكثير من الأشياء والأمور لا تبقى جامدة على حال واحدة، بل تتغيّر وتتغيّر نظرة الناس إليها. ومن الأمور التي ينبغي أن ينظر إليها نظرة جديدة نظرا لتغيّر الأوضاع على سبيل المثال:

/ **قضية أهل الذمة:** فهذه واحدة من القضايا التي أصبح لها في العالم شأن كبير، ولا يسعنا أن نبقى فيها على فقهنا القديم .إذ يجب أن نراعي هنا مقاصد الشارع الحكيم، وننظر إلى النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، ونربط النصوص بعضها ببعض، وها هو

القرآن يقول: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ ﴾(الممتحنة: 8)

إذا وجدنا أهل الذمة اليوم يتأذون من هذه الكلمة (أهل الذمة) ويقولون: لا نريد أن نسمى أهل الذمة، بل نريد أن نسمى(مواطنين). فبماذا نجيبهم؟

وجوابنا: أن الفقهاء المسلمين جميعا قالوا: إن أهل الذمة من أهل دار الإسلام، ومعنى ذلك بالتعبير الحديث أنهم: (مواطنون)، فلماذا لا نتنازل عن هذه الكلمة (أهل الذمة) التي تسوؤهم، ونقول: هم (مواطنون)، في حين أن سيدنا عمر رضي الله عنه تنازل عما هو أهم من كلمة الذمة؟! تنازل عن كلمة (الجزية) المذكورة في القرآن، حينما جاءه عرب بني تغلب، وقالوا له: نحن قوم عرب نأنف من كلمة الجزية، فخذ منا ما تأخذ باسم الصدقة ولو مضاعفة، فنحن مستعدون لذلك. فتردد عمر في البداية. ثم قال له أصحابه: هؤلاء قوم ذوو بأس، ولو تركناهم لالتحقوا بالروم، وكانوا ضررا علينا، فقبل منهم وقال: هؤلاء القوم حمقى، رضوا المعنى وأبوا الاسم.(ص98)

/ وهناك قضية مناسك الحج: التي هي أشد حاجة إلى التيسير من سائر العبادات الأخرى لعدة أسباب:

أولا: أن كثيرا من الناس قد يؤدي هذه الشعيرة، في ظروف مادية وصحية غير مواتية تماما، وقد سافر وارتحل عن أهله ووطنه، والسفر قطعة من العذاب.

ثانيا: لشدة الزحام الذي يشكو منه المسلمون كافة في مواسم الحج طوال السنوات الأخيرة، وهذا من فضل الله تعالى على أمة الإسلام، وخصوصا عند الدفع من عرفات، والمبيت بمزدلفة، والمبيت بمنى، وعند طواف الإفاضة، ورمي الجمرات، ولا سيما مع قلة الوعي لدى كثيرين من الحجاج.

فكلما يسّرنا على الناس في أداء مناسكهم، أعناهم على حسن العبادة، وفي هذا خير كثير.

ثالثا: لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يسر كثيرا في أمور الحج خاصة. فحين سئل يوم النحر عن أمور شتى قدّمت أو أخّرت، قال لمن سأله: افعل ولا حرج. كما نهى في الحج خاصة عن الغلو في الدين، حين قال للفضل بن العباس حين التقط الحصى للرمي "بمثل هذا فارموا وإياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين" (ص101)

ولهذا أفتى فضيلة الشيخ القرضاوي بجواز الدفع من عرفات قبل المغرب كما مذهب الشافعي، وعدم المبيت بمزدلفة، ورمي جمرة العقبة والطواف بالكعبة طواف الإفاضة بعد منتصف الليل؛ ليلة العيد، وعدم المبيت بمنى أيام الرمي، والرمي قبل الزوال، وغيرها من التخفيفات التي يقتضيها الحال في هذا الزمان(ص102).

ويؤكّد فضيلته على ضرورة أن ننظر في مختلف القضايا نظرات جديدة، وأن نرجح فقه التيسير مصداقا لقوله سبحانه:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾(البقرة: 185) وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج:78)

10.تغيّر الرأي والفكر:

ومن موجبات تغيّر الفتوى، تغيّر الرأي والفكر : فقد يتغيّر فكر المجتهد بناء على سعة إطلاعه، ونظره في فكر المدارس المختلفة، ومقارنة بعضها ببعض، أو بناء على تأمل ومراجعة للأمر المتعلق بدراسته، أو بناء على مناقشة علمية حوله، ينكشف ما كان خافيا، ويظهر ما كان غامضا، بحيث يتغيّر نتيجة لذلك رأي المجتهد وحكمه. وقد يكون ذلك بحكم تقدّم السّن، وزيادة النّضج، واتساع الخبرة والتجربة في الحياة، وقد يتغيّر فكر العالم تغيرا جذريا، بمقتضى مؤثرات شتى، فينتقل من التشديد والتعسير إلى التخفيف والتيسير، أو من الحرفية والظاهرية إلى رعاية المقاصد وعلل الأحكام.. كما رأينا عددا من علمائنا قديما ينتقل من مذهب إلى مذهب، أومن أهل الحديث إلى أصحاب الرأي أو العكس، كما فعل الإمام أبو جعفر الطحاوي وغيره)

وهذا التغير الجذري له أثره في تغيير الفتاوى الجزئية التي تصدر عن الفقيه، فمن انتقل من التشديد إلى التيسير، أو من الظاهرية إلى المقاصدية: ظهر ذلك في فتواه من غير شك.(ص103).

ويورد فضيلة الشيخ القرضاوي أمثلة على ذلك منها:

/ أن بعض اجتهادات الإمام الشافعي التي غيّر فيها مذهبه في مصر عن مذهبه في العراق، كانت من هذا النوع، أي غيّر اجتهاده بناء على تغيّر رأيه وتفكيره، ولا سيما بعد أن أصّل الأصول، وفرّع الفروع، وناقش الأئمة، وردّ عليهم بحججه، ودان الجميع له بالإمامة، وبلغ غاية النضج العلمي، الذي يمكن أن يرتقي إليه فقيه.(ص104) ولذلك نقول اليوم: قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد.

/ ولفضيلة الشيخ القرضاوي نفسه نصيب في هذا إذ يقول: " أنا شخصيا أجد عندي بعض فتاوى تغيّر اجتهادي فيها، بناء على تغير الرأي والفكر، لا تغيّر المعلومات، ولا تغيّر المكان ولا الزمان، مثل فتواي في شراء البيوت للأقليات المسلمة عن طريق البنك الربوي إذا لم يتيسر بنك إسلامي، فقد كنت أُحرم ذلك مطلقا قبل ذلك، وخالفت فيه الفقيه الكبير الشيخ مصطفى الزرقا الذي كان يرخص في ذلك، ثم بعد مدة من الزمن تغير رأيي، وأصبحت أنظر للأمر من جوانب شتى، فانتهيت إلى إجازة ذلك بضوابطه وشروطه، وهو ما أخذ به مجلس الإفتاء الأوروبي، ووافق عليه بالأغلبية.(ص105)

وختم فضيلة الشيخ القرضاوي بحثه القيم هذا بقوله: وهذه كلها (**أي الموجبات العشرة لتغيّر الفتوى**) تعطي المفتي مرونة وسعة في الإجابة السليمة الموافقة للشرع في كلّ تساؤل يطرحه الناس.(ص107)

و" **إن المفتي الموفّق**: هو الذي يحسن فقه النصوص الشرعية، رادّا الفروع إلى الأصول ، والظواهر إلى المقاصد، ويحسن كذلك فهم الواقع، فلا يكتفي أن ينظر إلى ما هو واجب، بل ينظر إلى ما هو واقع، مزاوجا بين الواجب والواقع، كما يقول الإمام ابن القيم. وبهذا يسلم المفتي الملتزم: إذ تكون فتواه محكمة، لا يخالفها نقل، ولا يناقضها عقل."(ص107)

الرسائل والأطاريح

المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر

"المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر"

جامعة الجزائر
كلية العلوم الإسلامية

من مجموع الأطاريح والرسائل التي تعالج قضايا الواقع الإسلامي المعاصر ؛ نوقشت بكلية العلوم الإسلامية/ جامعة الجزائر في شهر أيار(ماي) من العام(2008) أطروحة دكتوراه للباحث :"عز الدين معميش" بعنوان:" المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر" ؛أشرف على الأطروحة الأستاذ الدكتور "يوسف حسين" أستاذ التعليم العالي بجامعة الجزائر ؛وهو واحد من النخبة الإسلامية الذين عايشوا المرحلة الذهبية للتفكيكية في الولايات المتحدة ولم يتأثروا بموجاتها؛ بل على العكس ساهم في التأسيس للبديل الفكري الأصيل من خلال المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن ؛ومن هنا تكمن أهمية هذا الإشراف في الكشف عن خفايا هذا المنهج المجهول لدى الغالبية من النخب في العالم الإسلامي مع أنه هو المتحكم الفعلي في مسيرة الحياة الثقافية والفكرية. ورأس لجنة المناقشة:المفكر الجزائري المعروف الأستاذ الدكتور:"عمار طالبي". وقد تولى الإشراف المعنوي على هذه الأطروحة المؤرخ والمفكر الأديب الكبير الراحل الدكتور "عبد الوهاب المسيري" والذي ترك آثارا كثيرة في دراسات ما بعد الحداثة. وقد بدأت قصة هدا البحث في بيروت،ونشأت في دمشق ،ونضجت بالجزائر واكتملت واستوت بالقاهرة؛ فهي معايشة نقدية نظرية وميدانية لرواد الحداثة في العالم الإسلامي.

وإذا كان التفكيك يعد إحدى المنهجيات الأساسية التي نهضت على الجهود اللغوية الحديثة؛ فإن أصوله الفلسفية لها علاقة قوية بمبدأ التشكيك الذي عرفه الغرب والعالم الإسلامي على السواء عند السفسطائيين مع الاختلاف في الآليات وكيفية توظيفها، وإذا كان التجريد مهما في بناء النظريات؛ إلاّ أنه كثيراً ما يُبعد الأنظار عن المعنى الأساسي والبسيط للمفاهيم ونشأتها، كما أن القراءة عادة ما تكون إدراكاً سلبيا لمجموعة من الصور الذهنية تؤلِّف رؤية يدّعي صاحبها أنها لا حقَّ سواها، وفي الحقيقة ما هي إلاّ انسحاب للقارئ عن العالم الاعتيادي والسقوط في حالة من الإعجاب؛ تؤدي إلى قراءة غريبة لمحتوى الأفكار والتقاليد والأخلاق خارجة عن الحضور الزماني والمكاني .

وقد كانت ولا زالت القراءة التفكيكية للتراث في العالم الإسلامي محكومة بهذا التوصيف،منعزلة عن واقعها ،منبهرة بغيرها، متبنية لقيم ما بعد الحداثة المنفصلة عن القيمة،والمتجاوزة للقيم التقليدية الإطلاقية ؛حيث يغدو الإنسان في منظومتها غير مختلف عن الطبيعة؛ بل هما مادة واخدة نسبية لا قداسة لها وخاضعة للقانون الطبيعي، ومن ثم يمكن إخضاعها للمقاييس الكمية الرياضية. كما أن الإنسان في هذه المنظومة لا يختار ولا يقرر ؛فكل شيء قد تم اختياره وتقريره له ؛فهو لا يحمل أية أعباء أخلاقية ،فهو يتصرّف بشكل آلي حسب طبيعته ؛وطبيعته لا خير فيها ولا شر ولا أسئلة كبرى ...فهو أثر من آثار الحتمية لا غير؟... وهذه هي الاستنارة المظلمة ؛التي تفكك الإنسان ولا تجعل له أية مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى؛ ففيها يتم الاستغناء تماما عن أية لغة روحية أو مثالية ، ويخضع كل شيء (الدين،النص ،الهوية ،التاريخ...) للعبة الدوال المفتوحة؛ ويتم قولبتها دائما وفقا لقواعد هذه اللعبة.

وتبعاً لكل ما سبق قوله، برزت إشكالية ملحّة، وهي : إلى أيِّ مدى يمكن للمكوّنات الحضارية الاستعصاء على هذه النظريات والقراءات والمناهج الحداثية ؛ خاصة التفكيكية؟ وهل يمكن الاستفادة منها في إيجاد نظرية قرائية موضوعية؛ تُسهِم في خلخلة الجمود الراهن، وترأب الصدع الذي أحدثته المعالجات المستوردة لأركون وأمثاله ، وتبرز المساحة الواسعة لنطاق النظر النقدي في الإسلام ؟

وللإجابة عن هذا الإشكال: قسّم الباحث أطروحة الدكتوراه هذه إلى ثلاثة أبوا ب:

الباب الأول : مفهوم التفكيك

الفصل الأول :

خصّصه للتعريف بالتفكيك لغة واصطلاحا، والأساس الذي اعتمده باعتباره منهجا ، فالبيئة التي ولد فيها ، والمؤسِّس ثم الرواد الأوائل .

وقد توصل إلى أن التفكيك منهجية قرائية واسعة وشاملة وفعّالة، ونظرية مثلى في قراءة الأدب والفلسفة والدين وشتى مناحي العلوم، وقد كان الميلاد مسكوناً بالآخر من أوّل لحظة، نظراً لخلفية المؤسِّس " جاك دريدا" المتأثّر بالتيه اليهودي، وعدم القرار على مبدأ ووطن .

ونبعت منظومته من عدة مصادر ، أهمها :

ـ **البنيوية**: وهي إلى جانب اليهودية ؛ الأكثر تأثيراً ؛ حتى عُدّت التفكيكية نظرية ما بعد بنائية .

ـ **والمادية الجدلية**: فيمكن اعتبار دريدا من خلال هذه الدراسة وارث منهج "هيغل" الجدلي ؛ ولكن ليس بدائرة مثلّثة الأضلاع ؛ بل بفراغ مفتوح .

ـ **والتراث الصوفي**: حيث تظهر نبرة شاكية حزينة في عبارات نقاد التفكيك؛ وعند المقارنة بينها وبين الصوفية، خاصة المسلمين منهم؛ عثرنا على الخيط الرابط متجسدا في: الارتحال وعدم القرار والضياع...الخ، وفُسِّر الأمر؛بنشأة دريدا بالجزائر؛ المعروفة بتراثها الصوفي .

ـ وهناك مصادر أخرى رئيسة وثانوية ، ساهمت في بلورة الخطاب التفكيكي المعاصر .

الفصل الثاني : فعل التفكيك

في هذا الفصل كشف الباحث عن الميدان الحقيقي لممارسة التفكيك ، وآليات هذه الممارسة ؛ من خلال التعريف بالنص في المنظومة التفكيكية؛ وقد حدّده؛ بأنه :(بنية اختلافية كبرى؛ يظل فيها المعنى يتشظّى ويتمظهر) .

وعليه فالمعنى ليس رهناً باللفظ ، بل هو رهن بالقارئ أو المؤوِّل، وهذه النقطة هي عماد القراءة المعاصرة؛حيث كانت شهادة ميلاد للقارئ ومصطلح" القراءة "بمعناها النقدي المعاصر، ونعياً للمؤلِّف، كما أكّد على ذلك رواد التفكيك في الغرب، خاصة "بارت " و"كريستيفا"، فالقارئ هو الوحيد القادر على تقديم التأويل المناسب ؛ ومن ثمَّ فإن كل قراءة صحيحة ؛ هي قراءة خاطئة ما دامت رهناً بوعي ما ؛ لأنه في دوامة التغيّر ؛ وهكذا تنفتح القراءة لمجالات غير محدودة ، وهي ترجمة حقيقية لخرافة "المعنى الحقيقي "، فلا أصل ولا ثبات ولا قيم سائدة .

وقد أثبت رجوع هذا الانفتاح إلى فلسفة الشك القديمة وكذا لعبة الاختلافات الجدلية؛ التي لا يمكن فصلها عن الطبيعة العفوية أو الاعتباطية للعلامة اللغوية في النص.

ثم بيّن آليات القراءة ؛ المتمثِّلة خصوصاً في : التفسير، والتأويل، والاستنطاق ؛ الذي يعد الآلية الأنجع في القراءات التفكيكية؛ وقد أُدخل مجالات لا تخطر على البال؛ كعلم النفس والتصوير الضوئي وعلم التواقيع ...الخ ومن خلال العرض المتدرِّج في هذا الفصل ؛ تبيّن الانعكاس المتوالي للأدب على الفلسفة والحياة ؛ أي إن المعالجة التفكيكية هي في أصلها ممارسة نقدية أدبية طالت ميادين خارجية .

الباب الثاني : المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر

هذا الباب مناط البحث ؛ حيث أبرز الباحث انتقال التفكيك إلى العالم الإسلامي، باعتباره فكراً جديداً ،لا يخرج عن ربقة الدين – حسب معتنقي التفكيك - ،ومن هذا المنطلق عالج الباحث دراسته النقدية ؛ من باب المحاورة العلمية ؛ وليس إصدار الأحكام الفقهية أو القضائية.

فكان الفصل الأول: في الكشف عن حقيقة الفكر الإسلامي؛ لغة واصطلاحاً من خلال التراث، والممارسات السابقة في التاريخ الإسلامي، وعند ذلك حدّده بأنه: (الحركة اليومية الحية: نظراً وتأملاً وحواراً في تاريخ المسلمين). وبهذا التحديد يمكن إدراج فكر هؤلاء ضمن الفكر الإسلامي باعتبار الانتساب؛ وليس باعتبار الممارسة، تاركين مجال الأحكام القضائية خارج النطاق الأكاديمي.

وفي الفصل الثاني :

تعرّض الباحث فيه للتفكيك في العالم الإسلامي ؛ كيفية انتقاله، ورواده، والنزعات الأولى في نهاية الستينيات من خلال رسالة الدكتوراه التي طرحها المفكر الجزائري "محمد أركون" ، ثم احتكاك جيل السبعينيات ، مع الطفرة التفكيكية في الثمانينيات ، من خلال مجلاّت عملاقة وإصدارات كثيرة ومتنوّعة ؛ مارستْ ضغطاً هائلاً على الرأي العام الإسلامي؛ وخاصة في موضوعات :

-الثابت والمتحوِّل. – الهوية والآخر.

-النص والعقل. - التراث.

-التفسير المعاصر. - محدودية التشريع.

و كانت نتاجاً لدراسة متأنية عن موضوعات التفكيكية في البيئة الإسلامية . وقد اختصر الناقد جابر عصفور وعي القارئ المعاصر ؛ بقوله : (حالة وعي تنبثق في اللحظة التي تتمرّد فيها الأنا الفاعلة للوعي ، على طرائقها المضادّة في الإدراك).

الباب الثالث :عقلانية وموضوعية التفكيكية الإسلامية

درس الباحث فيه بتركيز شديد وبحس نقدي ؛ هذه المنهجية وموضوعاتها : جذوراً وحضوراً ومآلا.

الفصل الأول :نقد الجذور

أبرز الباحث السقطات العلمية والمنهجية والنقدية لهذا المنهج ، والتناقضات الصّارخة لتعاليم رواده وممارساتهم على مستوى الذات والنسق والسياق والمبادئ ، وتوصل إلى أنها حالة غنوصية (gnossetique)عليا، تميل إلى الهذيان اللفظي المسكون بذكرى أليمة، لا شك أنها هنا: ذكرى الانحطاط الحضاري الغربي إبان الحربين العالميتين واستعمار الشعوب، ففيها سقطت معاني وقيم الإنسانية والحداثة وتحقيق سعادة الإنسان، فكان الفكر الهدمي المابعدي، ترجمانا لهذا السقوط.

وفي الفصل الثاني:

كشف الباحث عيوب وقصور منهج النقاد في العالم الإسلامي؛ وذلك بطريقتين:

– من خلال عرض مزايا القراءة الإسلامية، أي: الاجتهاد في الإسلام، بإبراز دور نظرية النَّظْم في تفسير المعاني وضبط علاقة اللفظ بالمعنى، ثم بإحكام منطق الإحالة في الاجتهاد الشرعي، في مسائل:الدّلالات والألفاظ الشرعية، وانفتاح المصطلح الأصولي لقراءة مضبوطة ومتوازنة؛ تراعي مقاصد المُكلّف، وتظل متواصلة مع الأصل والمنبع.

– والطريقة الثانية : مقارنة منهج رواد التفكيك في العالم الإسلامي بما جاء نِتاجاً لنظرية النَّظْم ومنطق الإحالة والكفاءة الاجتهادية(القرائية) الشرعية.

وفي الفصل الثالث:

أبْرَز الباحث الإشكالات الناجمة عن التطبيق المتعسِّف لنظريات غربية، من خلال الإتيان بعكس المقصود فيما يخص التاريخانية (historicité) ؛ حيث أبانت "التاريخية"عن إحكام غير معهود للنقد الداخلي والخارجي للنصوص في التراث الإسلامي.

وأظهر أيضاً إشكالية المصطلح التفكيكي،وعقمه، وابتعاده عن الاشتقاق القاعدي العلمي، والترجمة الموثوقة المبنية على مراعاة البيئة والظروف العامة وكيفية النقل إلى بيئة ولغة أخرى؛ عكس ما تعتمده النظريات العلمية المعتبرة قديما وحديثا في طرق صياغة ونحت المصطلحات .

وقد حاول هذا البحث أن يخلخل البنية الحقيقية للعقل الغربي ونسخه ؛وإبراز التكوين اللاّشعوري للنفس المتردِّدة المستورِدة ،وتعاملها مع الذات والآخر. ثم التلميح بمشروع نظرية جادة وموضوعية في قراءة التراث مبنية على منطق الإحالات الحديث والقديم؛ غير مجازفة ومتعسِّفة ، تمنى الباحث أن يُوفَّق في الكشف عنها في المستقبل القريب إن شاء الله.

الهيئة العلمية

هيئة التحرير	
رئيس التحرير ا.د. يوسف حسين E-mail : ihocine@hotmail.com	نائب رئيس التحرير د. عز الدين معميش

مستشارو التحرير	
أ.د محمد المدني بوساق.....	جامعة المدينة المنورة السعودية
أ.د كمال بوزيدي.....	كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الجزائر
د. محمد حسن المرزوقي.....	جامعة الامارات
أ. د عبد القادر بخوش.....	جامعة الأمير عبد القادر لعلوم الاسلامية- قسنطينة
د. مصطفى اكرور.....	كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الجزائر
د. بوزيد كيحول.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية- الرياض
د. محمد يعيش.....	كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الجزائر
د. السعيد رحماني.....	كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الجزائر
د. خير الدين سيب.....	جامهة وهران
د. يوسف بلمهدي.....	جامعة الجزائر
د.محمد هبشور	جامعة وهران
د.محمد الأمين بلغيث	جامعة الجزائر
د. محمد جعيجع	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
د. الطاهر بلخير	جامعة وهران
د.لخضر حداد	جامعة الجزائر
د. رضوان بن غربية	جامعة دبي . الامارات
د. دباغ محمد	جامعة أدرار
د. ميحي التهامي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة