مجلة مركز صالح كامل

للاقتصاد الإسلامي

جامعة الأزهر

مجلة علمية دورية محكمة

السنة السابعة عشر ـ العدد التاسع والأربعون ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م

العدد التاسع والأربعون

صفر ـ جماد ثان ١٤٣٤هـ

يناير ـ إبريل ٢٠١٣م

مَجلـــــة
مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي
بجامعة الأزهر
مجلة دورية علمية محكمة

يصدرها

مركز صالـــح كامـــل
للاقتصاد الإسلامي

رئيس مجلس الإدارة

فضيلة الأستاذ الدكتور/ أسامة محمد العبد رئيس جامعة الأزهر

رئيس التحريـــر

الأستاذ الدكتور/ يوسف إبراهيم يوسف مديـــر المركـــز

بسم الله الرحمن الرحيم

أولاً: البحوث

ثانياً: المقالات

قواعد النشر بالمجلة

١ـ أن يكون البحث مبتكرا يتسم بالجدة والأصالة.

٢ـ أن يكون البحث في مجال الفكر الاقتصادي الإسلامي وما يتصل به من المعارف والعلوم.

٣ـ أن لا يكون البحث مستلا من دراسة سابقة.

٤ـ أن لا يكون قد سبق نشره بصورة من الصور.

٥ـ أن يلتزم بالضوابط والأسس العلمية المتعارف عليها مع الاهتمام بعزو الآيات القرآنية الكريمة وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٦ـ أن لا يتجاوز البحث سبعين صفحة من القطع المتوسط.

٧ـ أن يقدم الباحث عدد ٢ نسخة ورقية من البحث مصحوبة بـ CD باسم السيد الأستاذ الدكتور/ مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ مدينة نصر ـ شارع المخيم الدائم. أو على البريد الإلكتروني للمركز: salehkamel@yahoo.com

٨ـ أن يجاز البحث من اثنين من المحكمين المتخصصين.

٩ـ الأبحاث المقدمة لا ترد سواء نشرت أم لم تنشر.

١٠ـ الباحثون بالمركز معفون من تكاليف تحكيم ونشر أبحاثهم.

١١ـ الآراء الواردة في البحث مسئولية الباحث.

أسماء السادة أعضاء مجلس إدارة المركز

١ـ فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد الطيب
شيخ الأزهر

٢ـ فضيلة الأستاذ الدكتور/ أسامة محمد العبد
رئيس الجامعة رئيس مجلس الإدارة

٣ـ سعادة الشيخ/ صالح عبد الله كامل
المؤسسة العالمية للزكاة

٤ـ الأستاذ الدكتور/ نائب رئيس الجامعة للدراسات العليا والبحوث
نائب رئيس مجلس الإدارة

٥ـ معالى الأستاذ الدكتور/ عبد العزيز حجازي
المفكر الإسلامي المعروف ورئيس مجلس الوزراء الأسبق

٦ـ فضيلة الأستاذ الدكتور/ علي جمعة محمد
مفتي الجمهورية

٧ـ الدكتور/ عمر عبد الله كامل
عضو الرابطة العالمية لخريجى الأزهر

٨ـ الأستاذ الدكتور/ حامد محمد أبو طالب
الأستاذ بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر القاهرة

٩ـ الأستاذ الدكتور/ رفعت السيد العوضي
أستاذ الاقتصاد كلية التجارة جامعة الأزهر

١٠ـ السيد الأستاذ/ ياسر محمد عبده يماني
مؤسسة اقـرأ للعلاقات الإنسانية

١١ـ الأستاذ الدكتور/ عادل حميد يعقوب
وكيل كلية التجارة بنين بالقاهرة جامعة الأزهر

١٢ـ الأستاذ الدكتور/ يوسف إبراهيم يوسف
أستاذ الاقتصاد الإسلامي ـ مدير المركز

١٣ـ السيد الدكتور/ عادل عبد الفضيل عيد
باحث بالمركز

قائمة المحكمين۞

يقوم بتحكيم أبحاث المجلة نخبة من كبار الأساتذة في مختلف التخصصات، وهم الواردة أسماؤهم أدناه، وعند الضرورة يستعان بغيرهم ممن هم أدق تخصصًا.

في الاقتصاد الإسلامي

أ.د/ رفعت السيد العوضي
أ.د/ شعبان فهمى عبد العزيز
أ.د/ شوقي أحمد دنيا
أ.د/ عادل محمد المهدى
أ.د/ عبد الحميد حسن الغزالي
أ.د/ عبد الرحمن يسرى أحمد
أ.د/ نعمت عبد اللطيف مشهور
أ.د/ يوسف إبراهيم يوسف

في الفقه المقارن

أ.د/ أحمد يوسف سليمان
أ.د/ رشاد حسن خليل
أ.د/ سعد الدين مسعد هلال
أ.د/ سيف رجب قزامل
أ.د/ عبد الفتاح محمود إدريس
أ.د/ عطية السيد فياض
أ.د/ محمد رأفت عثمان
أ.د/ محمد السيد الدسوقى

في إدارة الأعمال الإسلامية والإحصاء والتأمين الإسلامي

أ.د/ إسماعيل علي بسيونى
أ.د/ جمال أحمد الشوادفي
أ.د/ سعيد عبد العال الإمام
أ.د/ محمد الدسوقي حبيب
أ.د/ محمد محمد جاهين

في المحاسبة

أ.د/ حسين حسين شحاته
أ.د/ عطية البدويهي
أ.د/ ماهر مصطفي أحمد
أ.د/ محمد عبد الحليم عمر
أ.د/ محمود حسين الجداوي

۞) الترتيب هجائي ولا علاقة له بمكانة المحكم.

العلاقة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية

دراسة ميدانية على الشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية

دكتور/ عصام على فرج بدر(*)

مقدمة Introduction:

أفرزت الأزمات والمتغيرات الاقتصادية المعاصرة التي يموج بها العالم كثيراً من القضايا، والتي باتت موضع اهتمام دولي متنامي، ومن أبرز تلك القضايا انهيار العديد من الشركات العالمية الكبرى وأهمها شركة **Enron** وشركة **World Com** الأمريكية، وغيرها من المؤسسات المالية في العالم، والتي كانت بفعل العديد من الأسباب أهمها: العبث، والغش، والتضليل، والأخطاء المحاسبية، وإخفاء المعلومات، وتدني إدارة الشركات، وتدنى مكاتب المراجعة العالمية، مما أدى إلى انهيار كبرى الشركات وما نجم عنها من خسارة المساهمين لأموالهم، ومن ثم اهتزاز الاقتصاد الأمريكي بشدة، ولم تكن فضيحة هذه الشركات آخر الفضائح، فقد أعقبها تداعيات عديدة في سوق المال تجلت في الفساد المحاسبي أو الإداري أو ضعف آليات الرقابة على أنشطة المؤسسات المالية.

وقد ترتب على ذلك انعدام ثقة مستخدمي القوائم المالية في أمانة واستقلال مراقبي الحسابات، وعدم الاقتناع بالدور الذي يقوم به مراقب الحسابات وبالأنظمة الإدارية والرقابية المحاسبية، مما أثر على قرارات الاستثمار في بورصات الأوراق المالية العالمية.

(*) مدرس المحاسبة ـ كلية التجارة ـ جامعة الأزهر.

ونتيجة لما سبق، شهدت الساحة الدولية الاقتصادية بزوغ مفاهيم اصطلح على تسميتها بحوكمة الشركات **Corporate Governance** لمراجعة ما يعترى ضعف الرقابة في الشركات، وباعتبارها مدخلاً معاصراً لإحكام الرقابة، حيث تشارك كل الأطراف بمسؤوليات هامة، والإذعان للقوانين والأنظمة، والثقة في القوائم المالية.

لذلك نحاول من خلال هذا البحث الوقوف على العلاقة المتداخلة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية، بهدف تعزيز وتطوير ثقافة قواعد الحوكمة بما يساهم في زيادة القدرة التنافسية في سوق الأوراق المالية.

مشكلة البحث Research Problem of:

يمكن بلورة مشكلة البحث في طرح الأسئلة الآتية:

- ما العلاقة بين وجود إطار محكم وفعال لقواعد حوكمة الشركات وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية؟.

وينبثق عن هذا السؤال الأسئلة الفرعية التالية:

- ما أثر تطبيق «قاعدة الإفصاح والشفافية» على الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية؟.
- ما أثر تطبيق قاعدة «دور أصحاب المصالح في ممارسة الرقابة» على الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية؟.
- ما أثر تطبيق قاعدة «المعاملة العادلة والمتساوية بين جميع المساهمين» على الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية؟.

- ما أثر تطبيق قاعدة «مسئوليات مجلس الإدارة» في تعزيز الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية؟.
- ما أثر تطبيق قاعدة «حماية المساهمين والمستثمرين» على الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية؟.

أهداف البحث Purpose of Research:

يسعي البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

- توضيح الجوانب الفكرية لحوكمة الشركات.
- إبراز العلاقة المتداخلة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية.

أهمية البحث Importance of Research:

يستمد البحث أهميته من عدة جوانب أهمها:

١- يطرق هذا البحث مجالاً خصباً؛ فالكتابات في موضوع حوكمة الشركات وعلاقتها بالإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية في بيئة الأعمال المصرية ما زالت محدودة.

٢- يساهم هذا البحث في إبراز الدور الملائم لتشجيع تطبيق قواعد الحوكمة في الشركات المقيدة بالبورصة المصرية، خاصة أن البورصة تعتبر علامة هامة لتطوير الاقتصاد المصري، مما يتطلب توافر الإفصاح المحاسبي لكل من المستثمرين والمساهمين.

٣- الاهتمام بحوكمة الشركات يساعد على توافر بيئة أعمال تتسم بالشفافية والمصداقية، ويساهم في زيادة فعالية الرقابة وإحكامها مما يساعد على تحقيق الاستقرار الاقتصادي خاصة في ظل عالم تسيطر عليه العولمة.

٤- حتمية الاهتمام بحوكمة الشركات في بيئة الأعمال المصرية لما لها من آثار إيجابية على جذب مزيد من الاستثمارات الأجنبية ودعم القدرات التنافسية للشركات.

فرضيات البحث Research of Hypothesis :

في إطار تساؤلات مشكلة البحث نحاول التحقق من صحة الفرضيات التالية:

١- توجد علاقة بين وجود إطار محكم وفعال لحوكمة الشركات وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

٢- توجد علاقة بين قاعدة حماية المساهمين والمستثمرين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

٣- توجد علاقة بين قاعدة المعاملة العادلة والمتساوية بين جميع المساهمين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

٤- توجد علاقة بين قاعدة دور أصحاب المصالح وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

٥- توجد علاقة بين قاعدة توفر مقومات الإفصاح والشفافية وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

٦- توجد علاقة بين قاعدة مسؤوليات مجالس الإدارة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

منهج البحث Methodology of Research :

يقوم البحث على منهجين هما:

١- **المنهج الاستنباطي Deductive Approach** (الدراسة النظرية): يعتمد على ما ورد في الفكر المحاسبي بالكتب والدوريات والمجلات والمقالات العربية والأجنبية، إضافة إلى استخدام شبكة الإنترنت فيما يتعلق بتحديد طبيعة حوكمة الشركات وما يرتبط بها من أهداف وعلاقتها بالإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية.

٢- المنهج الوصفي التحليلي **Descriptive Approach** (الدراسة الميدانية): يستهدف التعرف على مدى العلاقة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية، وذلك من خلال قوائم استقصاء موجهة لعينة من الشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

خطة البحث Plan of Research:

لتحقيق هدف البحث، فقد تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول : حوكمة الشركات: عرض وتقييم الدراسات السابقة.

المبحث الثاني: العلاقة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية.

المبحث الثالث : الدراسة الميدانية.

خلاصة ونتائج وتوصيات البحث.

المبحث الأول

حوكمة الشركات: عرض وتقييم الدراسات السابقة

أولا: المنطلقات الفكرية لحوكمة الشركات:

لقد ولج مصطلح الحوكمة في عالم إدارة الشركات من باب الفساد الذي استشرى في بعض الشركات الكبرى، إذ إن عمليات الفساد والتي ترتب عليها انهيار شركات عملاقة كانت من بين أسبابها ضعف آليات الرقابة الحاكمة في تلك الشركات والقصور في تطبيق مفاهيم حوكمة الشركات، كل ذلك كان باعثاً حقيقياً؛ نحو تأصيل وتطبيق الحوكمة للخروج برؤى جديدة لإحكام الرقابة، ووضع معايير لضبط العمل بدرجة مناسبة من الشفافية والمصداقية تحقق الاطمئنان للمساهمين والمستثمرين وكافة الفئات المعنية بالقوائم المالية[1].

ويختلف مفهوم حوكمة الشركات من بلد إلى آخر، غير أن هناك استخدام لكلمة حوكمة الشركات، أو حاكمة الشركات، أو توجيه الشركات، أو الشركات الرشيدة.

وعلى المستوى العالمي لا يوجد تعريف موحد لحوكمة الشركات بين كافة الاقتصاديين والقانونين والمحللين، وهذا ما تؤكد عليه موسوعة **Encyclopedia Corporate Governance**، من حيث الافتقار إلى تعريف موحد لهذا المفهوم، وقد يرجع ذلك إلى تداخله في العديد من الأمور التنظيمية والاقتصادية والمالية والاجتماعية للشركات[2].

---

(١) د.مجدي محمد سامي، دور لجان المراجعة في حوكمة الشركات وأثرها على جودة القوائم المالية المنشورة في بيئة الأعمال المصرية، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية، (جامعة الإسكندرية، العدد رقم ٢، ٢٠٠٩م)، ص٢.

(2) see:

- **Charkham, Jonathan , Keepin better company, «Corporate Governance» (ten years on, second edition, Oxford University Press, 2005), www.worldcat.org.=>**

كما أنه على المستوى المحلي والإقليمي أيضاً لم يتم التوصل إلى مرادف محدد لمصطلح **Corporate Governance** باللغة العربية، غير أن الاقتصاديين والقانونيين والمهتمين بهذا الموضوع اقترحوا مصطلح «حوكمة الشركات»، وذلك في محاولة لنشر هذا المفهوم وترسيخ التطبيقات الجيدة له بأسواق المال والاقتصاديات المحلية والعربية.

وبحسب مصطلح حوكمة الشركات هو «حكم وإدارة الشركة من جميع الأطراف التي لها علاقة بالشركة والتي تتمثل في مجلس الإدارة والممولين والمساهمين وغيرهم»(١).

ويعرف البنك الدولي الحوكمة بأنها «الحالة التي من خلالها يتم إدارة الموارد الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع بهدف التنمية»(٢).

كما تعرف المنظمة الاقتصادية الأوروبية **(OECD)** حوكمة الشركات بأنها «مجموعة العلاقات بين الشركة، ومجلس الإدارة، والملاك، وكل الأطراف التي لها علاقة مع الشركة، وهى الأسلوب الذي يوفر الهيكل، أو الإطار العام الذي يتم من خلاله تحديد وتحقيق أهداف الشركة، ومراقبة الأداء، والنتائج، وصولاً للأسلوب الناجح لممارسة وإدارة السلطة، والذي من خلاله يتم تقديم الحوافز اللازمة لمجلس

=- **Colley, John, et. al., «What is Corporate Governance», (McGraw-Hill Professional, 2005), www.worldcat.org.**

- **Huse, Morten, Boards, «Governance and Value Creation», (Cambridge University Press, 2007), www.cambridge.org.**

(١) د.طارق عبد العال حماد، «حوكمة الشركات: المفاهيم، المبادئ، التجارب، تطبيقات الحوكمة في المصارف» (الدر الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠٠٥م).

(2) The World Bank, «Governance and Development, the World Bank Publication», Washington, 1991, D.C. P.1.

الإدارة لتحقيق الأهداف الموضوعة لخدمة مصالح الشركة، ومساهميها، وتسهيل المراقبة الجيدة لاستخدام موارد الشركة بكفاءة»[1].

ويرى الباحث أن حوكمة الشركات «هي حقل من حقول الاقتصاد، يبحث في كيفية تحفيز الإدارة في الشركات المساهمة على استخدام ميكانيكية الحوافز، مثل العقود، والتشريعات، وتصميم الهياكل التنظيمية، وبشكل مختصر وأدق؛ ما مدى تأثير ملاك الشركة المساهمة في ضمان وتحفيز مديري الشركة على القيام بتأدية وتحقيق أفضل عائد على استثماراتهم؟»، وبعبارة أخرى فإن حوكمة الشركات تمدنا بإطار يمكن من خلاله صياغة أهداف الشركة ووسائل تحقيق هذه الأهداف ومراقبة الأداء الفعلي ومقارنته بالأهداف المخططة.

وعلى ذلك فإن مفهوم حوكمة الشركات يغطى بعدين هما[2]:

* الالتزام **Conformance**: بمعنى التحقق من تنفيذ الالتزامات والسياسات التشريعية والقانونية والإدارية، فضلاً عن تلبية توقعات المساهمين وأصحاب المصلحة بأكبر قدر من الأمانة والمكاشفة.

* الأداء **Performance**: بمعنى رفع مستوى الأداء الشامل للمنظمة والسعي إلى استغلال الفرص الايجابية للمخاطر الفعلية والمتوقعة والتقليل من الآثار السلبية لهذه المخاطر.

(١)د .إبراهيم عبد الله المنيف، أسامة سعد المعمر، «مبادئ وأسس ومهام حوكمة الشركات»، مجلة المدير، (٢٠٠٤م)، ص ٩ -١٠.

(٢) د.محمد فوزي، وآخرون، «تقييم مبادئ حوكمة الشركات في جمهورية مصر العربية»، (ورقة عمل، المركز المصري للدراسات الاقتصادية، ٢٠٠٣م).

وبذلك فإن الحوكمة تعتبر أداة جيدة تمكن المجتمع من التأكد من حسن إدارة الشركات بأسلوب علمي وعملي، بما يؤدي إلى توفير أطر عامة لحماية أموال المساهمين، وتحقيق نظام بيانات ومعلومات عادل وشفاف يحقق انسياب هذه البيانات والمعلومات على قدم المساواة، بما يحقق توافر النزاهة في الأسواق ولأصحاب المصالح والعلاقات المرتبطة بالمشروعات والشركات، وفي نفس الوقت توفير أداة جيدة للحكم على أداء مجالس إدارة الشركات ومحاسبتهم.

وحتى يتم تدعيم وتعزيز نظام حوكمة الشركات فإنه يجب توافر مجموعة من المقومات؛ أهمها[1]:

١- وجود قوانين وتشريعات ولوائح: تتضمن أفضل أساليب ممارسة سلطة الإدارة في مجالس إدارة الشركات، وتوضح حقوق المساهمين وواجباتهم مثل حق التصويت وحق انتخاب أعضاء مجلس الإدارة، وتوضح حقوق المجتمع على الشركة.

٢- وجود لجنة مراجعة: لها من الصلاحيات ما يكفل لها تحقيق ممارسة دورها الرقابي على أعمال المراجع الداخلي والخارجي ومتابعة تقاريرهم.

٣ - وجود لجان رئيسة تابعة لمجلس الإدارة: من أهم وظائفها الإحلال والتجديد والتحسين الدائم والتطوير المستمر لخطوط الإنتاج والتسويق والتمويل والكوادر البشرية وهذا يؤدي إلى دعم كفاءة الشركة وقدرتها على تحقيق أهدافها.

(١) د. مصطفى حسن بسيوني السعدني، «مدى ارتباط الشفافية والإفصاح بالتقارير المالية وحوكمة الشركات»، المؤتمر الدولي: مهنة المحاسبة والمراجعة والتحديات المعاصرة، (جمعية المحاسبين ومدققي الحسابات بدولة الإمارات العربية المتحدة، ديسمبر ٢٠٠٧م).

٤- وجود نظام فعال للتقارير: يتسم بالشفافية ويوفر المعلومات المناسبة عن أداء الشركة ليس لإدارتها أو مساهميها فحسب، بل لجميع الأطراف الأخرى ذات العلاقة ممن يستخدمون البيانات المالية المنشورة للشركة في اتخاذ القرارات مثل المستثمرين الحاليين والمحتملين والمقرضين والعملاء وغيرهم.

٥- وجود هيكل تنظيمي: واضح يحدد السلطات والمسؤوليات وتساعده مجموعة من الأنظمة مثل نظام الرقابة الداخلية ونظام محاسبة المسؤولية.

٦- المشاركة النسبية لغير المديرين التنفيذيين: في صنع القرارات وفي توجيه مسار العمل وفي تحديد مجالات النشاط.

كما أنه لتحقيق أهداف الحوكمة، لا بد من توافر قواعد راسخة تساهم في إقامة نظام سليم يعزز فرص النجاح والإصلاح الاقتصادي والتنظيمي للشركات، ووفقاً لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية **OECD** فإن القواعد الخاصة بحوكمة الشركات تصنف إلى ست مجموعات[١]:

أولاً: توافر إطار فعال للحوكمة.

ثانياً: حماية حقوق المساهمين.

ثالثاً: المعاملة العادلة للمساهمين.

رابعاً: دور أصحاب المصالح بالنسبة للقواعد المنظمة للحوكمة.

---

(١) انظر:

- **Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), «Principles of Corporate Governance», 2004.**

- ماجد شوقي، «حوكمة الشركات سهلة المنال بالنسبة للأسواق المتقدمة .. صعبة المنال بالنسبة للأسواق الناشئة» (مركز المشروعات الدولية الخاصة ٢٠٠٤م)، www.cipe- arabia.org

خامساً: الإفصاح والشفافية.

سادساً: مسؤوليات مجلس الإدارة.

وقد أصبح تطبيق هذه القواعد وسيلة لتعزيز الثقة في الشركات المدرجة بالسوق المالي، ومؤشراً على المستوى الذى وصلت إليه إدارة الشركات من التزام مهني بقواعد الحوكمة من حسن الإدارة والشفافية والمحاسبة ووجود إجراءات الحد من الفساد، وبالتالي أثرت على الاقتصاد ونموه.

وتعتبر التجربة المصرية في مجال حوكمة الشركات حديثة العهد نسبياً، إذ إن سوق رأس المال ما زال يخطو خطوات حثيثة، رغم أن بيئة الأعمال المصرية بها العديد من القوانين والضوابط التي تعتبر بمثابة محاور أساسية يعتمد عليها كآليات لحوكمة الشركات أهمها[1]:

- قانون رقم «١٥٩ لسنة ١٩٨١» والذي يعد بمثابة ضوابط استرشادية لمجلس الإدارة وعلاقته بالأطراف الأخرى.
- قانون رقم «٩٥ لسنة ١٩٩٢» ويعرف بقانون سوق المال ويهتم بصفة أساسية بالقوائم المالية.
- قانون رقم «٨ لسنة ١٩٩٧» والذي يُعني بالاستثمار حيث يعرض لمجموعة من الحوافز لتشجيع الاستثمار.
- قانون رقم «٢٠٣ لسنة ١٩٩١» (قطاع الأعمال العام).
- قانون رقم «٩٣ لسنة ٢٠٠٠م».

(١) د. عصام على فرج بدر، «أصول الاستثمار في بورصة الأوراق المالية ـ مدخل محاسبي»، (بدون ناشر، ٢٠٠٩م)، ص ٤٥٧.

ثانيا: عرض وتقويم الدراسات السابقة:

يتضمن الفكر المحاسبي عدداً من الدراسات التي اهتمت بحوكمة الشركات، ومن أهم هذه الدراسات:

١- دراسة (Jenny & Jean, 2002)[١]:

عرضت هذه الدراسة حالتين افتراضيتين لاختبار وجهة نظر المراجعين والمديرين في مدى تأثير الحوكمة على جودة القوائم المالية وذلك بالتطبيق على سنغافورة.

وقد أسفرت نتائج تلك الدراسة عما يلي:

- في الحالة الأولى: تمخضت آراء المراجعين والمديرين إلى أن هناك ثلاثة عوامل تؤثر في جودة التقارير والقوائم المالية هي: مدى فعالية لجان المراجعة، وجودة إدارة المراجعة الداخلية، ومدى الالتزام بتطبيق قانون مزاولة المهنة.

- في الحالة الثانية: اسفرت آراء المراجعين والمديرين إلى: أن معدل دوران تغيير المراجع وكذلك الاستعانة بخبراء خارجيين في مجال المراجعة الداخلية يؤثر على جودة التقارير والقوائم المالية.

٢- دراسة (فوزي ٢٠٠٣م)[٢]:

هدفت الدراسة إلى تقييم القواعد والقوانين والمعايير المنظمة لحوكمة الشركات في مصر، حيث تعرضت إلى مفهوم حوكمة الشركات وأهميته، والضوابط التي تحكم أداء الشركات المسجلة في السوق المالي والإطار القانوني والرقابي الذي

(1) Jenny, G., and L.S. Jean, «The Influence of corporate governance mechanisms on the quality of financial reporting and auditing: perceptions of auditors and directors in Singapore», Accounting and Finance, Vol. 42, No. 3, (November, 2002); PP. 195-224.

(٢) د.محمد فوزي وآخرون، مرجع سبق ذكره.

يحكم سوق الأوراق المالية، ومتطلبات التسجيل والقيد في جداول البورصة، وهيكل ملكية الأوراق المالية ثم تقييم تطور قواعد الحوكمة في مصر وفقاً لمعايير حوكمة الشركات الخمس التي وضعتها منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية.

وقد خلصت الدراسة إلى أن سوق المال في مصر قد شهد تطوراً ملحوظاً في مجال إرساء قواعد حوكمة الشركات، مما ترتب عليه بشكل عام تحسن في التقييم الإجمالي للمعايير الخمس للحوكمة وإن كانت درجة التحسن قد اختلفت من معيار لآخر. كما ذهبت الورقة إلى أنه بالرغم من تحسن الإطار القانوني والمؤسسي لحوكمة الشركات في مصر، فإن الممارسات العملية للشركات مازالت إلى حد كبير بعيدة عن التطبيق السليم للمبادئ الموضوعة.

٣- دراسة (خليل ٢٠٠٣م)[١]:

هدفت الدراسة إلى تحليل وتقييم مدى تأثير الالتزام بتطبيق جوانب الحوكمة على طبيعة ونطاق وظيفة المحاسب الإداري ووضعه في الهيكل الوظيفي للشركة في بيئة الأعمال المصرية.

وقد خلصت الدراسة إلى أن طبيعة وظيفة المحاسب الإداري في الوضع التقليدي (عدم الالتزام بالحوكمة) تتركز بشكل أساسي في توفير الدعم الإداري في مجال اتخاذ القرارات من خلال توفير المعلومات الداخلية، أما في الوضع المعاصر (الالتزام بالحوكمة) فإن النظرة تتسع لتشمل توفير المعلومات إلى الأطراف الخارجية، وأوضحت أنه كلما تعددت التقارير وقصرت دورتها خلال السنة المالية احتوت معلومات أكثر واقعية وبالتالي تصبح أكثر ملائمة لخدمة أهداف المستثمرين.

(١) د. محمد خليل، «دور المحاسب الإداري في إطار حوكمة الشركات»، مجلة الدراسات والبحوث التجارية، (كلية التجارة، جامعة بنها، العدد الثاني، ٢٠٠٣م).

كما توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج منها:

- الاهتمام المتزايد بتطبيق حوكمة الشركات ليس فقط على مستوى الكثير من الوحدات الاقتصادية، بل أيضاً على مستوى الكثير من الدول سواء المتقدمة أو النامية، لما يحققه تطبيق الحوكمة من مزايا مختلفة تحد من الكثير من المشاكل التي تواجهها هذه الشركات وبصفة خاصة المشاكل المالية وأهمها فقد الثقة في المعلومات المحاسبية.

- تعدد الأبعاد المحاسبية لعملية حوكمة الشركات ومنها تحقيق المساءلة والرقابة المحاسبية.

والسعي نحو تطوير وتطبيق معايير المحاسبة والمراجعة، وتزايد دور كل من المراجعة الداخلية والخارجية ولجان المراجعة وتحقيق الإفصاح والشفافية والحد من الآثار السلبية لعملية إدارة الأرباح علاوة على التقويم الفعال والمستمر لأداء الوحدة الاقتصادية.

٤- دراسة (Brown, Caylor, 2004)[1]:

هدفت الدراسة إلى قياس العلاقة بين حوكمة الشركات وأدائها وذلك من خلال وضع مقاييس واسعة لحوكمة الشركات التي تم الحصول عليها من خدمات حملة الأسهم المؤسساتية، وقد تم إتباع المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة، وعملت الدراسة على الربط بين نتيجة الحوكمة وبين كل متغير أساسي باستخدام معامل ارتباط بيرسون وسبيرمان وتم ترتيب نتائج الحوكمة من الأعلى إلى الأدنى (من الأفضل إلى الأقل حوكمياً).

(1) Brown, Lawrence & Caylor, Marcus, «Corporate Governance and Firm Performance», (2004).

وخلصت الدراسة إلى أن الشركات التي تتمتع بمستوى حوكمة أفضل نسبياً أكثر ربحية وأكثر قيمة وتدفع أموالاً أكثر لحملة الأسهم، كما أن رسوم الاستشارات التي تدفع للمدققين الخارجيين أقل من الأتعاب التي تدفع لهم وهذا مرتبط بشكل كبير بضعف الأداء للشركات.

٥- دراسة (Core, et. al., 2005)[1] :

هدفت الدراسة إلى إظهار العلاقة بين الحوكمة الضعيفة وعائد الأسهم، حيث تم فحص الأداء التشغيلي للشركات وتوقعات المستثمرين، وقد شملت العينة الأساسية للدراسة كل الشركات التي لها دليل الحوكمة، وتم استخدام معامل ارتباط بيرسون لدراسة العلاقة بين دليل الحوكمة المعد وخصائص الشركات محل الدراسة.

وخلصت إلى أن الشركات التي تعاني من ضعف في حقوق حملة الأسهم يؤدي إلى ضعف الأداء التشغيلي لها، بينما أخطاء توقعات المحللين والإعلان عن توزيعات الأرباح لا تعطي مؤشراً على ضعف الأداء كما أوضحت الدراسة بأن فرضية الحوكمة الضعيفة لا تكون سبباً في تحقيق عوائد قليلة على الأسهم.

٦- دراسة (Lisa et. al., 2009)[2]:

تركز الهدف الرئيس لهذه الدراسة في اختبار العلاقة بين وجود لجنة مراجعة محايدة في المنشأة واحتمالية غش القوائم المالية، كما اختبرت العوامل المؤثرة في احتمالية غش القوائم المالية بخلاف استقلالية لجنة المراجعة.

(1) Core, et.al, «Does Weak Governance Cause Weak Stock Returns An Examination of Firm Operating Performance and Investors Expectations», (2005).

(2) Lisa, A.O., R. Diana, and W.S. Sandra, "The association between audit committee characteristics, the contracting process and fraudulent financial reporting", American Journal of Business, (Spring Vol. 24, No. 1, 2009), pp.57-65.

وخَلُصت الدراسة إلى أن وجود لجنة مراجعة مستقلة لا يمنع غش القوائم المالية نهائيا، كما أشارت النتائج إلى أن احتمالية غش القوائم المالية يرتبط عكسياً بكل من استقلالية لجنة المراجعة، وعدد مرات انعقاد لجنة المراجعة، وهيكل رأس المال، ويرتبط طردياً مع حجم المنظمة، وفرص الاستمرارية ونمو المنظمة.

٧- دراسة (مجدي ٢٠٠٩م)[١]:

استهدفت الدراسة تحقيق هدف عام وهو دراسة وتحليل دور لجان المراجعة في زيادة فعالية حوكمة الشركات وأثرها على جودة القوائم المالية المنشورة في بيئة الأعمال المصرية.

وعرضت الدراسة للأدبيات السابقة في مجال لجان المراجعة وحوكمة الشركات، والبواعث الأساسية لحوكمة الشركات، ودور لجان المراجعة في زيادة فعالية حوكمة الشركات، وأثر لجان المراجعة على جودة القوائم المالية المنشورة في بيئة الأعمال المصرية، وقد توصلت الدراسة في توصياتها إلى أن لجان المراجعة في بيئة الأعمال المصرية لم تحظ بالاهتمام الكاف، سواء من حيث جهود المجامع المهنية وهيئة سوق المال، أو من حيث المتطلبات التشريعية والتنظيمية.

٨- دراسة (Ebaid, 2011)[٢]:

تمت هذه الدراسة على الشركات المصرية المسجلة في بورصة الأوراق المالية المصرية، وتم التركيز على أنشطة المراجعة المالية ومراجعة أساليب الرقابة الداخلية، وأنشطة إدارة المخاطر، والأنشطة الاستشارية، وأنشطة حوكمة الشركات، وقد تبين

(١) د. مجدي محمد سامي، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٧.

(2) Ebaid, I. E., "Internal audit function: An exploratory study from Egyptian listed firms", International Journal of Law and Management, Vol. 53, No. 2, 2011, pp. 108-128.

أن حوالي ٩٤٪ من وقت وظيفة المراجعة الداخلية توجه إلى النشاط الأول، بينما يوجه الزمن الباقي فقط للمناشط الثلاثة الأخرى (٣,٥٪ للنشاط الثاني، ٠,٩٪ للنشاط الثالث، ١,٦٪ للنشاط الأخير).

ومن خلال عرض نتائج الدراسات السابقة يتضح أنها ركزت على جوانب جزئية من حوكمة الشركات، لكنها لم تتناول قواعد وآليات الحوكمة ومدى تأثيرها على الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية.

لذلك يتميز هذا البحث عن غيره من الدراسات بأنه يشتمل على عدة محاور تتعلق بدراسة مستوى التزام الشركات المقيدة في البورصة المصرية بتطبيق قواعد الحوكمة وأثره في الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية، والتعرف على الصعوبات التي تحد من الالتزام بتطبيقها.

المبحث الثاني
العلاقة بين حوكمة الشركات
والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية

إن أحد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها عملية حوكمة الشركات هو مبدأ الإفصاح والشفافية، وما يحمل في طياته من إعداد ومراجعة المعلومات والإفصاح عنها بما يتفق والمعايير عالية الجودة وأن يتم توفيرها للمستخدمين في الوقت الملائم وبالتكلفة الملائمة(١).

أولا: مدى تأثير تطبيق قواعد حوكمة الشركات على الإفصاح المحاسبي:

يمثل الإفصاح أحد المبادئ المحاسبية المهمة التي تلعب دوراً هاماً في إثراء قيمة ومنفعة المعلومات المحاسبية التي تظهر بالقوائم المالية، فالإفصاح المحاسبي هو روح أي سوق مالية وأساس نجاحه، ويحقق في حال توفره جواً من الثقة بين المتعاملين، من خلال قيام الجهات المعنية بمراقبة القوائم المالية للشركات المتعاملة في السوق، والإشراف على وسائل الإعلام المختلفة التي تشكلها هذه الشركات، والتدخل لإزالة الغش ومنع إعطاء معلومات غير صحيحة للمساهمين(٢).

إن تطبيق قواعد حوكمة الشركات أصبح مطلباً ضرورياً من أجل إنجاح ونمو سوق المال بما يعود على تنمية الاستثمار، ولذا فإن دور الجهات الرقابية المسئولة عن الشركات المساهمة والمؤسسات الاقتصادية بكافة أشكالها يجب أن يتعدى الالتزام بتطبيق مواد أنظمة قوانين الشركات التي تقوم بها مجالس إدارة الشركات إلى تقديم

(1) Chipalkatti, N. «Do Investors Reward Bank Disclosure Transparency: Evidence From India», Journal of International Accounting Research, Vol.4, 2005, pp.25-52.

(2) Kang, T. and Pang, Y. «Economic Development and The Value Relevance of Accounting Information–A Disclosure Transparency Perspective», Review of Accounting and Finance, Vol.4, 2005, pp.5-31.

توصيات ومقترحات من شأنها أن تعمل على توفير الآلية التي تضمن سير عمل الشركات على وجه أفضل، ولاشك أن توفير هذه القواعد يجب أن يتم من قبل عدد من الجهات الرسمية وجهات القطاع الخاص كالغرف التجارية والتي من شأنها أن تعمل على تعزيز وتفعيل تطبيق قواعد حوكمة الشركات الذي أصبح مطلباً ضرورياً، وذلك للمساهمة في تدعيم الثقة في الشركات والمؤسسات من خلال تبني المبادئ والقواعد الدولية الخاصة بأفضل الممارسات لضمان الوصول لأفضل الأداء الإداري والمالي في الشركات إضافة إلى تعزيز مبدأ الشفافية والمساءلة اللازمين لضمان حماية حقوق المساهمين(١).

إن قوة حوكمة الشركات تتطلب الآتي(٢):

- إيجاد الأنظمة والقوانين واللوائح، والمعايير المهنية الصادرة، ولجان المراجعة.
- أن تقوم الشركة بتوفير الشفافية والإفصاح وتزويد المستثمرين والجمهور بكافة المعلومات الضرورية التي يحتاجها المستثمر في اتخاذ قراره الاستثماري.
- وجوب تصميم الإفصاح بما يضمن تحسين نوعية القوائم المالية المعروضة باستخدام معايير المحاسبة الدولية.

---

(١) انظر :

- **د. عبد الوهاب نصر على، د. شحاتة السيد شحاتة، «مراجعة الحسابات وحوكمة الشركات في بيئة الأعمال العربية والدولية المعاصرة»، (الدار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦م).**
- **أ. حازم حسن، «لجنة المراجعة بالشركات .... هل حان الوقت لتكوينها»، مجلة لمحاسبة، (جمعية المحاسبين والمراجعين المصرية، القاهرة، العدد التاسع، ٢٠٠١م)، ص١.**

(2) Bushman, R., Piotroski, J. and Smith, A «What Determines Corporate Transparency», Journal of Accounting Research, Vol.42, 2004, pp.207-252 .

وفي إطار حوكمة الشركات ينبغي ضرورة القيام بالإفصاح السليم الصحيح في الوقت المناسب عن كافة الموضوعات الهامة المتعلقة بالشركة، وفى مجال الإفصاح المحاسبي ينبغي مراعاة ما يلي[1]:

- التركيز على الأخلاقيات والدقة المحاسبية: من خلال توظيف الوسائل الكفيلة التي تؤمن سلامة أخلاقيات طواقم الإدارة، والدقة المحاسبية في نفس الوقت كانتقاء الموظفين الذين يتمتعون بأخلاقيات وخبرات جيدة.
- ظهور آليات جديدة تحث على التفاني بالعمل والنزاهة: من خلال توزيع بعض الملصقات على موظفيها تحثهم على النزاهة وأداء واجبهم بإتقان، وتنظيم لقاءات بين موظفيها ومجلس إدارتها لحثهم وتشجيعهم وطمأنتهم بتوصيل المعلومات دون الخوف من طائلة المسؤولية.
- تفعيل دور لجان التدقيق بشكل أكثر كفاءة: من منطلق تعيين أعضاء مستقلين بشكل كامل ومن ذوي أصحاب السمعة النزيهة والخبرة الكبيرة، وطرح أسئلة جوهرية على كل من أصحاب المناصب العليا بالشركة والمدققين الخارجيين تنم عن مسؤولية عالية، وإلزام المدققين الداخليين والخارجيين على حل أية مشكلة طارئة بوقت قياسي، وبحيث تصبح لجان التدقيق العصب الرئيس في عمل الشركة من خلال التركيز على توظيف أعضائها من ذوي أصحاب السمعة النزيهة والخبرات العالية.
- التركيز على جودة الدخل: من خلال توخي الإدارة الحذر بشكل كبير عند منح الائتمانات، أو تغيير أي من الطرق المحاسبية.

(1) William Hillison & Phillip. Z. & M.G. Fennema & Tina D, «A Changing Corporate Culture», Journal of Accountancy,(March,2004)

- التعامل مع إدارة المخاطر بشكل جيد: من خلال تحسين الآلية التي تدير بها الشركة المخاطر خوفا من المساءلة المستمرة من قبل لجان التدقيق.
- التركيز على التدقيق الداخلي: من خلال إجراء تغييرات جوهرية على التدقيق الداخلي، والتي قد تشمل: إنشاء أقسام تدقيق داخلي بشكل رسمي، وملء تلك الأقسام بالأشخاص المختصين بنسبة ٨٠٪ على الأقل، واطلاع لجنة التدقيق على تقارير التدقيق الداخلي قبل رفعها لأصحاب المناصب العليا في الإدارة، والاقتناع بأن تقرير التدقيق الداخلي سيكون له الأثر الرئيس في إنجاح الشركة ككل.
- القيام بمراجعة خارجية مستقلة بواسطة مراجع مستقل كفء مؤهل حتي يمكنه أن يقدم تأكيدات خارجية موضوعية لمجلس الإدارة والمساهمين بأن القوائم المالية تمثل بصدق المركز المالي وأداء الشركة في كافة النواحي المادية والهامة، مع قابلية المراجعين الخارجيين للمساءلة والمحاسبة.
- واجب المساهمين تجاه الشركة: بأن يقوموا بممارسة كافة ما تقتضيه العناية والأصول المهنية في عملية المراجعة.
- تقديم التحليلات عن طريق المحللين والسماسرة ووكالات التقييم والتصنيف والمتعلقة بالقرارات التي يتخذها المستثمرون بعيداً عن أي تعارض هام في المصلحة قد يؤدي إلى الإضرار بنزاهة ما يقومون به من تحليل أو ما يقدمونه من مشورة.
- إعداد المعلومات والإفصاح عنها طبقاً للمستويات النوعية المرتفعة للمحاسبة والإفصاح المالي وغير المالي.

ثانيا: مدى تأثير تطبيق قواعد حوكمة الشركات على جودة القوائم المالية:

ثمة اهتمام بحوكمة الشركات من الناحية المحاسبية والمتعلقة بإعداد القوائم المالية المنشورة، ومن ثم السعي لتحقيق الجودة لتلك القوائم، إذ إن الالتزام بتحقيق الجوانب الفكرية للحوكمة سوف ينعكس بشكلٍ مباشر على تلك القوائم(١).

والجودة في هذا المجال تعنى مصداقية المعلومات المحاسبية التي تتضمنها القوائم المالية وما تحققه من منفعة للمستخدمين، ولتحقيق ذلك يجب أن تخلو من التحريف والتضليل وأن تعد في ضوء مجموعة من المعايير القانونية والرقابية والمهنية والفنية، بما يحقق الهدف من استخدامها(٢).

وتعتبر جودة القوائم المالية الهدف الرئيس الذي تسعي الشركات لتحقيقه، لكن هناك مجموعة من العوامل التي تؤثر في عملية إنتاج المعلومات يمكن بيانها فيما يلي(٣):

- المقومات المادية: تتضمن جميع المكونات المادية مثل الأدوات والأجهزة المحاسبية اليدوية والآلية التي يتم استخدامها في إنتاج المعلومات المحاسبية.
- المقومات البشرية: تتمثل في مجموعة الأشخاص القائمين على تشغيل النظام المحاسبي والعاملين فيه.
- المقومات المالية: تشمل كافة الأموال المتاحة للنظام والتي يستخدمها للقيام بمهامه ووظائفه.

(1) Duffy, Maureen, «Corporate Governance and Client Investing», Journal of Accountancy, (January 2004). p. 33-47 www.aicpa.org/pubs/jofa/joahome.htm.
(2) Ibid. p. 33-47.
(٣) د. محمد محمود يوسف، «التقييم المتوازن للأداء المؤسسي لشركات التأمين في ظل قواعد الحوكمة»، ندوة: الحوكمة، (معهد الدراسات التأمينية، ٢٧ إبريل ، ٢٠٠٤م)، ص ١٢.

- قاعدة بيانات: تحتوي على مجموعة من الإجراءات التطبيقية والبيانات الضرورية اللازمة لتشغيل النظام وتحقيق أهدافه.

وتتحقق جودة هذه المعلومات المحاسبية من خلال توافر المعايير التالية[1]:

١- معايير قانونية: تسعى العديد من المؤسسات المهنية في العديد من الدول لتطوير معايير لجودة القوائم المالية وتحقيق الالتزام بها من خلال سن تشريعات وقوانين واضحة ومنظمة لعمل هذه المؤسسات مع توفير هيكل تنظيمي فعال يقوم بضبط جوانب الأداء في المنشأة بما تتوافق مع المتطلبات القانونية التي تلزم الشركات بالإفصاح الكافي عن أدائها.

٢- معايير رقابية: ينظر إلى عنصر الرقابة بأنه أحد مكونات العملية الإدارية التي يرتكز عليها كل من مجلس الإدارة والمستثمرين، ويتوقف نجاح هذا العنصر على وجود رقابة فعالة تحدد دور كل من لجان المراجعة وأجهزة الرقابة المالية، والإدارية في تنظيم المعالجة المالية، وكذلك دور المساهمين والإطراف ذات العلاقة في تطبيق قواعد الحوكمة بواسطة أجهزة رقابية للتأكد من أن سياستها وإجراءاتها تنفذ بفاعلية وأن بياناتها المالية تتميز بالمصداقية مع وجود تغذية عكسية مستمرة وتقييم للمخاطر وتحليل للعمليات وتقييم الأداء الإداري ومدى الالتزام بالقواعد والقوانين المطبقة.

ويرى الباحث أن المعايير الرقابية تلعب دوراً مهماً في تنظيم قواعد الحوكمة على اعتبار أن المعايير الرقابية تهتم بفحص وتقييم مدى الالتزام بالسياسات

(1) see:
- Keung, C., R. Ashok, and T. Daneil. Sarbanes-Oxley: are audit committees up to the task?", Managerial Auditing, Bradfold, Vol. 22, Iss. 3, 2007); PP. 225-270.
- Larry, E.R, M. Frank, and E. L. Charles , "Internal control guidance: not just a small Matter", Journal of Accountancy; (March; 2007); PP 46-50.

والإجراءات التي من شأنها تسهيل عملية تخصيص الموارد للوصول إلى رفع كفاءة المنشأة وزيادة ثقة مستخدمي القوائم المالية، مما ينعكس أثره على تدعيم الدور الإيجابي للرقابة.

٣- معايير مهنية: تهتم الهيئات والمجالس المهنية المحاسبية بإعداد معايير المحاسبة والمراجعة لضبط أداء العملية المحاسبية، مما كان سبباً في إبراز مفهوم مساءلة الإدارة من قبل الملاك للاطمئنان على استثماراتهم، والتي أدت بدورها إلى ظهور الحاجة لإعداد تقارير مالية تتمتع بالنزاهة والأمانة.

ويرى الباحث أن تطبيق مفهوم المساءلة يتفق مع أسلوب حوكمة الشركات بما يتطلبه من شفافية وإفصاح عن المعلومات ويدعم عملية التواصل والتعاون بين الملاك والإدارة وبالتالي نجاح المنشأة.

٤- معايير فنية: إن توفر معايير فنية يؤدي إلى تطوير مفهوم جودة المعلومات مما يعكس بدوره على جودة القوائم المالية ويزيد ثقة المساهمين والمستثمرين وأصحاب المصالح بالشركة و يؤدي إلى رفع وزيادة الاستثمار.

وتأسيساً على ما سبق فإن وجود معايير لضبط جودة القوائم المالية يكون له أثر كبير في تطوير وتفعيل دور الجهات التنظيمية للحوكمة، من خلال وضع هياكل لتنظيم العملية الإدارية وسن القوانين التي تنظم عمل الشركات وتحفظ حقوق المساهمين، وكذلك بيان أهمية الرقابة والدور المنوط بالمراجع الخارجي، مع وجود نظام رقابي يظهر الحاجة للمساءلة مما يزيد ثقة المستثمرين بإدارة المنشأة، ولذلك فإن مهنه المحاسبة والمراجعة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقواعد الحوكمة، حيث تعتبر المحاسبة والمراجعة من أكثر المجالات العلمية والمهنية تأثراً بمبادئ وإجراءات الحوكمة، كما

أن مبادئ وإجراءات الحوكمة هي الأخرى تلعب دوراً كبيراً في مجال تطوير مهنة المحاسبة والمراجعة من خلال إصدار التشريعات والقوانين التي تحكم عملية الإشراف والرقابة.

ثالثا: العلاقة المتداخلة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية:

إن وجود نظام إفصاح قوي يشجع على الشفافية الحقيقية للشركات المدرجة في السوق، يعتبر مؤشراً هاماً لقدرة المساهمين على ممارسة حقوق ممتلكاتهم على أسس مدروسة، كما أن التطبيق السليم لحوكمة الشركات يشكل المدخل الفعال لتحقيق جودة القوائم المالية والمعلومات الناتجة عنها[1].

١- علاقة قواعد الحوكمة بالإفصاح وجودة القوائم المالية:

ثمة علاقة وثيقة بين تطبيق قواعد الحوكمة والمعلومات المحاسبية في القوائم المالية، إذ إن تطبيق هذه القواعد يؤثر على درجة ومستوى الإفصاح المحاسبي، مما يؤكد على أن الإفصاح والشفافية وظاهرة حوكمة الشركات وجهان لعملة واحدة يؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به، فإذا كان الإفصاح هو أحد وأهم مبادئ الحوكمة فإن إطار الإجراءات الحاكمة للشركات يجب أن يحقق الإفصاح بأسلوب يتفق ومعايير الجودة المالية والمحاسبية، كذلك فإن الأثر المباشر من تطبيق قواعد الحوكمة هو إعادة الثقة في المعلومات المحاسبية[2].

ويرى الباحث أن أهم دوافع تطبيق قواعد الحوكمة بالنسبة للشركات والأسواق المالية هو إعادة ثقة المتعاملين من مستثمرين ومساهمين وإدارة الشركات

(1) Chipalkatti, N., op. cit, pp.25-52.
(2) Peter, B., and C. Julie., «Audit committees and earnings quality» Accounting and Finance, (Vol.49, Iss.2, January, 2009), p.267.

في تلك الأسواق تجنباً لتعرضها إلى انهيارات أو حالات فشل بسبب عدم دقة البيانات والمعلومات المحاسبية وقلة الشفافية وعدم المساءلة في القوائم المالية، لذلك فإن الدقة والموضوعية في القوائم المالية بجانب الالتزام بالقوانين والتشريعات التي تصدرها الدولة والجمعيات المهنية المتخصصة لها الأثر الواضح في تنشيط حركة سوق الأوراق المالية، وزيادة حركة التداول وأسعار الأسهم، فضلاً عن أهمية التوقيت الملائم في الإفصاح عن كافة المعلومات اللازمة لذلك، الأمر الذي يؤثر في القدرة التنبؤية لكل المعلومات وعلى سلوك المستثمرين الحالين والمتوقعين.

٢ـ أثر تطبيق قواعد الحوكمة على الإفصاح وجودة القوائم المالية:

يمثل الإفصاح المحاسبي وجودة المعلومات المحاسبية الواردة في القوائم المالية أداة قوية للتأكيد على سلوك الشركات وحماية حقوق المستثمرين، حيث يمكن للنظام الإفصاح الكافي عن المعلومات التي تصل في الوقت المناسب لهم، الأمر الذي يساهم في اجتذاب رأس المال، والحفاظ على الثقة في أسواق رأس المال، وعلى النقيض فإن ضعف الإفصاح وقلة المعلومات المحاسبية وتأخرها في الوصول إلى المساهمين والمستثمرين والممارسات غير الشفافة تساهم في السلوك غير الأخلاقي، وفي خفض مستوي شفافية ونزاهة السوق[1].

هذا وتظهر أهمية الإفصاح وجودة القوائم المالية أيضاً من خلال ازدياد حاجة الشركات المساهمة إلى التمويل عن طريق أسواق المال والبورصات، فالإفصاح يعد شرطاً أساسياً لتأسيس أسواق المال، و التي غالباً ما تشرف على تلك الأسواق هيئات مهنية أو شبه حكومية تلزم الشركات المقيدة أسهمها في البورصة باتباع

(1) Ibid. p.267.

إجراءات وقوانين وقواعد أساسية تحددها المهنة، وذلك حتى يكتسب الإفصاح والقوائم المالية المنشورة مصداقية لدى المستخدمين والمساهمين، وبذلك تكون هذه المعلومات ذات قيمة وجودة ومنفعة لجميع مستخدميها(١).

ويرى الباحث بأن السوق المالي إذا كان يلعب دوراً مهماً في تحقيق التنمية الاقتصادية، فإن الإفصاح يعد مطلباً ضرورياً حتى يعكس الواقع الحقيقي للشركات ومدى التزامها بالقوانين والتعليمات التي تقرها الجهات المسئولة من أجل التأكد من حسن إدارتها بأسلوب علمي يؤدي إلى حماية أموال المساهمين وتوفير معلومات عادلة شفافة لجميع الأطراف ذات العلاقة، وفى الوقت نفسه توفر أداه جيدة للحكم على أداء مجلس الإدارة ومحاسبتهم، وبالتالي فإن إلزام الشركات بتطبيق معايير المحاسبة الدولية ومبادئ الحوكمة يؤدى بالضرورة إلى رفع جودة القوائم المالية بما تتضمنه من إفصاح وشفافية.

(1) Beng, W. G, «Audit committees, boards of directors, and remediation of material weaknesses in internal control», Contemporary Accounting Research, (Toronto: Summer Vol. 26, Iss. 2.2009), p.7.

المبحث الثالث
الدراســـــة الميـــدانيـــة

يتناول هذا الجزء من البحث وصفاً لمجتمع الدراسة وعينتها، وكذلك أداة الدراسة المستخدمة وطرق إعدادها وصدقها وثباتها، والمعالجات الإحصائية اللازمة لتحليل الدراسة واختبار فروضها، وذلك على النحو التالي:

١ـ مجتمع الدراسة:

يتكون مجتمع الدراسة من أعضاء مجلس الإدارة وكذلك الإدارة التنفيذية الوسطى في جميع الشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية، والتي يبلغ عددها ١٧٢ شركة.

٢ـ عينة الدراسة:

تم تحديد عينة الدراسة بطريقة العينة العشوائية الطبقية من مجتمع الدراسة، وقد خضع اختيار العينة داخل كل قطاع ـ من القطاعات التي تنتمي إليه الشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية ـ للشروط الآتية:

- أن تكون الشركة مقيدة بالبورصة لفترة لا تقل عن ثلاث سنوات.
- أن تكون الشركة قد باشرت نشاطها لفترة لا تقل أيضاً عن ثلاث سنوات.
- أن تضم العينة عدداً من الشركات التي يراجع قوائمها المالية مراجعون من المكاتب الأربعة الكبار عالمياً مع عدداً من الشركات يراجع قوائمها المالية مراجعون من المكاتب المحلية.

وقد ترتب على الإجراءات والشروط السابقة الحصول على عينة مكونة من ٥٤ شركة، وقد بلغ حجم عينة الدراسة ١٥٠ مفردة.

٣ـ أداة جمع البيانات:

تم إعداد استبانة وتوزيعها على عينة الدراسة، لغرض تجميع البيانات اللازمة، ومن ثم تفريغها وتحليلها باستخدام برنامج **SPSS** الإحصائي، واستخدام الاختبارات الإحصائية المناسبة بهدف الوصول لدلالات ذات قيمة، وتم تقسيم الاستبانة إلى مجموعتين كما يلي:

- **المجموعة الأولى**: تتكون من البيانات الشخصية لعينة الدراسة.

- **المجموعة الثانية:** تتناول «العلاقة بين تطبيق قواعد الحوكمة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية»، والتي تم تقسيمها إلى ستة محاور تمثل فرضيات البحث بهدف اختبارها.

وقد تم توزيع الاستبانة على أفراد العينة، وبعد تفحص الاستبانات تم استبعاد ٤ استبانات نظراً لعدم تحقق الشروط المطلوبة منها، وبذلك يكون عدد الاستبانات الخاضعة للدراسة ١٤٦ استبانة.

٤ـ خصائص عينة الدراسة:

أ- المؤهل العلمي : يتضح من الجدول رقم (١) أن ٥,٤٨٪ من عينة الدراسة مؤهلهم العلمي «دكتوراه» و ٢١,٩٦٪ من عينة الدراسة مؤهلهم العلمي «ماجستير»، ٦٣٪ من عينة الدراسة مؤهلهم العلمي «بكالوريوس»، و ٩,٥٦٪ من عينة الدراسة مؤهلهم العلمي «مؤهلات أخرى»، ومن ثم يتضح أن العينة من المؤهلين علمياً، الأمر الذي يساهم في دقة الإجابات وسلامتها.

جدول رقم (١) توزيع عينة الدراسة حسب متغير المؤهل العلمي

المؤهل العلمي	العدد	النسبة
دكتوراه	٨	%٥,٤٨
ماجستير	٣٢	%٢١,٩٦
بكالوريوس	٩٢	%٦٣
أخرى	١٤	%٩,٥٦
المجموع	١٤٦	%١٠٠

ب- القطاع الذي تنتمي إليه الشركة: يتضح من الجدول رقم (٢) أن ٨,٢٠٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «الأسمنت»، ٨,٩٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «النقل»، ١٠,٢٧٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «الزراعة والصناعات الغذائية»، و٢١,٢٤٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «البنوك» و١١,٦٤٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «الاتصالات وتقنية المعلومات»، و ١٦,٤٤٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «التشييد والبناء» و١٢,٣٥٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «التأمين»، و ١٠,٩٦٪ من الشركات تنتمي إلى قطاع «الاستثمار الصناعي»، ويلاحظ أن هناك تنوعاً في مجتمع وعينة الدراسة، الأمر الذي ينعكس إيجابياً على النتائج وإمكانية تعميمها.

جدول رقم (٢) توزيع عينة الدراسة حسب متغير القطاع الذي تنتمي إليه الشركة

القطاع الذي تنتمي إليه الشركة	العدد	النسبة
الأسمنت	١٢	%٨,٢٠
النقل	١٣	%٨,٩
الزراعة والصناعات الغذائية	١٥	%١٠,٢٧
البنوك	٣١	%٢١,٢٤
الاتصالات وتقنية المعلومات	١٧	%١١,٦٤
التشييد والبناء	٢٤	%١٦,٤٤
التأمين	١٨	%١٢,٣٥
الاستثمار الصناعي	١٦	%١٠,٩٦
المجموع	١٤٦	%١٠٠

ج- المستوى الوظيفي: يتضح من الجدول رقم (٣) أن ٤١,٧٨٪ من عينة الدراسة هم من «مدير» و١٨,٤٩٪ من عينة الدراسة هم من «مجلس الإدارة»، و٣٩,٧٣٪ من عينة الدراسة هم من «مستويات وظيفية أخرى»، مما يعنى التعرف على آراء جميع إجابات المبحوثين المتخصصين الذين يشغلون وظائف متعددة.

جدول رقم (٣) توزيع عينة الدراسة حسب متغير المستوى الوظيفي

المستوى الوظيفي	العدد	النسبة
مدير	٦١	%٤١,٧٨
مجلس إدارة	٢٧	%١٨,٤٩
أخرى	٥٨	% ٣٩,٧٣
المجموع	١٤٦	%١٠٠

د- عدد سنوات الخبرة: يتضح من الجدول رقم (٤) أن ٤٧,٩٤٪ من عينة الدراسة تراوحت سنوات الخبرة لديه «أكثر من ١٥ سنة»، و ٢٣,٩٧٪ من عينة الدراسة تراوحت سنوات الخبرة لديهم «من ١٠ إلى أقل من ١٥ سنة ، و ٢٠,٥٥٪» من عينة الدراسة تراوحت سنوات الخبرة لديهم «من ٥ إلى ١٠ سنوات»، و ٧,٥٤٪ من عينة الدراسة بلغت سنوات الخبرة لديهم «أقل من ٥ سنوات»، وهذا يعني انعكاس إجابات المبحوثين على سلامة النتائج في ضوء الخبرات المتعددة لهم.

جدول رقم (٤) توزيع عينة الدراسة حسب متغير سنوات الخبرة

الخبرات	العدد	النسبة
أكثر من ١٥سنة	٧٠	%٤٧,٩٤
من ١٠ إلى أقل من ١٥ سنة	٣٥	%٢٣,٩٧
من ٥إلى أقل من ١٠ سنوات	٣٠	%٢٠,٥٥
أقل من ٥ سنوات	١١	%٧,٥٤
المجموع	١٤٦	%١٠٠

٥ـ صدق الاتساق البنائي لمحاور الدراسة بقائمة الاستقصاء :

تم استخدام طريقة ألفا كرونباخ **Alpha Cronbach's** لقياس ثبات الاستبانة، ويبين الجدول رقم (٥) أن معاملات الثبات مرتفعة.

جدول رقم (٥) معامل الثبات (طريقة الفا كرونباخ)

المحور	محتوى المحور	عدد الفقرات	معامل ألفا كرونباخ
الأول	مدى وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة.	٧	٠,٨٦٤٧
الثاني	مدى توفر مقومات حماية حقوق المساهمين المستثمرين.	١١	٠,٨٩٨٢
الثالث	مدى توفر مقومات معاملة عادلة ومتساوية بين جميع المساهمين.	١٠	٠,٨٤٨٨
الرابع	مدى توفر مقومات دور أصحاب المصالح في أساليب ممارسة قواعد الحوكمة.	٧	٠,٩٢١٢
الخامس	مدى توفر مقومات الإفصاح والشفافية لجميع أصحاب المصالح.	٧	٠,٩٨٧٦
السادس	مدى توفر مقومات مسؤوليات مجلس الإدارة لقواعد الحوكمة.	٨	٠,٩٥٦٧

٦ـ المعالجات الإحصائية:

لمعرفة هل البيانات تتبع التوزيع الطبيعي أم لا؟ فقد تم استخدام اختبار كولمجروف - سمرنوف (**K-S Sample**)، وهو اختبار ضروري في حالة اختبار الفرضيات لأن معظم الاختبارات المعلمية تشترط أن يكون توزيع البيانات طبيعياً، ويوضح الجدول رقم (٦) نتائج الاختبار، والتي تظهر أن قيمة مستوى الدلالة لكل قسم أكبر من(**0.05 < sig.) 0.05**، وهذا يدل على أن البيانات تتبع التوزيع الطبيعي ويجب استخدام الاختبارات المعملية.

كما تم تفريغ وتحليل الاستبانة من خلال برنامج **SPSS** الإحصائي، وقد استخدمت الاختبارات الإحصائية التالية:

تم استخدام اختبار **t** للعينة الواحدة والنتائج المبينة في الجدول رقم (٦) توضح آراء أفراد عينة الدراسة في العلاقة بين تطبيق قواعد الحوكمة والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية، وهي مرتبة تنازلياً حسب الوزن النسبي لكل عنصر كما يلي:

- توفر مقومات تحدد مسئوليات مجلس الإدارة بوزن نسبي «٨٥,٢٥٪» وقد احتل المرتبة الأولى.
- توفر مقومات الإفصاح والشفافية لجميع أصحاب المصالح بوزن نسبي «٨٣,٥٤٥٪» وقد احتل المرتبة الثانية.
- توفر مقومات دور أصحاب المصالح في أساليب ممارسة قواعد الحوكمة بوزن نسبي «٨٣,١١٦٪» وقد احتل المرتبة الثالثة.
- وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة بوزن نسبي «٨١,٦٩٧٪» وقد احتل المرتبة الرابعة.

- توفر مقومات حماية حقوق المساهمين والمستثمرين بوزن نسبي «٨١,٠٩٢٪» وقد احتل المرتبة الخامسة.
- توفر مقومات معاملة عادلة ومتساوية بين جميع المساهمين بوزن نسبي «٧٩,٩٤٨٪» وقد احتل المرتبة السادسة.

وبصفة عامة يتبين أن المتوسط الحسابي لجميع فقرات المحاور الستة تساوي ٤,١١٤، والوزن النسبي يساوي ٨٢,١٩٢ وهي أكبر من الوزن النسبي المحايد «٦٠٪» وقيمة t الجدولية والتي تساوي ١,٩٨، ومستوى t المحسوبة تساوي ١٦,٦٩٦ وهي أكبر من قيمة الدلالة تساوي ٠,٠٠٠ وهي أقل من ٠,٠٥ وتشير تلك النتائج بأن أثر تطبيق قواعد الحوكمة على الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية ليست بدرجة كافية.

جدول رقم (٦) تحليل محاور الدراسة

م	المحور	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	قيمة t	مستوى الدلالة	الترتيب
١	توفر مقومات مسؤوليات مجلس الإدارة لقواعد الحوكمة.	٤,٢٦٨	٠,٦٨٦٤	٨٥,٢٥	١٦,٩٧٧	٠,٠٠	١
٢	توفر مقومات الإفصاح والشفافية لجميع أصحاب المصالح.	٤,١٨	٠,٧٢٤٩	٨٣,٥٤٥	١٤,٦٤١	٠,٠٠	٢

م	المحور	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	قيمة t	مستوى الدلالة	الترتيب
٣	توفر مقومات دور أصحاب المصالح في أساليب ممارسة قواعد الحوكمة.	٤,١٥٨	٠,٧١١٧	٨٣,١١٦	١٤,٥٤٢	٠,٠٠	٣
٤	وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة.	٤,٠٨١	٠,٦٤٢٤	٨١,٦٩٧	١٤,٧٩٥	٠,٠٠	٤
٥	توفر مقومات حماية حقوق المساهمين والمستثمرين	٤,٠٥٩	٠,٦٥٣٤	٨١,٠٩٢	١٣,٩٧	٠,٠٠	٥
٦	توفر مقومات معاملة عادلة ومتساوية بين جميع المساهمين.	٣,٩٩٣	٠,٦٠٢٨	٧٩,٩٤٨	١٣,٩٨٦	٠,٠٠	٦
مجموع المحاور		٤,١١٤	٠,٥٨٧٤	٨٢,١٩٢	١٦,٦٩٦	٠,٠٠	

٧ـ اختبار فرضيات الدراسة:

في إطار التساؤلات يتم التحقق من صحة فروض الدراسة كما يلي:

الفرضية الأولي: «توجد علاقة بين وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية».

تم استخدام اختبار بيرسون عند مستوى دلالة **a=0.05** والنتائج المبينة في الجدول رقم (٧) توضح أن قيمة مستوى الدلالة تساوي ٠,٠٠٠ وهي أقل من ٠,٠٥، كما أن قيمة **r** المحسوبة تساوي٠,٧٨٣٣ وهي أكبر من قيمة **r** الجدولية والتي تساوي ٠,١٧٤، مما يدل على وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى **0.05** = **a** بين وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها في البورصة المصرية.

جدول رقم(٧) الارتباط بين وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية

المحور	الإحصاءات	الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.
وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة	معامل الارتباط	٠,٧٨٣٣
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠
	حجم العينة	١٤٦

قيمة **r** المحسوبة عند درجة حرية «١١٩» ومستوى دلالة «٠,٠٥» يساوي٠,١٧٤

الفرضية الثانية : «توجد علاقة بين توفر مقومات حماية المساهمين والمستثمرين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها في البورصة المصرية».

تم استخدام اختبار بيرسون عند مستوى دلالة **0.05** = **a** والنتائج المبينة في الجدول رقم(٨) توضح أن قيمة مستوى الدلالة تساوي٠,٠٠ وهي أقل من ٠,٠٥ كما أن قيمة **r** المحسوبة تساوي ٠,٨٢٣ ، وهي أكبر من قيمة **r** الجدولية والتي تساوي ٠,١٧٤ ، مما يدل على وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى **a= 0.05** بين توفر مقومات حماية المساهمين والمستثمرين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية، مما يدل على توفر أسس ومقومات واضحة وعادلة لحماية حقوق المساهمين ، مما يساهم في جذب المزيد من الاستثمارات.

جدول رقم (٨) الارتباط بين توفر مقومات حماية المساهمين والمستثمرين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية

المحور	الإحصاءات	الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية
توفر مقومات حماية المساهمين والمستثمرين.	معامل الارتباط	٠,٨٢٣
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠
	حجم العينة	١٤٦

قيمة **r** المحسوبة عند درجة حرية «١١٩» ومستوى دلالة «٠,٠٥» يساوي ٠,١٧٤

الفرضية الثالثة : «توجد علاقة بين توفر مقومات معاملة عادلة ومتساوية بين جميع

المساهمين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية».

تم استخدام اختبار بيرسون عند مستوى دلالة **a=0.05** ، والنتائج المبينة في الجدول رقم (٩) توضح أن قيمة مستوى الدلالة تساوي ٠,٠٠٠ وهي أقل من ٠,٠٥ ، كما أن قيمة **r** المحسوبة تساوي ٠,٨٥٣ وهي أكبر من قيمة **r** الجدولية والتي تساوي ٠,١٧٤ ، مما يدل على وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى **a= 0.05** ، بين توفر مقومات المعاملة العادلة والمتساوية بين جميع المساهمين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

جدول رقم (٩) الارتباط بين توفر مقومات معاملة عادلة ومتساوية بين جميع المساهمين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية

المحور	الإحصاءات	الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية
توفر مقومات معاملة عادلة ومتساوية بين جميع المساهمين.	معامل الارتباط	٠,٨٥٣
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠
	حجم العينة	١٤٦

قيمة **r** المحسوبة عند درجة حرية «١١٩» ومستوى دلالة «٠,٠٥» يساوي «٠,١٧٤»

الفرضية الرابعة : «توجد علاقة بين توفر مقومات دور أصحاب المصالح في ممارسة أساليب سلطات الإدارة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية».

تم استخدام اختبار بيرسون عند مستوى دلالة **a=0.05** والنتائج المبينة في الجدول رقم (١٠) توضح أن قيمة مستوى الدلالة تساوي ٠,٠٠٠ وهي أقل من ٠,٠٥ ، كما أن قيمة **r** المحسوبة تساوي ٠,٩٤٠ وهي أكبر من قيمة **r** الجدولية والتي تساوي ٠,١٧٤، مما يدل على وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى **a=0.05** بين توفر مقومات دور أصحاب المصالح في أساليب ممارسة سلطات الإدارة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المقيدة المالية للشركات أسهمها بالبورصة المصرية.

جدول رقم (١٠) الارتباط بين توفر مقومات دور أصحاب المصالح في ممارسة أساليب سلطات الإدارة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية

المحور	الإحصاءات	الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية
توفر مقومات دور أصحاب المصالح في ممارسة أساليب سلطات الإدارة.	معامل الارتباط	٠,٩٤٠
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠
	حجم العينة	١٤٦

قيمة **r** المحسوبة عند درجة حرية «١١٩» ومستوى دلالة «٠,٠٥» يساوي ٠,١٧٤

الفرضية الخامسة: «توجد علاقة بين توفر مقومات الإفصاح والشفافية وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية».

تم استخدام اختبار بيرسون عند مستوى دلالة **a=0.05** والنتائج المبينة في الجدول رقم (١١) توضح أن قيمة مستوى الدلالة تساوي ٠,٠٠٠ وهي أقل من ٠,٠٥، كما أن قيمة **r** المحسوبة تساوي ٠,٩٤٣ وهي أكبر من قيمة **r** الجدولية والتي تساوي ٠,١٧٤ ، مما يدل على وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين توفر مقومات الإفصاح والشفافية وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية عند مستوى دلالة **a=0.05**.

جدول رقم (١١) الارتباط بين توفر مقومات الإفصاح والشفافية وبين الإفصاح وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية

المحور	الإحصاءات	الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية
توفر مقومات الإفصاح والشفافية.	معامل الارتباط	٠,٩٤٣
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠
	حجم العينة	١٤٦

قيمة**r** المحسوبة عند درجة حرية «١١٩» ومستوى دلالة «٠,٠٥» يساوي ٠,١٧٤

الفرضية السادسة: «توجد علاقة بين توفر مقومات تحدد مسؤوليات مجلس الإدارة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية».

تم استخدام اختبار بيرسون عند مستوى دلالة **a=0.05**، والنتائج المبينة في الجدول رقم (١٢) توضح أن قيمة مستوى الدلالة تساوي ٠,٠٠٠ وهي أقل من ٠,٠٥ ، كما أن قيمة **r** المحسوبة تساوي ٠,٩٠٩ وهي أكبر من قيمة **r** الجدولية والتي تساوي ٠,١٧٤ ، مما يدل على وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى **a=0.05** بين توفر مقومات تحدد مسؤوليات مجالس وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

جدول رقم (١٢) الارتباط بين توفر مقومات تحدد دور مجلس الإدارة في ممارسة قواعد الحوكمة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية

المحور	الإحصاءات	الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية
مقومات تحدد دور مجلس الإدارة في ممارسة قواعد الحوكمة.	معامل الارتباط	٠,٩٠٩
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠
	حجم العينة	١٤٦

قيمة **r** المحسوبة عند درجة حرية «١١٩» ومستوى دلالة «٠,٠٥» يساوي ٠,١٧٤

نتائج البحث:

في ضوء التحليلات النظرية والميدانية، والتي أجريت على الشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية، تم التوصل إلى النتائج التالية :

- توجد علاقة بين وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة وبين الإفصاح المحاسبي للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.
- توجد علاقة بين توفر مقومات حماية المساهمين والمستثمرين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.
- توجد علاقة بين توفر مقومات المعاملة العادلة والمتساوية بين جميع المساهمين وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.
- توجد علاقة بين توفر مقومات دور أصحاب المصالح في أساليب ممارسة سلطات الإدارة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.
- توجد علاقة بين توفر مقومات الإفصاح والشفافية وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.
- توجد علاقة بين توفر مقومات تحدد دور مجلس الإدارة في ممارسة قواعد الحوكمة وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية للشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية.

التوصيات:

- العمل على تعزيز ثقافة ممارسة الحوكمة من خلال عقد البرامج التدريبية التي تعكس مفاهيم وثقافة تطبيقات الحوكمة.
- بذل المزيد من الجهود لتطبيق قواعد الحوكمة في الشركات بهدف تنميه الدور الاستشاري في المجتمع.
- إيجاد أسس وقواعد عادلة وتطبيقها بشكل متساوٍ على كافة المساهمين.
- منح صلاحيات أوسع لأصحاب المصالح في ممارسة الدور الرقابي على الإدارة مما يساهم في دعم وتشجيع المستثمرين.
- زيادة مستوى الإفصاح والشفافية في القوائم المالية وإتاحتها لجميع أصحاب المصالح لإعطاء المساهمين والمستثمرين الأمن والأمان لأموالهم.
- زيادة فاعلية دور مجلس الإدارة في اختيار المدراء التنفيذيين وممارسة دورهم في تطبيق القوانين والأنظمة.
- تحسين مستوى ممارسة الحوكمة في الشركات المقيدة في بورصة الأوراق المالية وخاصة مبدأ الإفصاح.

بحوث مستقبلية مقترحة:

يوصى الباحث بإجراء المزيد من البحوث حول :

- مدى تأثير حوكمة الشركات في الحد من المضاربات في البورصة المصرية للأوراق المالية.
- دور قواعد الحوكمة في منع حدوث التعثر المالي بالشركات.

قائمة المراجع

أولا: المراجع العربية:

أ- كتب

- د.طارق عبد العال حماد، «**حوكمة الشركات : المفاهيم، المبادئ، التجارب، تطبيقات الحوكمة في المصارف**» (الدر الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية ، ٢٠٠٥م).
- د. عبد الوهاب نصر على، د. شحاتة السيد شحاتة، «**مراجعة الحسابات وحوكمة الشركات في بيئة الأعمال العربية والدولية المعاصرة**»، (الدار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦م).
- د. عصام على فرج بدر، «**أصول الاستثمار في بورصة الأوراق المالية - مدخل محاسبي**»، (بدون ناشر، ٢٠٠٩م).

ب- دوريات:

- د .إبراهيم عبد الله المنيف، أسامة سعد المعمر، «مبادئ وأسس ومهام حوكمة الشركات»، **مجلة المدير**، (٢٠٠٤م).
- أ.حازم حسن، «لجنة المراجعة بالشركات ... هل حان الوقت لتكوينها»، **مجلة المحاسبة**، (جمعية المحاسبين والمراجعين المصرية، القاهرة، العدد التاسع، ٢٠٠١م).
- د. محمد خليل، «دور المحاسب الإداري في إطار حوكمة الشركات»، **مجلة الدراسات والبحوث التجارية**، (كلية التجارة، جامعة بنها، العدد الثاني، ٢٠٠٣م).

- د. مجدي محمد سامي، دور لجان المراجعة في حوكمة الشركات وأثرها على جودة القوائم المالية المنشورة في بيئة الأعمال المصرية، **مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية**، (جامعة الإسكندرية، العدد رقم ٢، ٢٠٠٩م).

ج- مؤتمرات وندوات:

- ماجد شوقي، **«حوكمة الشركات سهلة المنال بالنسبة للأسواق المتقدمة .. صعبة المنال بالنسبة للأسواق الناشئة»**، (مركز المشروعات الدولية الخاصة، ٢٠٠٤م)، **www.cipe-arabia.org**
- د.محمد فوزي، وآخرون، **«تقييم مبادئ حوكمة الشركات في جمهورية مصر العربية»**، (ورقة عمل، المركز المصري للدراسات الاقتصادية، ٢٠٠٣م).
- د. محمد محمود يوسف، «التقييم المتوازن للأداء المؤسسي لشركات التأمين في ظل قواعد الحوكمة»، **ندوة: الحوكمة**، (معهد الدراسات التأمينية، ٢٧ إبريل، ٢٠٠٤م).
- د. مصطفى حسن بسيونى السعدني، «مدى ارتباط الشفافية والإفصاح بالتقارير المالية وحوكمة الشركات»، **المؤتمر الدولي: مهنة المحاسبة والمراجعة والتحديات المعاصرة**، (جمعية المحاسبين ومدققي الحسابات بدولة الإمارات العربية المتحدة، ديسمبر ٢٠٠٧م).

ثانياً : المراجع الأجنبية:

A- books:

- **Ebaid, I. E., Internal audit function: An exploratory study from Egyptian listed firms, International Journal of Law and Management, Vol. 53, No. 2, 2011.**
- **Charkham, Jonathan, Keepin better company, "Corporate Governance" (Ten years on, second edition, Oxford University Press, 2005), www.worldcat.org.**

- **Colley, John, et al, "What is Corporate Governance", (McGraw-Hill Professional, 2005), www.worldcat.org.**
- **Huse, Morten, Boards, "Governance and Value Creation", (Cambridge University Press, 2007), www.cambridge.org.**

B-Periodicals:

- **Beng, W.G, "Audit committees, boards of directors, and remediation of material weaknesses in internal control", Contemporary Accounting Research,(Toronto: Summer Vol. 26, Iss. 2;2009).**
- **Bushman ,R ., Piotroski , J and Smith , A " What Determines Corporate Transparency " , Journal of Accounting Research , vol.42 , 2004 .**
- **Chipalkatti, N "Do Investors Reward Bank Disclosure Transparency: Evidence From India", Journal of International Accounting Research, Vol.4 , 2005 .**
- **Duffy, Maureen, "Corporate Governance and Client Investing", Journal of Accountancy, (January 2004). www.aicpa.org/pubs/jofa/joahome.htm.**
- **Jenny, G., and L.S. Jean, "The Influence of corporate governance mechanisms on the quality of financial reporting and auditing: perceptions of auditors and directors in Singapore", Accounting and Finance, Vol. 42, No. 3, (November, 2002).**
- **Kang , T and Pang , Y " Economic Development and The Value Relevance of Accounting Information – A Disclosure Transparency Perspective " , Review of Accounting and Finance , vol.4 , 2005.**
- **Keung, C., R. Ashok, and T. Daneil. Sarbanes-Oxley: are audit committees up to the task?", Managerial Auditing, Bradfold, Vol. 22, Iss. 3, 2007).**
- **Larry, E.R, M. Frank, and E. L. Charles , "Internal control guidance: not just a small Matter", Journal of Accountancy; (March; 2007).**
- **Lisa, A. O., R. Diana, and W.S. Sandra, "The association between audit committee characteristics, the contracting process and fraudulent financial reporting", American Journal of Business,(Spring Vol. 24, No. 1 , 2009).**

- **Peter, B., and C. Julie. , «Audit committees and earnings quality», Accounting and Finance, (Vol. 49, Iss. 2, January, 2009).**
- **William Hillison & Phillip. Z & M.G. Fennema & Tina D, «A Changing Corporate Culture», Journal of Accountancy, (Marsh, 2004)**

C – Issues:

- **Brown, Lawrence & Caylor, Marcus, «Corporate Governance and Firm Performance», (2004).**
- **Core, et. al., "Does Weak Governance Cause Weak Stock Returns An Examination of Firm Operating Performance and Investors Expectations",(2005).**
- **Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), "Principles of Corporate Governance" , 2004.**
- **The World Bank, "Governance and Development, the World Bank Publication", Washington, 1991.**

D- Web Sites :

- **www.cma.gov.eg** موقع الهيئة العامة لسوق المال
- **www.hawkama.net** موقع حوكمة الشركات
- **www.Cipe-arabia.org** موقع مركز المشروعات الدولية
- **www.Infotechaccountants.Com** موقع محاسبو تكنولوجيا المعلومات
- **www.ame.com** موقع جوهر معلومات الشرق الوسط التجارية
- **www.arab-api.org** موقع المعهد العربي للتخطيط
- **www.islameonline.com** موقع إسلام أن لاين

ملحق

قائمة استقصاء بحث

عزيزي المستقصي منه /.....

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أتشرف بطلب تعاون سيادتكم في إنجاز دراسة أقوم بإعدادها تحت عنوان «العلاقة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية – دراسة ميدانية على الشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية».

ويتمثل الهدف من الدراسة في إلقاء الضوء على الجوانب الفكرية لحوكمة الشركات وإبراز العلاقة بين حوكمة الشركات وبين الإفصاح المحاسبي، وأيضاً إبراز العلاقة بين حوكمة الشركات وبين جودة القوائم المالية، ثم إبراز العلاقة المتداخلة بين حوكمة الشركات وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية.

ولقد تم اختيار سيادتكم ضمن عينة الدراسة باعتباركم من الأطراف المهتمة بهذا الموضوع، حيث إن الوقوف على وجهة نظركم سوف يسهم بدرجة كبيرة إن شاء الله في تحقيق أهداف الدراسة وإثرائها، ونؤكد لسيادتكم أن البيانات الواردة بهذا الاستبيان سوف تستخدم فقط لأغراض البحث العلمي وستكون في موضع السرية.

ومراعاة لضيق وقتكم فقد تم تصميم قائمة الاستبيان بحيث يمكن الإجابة عن معظم أسئلة أجزائها بشكل ميسر، وإن كان لديكم إضافة أو تعليق يخص الدراسة أو قائمة الاستقصاء فإنه يمكنكم استخدام الورقة الخالية الموجودة في نهاية قائمة الاستقصاء.

ونحن نقدر تعاونكم الصادق في تحقيق أهداف البحث.

وتفضلوا بقبول وافر الاحترام

أولاً :**معلومات عامة** :

١- الاسم (اختياري) : .....

(يرجى وضع علامة(√) حول البديل المناسب لكل من العبارات التالية) :

٢- المستوي الوظيفي :

- مجلس الإدارة ( ) - مدير ( ) - أخري يرجي الذكر .....

٣- المؤهل العلمي :

- بكالوريوس ( ) - ماجستير( )
- دكتوراه ( ) - أخري ( )

٤- عدد سنوات الخبرة :

- من ١٥ سنة فأكثر ( ) - من ١٠ إلي أقل من ١٥ سنة( )
- من ٥ إلي ١٠ سنوات ( ) - أقل من ٥ سنوات ( )

٥-العمر :

- أقل من ٣٠ سنة ( ) - من ٣٠ إلى أقل من ٤٠ سنة( )
- من ٤٠ إلى أقل من ٥٠ سنة( ) - أكثر من ٥٠ سنة ( )

٦- القطاع الذي تنتمي إليه الشركة :

- الأسمنت ( ) - النقل ( )
- الزراعة والصناعات الغذائية ( ) - التشييد والبناء ( )
- الاستثمار الصناعي ( ) - البنوك ( )
- الاتصالات وتقنية المعلومات ( ) - التأمين ( )

ثانياً :**العلاقة بين تطبيق قواعد حوكمة الشركات وبين الإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية : (الرجاء وضع علامة (√) حول البديل المناسب لكل من العبارات التالية)**

م	الفقرة	موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدة
أولاً :مدى وجود أساس محكم وفعال لقواعد الحوكمة.						
١	يتوفر هيكل تنظيمي ووصف وظيفي وتحديد المسؤوليات والصلاحيات يساهم في تطوير. الحوكمة.					
٢	يتوفر إطار تنظيمي فعال يضبط كافة جوانب الحوكمة لأداء الشركات.					
٣	هل قوانين الشركات المطبقة في مصر تكفل للمساهمين الحق في انتخاب أو عزل أعضاء مجلس الإدارة؟.					
٤	تتوفر تشريعات واضحة تحدد المسئوليات مع ضمان تحقيق مصالح الجمهور في الشركات المقيدة أسهمها في البورصة المصرية.					
٥	تعمل إدارة السوق المالي علي رفع مستوي الشفافية والكفاءة في القوائم المالية التي تنشرها الشركات.					
٦	تقوم الشركات المقيدة أسهمها في البورصة المصرية بالإفصاح بما يمكن من الحصول على معلومات بصفه دورية ومنتظمة.					
٧	تتناسب متطلبات قواعد الحوكمة مع مقدار الإفصاح في الشركات المقيدة أسهمها في البورصة المصرية.					
ثانياً: مدى توفر مقومات حماية حقوق المساهمين والمستثمرين.						
١	يطلع المساهمون علي جميع العمليات الرئيسية والهامة التي تقوم بها الشركة.					
٢	يتم حصول المساهمين علي المعلومات المتعلقة بالشركة بصفة دورية ومنتظمة وبسهوله.					
٣	يشارك المساهمون في اتخاذ إجراءات الانتخاب والعزل.					
٤	يقوم المساهمون بالمشاركة والتصويت في اجتماعات الجمعية العمومية بشكل عادل.					
٥	تقدم إدارة الشركة للمساهمين معلومات جيدة وكافية عن اجتماعات الجمعية العامة.					
٦	يشارك المساهمون في اتخاذ قرار بزيادة رأس المال للشركة عن طريق إصدار أسهم جديدة.					

م	الفقرة	موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدة
٧	هل في الواقع يحق للمساهمين مساءلة مجلس الإدارة واقتراح الحلول المناسبة؟.					
٨	يحق للمساهمين التصويت بالحضور شخصيا أو غيابياً مع مراعاة المساواة في تأثير التصويت.					
٩	يوجد سهولة في نقل وتحويل ملكية الأسهم بين المساهمين.					
١٠	يطلع المساهمون علي أي عمليات غير عادية يمكن أن تؤدي إلي التأثير على الشركة.					
١١	يحق للمساهمين الإطلاع على إجراءات الإفصاح.					
ثالثاً: مدى توفر مقومات معاملة عادلة ومتساوية بين جميع المساهمين.						
١	يحق للمساهمين الحصول على معلومات قبل شراء الأسهم لكافة فئات الأسهم.					
٢	يتم معاملة جميع المساهمين من نفس الفئة بالتساوي.					
٣	المساهمين لهم حقوق التصويت المتساوية لكل فئة من فئات حملة الأسهم.					
٤	يتم حماية حقوق الأقلية من المساهمين من الممارسات الاستغلالية مع توفير وسائل تعويضية فعالة.					
٥	يتم حماية حقوق المساهمين بالإفصاح المحاسبي عن تعاملاتهم الخاصة.					
٦	يتم حماية حقوق الأقلية من المساهمين من الاتجار أو التداول لحساب المطلعين على المعلومات الداخلية.					
٧	تعتبر المساواة في معاملة جميع المساهمين من أهم ضوابط الحوكمة.					
٨	تسمح الإجراءات المتبعة لعقد اجتماعات الجمعية العامة للمساهمين من تحقيق المساواة لكل المساهمين.					
٩	يوجد وسائل لإزالة المعوقات الخاصة بالتصويت عبر الحدود.					

م	الفقرة	موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدة
١٠	يحق للمساهمين الحصول علي معلومات حول حقوق التصويت المرتبطة بكافة فئات الأسهم قبل شراء الأسهم.					
رابعاً: مدى توفر مقومات دور أصحاب المصالح في أساليب ممارسة قواعد الحوكمة.						
١	يتم السماح لذوي المصالح بالاتصال بحرية بمجلس الإدارة للتعبير عن مخاوفهم تجاه التصرفات غير القانونية.					
٢	يتم تصميم هيكل فعال كفء للحماية من الإعسار المالي للشركات.					
٣	يتم العمل علي تطوير آليات مشاركة جميع العاملين في تحسين الأداء.					
٤	وجود آلية عمل فعالة بين أصحاب المصالح ومجلس الإدارة لتوفير استمرارية الشركة.					
٥	يتم الاتصال مع أصحاب المصالح لإيجاد طرق مختلفة لتأمين تدفق رأس المال الخارجي والداخلي إلي الشركات.					
٦	يتم إتاحة الفرصة لأصحاب المصالح للحصول على تعويض مناسب عند انتهاك حقوقهم					
٧	يتم تسهيل مهام أصحاب المصالح وفقاً لإحكام القانون.					
خامساً: مدى توفر مقومات الإفصاح والشفافية لجميع أصحاب المصالح.						
١	تتوفر قنوات لنشر المعلومات الكافية وفي التوقيت المناسب وبطريقة تتسم بالعدالة لجميع الإطراف ذات العلاقة.					
٢	يتم الإفصاح عن عناصر المخاطر الجوهرية المتوقعة.					
٣	يتم الإفصاح عن مكافأة مجلس الإدارة والمديرين التنفيذيين وكيفية اختيارهم.					
٤	يتم الإفصاح للمساهمين عند وجود ممارسة أو سلوك غير أخلاقي.					

م	الفقرة	موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدة
٥	يتم الإفصاح عن جميع بنود عناصر المركز المالي بالقدر الكافي وبدون استثناء.					
٦	يتم الإفصاح عن ملكية الأسهم لجميع المساهمين بجميع فئات الأسهم.					
٧	يتم الإفصاح عن فاعلية نظام الرقابة الداخلية وإظهار فاعليته وقوته.					
سادساً :مدى توفر مقومات مسئوليات مجلس الإدارة لقواعد الحوكمة.						
١	يتم التحديد الدقيق للإفصاح عن الهدف والتشغيل وإجراءات العمل الخاصة ورسم هيكل لمجلس الإدارة.					
٢	يلتزم المجلس بالقوانين والأنظمة مع الحرص علي مصالح الإطراف ذات المصلحة.					
٣	يقوم المجلس بالإشراف علي عملية الإفصاح ووسائل الاتصال.					
٤	يوفر مجلس الإدارة نظام رسمي يتصف بالشفافية لعمليات ترشيح وانتخاب أعضاء مجلس الإدارة.					
٥	يراعي أعضاء المجلس جميع المساهمين علي أساس من المعلومات الكافية، وبذل العناية الكافية بما يحقق أفضل مصلحة المساهمين بطريقة عادلة.					
٦	يقوم المجلس باختيار متابعة وإحلال كبار المديرين عند الضرورة.					
٧	يراعي مجلس الإدارة المعاملة المتساوية لكل فئة من فئات المساهمين وبطريقة عادلة.					
٨	يعمل مجلس الإدارة علي تحقيق القدر اللازم للمساءلة والمتابعة من خلال نظام فعال.					

ثالثاً : **تعليق أو إضافة تكون ضرورية من وجهة نظركم:**

.....

.....

السكوت وأثره في صحة العقود
دراسة فقهية مقارنة

الدكتور/ عبد الرحيم محمود دراغمة (۞)

الملخص

نظراً لأهمية التعبير عن الإرادة في إنشاء العقود وخاصة البيوع، وبسبب التطور الحاصل في البيوع والتعاملات، واعتبار السكوت دلالة صريحة على إنشاء العقد وترتب الآثار عليه، فقد تناولت الدراسة موضوع السكوت وأثره في صحة العقود، حيث بينت تعريف السكوت في اللغة والاصطلاح، وكذلك حكم السكوت ومبدأ السكوت، ثم صلاحية السكوت للتعبير، وبيان آراء الفقهاء في المسألة ومناقشة أدلتهم وبيان الرأي الراجح.

Abstract

Given the importance of expression of will in the establishment of contracts and private sales, and because of the development in sales and transactions, and as a silent sign of explicit to establish a contract and the consequent effects of it, I chose to write in this research to explain the ruling on this issue in Islamic law than the law.

۞) كلية التربية ـ قسم الدراسات الإسلامية ـ جامعة المجمعة ـ المملكة العربية السعودية.

المقدمـــــة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونؤمن به، ونستغفره، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، اللّٰهم صلي وسلم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

و بعـد ....

لقد أمد الله الإنسان بنعمة اللسان، للتعبير والإفصاح عما يجول في نفسه من معان وإرادات، فالأصل أن يتم البيان والتعبير عن الإرادة عن طريق النطق باللسان، وينوب عن اللسان في التعبير الكتابة أو الإشارة، أو أي فعل يدل على حقيقة المراد، ونظراً لعدم توفر التعبير أو ما يدل عنه صراحة في بعض المواقف، فقد يوجد السكوت ويكون له أثره، للتعبير إما إيجاباً أو سلباً، لذا اخترت الكتابة في هذا الموضوع لبيان مدى صلاحية السكوت للتعبير عن الإرادة وأثره في إنشاء العقود.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١) هل السكوت من حيث المبدأ من وسائل التعبير عن الرضا في إنشاء العقد؟

٢) هل السكوت يعتبر قبولاً ودليلاً على الرضا؟

٣) هل يتفق الفقه الإسلامي مع القانون في اعتماد السكوت لإنشاء العقود؟

منهج الدراسة:

يقوم هذا البحث على المنهج الوصفي ثم الاستقرائي ثم الحواري ((المقارن))، حيث يقوم الباحث بتتبع مفردات المادة من المصادر والمراجع للمقارنة بينها، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف.

وقسمت البحث إلى ثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: السكوت، ويشمل:

- المطلب الأول: السكوت في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثاني: السكوت في الفقه والقانون.
- المطلب الثالث: حكم السكوت.

المبحث الثاني: مبدأ السكوت في العقود، ويشمل:

- المطلب الأول: مبدأ السكوت.
- المطلب الثاني: مدى صلاحية السكوت للتعبير عن القبول.
- المطلب الثالث: السكوت بمنزلة القبول.

المبحث الثالث: آراء الفقهاء في السكوت كدليل على الرضا في العقد:

- المطلب الأول: آراء الفقهاء.
- المطلب الثاني: أدلة الفقهاء.

المبحث الأول
السـكوت
المطلب الأول
السكوت في اللغة والاصطلاح

- **أولاً: السكوت في اللغة:**

ـ السكوت خلاف النطق[1]: سكت: السّكت والسكوت: خلاف النطق وقد سكت يسكت سكتاً وسكوتاً.

ـ السكوت بمعنى الصمت[2] يقال سكت الصائت يسكت سكوتاً إذا صمت.

ـ وصمت الرجل وأصمت، وسكت وسكت وأسكته الله وسكته، بمعنى قال ابن سيده: ورماه بصماته وسكاته أي بما صمت منه وسكت. وإنما ذكرت الصمات هاهنا لأنه قلما يتكلم بسكاته إلا مع صماته[3].

ـ السكوت بمعنى قطع الكلام وتركه، يقال: تكلم الرجل ثم سكت، بغير ألف فإذا انقطع كلامه فلم يتكلم، قيل أسكت ورجل سكِت: قليل الكلام، فإذا تكلم أحسن، وسكت يسكت سكوتاً وسكتاً إذا قطع الكلام.

ـ السكوت بمعنى الإعراض المتعمد عن الكلام[4] وقيل سكت تعمد السكوت وأسكت أطرق عن فكرة، أو أداء، أو فرق وأسكت عن الشيء: أعرض.

---

(١) ابن منظور ، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة، مادة سكت، ج ٣، ص ٢٠٤٦.

(٢) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، فقه اللغة وسر العربية، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٣٥٠ .

(٣) لسان العرب، ص ٢٤٩٢.

(٤) لسان العرب، ج ٢، ص ٢٠٤٦.

ـ السكوت بمعنى السكون[1] يقال: سكت الرجل يسكت سكتاً إذا سكن ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ ﴾[الأعراف:١٥٤]، قال الزجاج: معناه ولما سكن[2]، يتبين لنا من خلال المعاني اللغوية السابقة أن السكوت يعني عدم النطق ويشمل في ذلك الصمت والسكون وقطع الكلام وتركه بدون إعراض أو مع التعمد والإعراض إذاً فتعريف السكوت لغة: على وجه الإجمال: هو عدم النطق.

ـ على وجه التفصيل: هو الصمت والسكون وقطع الكلام وتركه عمداً أو لعذر.

- **ثانياً : السكوت في الاصطلاح:**

الفرع الأول: المسلك العام في تعريف السكوت:

. يكاد يجمع فقهاء القانون على أن السكوت هو موقف سلبي، فهو عدم والعدم لا ينبئ عن شيء وهذا ما سموه بالسكوت المجرد وهو الأصل، ثم يرى فقهاء القانون بأن السكوت إذا وجدت دلائل وظروف تحيط به، وتفيد بأنه يعبر عن الإرادة في معنى معين فإنه يعد كذلك استثناء وهذا ما يسمونه بالسكوت الملابس، كما أن القانون قد ينص على أن السكوت يفيد أمراً معيناً فيعد كذلك أيضاً، وهذا ما يسمى بالسكوت الموصوف وفي إطار هذه الأنواع الثلاثة للسكوت سارت استعمالات فقهاء القانون لهذه الكلمة ووضعوا تعريفات لكل منها وإن اختلفت في ألفاظها فهي متفقة في جوهرها ومحتواها فقد قالوا بأن:

١ـ السكوت المجرد: هو الموقف السلبي المحض وبالتالي فهو عدم لا يدل على الإرادة بشيء لأن الإرادة موقف إيجابي.

(١) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط٣، ص ٣٠٦ .
(٢) لسان العرب، ج٣، ص ٢٠٥٢.

٢ـ السكوت الملابس: هو الذي صاحبته ملابسات وظروف موضوعية يمكن في ظلها استخلاص القبول من هذا السكوت بغض النظر عن نية المتعاقد الساكت ومثل هذا السكوت يصلح تعبيراً عن الإرادة كما ذهب إليه إجماع الفقه.

٣ـ السكوت الموصوف: وهو الذي يعرض حين يوجد التزام قانوني على عاتق من وجه إليه الإيجاب بالرد عليه، فإن سكت رغم هذا الالتزام اعتبر سكوته قبولاً أو هو الذي يعرض حيث يفرض القانون التزاماً بالكلام معتبراً أن السكوت رضا أو رفضاً وفقاً للنص.

وسمي موصوفاً لأن المشرع وصفه ونظم أحكامه، واعتد به تعبيراً عن الإرادة على الوجه المحدد في كل نص على حده، سواء تمثل الوصف في نص تشريعي أو عرف أو اتفاق بين طرفين.

الفرع الثاني: المسلك الخاص في تعريف السكوت:

١ـ ذهب بعضهم في تعريف السكوت بقوله:

((يطلق السكوت في الفقه الوضعي على الموقف السلبي الذي يتخذه من يوجه إليه الإيجاب، ويقصد بالموقف السلبي، عدم الإجابة على السائل أو المنشئ، لا بقول، ولا بفعل، أي لا بلفظ ولا كتابة ولا إشارة)).

وهذا التعريف شامل لمطلق السكوت .. فهو جامع لكل أنواع السكوت أي السكوت الدال على الرضا بما عرض عليه، والسكوت الدال على الرفض، والسكوت المجرد الذي لا يستشف منه أي دلالة.

٢ـ وذهب بعض الباحثين في فقه القانون إلى تعريف السكوت بقوله:

((السكوت هو: الصمت، وعدم الكلام ـ أو بمعنى آخر ـ هو التزام حالة سلبية

لا يرافقها كتابة أو إشارة أو عمل قد يحمل معنى التعبير عن الإرادة إذا لابسته ظروف معينة)).

ويظهر هذا التعريف أنه أقرب التعريفات إلى مرادنا، من حيث بعض مدلولاته في مصطلح «الحالة السلبية» بدلاً عن «عدم الرد» وفي عموم معنى «التعبير عن الإرادة» بدلاً عن «الرضا أو القبول»، إلا أن هذا التعريف أيضاً محصور في نطاق المجرد والسكوت الملابس فلم يشمل السكوت الموصوف أيضاً.

والتعريف الذي يجمع مضمون تلك التعريفات هو: ((السكوت هو: التزام موقف سلبي، لا يصحبه قول ولا فعل ينبئ عن الإرادة، ولكن تحيط به ظروف معينة أو أوصاف قانونية تخلع عليه دلالة القبول لأمر معين))[1].

وقد يكون السكوت مظهر للتعبير عن الإرادة، إلا أنه موقف سلبي محض، فالساكت لم يعبر بطريق إيجابي عن أية إرادة، لذلك قيل في الفقه الإسلامي: ((لا ينسب لساكت قول))، فالإيجاب لا يمكن أن يستخلص من محض السكوت.

أما القبول فيجوز استخلاصه من الظروف والملابسات ولذلك قيل تكملة للعبارة الأولى ((ولكن السكوت في معرض الحاج بيان)) ومن النصوص التي وردت في كتب الفقه الإسلامي يتبين أن السكوت يعتبر قبولاً إذا اقترنت به ملابسات تجعل دلالته تنصرف إلى الرضاء. وقد وردت أمثلة عديدة من أحكام السكوت بلغت ثلاثين مسألة يتعلق بعضها بالعقود والتصرفات القولية[2].

(١) انظر قحطان، د. عبدالقادر محمد ، السكوت المعبر عن الإرادة وأثره في التصرفات، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٩١م، ص(١٨ . ٣٥).

(٢) المغربي، د. محمود عبد المجيد ، أحكام العقد في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة ، المكتبة الحديثة، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص ٦٦ ـ ٦٧ .

المطلب الثاني
السكوت في الفقه والقانون

- **أولاً: السكوت في الفقه الإسلامي:**

الفرع الأول: تعريف السكوت:

وردت للسكوت عدة تعريفات في الفقه الإسلامي نذكر منها:

التعريف الأول: هو حالة سلبية غير مصحوبة بلفظ أو إشارة أو فعل شيء ينبئ عن الإرادة ويدل عليها[1].

التعريف الثاني: هو عكس الكلام، ويطلق على ما يكون في النفس من المعاني والإرادات ويقال له الكلام النفسي[2].

التعريف الثالث: هو إخفاء وكتمان، وهو ما يختزنه الشخص في طيات نفسه من إرادة أو عدم التعبير عن الإرادة بنوعية الصريح والضمني[3].

التعريف الرابع: السكوت فيما يتعلق بإنشاء العقد بأنه: (الصمت المطلق الذي تحيط به قرائن، فتفهم منه الدلالة على إنشاء العقد) كما عرفه فيما يتعلق بعدم الرد على الإيجاب بأنه: (عدم الرد على الموجب لا بقول ولا بفعل، ولكن يفهم منه الرضا من خلال القرائن التي تحفه)[4].

---

(١) انظر الشرنباصي، رمضان علي، السكوت ودلالته على الأحكام الشرعية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٦.

(٢) العدوي، الشيخ شوكت العدوى، موقف الأصوليين من دلالة الكتاب والسنة على الأحكام، محاضرات لطلبة دبلوم السياسة الشرعية بكلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر، ص٣.

(٣) فرج، د. عبد الرزاق حسن فرج، دور السكوت في التصرفات القانونية، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١٠.

(٤) القره داغي، د. علي محي الدين القره داغي، مبدأ الرضا في العقود، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٥م، ص(١١٥٥ ـ ١١٥٦).

مناقشة التعريفات:

التعريف الأول:

يبدو لي أنه لم يشمل سوى السكوت المجرد فقط وهو الذي لم تحط به قرائن تبين مدلوله، وهذا النوع من السكوت هو الذي قال عنه الإمام الشافعي رحمه الله لا ينسب لساكت قول «فهو كالعدم، ولا يصح ـ في نظري ـ أن يقال عنه أنه رفض للشيء، ذلك أن الرفض كالقبول كلاهما تعبير عن الإرادة، أما السكوت المجرد فليس بتعبير أصلاً فهو كالعدم ليس له وجود».

التعريف الثاني:

فقد عرف السكوت بأنه عدم الكلام، وبأنه مجموعة المعاني والإرادات الكامنة في نفس الشخص والتي يطلق عليها الكلام النفسي، ولا يخفى أن هذه المعاني والإرادات الكامنة تكون كالعدم طالما لم توجد قرائن تفسرها، وبالتالي يكون هذا التعريف قد وقف أيضاً عند حد السكوت المجرد.

التعريف الثالث:

فقد تضمن تعريفات ثلاثة:

أ ـ السكوت: «إخفاء وكتمان»:

وإن كان لم يذكر في هذا التعريف الشيء الواقع عليه ا لإخفاء والكتمان، أهو الإرادة، أم التعبير؟ إلا أنه يبدو لي أن المقصود هو إخفاء الإرادة وكتمانها، والسكوت بهذا المعنى لا يتجاوز السكوت المجرد، ولا يصح في تقديري أن يكون المقصود بذلك إخفاء التعبير وكتمانه، فالتعبير لا يطلق إلا على وسيلة تظهر الإرادة، وما لم يحصل فإن الخفاء والكتمان ينصبان على الإرادة وليس على التعبير.

ب. السكوت: «ما يختزنه الشخص في طيات نفسه من إرادة»:

وهذا تعريف غير سليم في تقديري؛ فان ما يختزنه الشخص في طيات نفسه من إرادة هو الإرادة ذاتها وليس السكوت. والأصح أن يقال: «السكوت هو: اختزان الشخص للإرادة في طيات نفسه «فعملية الاختزان هي السكوت، أما ما يختزن فهو الإرادة، والسكوت بالمعنى الذي ذكرتها لا يتعدى السكوت المجرد».

ج. السكوت «عدم التعبير عن الإرادة بنوعية الصريح والضمني»:

وهذا تعريف ينحصر أيضاً في السكوت المجرد، لأنه عدم تعبير عن الإرادة. أما السكوت الملابس والسكوت الموصوف فكل منهما يعد تعبيراً عن الإرادة، وحين يقال بأن السكوت هو عدم التعبير عن الإرادة، فأن مدلوله لا يتعدى السكوت المجرد.

التعريف الرابع:

فهو أقرب التعاريف إلى المعنى الدقيق، وإن كان عليه مأخذان: كونه قصر السكوت في الدلالة على إنشاء العقد، وكان من اللازم الإتيان بعبارة تشمل العقد وغيره مما يصلح السكوت تعبيراً عن الإرادة فيه. وكونه قصره على السكوت الملابس[1].

الفرع الثاني: مدلول السكوت في الكتاب والسنة:

وردت كلمة السكوت فيهما بمعان عدة منها:

أولاً: بمعنى السكون: كما جاء في قوله عز وجل: ﴿ **وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ** ﴾ [الأعراف: ١٥٤].

(١) السكوت المعبر عن الإرادة، ص ٤٥ ـ ٤٨.

فالمراد بقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ ﴾، سكن الغضب، وقرأ معاوية بن قرة ((ولما سكن)) بالنون، وأصل السكوت السكون والإمساك، يقال جرى الوادي ثلاثاً ثم سكن، أي أمسك عن الجري(١).

ثانياً: ورد بمعنى الصمت: فقد روى عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: **«يا رسول الله إن البكر تستحي، قال رضاها صمتها»**(٢).

ثالثاً: ورد بمعنى عدم الكلام والنطق (عمداً، أو مطلقاً: جاء في الحديث فيما أخرجه الدار قطني عن أبي ثعلبة الخشني قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»**(٣).

وفيما رواه الترمذي والدار قطني عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لما نزلت هذه الآية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[آل عمران: ٩٧] قالوا يا رسول الله، أفي كل عام؟ فسكت، فقالوا: أفي كل عام؟ قال: لا ولو قلت نعم لوجبت فأنزل الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[المائدة: ١٠١]»(٤).

(١) الصابوني، د. محمد علي، صفوة التفاسير، دار القرآن ، بيروت، ط٤، ١٩٨١م، ١/ ٤٧٤.
(٢) مسلم ، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، مصر، ١٩٢٩م، ٩/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .
(٣) القرطبي ، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الشعب، مصر، ٣/ ٢٣٣١.
(٤) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، حققه أحمد بن محمد بن شاكر، دار الكتب العلمية، رقم الحديث ٨١٤.

وجاء في الحديث عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت ....»**[1].

وفي رواية عنه: **«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليسكت»**[2].

وجاء في الحديث أيضاً عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: **«من حضر إماماً، فليقل حقاً، أو ليسكت»**[3].

رابعاً : ورد بمعنى عدم رفع الصوت بالكلام (عدم الجهر): جاء في الحديث عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا كبر في الصلاة سكت هنيهة قبل القراءة، فقلت يا رسول الله: بأبي أنت وأمي، أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟ قال: **«أقول اللّهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب»**[4].

ويتضح لنا من خلال النصوص الشرعية المذكورة، أن السكوت قد أريد به عدم الكلام وتركه عمداً؛ بإعراض المشرع عن إيراد الحكم الشرعي بالنسبة لبعض مسائل التي سكت عنها، لتبقى في حكم المباح المعفو عنه ((وما سكت عنه فهو عفو))[5].

---

(١) النووي ، يحيى بن شرف بن مري، صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩م، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت ، ج٢، ص ١٨ .

(٢) رواه مسلم، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت، ٢/ ٢٠.

(٣) رواه ابن أبي الدنيا، انظر الصمت وحفظ اللسان حديث ٦٨٧، ص ٢٩٩.

(٤) نيل الأوطار، للشوكاني، ج ٢، ص ١٩١.
ـ مسلم، صحيح مسلم، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٣٧٤هـ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة، رقم الحديث ٥٩٨.

(٥) أبو داود ، الإمام سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، طبعة الدار العربية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨م، ٣/ ٣٥٤ .

وكما أريد به السكون والصمت وعدم الكلام مطلقاً أيضاً، فقد أريد به عدم الجهر بالكلام رغم وجوده، إذ يكون ذلك في حكم الساكت الذي لا يتكلم حيث لم يعلم له قول في نظر الآخرين[1].

- **ثانياً: السكوت في القانون:**

((السكوت كأحد أدلة التعبير عن الإرادة في القانون))

أخذ القانون المصري بالسكوت، باعتباره دليلاً على الإرادة، إذا كان ملابساً، كما هو الحال إذا ما كانت طبيعة المعاملة تدل على أن الموجب لم يكن ينتظر تصريحاً بالقبول كما إذا أرسل تاجر إلى عميله البضاعة المطلوبة بفاتورة، أضاف لها شرطاً جديداً أو سكت العميل أو كان العرف يدل على أن الموجب لم يكن ينتظر تصريحاً بالقبول، كما إذا سكت العميل عن الرد على المصرف عن بيان حسابه، وإذا اتصل الإيجاب بتعامل سابق؛ لأن ذلك التعامل يوجب توافقاً مسبقاً، وصمت أحد الأطراف على إيجاب الآخر بمثابة الإقرار به، كما إذا سكت تاجر الجملة عن الرد على طلب تاجر التجزئة لسلعة معينة بالشروط المعتادة بينهما، أو إذا تمحض الإيجاب عن منفعة لمن وجه إليه كأن يوجب شخص على نفسه هبة غير مشروطة، فيسكت من أوجبت له، لأن القبول في مثل هذه الحالة أمر فطري، فطبيعي أن ترغب النفس فيما فيه صالحها[2].

(١) انظر السكوت المعبر عن الإرادة، ص ٣٩ ـ ٤٤ .

(٢) البدراوي، د. عبد المنعم إبراهيم، النظرية العامة للالتزامات في القانون المدني المصري، مكتبة سيد عبدالله وهبة، القاهرة، ١٩٧٣م، ١/١٧٦.

ـ سعد، د. هاشم عبد المقصود، نظرية حرية العقود والشروط في الفقه الإسلامي مقارنة بالتشريع الوضعي، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.

وفي القانون الأردني عبرت المادة ٩٣ من القانون المدني الأردني عن الإرادة واعتبار السكوت أحد هذه الوسائل، فقد نصت المادة «التعبير عن الإرادة يكون باللفظ وبالكتابة وبالإشارة المعهودة عرفاً وليس من غير الأخرس، وبالمبادلة الفعلية الدالة على التراضي وباتخاذ أي مسلك آخر لا تدع ظروف الحال شكاً في دلالته على التراضي»[1].

والقانون المدني الأردني بذلك يتطابق مع القانون المصري الذي اعتبر السكوت دليلاً معبراً عن الإرادة إذا كانت طبيعة المعاملة تدل صراحة على ذلك.

(١) انظر مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، ص ٤٦.

المطلب الثالث
حـكـم الـسـكـوت

السكوت لا عبرة به في مسائل الشرع بوجه عام، وفي التصرفات والعقود بوجه خاص، ففي العقود وما ألحق بها يجب الرضا بشطريه، الإيجاب والقبول، فالإيجاب أو العرض عمل إيجابي يوجه إلى الطرف الآخر، فلا يمكن مطلقاً أن ينتج من السكوت المجرد، وهو عمل سلبي محض، وكذلك القبول أيضاً تعبير عن الإرادة، ولا يكون في الأصل ناتجاً من هذا السكوت.

على أن لهذا الأصل مستثنيات في الأحوال التي يستبان منها، على ضوء ظروفها وقرائنها الملابسة لها.

إن السكوت معناه قبول شيء كان يجب رفضه، أو كان يجب الاعتراض عليه، أو الاهتمام به، ففي هذه الأحوال وحدها، يكون السكوت معبراً عن إرادة صاحبه، ويكون في منزلة القبول الضمني، هذا بوجه عام هو الرأي السائد اليوم في القوانين الحديثة وفي اجتهاد القضاء والعلماء، ولكن تطبيق هذا الرأي على الفروع والوقائع لم يكن على نمط واحد في جميع البلاد، فبعضها كإنكلترا مثلاً ضيقت مجال السكوت كثيراً، وبعضها وسعه، والبعض الآخر ذهب مذهباً وسطاً.

ويميل إلى الفئة الثالثة بصورة خاصة الاجتهاد القضائي الفرنسي في نزعته الأخيرة فهو قد أقر أن للقاضي أن يفسر السكوت بمعنى القبول إذا تحصل ذلك من ظروف القضية كما في علاقات التجار مثلاً وشبيه به ما جاء في قانون الموجبات والعقود اللبناني ونصه ((يعد عدم الجواب قبولاً حينما يكون العرض مختصاً بتعامل

كان موجوداً بين الفريقين ويعد سكوت مشتري البضائع بعد تسلمها قبولاً للشروط المعينة في بيان الحساب «الفاتورة»))«المادة ١٨٠».

أما الشرع الإسلامي، فهو بدون شك من الشرائع التي جعلت للسكوت مجالاً وسيعاً فهو بعد أن أثبت مبدأ عدم اعتبار السكوت، استثنى منه الأحوال التي يلزم المرء الكلام بها، فحين إذن يكون السكوت بمنزلة التعبير الضمني عن الإرادة، ولا يشترط في هذه الأحوال وجود التعامل السابق بين المتعاقدان، كما اشترط القانون اللبناني فهذه المستثنيات إذن أوسع من المستثنيات اللبنانية[١].

وأيضاً من أمثلة اعتبار السكوت قبولاً: سكوت البكر عند استئذانها من قبل وليها في الزواج يعتبر قبولاً منها، وسكوت المتصدق عليه عند إعطائه الصدقة يعتبر قبولاً لها، وسكوت الموقوف عليه يعتبر قبولاً منه للوقف وإن كان يرتد برده[٢].

(١) محمصاني ، د.صبحي ، النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م، ص ٣٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢)زيدان، د. عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بغداد، ١٩٦٩م، ص٢٥١.

المبحث الثاني
مبدأ السكوت في العقود
المطلب الأول
مبدأ السكوت

الفرع الأول: ((لا ينسب إلى ساكت قول)):

كان الإمام الشافعي رحمه الله هو أول من صاغ هذا المبدأ في عبارته الشهيرة ((لا ينسب إلى ساكت قول)). ويبدو أن الاعتبارات التي حدت بالمذهب الشافعي إلى إقرار هذا المبدأ هي نفسها التي حدت به إلى نبذ التعاطي كوسيلة للتعبير عن الإرادة، فكلاهما في نظره تعبير احتمالي ظني، لا يجوز الاعتداد به.

ولئن كانت المعاطاة تحمل معنى الاشتباه بين أنواع متقاربة من المعاوضات، فليس السكوت بأقل ظنية منها فهو قد يحمل معنى عدم الانتباه والشرود أو عدم الاكتراث أو الاستهزاء أو الاستغراب، أو الموافقة، أو الإنكار أو الرفض، إلى غير ذلك من المعاني.

جاء في شرح المنار في هذا المعنى: (وقال الشافعي لا يكون ـ سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري ـ إذناً له، لأن سكوته يحتمل أن يكون للرضى بتصرفه، وأن يكون لفرط غيظه، والمحتمل لا يكون حجة)[1].

وجاء في المبسوط: ((إن سكوت المالك حين يرى الغير يبيع ملكه محتمل، قد يكون بطريق أرضى، وقد يكون بطريق التهاون وقلة الالتفات إلى تصرف الفضولي،

(١) سوار، د. وحيد الدين، التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي، الجزائر، ط٢، ١٩٧٩م، ص ٢٦٥.

وقد يكون بطريق التعجب، أي لماذا يفعل هذا في ملكه بغير أمره، وإلى ماذا تؤول عاقبة فعله، والمحتمل لا يكون حجة))[1].

ويوضح ذلك بعض الأمثلة من المجلة ومن كتب الحنفيين:

أولاً: إن الإعارة لا تثبت بالسكوت، فلو استعار رجل من رجل آخر شيئاً، وسكت المالك، فلا يعد سكوته قبولاً وبمعناه: «سكوت المعير لا يعد قبولاً فلو طلب شخص من آخر إعارة شيء، فسكت صاحب ذلك الشيء، ثم أخذه المستعير، كان غاصباً المادة (٨٠٥)».

ومن باب أولى، لو طلب رجل من آخر أن يعيره شيئاً فسكت، أو لو طلب منه أن يبيعه هذا الشيء أو أن يهبه له أو أن يؤجره إياه، أو لو طلب أن يكفله، وسكت الآخر، ولم يصدر منه عمل بمنزلة القبول أو لم يكن ذلك في ظروف يكون فيها السكوت كالإقرار، ففي ذلك جميعاً لا عبره بالسكوت ولا ينتج منه أي التزام.

ثانياً: في المرافعة أمام القاضي يسأل المدعى عليه عن جوابه (المادة١٨١٦) ولم يقل (لا) ولا(نعم) فيعد السكوت إنكاراً (المادة ١٨٢٢) ولا يعد إقراراً.

ثالثاً: أن الصبي والمعتوه محجور عليهما لذاتهما، أي ممنوعان من التصرفات فلو رأى القاضي أحدهما يبيع ويشتري، وسكت، فلا يكون سكوته إذناً لهما في التجارة[2].

(١) السرخسي ، الإمام أبو بكر محمد بن أحمد ، المبسوط ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٣١هـ ، ٣/ ١٤٠.
ـ انظر الشافعي ، الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس ، الأم ، طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٢١هـ ، ٧/ ٩٣.
(٢) النظرية العامة للموجبات والعقود. د صبحي محمصاني ص (٣٠٨.٣٠٩).

الفرع الثاني: الاستثناء: السكوت الملابس بيان:

لم يلتزم الفقه الإسلامي مبدأ عدم الاعتداد بالسكوت بصورة مطلقة، بل مال إلى الخروج عليه واعتد بالسكوت إذا اقترنت به ملابسات تجعل دلالته تنصرف إلى الرضا على أن هذا الخروج يختلف من مذهب إلى آخر فهو يتسع لدى المذاهب التي أثبتت التعاطي، واعتدلت في نظرتها إلى لفظية الصيغة التصرفية، ويضيق لدى المذاهب الأخرى التي نفت التعاطي، وتقيدت بلفظية الصيغة كالمذهب الشافعي هذا وقد عدد ابن نجيم في الأشباه والنظائر سبعة وثلاثين حالة من الحالات التي يعتد بها الفقهاء بالسكوت الملابس، ويلاحظ أن بعض هذه الحالات يخرج عن نطاق التصرفات القانونية ويمكننا هنا أن نصنف التصرفات القانونية التي اعتد فيها بالسكوت في الزمر الآتية:

١ـ الحالات التي تمحض فيها السكوت لمنفعة من وجه إليه ويدخل في ذلك سكوت المتصدق عليه وسكوت المفوض، وسكوت الموقوف عليه وسكوت الموصى له وسكوت المكفول له وسكوت المدين عند إبراء الدائن له فهو قبول للإبراء حتى لو أراد بعد مجلس الإبراء أن يرفضه، لم يكن له ذلك.

٢ـ الحالات التي يتوافر فيها تعامل سابق بين المتعاقدين ويتصل الإيجاب بهذا التعامل، وهذا التعامل السابق قد يكون عقداً سابقاً لم يرتب القانون عليه أثراً كالرهن والهبة اللفظيين الذين لم يقترنا بالقبض فإذا ما قبض المرتهن المرهون بعد العقد واقترن هذا القبض بسكوت الراهن، اعتبر هذا السكوت إذناً بالقبض وكذا الحال في الهبة فإذا ما قبض الموهوب له الموهوب بعد العقد، وصاحب هذا القبض سكوت الواهب، اعتبر سكوته إذناً بالقبض ولعل اعتبار السكوت إذناً بالقبض في الحالتين السابقتين هو الثمرة الوحيدة لعقدي الرهن والهبة إذ لولا وجود هذين

العقدين لكان السكوت المقارن للقبض عدماً لا يترتب عليه أي أثر، ويلاحظ هنا أن هذا الأثر هو الأثر الوحيد الذي جعل هذه العقود وأمثالها تدنو من العقود الرضائية إذ لولاه لهبطت إلى مستوى العقود العينية ولما اختلفت عنها في شيء.

وقد يكون التعامل السابق عقداً ولد أثراً كحالة البيع الذي يملك فيه البائع حق الحبس على الشيء المبيع فإذا ما قبض المشتري المبيع بعد ذلك وسكت البائع اعتبر سكوته إذناً بالقبض ويدخل في هذه الحالات أيضاً سكوت أحد المتبايعين في بيع التلجئة عن الاعتراض على تصحيح الآخر له بقوله (قد بدا لي أن أجعل هذا العقد صحيحاً، وسكوت المشتري بالخيار حين رأى العبد يبيع ويشتري).

٣ـ الحالات التي يستلزم فيها مبدأ العدالة اعتبار السكوت رضا كسوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري، فإنه يجعل إذناً له في التجارة دفعاً للغرور عمن يعامل العبد.

٤ـ الحالات التي يستلزم فيها العرف اعتبار السكوت رضا كحالة اعتبار سكوت البكر قبولاً للخاطب وهذا الاعتبار يتقلب حسب تقلب العرف ولأن اعتبر سكوت البكر قبولاً في ظل العرف السابق الذي عرفت فيه الفتاة باستحيائها من التصريح بالقبول، خشية اتهامها بالميل إلى الرجال، وهو أمر كان يجافي محاسن العادات في ذلك العرف، فليس ثمة في نظرنا ما يدعو إلى اعتباره قبولاً في عرف هذا العصر الذي خرجت فيه المرأة من خدرها، وكثر اختلاطها بالرجال، وغلبت جرأتها على التصريح بقبول من ترغب فيه ورفض من ترغب عنه[1].

(١) انظر الأهواني، د. حسام الدين كامل، مصادر الالتزام المصادر الإدارية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٦٦.
ـ التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي، ص٢٦٥ ـ ٢٦٧.
ـ سراج، د. محمد أحمد، نظرية العقد في الفقه الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٥٩ ـ ٦٠.

المطلب الثاني
مدى صلاحية السكوت للتعبير عن القبول

القاعدة العامة في الفقه والقضاء في مصر وغيرها من البلاد العربية أن السكوت هو العدم، ومن ثم لا ينسب لساكت قول، وليس السكوت إرادة ضمنية فالإرادة الضمنية تستخلص من ظروف إيجابية تدل عليها.

كما أن الإرادة الضمنية قد تكون إيجاباً أو قبولاً بحسب الأحوال ولكن هذه القاعدة يرد عليها استثناء تضمنته قاعدة أخرى تقول: ((السكوت في معرض الحاجة بيان)).

ومعنى هذا أن السكوت إذا صاحبته ظروف تخلع عليه دلالة الرضا فإنه حينئذ يعتبر قبولاً، وهذا هو الذي يقال له السكوت الملابس.

**** الحالات التي يكون السكوت فيها قبولاً كما نصت المادة ٩٨:**

١) إذا كانت طبيعة المعاملة أو العرف التجاري أو غير ذلك من الظروف تدل على أن الموجب لم يكن لينتظر تصريحاً بالقبول فإن العقد يعتبر قد تم إذا لم يرفض الإيجاب في وقت مناسب فإذا كانت طبيعة المعاملة أن الموجب لم يكن ينتظر تصريحاً بالقبول، كما إذا كان الإيجاب متمحضاً لمصلحة الطرف الآخر، كالإيجاب بالتبرع مثلاً فإن العقد يتم إذا لم يرفض الطرف الآخر الإيجاب في وقت مناسب وهذه حالة نصت عليها الفقرة ٢ من المادة ٩٨.

٢) ويعتبر السكوت عن الرد قبولاً إذا كان هناك تعامل سابق بين المتعاقدين واتصل الإيجاب بهذا التعامل أو تمحض الإيجاب لمنفعة من وجه إليه.

والحالات الواردة في هذا النص والتي يعتبر فيها السكوت على سبيل الاستثناء قبولاً إذا لابسته ظروف من شأنها أن تجعله يدل على الرضا وهي:

أ) إذا كان هناك عرف تجاري جرى في حالات معينة على اعتبار السكوت قبولاً أو كانت طبيعة المعاملة تقضي بذلك كما إذا أرسل تاجر فاتورة إلى المشتري تتضمن شروط بيع البضاعة المرسلة إليه ولم يبادر المشتري إلى رفض هذه الشروط إذ يعتبر سكوت المشتري حينئذ قبولاً لها وقد نصت على هذا المثال صراحة المادة ٣/١٨٠ من قانون الموجبات والعقود اللبناني فقالت: ((يعد سكوت مشتري البضائع بعد استلامها قبولاً للشروط المعينة في بيان الحساب «الفاتورة»)) .

ب) إذا كان هناك تعامل سابق بين المتعاقدين كما إذا اعتاد تاجر أن يطلب من آخر البضاعة التي يريدها فيرسلها إليه دون أن يؤذه بالقبول فإذا طلب العميل شيئاً بعد ذلك منه مما يدخل في نطاق المعاملات السابقة وسكت المرسل كعادته كان للعميل أن يعتبر هذا السكوت رضا أو قبولاً.

وقد يكون هناك عقد سابق بين الطرفين ثم بعث أحد الطرفين إلى الآخر بخطاب يتضمن تفسيراً لهذا العقد أو تعديلاً أو فسخاً له فإن سكوت المرسل إليه يعتبر قبولاً وقد طبق القانون هذه الفكرة صراحة في عقدي الإيجار والعمد.

ج) إذا تمحض الإيجاب لمنفعة من وجه إليه فإن سكوته هذا يعتبر قبولاً كعارية الاستعمال تفرض على المستعير فيلزم الصمت، وما ورد به النص ليس إلا على سبيل التمثيل لا الحصر فكل سكوت تلابسه ظروف تدل على الرضا فهو سكوت ملابس ويعتبر قبولاً كما إذاعلم الموكل بمجاوزة الوكيل حدود الوكالة فسكت ولم يعترض[1].

(١) المظفر، د.محمود، نظرية العقد: دراسة قانونية مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية، دار حافظ، جدة، ٢٠٠٢م، ص ٧٧ ـ ٧٨ .
ـ مبدأ الرضا في العقود، ص ٩٧٨ ـ ٩٧٩.
ـ نظرية العقد في الفقه الإسلامي، ٩٧٨ ـ ٩٧٩.

وقد جاء في المذكرة الإيضاحية في المشروع التمهيدي نص المادة ٩٨ مدني مصري ما يأتي: ((...إن انقضاء الميعاد المعقول، أو المناسب هو الذي يحدد وقت تحقيق السكوت النهائي الذي يعدل القبول ويكون له حكمه وفي هذا الوقت يتم العقد، أما فيما يتعلق بمكان الانعقاد فيعتبر التعاقد قد تم في المكان الذي يوجد فيه الموجب عند انقضاء الميعاد المناسب إذا هو علم بالقبول في هذا المكان..)) ويستخلص من دراسة مختلف المذاهب ومقارنتها في النصوص التشريعية وأحكام القضاء أن مجرد السكوت البسيط لا يعتبر إفصاحاً أو تعبيراً عن الإرادة.

أما السكوت الموصوف وهو الذي يعرض حيث يفرض القانون التزاماً بالكلام فلا يثير أشكالاً ما، لأن القانون نفسه يتكفل بتنظيم أحكامه ولا يبقى بعد ذلك سوى السكوت الملابس وهو ما لابسه ظروف يحمل معها محمل الإرادة فهو وحده الذي يواجهه النص محتذياً في ذلك حذو أحدث التقنيات و أرقاها[1].

ومن هذا الذي سقناه نخلص إلى وجود ثلاثة أنواع للسكوت:

١) **السكوت البسيط:** حيث لا يعتبر إفصاحاً أو تعبيراً عن الإرادة، فاستخلاص القبول من مجرد السكوت يعني فرض واجب على الشخص بأن يفصح عن رفض كل ما يحلو لغيره أن يوجهه إليه من إيجاب وإلا اعتبر قابلاً له وفي هذا عنت واضح وتقييد للحرية الشخصية له مقتضى.

٢) **السكوت الموصوف:** حيث يكون في معرض الالتزام بالكلام وهو ما تكفل به القانون بتنظيم أحكامه.

٣) **السكوت الملابس:** وهو مناط النص كل السابق ذكره .

(١) مصادر الالتزام المصادر الإرادية، ص ٦٦ ـ ٦٧.

٤) حيث ينص القانون ويقرر اعتبار السكوت تعبيراً عن القبول ومثل ما نصت المادة ٤٢١ مدني مصر إذ تقول :

((في البيع بشرط التجربة يجوز للمشتري أن يقبل المبيع وأن يرفضه وعلى البائع أن يمكنه من التجربة فإذا رفض المشتري البيع وجب أن يعلن الرفض في المدة المتفق عليها، فإذا لم يكن هناك اتفاق على المدة ففي مده معقولة يعينها البائع، فإذا انقضت هذه المدة وسكت المشتري مع تمكنه من تجربة المبيع اعتبر سكوته قبولاً))[1].

(١) عبد الرحمن، د. حمدي ، الوسيط في النظرية العامة للالتزامات ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٩م، ص ١٤٥ ـ ١٤٩.

المطلب الثالث
السكوت بمنزلة القبول

الفرع الأول: السكوت بمنزلة القبول في بعض العقود:

ـ قالت المجلة: ((السكوت في الإجارة يعد قبولاً ورضاء مثلاً لو استأجر رجل حانوتاً في الشهر لخمسين قرشاً، وبعد أن سكن فيه مدة أشهر أتى الآجر وقال إن رضيت بستين فاسكن وإلا فاخرج، ورده المستأجر وقال لم أرض، واستمر ساكناً، يلزمه خمسون قرشاً كما في السابق. وإن لم يقل شيئاً ولم يخرج من الحانوت، واستمر ساكناً، يلزمه إعطاء ستين قرشاً، كذلك لو قال صاحب الحانوت مائة قرش، وقال المستأجر ثمانين، وأبقى المالك المستأجر، وبقي هو ساكناً أيضاً، يلزمه ثمانون، ولو أقر الطرفان في كلامهما واستمر ساكتاً تلزمه أجرة المثل (المادة: ٤٣٨).

ـ وأيضاً في الوديعة ((... إذا وضع رجل ماله في دكان فرآه صاحب الدكان وسكت، ثم ترك الرجل ذلك المال وانصرف، صار ذلك المال عند صاحب الدكان وديعة .. (المادة: ٧٧٣) والكفالة في المجلة تنعقد بإيجاب الكفيل وحده، ولكنها ترتد برد المكفول له (المادة: ٦٢١) ومعنى ذلك أن سكوت المكفول له وعدم رد الإيجاب قبول للكفالة)).

ـ وكذلك يكون التوكيل بالسكوت، مثاله لو رأت البكر أباها أو من زوجها يقبض المهر من زوجها وسكتت، كان سكوتها إذناً وتفويضاً بالقبض.

ـ وتعتبر المجلة الإذن والإجازة توكيلاً (المادة: ١٤٥٢) وهذا الإذن يكون بالسكوت أيضاً مثلاً يعد سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري إذناً في التجارة عند الحنفيين، لا عند الشافعي.

ومن أشباه ذلك: ((.. لو رأى الولي الصغير المميز يبيع ويشتري، ولم يمنعه وسكت، يكون قد أذنه دلالة)) (المادة:٩٧١) وذلك عند الحنفيين وعند الشافعيين أيضاً.

ـ وأخيراً في بيع التلجئة، وهو أن يتواضع اثنان على عقد بيع، إذا قال أحد المتبايعين للآخر: ((قد بدا لي أن أجعل هذا البيع صحيحاً وسكت الآخر بعد ما سمع هذا القول، فيعد سكوته قبولاً، وليس له إبطال البيع بعد ذلك)).

الفرع الثاني: السكوت بمنزلة القبول في الإسقاطات:

إن الإسقاطات لا تحتاج إلى القبول، بل ترتد بالرد، وقلنا أن معنى ذلك في الحقيقة هو أن القبول في هذه الإسقاطات مفروض وجوده وينتج عن السكوت.

ـ مثاله في الإبراء، إذا أبرأ أحد آخر من دعوى أو من حق فلا يشترط قبوله، ولكن الإبراء يرتد بالرد، أي لهذا الأخير أن يصرح بعدم القبول المادة ١٥٦٨ وبعبارة أخرى إذا لم يصرح بالرد فسكوته قبول للإبراء، حتى لو أراد بعد مجلس الإبراء أن يرفضه لم يكن له ذلك.

ـ وكذلك في الوقف لمصلحة رجل معين، لو سكت الموقوف عليه ولم يرد الوقف كان سكوته قبولاً.

الفرع الثالث: السكوت مسقط لبعض الحقوق:

كثيراً ما يعطي الشرع حقاً لامرئ، ويشترط عليه أن يمارسه في وقت معين أو في مهله معينة، فإذا حان الحين ولم يمارسه، بل سكت عنه وتراخى عن سكوته تنازلاً عنه أو إسقاطاً له.

وأمثلة ذلك عديدة منها لو علم الشفيع، أي صاحب حق الشفعة، بالبيع وسكت عن المطالبة، يبطل حقه ومنها لو رأى البائع المشتري يقبض المبيع قبل دفع الثمن وسكت، يكون سكوته عن حق حبس المبيع مسقطاً لهذا الحق.

ومنها أخيراً لو كان لصبيه حق فسخ عقد الزواج بما يسمونه خيار البلوغ، وبلغت بكراً وسكتت، فيكون سكوتها مسقطاً لحق الفسخ.

وأخيراً يقرب من هذا ما لو عرض المدعي اليمين على المدعى عليه على براءة ذمته، فكلفه الحاكم أن يحلفها فسكت عن الجواب بلا عذر، عد سكوته نكولاً وكان للحاكم أن يعامله كما لو قال أرفض حلف اليمين[1].

(١) النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، ص ٣١٠ .٣١٢.
- انظر ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان ، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٨٠م، ص٦٢.

المبحث الثالث
آراء الفقهاء في السكوت كدليل على الرضا في العقد
المطلب الأول
آراء الفقـــــهاء

١ـ رأي الحنفية:

لخص ابن نجيم موقف الحنفية من السكوت وجمع المسائل التي يعتد فيها به فبلغت تسعاً وثلاثين مسألة حيث قال: ((لا ينسب إلى ساكت قول .. وخرجت عن هذه القاعدة مسائل كثيرة يكون السكوت فيها كالنطق)) ومنها:

ـ أن سكوت البكر عند استئمار وليها قبل التزويج وبعده إذن.

ـ وسكوت المتصدق عليه قبول، وسكوت المالك عند قبض الموهوب له أو المتصدق عليه إذن، وسكوت الوكيل قبول، ويرتد برده.

ـ وسكوت المقر له قبول ويرتد برده، وسكوت المفوض إليه قبول للتفويض وله رده، وسكوت الموقوف عليه قبول ويرتد برده وقيل لا.

ـ وسكوت أحد المتبايعين في بيع التلجئة حين قال لصاحبه قد بدا لي أن أجعله بيعاً صحيحاً قبول، وسكوت المالك القديم حين قسمة ماله بين الغانمين رضا، وسكوت المشتري بالخيار حين رأى العبد يبيع ويشتري مسقط لخياره.

ـ وسكوت البائع الذي له حق حبس المبيع حين رأى المشتري قبض المبيع إذن بقبضه صحيحاً كان البيع أم فاسداً، وسكوت الشفيع حين علم بالبيع مسقط للشفع، وسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري إذن في التجارة، وسكوت الزوج عند ولادة المرأة وتهنئته إقرار به فلا يملك نفيه.

ـ والسكوت قبل البيع عند الإخبار بالعيب رضا بالعيب سواء كان المخبر عدلاً

أو فاسقاً عند الصاحبين وعند الإمام إذا كان فاسقاً لا يكون رضا، وسكوت السيد عند عبده البالغ الذي يباشر البيع رضا به، فيصح البيع، وسكوت الشخص عند بيع زوجته أو قريبه عقاراً إقرار بأنه ليس له، هذا ما أفتى به مشايخ سمرقند خلافاً لمشايخ بخاره وكذلك إذا ادعى شخص أن الأرض الفلانية له ثم باعها لآخر وتصرف المشتري فيها وهو ساكت فيكون سكوت هذا مسقطاً لدعواه، وإقراراً بأنها ليست له.

ـ وكذلك سكوت أحد شريكي العنان إذ قال له صاحبه: إني أشتري الشيء الفلاني لنفسي رضا فيسقط حقه في الشركة فيه، وكذلك الأمر إذا سكت الموكل حين قال له الوكيل بشراء معين: إني أريد شراءه لنفسي، فشراه كان له، وسكوت ولي الصبي العاقل إذا رآه يبيع ويشتري إذن، وسكوت الأب عند دفع زوجته أشياء من أمتعته لبنتها في تجهيزها رضا حتى ليس له حق الاسترداد، وكذلك إذا أنفقت الأم في جهازها ما هو المعتاد فسكت الأب لم تضمن الأم.

ـ وسكوت الراهن عند قبض المرتهن العين المرهونة إذن، وكذلك سكوت الصغيرة المتزوجة بالنسبة لخيار البلوغ مسقط لحق الفسخ فيكون رضا بالنكاح.

ـ وهناك أمثلة أخرى ذكرتها كتب الفقه الحنفي، وقننتها مجلة الأحكام العدلية التي أخذت بالراجح في المذهب الحنفي، منها السكوت في عقد الإيجار حيث نصت في مادتها (٤٣٨) على أن: ((السكوت في الإجارة يعد قبولاً ورضاء ..)) وقد مثلت لذلك بمثالين أحدهما:

ـ أن يستأجر رجل محلاً في الشهر بخمسين قرشاً، ثم قال له المؤجر في رأس الشهر: إن رضيت بستين قرشاً فاسكن، وإلا فاخرج، فسكت المستأجر، واستمر ساكناً يلزمه إعطاء ستين قرشاً.

ـ وثانيهما: أن يقول المستأجر: أبقى فيه بثمانين قرشاً وسكت المؤجر دون أن يخرجه فهذا رضا بإيجاره إياه بالقدر المذكور.

ـ ومنها الكفالة حيث نصت المادة (٦٢١) من المجلة على أنه ((تنعقد الكفالة وتنفذ بإيجاب الكفيل فقط، ولكن إن شاء المكفول له ردها فله ذلك وتبقى الكفالة ما لم يردها المكفول له ...)) فعلى هذا فإن سكوت المكفول له قبول ولذلك إذا لم يرض بها يردها، وكذلك الأمر في الإسقاطات حيث يثبت بالسكوت، ويحتاج ردها إلى اللفظ، فقد نصت على أنه: ((لا يتوقف الإبراء على القبول ، ولكن يرتد بالرد .. في المجلس. وأيضاً إذا أبرأ المحال له المحال عليه، أو الدائن الكفيل ورد ذلك في المحال عليه، أو الكفيل فلا يكون الإبراء مردوداً)).

٢ـ رأي المالكية:

اتفق الفقه المالكي مع الفقه الحنفي في كثير من هذه الأمثلة فقد اعتبر أيضاً أن سكوت البكر رضا وكذلك يكتفي بسكوتها في تفويضها وليها في تولي عقد النكاح إذا كانت حاضرة. وكذلك الأمر إذا سكت من وجبت له الشفعة ولم يقم بها حتى مضى عام ـ وعند بعضهم شهران ـ من يوم علمه ولم يمنعه مانع مشروع فإن سكوته رضا بإسقاط حقه في الشفعة. وكذلك الأمر في الحوالة بالنسبة للمحال عليه حيث يكتفي بسكوته، ولا يشترط صدور لفظ أو نحوه منه، بل يشترط حضوره وإقراره بالدين فقط وهكذا لو تتبعنا الأمثلة السابقة لنجد الفقه المالكي قد اعتبر السكوت في كثير منها رضا، بل إن تصرف الزوج لزوجته في مالها وهي عالمة ساكتة، أو لاخوته كذلك محمول على التوكيل فيمضي فعله.

٣ـ رأي الشافعية:

فقد اعتنوا بهذه المسألة كثيراً، فعلى الرغم من أن الإمام الشافعي أطلق القول

بأن الساكت لا يسند إليه قول إلا في مسألة البكر حيث يعتبر صمتها رضاها إلا أن أصحابه قد جمعوا المسائل المستثناة المتناثرة في الفروع والجزئيات جمعها بعض أصحابها في ست صور، فجاء العلامة جلال الدين البلقيني فجمع المسائل التي يعد السكوت فيها بمثابة القول فبلغت عشرين مسألة، ثم جاء بعده العلامة إبراهيم بن عمر السوبيني الشافعي فألف فيها تأليفاً خاصاً، فزاد عليها مسائل كثيرة في العبادات والمعاملات وبقية التصرفات الشرعية، ومن هذه المسائل:

ـ أنه لو أتلف مكلف وديعة، والمودع عنده ساكت مع القدرة على دفعه يكون ضامناً، وينزل سكوته منزلة الإذن في الإتلاف، ومنها: لو باع العبد البالغ والسيد ساكت صح البيع.

ـ ومنها إذا أحيا أرضاً ميتة ونوى جعلها مسجداً صارت بالنية وقفاً.

ـ ومنها إن سكوت العاقل البالغ في النسب كالإقرار به.

ـ ومنها إذا قال: إن أعطيتني ألفاً فأنت طالق، فوضعته بين يديه طلقت، وإن لم يقبضه ويملكه، وإن لم يقبل ولم تأذن له.

ـ ومنها أن العارية والوكالة يكفي فيهما لفظ أحدهما مع فعل الآخر.

ـ ومنها ما إذا ادعت زوجية رجل أو عكسه، وسكت ثم ماتت ورثها في وجه، ومنها إذا نوى المودع الخيانة لم تقبل دعواه والتلف ولم يصر ضامناً في الأصح.

* وقد ذكر الزركشي والسوبيني خلاصة المذهب الشافعي في مسألة السكوت فقالا إن الساكت مع علمه بالمسكوت عليه على أربعة أقسام:

أحدها: ساكت ينزل سكوته منزلة نطقه قطعاً كسكوت البكر في الإذن بالنكاح إذا استأذنها الأب أو الجد.

ثانيها: ساكت ينزل سكوته منزلة نطقه على الأصح كسكوت البكر إذا استأذنها بقية العصبة، أو الحاكم في النكاح.

ثالثها: لا ينزل منزلة النطق قطعاً كما لو سكت عن قطع عضو منه، أو إتلاف شيء من ماله من غير فعل منه لا يسقط ضمانه، وكذا لو استؤذنت الثيب في النكاح فسكتت فلا أثر له.

رابعها: ما لا ينزل منزلة النطق على الأصح، كما إذا حمل أحد المتابعين من مجلس الخيار وأخرج ولم يمنع من الكلام لم يبطل خياره على الأصح، وكما لو استؤذنت البكر في أقل من مهر مثلها أو في غير نقد البلد فسكتت لم يكن إذناً، لأنه مال. قال الزركشي: ((فلا يكفي سكوتها كبيع مالها، قال صاحب البيان، وهو ظاهر، ولكن كلام البغوي في فتاويه يقتضي الاكتفاء به)).

* ثم إن العلامة السوبيني أراد أن يضبط المسائل التي ذكرها في غيره في السكوت الذي يعتبر رضا ببعض ضوابط دقيقة فقال: ((اعلم إني تأملت هذه الجملة التي ذكرها الشيخ جلال الدين رحمه الله فوجدتها لم تجيء على نهج واحد، وإنما هي ناشئة عن أصول خمسة:

أحدها: إنسان ساكت ما قال قولاً، ولا فعل ولا نوى نية غير أنه عرف شيئاً وسكت عليه فنسب إليه قول، وهذا أعلاها، والذي يوجد في كلامه على هذا الأصل خمس صور لا غير وهي: مسألة البكر والهدنة ـ بالنون، والنكول، والإقرار، بالزوجية، والجزية.

ثانيها: ما قال قولاً، و لا فعل فعلاً، ولكن نوى نية فنسب إليه قول، والذي يوجد في كلامه على هذا الأصل مسألتان لا غير: إذا نوى جعل شاة ضحية، وإذا نوى الخيانة في الوديعة.

ثالثها: ما قال قولاً، ولا نوى نية، ولكن فعل فعلاً فنسب إليه قول، والذي يوجد في كلامه على هذا الأصل عشر صور لا غير، وهي: مسألة الضيافة، والقصار، والطلاق، والهدية ـ بالياء، والعارية، والغصب، والمعاطاة، ووطء البائع جاريته، ووطء الرجعية، والفدية.

رابعها: ما فعل فعلاً ولكن قال قولاً فنسب إليه قول آخر، والذي يوجد في كلامه على هذا الأصل مسألتان لا غير: الخلع والقراض.

خامسها: ما قال قولاً ولكن فعل فعلاً ونوى نية فنسب إليه قول، والذي يوجد في كلامه على هذا الأصل مسألة واحدة لا غير وهي مسألة الإحياء)).

٤ـ رأي الحنابلة:

لا يختلف الأمر كثيراً في هذا المذهب الحنبلي حيث اعتبر سكوت البكر رضا، وكذلك سكوت من وجبت له الشفعة بعد علمه بالبيع إسقاط لحقه، وكذلك إذا وقعت الإجارة على كل شهر بشيء معلوم صحت الإجارة عند القاضي، وليس كلامنا فيه ولكن ذهب الخرقي إلى أن الشهر الأول تلزم الإجارة فيه بإطلاق العقد وما بعده من الشهور يلزم العقد فيه بالسكوت والتلبس به، وقد ردد الحنابلة القاعدة المشهورة في أن الساكت لا يسند إليه قول إلا في أماكن يسيرة قال ابن قدامه: ((إن اللسان هو المعبر عما في القلب، وهو المعتبر في كل موضع يعتبر فيه الإذن غير أشياء يسيرة أقيم فيها الصمت مقامه لعارض)).

وأما **الظاهرية** فقد حصروا نطاق السكوت كتعبير عن الرضا في موضعين ذكرهما ابن حزم بقوله: (والسكوت ليس رضا إلا من اثنين فقط:

أحدهما:

رسول الله ﷺ المأمور بالبيان لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، الذي لا يقر على باطل، والذي ورد النص بأن ما سكت عنه فهو عفو جائز.

والثاني:

البكر في نكاحها للنص الوارد في ذلك فقط، وأما كل من عدا ذكرنا فلا يكون سكوته رضا حتى يقر بلسانه بأنه راض به منفذ)[1].

وأما الزيدية والإمامية فقد ذهبوا إلى اعتبار السكوت رضا في البكر عند تزويجها وقد ذكروا مسائل أخرى اعتدوا فيها بالسكوت استثناء مثل ما ذكره الإمامية بخصوص التخيير في الطلاق قال الحلي: (ولو خيرها وقصد الطلاق، فإن اختارته أو سكتت ولو لحظة فلا حكم) مما يدل على أن السكوت بمثابة النطق بالتخيير، وغير ذلك لكنهم صرحوا بأن سكوت المالك مع العلم، أو مع حضور العقد فيما لو باعه أحد بحضوره لا يكفي ((حيث إن لم يصح بالإجازة فله انتزاعه من المشتري))[2].

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلى، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٩٢٨م، (٤٤٤/٩).

(٢) الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق عبد المحسن محمد علي، مطبعة الآداب، دار النجف الأشرف، العراق، ط١، ١٣٨٩هـ ، ١٨/٣.

المطلب الثاني
أدلة الفقهاء

أولا: أدلة الفقهاء:

لقد تبين لنا من خلال هذا العرض أن الفقهاء المسلمين مجمعون على أن السكوت ـ من حيث المبدأ ـ ليس من وسائل التعبير عن الرضا، وأن الساكت لا يسند إليه قول، واتفقوا كذلك على أن لهذه القاعدة استثناءات لكنهم اختلفوا في مدى التوسع فيها فذهب جمهورهم إلى التوسع فيها حيث بلغت عشرات المسائل ـ كما سبق ـ بل صاغوا من الاستثناءات قاعدة عامة وهي أن السكوت في معرض الحاجة بيان، ومن هنا فما ذكروه من الأمثلة ـ على الرغم من كثرتها ـ ليس للحصر، وإنما من باب التمثيل والتوضيح، ثم إن المتعمق في هذه الأمثلة يجد أن دلالة الرضا فيها لم تؤخذ من السكوت المجرد عن كل قرينه بل أخذت منه حينما صاحبته قرائن وظروف وملابسات بحيث خلعت عليه ثوب الدلالة على الرضا، وهذه الملابسات والقرائن بعضها داخلي نابع من غرائز الإنسان وطبيعته وظروفه الاجتماعية، كحياء البكر حيث تستحي أن تفصح عن رغبتها في الزواج ولكن لا تخجل عن إبداء رفضها له.

يقول المرغياني: ((لأن جنبة الرضا فيه راجحة، لأنها تستحي عن إظهار الرغبة، لا عن الرد ..)).

وقال ابن همام: ((والمعول عليه اعتبار قرائن الأحوال))، كما أن للعرف هنا دوراً بارزاً في تعيين سكوت للرضا دون آخر، فقد جرى بأن البنت إذا سكتت عند عرض أبيها أمر النكاح عليها اعتبر ذلك رضاً نظراً لجدية عقد النكاح وعدم الهزل

فيه، ولهذا إذا استأذنها غير وليها لا يعتبر سكوتها رضاً، لأنه يكون في الغالب لقلة التفاتها إلى كلامه، وعدم اهتمامها به بخلاف الولي، وللسبب نفسه تعذر إذا ادعت أن سكوتها كان عن جهل كونه دليل على الرضا عند الكثيرين، وللسبب السابق، وهو حياء البكر والعرف القاضي به، لم يعتبر الشرع سكوت الثيب رضا بل اشترط النطق، وكذلك الأمر بالنسبة للمتصدق عليه وكل ما فيه نوع من المنة والتطوع حيث إن للحياء فيه دوراً بارزاً بحيث يستحي الإنسان من إظهار القبول، لكنه لا يستحي من إظهار الرفض، وكذلك الأمر في كل ما فيه مصلحة للمعروض عليه كالكفالة، والضمان والوكالة.

وقد تكون القرائن التي تلابس السكوت فتجعله دالاً على الرضا مظاهر خارجية محسوسة كرؤية السيد عبده يبيع ماله فهذا إذن لأنه لو لم يرض به لبادر إلى رفضه ومنعه ولا سيما فعبده تحت تصرفه، وكرؤية شخص يدعي ملكية عقار فيأتي شخص آخر يدعي هو الآخر ملكيته فيبيعه، فيسكت الأول دون مانع فهذا دليل على رضاه، وإسقاط لحقه في المطالبة.

وأما الظاهرية ـ كعادتهم في التوقف عند ظاهر النص ـ فلم يعتدوا بالسكوت كدليل على الرضا إلا في المسألتين السابقتين، ومن هنا يمكننا القول بأن الفقهاء قد اتفقوا جميعاً على اعتبار السكوت دليلاً على الرضا في الجملة ويعود سبب اتفاقهم في مسألة سكوت النبي ﷺ إلى اتفاقهم على عصمته وأنه لا يقر أحداً على الباطل.

وأما اتفاقهم على اعتبار سكوت البكر رضا فيعود إلى ورود أحاديث صحيحة مشهورة بهذا الخصوص فقد روى مسلم وأصحاب السنن بسندهم مرفوعاً أن رسول الله ﷺ قال: **«الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها**

سكوتها»[1]، وفي رواية صحيحة أخرى رواها البخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ **«لا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله: وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت»**[2].

ثانيا: الرأي الراجح:

والراجح أن حل الأموال والأبضاع إنما يتم إذا كان هناك دليل واضح مفهوم على رضا صاحب الشأن فيها، فإذا تم الوصول إلى هذا الرضا بشكل واضح ومفهوم فقد حصل المقصود وتم المراد، فقد أعطت الأحاديث السابقة الضوء الأخضر للفقهاء بأن السكوت قد اعتد به الشرع في إذن البكر فلا مانع إذن أن تقاس عليه المسائل التي تشبه هذه المسائل، ولا سيما في الحقوق والمرافق، كحق الشفعة، واستمرار الإيجار، وإثبات ما فيه المنفعة للمعروض عليه كسكوت المتصدق عليه والمكفول والمحال عليه، ونحو ذلك، أما أصل النكاح، فلا ينعقد إلا بالإيجاب والقبول لما له من خطورة وقدسية، وأما في العقود المالية فلا يزال الأصل فيها هو أن لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة بيان والذي يعين السكوت على أداء هذا الدور هو القرائن التي تحيط به والظروف التي تلابسه وأن المرجع في الحكم على ذلك هو العرف[3].

ثالثا: بعض الأمثلة على السكوت وأثره على العقد في الفقه والقانون:

الأول: السكوت في بيع مال الغير:

المسألة هي أن يبيع أحد مال غيره، وصاحبه حاضر وساكت. فهل يفسر

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ج٩، ص٢٠٥.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ٢٠٢/٩.

(٣) مبدأ الرضا في العقود، ص ٩٦٧ ـ ٩٧٤.

سكوته بالقبول؟ وهل يعتبر إجازة لعمل البائع الفضولي؟ أم لا يعتبر كذلك؟ لقد مر معنا في باب الفضولي الحكم في هذه المسألة كالآتي:

١. عند الحنفيين والشافعيين والحنبليين: لا يعد السكوت إجازة. وحجتهم أن الصمت لا يكون رضى الرجال، وأنه ((محتمل، قد يكون بطريقة الرضى، وقد يكون بطريق التهاون وقلة الالتفات إلى تصرف الفضولي، وقد يكون بطريق التعجب، أي لماذا يفعل هذا في ملكه بغير أمره وإلى ماذا تؤول عاقبة فعله، والمحتمل لا يكون حجة)) وهذا أيضاً مذهب داود الظاهري وأتباعه[١].

٢. أما عند المالكيين: فللسكوت حكم الإجازة، سواء أكان الساكت حاضراً مجلس البيع أم كان غائباً عنه ولكنه علم به وسكت مدة طويلة، إلا أن يكون سكوته لعذر مانع كسطوة أو سلطان فحينئذ لا يكون قبولاً[٢]، وكذلك قال الإمام ابن أبي ليلى بأن سكوت المالك إقرار بالبيع: وحجته أن السكوت دليل على الرضى باعتبار العادة، لأن صاحب المال لا يسكت إذ يرى غيره يبيع ماله، هذا إلا أنه لا يحل له السكوت شرعاً وإلا كان غاراً وكان تغريره هذا مضراً بالمشتري، وأن ((الغرور حرام والضرر مدفوع)).

والحاصل أن بعض الفقهاء لم يوجبوا على صاحب المال الكلام، فلم يكن لسكوته حكم عندهم، والبعض الآخر أوجب عليه الكلام واعتبر سكوته إقراراً.

ونحن وإن كنا نرجح الرأي الثاني، نرى من الأنسب ترك تقدير الأمر إلى القاضي لينظر في كل قضية بحسب ظروفها، ويستبين منها المعنى الحقيقي للسكوت

(١) المبسوط ٣٥/ ١٤٠.
(٢) النظرية العامة للموجبات والعقود ص ٣١٣. ٣١٥.

وعلى كل فعند الحنفيين، لا يكون سكوت صاحب المال إجازة، لبيع ماله من قبل الفضولي وهذا لا إشكال فيه حينما يكون البائع مقراً أنه يبيع ملك غيره.

ولكن لو باع أحد مالاً من آخر بزعم أنه هو المالك، وكان في المجلس رجل ثالث قد سكت عند حصول البيع، فهل يجوز لهذا الشخص الثالث أن يدعي فيما بعد وعلى الرغم من سكوته أن المبيع ملكه؟ وبعبارة أخرى هل كان سكوته إقراراً بأن البائع مالك أم لم يكن ذلك؟ وهل يسمع ادعاؤه ملك المبيع بعد سكوته، أم أن سكوته مانع من سماع الدعوى؟

فرق الفقهاء الحنفيون في ذلك بين حالتين: الأولى إذا كان البائع غريباً عن الحاضر الساكت، والثانية إذا كان من أقربائه. ففي الحالة الأولى، لا يكون السكوت مانعاً من سماع الدعوى، إلا إذا تصرف المشتري بالبيع بعد شرائه زمناً وسكت الحاضر، فحينئذ لا تسمع منه دعوى الملك[1].

أما في الحالة الثانية، فقد أفتى مشايخ بخارى بأن السكوت لا يمنع من سماع الدعوى كما في الحالة الأولى وقد رجح قاضي خان قولهم هذا ولكن مشايخ سمرقند وخوارزم أفتوا بأن سكوت أحد الزوجين عن بيع ماله من قبل الآخر أو سكوت القريب عن بيع ماله من قبل قريبه، هذا السكوت إقرار بأن المبيع ليس له وسبب مانع من سماع دعواه بالملك بعد ذلك.

وقد رجح هذا القول ابن البراز واستأذنه وغيرهم، ورجحته مجلة الأحكام العدلية قطعاً ((للتزوير والأطماع والحيل والتلبيس))[2].

(١) الأشباه لابن نجيم (ص ٦٢، والمسألة ٢٥).
(٢) النظرية العامة للموجبات والعقود، ص ٣١٣ ـ ٣١٥.

إن القانون قد ناط بالسكوت دوراً ما في مجال بيع ملك الغير، سواء أكان المبيع خالصاً للغير، أم مشتركاً مع البائع، أم كان للغير عليه حق مقرر.

ـ أما السكوت في بيع ملك الغير الخالص: فقد تأرجح دوره بين اتجاهين:

أحدهما: ما ذهب إليه التقنين المدني المغربي، والتقنين المدني التونسي، حيث نصاً صراحة على أن تصرف الفضولي موقوف على إجازة المالك الحقيقي، وأن سكوته عن بيع الفضولي ما له بمنزلة الرضا والإجازة، طالما علم بذلك ولم يكن له عذر معتبر في سكوته.

وثانيهما: ما ذهب إليه القانون المصري، وبعض القوانين العربية من أن العقد يكون قابلاً للإبطال لمصلحة المشتري حتى يجيزه ولا يسري في حق المالك الحقيقي لأنه أجنبي عن العقد، وينقلب صحيحاً بالنسبة للمالك وللمشتري إذا أقره المالك الحقيقي.

وذهب الفقه والقضاء في مصر إلى أن إجازة المشتري، وإقرار المالك الحقيقي لبيع الفضولي، يتم التعبير عنهما صراحة أو ضمناً، ثم ذهب بعض الفقه إلى اعتبار سكوت المشتري إجازة لذلك العقد، أما سكوت المالك فلم أجد من اعتبره إقراراً.

غير أن حق الإجازة، وحق الإقرار يتم سقوطهما بالتقادم، وللسكوت في ذلك دور، حيث ينقضي الالتزام عادة بسكوت الدائن عن المطالبة بحقه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، ذهب القانونان اليمني والعراقي إلى اعتبار بيع الفضولي موقوفاً على إجازة المالك الحقيقي، ولم يذكرا أن سكوته يعتبر إجازة كما فعل التقنيتان المغربي والتونسي بل إن القانون اليمني بنصوصه العامة يمنع ذلك.

إلا أن حق المالك في إجازة بيع الفضولي، أو رفضه، يسقط بسكوته عن المطالبة

بحقه هذا مدة معينة، قدرها القانون اليمني بثلاث سنوات، وقدرها القانون العراقي بثلاثة أشهر.

وبناء على ذلك فإن مضمون الدور المناط بسكوت المالك الحقيقي في القانون المصري ومن نحا نحوه، وفي القانونين اليمني والعراقي يعتبر دوراً واحداً، سواء في عدم اعتباره إقراراً أو إجازة لبيع الفضولي، أم في اعتباره سبباً مسقطاً لحق المجيز أو المقر بمضي المدة المحددة في كل قانون على حدة. أما سكوت المشتري فقد أجاز بعض الفقه المصري اعتباره إجازة[1].

الثاني: سكوت الفتاة في الزواج:

جاء في الحديث الشريف: «**الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها**»[2]، وهذا الحديث يتعلق بزواج الفتاة الكبيرة، وهذه المسألة ذكرها الإمام السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر مثالاً تطبيقياً على قوله: ((لا ينسب إلا ساكت قول)) حيث قال: لو سكتت الثيب عند الاستئذان في النكاح لم يقم مقام الابن قطعاً والمعنى العام لهذه المسألة، أن سكوت الثيب لا يكون إذناً منها بنكاحها فإذا استأذنها وليها في نكاحها فلا يكفي سكوتها بل لا بد من أن تعبر عن رضاها صراحة بالقول أو بالفعل.

أما القول فهو النطق بما يدل على الرضا نحو أن تقول: رضيت أو أجزت أو قبلت، وأما الفعل فنحو التمكين من نفسها، أو التهيؤ لذلك أو المطالبة بالمهر والنفقة ونحو ذلك، مما يعد من العرف من أمارات الرضا.

(١) السكوت المعبر عن الإرادة، ص (٤٥٩ . ٤٦٠).
(٢) سبق تخريجه.

وقد استدل الفقهاء على عدم صلاحية سكوت الثيب للتعبير عن رضاها بالزواج من السنة النبوية: ما روي أن رسول الله ﷺ قال: **«لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله: وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت»**[(١)].

وما روي عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: **«الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صمتها»**[(٢)]، وفي رواية: **«والبكر يستأذنها أبوها في نفسها وإذنها صمتها»**[(٣)].

وجه الدلالة من هذه الأحاديث الشريفة أن الأيم (الثيب) لا تزوج ولا يعقد عليها حتى تستأمر، أي أن تأمر بذلك بعد استشارتها وقد جاء التعبير عن الثيب بالاستئمار، والبكر بالاستئذان ، فيأخذ منه فرق بينهما من جهة أن الاستئمار يدل على تأكيد المشاورة، وجعل الأمر إلى المستأمرة، ولهذا يحتاج الولي إلى صريح إذنها في العقد، فإذا صرحت بمنعه امتنع اتفاقاً، والبكر خلاف ذلك لأن الإذن بالنسبة للبكر دائر بين القول والسكوت بخلاف الأمر بالنسبة للثيب إذ لا بد من أن تعبر عن رضاها بالزواج بالقول أو الفعل لقول رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **«اشيروا على النساءِ في أنفسهنّ، فقال: إن البكرَ تستحِي يا رسولَ اللهِ؟ قال: الثيبُ تعربُ عن نفسِها بلسانها، والبكرُ رضاها صماتُها»**[(٤)] فهذا نص في عدم دلالة سكوت الثيب على رضاها بالزواج.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ج٩، ص٢٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٥.

(٤) الألباني، الإمام محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، ط١، رقم الحديث ١٤٥٩.

أما الدليل من المعقول فمن وجهين:

الأول: أن الثيب لا يكتفي بسكوتها دليلاً على رضاها بالزواج، بل لا بد من التلفظ بذلك لإمكانه منها، حيث لا يلحقها من الخجل ما يلحق البكر أي أن الحياء لا يمنعها عادة من الكلام وإظهار رغبتها أو رفضها صراحة، ذلك لسبق اختلاطها بالرجال ومعرفتها بالأمور بخلاف البكر التي يكتفي بسكوتها في ذلك لأنها قد تستحي أن تفصح.

الثاني: الأصل أن يتم التعبير عن الإرادة بالقول في البكر والثيب سواء، والسكوت لا يعد إذناً ولا رضا، لكونه محتملاً في نفسه، وإنما أقيم مقام الرضا في البكر أي اعتبر إذناً ورضا منها بالزواج بالنص، مراعاة لضرورة الحياء وليس ذلك موجوداً بالنسبة للثيب فيبقي الأمر بالنسبة لها على الأصل في ذلك، ومن ثم لا يكتفي بسكوتها عند الاستئمار، ولا يعد هذا السكوت منها علامة على رضاها في الزواج وهكذا فإن الثيب لا يعتد بسكوتها عند استئذانها في النكاح بل لابد من نطقها وموافقتها صراحة بالقول أو الفعل فإن زوجها أبوها فبلغها فسكتت لم يكن سكوتها رضا بالنكاح بل لا بد من إعلان رضاها صراحة فإن رضيت جاز وإن ردت بطل[1].

ـ إذن لا خلاف بين الفقهاء في أن الفتاة الثيب لا يكون سكوتها كافياً للتعبير أما البكر فإن سكوتها يكفي للإفصاح عن إذنها وقبولها وحجتهم في ذلك أن أثر الفتيات جبلن على الامتناع من النطق، لما يلحقهن به عادةً من الحياء والخجل ولخوفهن من

(١) دراز ، د. رمزي محمد ، السكوت وأثره على الأحكام في الفقه الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ٢٨٠.٢٨٣.
ـ انظر الأشباه والنظائر، ص ١٥٨.
ـ انظر النظرية العامة للموجبات والعقود، ص ٣١٥.٣١٦ .

الاتهام بالميل إلى الرجال وهو تعليل يؤيده ما اشتهرت به المرأة العربية بصورة عامة والمرأة المسلمة بصورة خاصة من التخدر وعدم الاختلاط، وما اشتهر عن العرب من وضع استحياء النساء بين صفات المروءة ومحاسن العادات ولقد استحسن المالكيون قبل استئذان البكر إعلامها أن صمتها إذن منها، واشترط بعضهم كابن شعبان أن يكون الإعلام ثلاث مرات، وفصل الحنفيون في المسألة فقالوا: إن صمت البكر يقوم مقام الرضى حينما يستأذنها وليها القريب، ولا عبرة حينما يستأذنها غيره، بل لا بد حينئذ من تكلمها للإعراب عن رغبتها وقبولها، وهو قول روي عن بعض الشافعيين أيضاً خلافاً للقول المختار في مذهبهم[1].

(١) النظرية العامة للموجبات والعقود، ص ٣١٦.

النتائج

يمكن الخروج بعد الانتهاء من هذا البحث بالنتائج التالية:

١) أن السكوت من حيث المبدأ ليس من وسائل التعبير عن الرضا بشكل عام.

٢) يوجد استثناءات يؤخذ بها لاعتبار السكوت تعبيراً عن الرضا في بعض المواطن.

٣) أن السكوت موقف سلبي لا يدل على الإرادة إلا عند الحاجة بدليل (السكوت في معرض الحاجة بيان).

٤) أن السكوت يعتبر قبولاً ودليلاً على الرضا إذا اقترنت به ملابسات وظروف خاصة.

٥) هناك تطابق بوجه عام بين الفقه الإسلامي والقانون في بعض المواطن التي اعتبر السكوت فيها وسيلة تدل على الرضا.

٦) من العرف التجاري المعمول به في الوقت الحاضر اعتماد السكوت دليلاً على البيوع من خلال التعامل في المراكز التجارية، وترتب الآثار عليه.

الإصلاح السياسي ومستقبل النمو الاقتصادي
دراسة تطبيقية

دكتور/ عادل المهدي(*)

(١) مقدمة:

يعود تاريخ انتشار النظم السياسية المتسلطة إلى بداية النصف الثاني من القرن الماضي، حيث بدأت أغلب دول العالم بعد انتهاء الحقبة الاستعمارية إلى محاولة التحرر وإدارة نظمها الاقتصادية والسياسية على أسس ديموقراطية بمساعدة أمريكية اوربية، لمواجهة المد الشيوعي آنذاك، وبالفعل زاد عدد الدول الديموقراطية خلال فترة الخمسينات من القرن العشرين(١).

وما أن حل عقد الستينات حتى بدأت مجموعة من الانقلابات العسكرية في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا اعتلت على أثرها الحكم أنظمة سياسية عسكرية متسلطة انتهكت حقوق الإنسان، وأسهمت في حدوث تراجع كبير في انتشار الديمقراطية، وتدهور الأداء الحكومي في مختلف مناحي الحياة، وكانت النتيجة المنطقية هي انتشار الفساد والرشوة، حدوث تفاوت حاد بين الطبقات الاجتماعية في هذه الدول، حيث ترافقت القصور الفاخرة والأبنية العجيبة مع العشش المشيدة من الصفيح وسكنى المقابر، والأداة الوحيدة لإدارة هذا التناقض هي المزيد من التسلط والقهر.

(*) أستاذ الاقتصاد والتجارة الخارجية. كلية التجارة – جامعة حلوان

E-Mail: adelmahdy@link.net
Web site: www.adelmahdy.net

ونجحت في هذا الصدد بعض الأنظمة العسكرية المتسلطة في تحقيق نمواً اقتصادياً لبلادها مثل كوريا الجنوبية والفلبين وإندونيسيا وغيرها، جعل الباحثين يعتقدون أن هناك نموذجاً تنموياً جديداً يحتذى، وهو نموذجاً ليس ليبرالياً كأمريكا وأوربا الغربية، وليس شيوعيا كروسيا وأوربا الشرقية، ولكنه نموذجاً تنموياً سلطوياً[٢].

وما أن حل عقد الثمانينات حتى بات من الواضح أن أغلب الأنظمة المتسلطة لم تعد قادرة على تحقيق النمو الاقتصادي لشعوبها، ومع تزايد الوعي السياسي وتطور الاتصالات، ووسائل نقل المعرفة، مع تولد طبقة جديدة من رجال الأعمال، وطبقة وسطى تكافح من أجل البقاء، اندلعت عديد من الثورات والتحولات الكبرى في الدول الشيوعية من ناحية، وأغلب الدول ذات الأنظمة المتسلطة من ناحية أخرى، الأمر الذى أدى إلى انتشار سريع للديمقراطية في عدد كبير من دول العالم، وأصبح استمرار النظم المتسلطة في الدول الأخرى مسألة وقت فقط.

ويلاحظ أن البحوث والدراسات الأكاديمية التي أجريت في جميع المنتديات والمحافل الدولية والمحلية حول دور الاصلاح السياسي والديموقراطية في التعجيل بالنمو الاقتصادي، وتحقيق التقدم الاقتصادي في الدول النامية قد اختلفت في نتائجها. فمنها مايشير إلى وجود علاقة ايجابية بين النظم المتسلطة وتحقيق معدلات نمو اقتصادي مرتفع في بعض الدول. ومنها مايشير إلى وجود علاقة إيجابية بين الديموقراطية والنمو الاقتصادي في دول أخرى. ويرجع هذا الاختلاف بطبيعة الحال إلى أن هذه الدراسات تدور جميعها في فلك العلوم الاجتماعية التي يندمج فيها رأي الباحث الشخصي وتقديراته وفقا لظروفه الشخصية ومصالحه الخاصة بالنتائج

العلمية لمثل هذه البحوث والدراسات. وهو مايعنى أن هناك قدرا كبيرا من التحيزات في العلوم الإجتماعية، ولايمكن الفصل التام بين التقديرات الشخصية والظروف المعيشية، والمكانة الاجتماعية للباحث والنتائج التي يتوصل إليها من بحثه.

ويلاحظ في هذا الصدد أن الأمم المتحدة ومؤسساتها المختلفة قد أشارت في عديد من التقارير الصادرة عنها بشأن زيادة أعداد الفقراء وتدهور الأحول المعيشية لكثير من سكان الكرة الأرضية إلى أن أزمة التنمية في الدول النامية مردها غياب الوعي السياسي وتدهور القيم الاجتماعية والأطر السياسية والتشريعية، وشيوع النظم السلطوية، وانحراف الإدارة الحكومية وضعف أدائها، مع انتشار الفساد والرشوة والمحسوبية، وفقدان الثقة فى المناخ الاستثمارى، الأمر الذى أدى إلى تزايد حدة الفقر، وتراجع معدلات النمو الاقتصادى. ويرى أغلب الاقتصاديين ومعهم السياسيين أن هذا الأمر يعود بصفة أساسية إلى غياب الديموقراطية في عدد كبير من الدول النامية، وتشير الإحصائيات في هذا الصدد إلى أن هناك مايزيد عن ٦٠ دولة في العالم لازالت ترزخ تحت نير النظم المتسلطة، وذلك رغم ماشهده العالم خلال الربع الأخير من القرن الماضي من تحسن في النظم السياسية عبر العالم، إذ بلغ عدد الدول التي انتهجت خطوات ملموسة نحو الاقتراب من الديموقراطية نحو ٨١ دولة وبقية دول العالم تتأرجح بين النظم الديموقراطية والنظم المتسلطة(٣).

وقد تضمنت الاهداف العامة للتنمية في الألفية الجديدة، تقليل الفقر على الصعيد العالمي بتغيير الأطر السياسية وتفعيل مايعرف بالحوكمة والشفافية، وتعتبر هذه التغييرات وفقا لآراء السياسيين والاقتصاديين الأكاديميين من أهم الجوانب

التي ينبغي التركيز عليها في الوقت الحالي لتهيئة المناخ الملائم لزيادة الاستثمارات والنمو الاقتصادي. وتنبع هذه الأهمية من حقيقة تقارب دول العالم في مجالات المعرفة نتيجة لذلك التطور الهائل في مجال الاتصالات، والفضائيات، وشبكات المعلومات، ومنتديات التواصل الاجتماعي فيما عُرف كل ذلك بالثورة العلمية الثالثة، تلك الثورة التي مكنت البسطاء في أعماق القرى من مشاهدة منجزات العلم والتقنية في كل مكان على وجه المعمورة. بل إن الأحداث الاقتصادية والإجتماعية والسياسية وغيرها التي تقع في اي مكان أصبح بالأمكان مشاهدتها في نفس لحظة وقوعها، وعليه لم يعد بمقدور الحكومات وصانعي السياسات في اي دولة إخفاء أي معلومات تتعلق بتطور النظم الاقتصادية والسياسية في العالم، كما لم يعد بمقدورهم تضليل شعوبهم بزعم عدم أو صعوبة المعرفة لما يجري هنا وهناك. ومن هذا المنطلق بات من الضروري التركيز على قضايا الحوكمة والإصلاح السياسي قبل الإصلاح الاقتصادي في الدول التي لازالت تتأرجح بين الديموقراطية والنظم المتسلطة.

والدليل على ذلك مايحدث في ما يعرف **بالربيع العربي**، حيث انتقلت عدوى الثورات سريعاً من دولة إلى أخرى، ورغم مساندة الدول الكبرى (الولايات المتحدة والاتحاد الأوربي) على نحو خاص لبقاء النظم المتسلطة في بعض الدول ذات الأهمية السياسية والاقتصادية لها، إلى أن هذه المساندة سوف تنتهى سريعاً بانتهاء المصالح الاقتصادية، وعلى رأسها نضوب الموارد النفطية، وحين ذلك فإن أي مضادات وقائية لن تفلح في التصدى لانتشار عدوى الثورات التي تفهمتها الشعوب المقهورة في كافة أنحاء المعمورة.

والهدف الأساسي من هذا البحث يتركز على اختبار الفرضية الأساسية التي تشير إلى أن هناك علاقة موجبة وقوية بين الاصلاحات المؤسسية فيما يعرف بتفعيل الديمقراطية، وتحسين جودة الأداء الحكومي فيما يعرف بالحوكمة Govrnance والنمو الاقتصادي. وبمعنى آخر فإن البحث يسعى للإجابة على بعض التساؤلات المتعلقة بطبيعة واتجاه العلاقات سالفة الذكر.

- فهل تحسن الديموقراطية من مسار النمو طويل الأجل؟
- وهل تؤدي الحوكمة إلى مزيد من الديموقراطية والنمو الاقتصادى؟
- وهل تؤدي الحوكمة إلى تقليل الفساد وتحسين مناخ الاستثمار؟
- وهل هناك علاقة بين الحقوق السياسية والمدنية ومستوى المعيشة ؟

إن الأدلة التطبيقية عن العلاقة بين الديموقراطية والنمو الاقتصادى لاتوفر حتى الآن دعماً كافياً وواضحاً لفرضية أن زيادة مستوى الديموقراطية يؤدي إلى زيادة معدلات النمو الاقتصادي. فهل تعتبر الديموقراطية شرطاً لتحقيق النمو الاقتصادي، أم أن النمو الاقتصادي في حد ذاته يعتبر مطلباً أساسياً لتفعيل الديمقراطية؟(٤)

وقد وجدت بعض الدراسات(٥)، أن هناك تأثيراً معنوياً لمؤشرات الحرية السياسية على النمو، وهناك دراسات أخرى لم تتوصل إلى نتائج محددة **Ambiguous** بشأن هذه العلاقة(٦). وقد توصل بارو **Barro** من دراسته عام ١٩٩٦ عن العلاقة بين الديموقراطية والنمو الاقتصادي إلى أن تأسيس علاقة بين الديموقراطية والنمو تعد انعكاسا للعلاقة بين الديموقراطية والمحددات الأخرى للنمو مثل رأس المال البشرى.(٧) وبنفس المنطق، توصلت دراسات عديدة إلى

نتيجة مفادها عدم وضوح العلاقة المباشرة بين الديموقراطية والنمو الاقتصادي. غير أن هذه العلاقة قد تصبح قوية من خلال المتغيرات الأخرى المؤثرة على مستوى الآداء الاقتصادي بوجه عام. وعلى الجانب الآخر فقد أشار **Francisco,1999** في دراسته عن علاقة الديموقراطية بالحوكمة **Governance** والنمو الاقتصادي إلى أن توسيط جودة الأداء الحكومي يؤثر تأثيرا مباشرا على النمو الاقتصادي. غير أن جودة الآداء الحكومي لا تتأتى إلا من خلال تفعيل الديمقراطية.

وقد توصل **Francisco** في هذا الصدد إلى وجود علاقة قوية في الأجل الطويل بين الديموقراطية والنمو الاقتصادي. واستخدم في ذلك مجموعة من المؤشرات الدالة على مستوى جودة الآداء الحكومي في ١١٥ دولة تم اختيارها على أساس توافر بيانات بشأنها عن مؤشرات الديموقراطية والحرية الاقتصادية، ونوعية المؤسسات الحكومية، ومدى الالتزام بالقوانين والتشريعات(٨). وقد بُني هذا التحليل في اطار مايُعرف بالشفافية، والمصداقية، والمساءلة في صياغة وتنفيذ السياسات والقرارات ذات الصلة بممارسة الأنشطة الحكومية المختلفة، خاصة مايتعلق منها بالعلاقة بين الأفراد والمنشآت ، والجهاز الإداري للحكومة.

أما **Guang,2002** فقد توصل من دراسته عن العلاقة بين الديموقراطية والنمو الاقتصادي، اعتماداً على منهجية «قياس الأثر قبل وبعد **After and Before Effect Methodology**» إلى أن التحسن في مستوى النمو يتأتى بعد التحول إلى الديمقراطية. وعلاوة على ذلك فإن النمو فى ظل الديموقراطية يكون مستقراً بدرجة اكبر عنه في فى ظل النظم غير الديمقراطية. وقد بني **Guang** دراسته على بيانات

أربعين دولة، وعبر أربعين سنة قبل وبعد أن تصبح دولاً ديمقراطية أو شبه ديمقراطية(٩).

وفي هذا الصدد سوف نقوم بتعريف المتغيرات الأساسية التي سيجري تحليلها في هذا البحث، ودراسة الإطار الذي يربط بين هذه المتغيرات والنمو الاقتصادي، ومن هذه المتغيرات ، الحرية الاقتصادية **Economic Freedom** وهو مايمكن التعبير عنها بمؤشر يمكن تسميته بالعولمة **Globalization** ومتغير الحوكمة **Governance**، أو جودة وكفاءة الآداء الحكومي، ومايتعلق بهذه المتغيرات من مؤشرات ذات تأثير على تطوير الأطر المؤسسية والتشريعية والتنظيمية. ثم يلي هذا التحليل محاولة لاختبار العلاقة بين الحوكمة والديموقراطية والنمو الاقتصادي اعتمادا على توظيف البيانات التي أمكن الحصول عليها عن ٦٠ دولة تمثل العينة الأساسية للدراسة.

وقبل أن ننتقل إلى تحليل واختبار العلاقات سالفة الذكر ينبغي التأكيد على طبيعة التطورات المعاصرة بشأن دور الدولة في النشاط الاقتصادي، ذلك الدور الذي أخذ في الانحسار منذ بداية العقد الأخير من القرن الماضي كنتيجة للضغوط الدولية في اتجاه تفعيل آليات السوق ، وتفعيل المبادئ الدولية بضرورة فتح الأسواق العالمية، وإزالة القيود التي تعترض تدفقات السلع والخدمات ورؤوس الأموال على نطاق واسع عبر الضغوط القادمة من الدول المتقدمة و المؤسسات المالية والنقدية الدولية المعنية بهذا الأمر(١٠). ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى الوظائف التي باتت تركز عليها الدول المختلفة في الفترة الراهنة لتفعيل آليات السوق وفتح الأسواق، ومنها يمكن أن نذكر:

الوظائف التقليدية: المعروفة (كالأمن والدفاع والعدالة)

الوظيفة التنموية: والتي ترتبط بضرورة تهيئة البيئة المحلية لتنشيط الاستثمار الخاص، وتتعلق تلك الوظيفة بإنشاء بعض مشروعات رأس المال الإجتماعي التي لا يقبل عليها القطاع الخاص، وليس كل مشروعات البنية الأساسية. كما يدخل في إطار هذه الوظيفة طرح السياسات الاقتصادية الملائمة لمسار النمو الاقتصادي، بما يحقق تحسنا في مستوى المعيشة في ظل مناخ أكثر استقرارا، وأكثر عدالة في توزيع ناتج هذا النمو.

الوظيفة التنظيمية: وهي الوظيفة المتعلقة بتنظيم العلاقة بين الأفراد بعضهم البعض، والعلاقة بين الأفراد والأجهزة الحكومية المختلفة، والعلاقة بين الدولة ككيان مستقل والدول الأخرى. ويتأتى تنفيذ هذه الوظيفة من خلال إصدار التشريعات المنظمة لهذه العلاقات، وتحديد المسؤوليات بشكل واضح، في إطار من الشفافية والمصداقية.

الوظيفة الرقابية : وترتبط هذه الوظيفة عمليا بالوظيفة التنظيمية، من حيث الرقابة على تنفيذ التشريعات، وتفعيل قضايا المصداقية والشفافية والمساءلة. ولعل الضمان الوحيد لحياد هذه الوظيفة، وعدم انحيازها، أو استخدامها كسيف مسلط على الرقاب هو الحوكمة والديمقراطية.

(٢) العولمة والنمو الاقتصادي[١١] :

لعلنا نلاحظ أن مصطلح العولمة **Globalization** قد أخذ في الظهور بعد استكمال الضلع الثالث للنظام الاقتصادي العالمي، وهو إنشاء منظمة التجارة العالمية **World Trade Organization (WTO)** تلك المنظمة التي حلت محل

الاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة (الجات) بدءً من عام ١٩٩٥. وانطوت وثيقة إنشاء هذه المنظمة على مجموعة من الاتفاقيات التي تلزم الدول الأعضاء بالتجاوب الدولي في مجال فتح الأسواق أمام تدفقات السلع والخدمات ورؤوس الأموال، مع الاتجاه نحو إزالة كافة القيود والعقبات التي تحول دون تحقيق قواعد المنافسة الحرة **Free Trade** وتفعيل قواعد المنافسة العادلة **Fair Trade** بإلغاء الدعم الممنوح للإنتاج أ والصادرات(١٢).

وفي ضوء الالتزامات التي ترتبها عضوية الدول في المنظمة، فإنه يتحتم على الدول الأعضاء تعديل وتهيئة تشريعاتها المحلية، أو اصدار تشريعات جديدة تتوافق في نصوصها ومتطلبات تنفيذها مع ماجاء في الاتفاقيات الصادرة عن منظمة التجارة العالمية، الأمر الذي أسهم بصورة واضحة في حدوث عولمة تشريعية في مختلف المجالات الاقتصادية والتجارية والمالية.

وقد أدى التقدم الفني في مجال الاتصالات والمواصلات وتبادل المعلومات والتقنيات الحديثة والفضائيات إلى طي المسافات، وتضاؤل أهمية الحدود السياسية القومية، وأصبحت الشركات والمؤسسات تعمل في بيئة عالمية شديدة التنافس، فالمنتج الذي يظهر في دولة ما نجده وفي نفس اللحظة يُطرح في جميع أسواق دول العالم سواء من خلال الفضائيات والأقمار الصناعية أو من خلال شبكات الإنترنت.

وقد انتشر المصطلح وذاع استخدامه بين المتخصصين وغير المتخصصين كما سبق القول منذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي، غير أن جذوره تمتد إلى الثمانينات مع تزايد مستويات التقدم التكنولوجي، ذلك التقدم الذي أدى إلى تسهيل عمليات الاتصال والانتقال بين الدول، وسرعة في أداء المعاملات الاقتصادية

الدولية سواء التجارية أو المالية. كما أدى إلى تجاوز الحدود السياسية للدول، واتساع الأسواق بصورة جعلت المنتجات تأخذ الصفة العالمية **Global Product**، كما أدت إلى تشابه أنماط الاستهلاك في العالم بين شعوب مختلفة الثقافات، وهو ما يعني عولمة الاستهلاك أو **Global Consumer**. وهذه التطورات هي نتاج حقيقي لما يعرف بالثورة الصناعية الثالثة. تلك الثورة التي تتمثل مظاهرها في التقدم الهائل الذي يشهده العالم في الفضائيات، ووسائل الاتصال، وشبكات نقل المعلومات وسرعة تداولها، والحاسب الآلى بأجياله المختلفة، والإلكترونيات الدقيقة، والهندسة الوراثية ...الخ. ويرتبط كذلك بهذا التقدم الثورة العلمية والتكنولوجية التي أصبحت أهم مظاهرها ونتائجها تتدفق من كل جانب سواء في شكل منتجات صناعية جديدة أو نظم تصنيع متطورة، أو أجهزة ومعدات حديثة أو في وسائل الاتصال ذاتها.

وعلى ذلك فإن هذه الثورة تعتمد في طبيعتها وتطورها على نتاج العقل البشرى، وعلى حصيلة الخبرة والمعرفة الفنية المتراكمة عبر الزمن لدى الإنسان.

والدلالة التي تعكسها مخرجات ثورة المعلومات سالفة الذكر بالنسبة لأسواق العالم هو تقارب هذه الأسواق بشكل كبير، وتغيير شكل الملكيات، وتشجيع الاندماجات **Mergers** بين الشركات الصغيرة في محاولة للاستجابة لمتطلبات البيئة العالمية، والتى من أهمها الإنتاج المتخصص بالحجم الكبير لتحقيق ما يطلق عليه وفورات الحجم **Economies of Scale** أو الإنتاج الكبير **Mass Production**، ومن ثم تخفيض التكلفة، وزيادة المقدرة التنافسية على المستوى العالمي. وقد واكب هذا التغير اتجاه أغلب دول العالم أيضا إلى الدخول في تكتلات إقليمية في محاولة لتقليل الآثار السلبية التي قد تنتج عن اتساع نطاق ظاهرة العولمة.

فهل تحقق العولمة باعتبارها مدخلاً أساسياً لتحقيق الحرية الاقتصادية تحسنا في مستويات المعيشة لشعوب الكرة الأرضية من خلال تفعيل الأطر الديمقراطية وتحقيق الحرية السياسية وإطلاق الحريات المدنية، أم هناك تأثيرا سلبيا لذلك؟ الواقع أن النمو الاقتصادي يتطلب ضروة تحقيق الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة، وهو مايعني أن الموارد النادرة في حد ذاتها لم تعد قيدا على تحقيق النمو الاقتصادي، بل إن الاستخدام الأمثل لهذه الموارد، وتجنب الهدر فيها يعد المحدد الأساسي لهذا النمو. والعولمة أو التحرير الاقتصادي، وتفعيل آليات السوق على المستوى المحلي والدولي يحقق التخصيص والاستخدام الأمثل لهذه الموارد، ومن ثم النمو الاقتصادي.

ويجب أن نتعلم كيفية الاستفادة من الحقوق الممنوحة للدول النامية عموما في أطار الاتفاقيات والقواعد التجارية الدولية، تلك الحقوق التي يمكن بموجبها توفير قدر من الحماية في الأجل القصير للمنشآت التي يمكن أن تتجاوب خلال فترة قصيرة مع المتغيرات العالمية سالفة الذكر. كما يجب أن نتعلم حماية أنفسنا من أنفسنا قبل أن نتعلم حماية أنفسنا من غيرنا، وذلك بتفعيل الأطر المؤسسية. للديمقراطية والحوكمة.

(٣) الديموقراطية والحوكمة:

يمكن تعريف الديموقراطية على أنها عملية يتم بموجبها السماح لأفراد المجتمع بصورة تدريجية ومنظمة **Peacefully and regularly** بالمشاركة في اتخاذ القرارات وتنفيذها في ضوء معايير الشفافية والمصداقية والمساءلة، بما يسمح بتجنب فساد الإدارات الحكومية، فضلا عن أنها تسمح للناس بأن يكونوا أكثر كفاءة

ونجاحاً في ممارسة وظائفهم[١٣]. وهذا الأمر يؤدى إلى رفع جودة أداء الجهاز الإداري للدولة في الأجل الطويل.

وفي هذا الصدد فإنه يلاحظ أن الأنظمة المتسلطة للحكم قد تفلح بصورة عشوائية في رفع جودة أداء الحكومة من خلال أحداث التغيرات المطلوبة استناداً إلى منطق القوة، وهو ما قد يستغرق وقتاً طويلاً يصل إلى سنوات وربما عقود لكي يمكن التأثير على سلوك الناس. وهناك الكثير من الشك هذه الأيام عن إمكانية استمرار النجاح الذي حققته دولة مثل الصين في ظل نظام غير ديمقراطي عبر العقدين الماضيين ، دون حدوث إصلاحات مؤسسية لتفعيل الحوكمة والديمقراطية. فالضعف المؤسسي قد يسبب تدهور في الأداء الحكومي مما يؤثر على الأداء الاقتصادي الصيني مستقبلاً. وهذه الحقيقة تقلق المسئولين في كثير من الدول، الذين يعتبرون أن النمو الصيني، أى التنمية يمكن تحقيقها بنفس الأطر المؤسسية[١٤].

ولاشك في «إن التفكير فى آثار النظم الديموقراطية**Democracy Regimes** مقارنة بالنظم المتسلطة» **Authoritarian Regimes** يجب أن يتركز فى تحليل الدوافع أو الحوافز التي تحرك كل من الإدارات الحكومية، والأفراد والجماعات في ظل النظامين، فالحكام في ظل النظم الديموقراطية لديهم الحوافز للسماع إلى ما يقوله الناس، وما يرغبون فى تحقيقه، وهذه الحوافز مردها إلى مواجهتهم للانتقادات الموجهة إليهم، والبحث عن دعم مستمر فى العمليات الانتخابية.

أما في ظل النظم المتسلطة فإن التأثير على سلوك الناس، وتحسين كفاءة الأداء الحكومي عادة ما ينطوي على تكلفة مرتفعة، مع عدم التأكد من إمكانية الاستمرارية

في تحسين مستوى الآداء مستقبلاً. وقد ذكرت بعض الدراسات أن الأزمات المالية التي سادت خلال العقود الماضية في بعض الدول كانت في جانب منها نتاجا طبيعيا لسيادة أنظمة متسلطة، فإذا قامت البنوك بإقراض دكتاتور ما كما هو الحال في إندونيسيا سابقاً، أو إذا حدث خللاً أو تراخياً في شروط الائتمان، أو إذا تركزت القروض في عدد قليل من الأشخاص لكونهم من صناع السياسة أو لصلتهم بهؤلاء الصناع، فإن الآداء الحكومي يتعثر، وتظهر الأزمات المالية والاقتصادية بصورة يصعب علاجها بدون تكاليف مرتفعة. فبدون الصوت الديمقراطى لم يكن هناك سيطرة كافية على أداء الحكومات، بسبب انعدام الشفافية، والمصداقية ، والمساءلة، والصحافة الحرة النزيهة غير الحكومية أو الموجهة من قبل صناع السياسة.

والوجه الآخر من العملة يتمثل في رعاية صناع السياسة أنفسهم لمصالح الجماعات الضاغطة، الأمر الذي يؤدى إلى تحقيق مكاسب لهذه الجماعات راجعة إلى السلطة، وليس إلى العمل والإنتاج كما هو الحال فى أغلب النظم الديمقراطية، مما قد يؤدى إلى شيوع ظاهرة الأنشطة الهامشية الباحثة عن الربح بأقل مجهود ممكن **-Rent Seeking Activitirs** . ولعلنا نميز هنا بين الديمقراطية، وأشباهها من نظم قد تبدو في ظاهرها للناظر إليها من الخارج على أنها ديمقراطية، وهي من الداخل بعيدة عن ذلك. فحقيقة أن الأصوات الانتخابية يمكن شراؤها تسمح للأغنياء والأفراد أو للأحزاب بالسيطرة على العملية الانتخابية بنفس الطريقة التي تحدث في ظل النظم المتسلطة. والموقف في أمريكا اللاتينية، وتونس في عهد رئيسها المخلوع على زين العابدين، ومصر خلال عهد الرئيس المخلوع محمد حسنى مبارك، وكثير من البلدان النامية يعد مثالاً على ذلك.

وبناءً على ما سبق فإن الديموقراطية تسهم في تحقيق التنمية البشرية، حيث تتيح الديموقراطية الفرصة لدى الأفراد للمناقشة العامة، والتعبير عن آرائهم، الأمر الذي يمكن الأفراد من التعرف على البدائل والخيارات المختلفة، ومن ثم اختيار البديل المناسب، والذي يمكنه من تحقيق الأداء والإنجاز المطلوب. وتساعد كذلك الديموقراطية الأفراد على انتخاب الجماعات الأكثر تمثيلاً للمطالب والحاجات العامة للأفراد، أى أن الديموقراطية تدعم التنمية البشرية من خلال تحسين جودة القرارات الفردية، وتعميق الإحساس لدى الأفراد بالاستماع لمطالبهم وتنفيذها.

ويتطلب نجاح الديموقراطية وجود آليات ليس فقط للمشاركة بل آليات للمساءلة من جانب الأفراد فضلاً عن المصداقية والشفافية فى تنفيذ السياسات العامة المعبرة عن مطالب الأفراد.

وتعرف الحوكمة من ناحية أخرى على أنها مستوى الآداء الجيد للجهاز الحكومي بمفهومه الواسع (أي الإدارات والهيئات والأجهزة والوزارات وغير ذلك من الجهات الحكومية التي تقوم باتخاذ قرارات، أو تنفيذ سياسات، أو الإشراف على تطبيق القوانين والتشريعات والرقابة على تنفيذها) والحوكمة على هذا النحو يصعب الوصول إليها بدون الديموقراطية ، حيث تتطلب الحوكمة تفعيل القضايا المتعلقة بالشفافية والمصداقية والمساءلة، ويمكن تعريف هذه المصطلحات على النحو التالي(١٥):

الشفافية: Transparenc

تنطوي الشفافية على تفعيل الأطر المؤسسية والتشريعية التى تكفل الحقوق

المدنية والحقوق الاقتصادية، بما فى ذلك حرية المعرفة والإطلاع على المعلومات ذات الصلة بالنشاط الذى يمارسه الفرد، ويشير ذلك إلى ضرورة الوضوح فى اتخاذ وتنفيذ القرارات والقوانين، وتتطلب الشفافية ضرورة النشر والإعلان قبل اتخاذ القرار، وبعد تنفيذه وإعمال الشفافية على هذا النحو يعد جزءاً لا يتجزأ من تفعيل الديمقراطية، وتحقيق الصالح العام. إذ أنه فى ظل الشفافية يعمل الموظف العام بصورة غير تميزية، ولخدمة الأداء الوظيفى بما يكفل تحقيق الكفاءة والمصداقية ويستبعد الانحراف الخلقى والفساد خوفاً من المساءلة والعقاب.

المساءلة Accountability

تنطوى المساءلة على تفعيل دور القوانين فى ملاحقة كل من يرتكب خطأ أو يتعدى على حقوق الغير بالمخالفة للقوانين والقرارات ومواثيق الشرف بالنسبة لمجالات الأعمال والمهن المختلفة. وتنسحب المساءلة على جميع الموظفين العموميين كبيرهم وصغيرهم دون تمييز «دون أدنى محاولة لتغطية الأعمال غير المشروعة أو إخفائها» وعلى هذا النحو تعتبر المساءلة جزءاً هاماً من تفعيل الديموقراطية وتقليل الفساد، حيث يخضع صاحب القرار ومنفذة للمساءلة من جانب جميع أفراد المجتمع ومؤسساته بصورة تجعله يراعى المصالح العامة للمجتمع، والمصالح الخاصة بناخبيه. والجدير بالذكر أن المساءلة عملية تحتاج إلى نضج فى التقنين بما يكفل التحديد الدقيق لطبيعة المساءلة، ومن يقوم بها، ومن يخضع لها، ومتى تبدأ، مع ضمان حماية المجتمع من استخدامها كسيف مسلط على الأعناق، مع تفعيل قاعدة المتهم برئ حتى تثبت إدانته.

المصداقية: Credibility

تنطوى المصداقية على عوامل عديدة مرتبطة بطبيعة ونوعية السياسات الحكومية، ومدى الاستمرارية التى تتصف بها هذه السياسات، فضلاً عن درجة الاستقرار فى القوانين والقرارات ذات الصلة بتنفيذ السياسات. كما تتضمن المصداقية قدرة الأجهزة الحكومية على تنفيذ الأحكام، وتفعيل قضية المساءلة. و تحقيق درجة معقولة من المصداقية لفترة طويلة من الزمن، يمكن خلالها بناء جسور من الثقة بين صانعى السياسات، ومتخذى القرارات، ومنفذى القوانين، وجميع الوحدات الاقتصادية فى المجتمع. وتعد المصداقية أيضاً أحد أهم أجزاء ومتطلبات تفعيل الديمقراطية.

وبناء على ما سبق فإن الشفافية والمساءلة والمصداقية تعد عوامل هامة على طريقة بناء الديمقراطية، وتطوير الأطر المؤسسية وتحسين كفاءة أداء الأجهزة الحكومية. مما يقضى فى نهاية المطاف برفع معدل النمو الاقتصادى، وتحسسن مستوى المعيشة، وتفعيل درجة المشاركة لجميع أفراد المجتمع ومؤسساته فى صنع وتنفيذ القرارات والقوانين، ومراقبة مستوى الأداء، وتصحيح الانحرافات، وكفالة تحقيق التنمية المستدامة. ونعنى بالمشاركة الإسهام فى:

١- صنع وتنفيذ ومتابعة القرارات والقوانين الاقنصادية.

٢- العملية السياسية والأحزاب والانتخابات.

٣- إنتاج السلع وتقديم الخدمات المختلفة.

٤- حل المشكلات المجتمعية محلياً وخارجياً.

٥- تفعيل مستوى اداء الوحدات الاقتصادية.

(٤) قياس العلاقة بين العولمة والديموقراطية والحوكمة والنمو الاقتصادي:

لقياس العلاقة بين العولمة والديموقراطية والحوكمة والنمو الاقتصادي، سوف يتم الاعتماد على بيانات ٦٠ دولة ممثلة لمجتمع الدراسة، وهي مجموعة من الدول تم اختيارها على أساس توافر بيانات ومؤشرات كافية عن تحليل العلاقات سالفة الذكر بها خلال الفترة (١٩٨٠ – ٢٠١١)، فضلا عن أنها تمثل دولا حققت مستويات معقولة من الحوكمة والديمقراطية، ودولا لازالت في طور المحاولة، ودول لم تزل تئن من وطأة النظم المتسلطة. هذا وتنطوي العينة كذلك على سلسلة زمنية لمتغيرات الديموقراطية والحوكمة والحرية الاقتصادية والنمو الاقتصادي عبر الفترة (١٩٨٠ – ٢٠١١). وهي فترة كافية لتحليل العلاقات السابق ذكرها.

وقد تم الاعتماد على نموذج النمو الذاتي **Endogenous Growth Model** لتحليل أثر هذه المتغيرات على النمو الاقتصادي في دول العينة. أما فيما يتعلق بمصدر البيانات والمؤشرات ذات العلاقة بالتحليل فسوف نلقي القليل من الضوء على هذه المؤشرات وكيفية تكوينها ومصدرها ، وذلك على النحو التالي:

أولاً) مؤشر الحرية الاتصادية (العولمة)[١٦]:

يعكس هذا المؤشر نطاق تدخل الدولة فى النشاط الإقتصادى سواء كان ذلك على مستوى المتغيرات الاقتصادية المحلية أو الخارجية ، أو بمفهوم المخالفة مدى تحرر النشاط الإقتصادى من القيود والتدخلات الحكومية المباشرة، وغير المباشرة. ويقوم بإعداد ونشر هذا المؤشر معهد **Fraser Institute** و يسمى المؤشر **Economic Freedom**.(أو مؤشر الحرية الاقتصادية).

ووفقاً لأخر تقرير، صادر في هذا الشأن فإن المؤشر يقيس مستوى الحرية الاقتصادية فى خمس مجالات رئيسية لتدخل الدولة، وهى:

أ - حجم التدخلات الحكومية المباشرة. أي مدى تحكم الدولة فى تخصيص الموارد، وإنتاج السلع والخدمات. ويتكون هذا المجال من أربعة مكونات، وهى:

١) نسبة الإستهلاك الحكومى للإستهلاك الكلى.

٢) التحويلات الحكومية كنسبة للناتج المحلى الإجمالى.

٣) حجم الملكية العامة، والإستثمار العام.

٤) التغير في معدلات الضرائب على الدخل.

ب- حجم التدخلات الحكومية من خلال الوظائف التشريعية والحمائية. ويعكس هذا المجال مدى قدرة الدولة على توفير إطار تشريعى، وقضائى، وقانونى مدعم للحقوق، والملكيات، وللمصالح الخاصة بدون تحيز، أو ضغوط سياسية.

جـ- التدخل من خلال السياسة النقدية. ويتصرف هذا المجال إلى قياس مدى تدخل الدولة من خلال إنتهاج سياسة نقدية مستقرة ويضم هذا المجال كل من معدل نمو المعروض النقدى مقارنةً بمعدل نمو الناتج المحلى الحقيقى، و الإنحراف المعيارى لمعدل التضخم السنوى خلال الخمس سنوات الأخيرة، ومعدل التضخم السنوى.

د- حرية التعامل مع الأجانب. وينطوي هذا المجال على مدى تدخل الدولة فى تقييد المعاملات الخارجية السلعية، والخدمية، والمالية. ويشتمل هذا المحال على خمس مكونات، وهى:

١) الضرائب على التجارة الدولية.

٢) القيود التنظيمية المعوقة للتجارة.

٣) الفرق بين سعر الصرف الرسمى ، وسعر صرف السوق السوداء.

٤) تقييد التعامل فى أسواق رأس المال الأجنبية.

٥) حرية تملك حسابات بنكية بالعملة الأجنبية بالداخل، والخارج.

هـ- التدخل من خلال القيود التنظيمية.

ويعكس هذا المجال مدى تدخل الدولة من خلال التنظيم، واللوائح المعوقة لممارسة النشاط المحلى سواء المتعلق بالعمل، أو بالإنتاج، أو بالتصدير، والاستيراد، أو بالإقراض والإقتراض ويشتمل على أربع مكونات أساسية وهي:

١- تنظيم سوق العمل من حيث الأجور وقوانين العمل.

٢- تنظيم أسواق الإئتمان من حيث الملكية العامة للبنوك ، والتحكم فى تخصيص الإئتمان للقطاع الخاص، والرقابة على سعر الفائدة.

٣- تنظيم قطاع الأعمال:بمعنى اللوائح المتعلقة بالدخول فى مجال الإنتاج، وذلك من حيث الرقابة على الأسعار والتدخلات الإدارية.

ثانياً) مؤشر الديمقراطية[١٧] :

منذ بداية السبعينيات قامت أحدى المؤسسات غير الهادفة للربح بتكوين مؤشر يعكس مستوى الديموقراطية فى عدد كبير من دول العالم، وتسمى هذه المؤسسة بدار الحرية **Freedom House** ويتم إعداد هذا المؤشر فى شكل رقم إجمالى يعبر عن مستوى الديموقراطية في الدولة .

ويتكون هذا المؤشر من متوسط الأوضاع السائدة في كل دولة بشأن الحقوق السياسية، وكذلك الحقوق المدنية. وفى هذا الصدد يتم عمل مسح يضم نوعين من قوائم الاستقصاء، إحداهما تضم تساؤلات بشأن الحقوق السياسية، والأخرى تضم تساؤلات حول الحقوق المدنية. وإستناداً على الإجابات يتم إستخراج مؤشر متوسط يعبر عن مستوى الديمقراطية. وتتمثل هذه التساؤلات فيما يلى:

أ) الحقوق السياسية: وتتضمن التساؤلات التالية:

١) هل يتم انتخاب الهيئات الحاكمة من خلال نظام إنتخابى حر؟

٢) هل يتم اختيار ممثلي السلطة التشريعية وفقاً لنظام إنتخابى حر؟

٣) هل توجد قواعد إنتخابية عادلة، وتكافؤ فى الفرص، وإنتخاب عادل، وأمانة بشأن صناديق الإقتراع؟

٤) هل من حق الأشخاص تنظيم أنفسهم فى مجموعات حزبية تنافسية؟

٥) هل يوجد احتمال لوجود أصوات مضادة لإنتخاب ممثل معين؟

٦) هل يخضع الأفراد للحكم بواسطة قوة أجنبية عسكرية، أو حكومات إرهابية، أو أى شكل من أشكال القوة؟

٧) هل الجماعات العرقية تنظم وتحكم نفسها، أم تسهم بشكل غير رسمى فى صنع القرار الحكومى.

٨) هل يستطيع الناخبون إمداد ممثليهم المنتخبين بقوة حقيقية؟

٩) فى حالة النظم الملكية، حيث لا يوجد نظام إنتخابى- هل يسمح للأفراد بمساءلة ومحاسبة المسئولين؟

١٠) هل السلطات الحاكمة تخضع للتغيير المستمر؟

وتحدد الإجابة على هذه التساؤلات مدى حماية الحقوق السياسية للأفراد. وفى هذا الصدد يتم تصنيف هذه التساؤلات إلى أربع مكونات، وهي (الفساد السياسى، العنف السياسى، عدم التحيز السياسى ضد الأقليات، درجة المشاركة السياسية). ومنها يتم إستخراج رقم إجمالى يعبر عن الحقوق السيلسية، ويتراوح نطاقه بين واحد وسبع درجات. وتشير القيمة (واحد) إلى أنه يوجد في الدولة نظام إنتخابى عادل، ويتمتع المواطنون بالحرية السياسية، ويوجد مشاركة من جانب الأقليات فى صنع القرار السياسى، ويوجد جماعات معارضة، ولايوجد فساد سياسى.

أما القيمة (٢) فتعنى أن هناك بعض العوامل كالفساد السياسى، أو العنف العسكرى، مما يضعف من كفاءة الديمقراطية، ولكن لا يزال النظام السياسى حراً. وتعني القيم (٣)، (٤)، (٥) سيطرة كثير من العوامل المقيدة للديمقراطية. أما القيمة (٦) فتعنى أن هناك نظام حكم ذو حزب واحد، ولا يسمح للأفراد بالمشاركة السياسية، ولا توجد نزاهة فى العملية الإنتخابية، ولا يسمح للأفراد بمساءلة السلطات العامة. وفي حالة القيمة (٧) فإن النظام السياسى يصبح محكوما بقواعد

جامدة لا تسمح بأى مشاركة فى العملية السياسية. مع انتشار العنف، والفساد، والتحيز السياسى.

ب) الحقوق المدنية: وتتضمن التساؤلات التالية:

١) هل يسمح للأفراد بالتعبير عن آرائهم ومعتقداتهم بصورة رسمية؟

٢) هل يوجد حرية للنقاش العام فى إطار ندوات، ومؤتمرات؟

٣) هل يوجد نقابات تجارية، وعمالية ذات قوة تفاوضية؟

٤) هل يوجد إستقلال للقضاء؟

٥) هل يعامل الأفراد معاملة عادلة فى ظل قوانين الدولة؟

٦) هل يوجد إستقلال عن الفساد السياسى؟

٧) هل توجد حماية كافية للأفراد من العنف السياسى، والإعتقالات سواء للمؤيدين، أوالمعارضين للحكم؟ .

٨) هل تفرض الدولة قيود على حرية إختيار العمل، والإقامة؟

٩) هل توجد حماية كافية للحقوق والملكيات؟

١٠) هل يخضع الأفراد للإستغلال من جانب الجهاز الإداري الحكومي؟

وبالمثل يتم تصنيف هذه التساؤلات إلى أربع مكونات (حرية التعبير عن الرأى بشكل رسمى، وغير رسمى، وجود نظام عادل لحفظ النظام وتنفيذ القوانين، الخضوع للإعتقالات والفساد السياسي، تكافؤء الفرص وحرية النشاط الاقتصادى). ومنها يتم إستخراج رقم إجمالى يعبر عن الحقوق المدنية، و يتراوح نطاقه بين واحد وسبع درجات. و الدول التى تأخذ الرقم (١) تعنى أن هناك نظاماً

مؤسسياً مدعماً للحقوق المدنية، ولا يوجد خضوع للفساد السياسى، وهناك حرية للتعبير عن الرأى، وأن هناك نظام اقتصادي حر. أما القيمة (٢) فتعنى أن هناك نقص فى أحد هذه المكونات الأربعة للحرية المدنية، ولكنه لا يزال نظاماً حراً. والدول التى تأخذ القيم (٣)، (٤)، (٥) فتعنى أن هناك قيودا حكومية مفروضة على الحقوق المدنية فى المكونات الأربعة. أما الدول التى تأخذ القيمة (٦) و(٧) فتعنى أنه لا يوجد أى شكل من أشكال الحريات المدنية.

وإستناداً على المؤشرين السابقين يتم إستخراج متوسط لهما يمثل المؤشر الإجمالى للديمقراطية. ويتراوح نطاقه بين واحد وسبع درجات.

ثالثاً) مؤشر الحوكمة أو الفساد[١٨]

ويقيس هذا المؤشر مدى وجود مدفوعات إضافية، غير رسمية يحصل عليها بعض العاملين في المؤسسات العامة، لتسهيل، وتخفيف حدة، وتباطؤ الإجراءات المتعلقة بالاستثمار أو التصدير، أوالإستيراد، ودخول السوق المحلى، والخارجى، أوللحصول على مزايا تفضيلية بشأن الإقتراض، أوالضرائب، و استخراج التصاريح، والتراخيص، والدعم، وعند تنفيذ التعاقدات...الخ. كما يقيس مدى وجود، وانتشار الاستغلال والفساد والرشوة بين المؤسسات العامة، والسياسيين. وقد تم تكوين هذا المؤشر إستناداً إلى المسوحات التى أجرتها المؤسسات، والمنظمات المتخصصة فى هذا الشأن. وهذه المسوحات، عبارة عن أسئلة تم توجيهها لرجال الأعمال، والمنظمين، والمحللين الاقتصاديين، وعامة الجمهور، وتتعلق بمدى وجود

مدفوعات إضافية خاصة يطلبها الجهاز الإداري الحكومي من الأفراد، والشركات المحلية والأجنبية عند إجراء أية معاملات مع هذا الجهاز. والمصدر الأساسي لهذا المؤشر هو تقرير الشفافية الدولية، **International Transparency** الذي يتراوح نطاقه بين الصفر (انتشار الفساد)، والـ١٠ درجات (عدم فساد الجهاز الإداري الحكومي).

وهناك مؤشرات تصدرها جهات أخرى قريبة الصلة بالمؤشرات السابق ذكرها ، ومنها مؤشر يسمى **ICRG (International Country Risk Guide)** حيث يوضح هذا المؤشر خمسة مجالات أساسية يتم بموجبها الحكم على مستوى الحرية الاقتصادية والمناخ الاستثماري المصاحب، ومستوى المخاطر التي تعترض المستثمر الدولي وهو بصدد القيام بتوظيف أمواله في دولة ما. وهذه المجالات الخمسة هي:

(١) إنكار التعاقدات وفسخها بدون تعويض **Contract Repudiation**.

(٢) مخاطر نزع الملكية **Expropriation Risk**.

(٣) الفساد والرشاوى. **Corruption**

(٤) مصداقية ودور القوانين وتنفيذ الأحكام . **Rule of Law**

(٥) نوعية الجهاز البيروقراطي **Bureaucratic Quality**

رابعا : النموذج المستخدم في القياس:

سوف يتم تقدير العلاقة بين النمو الاقتصادي والمتغيرات السابق

تحليلها، والمتعلقة بالعولمة، والديمقراطية، والحوكمة أو الفساد باستخدام أسلوب المربعات الصغرى العادية (OLS)، وذلك على النحو التالي:

$$g = \alpha_0 + \alpha_1 Freedom_{it} + \alpha_2 Democracy_{it} + \alpha_3 Governance_{it} + u_{it} \ldots\ldots\ldots (1)$$

حيث تشير:

$Freedom_{it}$ = الحرية الاقتصادية (العولمة) في السنة **t** وللدولة **i**

$Democracy_{it}$ = مستوى الديموقراطية في السنة **t** وللدولة **i**

$Governance_{it}$ = الحوكمة أو مستوى الفساد في السنة **t** وللدولة **i**

كما سيتم الاعتماد على نموذج النمو الذاتي باستخدام دالة انتاج (كوب – دوجلاس) لتقدير العوامل المؤثرة على البواقي **Residuals** والتي تعرف بالانتاجية الكلية لعناصر الإنتاج **Total Factor Productivity** ، وذلك وفقاً لنموذج النمو الداخلي **Endogenous Growth Model** الذي يأخذ في صيغته العامة دالة الانتاج النيوكلاسيكية التالية:

$$Y_{ti} = A_{ti} K_{ti}^{\alpha} L_{ti}^{\beta} \ldots\ldots\ldots (2)$$

حيث تشير قيمة المعلمة A_{ti} إلى تأثير كافة العناصر الأخرى بخلاف رأس المال والعمل. وبالتعريف فهى عبارة عن الإنتاجية الكلية لعناصر الإنتاج **TFP** بما فى ذلك تأثير: الديمقراطية، والحرية الاقتصادية، والحوكمة، و رأس المال البشرى، والتغير الفني وغير ذلك من العوامل التنظيمية والمؤسسية التي قد تؤدي إلى تحسن الانتاجية الكلية لعناصر الإنتاج ، فالديمقراطية، والحوكمة، والحرية الاقتصادية تؤدي إلى تحسين مستوى الأداء الحكومى، وتحسين عملية تخصيص الموارد، ورفع قدرة ومهارة العنصر البشري، الأمر الذى ينعكس على الإنتاجية الكلية والنمو.[١٩]

ويعد نموذج النمو الداخلي من أهم النماذج التنموية المعاصرة، إذ انه يبحث في أسباب حدوث النمو، على عكس نماذج النمو النيوكلاسيكية التي كانت تركز على كيفية حدوث النمو[٢٠]. فهذه النماذج الأخيرة اعتبرت أن النمو الاقتصادي يعتمد بصورة أساسية على افتراض سريان قانون تناقص الغلة من ناحية، وسريان حالة المنافسة الكاملة من ناحية أخرى[٢١]، ويتحدد مستوى الفن الانتاجي من خلال عوامل خارجية **Exogenous** لاعلاقة لها بعوامل الانتاج المستخدمة في دالة الإنتاج. وهذا يعني أن نماذج النمو النيوكلاسيكية قد نجحت في تفسير كيفية حدوث النمو، ولكنها لم تحدد بدقة أسباب هذا النمو.

ويعد **Robert Solow** من أهم منظري النمو النيوكلاسيكي خلال الخمسينيات من القرن الماضي[٢٢]، حيث قام بتطوير نموذجا للنمو استنادا على متغيرات النمو الاقتصادي في الولايات المتحدة الأمريكية، وتوصل إلى نتيجة أساسية مفادها أن النمو الاقتصادي يتحرك في اتجاه التوازن المستقر في الأجل الطويل **Long Term Steady State** وقد اعتمد في تفسيره هذا على تاثير معدل التغير الفني عبر الزمن. وعليه فإن التساؤل الذي طرحه عديد من الاقتصاديين فيما بعد هو عن مصدر حدوث هذا التغير الفني، أو بمعنى أخر ماهي العوامل الدافعة إلى هذا التغير عبر الزمن.

وقد فتح هذا التساؤل الباب امام محاولات البحث عن هذه العوامل، وهو ما أسهم في التوصل إلى نماذج النمو الداخلي التي طُرحت على الساحة خلا ل فترة الثمانينيات من القرن الماضي، حيث توصل كل من **Paul Romer** و **Robert Lucas** إلى أن النمو يحدث من داخل النموذج ذاته، حيث يعتمد التغير الفني في

الأجل الطويل على مجموعة من السياسات والأطر الاقتصادية التي تؤثر على مسار النمو الاقتصادي في الأجل الطويل، وهو الأمر الذي تجاهلته نماذج النمو النيوكلاسيكية التي اعتمدت على علاقات فنية بين المدخلات (عناصر الانتاج) والمخرجات (الناتج)، وافترضت ثبات متغيرات السياسة، وغيرها من الأطر المؤسسية ذات الصلة بعملية النمو. وفي هذا الصدد فإن منظري النمو الداخلي يرون أن التغير الفني غير المفسر في دالة الانتاج يعتمد بصورة أساسية على مجموعة من المتغيرات ذات الصلة بحوافز النمو، ومتغيرات السياسة المختلفة بما في ذلك عنصر رأس المال البشري، والانفاق على البحوث والتطوير، والابتكار أو التجديد، فضلا عن الأطر المؤسسية التي توفر مناخا جيدا للنمو.

وعلى ذلك فإن الفرض الأساسي لنماذج النمو الداخلي هو سريان حالة تزايد الغلة، حيث تنتقل دالة الانتاج بالكامل إلى أعلى عبر الزمن نتيجة لمتغيرات تنتج من داخل النموذج. ويفسر بذلك سريان هذا المبدأ الجزء غير المفسر من النمو في دالة الانتاج، وهو ذلك الجزء الذي أطلق عليه **Romer** البواقي **Residuals** أو الانتاجية الكلية لعوامل الانتاج **TFP**[٢٣].

وبناء على هذا التحليل فإنه يمكن من المعادلة رقم (٢) اشتقاق المعادلة التالية، لتقدير أثر العوامل أو الأطر المؤسسية الممثلة في كل من العولمة، والديمقراطية، والحوكمة أو الفساد على الإنتاجية الكلية لعناصر الإنتاج، وذلك بتقدير المعادلة التالية رقم (٣):

$$A_{ti} = \beta_0 + \beta_1 Freedom_{it} + \beta_2 Democracy_{it} + \beta_3 Governance_{it} + u_{it} \ldots (3)$$

خامسا: نتائج التقدير:

(١) تقدير المعادلة رقم (١) (التأثير المباشر على النمو):

بتقدير المعادلة رقم (١) أمكن الحصول على النتائج التالية:

$$g= 0.014 -0.018\ Freedom_{it}+0.215\ Democracy_{it} + 0.038\ Governance_{it}$$

T test (-2.2) (2.3) (5.6)

$R^2 = 0.33$

وتشير النتيجة السابقة إلى مايلي:

أولا : تؤثر الحرية الاقتصادية أو مؤشر العولمة على الناتج تأثيراً سلبياً، حيث تؤدي زيادة درجة الحرية الاقتصادية إلى انخفاض معدل النمو الاقتصادي بنحو ١٨ في الألف. ولعل انخفاض قيمة التأثير السلبي على هذا النحو تعود إلى أن زيادة درجة المنافسة العالمية بزيادة عمليات التحرير الاقتصادي تؤدي إلى إغلاق بعض المنشآت محدودة الكفاءة، وارتفاع معدلات البطالة، غير أن هذا التأثير سيبقى في الأجل القصير. ويمتد هذا الأجل القصير من منظور النمو الاقتصادي والتغيرات العالمية المستمرة في اتجاه تعميق العولمة أفقيا (بزيادة عدد الدول التي تتحول إلى تفعيل نظام السوق الحر)، ورأسيا بزيادة أو اتساع نطاق عمليات التحرير الاقتصادي محليا وخارجيا في كل دولة) إلى مايزيد عن عشر سنوات.

ثانيا: لوحظ من التقدير أن الديموقراطية تؤثر ايجابيا على النمو الاقتصادي في الدول محل الدراسة، ويشير ذلك إلى أن زيادة مستوى الديموقراطية بمقدار درجة واحدة يؤدي إلى زيادة معدل النمو الاقتصادي في الأجل القصير بمقدار ٢١٥ في الألف فقط. أما في الأجل الطويل، وهو الأجل الذي يمتد إلى مايزيد عن

عشر سنوات فإن زيادة وتفعيل مستوى الديموقراطية سوف يؤدي إلى مزيد من النمو الاقتصادي المتواصل. حيث تتولد من داخله عوامل محفزة ودافعة للنمو في الأجل الطويل.

ثالثا: ترتبط الديموقراطية إلى حد كبير بالحوكمة، وقد جاءت نتيجة التقدير لتشير إلى أن الحوكمة تؤثر إيجابيا على معدل النمو الاقتصادي، إذ بلغ هذا التأثير نحو ٣٨ في الألف، ويشير ذلك إلى أن الفساد يدفع معدلات النمو إلى الانخفاض في الأجل الطويل، حيث تنعدم الحوافز على العمل والإنتاج وتشيع قيم لا أخلاقية في تنفيذ الأعمال وأداء الخدمات العامة، ومن ثم توزيع الناتج بصورة غير عادلة، تستند على سطوة المال وخراب الذمم.

رابعا: لوحظ أن معامل التحديد R^2 قد بلغ ٣٣ ٪ أي أن المتغيرات المستقلة تفسر نحو ثلث التغيرات في معدل النمو الاقتصادي في الدول محل الدراسة. ويعتقد الباحث أن هذا التأثر الراجع إلى المتغيرات المؤسسية، أي الديموقراطية والعولمة والحوكمة، أنها لا يظهر بصورة مباشرة في النمو الاقتصادي، ولكنه يحفز على النمو، ويوفر بيئة استثمارية مواتية تؤثر على النمو في الأجل الطويل وتسهم في استمراريته.

(٢) تقدير نموذج النمو الداخلي : (الأثر على البواقي)

بتقدير المعادلة رقم (٢) أي دالة الإنتاج النيوكلاسيكية أمكن التوصل إلى النتيجة التالية:

$$Log(Y_{ti}) = 0.974\ log(K_{ti}) - 0.01\ log(L_{ti})$$
$$T\ test \quad (64.684) \quad (-3.511) \quad R^2 = 0.95$$

وبحساب البواقي وإعادة التقدير مع إدخال المتغيرات المؤسسية (الديموقراطية والعولمة والحوكمة) كمتغيرات مستقلة ومفسرة لبواقي دالة الإنتاج أمكن التوصل إلى النتيجة التالية:

$$g= 0.333-0.05\ Freedom_{it}+0.03\ Democracy_{it}+ 0.012\ Governance_{it}$$
$$T\ test \qquad (-12.4) \qquad (5.9) \qquad (3.3)$$
$$R^2 = 0.37$$

ويمكن أن نلاحظ من التقدير السابق مايلي:

أولا: جاءت التقديرات المتعلقة بالحرية الاقتصادية لتتفق مع التقديرات السابقة، حيث جاءت معلمة التأثير للحرية الاقتصادية على بواقي دالة الإنتاج نحو ٥٪ أي أن الزيادة في مستوى التحرر الاقتصادي يترتب عليه حدوث انخفاض في بواقي النمو بهذه النسبة، وكما سبق القول فإن هذا التأثير هو تأثيراً قصير الأجل، إذ أن الأجل الطويل مع تزايد عمليات التحرير الاقتصادي سوف يسمح بتحقيق أفضل استخدام وتخصيص ممكن للموارد الاقتصادية المتاحة للمجتمع.

ثانيا: فيما يتعلق بتأثير الديموقراطية على البواقي فقد لوحظ أن زيادة مستوى الديموقراطية بدرجة واحدة يؤدي إلى زيادة البواقي بما نسبته ٣٪ في الأجل القصير. ومن المتوقع أن تتجه هذه النسبة إلى الزيادة في الأجل الطويل باعتبار أن الديموقراطية تحسن من المناخ الاقتصادي الملائم لزيادة الاستثمارات والنمو.

ثالثا: جاءت التقديرات المتعلقة بالحوكمة باشارة موجبة مما يشير إلى أن الحوكمة وتقليل الفساد يترتب عليه أيضا زيادة مقدار البواقي في معادلة النمو بما نسبته ١٢ في الألف.

رابعا: تفسر هذه العوامل مجتمعة نحو ٣٧٪ من التغير في بواقي دالة الإنتاج. وهذا يعني أن هناك ما يقرب من ٦٣٪ من التغير في البواقي لازالت غير مفسرة، ويعود ذلك إلى وجود عوامل عديدة لم تدخل في إطار التقديرات السابقة، ومنها على سبيل المثال، المستوى التعليمي ومدى توفر عنصر رأس المال البشرى، والأطر التنظيمية والتشريعية المختلفة، بالإضافة إلى مناخ الابتكار والتطوير، ومستوى الإنفاق على التعليم، والمستوى الصحي والغذائي إلى غير ذلك من العوامل أو المتغيرات المؤثرة على النمو الاقتصادي بصفة عامة.

ولعلنا نشير هنا في نهاية هذا البحث إلى المداخل والخيارات الهامة لعملية التنمية الاقتصادية المستندة إلى أطر مؤسسية تسهم في تحقيق النمو المستدام

وتشتمل مداخل أو خيارات التنمية على صياغة الإطار العام لكفالة نمو الاستثمارات، وإحداث التغيرات الهيكلية المطلوبة لرفع كفاءة استخدام الموارد المتاحة. وتشير التجارب المعاصرة الى وجود عدة خيارات لإدارة عملية التنمية الاقتصادية، وتختلف هذه الخيارات من دولة الى أخرى. فهناك **الخيار** الذى يتبنى موقفاً أكثر تشدداً من حيث تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى، وينادى بضرورة انسحاب الدولة من هذا النشاط واقتصار تدخلها على بعض الوظائف الرامية الى تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع من حيث وضع وصيانة التشريعات المنظمة للنشاط الاقتصادى، والاشراف على تطبيقها، وهذا الخيار ينطوى على ترك توجيه الموارد

بصورة كاملة لقوى السوق دون تدخل من جانب الدولة، أما **الخيار الثانى** فهو خياراً معاكساً تماماً للخيار الاول، حيث تتدخل الدولة فى جميع جوانب النشاط الاقتصادى وتتولى القيام بعمليات توجيه واستخدام الموارد المتاحة بصورة مركزية، ولا مكان فى ظل هذا الخيار لممارسة القطاع الخاص لأى نشاط اقتصادى .

والواقع أن تجارب التنمية قد شهدت الى جانب الخيارين السابقين **خياراً ثالثاً** أثبت نجاحاً كبيراً، وهو خليط من الخيارين السابقين، وقد تبنت هذا الخيار التنموي الأخير كل من اليابان وسنغافورة وكوريا الجنوبية والنمسا، حيث تترك عملية تخصيص واستخدام الموارد لآليات السوق، وتتدخل الدولة باستخدام السياسات الاقتصادية للتأثير على عملية توجيه واستخدام هذه الموارد، إضافة إلى الإشراف والرقابة والتنظيم لحركة النشاط الاقتصادي، وضبط إيقاعه وفقا لمجموعة من الأهداف العامة.

والكلمة الأخيرة في إطار خيارات التدخل الحكومي في النشاط الاقتصادي تتلخص في أن دور الحكومة يجب أن يتصف بالرشادة في صياغة الأطر العامة لممارسة هذا النشاط، ومراقبة تنفيذ القوانين والتشريعات المنظمة له. ويتطلب ذلك بطبيعة الحال إصلاح مؤسسي يكفل حماية الحقوق السياسية والمدنية للمواطنين، ويحدد المسئوليات، ويضع أطر واضحة للمصداقية والشفافية والمساءلة، ويسمح بتعقب الفساد واقتلاع جذوره أينما وُجد.

ولم يعد الخيار المطروح في الوقت الحالي هو أعمال آليات السوق أو تنحيتها جانباً، وتوجيه الموارد بصورة إدارية. بل إن الخيار المطروح للتطبيق وليس للنقاش هو تحرير النشاط الاقتصادي بكافة جوانبه، وإعمال آليات السوق، مع وجود إدارة

حكومية جيدة تستطيع توجيه دفة الاقتصاد في عالم يموج بكثير من التغيرات وتجنب الآثار الضارة للنظم المتسلطة. فعولمة النظم الاقتصادية المحلية أصبحت أمراُ واقعا، ولا مناص من التعامل مع هذه الظاهرة في إطار مايُعرف بالحوكمة والديموقراطية في الأدب الاقتصادي والممارسات السياسية المعاصرة.

هوامش ومراجع البحث

(١) علاء عبد الحفيظ محمد: «تأثير التحول الديموقراطي في الدول النامية على السلام الدولي»، مجلة دراسات المستقبل، جامعة أسيوط، السنة الخامسة عشر – العدد الخامس عشر، يناير ٢٠١٠، ص(٩)

(٢) المرجع السابق، ص (١٠)

(3) Jian-Guang Shen: "Democracy and Growth, An alternative Empirical approach", (Discussion Papers, Institute for Economies in Transition, BOFIT, No. (13), 2002, P.(7).

(4) Samir Aita "Globolization, Economic Impact and Democracy in the Arab world" paper presented at the first Mediterranean dialogue program workshop, Beyrouth, May, 2002

(٥) راجع في ذلك

- Kormendi R. &Philip M. 1985,: "Macroeconomic Determinants of Growth", (Journal of Monetary Economics),No. (16).

- Scully, Gerald W.:, 1988, "The Institutional Framework and Economic Development,", Journal of Political Economy, No., (96).

(٦) انظر في هذه الدراسات على سبيل المثال:

- Helliwell, J.:, 1994,"Empirical Linkages between Democracy and Economic Growth", (British Journal of Political Science, No. (24).

- Przeworski, A. & Fernando Limongi, ,", 1993:"Political Regimes and Economic Growth, (Journal of Economic Perspectives), No. (7)

(7) Barro, Robert,1996,: "Democracy and Growth", (Journal of Economic Growth", No. (1).

(8) Francisco L. & Rivera- Batiz:1999, "Democracy, Governance and Economic Growth",(Paper Presented at the Conference "Democracy, Participation and Development, Sponsored by the Program in Economic Policy management at Columbia University, New York, York City.

(9) Jian Guang Shen, "Democracy and growth; Op…Cit, BOFIT,2002

(10) Samir Aita "Globolization, Economic Impact and Democracy in the Arab world" op. cit., May, 2002

(١١) عادل المهدي: «عولمة النظام الاقتصادي العالمي ومنظمة التجارة العالمية»، (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة) ٢٠٠٤.

(12) World trade organization Publications at : www.wto.org.

(13) Francisco L. & Rivera- Batiz:,1999, "Democracy, Governance and Economic Growth", Op…Cit., p.(2)

(14) Samir Aita "Globolization, Economic Impact and Democracy in the Arab world" Op…Cit., May, 2002

(١٥) صديق محمد عفيفي: «قضايا خاصة في الإدارة المجتمعية، الشفافية – المساءلة– الشراكة» (ندوة منظومة الإدارة المجتمعية وإدامة التنمية)، القاهرة، يوليو ٢٠٠٣

(١٦) راجع في مؤشر الحرية الاقتصادية: **www.hertige.org**

(١٧) راجع في مؤشر الديموقراطية **www.freedomhouse.org.**

(١٨) راجع في مؤشر الحوكمة أوالفساد : **WWW.transparency.org**

(19) Hall R. & Charles J.,"Why Do Some Countries Produce so Much Output Per Worker than Others?", (Quarterly Journal of Economics), No. (114),1999.

(20) Nicolai J. Foss: "The New Growth Theory: Some Intellectual Growth Accounting", (Department of Industrial Economic and Strategy, Copenhagen Business School), Working paper No.(97-2)

(٢١) يرجع تمسك الاقتصاديون لفترة طويلة بمبدأ تناقص الغلة إلى أنه يحقق نقطة وحيدة للتوازن المستقر من المنظور الرياضي، إذ أن تناقص الغلة يستند إلى تزايد التكلفة الحدية، أي زيادة التكلفة المترتبة على انتاج وحدة اضافية من الناتج عن تكلفة الوحدة السابقة عليها. وهذا يعني أن نقطة التوازن يمكن الوصول إليها عند مستوى الإنتاج الأمثل. فالنمو بفعل هذا المبدأ يتجه إلى

التباطؤ بزيادة أحد عناصر الإنتاج حتى يتوقف تماما بعد فترة، إذ لايمكن الاستمرار في زيادة أحد العناصر إلى مالانهاية أما مبدأ تزايد الغلة فإنه يجعل النموذج الرياضي غير قابل للحل بأدوات القياس المعروفة، مما يضع الاقتصاد الرياضي في ورطة. راجع في ذلك:

Joseph Cortrigh:,: "New Growth Theory, Technology and Learning", (Review of Economic Development), No. (4), 2001

(22) Solow R.,: "Technical Changes and the Aggregate Production Function", (Review of Economics and Statistics), No.(39), 1957.

(23) Romer P. ,: "Increasing Returns and Long run Growth", (Journal of Political Economy), No. (94), 1986.

إخفاقات حركة علمية الإدارة ونموذج الإدارة بالقيم
(علم الإدارة هو علم القيم الإدارية)

د. عبدالمعطي عساف د. أيوب الصوالحة د. مؤيد الفواعير(*)

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وتقييم روافد الفكر الإداري، لإثبات إخفاقها في الكشف الممنهج عن طبيعة الظاهرة الإدارية أو كشف علميتها بصورة مؤكدة، وأن أهم إخفاقتها على هذا المستوى يتمثل في عدم اكتشاف الحقيقة الجوهرية التي تمثل وحدة المعرفة لهذه الظواهر أو مفتاحها. وانطلقت الدراسة من أن مفتاح المعرفة الخاص بالظاهرة الإدارية وتأكيد نموذجها العلمي هو أن علم الإدارة هو علم القيم.

وأن أي نموذج يعمل الإنسان على بنائه وتشكيله، ينبغي أن يخضع للقيمة العليا الإنسانية ليكون نموذجاً علميّا ومتوازناً وقادراً على تحقيق الغايات العليا للوجود الإنساني، وبدون ذلك تكون النماذج التي يمكن بناؤها والعمل من خلالها نماذج خرقاء وعاجزة عن إدراك المنهج العلمي في العمل، وعن إدراك حتمية الجدلية بين العلم والفلسفة باعتبارها منظومة القيم المتمحورة حول القيمة العليا. أن تحديد القيمة العليا الإنسانية أو الإدارية يمثل التحدي الحقيقي أمام الباحثين العلميين، وأن الكشف عنه يفترض إدراك طبيعة الظواهر اللاإنسانية وأنها لا تخضع لأي منهج مما يطبقه الناس في أبحاثهم، وهذا يفترض الإهتداء إلى المنهج الذي يمكنه الإجابة الكاملة حول ذلك.

الكلمات الافتتاحية:

الظاهرة الإدارية، الحقيقة الجوهرية، المعرفة، النماذج العلمية، القيمة العليا.

(*) جامعة العلوم الإسلامية العالمية ـ كلية المال والأعمال قسم إدارة الأعمال ـ عمان ـ الأردن.

Abstract

This study aims to analyze and evaluate the tributaries of management thought. The purpose is to prove its failure to detect systematic nature of the phenomenon administrative or detect the fundamental truth in uncertain. Most importantly in this level is the lack of discovery of the core truth that represents the unity of knowledge of these phenomena. The study indicates that the main key of knowledge to the phenomenon of administrative, and the confirmation of the scientific model is that management of science is the science of values.

Any model that the human being is working to build and form, should focus on human supreme value to be scientifically balanced and be able to achieve the supreme goals of human existence. Otherwise, the result of building these models will result in not understanding the scientific methods, and the dialectic between science and philosophy as a system of values centered on the highest value.

Determining the highest value of humanity or administration represents a real challenge to the scientific researchers. The discovery is supposed to reveal the nature of inhuman phenomena, which is not subject to any approach applied by the people in their research. This is supposed to facilitate the finding of a technique that can answer fully.

Phenomenon administrative**,** core truth**,** knowledge**,** scientific methods**,** highest value.

إخفاقات حركة علمية الإدارة ونموذج الإدارة بالقيم
(علم الإدارة هو علم القيم الإدارية)

مُقَدِّمَة:

تعتبر الإدارة كظاهرة مميزة، وكحقل مستقل من حقول المعرفة والدراسة الإنسانية، ظاهرة حديثة جداً، ويبلغ عمرها حوالي قرن ونيّف من الزمن، وعلى الرغم من بروزها والاعتراف بها كعامل حاسم في حركة المنظمات والمجتمعات والحضارات، والبدء بتدريسها في الجامعات، ومنح جميع الدرجات الجامعية في مجال تخصصها، وحدوث تراكم «معرفي» مهم وواسع حول موضوعاتها، إلا أنها لم تزل دون مرحلة النضج والتكييف العلمي الكافي، وهذا ما أدى كما يقول (**جاك دونكان**) في كتابه «أفكار عظيمة في الإدارة» إلى تقوقعها «كفن عملي»، وإلى استمرار المجادلات والخلافات حول طبيعتها دونما انقطاع(دونكان،جاك،١٩٩١: ٩).

فهل الظاهرة الإدارية بهذا الغموض أو التعقيد فعلاً بحيث تستعصي على الباحثين؟؟

أم أنه يمكن كشف حقيقتها وتحديدها بصورة تؤكد علميتها؟؟

أسئلة في غاية الأهمية، وتمثل الإجابة عنها أهم ما يواجه الباحثين الجادين على الدوام، **كما تمثل الهدف الأساس لهذا البحث.**

مشكلة البحث:

تواجه عمليات البحث في موضوع علمية الإدارة إشكاليات منهجية كبرى تتمثل بالدرجة الأولى في الخلط المنهجي لدى الباحثين حيث يخلطون بين المنهج التجريبي الذي يطبق على الظواهر الطبيعية ويمثل الأساس في اكتشاف العلوم الطبيعية على اختلاف ميادينها، والمنهج الذي ينبغي أن تدرس على أساسه الظواهر الإنسانية، ويشككون في علمية هذه الظواهر باعتبار أنها لا تخضع للمنهج التجريبي. إن مشكلة الدراسة تتمحور حول هذا الأمر، وتتركز في الإجابة على الأسئلة الرئيسة التالية:

هل المنهج التجريبي هو المنهج الملائم لبحث الظواهر الإنسانية؟

وهل الدراسات التي أجريت على الظواهر الإدارية بالإسناد إلى تجربة الوقت والحركة تعتبر دراسات علمية؟

وهل المساهمات الفكرية المختلفة في مجال الإدارة قد تمكنت من كشف حقيقة الظاهرة الإدارية، وتأكيد علميتها؟

وما هي الأسس المنهجية التي يجب إخضاع الظواهر الإنسانية بما فيها الظاهرة الإدارية للوصول إلى علميتها؟

الإفتراض الرئيسي:

أن لكل ظاهرة من الظواهر، بما فيها ظاهرة الإدارة، طالما يتم التأكد من وجودها وتمايزها عن غيرها من الظواهر الأخرى، علميتها (أي قواعدها وقوانينها التي تحكم وجودها، وتحكم حركتها)، وذلك بصرف النظر عن اكتشاف هذه القوانين أو عدم اكتشافها.

الإفتراضات الفرعية:

١ – إن جميع روافد الفكر الإداري قد أخفقت تماماً في بناء علم الإدارة.

٢ – إن جميع عمليات البحث في الظاهرة الإدارية قد أخفقت في اكتشاف المنهج العلمي اللازم لبحثها بحثاً علميًّا أكيداً.

٣– إن للظاهرة الإدارية، كغيرها من الظواهر الإنسانية، مفتاح منهجي خاص يتفق مع طبيعتها، ويؤدي البحث من خلاله إلى تأكيد علميتها وكشف قوانينها.

٤ – إن العلوم الإدارية بخاصة والعلوم الإنسانية بعامة هي علوم القيم.

منهج البحث:

سوف يعتمد هذا البحث على المنهج العقلي التحليلي والتجريدي مع الإستعانة أثناء الدراسة بالمنهجين الإستقرائي والإستنباطي وذلك بحسب سياقات عمليات التحليل واحتياجاتها.

ينقسم البحث إلى مبحثين أساسيين، فيتركز المبحث الأول حول روافد الفكر الإداري وتقييمها لإثبات إخفاقها في الكشف الممنهج عن طبيعة الظاهرة الإدارية أو كشف علميتها بصورة مؤكدة. بينما يتركز المبحث الثاني حول مفتاح المعرفة الخاص بالظاهرة الإدارية وتأكيد نموذجها العلمي باعتبار أن علم الإدارة هو علم القيم.

المبحث الأول
علمية الإدارة وإخفاقات روافد الفكر الإداري

١ـ الروافد الفكرية الأولى (حركة الإدارة العلمية):

لا يستطيع الباحث العلمي في مجال الظواهر الإنسانية بعامة، وفي مجال الظاهرة الإدارية بخاصة، أن يقفز وهو يبحث في مثل هذا الموضوع الشامل عن التراكمات والإنجازات المعرفية التي قدمها الباحثون والرواد الأوائل، وكما يقال فإن على المرء أن يحفر من أجل العثور على الذهب في أي منجم كان، وطالما أن الذهب معدن ثمين فإن عمر المنجم لا يهم.

يسود اعتقاد لدى عدد من المديرين بأن التاريخ لا يعدو أن يكون مادة للقراءة والثقافة العامة التي لا تفيدهم، وأن حياتهم مليئة بالعمل والأحداث المتسارعة التي لا تمكنهم من تخصيص الوقت الكافي للتعرف على ما قاله الباحثون والفلاسفة قبل قرون، وربما قبل عقود قليلة ماضية. وقد كان «**هنري فورد**» يعتقد بأن التاريخ «لغو أجوف» وأن التاريخ الذي له معنى هو ما نعمله اليوم(بارتلت كريستوفروجوشال سومنترا،١٩٩٤).

وبرغم تقديرنا لما يتضمنه هذا القول من معاني عملية تستوجب الدفع في اتجاه التفكير في الواقع وتطويره وصياغته حسب كل المتغيرات المستجدة والمتجددة، إلاّ أننا لا نتفق مع هذا الاعتقاد، ونلفت الانتباه إلى بديهية كبيرة مفادها؛ **أن صناعة الحاضر بكل أهميتها وحتمية التفاني من أجلها، هي في الواقع صناعة تاريخ الأجيال القادمة**، تلك الأجيال التي لا تستطيع أن تقفز عما يصل إليها لتبدأ صناعة حاضرها من الصفر، وهذا ما ينبغي أن يحكم علاقتنا بالماضي.

يؤكد «**وول ديورانت**» صاحب كتاب «تاريخ الحضارة» هذا في قوله؛ إن التاريخ لا يضيّع شيئاً، وأن كل فكرة خلاقة سوف تشق طريقها وتضيف شعلة جديدة إلى مشاعل الحياة. وهكذا يحدث التداخل والتكامل المستمريْن بين حلقات الزمن، وتظل النقطة التاريخية هي نقطة البداية(بارتلت كريستوفروجوشال سومنترا،١٩٨٦: ٦٤-٦٩).

وهكذا يظل التاريخ في اعتقادنا هو الوعاء الحقيقي المتاح الذي يمكن أن نستقرأه ونتعلم منه ليرشدنا ويمكّننا من العبور نحو المستقبل. وإن أي تنكّر لهذه الحقيقة هو إنكار لحقيقة جدلية الحضارة، وهو إمعان في التعبير لدى بعض الأشخاص عن عقدة «**الهوية التاريخية**».

ينطبق هذا القول على تاريخ الإدارة الذي هو تاريخ قريب، ولكن فيه من الأفكار والتجارب والدروس والعبر التي نحتاج إليها ونحن نعمل على مناقشة أفكارنا وممارساتنا وترشيدها وتطويرها على الدوام.

لقد تفانى **الرواد التقليديون** في بحوثهم من أجل التوصل إلى طبيعة الظاهرة الإدارية، وتأكيد فصلها وتمايزها عن غيرها من الظواهر الإنسانية، والعمل على تحديد المبادئ والقواعد العلمية التي تحكم وجودها (نظامها) وحركتها (عملياتها)، إيماناً منهم بعلميتها، وبأن العمل على تطبيق هذه المبادئ والقواعد هو الذي يمكّن المنظمة من تحقيق أهدافها.

لقد لعب المهندسون دوراً مهماً في هذا المجال، وبخاصة في محاولاتهم لتطبيق معارفهم ومهاراتهم الفنية الهندسية في مجال الإدارة، وإلى الحد الذي دفع ببعض الباحثين إلى اعتبار أن **الهندسة هي المادة الأم للإدارة**، وأن الجمعيات الهندسية كانت

هي المنتدى الأوحد المتاح لمناقشة أفكار الإدارة(دونكان،١٩٩١: ١١-٢٢)(بروكو بينكو، جوزيف، ١٩٩٨: ١٢٧-١٤٥).

ورغم ما في هذا من مبالغة تزيد عن حدّها، إلا أنه لا يوجد شك في أن الفضل الأول للحديث عن علم الإدارة يعود بالدرجة الأساسية إلى المهندسين، ومن ثم أصبح تمجيد الإدارة كعلم مستقل هو النغمة السائدة لدى جميع الباحثين التقليديين وبعض الباحثين التابعين، بغض النظر عن مجال تخصصهم العلمي.

مثلت مساهمات «**فريدريك تيلور**» نقطة التحول الأولى الأساسية نحو الحديث عن **علمية الإدارة**، وقد أكد ذلك في قوله؛ إن أفضل إدارة هي التي تقوم على علم حقيقي يستند إلى قوانين وقواعد ومبادئ محددة، وأنها هي التي تقدم المزيد من الأدلة على إمكانية تطبيق هذه القوانين والقواعد والمبادئ على جميع الأنشطة البشرية، وأن من واجب المديرين تنمية علم جديد لكل فرع من فروع العمل البشري (الإنساني)، وإحلال ذلك محل «القواعد» المتبعة لمجرد أنها أمور مألوفة أو دارجة أكثر منها لأنها قواعد علمية مثبتة، وبدون ذلك فإنه يستبعد أن يأخذ أحد الإدارة وأهميتها في الحياة مأخذ الجد، وقد مثلت دراساته في الوقت والحركة أساس مساهماته في هذا المجال. (عساف،٢٠١٢: ٢١-٢٢).

وكان كتابه «أسس الإدارة العلمية» أهم ما يعكس اتجاهه وتصميمه، وقد برز ذلك واضحاً في تحديده للأهداف الرئيسية التي يسعى إليها من هذا الكتاب، وتتمثل فيما يلي:(دونكان،جاك، ١٩٩١ : ١٧-١٩) (عساف،٢٠١٢: ٢١-٢٢).

أولاً: التدليل على أن ما يحدث من خسائر في منظمات الأعمال يعود لعدم «الكفاءة».

ثانياً: إثبات أن معالجة هذه الخسائر يحتاج إلى البحث عن إدارة منهجية (علمية) وليس إلى البحث العقيم عن عاملين فوق العادة.

ثالثاً: إثبات أن أفضل إدارة هي التي تقوم على علم حقيقي يستند إلى قوانين وقواعد ومبادئ محددة تصلح للتطبيق على جميع الأنشطة الإنسانية، وأن تطبيقها بالشكل الصحيح سيؤدي إلى تحقيق نتائج مذهلة.

أصبحت قضية «**علمية الإدارة**» بعد ذلك موضوعاً مكرراً ودائماً في مجال الفكر الإداري وبخاصة لدى «**جانت**» الذي أكد على ضرورة إحلال المعرفة العلمية محل الآراء والاجتهادات الشخصية، وأن الإدارة الناجحة هي التي تسعى إلى تحقيق الأهداف باستخدام المعرفة العلمية وتطبيقها، بل أن شرعية الإدارة تعتمد على قدرتها على تحقيق النتائج باستخدام الطرق العلمية، وبإجراء البحوث التطبيقية، التي تسمح برفع أنشطة البحوث العلمية إلى مستوى يمكنها من الوصول إلى الصور «النقية» أو «القواعد العامة»(دونكان،جاك،١٩٩١: ١١-٢٧).

وكذلك لدى «**جلبريث وزوجته**» اللذين تحدثا عن ضرورة البحث عما يمكن أن يكون «**الطريق الأوحد الأفضل**» في عمليات الأداء، وأن الوصول إلى ذلك يحتاج إلى تحليل المشكلات أو الأعمال إلى متغيراتها أو عناصرها، ومن ثم دراسة كل متغير أو عنصر بصورة تفصيلية، وبالتحليل وإعادة التركيب يمكن التثبت من العناصر التي لها ضرورة مطلقة في عملية الأداء(دونكان،جاك،١٩٩١: ١٢-٢٩).

وتحدث «**هنري فايول**» عن ذلك أيضاً؛ وعمل على تقديم نظريته في «مبادئ الإدارة»، وكذلك «**موني ورايلي**» اللذان قدما كتابهما (مبادئ التنظيم) وجعلا مبدأ التنسيق في الإدارة هو المبدأ الأول الذي يحتوي كل المبادئ الأخرى. و«**ليندال**

أورويك» الذي يؤكد على أن المديرين الذين يعملون بدون مبادئ تحكم الشؤون الإدارية يعرضون أنفسهم بصورة متزايدة لأن يظهروا كما لو كانوا هواة، وأن ما تحظى به العلوم الطبيعية من احترام يوجب تطبيق طرق التفكير فيها على الظواهر التي تحكم علاقات البشر وبخاصة الظاهرة الإدارية(عساف،٢٠١٢: ٢١-٢٢).

٢ـ إخفاقات حركة الإدارة العلمية:

أولاً: ليس ثمة شك في أن بروز الإدارة إلى الوجود كظاهرة مميزة، وكحقل مهم من حقول المعرفة الإنسانية، قد جاء متوافقا مع الدعوات التي قدمها الرواد «التقليديون» من أجل تطبيق الأساليب العلمية على المشكلات في الصناعة.

كما أنهم أصحاب الفضل في إثارة قضية علمية الإدارة، ومحاولة توكيد أن المدخل العلمي هو المدخل الأساس والوحيد الذي يؤدي إلى إقرار خصوصية واستقلالية الإدارة، وإلى تحقيق الاحتراف المهني في مجالاتها، تماماً كما حدث في حقل الطب أو الهندسة أو القانون وغيرها، حيث لم تصبح الجراحة والطبابة من عمل الأطباء إلا عندما بدأ تطبيق العلم على الطب واستخدام الأسلوب العلمي في مجالاته، ولم تصبح ممارسة القانون مهنة معترفاً بها ولها مكانتها إلا عندما اتسع نطاق تطبيق علم الفقه، وكذلك لم تعد الهندسة لها قيمتها، والمهندسون لهم مكانتهم، إلا عندما بدأ العلم يطبق في ميادينها ـ وهكذا.

كما لعبوا دوراً هاماً ومميزاً في سبيل البحث عن المبادئ والقواعد «العلمية» التي اعتقدوا أنها هي التي تكوّن الأساس في بناء الإدارة العلمية، أو علم الإدارة، وقد أرسوا قاعدة البحوث التطبيقية كمدخل للوصول إلى ذلك.

ومع التقدير التام لجميع هذه الممارسات، وما ترتب عليها من

إثـراءات هامـة في مجـال الإدارة، ومـن إسـهامات معـترف بهـا في تحـسين مـستويات «الأداء»، إلا أنهـم كـما يقـول (دونكـان) **لم يعملـوا كثـيراً مـن أجـل توحيـد الإدارة في نظريـة واضـحة ومحـددة تـصلح للتـدريس بـشكل متطـور ومتنـام،** ويقـول: **إذا كانـت التجـارب التـي قـاموا بهـا تـصلح لاسـتنباط مبـادئ أو قواعـد يمكـن تعليمهـا لعامـل بعينـه لكـي يعـرف أفـضل الطـرق المتاحـة لأداء مهمـة بعينهـا، فـإن هـذا لا يعنـي بنـاء نظريـة إداريـة،** وأنـه لا بـدّ أن يكـون لـلإدارة، إذا أريـد لهـا أن تحقـق احترامهـا، وتؤكـد مكانتهـا بـصورة حقيقيـة، **موضـوع خـاص بهـا، ونظريـة متكاملـة لهـا،** بحيـث يمكنهـا أن تجمـع في إطارهـا هـذا الفتـات المتعـدد مـن المعـارف التـي يجمعهـا ويتوصـل إليهـا المهندسـون.(دونكان،جاك، ١٩٩١: ٨٧).

إننا نرى أن المشكلة الكبيرة لدى رواد الإدارة التقليديين، وبخاصة «**فردريك تيلور**»، ومساهماتهم في مجال الإجابة عن الأسئلة المتعلقة «بعلمية الإدارة»، تتركز بالدرجة الأساسية في نقطة مركزية مزدوجة هي:

١. أنهم ربطوا الحديث عن علم الإدارة أو الإدارة العلمية بالهندسة.
٢. أنهم لم يميزوا بصورة واضحة بين **هندسة الأشياء وهندسة البشر**، وقد ركزوا جلّ جهودهم على عمليات الأداء ذاتها، وكثّفوا أبحاثهم ودراساتهم من أجل هندسة هـذه العمليـات بجميـع عناصرهـا ومتغيراتهـا الماديـة والبـشرية ليـتم الوصول إلى أفضل أداء ممكن.

لقد خلط هؤلاء خلطاً غير دقيق بين **عملية الإدارة وبين عملية الأداء، وبالتالي بين هندسة الإدارة وبين هندسة الأداء،** وهذا هو أبرز إخفاق جعل النتائج التي تم

التوصل إليها محصورة في تحديد ما يخدم تحسين عمليات الأداء لعامل بعينه ولا يمثل نظرية عامة في الإدارة(*).

إن العملية الإنتاجية تحتاج إلى نوعين رئيسين من العمليات هما: **العمليات الإدارية والعمليات الأدائية (التنفيذية)، وبذلك ينبغي التمييز تماماً بين العمل الإداري والعمل التنفيذي**، فالعمل الإداري يسبق العمل التنفيذي ويعد له إعداداً إدارياً (تخطيطاً وتنظيماً وتنسيقاً)، ويستمر في موازاته (توجيهاً وتقويماً وتطويراً)، **وبالتالي فإن بناء بيئة الإدارة وهندستها وبناء عمليات الأداء وهندستها، لا يعني بناء الإدارة وهندستها،** وأن التركيز من أجل هندسة الإدارة أو بناء علميتها يفرض استحقاقات مختلفة عما تشترطه هندسة بيئة الإدارة أو هندسة عمليات الأداء، ويصبح كل التركيز موجهاً بالدرجة الأساسية على البشر العاملين في المنظمات(الموارد البشرية) **لبناء القواعد والمبادئ التي تمكنهم أن يفكروا فيما ينبغي عليهم عمله بدلاً من تحديد وتفصيل ما ينبغي عليهم عمله.**

وبالطبع، فإن هذا لا يعني التحول عن الاهتمام بتطوير بيئة العمل وعمليات

(*) **برز ذلك بوضوح في مساهمات «تيلور» المختلفة، الأمر الذي أحدث خلطاً لدى معظم الدارسين وهم يتعاملون مع هذه المساهمات، فبينما نجدهم ينظرون إلى تيلور باعتباره «أبو الإدارة العلمية» لأنه أول من عمل على إجراء التجارب الخاصة بتطوير الأداء تطويراً تجريبياً، إلاّ أنهم لم يميزوا، كما فعل تيلور نفسه، بين عمليات الأداء، وعمليات الإدارة، كما أنهم لم يلمسوا حقيقة أن هذه التجارب كانت في سياقاتها ونتائجها محصورة بالعامل بعينه من ناحية، ومحددة زماناً ومكاناً وموضوعاً، وهي بذلك لا يمكن أن تكون نتائج علمية، وبالتالي فإنه ينبغي إعادة تقييم مساهمات تيلور على هذا الأساس، وأنها بعيدة عن مساهمات الباحث العلمي، وأن تسميته «بأبي الإدارة العلمية» هي خدعة وقع تحت طائلتها مع الأسف معظم الدارسين والباحثين خلال قرن من الزمان وحتى الآن.**

الأداء، بل إن ذلك يقع في صميم العملية الإنتاجية برمتها بما فيها عملية الإدارة، ولكن المقصود هنا، هو ضرورة الانتباه إلى أن التوصل إلى أية نتائج متعلقة بظروف العمل البيئية، أو بعمليات الأداء، ومهما كانت هذه النتائج هامة وتنعكس على الإنتاجية بصورة عظيمة، لا يعني أن ذلك من قواعد الإدارة ومبادئها، **وغالباً ما يقوم بذلك المهندسون والفنيون البارعون، وليس الإداريون.**

ولا بدّ أن نتذكر دائماً بأن التكنولوجيا في مجال الآلات والمعدات والبيئة الطبيعية في المنظمة هي في حالة تغير وتطور مستمر وبوتائر متلاحقة ومتسارعة، وأن ما يتصل بها من ترتيبات تشغيلية وأدائية تتغير بدورها بوتائر متلاحقة ومتسارعة، وأنه لا يمكن تحديد قواعد ومبادئ تشغيلية أو أدائية ذات طبيعة علمية (قابلة للإطلاق المكاني أو الزماني) لأي منها، وأن أكثر ما يمكن تحقيقه هو بناء قواعد ومبادئ تشغيلية وأدائية محددة بحدود الزمان أو المكان أو الأشخاص، **وهذا لا يؤدي إلى بناء نظرية علمية مطلقة في الأداء ، ولا إلى نظرية علمية في الإدارة .**

وكما يشير **(مورين)** فإنه كان يمكن أن يصاب «**تيلور**» بصدمة لو عرف أنه في مصانع فورد، التي تعد من أفضل المصانع، يحتاج الفرد لإنتاج محركين في اليوم قوة عمل تتكون من حوالي (٢٠٠) مهنة مصنفة، ومخزوناً من احتياطي مستلزمات الإنتاج يعادل احتياجات (٣) أسابيع و(٨٠٠) قدم مربع من مساحة مكان العمل، بينما يحتاج العامل الفرد في أحد مصانع تويوتا لينتج أربعة أمثال هذا المنتوج في شركة فورد، إلى استخدام حوالي نصف مساحة المكان، وبمخزون يكفي ساعة واحدة، وقوة عمل سبع مهن فقط(عساف،٢٠١٢: ٢٦).

٣ـ روافد التابعين (السلوكيون والبيئيون)

تعرّض الاتجاه «العلمي» إلى مجابهة عنيفة من قبل رواد المدرسة السلوكية والبيئية، فتحدث هؤلاء وعلى رأسهم «**هيربرت سايمون**» عن استحالة تحقيق العلمية أو ما وصفها «**بالعقلانية الموضوعية**» التي تحدث عنها التقليديون، وذلك لأنها تفترض في الشخص الإداري «الذي يتخذ القرارات الإدارية التي هي صلب ومحور الحياة والعمليات الإدارية، أو القلب النابض للنشاطات الإدارية على حد تعبير سايمون»، أن يكون قادراً على(عساف ،٢٠٠٥: ٢٣):

أولاً: معرفة جميع المتغيرات والاختيارات المتعلقة بالمشكلة الإدارية التي يقوم بدراستها، واتخاذ قرار بشأنها وبعواقبها.

ثانياً: فصل وتحييد قيمه، وقيم منظمته، وعدم اعتبارها ضمن المتغيرات التي تحكم عملية اتخاذ القرارات.

ويقول «**سايمون**» أنه لا يمكن إطلاقاً تحقيق أي من هذين المطلبين، وأن عملية اتخاذ القرارات لا بدّ أن تقوم على عملية اختيار بين بدائل ضمن حالة مستمرة من عدم الوثوق، وفي بيئة تتسم بالغموض والتعقيد، بالقدر الذي لا يسمح بالاستغراق في الحسابات وجداول العمل المتقنة التكوين(عساف،٢٠١٢ :٢٣).

ويقول أنه لا بد من الحديث عن «**العقلانية الذاتية**» بدلاً من «**العقلانية الموضوعية**» التي قد توجد فقط لدى الباحثين في العلوم الطبيعية، وفي الاقتصاد الكلاسيكي، أو فيما يتعلق بغير ذلك من المشكلات التي لا تتصل حتماً بالعلاقات البشرية.ويقصد بالعقلانية الذاتية، درجة العقلانية النسبية التي تسمح بها المعرفة المحدودة بالمشكلة موضوع القرار، مع الإشارة إلى أن العقلانية الذاتية نفسها قد لا

تكون متاحة إذا أدركنا أن السلوك الإنساني، الذي ينتج القرارات، يتشكل كمزيج نتيجة تفاعل جميع مقومات الشخصية العضوية والعقلانية والمعرفية والانفعالية والقيمية، هذا المزيج الذي يكون غاية في الغموض ولا تسهل دراسته، ولا يمكن التوصل إلى أي قواعد أو مبادئ يقينية كاملة حوله، وأن عدم الوثوق هو الحالة الطبيعية التي تبقى سائدة(عساف، ٢٠١٢ :٢٤).

وأن العقلانية الموضوعية تعتبر هدفاً صعب المنال، وأن أهم ما يميز المديرين أنهم مطالبون بالعمل في حالة من عدم الوثوق، وأن الإدارة ليست حقلاً يمكن أن يعمل فيه من لا يستطيع مسايرة حالة عدم الوثوق هذه.

كذلك نجد أن «**البيئيين**» قد شككوا في إمكانية التوصل إلى علم موحد للإدارة، وذلك بحجة أن الإدارة لا تنفصل عن بيئتها، وهي وليدة هذه البيئة. ولما كانت البيئات الإدارية مختلفة من دولة لأخرى فإن الإدارات والتراتيب الإدارية ستختلف حتماً وفق ذلك، وهذا ما يحول دون أن تكون تراتيب موحدة أو علمية، وبالتالي فإن أقصى ما يمكن الحديث عنه على حدّ قولهم هو «**علوم إدارية**» **وليس «علم إدارة»**، أي أن يكون لكل بيئة علمها الخاص بها..!!!(عساف، ٢٠١٢: ٢٣-٢٤).

٤ـ إخفاقات السلوكيين والبيئيين:

أولاً: إن ما قدمه السلوكيون من تقييمات رافضة للحديث عن علمية الإدارة التي استغرق فيها الرواد السابقون، قد قدّم خدمة مهمة للإدارة والفكر الإداري، لأنه مثّل نقلة مهمة في التفكير، حيث ابتدأ يدعو إلى ضرورة الاهتمام بالجانب الإنساني (السلوكي) في العملية الإنتاجية، **وإلى ضرورة الاعتراف بالجانب الاجتماعي والقيمي للمنظمة واعتبارها مؤسسة اجتماعية، وأن على العمليات الإدارية أن تتركز حول هذا الجانب بالدرجة الأساسية.**

وإننا نرى في هذا ما يمثل البداية الحقيقية للفصل الذهني بين عمليات الإدارة وعمليات الأداء. وبرغم ما يترتب على هذا من تحولات فكرية لها قيمتها العظيمة، إلا أننا نرى أن ما تم تقديمه من أفكار تفصيلية في هذا الإطار يؤدي إلى إنكار الحقيقة العلمية للإدارة، ويتعارض مع حقائق الأشياء، وبديهياتها المنهجية، التي تفترض أن يكون لكل ظاهرة مميزة ومستقلة قواعدها العلمية التي تحكم وجود هذه الظاهرة وكياناتها، وتحكم حركتها، بما فيها الظواهر الإنسانية بعامة والظاهرة الإدارية بخاصة.

كما أن ما تم تقديمه لا يرقى في حيثياته إلى المستوى الذي يسمح بالوثوق فيما تم الإنتهاء إليه، كما أنه لا يحول دون الدعوة إلى ضرورة استمرار الجهود البحثية من أجل بناء نظرية علمية في الإدارة. ومن أهم ما يمكن التركيز عليه، والاستناد إليه، في توكيد هذه الدعوة ما يلي:

أ- ضرورة الفصل بين «**الفكرة**» التي تبرز متغير القيم وتعترف به كمتغير مؤثر وأساسي في تشكيل السلوك الإنساني والإداري، و«**الفكرة**» التي تجعل من القيم الأساس الذي يحول دون دراسة السلوك الإنساني والإداري دراسة علمية، ودون الوصول إلى قواعد ومبادئ علمية في هذا المجال.

إننا نتفق تماماً مع ما تؤدي إليه **الفكرة الأولى**، ونقدر تقديراً عالياً ما انتهى إليه السلوكيون في هذا المجال، ونعتقد بأنه يمثل البداية الحقيقية نحو بناء فكر اداري متكامل وناضج، ونحو بناء فهم موضوعي للإدارة، لأنه لا يمكن فصل الإدارة عن الإنسان، ولا فصل الإنسان عن القيم، وأن مثل هذا الكشف في ذاته يمثل في تقديرنا أولى القواعد الإدارية التي ينبغي التوكيد عليها. ولكننا في الوقت نفسه لا نتفق مع

الفكرة الثانية، وننظر إليها على أنها فكرة مقلوبة، وغير قادرة على كشف مكانة القيم في إطار العلوم الإنسانية برمتها.

ب- ضرورة التمييز بين السلوك الإنساني الاعتيادي (الشخصي)، والسلوك الإنساني الإداري، وإدراك الوظيفة الحقيقية للعقل الإنساني باعتباره **المدير الأعلى للشخصية**، وبأن له وظيفة وطاقة تحكّمية تمكنه، عند استخدامها، من التعامل مع جميع مقومات الشخصية وضبطها، بما يتوافق مع الأهداف العليا للإنسان، وكذلك إدراك أن الفرق بين الإنسان الإداري والإنسان غير الإداري ليس بالمسمى الوظيفي الذي يشغله الإنسان، ولكن بإبراز الطاقة العقلية لديه، وإعطائها دورها التحكمي في ضبط السلوك.

إن السلوك الإنساني الاعتيادي (الشخصي) يبرز **كمزيج** بين جميع مقومات الشخصية بحيث تختلط فيه المقومات العضوية والانفعالية والقيمية والعقلية بصورة يصعب بحثها ودراستها والوصول إلى قواعدها العلمية، أما السلوك الإداري فيتشكل ويبرز كتعبير **عن المقومات العقلية التي تعمل على تحديد القيمة الجوهرية العليا للإدارة واعتبارها القانون الإداري الأساسي**، ثم تمارس عملية التحكم والتوجيه للمقومات الأخرى بما يتفق مع هذه القيمة. وهكذا، كلما أمكن للإنسان أن يعبر عن طاقته العقلية التحكمية كلما كان إدارياً والعكس بالعكس.

وبناءً عليه فإن عملية اختيار القيم التي يتم إضفاؤها على السلوك الإنساني الإداري لا تتم وفق عملية انتقائية أو انفعالية، بل وفق عملية اختيار عقلية تقييمية وتفاضلية، وتؤمن بأهمية البحث عن القيم الجوهرية أو القيم العليا، وبأهمية توكيدها في الحياة بجميع مجالاتها ومستوياتها، وبذلك تكون قيماً مدروسة وقابلة للبحث والتحليل المنهجي وتمثل ألأساس في بناء نظرية علمية في الإدارة.

ثانياً: إن ما قدمه البيئيون من توضيح لأثر البيئة على الإدارة، قد أدى إلى إبراز البعد البيئي في دراسة الإدارة، وهذا في رأينا له أهميته وتقديره لدى الباحث الموضوعي عن فكر إداري متكامل، وبالتالي عن قواعد أو مبادئ إدارية علمية، لأن قيمة التجريد العلمي تتضاعف مع زيادة القدرة على تحديد جميع المتغيرات ذات العلاقة، وعلى توضيح وبناء العلاقات بينها، وتنظيمها في صور متكاملة.

أما أن ينظر إلى بروز هذا الدور للبيئة على أنه يحول دون تشكيل قواعد علمية في مجال الظاهرة الإدارية، فإننا نعتقد بأن في ذلك مصادرة على الوقائع، وعدم فهم لطبيعة الإدارة ووظيفتها وقيمتها الجوهرية التي تبرِّر وجودها وحركتها.

ولمزيد من التوكيد على هذه النتيجة وفهمها، فإنه ينبغي التبصر في مجموعة من الملاحظات الأساسية التالية:

أ- ضرورة التمييز بين القواعد والمبادئ التي يُبنى على أساسها علم الإدارة، وبين الأساليب والإجراءات التنفيذية في مجال الحياة الإدارية. فإذا كنا نعتقد بضرورة أن تتوحد القواعد والمبادئ الإدارية وأن تنتظم في صورة نظرية علمية عامة، توكيداً للصفة العلمية في الإدارة، وبالتالي فإنه يمكن بناء النموذج الإداري الموحّد الذي يمكن أن يطبق على جميع المجتمعات والمنظمات مهما كانت الاختلافات أو التباينات البيئية فيها، فإننا في الوقت نفسه نؤكد على إمكانية اختلاف الأساليب والإجراءات التي قد تستخدم في كل مجتمع، أو كل منظمة، أثناء عملية التطبيق.

فمثلاً إذا كانت القاعدة العلمية تقول أن الحديد ينصهر عند (س) درجة مئوية، فإن هذه القاعدة تتميز بالإطلاق الزماني أو المكاني فلا تختلف درجة الانصهار عبر الزمان ولا عبر المكان، ولكن أساليب وإجراءات عملية صهر الحديد

هي التي تختلف، فقد يتم القيام بذلك في الولايات المتحدة أو في اليابان باستخدام أفران ذرية، وقد تستخدم بريطانيا أفراناً تعمل على الفحم الحجري، وقد تستخدم فرنسا الأفران الكهربائية، وقد تستخدم دولة أخرى الأفران التي تعمل بالأخشاب ـ وهكذا فيما يتعلق بالإجراءات المتبعة هنا أو هناك. وأن مثل هذا الاختلاف لا يؤثر على حقيقة وحدة القاعدة أو القانون الذي يتم العمل على أساسه.

ب- ضرورة التمييز بين المتغير التابع والمتغير المستقل في علاقات الإدارة ببيئتها العامة. فالإدارة ليست تابعاً للبيئة أو تتغير بتغيراتها وتختلف باختلافها. صحيح أن الإدارة تتأثر بالبيئة، إلا أن وظيفتها الأساسية ودورها الحقيقي يتمثل في العمل على تكييف البيئة وتفعيلها وليس مجرد التكيّف معها.

إن الإدارة هي المتغير المستقل والبيئة هي المتغير التابع، وهذا هو أساس وجود الإدارة، ومبرر بروزها كظاهرة مميزة، وهو جوهر حركتها ووظيفتها.

وبناءً عليه، فإنه لا يفترض أن تتغير قواعد الإدارة ومبادؤها بالضرورة مع تغير البيئات، ولكن التحدي الحقيقي هو كيف يتم تغيير البيئات بما يتوافق مع القواعد والمبادئ الإدارية واشتراطاتها التي ينبغي أن تكون عاقلة «علمية»، حتى تتعزز الثقة في النتائج التي يتم التوصل إليها أثناء التطبيق.

وإذا حدث أن وجدت الإدارة نفسها أمام تحديات أو متغيرات بيئية مهمة، وتشترط حتمية قيام الإدارة بإجراء تغييرات تطويرية في «قواعدها» أو مبادئها حتى تتمكن من التعامل وفق هذه المتغيرات واستيعابها والعمل وفقها، فإن هذا يؤكد حقيقة أن ما كان معمولاً به ليس هو النموذج العلمي المتكامل، وأن تلك القواعد والمبادئ المزعومة ليست إلاّ مجرد إفتراضات فقط، وأكدت التجربة عدم دقتها.

وأن هذه النتيجة لا تلغي أهمية الإيمان بضرورة العمل على إيجاد نموذج علمي في مجال الظاهرة الإدارية، بل تؤكد على حيوية هذه الظاهرة، وأن مجالها يتميز بالعمق والتعقيد الذي يجعل الباحثين مستغرقين فيه من أجل مزيد من التحليل والتجريد اللازمين للارتقاء بنتائج البحث نحو مزيد من الدقة والتكامل، وهذا هو حال عملية البحث في العلوم الطبيعية التي ظلت تشهد خطوات هائلة من التقدم والارتقاء التطويري العلمي، وبخاصة في الخمسين سنة المنصرمة.

وهذا ما أصبحت تكشف عنه عمليات البحث في موضوع إدارة الجودة الشاملة أو الإدارة المتفوقة، أو غير ذلك من المسميات الإدارية، حيث أبرزت حقيقة أن ما كان يعتبر في الغرب نموذجاً محدداً ولا قبله ولا بعده، ليس في الواقع إلا نموذجاً يحتاج إلى مزيد من المراجعة والتدقيق والتغيير في جوهره، إذا ما وجد الحرص العلمي على التعامل معه تعاملاً موضوعياً ومنهجياً.

إن التحدي الذي يواجه الإنسان المتحضر باستمرار يتمثل في البحث عن الحقيقة، **وأن من خصائص هذا الإنسان الأساسية، أنه يكون مستعداً للتحول عن أية قناعات طالما أنه استطاع أن يتوصل إلى قناعات أكثر دقة واقتراباً من الحقيقة، وأنه لا يمكن الإدعاء بأن ما يتوصل إليه الإنسان حول أي قضية من القضايا، أو ظاهرة من الظواهر، هو المعرفة العلمية، إلا إذا استطاع أن يكتشف القانون الأساسي ، وما يتصل به من قواعد وقوانين فرعية، وإقامة ألدليل عليها، ومن ثم العمل على بناء كل ما يتصل بحياته من نظم ونماذج تطبيقية على ضوء هذه القوانين والقواعد.**

جـ- ضرورة عدم المغالاة عند الحديث عن التباينات البيئية وآثارها على الإدارة، وإلا أصبح ذلك مدخلاً يبرر عدم الحديث عن أي فكر أو نموذج إداري

مهما كان محدوداً. فالبيئة العامة لا تختلف فقط بين الدول أو المجتمعات، فلا نستطيع أن نقول بيئة أمريكية وأخرى روسية وثالثة هندية أو مصرية ثم نقول نموذج الإدارة الأمريكي أو الروسي أو ... وعلم الإدارة الأمريكي أو علم الإدارة الروسي... وهكذا، **لأن الاختلاف البيئي كبير وشاسع داخل كل دولة، وداخل كل مدينة من مدنها أو حيّ من أحيائها، بل داخل كل بيت من بيوتها، وذلك لاختلاف الظروف التي يعيشها الأفراد فيها. فهل يصبح التحدي الحقيقي هو وضع نموذج إداري لكل فرد أو لكل أسرة-؟!**

إن التحدي الحقيقي هو العمل من أجل بناء النموذج الإداري الأمثل (العلمي) لتصبح إدارات الدول أو المؤسسات معنيّة بتطوير أو تفعيل بيئاتها بالتوافق مع اشتراطات هذا النموذج وليس العكس.

وخلاصة القول، أن توكيد الظاهرة الإدارية كظاهرة إنسانية مميزة يؤدي حتماً إلى المطالبة بجعلها ظاهرة تحت البحث والدراسة حتى يتم التوصل إلى النظرية العلمية حولها، أما إذا لم يستطع الفكر البشري في مرحلة معينة أن يكتشف القواعد والمبادئ العلمية التي تمثل لُحمة هذه النظرية فإن هذا لا يعني عدم وجودها، بقدر ما يعني تقصير عملية البحث عن كشفها، وتظل عملية التحدي قائمة حتى يتم كشف ذلك ووضعه في صورة نموذج متكامل له قابلية للإطلاق.

بدأ **السلوكيون المحدثون** يؤمنون بذلك ويقرّونه، وبصفة خاصة في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس، حيث قد أصبحت مساهماتهم تتخذ موقعاً مغايراً للسلوكيين السابقين، وهذا ما يعززه **(Scott)** بقوله؛ إنه إذا لم يزود المديرون المعاصرون أنفسهم بالقدرة على الاطلاع والفهم والتقييم، وإذا لم يستفيدوا من

التقارير «العلمية» التي يقدمها علماء السلوك في أثناء عملهم في المنظمات الحديثة، فإنهم سرعان ما يجدون أنفسهم وقد تخلفوا عن العصر، وأصبحوا عاجزين عن التعامل مع المتغيرات والتراكيب المعقدة المتعلقة بوظائفهم وقراراتهم. وهذا ما يدعو إليه «**سكينر**» بقوله؛ إن أساليب العلم قد حققت نجاحاً عظيماً حيثما جربت وطبقت، فلنجربها إذن على الشئون الإنسانية(عساف،٢٠١٢: ٣٠).

ويشير **(وليم أوشي)** لهذا بقوله؛ إن علماء الاجتماع الأمريكان قد بدأوا يشكون في النظريات التي كانت تدعى بأن الظواهر تختلف نتيجة التباين في الثقافة وأنها بذلك لا تخضع للتحليل العلمي. ويقول أنه يمكن تطبيق نفس مبادئ السلوك عبر المجتمعات المختلفة، إلا أن الهياكل الاجتماعية القائمة على ذلك (التراتيب التنظيمية)، وما يترتب عليها من أنماط سلوكية، هي التي تتأثر بالظروف المحلية، وتتباين فيما بينها إلى أبعد الحدود(أوشي، ١٩٩١ :٢٦).

وهكذا فإن التحدي أمام الباحث العلمي يصبح هو العمل على إجراء الدراسات والمقارنات المتبصرة والمعمّقة والمثابرة إلى أن تتمكن من كشف الخصائص الكامنة أو القواعد والمبادئ العامة، التي يمكن أن تنطبق على جميع المجتمعات.

٥ـ مساهمات رواد الجودة الشاملة:

لقد شهد الفكر الإداري في العقود الأخيرة مجموعة من المساهمات التي تمثل في فكرتها الرئيسة فتحاً لمرحلة جديدة، ومن أبرز ما يشار إليه في هذا المجال:

أولاً: مساهمات إدوارد ديمنج:

وتتمثل بالدرجة الأساسية فيما أسماها «أربع عشرة نقطة أو بديهية من أجل إدارة شاملة للجودة، وهذه النقاط هي(Deming,W.E: 2000):

١. استحداث درجة كافية من الثبات لتحسين المنتج، سلعة أو خدمة، وتعزيز الوضع التنافسي لضمان البقاء في السوق، واستمرار المنظمة في تقديم الأعمال. وهذا يفترض التعرف على الزبائن (العملاء)، وتقديم أفضل نوعية لهم، والتأكد من استمرارية المنظمة وبقائها من خلال الإبداع والابتكار والتحسين المستمر.

٢. تبني فلسفة جديدة ومعاصرة في الصناعة، مفادها عدم قبول الإنتاج ذي المستويات المتدنية أو غير المقبولة في النوعية.

٣. التوقف عن الاعتماد على أسلوب التفتيش في الرقابة على الجودة، واتباع أساليب حديثة وقائية واستباقية، وقائمة على قدر من القبول والمشروعية (Legitimacy).

٤. التوقف عن الإجراء الذي يحكم على جودة المنتج بالاستناد إلى سعره، وأن يكون الهدف هو تطوير علاقات وطيدة وطويلة مع المزودين الذين بمقدورهم التأثير المباشر في تحسين نوعية المنتج من خلال ما يقدمونه.

٥. التحسين المتواصل والدائم في نظام الإنتاج (سلع، خدمات) لتحسين النوعية والإنتاجية، مما ينعكس على خفض مثمر في التكاليف.

٦. إدخال سياسة التدريب في العمل كمدخل لتطوير مهارات العاملين وتحسين النوعية.

٧. تنمية المهارات القيادية لدى المشرفين والمديرين، وبخاصة مهارات التفاعل مع العاملين، وتوضيح الأهداف لديهم، وإشراكهم في عملية صنع واتخاذ القرارات، وتحفيزهم وتشجيعهم على الإبداع والمبادرة، وذلك بهدف تخفيض نسبة الوقوع في الأخطاء وإعادة العمل.

٨- بناء مناخ عامر من الثقة والأمان بين العاملين والإدارة، ونزع الخوف والتردد من سلوكياتهم حتى يعملوا بفاعلية من أجل تحقيق أهداف المنظمة.

٩- كسر الحواجز التنظيمية والنفسية ما بين الأقسام والإدارات المختلفة، وما بين العاملين على اختلاف مستوياتهم، لتنمية بناء روح الفريق الواحد اللازمة لحل المشكلات الإنسانية والفنية، وتحسين النوعية، وذلك لأن المنظمة كلها تعمل في صورة نظام متكامل.

١٠- عدم طرح الشعارات والنصائح والتحذيرات أو الأهداف غير الواقعية التي تطلب من العاملين أعمالاً بدون أخطاء ومستويات غير منطقية من الإنتاجية، وعدم منحهم أية وعود غير قابلة للتحقيق، وفي المقابل ينبغي تعزيز قدرات العاملين ومساعدتهم من أجل تطوير أدائهم.

١١- عدم التركيز على الأهداف والمعايير ذات الطبيعة الكمية (الرقمية) لأنها توجه العاملين للاهتمام بالجوانب الكمية، وحجم الإنتاج، بدلاً من التركيز على النوعية.

١٢- إذابة الحواجز التي تحول دون إعطاء العاملين فرصة الاعتزاز ببراعتهم وطاقاتهم في العمل، وعدم تقييمهم على أساس الأخطاء التي تقع بسبب النظام العام في المنظمة، أو نتيجة عطل الأجهزة، أو غير ذلك مما هو خارج دائرة سيطرتهم.

١٣- اعتماد برامج متقدمة في التعليم والتحسين المستمر، وذلك لرفع سوية العاملين المعرفية في الجوانب المختلفة، ومنحهم الفرصة اللازمة لتطوير ذواتهم علمياً وعملياً.

١٤ـ مشاركة جميع العاملين في مسؤولية التحسين، والتحول الشامل في المنظمة ككل، وعلى جميع المستويات الإدارية والفنية من أجل حمل رسالة تحسين النوعية، وهذا يفترض مشاركتهم في السلطة العامة وعملية اتخاذ القرارات.

ويخلص «**ديمنغ**» إلى القول بأن الإدارة في المنظمة هي المسئولة عن بناء النظام وفهمه، ووضع الإجراءات المتماسكة من أجل دعم عملية تحسين النوعية، وهي بذلك تجد نفسها أمام مهمتين هما:

المهمة الأولى: التقليل من الأسباب الخاصة (الاستثنائية) للاختلاف عما هو مخطط، أو مصمم له سواء من حيث الكم أو الكيف أو الزمن أو التكلفة وتقوم الإدارة بها مع الخبراء أو الأخصائيين.

المهمة الثانية: التحسين في النظام والعمليات وذلك بتحديد وتصحيح الأسباب العادية للاختلاف عما هو مخطط أو مصمم له، سواء من حيث الكم أو الكيف أو الزمن أو التكلفة.

ويتحدث «**ديمنغ**» عما أسماها الخطايا السبعة التي تعوق تطبيق هذه المبادئ، وتحول دون تحقيق الجودة الشاملة، وهي:

١ـ عدم ديمومة الهدف باتجاه التحسين، وعدم اتساقه عند وضع الخطة للمنتج.
٢ـ التركيز على الربح قصير المدى.
٣ـ عدم كفاءة أنظمة تقويم أداء العاملين.
٤ـ التغيير المستمر في الإدارات العليا.
٥ـ إنجاز القرارات على أساس الأرقام الكمية، وتجاهل البيانات التي تحتاج إلى تحليل.

٦ـ عدم بناء المنتج منذ الخطوة الأولى.

٧ـ ارتفاع تكاليف ضمان جودة المنتج الناتجة عن التكاليف الصحية والاستشارات القانونية.

ثانياً: مساهمات جوزيف جوران (Juran,J.M.1998):

وتقوم على ما أسماها بنظرية «الاختراق الإداري **Managerial Breakthrough**»، ويعرف الجودة بأنها «ملاءمة الاستخدام، وتفترض خلو المنتجات من العيوب، والقدرة على تلبية حاجات ومتطلبات المنتفعين». ولتحقق ذلك فقد قدم جوران ما اسماه «النموذج الثلاثي للجودة»، وذلك كطريقة مثلى تلائم جميع النشاطات والوظائف والمستويات، ورأى أنه يمكن تطبيقه في جميع المنظمات.

يقوم النموذج الثلاثي على ثلاثة نشاطات رئيسية هي:

أ – تخطيط الجودة، ويتضمن الخطوات الأساسية التالية:

١ – تحديد جمهور المستهلكين أو المنتفعين.

٢ – تحديد حاجات جمهور المستهلكين أو المنتفعين.

٣– تطوير مظاهر (**features**) السلع ومزاياها التي تلبي حاجات المستهلكين أو المنتفعين وتطلعاتهم.

٤ – تطوير العمليات القادرة على استحداث هذه المظاهر والمزايا للسلعة المرغوبة.

٥ – ترجمة الخطط الناتجة إلى قوى ونشاطات عملية (**Operating force**).

ب– الرقابة على الجودة، وتتضمن الخطوات التالية:

١ – تقويم الأداء الفعلي للجودة.

٢ – مقارنة الأداء الفعلي مع أهداف الجودة المخططة.

٣– العمل على معالجة التباينات أو الاختلالات بين الفعلي والمخطط.

جـ– تحسين الجودة، ويعني ذلك: رفع مستوى أداء الجودة إلى مستويات عالية ضمن منهجية «الاختراق الإداري» (التغييرات الجذرية الشاملة)، والتقدم في المعرفة أو التقنية، وتتضمن هذه المنهجية سلسلة من الخطوات التالية:

١ – بناء بنية ضرورية لتحديد الأهداف السنوية لتحسين الجودة.

٢ – التعرف على الحاجات الخاصة لتحسين الجودة، ووضع مشاريع التحسين والتطوير.

٣– استحداث فريق عمل لكل مشروع، وتحديد مسؤولياته من أجل أن يعمل المشروع بنجاح.

٤ – تقديم المصادر والحوافز والتدريبات اللازمة لتمكين فرق العمل من أجل تشخيص أسباب الخلل، وإيجاد طرق العلاج الملائمة، ووضع معايير رقابية للحفاظ على المكتسبات.

ثالثاً: مساهمات «فيليب كروسبي(Crospy,P.B:1995):

وتقوم على فكرة «العمل بلا أخطاء» (Zero Defects)، ويقسم نظريته إلى قسمين:

القسم الأول: الشروط المطلقة لتحسين الجودة وهي:

١ – مطابقة المنتج مع الشروط الأساسية التي تضعها الإدارة.

٢- اتباع طريقة الوقاية.

٣- معيار الأداء هو عدم وجود أخطاء.

٤- معيار الجودة هو تكلفة عدم المطابقة بين المنتج وبين الشروط الأساسية التي تضعها الإدارة

القسم الثاني: العناصر الأساسية للتحسين، وهي:

١- التصميم.

٢- التعليم.

٣- التنفيذ.

هذا وقد حدد «**كروسبي**» أربع عشرة خطوة لتنفيذ برنامج إدارة الجودة لتكون مرشداً لبناء موقف ثابت لتحسين النوعية في المؤسسة، وهي:

١- التزام وتعهد الإدارة بالتحسين التزاماً طويل المدى.

٢- تشكيل فرق تحسين الجودة بحيث يكون لها أهداف وأغراض محددة وواضحة.

٣- وضع مقاييس الجودة، وتحديد المشاكل الحالية والمحتملة وأمكنة وجودها.

٤- حساب تكلفة الجودة فور حدوثها، وتوضيح كيفية استخدامها كأداة إدارية.

٥- التوعية بالجودة، وتعزيز التزام الموظفين بها.

٦- البدء بالتصحيح وحل المشاكل فور حدوثها.

٧- تشكيل لجنة مؤقتة لبرنامج «بلا أخطاء» Zero defects.

٨- تعليم الجودة، وتدريب المشرفين على القيام بمسؤولياتها.

٩- تخصيص يوم «بلا أخطاء»، وتوضيح أهمية التخلص من العيوب باستمرار، ومنذ البداية.

١٠- تحديد أهداف التحسين، وتشجيع الأفراد والفرق على تحصيلها.

١١- تحديد أسباب الأخطاء، والتبليغ عنها والعمل على تلافيها.

١٢- تقدير ومكافأة العاملين، ومنحهم التقدير اللازم.

١٣- تشكيل مجالس الجودة، واطلاعها على دورها لتنمية الاتصالات المستمرة.

١٤- إعادة الخطوات السابقة باستمرار، والتثقيف المستمر بان عملية تحسين الجودة عملية مستمرة لا نهاية لها.

٦ـ إخفاقات رواد إدارة الجودة الشاملة

ليس ثمة شك في أن مختلف المساهمات الفكرية السابقة، وغيرها من المساهمات التي بحثت في موضوع الجودة، قد قدمت أفكاراً هامة بحيث أمكنها أن تحدث نقلة في التفكير الإداري الليبرالي الغربي، وبخاصة التفكير الإداري الأمريكي، وفي تفكير كثير من الباحثين والمهتمين في الدول الأخرى ذوي الثقافة التابعة ، ليدخل من الناحية النظرية على الأقل مرحلة جديدة مختلفة في مستلزماتها عن جميع المراحل السابقة، **إنها مرحلة التفكير الشمولي أو الكلي**(توم،بيترز،١٩٩٥: ١٧-١٩).

إلا أنها وبرغم الزخم الفكري الذي أفرزته بقيت عاجزة عن تقديم **مفاهيم ومعارف علمية محددة، وكاملة وكلية (نظمية)، بحيث تصبح قادرة على تجنيب الباحثين والمهتمين الوقوع في أي خلط ذهني، وهم يعملون على فهمها أو تطبيقها**(توم،بيترز،١٩٩٥: **١٧-١٩**).

يعود ذلك في تقديرنا إلى أن أصحاب هذه المساهمات أنفسهم، **لم يقدموا أفكارهم بالاستناد إلى منهجية علمية واضحة وكاملة**، ولم يعمدوا إلى إجراء محاولات محددة ومعوّل عليها (Reliable) لبناء ما يمكن تسميته «نموذج الجودة الشاملة أو الكاملة». وأن معظم ما قدموه لا يعدو أن يكون مجرد **اجتهادات مجتزأة، وأفكاراً مبعثرة لا تخلو من الانتقائية** وربما أفكاراً منقولة أو مترجمة عن كتابات الرواد السابقين الذين ينطبق عليهم ما ينطبق على هؤلاء، **وأن أي محاولة لفهم هذه الأفكار فهماً كلياً، ولبناء تصوّر كلي متماسك حول النموذج الإداري الذي تتحدث عنه تصبح محاولة فاشلة تماماً، ولا تزيل الغموض الذي يسيطر على ذهنية أي متتبع لها أو مهتم بها**، ولعل أبرز ما يمكن الإشارة إليه في هذا السياق ما يلي(عساف،٢٠١٢ : ٣٨-٤٣):

١- تتحدث معظم هذه المساهمات وغيرها من الدراسات التي اهتمت بموضوع الجودة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، **عن حقيقة أن إدارة الجودة الشاملة فلسفة. وبرغم أهمية هذه الاستنتاجات ودقتها وضرورتها إلا أنها جميعها، وبلا استثناء، لم تقم بتحديد هذه الفلسفة التي يجب أن يحتكم إليها النموذج الإداري الذي يسعى إلى تطبيق الجودة الشاملة، وأن أقصى ما يمكن العثور عليه في ثنايا التحليلات التي يقدمها أصحاب هذه المساهمات أو الباحثون الآخرون الذين اهتموا بذلك؛ هي بعض الإشارات إلى عدد من الاشتراطات أو المبادئ ذات الطبيعة القيمية، أو ذات الأبعاد الفلسفية، وعدم وجود أي تحديد للقيمة العليا، ولا للمنظومة القيمية التي تشكل الفلسفة المعنية، وهذا لا يمكن قبوله كأساس متكامل وصالح لتكوين نظرية شاملة أو بناء نموذج كامل بالاستناد إليه.**

إن الأصل في بناء أي نظرية إدارية أو اجتماعية أن تكون ذات أرضية فلسفية واضحة ومحددة ومتكاملة، **(منظومة فلسفية أو قيمية)**، بحيث يتم بناء قواعد النظرية ومبادئها، والتراتيب التنظيمية المتصلة بها (النموذج) بناءً على ذلك، وهذا ما افتقدته المساهمات المختلفة في هذا المجال، مما مثل أهم خلل ظل يحول دون تقديم تصورات كاملة، ومتكاملة في جميع مفاصلها الداخلية، وواضحة في فواصلها عن غيرها من المساهمات.

إن انعدام الفهم للعلاقة التوافقية والتكاملية بين الفلسفة والعلم يمثّل أساس هذا الإخفاق لدى هذه المساهمات، ولدى كل المساهمات الأخرى في مجال الإدارة وغيرها من الظواهر الإنسانية. ولو تم تعميق النظرة في الفلسفة العامة التي تحكم الحياة في الولايات المتحدة وغيرها من الدول الليبرالية، ثم الانصراف إلى محاولة بناء نموذج إدارة الجودة الشاملة على قواعدها الفلسفية لظهرت ووضحت الأزمة، ولما شهدت الكتابات ذات الصبغة الفنية الزخم الذي شهدته، وكل هذا الخلط والتكرار الذي لا يزيد أي دارس في مجال إدارة الجودة الشاملة إلا متاهة وضياعاً، ولتحوّل كل الاهتمام من بحث التفاصيل، والاستغراق في العموميات والبديهيات التي لا يخلو أي كتاب في الإدارة من الإشارة إليها بشكل أو بآخر، إلى **بحث إشكالية الفلسفة الليبرالية ومأزق النموذج الإداري الليبرالي نفسه في التعامل مع إدارة الجودة الشاملة وتطبيقاتها**(Faure & Faure,1992 :87-91).

٢ـ تخلط هذه المساهمات وهي تقدم أفكارها «ومبادئها» بين أمور كثيرة، وأنه يصعب على أي باحث أو متتبع أن يشكل صورة منظمة وشاملة عما تريد هذه الأفكار أو «المبادئ» قوله، وأنه يمكننا بالتبصر في محتوياتها الموضوعية أن نسجل مايلي:

أ- الميل إلى الاستغراق في اشتراطات أو مبادئ تبدو عامة، ولكنها لم تبرمج في صورة علمية تؤكد صحتها ولا في صورة شاملة تضمن تكاملها ونظميتها، أو في صورة عملية تضمن تحقيقها. وبذلك فإنها تطرح في صورة هي أقرب للشعارات منها للمبادئ المجردة أو الأهداف العملية، **وتبقى عاجزة عن تحديد التراتيب التنظيمية التي تؤدي إلى وضع هذه الشعارات موضع التنفيذ، وعن تقديمها في صورة نموذج إداري متكامل**. وإنه كان يفترض في أي محاولة تسعى لتقديم تصور شامل عن إدارة الجودة الشاملة أن تبنى على أسس منهجية تمكنها من تحقيق مثل هذا التصور المنهجي الشامل، وهذا ما لا يستطيع المتتبع تلمسه وهو يتابع «مبادئ» هذه المساهمات.

إن الإشارات أو الاشتراطات التي تتفق عليها جميعاً تقريباً، وبخاصة ما يتعلق منها بشروط تنمية روح التعاون والعمل الجماعي، والمشاركة وروح الفريق، وغيرها من هذا القبيل، هي اشتراطات قيمية هامة ومتصلة إلى حد كبير بعمليات الإدارة، وقد تم التركيز عليها في كل الكتابات كقواعد أساسية في فكر إدارة الجودة الشاملة، **إلا أن الباحث المتتبع لا يستطيع أن يعثر في هذه الكتابات على أي تحديد أو توضيح لأية منظومات قيمية «فلسفة» تعبر عنها، أو لأية ترتيبات تنظيمية تضمن تحقيقها،وكل ما نجده هو بعض التراتيب الفنية التي لا تتوافق مع ما تفترضه اشتراطات هذه القيم، وبخاصة في المجتمعات والمنظمات التي تتعارض قيمها وفلسفتها العامة أو ممارسات السلطة فيها مع ذلك، مثلما هي المجتمعات الليبرالية الغربية.**

ويستحضرنا في هذا المقام قول **(ألفن توفلر)** في كتابه «تحول السلطة»، ونتفق معه

تماماً حيث يقول؛ «**عندما تحاول الكتابات المختلفة وصف التغيرات المتسارعة، وتحديد طرق التعامل معها، فإنها قد لا تقدم لنا إلا صوراً خاطفة من المعلومات غير المترابطة أو الموغلة في التخصص، ويقدم المحللون قوائم باتجاهات أو أفكار لا يجمعها جامع، ولا نموذج يبين الروابط التي تصل بينها، مما يجعل عملية التغيير على ضوئها وكأنها عملية تحكمها الفوضى أو الجنون**»(توفلر، ١٩٩٢: ٥).

ويقول (توفلر) «لكي نفكر بطريقة استراتيجية فإننا نحتاج إلى أكثر من مجرد البيانات الجافة، والأفكار والصور الخاطفة أو المنتقاة. إننا في حاجة إلى القدرة على تحديد المتغيرات أو العناصر تحديداً شاملاً، وإلى الكيفية التي تترابط بها هذه المتغيرات»(توفلر، ١٩٩٢: ٥).

ب – عدم وجود أي جديد في مجمل ما طرحته هذه المساهمات وغيرها مقارنة بمجمل الأفكار التي أثارها المفكرون والباحثون الإداريون في المراحل السابقة. إنها أصبحت تتحدث عن الجودة الشاملة وذلك بدلاً من الحديث عن الجودة التي ظلت تبرز باستمرار، منذ أول المساهمات الفكرية في الإدارة ، **كمحدد أساسي من محددات الإنتاج**. وقد جاءت الإضافات الجديدة مشوشة، وغير منظمة في قالب نظمي، مما لا يسمح بالتعامل معها كنموذج نظري متكامل قابل للتعميم(جورج و ويمرزكيرتش، ١٩٩٨: ٢٨-٣٥).

حتى أن المتبصر يستطيع أن يجد أن كل مساهمة منها تختلف في معطياتها عن المساهمات الأخرى، ولا تمثل القواسم المشتركة بينها إلا حيزاً محدوداً جداً من مجمل ما تقدمه، **وفي هذا دليل واضح على الاجتهاد الشخصي، والانتقائية التي لا تستطيع أن تفضي إلى أي نتائج قابلة للتعميم، وبالتالي إلى أي نظرية عامة أو نموذج عام يمكن أن يحتذى به.**

وبذلك يظل الباب مفتوحاً أمام أي مفكر آخر، ليقدم اجتهاداته في صورة مجموعة من الشروط الجديدة أو «المبادئ» الجديدة، وتظل أبواب **المتاهة** مفتوحة على مصراعيها ليلج إليها صغار الباحثين أو بعض المسئولين الإداريين الذين تبهرهم «الصراعات أو الموضات الإدارية» التي يقدمها هؤلاء لتبدو في تقديرنا وكأنها الثقوب السوداء التي لا تفضي إلى أي نهايات واضحة. وتتعمق بذلك محنة الفكر الإداري، ومحنة الإداريين اللاهثين وراء الحلول الفنية أو السحرية لمشكلاتهم.

المبحث الثاني
علمية الإدارة وجدلية (العلم ـ الفلسفة)

١ـ مفاتيح المعرفة:

قلما تفصح المعرفة أو الحقيقة عن نفسها، وإذا حدث ذلك فإنما يكون فقط في حالة بعض المعارف أو الحقائق العامة والسطحية أو الأولية، أما المعارف المعمّقة التي تسعى لبحث الظواهر، وكشف قواعدها وقوانينها الشاملة، وبناء النماذج التي تعبر عنها، فإنه لا يمكن تحصيلها إلا بالاستناد إلى منهجية علمية، وجهود بحثية مثابرة ومعمقة وشاملة ومعقدة، **ولعل أول وأهم خطوة في هذه المنهجية تتمثل في إدراك ما يمكن تسميته بمدخل أو مفتاح المعرفة.**

يتحدث «**برتراند رسل**» في كتابه «حكمة الغرب» عن هذا مشيراً إلى قول الفيلسوف اليوناني «**هرقليدس**» بأن العالم الحقيقي هو التآلف المتوازن بين الأضداد، وان وراء صراع الأضداد وفقاً لمقادير محسوبة (قوانين محددة) يكمن «انسجام خفي»، أو «تناغم ما» هو «جوهر» العالم(رسل، ١٩٨٣: ٤٥-٥١).

ويقول أن هناك طريقة وحيدة يمكن بها «**بلوغ الحكمة**» وهي إدراك «**المبدأ الكامن**» في الأشياء (الظواهر)، (رسل، ١٩٨٣: ٤٥-٥١) وهو ما يمكننا تسميته «**بالحقيقة الجوهرية**» أو ما يسميه بعض الباحثين «**بوحدة المعرفة**» أو «**وحدة البناء**»، ويتجسد في انسجام الأضداد. وهي صيغة لا يدركها الناس رغم أنها تتكشف في كل مكان، وأن الحكمة تكون في إدراك الصيغة الكامنة المشتركة بين الأشياء جميعاً، وأن علينا أن نلتزم بهذه الصيغة بمزيد من الدقة، **وأن عدم إدراك الناس لهذه الصيغة المشتركة يجعلهم يسلكون وكأن لكل منهم حكمته الخاصة، فيحدث الاختلاف باستمرار، كما يجعل أي تعلم غير مفيد. فليس المهم هو أن نتعلم أشياء كثيرة، بل أن**

نتعلم «الفهم». ولن يقوم الفهم دونما معرفة بالصيغة المشتركة التي هي مفتاح المعرفة، وهذا هو التحدي الذي يحتاج إلى مزيد من الصبر والتبصر.

ويردد «**رسل**» حكمة «**هرقليدس**» في هذا المجال، ونرددها معهما أيضاً ومفادها؛ «**أن من يبحثون عن الذهب يحفرون في التراب الكثير ولا يجدون إلا القليل، أما أولئك الذين يجدون في ذلك صعوبة، ويبتعدون عن البحث في الجوهر، فهم كالحمير التي تفضل التبن على التبر**»(رسل، ١٩٨٣: ٤٥-٥١).

ولتقديم هذه الفكرة بصورة أكثر وضوحاً فإننا نضرب مثلاً مجاميع الظواهر الكونية المختلفة بكل تنوعاتها، فالظواهر المادية هي في الحقيقة العناصر الأساسية للوجود، وتتمثل «الحقيقة الجوهرية» أو «وحدة المعرفة» لكل عنصر منها في طبيعة «**ذرته**» التي تختلف في مكوناتها عن مكونات ذرة أي عنصر آخر، وهي التي تعطي كل عنصر ذاتيته وخصوصيته المميزة، **والقاعدة المنهجية هنا تقول؛ «إن العناصر الطبيعية تعرّف بذراتها»**، وكلما استدقت عملية البحث وتعمقت كلما تعمقت في بحث هذه الذرات ومكوناتها، وهذا ما تشهده الثورة التكنولوجية المعاصرة، حيث استطاع العقل البشري أن ينفذ إلى نواة بعض العناصر لبحثها وقد أدى ذلك إلى انبعاث الثورة النووية، ومن ثم الثورات الإلكترونية والبروتونية والنيوترونية.. وأن أي عملية بحث لأي عنصر من عناصر الطبيعة لا تبدأ بالبحث عن طبيعة ذرته ومكوناتها لتنطلق بعد ذلك إلى الآفاق الأخرى، هي عملية بحث سطحية، ولن تستطيع أن تقدِّم في أحسن حالاتها سوى بعض الأوصاف والمعارف العامة والمحدودة. **وبذلك يمكن الانتهاء إلى القول بأن علوم المادة، هي علوم الذرات**(*).

(*) لا نستطيع أن نعتبر الإلكترون أو البروتون أو النيوترون أو أي شيء مما هو أصغر منها كالجزيئات =>

ينطبق هذا القول أيضاً على مجاميع الظواهر الحية، النباتية والحيوانية والبشرية بكل ما تحتوي عليه هذه المجاميع من ظواهر فرعية وجزئية متعددة ومتنوعة تعدداً وتنوعاً هائلاً، حيث تتمثل الحقيقة الجوهرية أو وحدة البناء الأساسية أوحدة المعرفة لكل منها فيما تسمى «**الخلية الحية الأولى**» **النباتية، و«الخلية الحية الأولى» الحيوانية،** وأن القاعدة المنهجية في هذا المجال تقول؛ «**إن الظواهر الحية تعرّف بخلاياها**»، وكلما استدقت عملية البحث وتعمقت، كلما تعمقت في بحث هذه الخلايا وقوانينها، وهذا ما أصبحت تلج إليه الثورات البيولوجية المعاصرة في الهندسة الوراثية وعلم الجينات والاستنساخ، وحل لغز المعادلة الوراثية ...الخ. **وبناءً عليه يمكن الانتهاء إلى نتيجة عامة مفادها؛ «أن علوم الأحياء هي علوم الخلايا»** وهي التي تدرس نشوء وتكوّن ونمو وموت... المخلوقات الحية.

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة للظواهر الكونية فما هو الحال بالنسبة للظواهر الإنسانية بما فيها الظاهرة الإدارية ؟؟

إن الإجابة على هذا السؤال تفترض بداية ملاحظة **بديهية أولى مفادها؛ إن هذه الظواهر لم توجد في أصل الكون، بل تشكلت عبر مراحل التواصل الإنساني، وصياغة البشر لعلاقاتهم وتاريخهم، وجاءت تعبيراً عن حُزم من العلاقات الإنسانية المتنوعة**

= أو أي مسميات أخرى يمكن التوصل إليها هو الحقيقة الجوهرية أو وحدة البناء، لأن كلاً منها لا يمثل وحدة كلية كالذرة، وأن تحليل أي عنصر تحليلاً كاملاً سيؤدي في النهاية إلى تحويله إلى ذرات باعتبارها الوحدات الكلية المتكاملة. فالعناصر تتكون من منظومة ذراتها ولا تتكون من منظومة إلكتروناتها أو بروتوناتها أو نيوتروناتها، كل على حدة. وهكذا بالنسبة للوحدات الجزئية في أي خلية حية نباتية أو حيوانية، فإنه لا يمكن اعتبار أي منها بمثابة الحقيقة الجوهرية أو وحدة بناء الكائن الحي المعني، لأن منظومة أي عنصر جزئي فيها لا يمكن أن تشكل الكائن الحي.

التي أمكن للباحثين عبر العصور فصلها عن ألتراكمات الفلسفية التي استغرق فيها الفلاسفة الأقدمون طويلاً، وكذلك فصلها عن بعضها بعضاً، وتمييزها، لتبرز في صورة ظواهر لكل منها ذاتيته وتمايزه؟؟

وكذلك ملاحظة **بديهية ثانية مفادها**؛ أن عملية الاستدلال والقياس المنهجي على ما يتعلق بالظواهر الكونية تؤكد **أنه ينبغي أن يكون للظواهر الإنسانية كما هو لهذه الظواهر الكونية حقيقتها الجوهرية التي تتلاءم مع طبيعتها**، فكل حقيقة جوهرية لأية ظاهرة لا بد وأن تكون **من جنس الظاهرة** كما أشرنا آنفاً، فالذرة من جنس المادة، والخلية من جنس الحياة.

ولما كانت طبيعة الظواهر الإنسانية ليست مادية كما هي الظواهر المادية، وليست حية كما هي الظواهر الحية، فإن ذلك يعني أن الحقيقة الجوهرية لها لا تكون هي الذرات ولا هي الخلايا، فما هي إذن؟؟

إن التبصر العقلي التجريدي لحقيقة وجود هذه الظواهر تؤكد أنها لا تتشكل إلاّ بناء على **تشكل منظومات من العلاقات الجماعية بين الناس**، فإذا كانت العلاقات سياسية تكون الظاهرة سياسية، وإذا كانت العلاقات إدارية تكون الظاهرة إدارية وهكذا.. وإذا ما عملنا على تحليل أي علاقة إنسانية تحليلاً نهائياً للتعرف على طريقة تشكلها، ورصد وحدة بنائها، وكشف حقيقتها الجوهرية، فإننا نجد في النهاية أن جميع علاقات الناس على اختلاف أشكالها ومجالاتها تتمحور حول وحدة بناء أساسية تسمى «**القيم**» في الفكر الإنساني، **وبالتالي فإن نظام العلاقات هو في الحقيقة نظام قيمي**.

ولمّا كانت القيم الإنسانية مختلفة ومتنوعة فإننا نجد أنفسنا أمام منظومات أو نظم قيمية مختلفة ومتنوعة، وبالتالي نظم ونماذج إنسانية وحضارية مختلفة ومتنوعة.

وحتى نستطيع أن نتعرف على النظام الإنساني والنموذج الحضاري الأمثل والأفضل العلمي والعالمي، فإنه ينبغي علينا أن نبحث عن منظومة القيم المثلى والفضلى (العالمية)، وهي التي تضمن تحقيق التوحد والتآلف والتوازن في النموذج الإنساني الذي يعتنقها.

وللوصول إلى ذلك فإنه ينبغي أن يتم البحث عن **وحدة بناء هذه المنظومة أو حقيقتها الجوهرية**، التي تمثل أساس اتساق مفردات المنظومة وترابطها وتكاملها. هذه المنظومة التي ينبغي أن تحتكم لها علاقات الناس على اختلاف أنماطهم وأشكالهم وألوانهم حتى يتمكنوا من بناء نظم حياتهم المثلى والفضلى، وتأكيد قدراتهم على تحقيق غاياتهم الحقيقية في بناء الحضارة الإنسانية، وفي تحقيق سعادات الأفراد.

إن الحقيقة الجوهرية أو وحدة بناء وتحليل هذه القيم تتمثل فيما يمكن أن نسميها «**القيمة الجوهرية**» **أو** «**القيمة العليا**» التي تحكم منظومات هذه القيم ووجود هذه الظواهر، وتضفي عليها خصائصها، وتحكم حركتها. وتصبح القاعدة المنهجية السائدة في مجال بحث هذه الظواهر تقول؛ «**إن الظواهر الإنسانية تعرّف بقيمتها الجوهرية**» **أو** «**بقيمتها العليا**»، وكلما استدقت وتعمقت عملية البحث كلما تمحورت حول بحث هذه القيمة وتعمقت في بحثها لتحديد ماهيتها ووظيفتها واشتراطات تحقيقها، وبناء النماذج التي تحكم وجودها وعملياتها.

٢ـ مقومات النموذج العلمي للظواهر المختلفة:

بغض النظر عن أية تعريفات أو شروحات تفصيلية،وذات طبيعة مدرسية، فإنه يمكننا أن نعرف «**النموذج**»، أي «**نموذج**» بأنه؛ **التصوير أو التجسيد الشامل والمتكامل، النظري أو التطبيقي، لمنظومة المعارف المتعلقة بموضوع معين أو بظاهرة معينة، فإذا كانت المعارف نظرية يكون النموذج نظرياً، وإذا كانت «المعارف» تطبيقية يكون النموذج تطبيقاً، وكذلك إذا كانت «المعطيات» (افتراضية) فإن النموذج يكون افتراضياً، وهكذا** – وتشمل هذه المعارف ما يلي(عساف،عبدالمعطي،٢٠١٢ : ٨٣-٨٥):

أولاً: المعرفة المتعلقة «بالحقيقة الجوهرية» التي تحكم وجود النموذج بكل مكوناته، كما تحكم حركته بكل أشكالها وأبعادها.. وتمثل هذه المعرفة أولى وأهم الخطوات التي يجب البدء منها.

ثانياً: المعرفة المتعلقة بالنظام العام الذي ينتظم وجود النموذج على أساسه، بكل ما يتعلق بذلك من تراتيب واشتراطات تنظيمية، وتشمل هذه التراتيب المقومات أو العناصر الأساسية التالية:

- المقوّمات الوظيفية للنموذج التي ترتبط بوظيفة النموذج وغاياته.
- المقوّمات الهيكلية أو البنائية التي تؤكد كينونة النموذج ووجوده.
- المقوّمات العلائقية التي تتجسد في العلاقات الداخلية والخارجية للنموذج.

ثالثاً: المعرفة المتعلقة بالعمليات الإدارية المختلفة التي تحكم حياة النموذج وسلوكه، بكل ما يتعلق بذلك من تراتيب واشتراطات تنظيمية.

رابعاً: المعرفة المتعلقة بالعمليات التشغيلية التي يمارسها النموذج تحقيقا لغاياته ووظائفه المختلفة، بكل ما يتعلق بذلك من تراتيب واشتراطات تنظيمية.

خامساً: المعرفة المتعلقة بالتراتيب اللازمة لعمليات صيانة النموذج، وحمايته، وضمان بقائه، وتطوره وارتقائه.

ومما ينبغي ملاحظته؛ ضرورة الترابط والتناغم الواضح والدقيق بين جميع العناصر والمكونات والتراتيب والتنظيمية الخاصة بكل من النظام العام أو العمليات الإدارية والتشغيلية أو عمليات الصيانة، وبين الحقيقة الجوهرية التي يفترض أن تحكم كل ذلك. وأنه إذا وجد أي تعارض بين أي عنصر أو ترتيب تنظيمي بحيث لا يتفق أو يتطابق تماماً مع هذه الحقيقة الجوهرية، **فإن ذلك يمثل مؤشراً دامغاً على خطأ ذلك العنصر أو الترتيب التنظيمي، ولا بد من تكثيف البحث للاستغناء عنه أو اكتشاف بديل أمثل له.** ومما يترتب على ذلك أيضاً؛ ضرورة الترابط والتناغم بين طبيعة النظام بكل عناصره ومكوناته وتراتيبه التنظيمية، وبين التراتيب المتعلقة بعمليات النموذج وبعمليات صيانته.

أما إذا كانت المعرفة المتعلقة بالحقيقة الجوهرية هي معرفة غير يقينية أو مؤكدة، فإن ذلك لن يقدم إلا نماذج اجتهادية، وإفتراضية، تفتقد إلى التكامل والشمول والدقة، وتبقى في الحقيقة نماذج «خرقاء» من السهل توكيد عجزها أمام أي نماذج أخرى تقوم على اكتشاف «الحقيقة الجوهرية» الفعلية وتنتظم على أساسها.

٣ـ العلوم الإنسانية والإدارية هي علوم القيم(عساف، ٢٠١٢ : ٨٥-٨٨):

بداية ينبغي التنويه إلى خطورة هذا العنوان وأهميته، لأنه سيؤدي، عند متابعته والاقتناع بنتيجته، **إلى تأكيد الدعوة الكبرى إلى إعادة التأريخ للفلسفة، وللعلوم**

الإنسانية، وإلى إعادة ضبط العلاقة بينهما، وتجاوز كل التحليلات والأفكار التي قدمّها الفكر الإنساني على مدى كل ألأحقاب التاريخية السابقة وكانت متعارضة مع ذلك، لأنها لم تقدم أي مساهمة حقيقية وإيجابية للإنسان وغاياته العليا قدر مساهمتها في زيادة درجة ضياعه وفقدانه البوصلة الكلية التي تهديه إلى حقيقة وظيفته وغاياته.

ليست الظواهر الإنسانية إلا تعبيراً عن علاقات الناس مع بعضهم بعضاً، وإن تعدد وتنوع أنماط العلاقات الإنسانية ومجالاتها يتجسّد في صورة تنوع وتعدد في الظواهر الإنسانية. وأن هذه الظواهر لا تبرز كما هو الحال بالنسبة للظواهر الطبيعية (جمادية أو حية)، على أن لكل منها خصوصيته **التامة** واستقلاله **التام** عن غيره، بل إن جميع هذه الظواهر **تتكوّر حول بعضها بعضاً، وتتشابك تشابكاً وظيفياً معقداً، لتؤكد الصورة الكلية الكاملة لحقيقة الجماعة البشرية، ولتبرز العلاقة بين هذه الظواهر وكأنها أشبه بعلاقات تقسيم العمل التي تسعى كل ظاهرة خلالها إلى توكيد مشاركتها في تحقيق النموذج الكلي لهذه الجماعة(*).**

وهنا لا بدّ من طرح سؤال مفاده؛ **كيف يتم بناء هذه العلاقة بين جميع هذه**

(*) يمكن للباحث في الطبيعة أن يجد معظم العناصر الكونية الجامدة وكأنها عناصر متميزة ومتفردة ومنفصلة عن بعضها بعضاً، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالظواهر الحية، حيث أن لكل نوع من الأحياء خصائصه واستقلاله الذي لا يشترط الترابط مع الظواهر الحية الأخرى. صحيح أن وحدة الكون وتوازناته تؤكد الصلة بين هذه الظواهر، وأن العقل البشري مطالب بالعمل على بحث هذه الصلات (الترابطات) وانعكاساتها على التوازن الكلي للكون، إلا أن ذلك يعتبر في تقديرنا من أعقد التحديات البحثية التي يواجهها الإنسان، ولم تتوجه عمليات البحث العلمي نحوها بصورة واضحة وشاملة بعد، إلا أن إنسان المستقبل قد يرتقي في ظل التطور المتسارع في عمليات البحث ومجالاتها إلى عمليات البحث في مثل هذا الأمر، وسيجد نفسه أمام قوانين شديدة التعقيد والاختلاف، دون أن ينهي ذلك حقيقة التمايز الواضحة بين هذه المخلوقات وحقيقة تفردها.

الظواهر حتى نضمن توحدها وانسجامها في صورة كل متكامل ومنظم، أي نموذج كلي أو شامل؟؟

إن معرفتنا لمفهوم النموذج تؤكد أنه لا يمكن تشكيله، وبناء نظامه، بمجرد **تحديد وحشد** عناصره أو مفرداته، وأنه لا بد من ترابط جميع هذه العناصر أو المفردات **وفق قواعد وقوانين محددة، وأنه لا بدّ أن ترتبط هذه القواعد والقوانين بالدرجة الأساسية بالحقيقة الجوهرية التي يقوم عليها هذا النموذج** سواء كان نموذجاً طبيعيًّا أو إنسانيًّا، وأن تنبثق منها.

ولما كانت الحقيقة الجوهرية للظاهرة الإنسانية بكليتها تتجسد في **القيمة العليا** لها، فإنه يصبح أمراً بديهيًّا القول أن بناء القواعد والقوانين العلمية المتصلة بهذه الظاهرة يبقى متصلاً اتصالاً مباشراً ببؤرة الظاهرة أو حقيقتها الجوهرية، وهنا تترتب نتيجتان في غاية الأهمية، وهما:

النتيجة الأولى: إن التحدي العلمي الأساسي الذي يواجه الإنسان في مجال بحث الظواهر الإنسانية يتركز في العمل على كشف الحقيقة الجوهرية أو «القيمة العليا» للظاهرة الإنسانية برمتها، ولكل ظاهرة جزئية من الظواهر المشتقة عنها، **وإننا نعتقد أن ذلك يمثل أصل المعرفة الإنسانية العلمية وقاعدتها الأولى وقانونها الأساسي، وكلما تعمق البحث في هذه الحقيقة الجوهرية كلما تعمقت عملية البحث العلمي المتعلقة بهذه الظواهر.**

النتيجة الثانية: إن هذه الحقيقة الجوهرية أو القيمة العليا، تمثل، مثلما هو الحال بالنسبة لبقية الظواهر الطبيعية، **المشتقة الأساسية لأي ترتيبات تنظيمية** تتعلق ببناء **النظام العام أو الكلي (Whole System)** الذي يعبر عن كينونة الظاهرة

ووجودها في حياة الناس، **أو يتعلق بالعمليات المختلفة** (Processes) التي تعبر عن علاقات الظاهرة ووظائفها وحركتها، وهي بذلك تمثل **المشتقة الأساسية لأي قاعدة علمية أو قانون علمي خاص بهذه الظاهرة**. وينطبق نفس القول بالنسبة لأي بحث في الظواهر الإنسانية الفرعية (الجزئية) الأخرى. حيث تمثل الحقيقة الجوهرية (القيمة العليا) الفرعية أو الجزئية لأي منها المشتقة الأساسية للمعرفة العلمية المنبثقة عنها، ولأي **تراتيب تنظيمية** متصلة بها، وتحكم نظمها أو عملياتها.

وبناءً عليه، فإنه يتم الانتهاء إلى الاستنتاجات الهامة التالية:

أولاً: إذا كانت عملية البحث متركزة حول الظواهر الإنسانية فإنه يجب الاعتراف بحتمية **التلاحم والتوحد بين المعرفة العلمية والمعرفة القيمية، أو بين «العلم والقيم»، أو «العلم والفلسفة»، أو «العلم والأيديولوجيا»**(*)، لأن القوانين التي تحكم الظواهر الإنسانية هي **قوانين القيم** المتركزة في القيم العليا التي ينبغي أن تحكم هذه الظواهر. وهي التي تمكّن الإنسان، أي إنسان، مهما اختلفت ظروف الزمان أو المكان، من تحقيق غاياته العليا ممثّلة في ثنائية (السعادة ـ الحضارة).

وهنا، تنبغي ملاحظة أنه **لا يوجد أي انفصام بين المنهج العلمي والمنهج الفلسفي،** حيث أن البحث عن حقيقة القيم العليا وكيفية تشكّل منظومات القيم، واعتماد ذلك باعتباره قانون السلوك الإنساني، هو بحث في **حقيقة العلم الإنساني بدون أدنى شك**.

(*) إن أفضل التعريفات لمفهوم الفلسفة أو الأيديولوجية ما وجدناه لدى أستاذنا المرحوم الدكتور حامد ربيع أستاذ كرسي النظرية السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، حيث يقول إنها «منظومة قيم»، ويميّز بين الفلسفة والأيديولوجيا باعتبار أن الأيديولوجيا فلسفة لها بُعد حركي وتبحث في أدوات تحقيق منظومة القيم، ولا تكتفي بتقديمها فقط، كالفلسفة.(ربيع،حامد،١٩٧٥)

ولتحقيق ذلك، فإنه يشترط إدراك التحولات اللازمة التي ينبغي حصولها في معنى المنهج الفلسفي، وتتمثل في **ضرورة تحوّل هذا المنهج عن ضلالاته السابقة التي استغرق فيها طويلاً، وهو يقوم بالتركيز على بحث حقيقة أصل الخلق أو أصل الوجود**، وهي ضلالات تستغرق في بحث الغيبيات ولا يمكن أن تفضي إلى قرار أو يقين نهائي وقطعي، **ليصبح مستغرقاً** في بحث **حقيقة الخلق أو حقيقة الوجود ببعديْه الطبيعي والإنساني، ومتفهماً للاختلافات بين هذين البُعديْن، ولضرورات التوازن بينهما، تحقيقاً لتوازن الوجود الكلي، ووصولاً بالإنسان إلى غاياته ممثّلة في ثنائية (السعادة ـ الحضارة).**

ثانياً: إذا كانت عملية البحث متمركزة حول **الظواهر الكونية** فإن الباحث يجد نفسه أمام مهمتين مختلفتين هما:

المهمة الأولى: أن يفصل بين العلم والقيم (الفلسفة أو الأيديولوجيا) طالما هو يقوم ببحث الحقائق البنائية للظواهر التي يدرسها، وكيف تتكون، وما هي خصائصها، وكيف تلتحم في علاقاتها البنائية الداخلية أو في أي علاقات بنائية أخرى مع غيرها من الظواهر، وأن الكشف عن أي خصيصة أو علاقة من خصائص الظاهرة أو علاقاتها يمثل بلا شك كشفاً علمياً خاصاً بهذه الظاهرة.

المهمة الثانية: أن يربط ويوحّد بين العلم والقيم (الفلسفة أو الأيديولوجيا) (إذا كان قد تمكن من الكشف عن القيمة العليا للظاهرة الإنسانية) وهو يقوم ببحث الحقائق الوظيفية للظواهر التي يدرسها، وجعل القيمة العليا بمثابة قاعدة معيارية يتم ترشيد وضبط ومحاكمة أي أداء وظيفي على ضوئها، وتحديد الاختيارات الوظيفية على أساسها.

ليس ثمة شك أنه لا يوجد قانون كوني، في أي ظاهرة من الظواهر، إلا ويمكن للإنسان أن يكتشفه إذا ما توافرت لديه القدرات والإمكانات وحسن التوفيق، وأن يوظّف هذا القانون عند اكتشافه له إما **توظيفاً جاهلاً أو أحمقاً** وغير إنساني، بحيث يتعارض مع وظيفته الإنسانية التي أرادها الله له عندما استخلفه في هذا الكون (وظيفة الاستخلاف)، **وبالتالي متعارضاً مع القيمة العليا أو الفلسفة العليا ومع الغايات العليا لوجوده البشري والإنساني، وبالتالي متعارضاً مع متطلبات سعادته ومتطلبات بناء الحضارة**، وإما **توظيفاً عاقلاً** (علمياً) وإنسانياً يتوافق مع حقيقة وجود الإنسان (باعتباره مميزاً بالعقل)، ووظيفته التي استخلف من أجلها، **ومع القيمة العليا أو الفلسفة العليا** التي ينبغي أن يحتكم إليها هذا الوجود(*)، وبالتالي مع

(*) تبرز المشكلة الحقيقية في حياة البشر عندما يتم قطع أشواط مهمة في الكشف العلمي للظواهر الكونية دون أن يتم الكشف عن القيمة العليا للوجود الإنساني، أو عندما يحاصر الإنسان نفسه بأي قيم أخرى وينصبها باعتبارها قيمة عليا، ثم يعمل على التعامل مع مكتشفاته العلمية وتوظيفها وفق هذه القيم، وهذا ما ينسجم مع حديثنا في المتن عن التوظيف الجاهل أو التوظيف الأحمق، وعندها قد ينتهي إلى نتائج هي في الغالب ذات طبيعة تدميرية لوجوده كفرد أو كجماعة أو كمجتمعات.
فمثلاً عندما يتحدث الليبراليون عن قيمة الحرية ويقومون بتمجيدها وتنصيبها كقيمة عليا، فإن ذلك يعني أن الإنسان حرّ في التعامل مع القوانين الكونية التي اكتشفها ويجد فيها مصدر قوّته، ويستطيع بذلك أن يركز على الجانب التدميري للقانون، مما يؤدي إلى إحداث تدمير في وجوده، وهذا ما نلاحظه عبر جميع الأحقاب التاريخية التي هيمنت فيها القوى والإمبراطوريات التي لم تهتد إلى القيم الإنسانية العليا، وبخاصة الحقبة التاريخية المعاصرة التي شهدت اكتشافات تكنولوجية عظيمة على جميع المستويات، وتم توظيف ذلك من القوى المسيطرة عليها دونما عناية كافية بآثاره السلبية، وترتب عليها مع كل أسف تدميرات عظيمة سواءً للطبيعة أو للإنسان، وذلك مثال التهديدات البيئية المتعلقة بطبقة الأوزون أو بتلوث مياه البحار والأنهار أو... الخ، مما أصبح يخل ويعصف بمقومات التوازن في الوجود الكوني والإنساني، ويسمي كثير من الأغبياء ذلك تفوقاً حضارياً(قارن،ثارو، ١٩٩٥ : الفصل الثالث). ومثال الحروب التدميرية التي تقودها أو تديرها القوى المتفوقة تكنولوجيا كالحرب=>

متطلبات سعادته. **فالقلم مثلاً**، يمثل أهم الأدوات الحضارية التي صنعها الإنسان، وقد تم تمجيده في القرآن الكريم بأن سميت سورة كاملة باسم القلم، إلا أنه يمكن استخدام مثل هذه الأداة العظيمة كأداة عدوان وربما أداة قتل. وكذلك فإن أفضل الأطعمة التي يفضلها الإنسان قد تكون مبعث سعادة لديه إذا ما تناولها تناولاً رشيداً، وقد تكون مبعث علل وأمراض إذا ما تم الإسراف فيها والإفراط في تناولها إفراطاً جاهلاً وغشيماً...إلخ.

وهكذا يحدث الانفصام بين حقيقة البناء والوظيفة أو بين القانون المادي والقيم العليا، أو بين العلم والفلسفة الحقيقية (التي تهتدي للقيم الجوهرية)، ويصبح المنهج العلمي مختلفاً عن المنهج الفلسفي الحقيقي ومنفصماً عنه، ويخضع بذلك في تطبيقاته لأي قيم أو فلسفات أخرى بعيدة تماماً عن القيمة العليا وعن الفلسفة الحقيقية.

=الأولى والثانية واستخدام كل الطاقات التدميرية بما فيها القنبلة الذرية، ثم الحرب العالمية الكورية والحرب الفيتنامية والحرب الهندية الباكستانية وما سبقها أو أعقبها من حروب في فلسطين والشرق الأوسط وإفريقيا والعراق وأفغانستان والبلقان....إلخ. إنه تفوق بشري تم عبر الكشف عن كثير من أسرار الطبيعة، ولكنه استثمر بكلّ جهالة استثماراً وظيفياً لهدم التوازن الكلي، وبالتالي تدمير الإنسان والحضارة.

وهذا ما أدى إلى بروز كثير من الدعوات، وعلى مختلف المستويات، وفي عديد من المؤتمرات الإقليمية والعالمية، التي تدعو إلى ضرورة الاهتمام بهذا التوازن وبناء التنمية المستدامة، والانتباه إلى ما أسفرت عنه جموحات التكنولوجيا من تهديد للوجود الإنساني برمته. وذلك في الوقت الذي تستمر بعض القوى المتفوقة، وخاصة العالمية منها، كالولايات المتحدة الأمريكية، في معارضة كثير من الترتيبات التنظيمية التي تستجيب لهذه الدعوات، كما تستمر في عدم المشاركة في الجهود المبذولة في اتجاهها، مما يمثل تهديداً مضاعفاً للبيئة والإنسان بما فيه الإنسان الأمريكي والبيئة الأمريكية نفسها، ويصبح مسعى الإدارات الأمريكية في هذا الشأن مثل مسعى من يهدم الهيكل على رأسه ورأس غيره.

أمّـا إذا تـم التوحّـد بـين هـذين المنهجـين فإنـه يحـدث توحّـد بـين القـانون والقـيم، وبـين العلـم والفلـسفة، ويحـدث التـوازن بـين البنـاء والوظيفـة، وتتحقـق غايات الوجود الإنساني ممثّلة في وحدة ثنائية (السعادة-الحضارة)(*).

(*) إن توحّد الفلسفة (القيم العليا) والمنهج العلمي، لا يعني انعدام ذاتية كل منهما، وبخاصة عند بحث القوانين الوظيفية للظواهر الكونية، حيث يكون المطلب الفعلي هو تكاملهما؛ بمعنى أن المنهج العلمي يوصلنا إلى القوانين الكونية، بينما تقدّم الفلسفة الحقيقية منظومة القيم العليا التي تضفي على القانون وظيفته الإنسانية الحقة... إن إضفاء القيم العليا على القانون الكوني هو بمثابة إلقاء الذات الإنسانية السامية (صاحبة القيمة العليا) على الذات الطبيعية (الكونية) فتضفي عليها المعنى والنوعية، وتحدث بينهما قدراً مهما من التوحّد والتوازن.
ولعل اكتشاف القيمة العليا الجوهرية وإبرازها لتكون بمثابة القانون الأساسي الإنساني الذي يلقي بذاته على القانون الطبيعي، هو الذي يضمن استمرار التوازن الكلي للكون والإنسان، ويضمن الارتقاء نحو الغايات العليا باستمرار. وأن أي اعتناق غير موفق للقيم التي لا تكون قيماً علياً حقيقة، ثم العمل على إلقاء هذه القيم على القوانين الكونية التي تم اكتشافها، سوف يؤدي إلى حدوث انفصامات وأخطاء في وحدة الإنسان والكون وبصورة تخل بمطلب التوازن الكلي بينهما، وبالتالي إلى إخفاق حقيقي في تحقيق الغايات العليا للوجود الإنساني برمّته، وإلى دمار في حركة الكون. وأن أي إنجازات تكنولوجية أو غيرها مهما كانت تبدو عظيمة وهامة، إذا لم يتم تطويعها وفق قانون القيم العليا سوف تكون إنجازات غير توازنية ولها آثارها التدميرية على غايات الوجود الإنساني وعلى الكون برمّته كما اشرنا أنفا.
إن من أهم الأمثلة التي يمكن تقديمها لتوضيح هذه الفكرة ألكلية وعظمتها، مثال إحدى الدول التي أرادت أن تبني بناءً لمحكمتها العليا فأجْرَت منافسة بين المكاتب الهندسية الشهيرة، ووقع الاختيار على المكتب الهندسي الذي أكد في تصاميمه على مطلب التوحد بين المنهج والفلسفة، وبالتالي بين البناء والوظيفة والفلسفة، حيث حدد موقع المحكمة في وسط المدينة (Down Town) وليس في أكثر الأحياء رقياً أو حيث تتواجد كثير من المؤسسات أو الشركات الكبرى. وكان مبرر ذلك أن المحكمة موجودة لحماية الضعفاء، ومعظم الضعفاء لا يقطنون تلك الأماكن، بل هم متواجدون في قاع المدينة ومركزها. وعندما قدّم التصاميم جعل مكاتب القضاة مطلّة على الساحات الرئيسية في وسط المدينة حيث يتواجد الناس بكثافة، وذلك حتى يفهم القضاة أنهم يمثلون هؤلاء. إن التصاميم لم تتفنن في أشكال وألوان شبابيك مكاتب القضاة أو مكاتب المحكمة، بل جعلتها شبابيك وأبواب كبيرة وبدون أي ألوان،=>

النتائـــج

لقد تأكد خلال عمليات التحليل التي تضمنها هذا البحث عدداً من النتائج الرئيسة التالية:

١. إخفاق جميع روافد الفكر الإداري التي قدمت مساهمات غزيرة وهامة في تقديم أي منهجيات أو نتائج علمية يمكن التعامل معها تعاملاً موثوقاً ومعتمدا بصورة نهائية.

٢. يعود هذا الإخفاق بالدرجة الأولى والأخيرة إلى عدم الاهتداء إلى المنهج العلمي الذي يتوافق مع خصوصية الظواهر الإنسانية بما فيها الظاهرة الإدارية، وإن أهم إخفاق على هذا المستوى يتمثل في عدم اكتشاف الحقيقة الجوهرية التي تمثل وحدة المعرفة لهذه الظواهر أو مفتاحها.

٣. إن وحدة المعرفة للظواهر الإنسانية بما فيها الظاهرة الإدارية تتمثل في القيمة العليا التي تحكم الوجود الكلي للنموذج الإنساني بكل أشكاله الإدارية وغير الإدارية.

٤. إن العلوم الإنسانية بما فيها علم الإدارة هي علوم القيم، وأن أي نموذج يعمل الإنسان على بنائه وتشكيله ينبغي أن يخضع للقيمة العليا الإنسانية ليكون نموذجاً علميًّا ومتوازناً وقادراً على تحقيق الغايات العليا للوجود الإنساني، وبدون ذلك تكون النماذج التي يمكن بنؤها والعمل من خلالها نماذج خرقاء

=وذلك تأكيداً لقيمة الشفافية التي ينبغي أن تحكم عمل القضاة وعمل المحكمة. وأن لا حواجز ولا انحرافات غير طبيعية تقف بين الناس وبين القضاة.(ملاحظة عن قناة العقرية الفضائية).
لقد تم إسقاط الذات الإنسانية وقيمها العظيمة على تصاميم المبنى فأعطته روحاً حقيقية ولم تبرزه كمجرد مبنى كبير وفخم أو... وهكذا ينبغي أن يكون الأمر في كل حياتنا الإنسانية.

وعاجزة عن إدراك المنهج العلمي في العمل، وعن إدراك حتمية الجدلية بين العلم والفلسفة باعتبارها منظومة القيم المتمحورة حول القيمة العليا.

٥. إن تحديد القيمة العليا الإنسانية أو الإدارية يمثل التحدي الحقيقي أمام الباحثين العلميين، وأن الكشف عنه يفترض إدراك طبيعة الظواهر اللإنسانية وأنها لا تخضع لأي منهج مما يطبقه الناس في أبحاثهم، وهذا يفترض الاهتداء إلى المنهج الذي يمكنه الإجابة الكاملة حول ذلك.

المراجـــــع

- أوشي، ويليام، النموذج الياباني في الإدارة نظرية Z ترجمة أ. حسن محمد يس، مطابع معهد الإدارة العامة، ١٩٩١م، الرياض .
- بارتلت، كريستوفر أ. وجوشال سومنترا، **الإدارة عبر الحدود : الحلول بين القطرية**، ترجمة : سعاد الطنبولي، (الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٤، القاهرة).
- بروكو بينكو، جوزيف، **إدارة الإنتاجية: مرشد عملي** مترجم: منظمة العمل العربية (منظمة العمل العربية ١٩٩٨).
- بيترز، توم، **ثورة في عالم الإدارة**، الجزء الأول، ترجمة: محمد الحديدي، (الدار الدولية للنشر، ١٩٩٥، القاهرة).
- توفلر، الفين، **تحول السلطة بين العنف والثورة والمعرفة**، مترجم: فتحي شتوان ونبيل عثمان (الدار الجماهيرية، ١٩٩٢، بنغازي).
- ثارو، ليستر، **الصراع على القمة**، مترجم : أحمد بلبع(سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٠٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥، الكويت).
- جورج، ستيفان وويمرز كيرتش، آرنولد، **إدارة الجودة الشاملة: الاستراتيجيات والآليات المجربة في أكثر الشركات الناجحة اليوم**، مترجم: حسين حسنين (دار البشير ١٩٩٨، عمان).
- دونكان، و.جاك، **أفكار عظيمة في الإدارة**، مترجم: محمد الحديدي (الدار الدولية للنشر : ١٩٩١، القاهرة).

- ربيع، حامد، **النظرية السياسية، مذكرات جامعية منشور** (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٢، القاهرة).
- رسل، برتراند، **حكمة الغرب**، مترجم: فؤاد زكريا (سلسلة عالم المعرفة، عدد ٦٢، عدد ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣، الكويت).
- عساف، عبد المعطي، **نظرية I** للتفوق الإداري: نظرية الإدارة بالقيم،الطريق إلى العالمية،(دار وائل للنشر والتوزيع للنشر ، ٢٠١٢، الأردن).
- Crospy, P.B, Quality is free: **The art of making quality certain**, McGraw-Hill Companies; 2nd edition, October 1, 1995.
- Deming, W.E, **Out of the Crisis**, (Massachusetts institute of Technology, 2000, Cambridge).
- Faure, Lesley, Munro and Faure, Malcolm Munro, **Implementing Total Quality Management**, (Longman Group UK Limited, 1992)
- Juran, J.M., and Others, **Quality Control Hand book**, (McGraw-Hill, 1998 New York).

النذب الكفائي
دراسة تأصيلية تطبيقية

الدكتور/ ياسر بن محمد بن صالح هوساوي(۞)

ملخص البحث

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد :

فموضوع البحث هو: (النذب الكفائي)، وقد جعلته في مقدمة تمهيد وأربعة مباحث.

المقدمة في أهمية البحث وأسباب اختياره وفي الدراسات السابقة، ومنهج البحث وخطته.

والتمهيد في الأحكام التكليفية، وأما المبحث الأول ففي أقسام النذب، وتعريف النذب الكفائي والعلاقة بينه وبين الفرض الكفائي.

ويشتمل على ثلاثة مطالب: المطلب الأول: في أقسام النذب. والمطلب الثاني: تعريف الكفاية وتعريف النذب الكفائي اللقبي. والمطلب الثالث: العلاقة بين النذب الكفائي والفرض الكفائي.

وأما المبحث الثاني: ففي بيان إمكان وقوع النذب الكفائي، وفي المخاطب به، وفي أثره في الزائد على الكفاية.

ويشتمل على ثلاثة مطالب: المطلب الأول: في إمكان وقوع النذب الكفائي.

۞) أستاذ مساعد بمركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة جامعة أم القرى.

والمطلب الثاني: المخاطب بالندب الكفائي. والمطلب الثالث: أثر الندب الكفائي في الزائد على الكفاية.

وأما المبحث الثالث: ففي الأحكام المتعلقة بالندب الكفائي .

وفيه خمسة مطالب: المطلب الأول: التفضيل بين الندب العيني والكفائي. والمطلب الثاني: تفضيل فاعل الندب الكفائي. المطلب الثالث: تحول الندب الكفائي إلى عيني. المطلب الرابع: تحول فرض العين إلى ندب كفائي. المطلب الخامس: التخيير في الندب الكفائي.

و المبحث الرابع: في الأمثلة التطبيقية على الندب الكفائي .

وقد خرجت من هذا البحث بفوائد ونتائج من أهمها : إثبات إمكان وقوع الندب الكفائي، وإمكان تحوله إلى ندب عيني، وتحول الزائد عن الفرض الكفائي إلى ندب كفائي، وغير ذلك.

وصلى الله على نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم

المقدمـــة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. **أما بعد:**

فلقد فصّل علماء الأصول الكلام عن الأحكام التكليفية، وهي الإيجاب، والندب، والإباحة والكراهة، والتحريم.

والإيجاب والندب من جنس واحد، من حيث الطلب والإثابة على الفعل، ويفارق الإيجاب الندب في أن تاركه مطلقاً يستحق الذم.

والمندوبات مكملات للفروض والواجبات محسنات لها، فقد يقع المفروض ناقصاً فيكمل بالمندوب، فهي من الناحية المقاصدية كالحاجي مع الضروري، والتحسيني مع الحاجي.

وكثير من المندوبات تحال إلى واجبات وتأخذ حكمها إذا كانت وسائل لها.

وبالنظر إلى المسائل التي تذكر في باب الإيجاب والندب، فإن كثيراً من تلك المسائل متشابهة مع تفاوت يسير في وقوع الخلاف فيها، ومن تلك المسائل مسألة صيغة الأمر، هل هي للوجوب أو للندب؟ وهل الندب طلب ومأمور به كالإيجاب أو لا؟ ومن تلك المسائل مسألة تقسيمات الفرض والإيجاب.

فإن العلماء يقسمون الفرض والإيجاب إلى تقسيمات كثيرة، ومن أشهرها تقسيمهم الإيجاب والفرض إلى عيني وكفائي، فلا يكاد يخلو كتاب من كتب الأصول على اختلاف طرق التأليف في الأصول من إشارة إلى هذا التقسيم. وقد اعتنت كتب الفقه على اختلاف المذاهب بذكر فروض الأعيان وفروض الكفايات.

فهل الندب مشابه للإيجاب في تقسيمه إلى عيني وكفائي؟

وإذا قيل بذلك فإن أثر الكفاية واضح بالنسبة للفرض في سقوط الإثم عن الباقين بفعل البعض ، فهل للندب الكفائي أثر فيما زاد على الكفاية ؟

وهل هو مشابه لأثر الفرض الكفائي ؟

وهل للندب الكفائي أمثلة تطبيقية، أو هو موضوع نظري لا أثر له في التطبيق؟

تساؤلات كثيرة تلخص الحاجة إلى دراسة هذا الموضوع دراسة تأصيلية، وذكر كلام العلماء فيه ، وذكر المسائل المتعلقة به.

ومن هذا المنطلق وقع اختياري على موضوع: (الندب الكفائي).

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

كان من أهم أسباب اختياري لهذا الموضوع ما يلي:

١- ما سلف في المقدمة من التساؤلات التي تحتاج إلى إجابة في هذا الموضوع من إمكانية وقوعه، وأثره، وأفضليته.

٢- أن تدعيم التأصيل النظري بالتطبيق العملي مما يحتاج إليه في مسائل الأصول، وهذا ما يقل وجوده في كتب المتأخرين.

٣- أهمية الندب بالنسبة للفرض، فهو من مكملاته.

٤- قلة الكتابة في موضوع الندب وفي تقسيماته، وفي هذا التقسيم على وجه الخصوص.

٥- وتظهر أهمية الموضوع في الأمثلة العملية التي ذكرت أهمها في المبحث الأخير.

الدراسات السابقة :

لم أقف حسب علمي ـ بعد البحث والسؤال ومتابعة مراكز الأبحاث ـ على دراسة تأصيلية تطبيقية لموضوع الندب الكفائي على وجه الخصوص.

خطة البحث:

تشتمل خطة البحث على مقدمة وتمهيد مبحثين:

المقدمة: وفيها:

١- أسباب اختيار الموضوع وأهميته.

٢- الدراسات السابقة.

٣- خطة البحث.

٤- منهج البحث.

التمهيد : في الأحكام التكليفية إجمالاً:

المبحث الأول: في أقسام الندب، وتعريف الندب الكفائي، والعلاقة بينه وبين الفرض الكفائي. **ويشتمل على ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: في أقسام الندب.

المطلب الثاني: تعريف الكفاية وتعريف الندب الكفائي اللقبي.

المطلب الثالث: العلاقة بين الندب الكفائي والفرض الكفائي.

المبحث الثاني: في بيان إمكان وقوع الندب الكفائي، وفي المخاطب به، وفي أثره في الزائد على الكفاية. **ويشتمل على ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: إمكانية وقوع الندب الكفائي.

المطلب الثاني: المخاطب بالندب الكفائي.

المطلب الثالث: أثر الندب الكفائي في الزائد على الكفاية.

المبحث الثالث: الأحكام المتعلقة بالندب الكفائي. **ويشتمل على ستة مطالب**

المطلب الأول: التفضيل بين الندب العيني والكفائي.

المطلب الثاني: تفضيل فاعل الندب الكفائي.

المطلب الثالث: تحول الندب الكفائي إلى عيني.

المطلب الرابع: تحول الزائد عن فرض العين إلى ندب كفائي.

المطلب الخامس: التخيير في الندب الكفائي.

المبحث الرابع: الأمثلة التطبيقية على الندب الكفائي.

منهج البحث:

يتلخص المنهج الذي أتبعه في كتابة البحث في النقاط التالية:

١- توثيق النصوص المنقولة من الكتب بالإشارة إلى مصادرها.

٢- عزو الآيات بذكر اسم السورة ورقم الآية ، وكتابتها بالرسم العثماني.

٣- تخريج الأحاديث الواردة في الكتاب من مصادر السنة ، فإن ورد في الصحيحين أو في أحدهما فإنني أكتفي بتخريجه منهما أو من أحدهما، وما ورد في غيرهما فإنني أجتهد بذكر كلام العلماء فيه من مصادر السنة.

٤- وتخريج الآثار من كتب الآثار والمصنفات ما أمكن.

٥- الاعتناء بشرح وتبيين الكلمات الغريبة.

٦- الترجمة للعلماء الوارد ذكرهم في البحث ترجمة موجزة.

٧- وضع فهرس للمراجع والمصادر.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم

التمهيد
في الأحكام التكليفية

تدور مادة علم الأصول على الأدلة والأحكام والاجتهاد، وينضوي تحت هذه الأبواب الكبيرة، مسائل وفروع كثيرة، فيدخل في باب الأدلة الكلام على الأدلة المتفق عليها وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. والأدلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان، والمصلحة المرسلة، وشرع من قبلنا، والعرف، وسد الذرائع، وغيرها.

ويندرج تحته أيضاً ما يتعلق بالأدلة من دلالات الألفاظ، والنسخ، والتعارض والترجيح.

أما باب الاجتهاد فيدخل فيه ما يتعلق بمعناه وشروطه وكيفيته، وما يتعلق بالمقلد والمتبع، وما يتعلق بالاستفتاء وغير ذلك.

وأما الأحكام فيدخل فيها ما يتعلق بتعريفها وأركانها، وقسميها التكليفي والوضعي.

فالحكم الشرعي هو: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[1].

ومن هذا التعريف تنبثق أقسام الحكم الشرعي.

فما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة الوضع هو **الحكم الوضعي** .

(١) فواتح الرحموت (١/٥٤)، شرح العضد (١/٢٢١)، المستصفى (١/٥٥).

والحكم الوضعي قسيم الحكم التكليفي، وهو: **خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، أو كون الشيء صحيحاً، أو فاسداً، أو عزيمة، أو رخصة، أو أداء، أو قضاء، أو إعادة**[1].

وهذا التعريف تظهر فيه أقسام الحكم الوضعي.

وهي على سبيل الإجمال: السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والفساد، والرخصة، والعزيمة، والقضاء، والأداء، والإعادة.

وأما ما يتعلق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء أو التخيير فهو **الحكم التكليفي**[2].

فالاقتضاء وهو الطلب ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك، وكل منهما ينقسم إلى جازم وغير جازم.

فطلب الفعل الجازم هو: **الإيجاب**، وهو الذي يستحق تاركه مطلقاً اللوم، كإقام الصلاة.

وطلب الفعل غير الجازم هو: **الندب**، ولا يقع اللوم بتركه، كالتسوك.

وطلب الترك الجازم هو: **التحريم**، ويستحق فاعله مطلقاً اللوم، كالسرقة.

وطلب الترك غير الجازم هو: **الكراهة**، ولا يقع اللوم بفعلها، كالأخذ بالشمال.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص(٨٠)، البحر المحيط (١/٣٠٥)، حاشية البناني (١/٨٦).
(٢) انظر: تيسير التحرير (٢/١٢٩)، شرح العضد (١/٢٢٥)، المستصفى (١/٦٥) ، روضة الناظر (١/١٤٦) ، إرشاد الفحول ص (١٠) .

والتخيير هو: **الإباحة** للفعل أو الترك من غير ترتب للوم ولا ثواب، كتعاطي أنواع المأكل والمشرب غير المحرمة.

هذا هو الحكم التكليفي، وهذه هي أقسامه عند الجمهور.

ويزيد الحنفية قسمين آخرين هما الفرض والكراهة التحريمية.

فإذا ثبت طلب الفعل الجازم بدليل قاطع سمي **فرضاً**، وإذا ثبت بدليل ظني سمي **إيجاباً**.

وإذا ثبت طلب الترك الجازم بدليل قاطع سمي **تحريماً**، وإذا ثبت بدليل ظني سمي **كراهة تحريمية**[1].

أما ما يطلق عليه **الكراهة التنزيهية** فهي موازية للكراهة عند الجمهور.

هذا بإجمال عرض سريع للحكم الشرعي وقسميه، يعلم منه موقع الندب من الأحكام الشرعية، ثم من الأحكام التكليفية منها، ويمكن من خلاله الولوج إلى أقسام الندب بعد تصوره وتصور موقعه. وهذا ما سيذكر في المبحث الأول.

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٢/٣٠٣)، قواطع الأدلة (١/٢٢٠).

المبحث الأول
في أقسام النذب وتعريف النذب الكفائي والعلاقة بينه وبين الفرض الكفائي
المطلب الأول
في أقسام النذب

للنذب تقسيمات كثيرة روعي فيها بعض الجوانب المتعلقة به كالأفضلية والدوام، ومن حيث كراهة الترك، والوقت، والفاعل، وإليك أهم ما ذكر في هذا الباب من أقسام أتناولها في أربعة فروع.

الفرع الأول
التقسيم من حيث الأفضلية والدوام

قسم بعض علماء الحنفية المندوب إلى الأقسام التالية[1]:

الأول: سنة الهدى، وهي: ما كان فعلها هدى وتركها ضلالة، وتركها يستوجب اللوم، كصلاة الوتر، وركعتي الفجر، وهذا النوع يسميه الجمهور سنة مؤكدة.

الثاني: سنة مطلقة، وهي: ما فعله النبي ﷺ ولم يأمر به أمر إيجاب ،كالسنن الرواتب.

الثالث: نافلة: وهي ما شرع من العبادات الزائدة على الفرائض[2].

وعند بعض المالكية ينقسم المندوب إلى[3]:

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٢/٣٠٢ و٣١٠)، مرآة الأصول (٢/٣٩٢).
(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٢/٣٠٢).
(٣) انظر: نثر الورود (١/٢٨).

أولاً: التطوع، وهو: ما ينتخبه الإنسان ويختاره من الأوراد المأثورة.

ثانياً: الرغيبة، وتطلق على أمرين:

الأول: ما رغب فيه النبي ﷺ بذكر ما فيه من ثواب.

الثاني: ما داوم النبي ﷺ على فعله بصفة النفل.

ثالثاً: النفل، وهو: ما خلا عما قيدت به الرغيبة.

وقسم بعضهم[1] ما عدا الفرائض إلى ثلاثة أقسام:

الأول: سنة، وهي : ما واظب عليها الرسول ﷺ.

الثاني: مستحب، وهو: ما فعله النبي ﷺ مرة أو مرتين.

الثالث: تطوعات، وهو: ما لم يرد فيه بخصوصه نقل بل يفعله الإنسان ابتداء ، كالنوافل المطلقة.

وعن بعضهم تقسيمه إلى قسمين [2]:

الأول: السنة، ما فعله النبي ﷺ.

الثاني: المستحب، وهو: ما أمر به ﷺ سواء أفعله أم لا، أو فعله ولم يداوم عليه.

(١) نسبه الزركشي في البحر للقاضي حسين والبغوي (١/ ٢٨٤).
(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٨٥).

الفرع الثاني
من حيث ترتبه على وقت من عدمه

ومن الشافعية من قسم المندوب إلى قسمين[1] :

الأول: السنة: وهي ما ترتب في وقت كالرواتب.

الثاني: التطوع: وهو ما وراء ذلك.

الفرع الثالث
من حيث كراهة تركه

ومنهم من قسمه إلى نفس القسمين السابقين مع اختلاف المعنى[2]:

الأول: السنة، وهي: ما استحب فعله وكره تركه.

الثاني: التطوع، وهو: ما استحب فعله ولم يكره تركه.

الفرع الرابع
من حيث النظر إلى فاعله

أشار عدد من العلماء إلى أن الندب ينقسم من حيث النظر إلى فاعله إلى قسمين[3]:

الأول: الندب العيني، وهو: ما ينظر فيه إلى الفاعل بذاته، فيستحب لكل فرد فعله، كصيام الاثنين والخميس، وكالسنن الرواتب.

---

(١) انظر: شرح اللمع (١/٢٨٨).
(٢) انظر: البحر المحيط (١/٢٨٤). ونسبه للحليمي.
(٣) انظر: رفع الحاجب (١/٥٠٦)، البحر المحيط (١/٢٩١)، الآيات البينات (١/ ٣٣٠)، حاشية البناني (١/١٨٦)، حاشية العطار (١/٢٤١)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٧٤)، القواعد والفوائد الأصولية ص (٢٥٣).

الثاني: الندب الكفائي، وهو: ما كان امتثال الاستحباب فيه بفعل البعض. وسيأتي الكلام عليه في المطلب التالي، حيث إنه المقصود من هذا البحث.

ويمكن تقسيم الندب إلى أقسام أخرى ـ ليس هذا مجال بحثها ـ بالنظر إلى ما يذكره العلماء من تقسيمات الإيجاب، وقياسه على تلك التقسيمات.

المطلب الثاني
تعريف كل من الكفاية، والندب الكفائي اللقبي

سبق في التمهيد تعريف الندب، وأنه طلب فعل غير جازم، وأن المكلف يثاب على فعله، وأنه لا يستحق اللوم على تركه.

ولكي يتضح تعريف الندب الكفائي لا بد من تعريف الكفاية حتى يكتمل تعريف مفردي الندب الكفائي، ومن ثم يتسنى تعريف الندب الكفائي كمصطلح مركب.

فالكفاية في اللغة: «أصل صحيح يدل على الحسب الذي لا مستزاد فيه، يقال: كفاك الشيء يكفيك، وقد كفى كفاية: إذا قام بالأمر»[(١)].

ويطلق على الاستغناء، ومن ذلك قول النبي ﷺ في الحديث «من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه»[(٢)].

أما مصطلح الندب الكفائي، فبالنظر إلى تعريف الفرض الكفائي، يتبين تعريف الندب الكفائي فقد عرف الفرض الكفائي بعض العلماء كالسبكي[(٣)] وابن النجار [(٤)] وغيرهما بأنه: «**مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله**»[(٥)].

---

(١) مقاييس اللغة (٥/١٨٨) ، لسان العرب مادة كفي (٥/٤٢٢).

(٢) رواه البخاري في كتاب الفضائل ، باب فضل سورة البقرة ، البخاري مع الفتح (٩/٥٥).

(٣) هو أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، الملقب بقاضي القضاة ، أصولي فقهيه مؤرخ، له في الأصول رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، والإبهاج بشرح المنهاج وجمع الجوامع وغيرها، توفي سنة سبعمائة وإحدى وسبعين. انظر: طبقات ابن قاضي شهبة (٣/١٠٤)، شذرات الذهب (٦/٢٢١)، والأعلام (٢/٦١٠)، والفتح المبين (٢/١٨٤).

(٤) هو تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي ، الشهير بابن النجار، له في الأصول شرح الكوكب المنير، توفي سنة اثنتين وسبعين وتسعمائة، انظر: السحب الوابلة (١/١٥٦)، شذرات الذهب (٨/٣٩٠)، الأعلام (٦/٦).

(٥) حاشية البناني (١/١٨٣)، شرح الكوكب المنير (١/٣٧٥)، القواعد الفوائد الأصولية ص (٢٥٣).

وعرفه ابن الهمام[1] بقوله: «**مهم محتم قصد حصوله من غير نظر إلى فاعله**»[2].

فقد أشير في التعريفين بالاهتمام بفعله، من غير نظر إلى فاعله، وأشار التعريف الثاني إلى تحتمه ليخرج الندب، وقد أشار كثير من العلماء بأن عدم تقييدهم للفرض الكفائي بالجزم والحتم، قصد به إدخال الندب الكفائي في التعريف[3].

وعلى هذا يمكن أن يقال في تعريف الندب الكفائي بأنه: ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم من غير نظر بالذات إلى فاعله.

شرح التعريف ومحترزاته

ما طلب الشارع: أي الشيء الذي طلب وأمر الشرع به، وهو جنس في التعريف يشمل طلب الفعل وطلب الترك.

فعله: أي إيجاده وإيقاعه وحصوله، وهذا القيد يخرج ما طلب الشارع تركه، فيخرج المحرم والمكروه، ويخرج المباح، لأنه ليس بمطلوب فعله ولا تركه.

طلباً غير جازم: أي غير محتم ولا لازم، فيخرج الفرض، لأن طلبه جازم.

من غير نظر بالذات إلى فاعله: يخرج الندب الكفائي، لأنه ينظر فيها إلى عين الفاعل.

---

(١) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، المشهور بابن الهمام، حنفي أصولي متكلم نحوي، له في الأصول التحرير، توفي سنة ثمانمائة وإحدى وستين. انظر والأعلام (٣/٩٣٩)، الفتح المبين (٣/٣٦).

(٢) تيسير التحرير (٢/٢١٣).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص (١٥٨)، حاشية البناني (١/١٨٣)، شرح الكوكب المنير (١/٣٧٥)، القواعد الفوائد الأصولية ص (٢٥٣).

المطلب الثالث
العلاقة بين النذب الكفائي والفرض الكفائي

تظهر العلاقة بين النذب والفرض الكفائيين من وجوه:

الأول: أن كل منهما مطلوب فعله وإيجاده .

الثاني: أن المطلوب فيهما هو إيجاد الفعل، بغض النظر عن عين الفاعل.

الثالث: سقوط الطلب بفعل البعض الكافي.

ويختلف الفرض الكفائي عن النذب من وجوه أيضاً:

الأول: أن الطلب في الفرض جازم، وفي النذب غير جازم.

الثاني: حصول الذم بترك الفرض الكفائي، وعدم حصوله في النذب الكفائي.

الثالث: اختلاف درجة سقوط المطالبة بين الفرض والنذب.

الرابع: أن فرض الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض، والسنة النذب على الكفاية ينافيها الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب[1].

(١) انظر: البحر المحيط (١/٢٩٢).

المبحث الثاني
في بيان إمكان وقوع الندب الكفائي، وفي المخاطب به، وفي أثره في الزائد على الكفاية

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
في بيان إمكان وقوع الندب الكفائي

لم يختلف العلماء في وقوع الندب العيني، لكن وقع الخلاف بينهم في إمكانية وقوع الندب الكفائي، على قولين[1]:

الأول: وهو ـ المشهور ـ أن الندب الكفائي واقع[2].

الثاني: عدم الوقوع[3].

وسبب الخلاف في هذه المسألة: الاختلاف في فائدة الكفاية، ففائدة الكفاية في الفرض معلومة وهي السقوط بفعل البعض عن الباقين، والسنة لا أثم بتركها، وإنما يؤمر بها استحباباً لحظ المأمور في تحصيل الثواب له، فلا يحصل له ثواب بما لا كسب له فيه[4].

(١) انظر في المسالة رفع الحاجب (١/٥٠٦)، البحر المحيط (١/٢٩٢)، شرح تنقيح الفصول ص(١٥٨).
(٢) وبه قال جمع من العلماء ، من المالكية القرافي في شرح تنقيح الفصول ص (١٥٨) ، ونسبة الزركشي في البحر المحيط لابن دقيق العيد (١/٢٩٢). ومن الشافعية النووي، في روضة الطالبين (٣/١٩٨)، وابن السبكي في رفع الحاجب (١/٥٠٦) وفي جمع الجوامع مع حواشيه العطار(١/٢٤١)، والبناني(١/١٨٤)، والعبادي (١/٣٣٠). ومن الحنابلة ابن النجار الفتوحي في شرح الكوكب (١/٣٧٥)، وابن مفلح في الآداب الشرعية (١/٤٢٥)، وابن قاضي الجبل ، والمرداوي في (التحبير شرح التحرير (٢/٨٧٤)، وابن اللحام الحنبلي في القواعد والفوائد الأصولية ص(٢٥٣).
(٣) نسبه الزركشي للشاشي، البحر المحيط (١/٢٩٢).
(٤) انظر: البحر المحيط (١/٢٩٢).

أدلة القول الأول:

استدل القائلون به بوقوعه في سنن كثيرة كابتداء السلام، وتشميت العاطس وغيرها من المسائل التي إذا فعلها البعض كانت كافية في حق الباقين[١].

اعتراض:

اعترض على هذا الاستدلال بأن الثواب في هذه السنن حاصل للفاعل فقط، ولا يجوز أن يحصل له الثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهة تساويه[٢].

وأجيب: بأن الثواب يحصل للفاعل، وفعل الفاعل يسقط الطلب الحاصل بالندب.

وبأنه لا مانع من إثابة غير الفاعل، إذا كان ناوياً القيام به لولا سقوط الطلب بفعل الفاعل، وهذا المعنى ملاحظ في الفرض الكفائي أيضاً.

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بعدم الوقوع، بدليلين:

الأول: أن فائدة الكفاية ـ وهي سقوط الإثم عن الباقين ـ غير ظاهرة في الندب ، لأن الندب يجوز تركه بلا إثم[٣].

اعتراض:

اعترض على هذا الاستدلال بأن الندب الكفائي فيه فائدة غير سقوط الإثم عن الباقين، وهي سقوط الطلب، لأن المندوب مأمور به، وفعل الندب الكفائي يسقط الطلب عن الباقين[٤].

(١-٣) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٩٢).

(٤) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٩٢) ، الآيات البينات (١/ ٣٣٠) .

الثاني: قياس النذب الكفائي على النذب العيني في عدم سقوط المطالبة بفعل البعض، فتحية المسجد إذا أديت من شخص لا تسقط المطالبة عن بقية من دخل إلى المسجد، فكذلك النذب الكفائي لا يسقط المطالبة من الباقين[1].

ويجاب عنه: بأنه قياس مع الفارق فتحية المسجد تظهر فيها المطالبة على كل فرد ، بينما ما يذكر من صور النذب الكفائي لا تظهر فيها المطالبة من الجميع، كابتداء السلام مثلاً.

الراجح:

بعد عرض أدلة الفريقين يظهر والله أعلم ترجيح القول بإمكان وقوع النذب الكفائي.

(١) انظر: البحر المحيط (١/٢٩٢) .

المطلب الثاني
المخاطب بالندب الكفائي

اختلف العلماء في المخاطب بالندب الكفائي على أقوال أربعة[1]:

القول الأول: أن المخاطب به الكل وهو قول الجمهور ويسقط الطلب بفعل البعض.

اعتراض[2]:

اعترض على هذا القول بأن الخطاب الشرعي الوارد بالندب موجه إلى عموم الأمة، فيقتضي هذا طلب الأداء من الجميع، فيبعد سقوط الطلب بفعل البعض.

وأجيب: بأن سقوط الطلب لا يمتنع، كما في النسخ قبل التمكن من الامتثال، أو كانتهاء الفرض، أو بقيام مانع.

القول الثاني: أن المخاطب به بعض مبهم.

اعتراض:

اعترض عليه: بأن من شروط التكليف علم المكلف بأنه مأمور، حتى يتوجه إلى الفعل، فإذا لم يعلم فكيف تتوجه همته إلى الفعل؟ مع العلم بأن الفعل تابع للعلم والقصد.

اعتراض آخر:

اعترض عليه أيضاً بأن هذا القول مبني على قياس البعض غير المعين في

(١) انظر: الآيات البينات (١/ ٣٣٠)، حاشية البناني (١/ ١٨٦-١٨٧)، حاشية العطار (١/ ٢٤١).
(٢) انظر: روضة الناظر (٢/ ٦٣٦).

الكفائي، على غير المعين في الطلب المخير، وهو قياس مع الفارق، لأنه في يؤدي إلى تعطيل الطلب في الكفائي، فقد يتكل كل شخص على الآخر في أداء الطلب فيتعذر الامتثال، بينما في الطلب المخير كان المكلف مأموراً بالأداء في خصال محصورة ويسقط الطلب بفعل أحدها، فلا يتعذر الامتثال[1].

وهذا الاعتراض يصلح اعتراضاً للقول الثالث والرابع.

القول الثالث: أن المخاطب به بعض معين عند الله يسقط الطلب بفعله، وبفعل غيره.

القول الرابع: أن المخاطب به بعض قام بها.

والخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة المخاطب بفرض الكفاية[2].

والراجح: فيها أن الخطاب موجه إلى الكل، ويسقط بفعل البعض.

(١)انظر: روضة الناظر (٢/٦٣٦) .

(٢)انظر: المستصفى (٢/١٥)، الآيات البينات (١/٣٢٨) ، حاشية البناني (١/١٨٤) ، حاشية العطار (١/ ٢٤٠)، روضة الناظر (٢/٦٣٥).

المطلب الثالث
أثر الندب الكفائي في الزائد على الكفاية

من المعلوم أن أثر فرض الكفاية إذا فعله البعض هو سقوط الإثم عن الباقين. ولكن ما حكم فعل الزائد عن فرض الكفاية؟

وهل أثر الندب الكفائي كأثر فرض الكفاية؟

لا شك في أن مسألة أثر الندب الكفائي مبنية على مسألة الفرض الكفائي فالقول فيهما متشابه في جزئيات كثيرة مع وجود اختلاف يسير في الندب الكفائي.

فلقد اختلف العلماء في الساقط عن الباقين في الندب الكفائي بعد فعل البعض:

فقال بعض العلماء: الساقط هو الطلب ، فيسقط طلب الندب حتى يخرج الزائد عن الندب إلى حيز المباح أو غيره[1].

وقال بعضهم: الساقط هو اللوم المترتب على الترك ، لو لم يفعله البعض[2].

فإن قيل: إن الندب ليس فيه لوم؟

قيل: اللوم مترتب على النهي عن تركه، لأن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه[3].

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٩٢)، الآيات البينات (١/ ٣٣٠)، حاشية البناني (١/ ١٨٤)، حاشية العطار (١/ ٢٤١).

(٢) انظر: الآيات البينات (١/ ٣٣١)، حاشية البناني (١/ ١٨٤) حاشية العطار (١/ ٢٤٢).

(٣) انظر: الآيات البينات (١/ ٣٣١).

وهذا الاستدلال ضعيف، لأنه استدلال عام على الأمر في إفادته النهي عن الترك غير خاص بهذه المسالة.

والذي يترجح لي: أن الساقط هو عموم الطلب، لا اللوم.

أما أثر الندب الكفائي في الزائد على الكفاية إذا فعله الجميع فلا يخلو الأمر من حالتين:

الأولى: أن يفعلوه دفعة واحدة، الخلاف فيه مبني على الخلاف في المطالب بالطلب الكفائي، فمن قال بأن المطالب به الجميع قال بأن فعلهم كله ندب، ومن قال بأن المطالب به بعض مبهم ، قال الزائد على الندب لا يقع ندباً، بل مباحاً أو غيره[1].

وقد سبق ترجيح القول بأنه على الجميع.

الثانية: أن يفعلوه على دفعات، ففي كون الثاني ندباً وجهان أيضاً[2].

والراجح: أن الكفاية إذا حصلت خرج الباقي عنها إلى الإباحة.

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص(٢٥٤) .
(٢) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص(٢٥٥) .

المبحث الثالث
في الأحكام المتعلقة بالندب الكفائي
المطلب الأول
التفضيل بين الندب العيني والكفائي

من المسائل المبنية على مسألة الفرض الكفائي مسألة التفضيل بين الندب الكفائي والندب العيني، وهي على وجه الخصوص مبنية على المسألة السابقة مسألة أثر الندب الكفائي في الزائد على الكفاية، وعلى مسألة المصلحة، واعتبار أقوى المصلحتين.

فقال بعض العلماء: الكفاية أفضل من العين، لتحصيلها الثواب للجميع، وهذا فيه بعد، لأن الثواب حاصل للفاعل فقط[1].

والأصح من هذا أن يقال إنه أفضل من الندب العيني لإسقاطه الطلب عن الباقين[2] فنفعه متعد.

وقال بعض العلماء: إن الندب العيني أفضل، لأن ندبه أهم ولذلك ندب على الأعيان.

والذي يترجح عندي: أن جنس الندب العيني أفضل من جنس الندب الكفائي، ولأهميته شرع على الأعيان، ولورود التفضيل في بعض أفراد الندب العيني، وأنها لا يعدلها شيء من أفراد الندب الكفائي، كالوتر وركعتي الفجر[3]، ولمداومة

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/٢٩٣).

(٢) انظر: الآيات البينات (١/٣٣٠)، حاشية البناني (١/١٨٤)حاشية العطار (١/ ٢٤١) .

(٣) من ذلك ما جاء في الصحيح عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت «لم يكن النبي ﷺ على شيء من النوافل أشد منه تعهداً على ركعتي الفجر»، البخاري مع الفتح كتاب الوتر (٣/٤٥) وقوله ﷺ «ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها»، مسلم بشرح النووي كتاب صلاة المسافرين (٦/٢٤٨).

النبي ﷺ على فعلها، فمع تعدي نفع كثير من المندوبات إلا أنها لا تقارن بهما.

ثم إن الندب الكفائي قد يتحول إلى ندب عيني، ولا عكس، وهذا دليل آخر على أنه أقوى منه.

وهذا التفضيل لجنس الندب العيني، لا يعني تفضيل كل أفراده على كل أفراد الندب الكفائي، فالمفضول يكون أحياناً أفضل من الفاضل إذا كان في وقته فقراءة القرآن هي أفضل الذكر ولكن ترديد الأذان في وقته أفضل من القراءة.

المطلب الثاني
تفضيل فاعل الندب الكفائي على غير فاعله

كما أن فاعل فرض الكفاية أفضل من غير فاعله ، فكذلك فاعل الندب الكفائي أفضل من غير فاعله ، لأنه تحصل على مصلحته دون غيره، ولإسقاطه الطلب عن الباقين، صحيح أنهما مستويان في الخروج من الطلب، لكن الفاعل خرج من الطلب بفعله، والثاني خرج المحل القابل للفعل[1].

(١) انظر: القواعد الفوائد الأصولية ص(٢٥٦).

المطلب الثالث
تحول الندب الكفائي إلى عيني

يرى بعض العلماء أن الندب الكفائي قد يتحول ويصبح كالندب العيني في تأكيد إتمام الطلب وذلك بالشروع فيه[1].

والأولى أن يقال: أنه يصبح مثل الندب العيني في تخصيص الطلب بمن شرع فيه، لأن الندب الكفائي ليس بقوة الفرض الكفائي[2].

(١) انظر: الآيات البينات (١/ ٣٣٠)، حاشية البناني (١/ ١٨٤)حاشية العطار (١/ ٢٤٢).
(٢) انظر: حاشية العطار (١/ ٢٤٢).

المطلب الرابع
تحول الزائد عن فرض العين إلى ندب كفائي

تخريجاً على المسألة السابقة من تحول الندب الكفائي إلى عيني، وقياساً على مسألة تحول الفرض الكفائي إلى عيني، هل يمكن القول بتحول فرض الكفاية إلى ندب الكفاية؟

بدت لي مسألة لعلها تكون من هذا الباب هي مسألة صلاة الجنازة على القول بأنها فرض على الكفاية، فلو صلى عشرون شخصاً على جنازة سقط الإثم عن الباقين، ولكن يستحب أن يكون عدد المصلين على الجنازة أربعين أو مائة، لما ورد من شفاعتهم للميت إذا كانوا بهذا العدد[1]، فلو أعيدت الصلاة على الجنازة في المقبرة من ثمانين لكان بها إكمال العدد الكافي المطلوب. والله أعلم.

(١) جاء في الحديث «ما من رجل مسلم يقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يشركون بالله شيئاً ، إلا شفعهم الله فيه» رواه مسلم في كتاب الجنائز ، باب من صلى عليه أربعون شفعوا له برقم ٩٤٨ ، (٢/٦٥٥).

المطلب الخامس
التخيير في الندب الكفائي

ذكر الزركشي[1] أنه يتصور وجود التخيير في والواجب الكفائي، وأنه ظفر بمثال له، وهو قوله تعالى ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾[النساء: ٨٦]، فرد السلام واجب كفائي، خير المسلم فيه بين الرد بالمثل أو بأحسن من المثل[2].

وتخريجاً على هذا القول يمكن أن يقال: بوجود التخيير في الندب الكفائي، وذلك في ابتداء السلام ـ فهو من أمثلة الندب الكفائي وسيأتي مزيد كلام عليه ـ حيث إن المسلم مخير فيه بين قول السلام عليكم، أو بزيادة الرحمة، أو بزيادة الرحمة والتبريك. والله أعلم.

(١) هو أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله ، فقهيه أصولي أديب محدث ، مكثر في التصنيف، وله في الأصول البحر المحيط ، وتشنيف المسامع ، وسلاسل الذهب وغيرها ، توفي سنة سبعمائة وأربعة وتسعين ، انظر :طبقات ابن قضي شهبة (١٦٧/٣)، شذرات الذهب (٣٩٧/٦)، والأعلام (٩٣٣/٣)، الفتح المبين (٢٠٩/٢).

(٢) انظر: البحر المحيط (٢٥٢/١).

المبحث الرابع
في الأمثلة التطبيقية على الندب الكفائي

اختتم هذه الدراسة بهذا المبحث للتمثيل والتطبيق على الندب الكفائي.

فقد ذكر علماء الأصول القائلون بالندب الكفائي أمثلة عملية له، منها ما يلي[1]:

أولاً: الأذان والإقامة[2]:

وممن قال بأنها مندوبة على الكفاية شهاب الدين القرافي[3]، وتاج الدين السبكي، والزركشي[4].

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص (١٥٨)، رفع الحاجب (١/٥٠٦)، البحر المحيط (١/٢٩٢)، الآيات البينات (١/٣٣٠)، حاشية البناني (١/١٨٤) حاشية العطار (١/ ٢٤٢)، شرح الكوكب المنير (١/٣٧٤)، القواعد الفوائد الأصولية ص (٢٥٣).

(٢) اختلف العلماء في حكم الأذان والإقامة، فهما سنتان عند الحنفية، شرح فتح القدير (١/١٦٧)، وقال المالكية بسنيتهما، مواهب الجليل (٢/٦٨)، الذخيرة (٢/٥٧)، وفي أصح الأوجه عند الشافعية كذلك، روضة الطالبين (١/١٩٥)، والمذهب عند الحنابلة أنهما فرض كفاية وهناك روايات بسنيتهما، والصحيح عندهم بأنها فرض في الحضر وسنة في السفر ، المقنع (٣/٥٠) ، الإنصاف (٣/٥٠)، وعلى القول بسنيتهما أو بوجبهما فلا يتأتى ذلك إلا على الكفاية.

(٣) هو شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن فقيه مالكي أصولي مفسر، له في الأصول التنقيح وشرحه، ونفائس الأصول، وغيرها، توفي سنة ستمائة وأربعة وثمانين. انظر: شجرة النور الزكية ص(١٨٨) الأعلام (١/٣١)، الفتح المبين (٢/٨٦).

(٤) شرح تنقيح الفصول ص (١٥٨)، رفع الحاجب (١/ ٥٠٦)، البحر المحيط (١/٢٩٢).

ثانياً: تشميت العاطس[١]:

وقال بندبه على الكفاية القرافي، والسبكي، والزركشي، والعطار[٢]، وذكر المرداوي[٣] أنه ندب كفائي على قول[٤].

ثالثاً: ما يفعل بالميت من مندوبات كالإيتار في الغسل، والتكفين في ثلاثة أثواب، والتكفين بالبياض وغيرها[٥] .

وممن قال بأنه مندوب على الكفاية القرافي، والسبكي، والزركشي، والعطار[٦].

رابعاً: ابتداء السلام .

وقد نص على ندبه على الكفاية السبكي، وابن مفلح[٧]، والمرداوي[٨].

---

(١) اختلف في تشميت العاطس هل هو واجب أو مندوب انظر إلى المسألة في فتح الباري (١٠/٦١٠) الآداب الشرعية (٢/٤٦٢) .

(٢) هو حسن بن محمد العطار الشافعي، له في الأصول حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، توفي سنة ألف ومائتين وخمسين. انظر الأعلام (١/٤٢١)، الفتح المبين (٣/١٤٦).

(٣) هو علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، من محققي مذهب الحنابلة، له كتاب الأنصاف، وفي الأصول كتاب التحرير وشرحه التحبير شرح التحرير، توفي سنة ثمانمائة وخمس وثمانون. انظر: السحب الوابلة (٢/٧٣٩)، الأعلام (٤/٢٩٢).

(٤) شرح تنقيح الفصول ص(١٥٨)، رفع الحاجب (١/٥٠٦)، البحر المحيط (١/٢٩٢)، حاشية العطار (١/٢٤١)، التحبير (٢/٨٧٣).

(٥) وهذه السنن على الكفاية كالإيتار في الغسل. انظر: شرح فتح القدير (١/٤٤٩)، مواهب الجليل (٣/٢٨)، روضة الطالبين (٢/٩٨)، المقنع (٦/٢٥)، الأنصاف (٦/٢٧).

(٦) شرح تنقيح الفصول ص(١٥٨)، رفع الحاجب (١/٥٠٦)، البحر المحيط (١/٢٩٢)، حاشية العطار (١/٢٤١).

(٧) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد المقدسي، من أعلم أهل زمانه بمذهب الحنابلة، له في الأصول كتاب أصول الفقه توفي سنة سبعمائة واثنتين وستون للهجرة. انظر: السحب الوابلة (٣/١٠٨٩)، الأعلام (٧/١٠٧).

(٨) رفع الحاجب (١/٥٠٦)، الآداب الشرعية (١/٤٢٥)، التحبير (٢/٨٧٣).

خامساً: التسمية على الأكل[1].

وقاله السبكي، والعطار[2] .

سادساً: التضحية بشاة واحدة عن أهل البيت.

وممن قال فيه بالندب على الكفاية النووي، والسبكي، والزركشي وابن حجر[3] والمرداوي[4].

سابعاً: الصناعات والحرف.

وممن قال بدنبها على الكفاية ابن النجار الفتوحي[5].

(١) الخلاف قائم في التسمية على الأكل من حيث الوجوب أو الندب، ولكن تسمية الواحد على الطعام سنة على الكفاية عند الشافعية انظر: شرح النووي على مسلم (١٣/١٨٩). وانظر: الآداب الشرعية (٣/٣١٢).

(٢) رفع الحاجب (١/٥٠٦) ، حاشية العطار (١/٢٤١).

(٣) هو أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، من أئمة العلم المحققين متفنن في العلوم ومن أجل كتبه كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري، توفي سنة ثمانمائة واثنتين وخمسين. انظر الأعلام (١/١٧٨).

(٤) مواهب الجليل (٤/٣٦٣)، روضة الطالبين (٣/١٩٨)، رفع الحاجب (١/٥٠٦)، البحر المحيط (١/٢٩٢)، التحبير (٢/٨٧٤)، فتح الباري (١٠/٣) وذكر أن سنيتها على الكفاية قول الجمهور، قال الحنفية بوجوب الأضحية على كل موسر، انظر شرح فتح القدير (٨/٦٨).

(٥) شرح الكوكب المنير (١/٣٧٥).

الخاتمــة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فأقدم في نهاية هذا البحث بين يدي القارئ أهم النتائج والتوصيات وأبدأ بالنتائج.

أهم نتائج البحث:

١- تقسيم الندب إلى عدة تقسيمات من بينها الندب إلى عيني وكفائي.

٢- يعرف الندب الكفائي بأنه: **ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم من غير نظر بالذات إلى فاعله.**

٣- هناك قواسم مشتركة بين الندب الكفائي والفرض الكفائي من أبرزها: أنه ينظر فيهما إلى الفعل لا إلى الفاعل، وأن كلاً منهما مطلوب فعله، وسقوط الطلب بفعل البعض الكافي.

٤- يختلف الندب الكفائي عن فرض الكفاية في أمور منها أن الطلب جازم في الفرض، وغير جازم في الندب، وأن الذم حاصل بترك الفرض الكفائي من الكل، وغير حاصل بترك الندب، وأن الزائد على فرض الكفاية يتحول إلى ندب والزائد على الندب الكفائي يتحول إلى مباح.

٥- ترجح عندي إمكان وقوع الندب الكفائي، بل قد وقع فعلاً كما في المبحث التطبيقي.

٦- أن المخاطب بالندب الكفائي الكل ويسقط بفعل البعض.

٧- يترتب على فعل الندب الكفائي من بعض المكلفين سقوط الطلب عن الباقين على الصحيح.

٨- الراجح أن الكفاية إذا حصلت في الندب الكفائي، فإنه يخرج من الندب إلى الإباحة.

٩- لو فعل الندب الكفائي دفعة واحدة فإن الزائد على الكفاية يكون ندباً أيضاً.

١٠- الراجح: أن جنس الندب العيني أفضل من جنس الندب الكفائي.

١١- أن فاعل الندب الكفائي أفضل من تاركه.

١٢- قد يتحول الندب الكفائي إلى عيني بالشروع فيه.

١٣- أكثر مسائل الندب الكفائي مبنية على مسائل الفرض الكفائي مع وجود اختلاف يسير في بعض المسائل.

١٤- قد يتحول الزائد عن فرض الكفاية إلى ندب كفائي.

١٥- إمكان وقوع التخيير في الندب الكفائي.

التوصيات:

بعد انتهائي من البحث أوصي بما يلي:

١- الاهتمام بجانب التطبيق للقواعد الأصولية لإخراجه من الجانب النظري إلى التطبيقي، ولتنمية الملكة الأصولية الفقهية.

٢- دراسة موضوع تقسيمات الندب وأحكامه مع الأخذ بعين الاعتبار لتقسيمات الإيجاب، وما يمكن أن يصدق على الندب منها.

فهرس المراجع

مراجع الحديث وعلومه:

* صحيح مسلم بشرح النووي، لمحي الدين النووي، ترقيم خليل شيحا ، الطبعة الرابعة لدار المعرفة ١٤١٨هـ.

* فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، إشراف محب الدين الخطيب.

مراجع الفقه والأصول :

* الآيات البينات لابن قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع للمحلي، الطبعة الأولى لدار الكتب العلمية ١٤١٧هـ.

* إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، الطبعة الأولى لمطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦هـ.

* البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحرير عمر سليمان الأشقر، الطبعة الأولى لوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ١٤٠٩هـ.

* التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، الطبعة الأولى لمكتبة الرشد، ١٤٢١هـ.

* تيسير التحرير على كتاب التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير باد شاه، دار الفكر.

* حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، لشمس الدين محمد ابن أحمد المحلي، الطبعة الثانية لمطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ.

* حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، لشمس الدين محمد ابن أحمد المحلي، الطبعة الأولى لدار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.

* رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض ـ عادل عبد الموجود، الطبعة الأولى لعالم الكتب، ١٤١٩هـ.

* روضة الطالبين لأبي زكريا يحيى النووي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

* روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الكريم النملة، الطبعة الرابعة لمكتبة الرشد، ١٤١٦هـ.

* شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ.

* شرح العضد لمختصر ابن الحاجب مع حاشية السعد التفتازاني، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ.

* شرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، الطبعة الأولى للمطبعة الأميرية ببولاق ١٣١٥هـ.

* شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ـ نزيه حماد، نشر مكتبة العبيكان.

* شرح اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق علي عبد العزيز العميريني، طبعة دار البخاري ١٤٠٧هـ.

* شرح مراقي السعود المسمى نثر الورود لمحمد الأمين الشنقيطي تحقيق علي العمران، الطبعة الأولى لدار عالم الفوائد ١٤٢٦هـ.
* فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار الفكر.
* القواطع في أصول الفقه لأبي المظفر السمعاني، تحقيق صالح سهيل علي حمودة، الطبعة الأولى لدار الفاروق ١٤٣٢هـ.
* القواعد والفوائد الأصولية لأبي الحسن علاء الدين البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام، تحقيق عبد الكريم الفضيلي، الطبعة الأولى للمكتبة العصرية ١٤١٨هـ.
* كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز البخاري، المكتبة الفيصلية.
* مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه لملا خسرو، المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٥م.
* المقنع لابن قدامة، والشرح الكبير لأبي الفرج المقدسي، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، توزيع وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف بالسعودية ١٤١٩هـ.
* مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد الحطاب الرعيني تحقيق زكريا عميرات، الطبعة الأولى لدار الكتب العلمية ١٤١٦هـ.

مراجع اللغة العربية:

* لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور، الطبعة الأولى لدار صادر، ١٩٩٧م.

* مقاييس اللغة، لأبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية لمطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩١هـ .

مراجع التراجم:

* الأعلام ، لخير الدين الزركلي، الطبعة الرابعة لدار العلم للملايين، ١٩٧٩م.

* السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لمحمد بن عبد الله بن حميد، الطبعة الأولى لمؤسسة الرسالة ١٤١٦هـ.

* شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد محمد مخلوف، لدار الفكر.

* شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن العماد الحنبلي، الطبعة الثانية لدار المسيرة، ١٩٧٩م.

*طبقات الشافعية، لأبي بكر أحمد بن محمد بن قاضي شهبة، الطبعة الأولى لدار عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.

* الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله مصطفى المراغي، الطبعة الثانية لدار الكتب العلمية، ١٩٧٤م.

مراجع أخرى :

* الآداب الشرعية لأبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعمر القيام، الطبعة الثالثة لمؤسسة الرسالة ١٤١٨هـ.

حكم الإضراب عن الطعام وآثاره الفقهية
دراسة في الفقه الإسلامي

دكتور/ ياسر السيد محمد عبد العظيم(۞)

تمهيد:

الحمد لله الذي سهل لعباده المتقين إلى مرضاته سبيلا، وأوضح لهم طرق الهداية وجعل اتباع الرسول عليها دليلاً، الحمد لله الذي أقام في كل زمان من يقوم ببيان سنن الإسلام وتوضيح معاني القرآن الكريم والسنة النبوية، وإزالة ما علق بها من تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وإظهار الحق لكل إنسان، وقد اختص الله تعالى هذه الأمة بأنه لا تزال فيها طائفة على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله تعالى وهم كذلك، ولو اجتمع الثقلان على حربهم، فهم يَدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، ويبصرونهم بنور الله ويُحيون بكتابه الموتى، فهم أحسن الناس هديا، وأقومهم قولا فحاربوا في سبيل الله تعالى كل من خرج عن دينه القويم، وصراطه المستقيم. واتبعوا في ذلك ما ورد عن غير المسلمين من تعاليم وأحكام تخالف دين الإسلام، وقد نبذوا القرآن والسنة النبوية وراء ظهورهم، وارتضوا غيره منه بديلاً، وأشهد أن محمداً عبده المصطفى ونبيه المرتضى ورسوله الصادق المصدوق، الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، أرسله رحمة للعالمين وحجة للسالكين وحجة على العباد أجمعين أرسله على حين فَترة من الرسل فهدى به إلى أقوم الطرق وأوضح السبل، وبعد

فإن الناس فهذا الزمان قد ساروا وراء كل ما هو وراد من الغرب سواء كان فيه

۞) مدرس الفقه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

نفعاً لهم أم لا، وتركوا تعاليم القرآن الكريم وسنة نبيهم ﷺ ومن هذه الأشياء التي اتبعوها وقلدوا فيها الغرب هو الإضراب عن الطعام والشراب؛ وذلك بهدف الضغط على الغير لاتخاذ قرار معين أو للمنع من صدوره أو للزيادة من أشياءَ معينة أو غير ذلك من الأشياء وهذا الموضوع رَغم أنه وافد إلينا من الغرب غير الإسلامي؛ إلا أنه في الحقيقة كان يفعل في الجاهلية أيام الرسول ﷺ كما حدث ذلك مع أم عبد الله بن حذافة السهميّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين أسلم وأرادت أن تثنيه عن رأيه هذا، وتغير رأيه بدافع الحب لها والضغط عليه بهذا الحب، فلما رفض الانصياع لها، أكلت وشربت ومارست حياتها بعد التأكد من عدم الاستجابة لطلبها من خلال الإضراب عن الطعام والشراب، ولكنْ في هذه الأيام نشاهد كثيراً ممن أضرب عن الطعام والشراب قد أوشك على الوفاة أو مات بالفعل من جراء هذا الإضراب، ولم يستجب له بل وصل الأمر حتى أصبح بعض المضربين ـ وقد وصل إضرابه إلى أكثر من شهر مما ترتب على ذلك تلف في الجسد أو إضعاف للبنية ـ هزيلاً ضعيفاً بعد انقشاع هذه الأزمة، والمضربون يعتقدون أنهم بذلك يفعلون أمراً حسناً موافقاً للتعاليم والممارسات الدولية، وما دروا بأن هذا الفعل مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية؛ لذا أردت أن أبين حقيقة هذا الإضرابِ عن الطعام والشراب، والآثار المترتبة عليه.

والله الموفق لما فيه الخير وهو من وراء القصد،،،

المبحث الأول
تعريف الإضراب عن الطعام والشراب

تعريف الإضراب في اللغة: الإضراب: هو مأخوذ من الفعل ضرب ومعناه في العرف: الكف عن عمل ما [1]. منزل

تعريف الإضراب في الاصطلاح:

وقد وردت تعريفات للإضراب عن الشيء يفهم منها تعريف الإضراب بالمعني المتعارف عليه الآن وهي:

(١) عرفه الجرجاني بأنه: «**هو الإعراض عن الشيء بعد الإقبال عليه**»[2]. وهذا التعريف فيه من العموم ما يجعله ينطبق على جميع الإضرابات الواقعة في حياتنا المعاصرة: كالإضراب عن العمل والإضراب عن الطعام والشراب، والإضراب الذي يقع من المسجونين في السجن إذا أمروا بفعل شيء لا يريدون فعله.

(٢) وعرفه المناويّ بأنه: «**الإعراض عن الشيء تركا وإهمالا بعد الإقبال عليه**»[3]. وهذا التعريف يشبه التعريف السابق من حيث المضمون إلا أن فيه زيادة وهي الترك والإهمال وهي تدل على الإرادة والقدرة على الفعل.

---

(١) المعجم الوسيط ص ١١١٢، تأليف/ إبراهيم مصطفى. أحمد الزيات. حامد عبد القادر. محمد النجار/ تحقيق/ مجمع اللغة العربية.

(٢) التعريفات للجرجاني: ص ٤٥. للإمام على بن أحمد الجرجاني/ت/ ٨١٦هـ /ط: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولي :١٤٠٥هـ، ت/إبراهيم الأبياري.

(٣) التوقيف على مهمات التعاريف: ص :٧١. للإمام/ محمد عبد الرؤوف المناوي، ت:١٠٣١هـ، ط: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت ـ دمشق، ط. الأولى ١٤١٠هـ، د/ محمد رضوان الداية.

(٣) وقيل هو: **«امتناع العمال عن الاستمرار في العمل احتجاجاً على أمر ما»**[1].
وهذا التعريف ليس مقصوداً هنا ؛ وذلك لأنه يتعلق بالإضراب عن العمل وليس الإضراب عن الطعام والشراب، وإنما ذكرته لأنه تعريف معاصر قاله بعض المعاصرين بإطلاق وبدون تحديد أو تخصيص.

(٤) يتضح مما سبق أن المعني العرفيّ الذي اتفق عليه الناس في عصرنا الحديث ألا وهو: الامتناع عن الطعام والشراب من أجل الضغط على من بيده اتخاذ أو إصدار القرار في شأن ما من أجل تحقيق هدف معين ، هو نفسه المعني الذي ذكره الفقهاء في تعريفهم له، وأصبح هذا التعريف له مدلول في الواقع الحياتي للناس، وهو الامتناع عن الشيء بعد الإقبال عليه أو المعني العرفي الموجود الآن، والذي يشمل أشياءَ كثيرة: كالامتناع عن الطعام، والشراب والعمل أو الامتناع عن تنفيذ الأوامر والقرارات المختلفة الصادرة ممن له سلطة إعطاء الأوامر والقرارات، ويعتبر الامتناع عن الطعام والشراب منفرداً عن الامتناع عن العمل أو الدراسة أو غير ذلك والمقصود هنا هو بيان حكم الامتناع أو الإضراب عن الطعام والشراب وبيان شروطه وآثاره.

(١) معجم لغة الفقهاء ص ٨٢، د/ محمد رواس قلعة جي، ط: دار النفائس بيروت ـ ط: الأولى: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

المبحث الثاني
حكم الإضراب عن الطعام والشراب ودليله

[١] إذا نظرنا في تعريف الإضراب عن الطعام والشراب في معناه اللغويّ والاصطلاحيّ ألا وهو: **الامتناع عن الطعام والشراب من أجل الضغط على من بيده إصدار القرار من أجل تحقيق هدف معين**؛ استطعنا أن نبين حكمه الشرعي؛ وذلك لأننا حينما ننظر في أحكام الشريعة نجد أن الإضراب عن الطعام أكثر من يوم وليلة يعتبر من باب الوصال في الصوم المنهي عنه، هذا إذا كان بنية الصوم ـ مع العلم بأن المسلم حينما يأتي عليه الليل يصبح مفطراً ـ وأما إذا كان بدون نية الصوم أو الوصال فيه، فهو من باب إما قتل النفس أو إزهاق الروح ـ من خلال الامتناع عن الطعام والشراب ـ وإما من باب إلحاق الأذى والضرر بالبدن أو بالنفس، وتوضح ذلك يكون على النحو التالي:

[٢] أما بالنسبة لحكم الوصال في الصوم فقد اختلف الفقهاء فيه والوصال في الصوم ـ الإضراب عن الطعام والشراب بنية الصوم ـ إلى الآتي:

(أ) ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى القول بالكراهة وإن اختلفت عبارتهم في التصريح بذلك ولكنها متحدة من حيث المعني: فقال الحنفية: أن ذلك مكروه ومعنى الكراهة فيه: أن ذلك يضعفه عن أداء الفرائض، والواجبات ويقعده عن الكسب الذي لا بد منه[١]، وذهب المالكية إلى القول: بأن الرسول ﷺ قد نهي عنه وظاهر النهي يقتضي المنع والتحريم؛ إلا أن الصحابة تلقوه منه على وجه التخفيف عنهم وأن الوصال ليس خاصاً به ﷺ؛

(١) بدائع الصنائع: للكاساني ج٢ ص٧٩: طبع: دار الكتب العلمية ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

ولذلك واصلوا بعد نهيه لهم، وهذا يدل على أمرين: **أحدهما**: أنه لو كان على التحريم والمنع لم يخالفوه بالمواصلة. **والثاني**: أنه واصل بهم، وهذا يدل على جوازه، ولولا ذلك لما واصل بهم، فبين أن المحظور عليهم من ذلك ما لا يطيقونه[1]. وذهب الشافعية إلى القول: بأنه يُكره الوصال في الصوم، وهو: ترك الأكل والشرب بالليل، وهو مباح للنبي ﷺ، وهو مكروه في حق غيره، وقد اختلف الشافعية في الكراهة هل هي كراهة تنزيه أو تحريم؟. ففيه وجهان عندهم:

(**أحدهما**): ظاهر كلام الشافعي رحمه الله: أنه كراهية تحريم؛ لأنه قال: فرق الله بين رسوله ﷺ وبين خلقه في أمور أباحها له، وحظرها عليهم.

(**والثاني**): من أصحابنا من قال: يكره كراهية تنزيه؛ لأنه إنما نهى عنه لأجل المشقة بما يلحقه، وذلك غير متحقق لنا، فلم يتعلق به التحريم[2]، وبهذا قال أيضاً الحنابلة قال ابن قدامة: «أنه ترك للأكل والشرب المباح، فلم يكن محرماً، كما لو تركه في حال الفطر». ـ ثم قال ـ «ما حرم ترك الأكل والشرب بنفسه؛ وإنما حرم بنية الصوم، ولهذا لو تركه من غير نية الصوم لم يكن محرماً». وأما النهي فإنما أتى به رحمة لهم، ورفقاً بهم؛ لما فيه من المشقة عليهم. كما نهى عبد الله بن عمرو عن صيام النهار، وقيام الليل، وعن قراءة القرآن في أقل من ثلاثة أيام[3]. وبهذا يظهر أن بعض الحنابلة يقولون: بأن من ترك الطعام والشراب من غير نية الصوم فهو من قبيل الفعل المباح

---

(١) المنتقي للباجيّ جـ ٢/ ٦٠ لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجيّ، دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة ـ ط: الثانية.

(٢) البيان للعمرانيّ جـ٣ /٥٣٦-٥٣٧: لأبي الحسين يحيي بن أبي الخير بن سالم العمراني: ط: دار المنهاج ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، والحاوي للماورديّ جـ ٣/ ٣٤٠، العلامة: أبو الحسن محمد بن حبيب الماورديّ، طبع: دار الفكر ـ بيروت.

(٣) المغني ج٣ ص١٧٥-١٧٦ (طبع: مكتبة القاهرة ـ ط: سنة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م).

الذي لا يأثم على تركه، ولكن هذا القول غيرُ صحيح؛ لأن هذا الترك ـ سواءً كان بنية أم بدون نية ـ إذا أدي إلى إلحاق الأذى والضرر بالإنسان وبجسده فهو ممنوع وغير جائز وذلك لما روي عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار، من ضارّ ضارّه الله، ومن شاقّ شاقّ الله عليه» [1] قال بعض العلماء: الضرر الذي لك به منفعة وعلى غيرك فيه مضرة، والضرار هو الذي ليس لك فيه منفعة وعلى غيرك فيه المضرة وقد قيل هما بمعنى واحد تكلم بهما جميعا على جهة التأكيد [2] ولكن معني الحديث أن الضرر منفي في الإسلام ولا يجوز للإنسان أن يلحق الضرر بنفسه أو بغيره ، وسيأتي بيان ذلك وتوضيحه من حيث الدليل إن شاء الله تعالى.

(١) المستدرك على الصحيحين جـ ٢/٦٦/٢٣٤٥/وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، للإمام: أبي عبد الله بن محمد. الحاكم النيسابوريّ، ت: ٤٠٥هـ، ط:دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١١هـ -١٩٩٠م /ت/ مصطفي عبد القادر عطا ، وقال ابن حزم في المحلى: طبع :دار الكتب العلمية-بيروت، ج٧ ص٨٤-٨٥، هذا خبر لا يصح ؛ لأنه إنما جاء مرسلا، أو من طريق فيها زهير بن ثابت - وهو ضعيف- إلا أن معناه صحيح، وقال ابن الملقن : في البدر المنير: طبع مكتبة الرشد الرياض :ط:١٤١٠ هـ، الأولي:ت/ حمدي عبد المجيد إسماعيل جـ٢ /٤٣٨/٢٨٩٧/. رواه مالك عن عمرو بن يحيى المازني مرسلا وابن ماجه مسندا من رواية ابن عباس وعبادة بن الصامت والطبراني من رواية ثعلبة بن أبي مالك، والحاكم من رواية أبي سعيد الخدريّ وقال صحيح على شرط مسلم، وقال ابن الصلاح: حسن .قال أبو داود : هو أحد الأحاديث التي يدور عليها الفقه، وصححه إمامنا في حرملة، وقال البيهقي: تفرد به عثمان بن محمد عن الدراورديّ قلت: لا بل تابعه عليه عبد الملك بن معاذ النصيبيّ فرواه عن الدراورديّ كما أفاده ابن عبد البر في مرشده وتمهيده واستذكاره، وأما ابن حزم فخالف في محلاه فقال: هذا خبر لا يصح قط.

(٢) تفسير القرطبي جـ ٨/٢٥٤، للإمام / أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجيّ الأندلسيّ القرطبيّ/ المتوفى/ ٦٧١هـ (الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان)- طبع دار الشعب/ القاهرة / ١٣٧٢هـ /ط: الثانية / ت/ أحمد عبد العليم البيروني.

(ب) وذهب بعض الصحابة كعبد الله بن الزبير وأخت أبي سعيد الخدريّ وبعض التابعين إلى جواز الوصال، واحتج لهم الفقهاء فقالوا: بأنهم فهموا بأن النهي الوارد عن الرسول ﷺ لا يقتضي التحريم، وإنما كان النهي عن الوصال ؛ لأنهم كانوا حديثي عهد بالإسلام فخشي رسول الله ﷺ أن يتكلفوا الوصال وأعلى المقامات فيفتروا أو يضعفوا عما كان أنفع منه من الجهاد والقوة على العدو، ومع تحقيق حاجتهم ومنافعهم في ذلك الوقت، وكان هو يلتزم في خاصة نفسه الوصال وأعلى مقامات الطاعات فلما سألوه عن وصالهم أبدى لهم فارقاً بينه وبينهم وأعلمهم أن حالته ليست كحالاتهم فقال: «..لست مثلكم أني أبيت يطعمني ربي ويسقيني» فلما كمل الإيمان في قلوبهم واستحكم في صدورهم ورسخ، وكثر المسلمون وظهروا على عدوهم واصل أولياء الله وألزموا أنفسهم بأعلى المقامات[1].

(ج) وذهب ابن حزم ـ ووجه عند الشافعية كما سبق ـ إلى القول بأن النهي الوارد عن الرسول ﷺ يفيد التحريم، وقد ثبت هذا القول عن كثير من الصحابة، وقد روي أيضاً عن بعض الصحابة والتابعين أنهم كانوا يواصلون في الصوم أياما ثم قال: بأنه لا حجة لأحد بعد رسول ﷺ[2].

(د) وبالرجوع إلي النصوص الواردة من السنة النبوية الشريفة يتبن لنا الآتي أن هناك أحاديث وردت عن النبي ﷺ بصيغة النهي ، ولكن هل هذا النهي يقتضي التحريم أم أنه يقتضي الكراهة؟. ولبيان ذلك أذكر أولا الأحاديث ثم أعقب عليها وقد ذكرت سابقا أقوال الفقهاء في حكم الوصال في الصوم وهذه الأحاديث هي :

(١) تفسير القرطبي : جـ٢/٣٢٩.
(٢) المحلي لابن حزم : جـ ٤/٤٤٣.

(هـ) منها ما روي عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ «نهى عن الوصال قالوا: إنك تواصل قال: إني لست كهيئتكم إني أطعم وأسقى» وفي رواية أخرى عن نافع عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «أن رسول الله ﷺ واصل في رمضان، فواصل الناس فنهاهم، قيل له : أنت تواصل قال: إني لست مثلكم إني أطعم وأسقى» ويتضح من الحديث أن النهي ليس للتحريم وإنما هو نهى إرشاد لتعليله ﷺ إياه بالإشفاق عليهم، ولما ثبت أن النهى عن الوصال للكراهة فضد نهى الكراهة الاستحباب[1].

(و) وبما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال، فقال رجل من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل. قال رسول الله ﷺ: وأيكم مثلي؟. إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال، واصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال، فقال: لو تأخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين أبوا أن ينتهوا». وفي رواية عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إياكم والوصال قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله. قال: إنكم لستم في ذلك مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني فاكلُفوا من الأعمال ما تطيقون» وفي هذا الحديث دلالة على منع الوصال في الصوم لما فيه من إلحاق الأذى والضرر بالجسد وهذا الفعل منهيّ عنه وقد بين لهم الرسول ﷺ العلة في مواصلته للصوم بأنه ليس مثلهم، فهو يتمتع بطبيعة خاصة ومعاملة خاصة من الله سبحانه وتعالى حيث يبيت ليتله كأنه يأكل ويشرب من كثرة التسبيح والذكر، ويصبح وكأنه قد أكل وشرب وتسحْر عند ربه سبحانه وتعالى.

---

(١) فتح الباري لابن حجر جـ ٤/١٣٩.للإمام/أحمد بن على بن حجر أبو الفضل العسقلانيّ الشافعيّ/المتوفى ٨٥٢هـ (فتح الباري شرح صحيح البخاري)- ط/ دار المعرفة- بيروت، ١٣٧٩هـ / تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب.

(ز) وفي رواية عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان، فجئت فقمت إلى جنبه وجاء رجل آخر فقام أيضاً حتى كنا رهطاً، فلما حس النبي ﷺ أنا خلفه جعل يتجوز في الصلاة ثم دخل رحله فصلى صلاة لا يصليها عندنا، قال: قلنا له حين أصبحنا: أفطنت لنا الليلة؟. قال فقال: نعم. ذاك الذي حملني على الذي صنعت. قال: فأخذ يواصل رسول الله ﷺ وذاك في آخر الشهر فأخذ رجال من أصحابه يواصلون. فقال النبيّ ﷺ: ما بال رجال يواصلون إنكم لستم مثلي أما والله لو تماد لي الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم»[1]. وقد بين الرسول ﷺ في هذا الحديث سببا آخر لترك المواصلة في الصوم ألا وهو تعليم الناس ترك التعمق وإظهار المبالغة في العبادة بطريقة لا يستطيع معظم الناس أن يقوم بفعلها، أو الاستمرار في فعلها، إذا كان قد فعلها مرة أو أكثر من ذلك فما شرعه الله تعالى لعباده من التكليف والعبادات في مقدور كل إنسان.

(ح) وفي رواية عن أبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لا تواصلوا، فأيكم إذا أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر. قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله. قال: إني لست كهيئتكم إني أبيت لي مُطعم يُطعمني وساقٍ يسقين»[2]. والحديث فيه دلالة على بيان المدة التي يجوز فيها للإنسان أن يواصل فيها الصوم

---

(١) صحيح مسلم جـ ٢/ ٧٧٢/ ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤/ كتاب الصيام/ باب النهي عن الوصال في الصوم الإمام/ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيريّ النيسابوريّ/ المتوفى: ٢٦١هـ دار إحياء التراث العربي، بيروت./ ت/ محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) صحيح البخاري جـ ٢/ ٦٩٣/ ١٦٨٢/ كتاب الصوم / باب الوصال ، للإمام / محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفيّ المتوفى سنة / ٢٥٦هـ (صحيح البخاري)، طبع دار ابن كثير- اليمامة / بيروت/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م/ ط/ الثالثة / ت / د. مصطفي ديب البغا.

وهي من أول النهار إلي السحر فقط، وليس أكثر من ذلك فمن واصل إلي أكثر من السحر في يوم واحد فهو آثم لمخالفته النهي الوارد عن الرسول ﷺ.

(ط) من خلال الأحاديث السابقة في بيان حكم الوصال في الصوم يتبين لنا أن الإضراب عن الطعام والشراب وإن كان يتفق مع الوصال في الصورة، وهي الامتناع عن الطعام والشراب أياماً معدودة؛ إلا أنه يختلف عنه في المعني وهو القصد والنية، والقاعدة في العبادات كلها؛ أنها لا بد لها من النية وهي ركن أصيل فيها، كما أنها أحد أركان الصوم بجميع أنواعه عند جمهور الفقهاء، ومن خلال تعريفات الإضراب عن الطعام والشراب يتبين لنا أن النية غير موجودة فيه؛ لأن القصد من الإضراب عن الطعام والشراب هو الضغط على الشخص ـ المسئول السياسي أو الإداري ـ أو صاحب المنصب أو من بيده إصدار القرار أو غير ذلك؛ لاتخاذ قرار معين في شأن معين وهو غير موجود في هذه المسألة. ومن ثم فلا يمكن اعتبار الإضراب عن الطعام والشراب من قبيل صوم الوصال المنهي عنه؛ وذلك لعدم توفر أركان الصوم فيه، كما أن النية غير متوفرة فيه وهي تعتبر ركن أساسي في الصيام عند جمهور الفقهاء وهي غير متوفرة هنا مما يترتب على ذلك اعتبار الإضراب عن الطعام الشراب ليس من الصيام المشروع أو الصيام المنهي عنه. وإذا ثبت أن الإضراب عن الطعام والشراب ليس من الصوم في شيء فهل يمكن اعتباره من قبيل قتل النفس المنهي عنه أم لا؟. وتوضيح ذلك يكون في الفقرة التالية.

[٢] الإضراب عن الطعام والشراب وقتل النفس: هل يمكن أن يعتبر الإضراب عن الطعام والشراب من باب قتل النفس المنهي عنه في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أم لا؟. وحين الرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة

النبوية الشريفة نجد أن نصوص القرآن الكريم قد منعت من قتل النفس ومنعت كل ما يؤدي إلى قتل النفس أو إلى إزهاق الروح، وتوضيح ذلك على النحو الآتي:

(أ) قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾[النساء:٢٩]. فالآية واضحة الدلالة في النهي عن قتل النفس أو فعل أي شيء يؤدي إلي قتل النفس أو إيقاع الأذى المفضي بالنفس إلي قتلها وإزهاق روحها.

(ب) قال تعالى: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗاۖ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡۖ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[الأنعام:١٥١]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾[الإسراء:٣٣]، فالآيات السابقة قد أجمع أهل التأويل على أن المراد بهذه الآيات: هو النهي أن يقتل بعض الناس بعضاً ثم لفظها يتناول أن يقتل الرجل نفسه بقصد منه للقتل في الحرص على الدنيا وطلب المال بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدي إلى التلف ويحتمل أن يقال ولا تقتلوا أنفسكم في حال ضجر أو غضب، فهذا كله يتناوله النهي. وقد احتج عمرو بن العاص بهذه الآية حين امتنع من الاغتسال بالماء البارد حين أجنب في غزوة ذات السلاسل خوفاً على نفسه منه، فقرر النبي ﷺ احتجاجه بالآية وضحك عنده ولم يقل شيئاً[1]. وهذا إقرار منه ﷺ بما فعله عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(١) تفسير القرطبي جـ ١٥٦/٥، ١٥٧ .

(ج) ومن السنة النبوية الشريفة ما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»[1] وبما روي عن ثابت بن الضحاك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «ليس على رجل نذرٌ فيما لا يملك، ولعْنُ المؤمن كقتلهِ، ومن قتل نفسه بشيءٍ في الدنيا عُذب به يوم القيامة، ومن ادعى دعوى كاذبةً ليتكثر بها لم يَزدْه الله إلا قلةً، ومن حلف على يمين صبرٍ فاجرةٍ»[2] فالحديث فيه دلالة على أن من قتل نفسه بشيء ما أياً كان هذا الشيء عذب به يوم القيامة ولفظ شيء الوارد في الحدي لفظ عام يشمل جميع الأشياء التي يمكن أن تقتل أولا تقتل في الغالب فالعبرة هي بوقوع القتل بشيء من الأشياء. وبهذا المعني يدخل فيه من قتل نفسه بالامتناع عن الطعام والشراب مدة من الزمان تزيد عن يوم حيث إن اليوم قد ورد فيه نص من السنة وهو أن الرسول ﷺ رخص في الوصال في الصوم إلى السحر وهو قبيل الفجر من اليوم التالي، فهو من باب قتل النفس أو امتنع من تناول الدواء الذي يقويه ويحصنه من المرض أو يمنع من ازدياد المرض أو حدوث التلف أو الهلاك المحقق للنفس. فكل هذا من قتل النفس المنهيّ عنه. لأن الإنسان مطالب بالمحافظة على نفسه.

(د) وروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «مر رسول الله ﷺ بحائط قد أرْدى فأسرع، فقلت: يا رسول الله قد أسرعت! فقال النبي ﷺ:

(١) صحيح مسلم جـ ١/١٠٣/١٠٩/كتاب الإيمان /باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه.
(٢) صحيح مسلم جـ ١/١٠٤/١١٠/ كتاب الإيمان /باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه ، والجزء الأخير منه قد ورد هكذا بدون تكملة .

إني أخاف موت الفوات»، وفي رواية عن يحيى بن أبي كثير قال: بلغني عن النبي ﷺ: «أنه كان إذا مر بهدف مائل أو صدف مائل أسرع المشي»[1]. والحديث فيه دلالة على منع الإنسان من أن يضع نفسه في موضع قد يؤدي به إلى قتل نفسه أو هلاكها أو إصابته بالتلف سواء كان تلفاً كلياً أم جزئياً لأنه مطالب بالمحافظة على جسده ونفسه وعدم تعريضها للخطر أو الهلاك أو التلف، حتى ولو كان هذا الموضع هو الجلوس في مكان ما قد يأمن فيه على أو يؤدي ذلك إلى هلاكه.

(هـ) ومن ثم فإن الامتناع عن الطعام والشراب بهذا المعنى يعتبر من الأسباب المؤدية أو المفضية إلى قتل النفس إذا طالت المدة الزمنية للإضراب وقد وقع هذا في هذه الآونة حيث امتنع بعض الأشخاص مدة وصلت إلى أربعين يوماً وامتنع آخر إلى خمسين يوماً، وقد أوشك على الموت فإذا مات من جراء ذلك فهو قاتل لنفسه؛ لأن القتل منهيّ عنه وكذلك الوسيلة المفضية إليه منهيّ عنها، فيعتبر الإضراب عن الطعام والشراب منهيّ عنه لأنه مفضي إلى الموت أو الهلاك أو التلف في كل الجسد أو في بعض أعضائه، وكذلك الأمر إذا أضرب عن تناول الطعام والشراب وقام بأخذ العلاج والأدوية وكل ما يدفع عن نفسه ضرر الجوع والعطش والهلاك فهو قاتل لنفسه؛ لأن الأدوية بدون طعام وشراب ـ كما قال الأطباء تزيد الجسد والجسم وهناً على وهن وضعفاً على ضعف ـ فلا بد من الطعام والشراب

(١) شعب الإيمان للبيهقي جـ٢/١٢٤/١٣٦١،١٣٦٠/قال البيهقي: إسناده ضعيف ورواه أبو عبيد في كتابه مرسلا، وروي أيضا بإسناد ضعيف عن أبي هريرة. وقال البيهقي: قال الأصمعي: الهدف كل شيء عظيم مرتفع وقال غيره الصدف نحو الهدف . للإمام / أحمد بن الحسين بن على أبو بكر البيهقي / المتوفى/ ٤٥٨هـ، طبع: مكتبة دار الكتب العلمية /بيروت/ ١٤١٠هـ – الأولي / ت/ محمد السعيد، بسيوني زغلول.

والممتنع عنها مرتكب لفعل مفضي إلى قتل النفس أو تلفها. والتلف الكلي أو الجزئي منهيّ عنه أيضاً وهذا ما سنوضحه في الفقرة التالية .

[٣] الإضراب عن الطعام والشراب وحكم إلحاق الضرر والأذى بالجسد وإلقاء النفس في التهلكة، وتظهر هذه الحالة بوضوح جلي فيمن يقدر على الطعام والشراب ولكنه يتركه إضراباً عنه كوسيلة من وسائل الضغط السياسية على من بيده إصدار القرار، وقد ظهرت هذه الوسيلة في العصر الحالي في دول الغرب غير الإسلامي، وقد تفشت في كثير من بلاد المسلمين واعتبرت كوسيلة من وسائل التعبير عن الرأي أو الاعتراض على أمر ما من الأمور أيًّا كان نوعها، وسواء أكان هذا الفعل وهو الاعتراض بالإضراب عن الطعام الشراب سياسياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً أم أخلاقياً أم غير ذلك فكل ذلك سواء.

(أ) وقد قال الله تعالى: ﴿**وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ**﴾[البقرة:١٩٥] فكل ما يؤدي إلى إلحاق الأذى بالنفس أو بالجسد وتوصيلها إلى الموت فهو محرم ومنهيّ عنه، أو يؤدي إلى إتلافها سواء كان التلف جزئياً أم كلياً فهو ممنوع منه أيضاً.

(ب) روي عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال لي رسول الله ﷺ: «يا عبد الله ألم أُخْبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟.، فقلت: بلى يا رسول الله . قال: فلا تفعل. صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزورك عليك حقا، وإن بحسبك أن تصوم كل شهر ثلاثة أيام، فإن لك بكل حسنة عشر أمثالها، فإن ذلك صيام الدهر كله، فشددتُ فشُدّد على، قلت: يا رسول الله إني أجد قوة. قال: فصم صيام نبيّ الله داود عليه السلام ولا

تزد عليه، قلت: وما كان صيام نبي الله داود عليه السلام؟. قال: نصف الدهر. فكان عبد الله يقول بعدما كَبِر: يا ليتني قبلت رخصة النبي ﷺ»، وفي رواية أخرى عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما بلغ النبي ﷺ أني أسرِد الصوم، وأصلي الليل، فإما أرسل إليّ، وإما لقيته. فقال: «ألم أخبر أنك تصوم ولا تفطر، وتصلي ولا تنام، فصم وأفطر، وقم ونم، فإن لعينك عليك حظا وإن لنفسك وأهلك عليك حظا، قال: إني لأقوى لذلك قال: فصم صيام داود عليه السلام. قال: وكيف؟. قال: كان يصوم يوما ويفطر يوما، ولا يفر إذا لاقى، قال: من لي بهذه يا نبي الله؟.» ـ قال عطاء لا أدري كيف ذكر صيام الأبد ـ قال: «قال النبي ﷺ: لا صام من صام الأبد مرتين»[1] والحديث واضح الدلالة في بيان أن جسد الإنسان له حق عليه وهو ألا يصيبه بالتلف أو الهلاك أو يورده في مواضع تؤدي به إلى التلف والهلاك، أو يمنع عنه الطعام والشراب اللذين هما سبيل قوته والمحافظة عليه. وهذا من رحمة الله سبحانه وتعالى بالإنسان حيث جعل حياته متوازنة دون طغيان جانب على جانب.

(ج) وحين النظر في كلام الفقهاء نجد الآتي: فقال السرخسيّ: «فإن تركوا الأكل والشرب، فقد عصوا؛ لأن فيه تلفا للنفس لما كانت لا تبقى عادة بدون الأكل والشرب فالممتنع من ذلك قاتلُ نفسه»[2] وقال أبو بكر الجصاص: «أن من ترك الطعام والشراب وهو واجدهما حتى مات فيموت عاصيا لله بتركه الأكل؛ لأن أكل الميتة مباح في حال الضرورة كسائر الأطعمة في غير حال الضرورة، ثم قال: «ومن

(١) صحيح البخاري جـ ٢/٦٩٨/١٨٧٤، ١٨٧٦ /كتاب الصوم / باب حق الجسم في الصوم ،وباب حق الأهل في الصوم.

(٢) المبسوط للسرخسيّ جـ ٣٠/٢٦٥، للإمام: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسيّ، ت: ٤٨٣هـ، ط: دار المعرفة، بيروت: ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

امتنع من المباح حتى مات كان قاتلاً نفسه متلفاً لها عند جميع أهل العلم، ولا يختلف في ذلك عندهم حكم العاصي والمطيع بل يكون امتناعه عن ذلك من الأكل زيادة على عصيانه»[1].

(د) وقال الماورديّ: «أن حال الإنسان في مأكله ومشربه فإن الداعي إلى ذلك شيئان: حاجة ماسة وشهوة باعثة. فأما الحاجة فتدعو إلى ما سد الجوع وسكن الظمأ. وهذا مندوب إليه عقلاً وشرعاً؛ لما فيه من حفظ النفس وحراسة الجسد. ولذلك ورد الشرع بالنهي عن الوصال بين صوم اليومين؛ لأنه يضعف الجسد ويميت النفس ويعجز عن العبادة. وكل ذلك يمنع منه الشرع ويدفع عنه العقل، وليس لمن منع نفسه قدر الحاجة حظٌ من بر، ولا نصيب من زهد؛ لأن ما حرمها من فعل الطاعات بالعجز والضعف أكثر ثواباً وأعظم أجراً، إذ ليس في ترك المباح ثوابٌ يقابل فعل الطاعات»[2].

(هـ) وقال القرافيّ: «أن من منع نفسه طعامها وشرابها حتى مات فإنه آثم قاتل لنفسه، كما أن ترك الغذاء والشراب حتى يموت التارك يعتبر هو السبب العام في الموت ولم يضف إليه غيره»[3].

(و) وبهذا يتضح أن الإسلام حريص على المحافظة على الصحة والمطالبة بالمحافظة عليها وعدم الإكثار في الأفعال التي تؤدي إلى إضعافها حتى ولو كانت هذا الأفعال والأعمال من باب العبادة المطلوبة؛ لأن ما شرعه الله تعالى من العبادات

(١) أحكام القرآن للجصاص :جـ١ /١٧٧-١٨١ (طبع : دار الفكر- ط-١٤١٤هـ-١٩٩٣م)
(٢) أدب الدنيا والدين للمارورديّ :ص ٣٤٨
(٣) الفروق للقرافي المالكي جـ٤/١٨٣، وما بعدها

يتفق مع جميع الناس في كل زمان وفي كل مكان، كما أن هذه العبادات في مقدورهم وفي استطاعة كل إنسان أن يفعلها بدون أن يصيب جسده أو نفسه وروحه تلفٌ أو هلاكٌ، بل العلم الحديث أثبت بأن هذه العبادات كالصلاة والصوم وغيرها مفيد لجسد الإنسان ومقوٍ له. ومن ثم فالإضراب عن الطعام والشراب مضعف لجسد الإنسان ومؤد به إلى التهلكة والتلف، وهذا الفعل منهيّ عنه، ومن ثم فلا يجوز لمسلم أن يفعله أو يستخدمه كوسيلة من وسائل الضغط للحصول على شيء ما أو يعتبرها وسيلة مشروعة لتحقيق أمر شرعي فهي وسيلة منهي عنها وكل ما يلحق الأذى والضرر بالنفس والجسد فهو منهيّ عنه؛ لأن المسلم لا يستخدم وسيلة سلبية تلحق الأذى به في تغيير المنكر بل يجب عليه أن يستخدم الوسائل المشروعة التي لا تلحق به الأذى أو الضرر في نفسه وجسده وهي المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، قال تعالى ﴿....مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[الأنعام:٣٨] وقال تعالى أيضاً: ﴿.... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[النحل:٨٩] فالله سبحانه وتعالى قد أنزل في كتابه الكريم أو على لسان نبيه المصطفي ﷺ كل الوسائل المشروعة التي تحقق للناس الخير في الدنيا والآخرة فكل شيء فيه تحقيق الخير للناس إلا اخبرنا الله تعالى به وكل شيء فيه ضرر أو أذى لنا في أنفسنا أو أجسادنا إلا حذرنا الله تعالى ورسوله ﷺ منه. فيجب على المسلمين أن يتبعوا ما أنزل إليهم ولا يتبعوا أهوائهم وما يفعله غير المسلمين فالخير كل الخير في هدي النبي ﷺ. كما لا يجوز لهم اعتبار هذا الإضراب من الأمور المباحة التي يجوز فعلها أو تركها وهو ما سنوضحه في الفقرة التالية.

[٤] هل يعتبر الإضراب عن الطعام والشراب من باب ترك المباح الجائز شرعا أم لا ؟.

(أ) وحين النظر في هذا الأمر نجد أن ابن قدامة الحنبليّ قال في اعتبار الامتناع عن تناول الطعام والشراب بـ: «أنه ترك للأكل والشرب المباح، فلم يكن محرماً، كما لو تركه في حال الفطر. ثم قال ـ ما حرم ترك الأكل والشرب بنفسه؛ وإنما حرم بنية الصوم، ولهذا لو تركه من غير نية الصوم لم يكن محرماً. وأما النهي فإنما أتى به رحمة لهم، ورفقاً بهم؛ لما فيه من المشقة عليهم. كما نهى عبد الله بن عمرو عن صيام النهار، وقيام الليل، وعن قراءة القرآن في أقل من ثلاث»[(١)]. فهذا الكلام محمول على أن الامتناع عن الطعام والشراب لا يؤدي بالإنسان إلى التهلكة وأنه امتناع عن الطعام الشراب مدة يوم أو يومين أو ثلاثة كما فعل الرسول ﷺ بالصحابة وهذا المدة في الغالب الأعم لا تؤثر في كثير من الناس. فلهذا ذهب كثير من الفقهاء الحنابلة والمالكية اعتبار ذلك مباحاً في هذه المدة ولكن هذا الأمر مخالف مخالفة صريحة لنص الحديث الوارد في النهي عن صوم الوصال.

(ب) إن الإضراب عن الطعام والشراب بهذه الصورة يعتبر تشبها بغير المسلمين، وذلك لأنهم هم الذين يفعلون هذا الفعل وهذا الفعل يشبه الرهبانية المعروفة عندهم كوسيلة من وسائل التغيير للواقع المخالف للقوانين المنزلة من عند الله تعالى؛ وذلك لأنهم حملوا أنفسهم على المشقات في الامتناع من المطعم والمشرب والنكاح والتعلق بالكهوف والصوامع وذلك بسبب أن ملوكهم غيروا وبدلوا وبقي نفر قليل فترهبنوا وتبتلوا، وقال الضحاك: «إن ملوكاً بعد عيسى عليه السلام ارتكبوا

(١) المغني ج٣ ص١٧٥-١٧٦(مكتبة القاهرة-د.ط -١٣٨٨هـ ١٩٦٨م)

المحارم ثلاثمائة سنة فأنكرها عليهم من كان بقي على منهاج عيسى عليه السلام فقتلوهم. فقال قوم بقوا بعدهم: نحن إذا نهيناهم قتلونا فليس يسعنا المقام بينهم فاعتزلوا الناس واتخذوا الصوامع، ولكن هذه الرهبانية ابتدعوها ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها أي فما قاموا بها حق القيام وهذا خصوص؛ لأن الذين لم يرعوها بعض القوم وإنما تسببوا بالترهب إلى طلب الرياسة على الناس وأكل أموالهم بذلك»[1]. ولكن الرهبانية في الإسلام تنحصر في الجهاد فقط وفي مقاومة الظالمين وليس في الامتناع عن الطعام والشرب بقصد الضغط على الغير أو من بيده السلطة وإرغامه على اتخاذ قرار معين.

(ج) أن الإنسان مطالب بأن يحافظ على جسد ونفسه وروحه من الضرر ومن كل ما يؤذيه ، والقاعدة الأصولية تقول: بأن كل ما أدي إلى الواجب فهو واجب، وكل ما أدي إلي الحرام فهو حرام، والإنسان مفروض عليه القيام بالواجبات والامتناع عن المنهيات؛ ولا يكون هذا إلا بتقوية الجسد والنفس، والروح والجسد يحتاج إلى الطعام والشراب لكي يتقوي على العبادة المفروضة عليه، ومن ثم اعتبر الامتناع عن الطعام والشراب معصية إذا أدت إلى إلحاق الضرر والأذى بالجسد أو بالنفس أو بالعقل وغير ذلك.

(د) قال القرافيّ: «موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط

(١) تفسير القرطبي جـ ١٧/٢٦٣، ٢٦٤

متوسطة. والقاعدة: أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع له في الحكم، ويلاحظ أن وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به، وكدفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة(١). ففعل الأشياء المباحة أو تركها إذا أدي هذا الترك إلى حدوث هلاك أو تلف في النفس فهو منهيّ عنه لأنه وسيلة إلى قتل النفس وقتل النفس محرم فالوسيلة إليه محرمة أيضاً.

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق للإمام أحمد بن إدريس القرافيّ جـ٢ /٣٢-٣٤(طبع : عالم الكتب)

المبحث الثالث
شروط الإضراب عن الطعام والشراب

يشترط لتحقق معني الإضراب عن الطعام والشراب الشروط الآتية وهي:

[١] الامتناع عن الطعام الشراب مدة تزيد على ثلاثة أيام والسبب في ذلك هو أن هذه المدة هي التي فعلها الرسول ﷺ مع أصحابه حين أبوا من الامتثال لنهيه عن الوصال في الصوم مع العلم بأن الامتناع أكثر من يوم وليلة منهيّ عنه، وأنه إنما واصل بهم تنكيلا لهم من عدم الاستجابة لنهيه ﷺ وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[الأنفال:٢٤] فالاستجابة تستدعي الامتثال لأمر الرسول ﷺ في الامتناع عن الوصال في الصوم وذلك بنية الصوم أو الامتناع عن تناول الطعام والشراب مدة من الأيام طالت أو قصرت بدون نية فهذا أيضاً مرفوض ومنهي عنه. كما أن هذه المدة الزمنية ـ الثلاثة أيام ـ يستطيع معظم الناس أن يمتنعوا عن الطعام والشراب دون أن يصيبهم ضرر في الجسد أو في العقل وهي مدة يمكن تحملها كما حدث مع الصحابة رضي الله عنهم .

[٢] أن يكون هذا الإضراب عن الطعام والشراب بدون نية الصوم، وذلك لأن وجود النية يحول هذا الفعل إلى صوم الوصال المنهي عنه شرعاً، أما مجرد الامتناع بدون نية فهو المعني المقصود من الإضراب عن الطعام والشراب، وبهذا يعتبر من الأفعال التي تبدأ في ظل حكم الإباحة ثم تتحول إلى حكم الحظر والتحريم له؛ وذلك لترتب الآثار المنهي عنها وهي إلحاق الأذى والضرر بجسم الإنسان أو أن يؤدي ذلك إلى الوفاة والقتل له.

[٣] أن يؤدي الإضراب أو الامتناع عن الطعام والشراب إلى إلحاق الأذى والضرر بالنفس أو بالجسد أو أن يؤدي به ذلك إلى الموت، فإذا لم يترتب على ذلك ضرر في الجسد أو في الروح أو إلى إزهاق لها، فإن هذا الفعل يظل في درجة الإباحة الشرعية وخصوصاً إذا كان الامتناع ما زال في الأيام المعفوّ عنها وهي ثلاثة أيام فأقل، أما إذا كان المضرب عن الطعام والشراب ما زالت لديه القدرة والقوة الجسدية والبدنية في عدم التأثر بهذا الإضراب عن الطعام والشراب وذلك بعد الثلاثة أيام فهو مخالف لأحكام القرآن والسنة النبوية المطهرة . والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾[البقرة:١٦٨] فالإنسان مطالب بأن يحافظ على صحته وذلك من خلال تناول الطعام والشراب وليس له الحق في القضاء عليها أو منعها من الأشياء التي أباحها الله تعالى له قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ﴾[البقرة:١٧٢] وقال أيضاً ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ﴾[المائدة:٨٨] وقال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾[الأعراف:٣١] وقال أيضاً ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِيۖ وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ﴾[طه:٨١] فهذه الآيات كلها تشير إلى أن الإنسان يجب عليه أن يأكل مما أباحه الله تعالى لكي يحافظ عل يجسده وصحته وقد روي عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار من ضار ضاره الله ومن شاق شاق الله عليه»[١] والمعني واضح

(١) هذا الحديث قد سبق تخريجه .

في أنه لا يوجد ضرر في الإسلام سواء أن يقوم الإنسان بإلحاق الضرر بنفسه أو أن يلحق الضرر بغيره فكل هذا منهي عنه، ومن ثم يجب على الإنسان أن يحافظ على جسده ونفسه من الوقوع في الهلاك، وأن لا يلحقها بأي أذي أو ضرر ما.

المبحث الرابع
الآثار الفقهية المترتبة على الإضراب عن الطعام

وفيه مسائل :

(١) المسألة الأولي
الإضراب وتغيير المنكر والأمر بالمعروف

هل يمكن اعتبار الإضراب عن الطعام والشراب وسيلة لتغيير المنكر وهل هي وسيلة معتبرة شرعاً أم لا؟.

والإجابة عن ذلك نقول: أنه لا يمكن اعتبار الإضراب عن الطعام والشراب من قبيل وسائل تغيير المنكر المنصوص عليها شرعاً، حتى وإن كان الواقع المعاصر للمسلمين أصبح يعتبره كذلك، والسبب في منع اعتباره من الوسائل الشرعية، هو أن المسلم مطالب في جميع شئون حياته؛ بأن يكون محكوماً بأحكام الشريعة الإسلامية الغراء، وهذه الوسيلة لم ينص عليها الكتاب الكريم ولا السنة النبوية المطهرة، فإن قال قائل: بأن هذه الوسيلة مستجدة ومستحدثة ولم يرد نهي عنها من الله سبحانه وتعالى ولا من رسوله ﷺ ولا من الصحابة رضي الله عنهم، فلماذا تمنعونها إذن؟. فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: بأن هذه الوسيلة آتية من الغرب وهي أيضا من أفعال الجاهلية التي كانوا يفعلونها قبل مجيء الإسلام، وهي تعني الضغط على من بيده إصدار القرارات السياسية أو الإدارية أو غيرها، أو من بيده إصدار القوانين وذلك من أجل اتخاذ قرار معين أو لشجب ورفض أمر ما، وقد نص الرسول ﷺ على وسائل تغيير المنكر في حديث طارق ابن شهاب قال: أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان فقام إليه رجل فقال: الصلاة قبل الخطبة فقال: قد ترك ما هنالك فقال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: أما هذا فقد قضى ما عليه

سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» وفي حديث آخر روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنه تخلف من بعدهم خلوف، يقولون مالا يفعلون ويفعلون مالا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1]، والحديث فيه دلالة على أن وسائل تغيير المنكر تنحصر في هذه الثلاثة، وهي تشتمل وتستوعب جميع الوسائل القديمة والحديثة في تغيير المنكر، ولا يمكن اعتبار وسيلة الإضراب عن الطعام والشراب من الوسائل المستحدثة المشروعة؛ وذلك لأن فيها إلحاق الأذى والضرر بجسم الإنسان، بل قد تؤدي في كثير من الأحيان ـ إذا استمر الإنسان في الإضراب ـ إلى وفاته، كما حدث ذلك في كثير من المضربين عن الطعام والشراب، أو أن يحيى الإنسان بعد ذلك، وهو مريض عليل من جراء هذا الإضراب عن الطعام والشراب. كما أن هذه الوسيلة ليس لها أي تأثير على الغير، إلا إذا استجاب الغير لذلك بدافع الشفقة والرحمة والإنسانية لهذه المطالب، وقد يكون المُضرب عن الطعام والشراب متعدياً في طلباته، أو متجاوزاً فيها حد المعقول، أو أنها غير جديرة بالتنفيذ والاستجابة لها ، أو أنها لا يمكن تنفيذها في الوقت الحالي، لما يترتب على تنفيذها في الوقت الحالي من وقوع الضرر المؤذي للغير، وإنما يمكن تنفذها في وقت آخر لاحق. بحيث يهيئ لها المناخ المناسب لكي تنفيذها على أكمل وجه وتحقيق الهدف المقصود والمنشود منها، ولا

(١) صحيح مسلم جـ ١/٦٩/٤٩، ٥٠/كتاب الإيمان /باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان

يترتب على تنفذها ضرر لأي إنسان، ومن ثم فإن وسيلة الإضراب عن الطعام والشراب لا تعتبر من الوسائل الشرعية في تغيير المنكر لأنه لم يرد نص من القرآن الكريم أو السنة النبوية يشير إليها ولو من بعيد أو قريب ومن ثم فلا يغتر بمن يفعلها الآن، والله تعالى أعلم.

(٢) المسألة الثانية
علاقة الإضراب بالجهاد الشرعي

هل يمكن اعتبار الإضراب عن الطعام والشراب من وسائل الجهاد الشرعي التي يثاب عليها الإنسان، أم لا؟. حيث إن البعض قد يقول بأن وسيلة الإضراب عن الطعام والشراب من وسائل الجهاد المستحدثة والتي لم تكن موجودة على عهد الرسول ﷺ. وللإجابة عن هذا نقول:

(أ) من الملاحظ أن ما يثيره بعض المعاصرين ممن يروجون لهذه الوسيلة إلى أن هذا الإضراب ما هو إلا وسيلة من وسائل الجهاد المستحدثة التي أوجدتها الحضارة المعاصرة، وذلك بهدف دفع الغير ـ وهو من بيده اتخاذ القرار ـ إلى اتخاذ قرار معين أو منع قرار معين من الإصدار، أو منع إيقاع ظلم، أو منع تعدٍ من السلطة الحاكمة، أو ممن يمثلها على هؤلاء المضربين، ومن ثم فلا يجوز إنكاره بحجة أنه لم يرد نص بالنهي عنه، فهذا يعتبر من الأمور المستحدثة التي يجوز استخدامها ما دامت هذه الوسيلة تحقق الهدف التي شرعت من أجله فهذا الكلام غير صحيح وغير معتبر شرعاً وذلك للآتي.

(ب) قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ**...﴾[الأنفال:٧٢] وقال تعالى

أيضا: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[الحجرات:١٥] وفي مجادلة ومجاهدة غير المسلمين باللسان قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[العنكبوت:٤٦] وروي عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «جاهدوا المشركين بأيديكم وأموالكم وألسنتكم»، وفي رواية أخرى عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «قاتلوا المشركين بألسنتكم وأيديكم»[1] وعند الحاكم بتقديم الأموال على غيرها فقد روي أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»[2] فالرسول ﷺ قد حصر وسائل الجهاد في هذه الثلاثة وكل وسائل الجهاد المستحدثة لا تخرج عنها، كما أن هناك وسيلة أخرى خاصة بجهاد المستضعفين الذين لا يستطيعون فعل هذه الثلاثة السابقة وهي الجهاد بالقلب والإنكار على المخالفين وعدم مسايرتهم فيما يقولون أو يفعلون، وإلا أصبحوا بإقرارهم بالقلب مشاركين لهم، والجهاد بالقلب يعني أن الإنسان ينكر بقلبه وقالبه فلا يشارك بقلبه بأن يقر العمل، أو بقالبه وجوارحه بأن يفعل مثلما يفعلون أو يقول مثل ما يقولون، وهذا مستفاد من الحديث الذي روي عن جابر قال: كنا مع النبي ﷺ في غزاة فقال ﷺ: «إن بالمدينة لرجالاً، ما سرتم مسيراً ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم ، حبسهم المرض»[3] وفي رواية البخاري عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ رجع من غزوة تبوك فدنا من المدينة

(١) الأحاديث المختارة للمقدسي :جـ٥/٢٧١/١٩٠٢، ١٩٠٣/ وقال المقدسي :إسناده صحيح.
(٢) المستدرك للحاكم جـ ٢/٩١/٢٤٢٧/كتاب الجهاد/وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.
(٣) صحيح مسلم جـ ٣/١٥١٨/كتاب الإمارة /باب ثواب من حبسه عن الغزو مرض أو عذر آخر .

فقال: «إن بالمدينة أقواماً ما سرتم مسيراً ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم قالوا: يا رسول الله وهم بالمدينة قال: وهم بالمدينة حبسهم العذر»[1] وهذا يعني المشاركة بالقلب والقالب ولكن منعهم من المشاركة بالقالب العذر والمرض، فلذلك حصلوا على الأجر؛ وكذلك كل إنسان يجاهد غير المسلمين بهذه الوسائل فهو من الجهاد المثاب عليه إن شاء الله تعالى. وبعد هذه المقدمة نستطيع أن نقول بأن وسيلة الإضراب عن الطعام والشراب من أجل حث الغير على اتخاذ قرار معين أو منع ظلم معين ليست من وسائل الجهاد المشروعة ولا من الوسائل المباحة بل هي من الوسائل المحرمة التي يترتب عليها ضياع النفس أو إصابتها بأضرار جسدية كبيرة مما يؤدي ذلك إلى أن يصبح الإنسان ـ الذي استمر في الإضراب مدة تزيد عن أسبوع أو أكثر ـ في حالة صحية غير سليمة بل قد لا يعود الإنسان إلى الحالة الصحية التي كانت قبل الإضراب. وقد ثبت في الصحيح من رواية عن قيس بن أبي حازم قال: «دخل أبو بكر على امرأة من أحمس يقال لها زينب، فرآها لا تكلم. فقال: ما لها لا تكلم؟. قالوا: حجت مصمتة قال لها: تكلمي. فإن هذا لا يحل، هذا من عمل الجاهلية، فتكلمت فقالت: من أنت؟. قال: امرؤ من المهاجرين. قالت: أي المهاجرين؟. قال: من قريش. قالت: من أي قريش أنت؟. قال: إنك لسؤول أنا أبوبكر. قالت: ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية؟. قال: بقاؤكم عليه ما استقامت بكم أئمتكم. قالت: وما الأئمة؟. قال: أما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم؟. قالت: بلى. قال: فهم أولئك على الناس»[2] فأخبر أبو بكر أن

(١) صحيح البخاري جـ ٤/ ١٦١٠/كتاب المغازي/باب نزول النبي ﷺ الحجر
(٢) صحيح البخاري جـ ٣/ ١٣٩٣/ ٣٦٢٢/كتاب فضائل الصحابة / باب أيام الجاهلية

الصمت المطلق لا يحل وعقب ذلك بقوله هذا من عمل الجاهلية قاصداً بذلك عيب هذا العمل وذمه، وتعقيب الحكم بالوصف دليل يدل على أن الوصف علة لهذا الحكم ، فدل ذلك على أن الصمت من عمل الجاهلية، وهو وصف يوجب النهي عنه والمنع منه، ومعنى قوله من عمل الجاهلية أي: إنه مما انفرد به أهل الجاهلية ولم يشرع في الإسلام[1]. فيدخل في هذا كل ما اتخذ واستجد من وسائل لم تتفق مع أحكامه الإسلام وتعاليمه أو كل ما كان فيه ضرر في النفس أو الجسد أو المال أو العرض وغير ذلك. ومنه الإضراب عن الطعام والشراب. فهو يعتبر من أعمال الجاهلية التي جاء الإسلام وغيرها فلا يجوز لنا أن نعود إليها مرة ثانية.

(٣) المسألة الثالثة

أثر الإضراب المفضي إلي قتل النفس

هل يؤدي إلى الكفر أم لا ؟

أثر الإضراب عن الطعام والشراب الذي أفضي إلى قتل النفس هل يعتبر هذا المضرب عن الطعام والشراب كافراً مرتداً بهذا الفعل أم أنه يعتبر مسلماً فاسقاً وعاصياً لأمر الله تعالى؟. وللإجابة عن هذا السؤال نقول بأنه قد سبق القول: بأن الإضراب عن الطعام والشراب إذا كان يؤدي إلى قتل النفس فهو محرمٌ ومنهيّ عنه، ويحدث هذا الأمر حينما يمتنع الإنسان المضرب عن الطعام والشراب مدة طويلة من الزمان؛ بحيث لا يمكن أن يعيش بعدها إذا ما استمر في إضرابه، وهذه المدة تختلف من شخص إلى آخر، وذلك على حسب طبيعة وجسد كل إنسان، ومدى قدرته وتحمله للجوع والعطش ، فقد قيل: بأن بعض المضربين عن الطعام والشراب في سجون الأمريكان والإسرائيليين قد استمروا مدة من الزمان تزيد على الشهر مما

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ص : ١٢٤، ١٢٥

ترتب على ذلك ضعف شديد لمن عاش منهم بعد ذلك وبعضهم قد مات من جراء هذا الامتناع والإضراب عن الطعام والشراب مدة تزيد عن خمسين يوماً مما أدي ذلك إلى وفاته، وقد وردت أدلة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المطهرة تدل على ذلك وقد سبق الإشارة إلى بعض منها وهذه الأدلة هي:

(أ) منها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾[النساء:٢٩] ومنها ما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»(١) وروي أيضا عن جندب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «كان برجل جراح فقتل نفسه. فقال الله: بدرني عبدي بنفسه حرمت عليه الجنة» وروي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي ﷺ: «الذي يخنق نفسه يخنقها في النار والذي يطعنها يطعنها في النار»(٢) وأما ما يتعلق به من أحكام فنقول وبالله تعالى التوفيق:

(ب) اختلف الحنفية في ذلك، ففي قول أبي حنيفة ومحمد: يصلى عليه، وهو الأصح؛ لأنه فاسق غير ساع في الأرض بالفساد، وقال أبو يوسف :لا يصلى عليه، وهو الأصح ؛ لأنه باغٍ على نفسه(٣) ومفهوم الكلام: أن هذا يشمل الإمام والناس أجمعين. ولكن الراجح هو قول أبي حنيفة ومحمد وبه يُفتى، وإن كان أعظم وزرا ممن

(١) صحيح مسلم جـ ١/١٠٣/١٠٩/ كتاب الإيمان / باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه.
(٢) صحيح البخاري جـ ١/٤٥٩/١٢٩٨، ١٢٩٩/كتاب الجنائز/ باب ما جاء في قاتل النفس
(٣) البحر الرائق لابن نجيم جـ ٢/٢١٥.

قتل غيره ولكن بعض الحنفية يرجح قول أبي يوسف وذلك للحديث الوارد في ذلك[1]. واستدلوا على ذلك بما روي عن جابر بن سمرة قال: «أتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه»[2] وفي رواية أخرى بدون ذكر الآلة التي قتل بها نفسه فقد روي عن جابر بن سمرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن قال: «أن رجلا قتل نفسه فلم يصل عليه النبي ﷺ»[3]. وعند أبي داوود بتفصيل أكثر فقد روي عن جابر بن سمرة قال: «مرض رجل فصيح عليه فجاء جاره إلى رسول الله ﷺ فقال: له إنه قد مات قال: وما يدريك قال أنا رأيته قال رسول الله ﷺ: إنه لم يمت. قال: فرجع فصيح عليه فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه قد مات فقال النبي ﷺ: إنه لم يمت فرجع فصيح عليه فقالت: امرأته انطلق إلى رسول الله ﷺ فأخبره فقال: الرجل اللّهم العنه. قال: ثم انطلق الرجل فرآه قد نحر نفسه بمشقص معه فانطلق إلى النبي ﷺ فأخبره أنه قد مات فقال: ما يدريك قال رأيته ينحر نفسه بمشاقص معه قال: أنت رأيته؟. قال: نعم قال: إذا لا أصلي عليه»[4] والمشقص: هو نصل السهم الطويل. فهذا الرجل قد ذبح نفسه بنصل السهم وذلك لما آلمه المرض واشتد عليه، وكان المفروض عليه أن لا ييأس من رحمة الله تعالى ويترك نفسه إلى مقدور الله تعالى عليه.

(ج) وذهب المالكية إلي القول: بأن قاتل نفسه يغسل ويصلى عليه ويفعل به ما يفعل بموتى المسلمين وإثم القتل على نفسه وليس له دية ولا عقل[5] وهذا خاص

(١) حاشية ابن عابدين جـ ٢/٢٢٩.
(٢) صحيح مسلم جـ ٢/٦٧٢/٩٧٨/ كتاب الجنائز / باب ترك الصلاة على القاتل نفسه.
(٣) سنن الترمذي جـ ٣/٣٨٠/١٠٦٨/كتاب الجنائز /باب ما جاء فيمن قتل نفسه/قال أبو عيسى :هذا حديث حسن صحيح.
(٤) سنن أبي داوود جـ ٣/٢٠٦/٣١٥٨/كتاب الجنائز /باب الإمام يصلى على من قتل نفسه
(٥) المدونة جـ ١/٢٥٤ ، والمنتقى للباجي جـ ٧/١١١

بالناس دون الإمام ، ولكن قال ابن الحكم: يصلي عليه الإمام وغيره كما صلي الرسول ﷺ على ماعز والغامدية[1]. ولكن لم يثبت أن الرسول ﷺ صلي على ماعز والغامدية فلا يكون فيه حجة، ولكن الحجة في الصلاة على من رُجم هو ما ورد في الحديث الذي روي عن عمران بن حصين قال: «أن إمرأة من جهينة أتت النبي ﷺ فاعترفت بالزنا. فقالت: إني حبلى، فدعا النبي ﷺ وليها فقال: أحسن إليها فإذا وضعت فأتني بها، ففعل. فلما وضعت جاء بها إلى النبي ﷺ فقال: اذهبي فأرضعيه، ففعلت . ثم جاءت فأمر بها النبي ﷺ فشكت عليها ثيابها ثم أمر برجمها فصلى عليها، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يا رسول الله رجمتها ثم تصلي عليها؟. فقال: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم هل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها»[2] وقد ثبت عن هذا الأمر عن على بن أبي طالب كرم الله وجه وعطاء بن أبي رباح وإبراهيم النخعي[3] وأما قوله: «فشكت عليها ثيابها» هكذا وردت في روايات الحديث أي أنها جمعت عليها ثيابها حتى لا تتكشف أثناء الرجم .

(د) وذهب الشافعية [4] إلى القول :بأن قاتل نفسه يغسل ويصلي عليه [5] وكذا كل من تصادم مع غيره فأدي ذلك إلى قتلهما اعتبرا قاتلين لأنفسهما والصحيح

(١) الذخيرة للقرافي جـ ٢/ ٣٩١، ٣٩٢ ، وقال الشوكاني في : نيل الأوطار جـ ٤/ ٥٩، بأن الرواية الوارد بأن الرسول ﷺ لم يصل على ماعز والغامدية في إسنادها مجاهيل وهي غير صحيحة .وحكي عن أحمد ابن حنبل القول بأن الرسول ﷺ لم يترك الصلاة إلا على الغال من الغنيمة وقاتل نفسه فقط .
(٢) سنن الدارقطني جـ ٣/ ١٢٧/ ١٤٤/كتاب الحدود والديات وغيره ، وسنن النسائي جـ ١/ ٦٣٦/ ٢٠٨٤/ كتاب الجنائز /باب الصلاة على المرجومة، والمحلي لابن حزم جـ ٣/ ٣٩٩ ، ٤٠٠
(٣) والمحلي لابن حزم جـ ٣/ ٣٩٩ ، ٤٠٠
(٤) الأم :للإمام الشافعي جـ ٦/ ٣
(٥) نهاية المحتاج للرملي جـ ٢/ ٤٤١

أن على كل واحد منهما في تركته كفارتين إحداهما: لقتل نفسه، والأخرى: لقتل صاحبه وذلك لاشتراكهما في إهلاك نفسين بناء على أن الكفارة لا تتجزأ، كما أن قاتل نفسه عليه كفارة وهو الأظهر عندهم وفي حالة موت الدابة فعلى كل واحد منهما نصف قيمتها للآخر إذا كانا هما المالكان لها أما إذا كانا غير مالكين فعليهما القيمة كاملة[1] واستدلوا على ذلك بما روي عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ «صلوا على من قال: لا إله إلا الله وصلوا خلف من قال: لا إله إلا الله»[2] وبما روي عن جابر أن الطفيل بن عمرو الدوسي أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: هل لك في حصن حصين ومنعة قال: حصن كان لدوس في الجاهلية فأبى ذلك النبي ﷺ للذي ذخر الله للأنصار فلما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو وهاجر معه رجل من قومه فاجتووا المدينة فمرض فجزع فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه فشخبت يداه حتى مات فرآه الطفيل بن عمرو في منامه فرآه وهيئته حسنة ورآه مغطيا يديه فقال له ما صنع بك ربك فقال غفر لي بهجرتي إلى نبيه ﷺ فقال مالي أراك مغطيا يديك قال: قيل لي لن نصلح منك ما أفسدت فقصها الطفيل على رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «اللّهم وليديه فاغفر»[3].

(هـ) وذهب الحنابلة إلى القول: بأن الإمام لا يصلي على الغالّ ـ الآخذ من الغنيمة بدون علم الإمام ـ وقاتل نفسه ويصلي عليهما سائر الناس[4]. واستدلوا على قولهم بما سبق من الأحاديث، وبما ثبت من أن الرسول ﷺ لم يصلي عليه، ولكنه لم

(١) مغني المحتاج : للخطيب الشربيني جـ٥/ ٣٥٠، ونهاية المحتاج للرملي جـ ٣٦٢/٧ .
(٢) سنن الدارقطني جـ ٣/٥٦/٢/ باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه/.
(٣) صحيح مسلم جـ ١١٦/١٠٨/١/كتاب الإيمان/ باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر.
(٤) المغني لابن قدامة جـ ٤١٥/٢.

يمنع أحدا من الصلاة عليه وأن ما فعله يعتبر معصية فقد روي عن زيد بن خالد الجهني أن رجلاً من أصحاب النبي ﷺ توفي يوم خيبر فذكروه لرسول الله ﷺ فقال: «صلوا على صاحبكم فتغيرت وجوه القوم من ذلك، فقال: إن صاحبكم غلّ في سبيل الله ففتحنا متاعه فوجدنا خرزا من خرز اليهود لا يساوي درهمين»(١) واستدلوا أيضا بما روي عن عبد الله عن ﷺ قال: «ثلاث من السنة: الصف خلف كل إمام، لك صلاتك وعليه إثمه، والجهاد مع كل أمير، لك جهادك وعليه شره، والصلاة على كل ميت من أهل التوحيد وإن كان قاتل نفسه»(٢). والحديث: وإن كان ضعيفا إلا أنه فيه دلالة تدل علي جواز الصلاة علي كل ميت مات من أهل الإسلام الموحدين بالله تعالى. حتى وإن كان هذا الميت قد قتل نفسه.

(و) وقال عمر بن عبد العزيز، والأوزاعي: لا يصلى الإمام ولا غيره على قاتل نفسه بحال؛ لأن من لا يصلي عليه الإمام لا يصلي عليه غيره، كشهيد المعركة(٣).

(ز) والرأي الراجح هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء ومعهم ابن حزم فقد قال: ويصلى على كل مسلم، بر أو فاجر، مقتول في حد، أو في حرابة، أو في بغي، ويصلي عليهم الإمام، وغيره ـ ولو أنه شر من على ظهر الأرض، إذا مات مسلما لعموم أمر النبي ﷺ في الحديث الذي رواه سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: «كنا

(١) صحيح بن حبان جـ ١١/١٩١/٤٨٥٣/كتاب الجهاد /باب الغلول / ذكر ﷺ الصلاة على من مات وقد غل في سبيل الله .والمستدرك للحاكم جـ٢/١٣٩/٢٥٨٩/

(٢) سنن الدارقطني جـ ٢/٥٧/١١/ باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه/وقال الداقطني : في إسناده أحد المتروكين وهو عمر بن صبح.

(٣) المغني لابن قدامة جـ ٢/٤١٥

جلوساً عند النبي ﷺ إذ أتي بجنازة فقالوا: صل عليها. فقال: هل عليه دين؟. قالوا: لا. قال: فهل ترك شيئا؟. قالوا: لا. فصلى عليه. ثم أتي بجنازة أخرى فقالوا يا رسول الله: صل عليها. قال: هل عليه دين؟. قيل: نعم. قال: فهل ترك شيئا؟. قالوا: ثلاثة دنانير. فصلى عليها. ثم أتي بالثالثة: فقالوا: صل عليها. قال: هل ترك شيئا؟. قالوا: لا. قال: فهل عليه دين؟. قالوا: ثلاثة دنانير قال: صلوا على صاحبكم. قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله وعلى دينه. فصلى عليه»[1] والمسلم صاحب لنا. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[الحجرات:١٠]. وقال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة:٧١] فمن منع من الصلاة على مسلم فقد قال قولا عظيما، وإن الفاسق لأحوج إلى دعاء إخوانه المؤمنين من الفاضل المرحوم[2].

(ح) ونخلص من ذلك: أن المضرب عن الطعام والشراب إذا أدى إضرابه إلى وفاته وقتله لنفسه يعتبر مسلماً يغسل ويصلي عليه وهذا خلاف المفهوم الشائع بين الناس، وسواء أكان المصلي عليه هو الإمام أم غيره من الناس، وأما ما ورد من عدم صلاة الرسول ﷺ على قاتل نفسه كما ورد ذلك في بعض الروايات فهو بيان لشناعة ما فعله هذا الإنسان وإقدامه على قتل نفسه؛ لأن هذا من اليأس والقنوط من رحمة الله تعالى قال تعالى: ﴿قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾[الحجر:٥٦] فالإنسان الضال المتبع للهوى والشهوة هو الذي يقنط من رحمة ربه وهذا يصدق على

(١) صحيح البخاري جـ ٢/٧٩٩/٢١٦٨/ كتاب الحوالات / باب إن أحال دين الميت على رجل جاز
(٢) المحلي لابن حزم جـ٣/٣٩٩-٤٠٢

المسلم وغير المسلم وقال تعالى: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيۡـَٔسُواْ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف:٨٧]

(٤) المسألة الرابعة
الأثر المترتب على كون الإضراب عن الطعام والشراب إلقاءً للنفس في التهلكة

س: ما هو الأثر المترتب على كون الإضراب عن الطعام والشراب إلقاءً للنفس في التهلكة أو إلحاق الأذى والضرر بها، وإذا كان لا يؤدي إلى التهلكة أو إلحاق الأذى والضرر بالنفس فما حكمه؟. وللإجابة عن هذا نقول وبالله تعالى التوفيق والسداد:

(أ) ذهب الحنفية إلى القول بأن تفسير قول الله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِۛ وَأَحۡسِنُوٓاْۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة:١٩٥] لا يكون إلا من خلال هذه الوجوه فقد روي عن أسلم أبي عمران قال: غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن الوليد والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة، فحمل رجل على العدو، فقال الناس: مه مه، لا إله إلا الله، يلقي بيديه إلى التهلكة، فقال أبو أيوب: إنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار، لما نصر الله نبيه وأظهر دينه الإسلام قلنا: هلم نقيم في أموالنا ونصلحها، فأنزل الله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِۛ وَأَحۡسِنُوٓاْۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[البقرة:١٩٥] فالإلقاء بالأيدي إلى التهلكة أن نقيم في أموالنا فنصلحها وندع الجهاد ؛ قال أبو عمران: فلم يزل أبو أيوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن

بالقسطنطينية[1]. فأخبر أبو أيوب على أن وجه الدلالة من الآية هو: أن الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله، وأن الآية في ذلك قد نزلت. وقد روي مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك. وروي عن البراء بن عازب وعبيدة السلماني: «أن الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصي». وقيل: «هو الإسراف في الإنفاق حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف نفسه». ـ وهذا المعني هو المقصود من البحث وقد كان معروفاً من قبل ـ وقيل: «هو أن يقتحم الحرب من غير نكاية في العدو» وهو الذي تأوله القوم الذين أنكر عليهم أبو أيوب وأخبر فيه بالسبب. وليس يمتنع أن يكون جميع هذه المعاني مرادة من الآية، وذلك لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف فأما حمله على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو، فإن محمداً بن الحسن ذكر في السير الكبير أن رجلا لو حمل على ألف رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع في نجاة أو نكاية، فإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية فإني أكره له ذلك لأنه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين. وإنما ينبغي للرجل أن يفعل هذا إذا كان يطمع في نجاة أو منفعة للمسلمين، فإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية ولكنه يجزئ المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكلون في العدو فلا بأس بذلك إن شاء الله لأنه لو كان على طمع من النكاية في العدو ولا يطمع في النجاة لم أر بأسا أن يحمل عليهم، فكذلك إذا طمع أن ينكل غيره فيهم بحملته عليهم فلا بأس بذلك، وأرجو أن يكون فيه مأجورا؛ وإنما يكره له ذلك إذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية، ولكنه مما يرهب

(١) المستدرك على الصحيحين جـ ٢/ ٩٤/ ٢٤٣٤/ قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه

العدو، فلا بأس بذلك لأن هذا أفضل النكاية وفيه منفعة للمسلمين. والذي قال محمد من هذه الوجوه صحيح لا يجوز غيره؛ وعلى هذه المعاني يحمل تأويل من تأول في حديث أبي أيوب أنه ألقى بيده إلى التهلكة بحمله على العدو؛ إذ لم يكن عندهم في ذلك منفعة، وإذا كان كذلك فلا ينبغي أن يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين . فأما إذا كان في تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله تعالى به أصحاب النبي ﷺ في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[التوبة:١١١] وقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[البقرة:٢٠٧] في نظائر ذلك من الآي التي مدح الله فيها من بذل نفسه لله تعالى وعلى ذلك ينبغي أن يكون حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه متى رجا نفعا في الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان في أعلى درجات الشهداء، قال الله تعالى: ﴿يَٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾[لقمان:١٧]. وقد روي عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[1]. ويتضح من كلام الحنفية أن الإضراب عن الطعام والشراب ليس من قبيل الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر وقد سبق نقل بعض النقول عنهم في أول البحث.

(١) الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك جـ٣/ ٢١٥/ ٤٨٨٤، وأحكام القرآن للجصاص جـ ١/ ٣٦٠، ٣٦١، وشرح لسير الكبير للسرخسي جـ ١/ ١٧٦، وأحكام القرآن لابن العربي جـ ١/ ١٦٤.

(ب) وقال أبو بكر ابن العربي في تفسير معني التهلكة: أن لا تخرجوا بغير زاد يشهد له قوله تعالى: ﴿..وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[البقرة:١٩٧] فقد أمر الله تعالى بالتزود لمن كان له مال ومن لم يكن له مال فإن كان ذا حرفة يستطيع أن تنفق منها في الطريق أو سائلا فلا خطاب عليه وإنما خاطب الله أهل الأموال الذين كانوا يتركون أموالهم ويخرجون بغير زاد ويقولون نحن المتوكلون والتوكل له شروط. وقال القرافي: «أن عدم وجود مطلق الطعام المباح يوجب على المكلف الأكل من الميتة وذلك إذا خاف على نفسه الهلاك، ولا يجب عليه ذلك إلا في حالة الخوف من الهلاك وذلك لوجوب إحياء النفس بدليل قوله تعالى: ﴿..وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[البقرة:١٩٥] فإحياء النفس اقتضى أحد الغذاءين إما المباح وإما الميتة على الترتيب فإذا تعذر المباح تعينت الميتة بلا فرق ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم وجود طعام مباح بعينه بل وجود مطلق الطعام المباح الذي يصلح لإقامة البنية الجسدية[1].

(ج) وقال الشافعية: أن من غلبه الجوع والعطش فخاف الهلاك على نفسه لزمه الفطر إن كان صائماً حتى وإن كان صحيحاً مقيماً؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿..وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[النساء:٢٩] وقوله تعالى: ﴿..وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[البقرة:١٩٥].

(د) وقال الحنابلة من اضطر إلى أكل الصيد وهو محرم أبيح له بغير خلاف نعلمه وسنده قوله تعالى: ﴿..وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ

(١) بتصرف من : الفروق للقرافي جـ ٢/ ٨٠، وحاشية تهذيب الفروق على الفروق جـ٢/ ٩٤

﴿ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[البقرة:١٩٥] وقال ابن قدامة: «وترك الأكل مع القدرة عند الضرورة إلقاء بيده إلى التهلكة»، «ولأنه قادر على إحياء نفسه بما أحله الله له، فلزمه، كما لو كان معه طعام حلال»(١).

(هـ) والراجح من كلام الفقهاء السابق أن الإنسان الذي يمنع نفسه الطعام والشراب مدة من الزمان يموت فيها أو يهلك أو يصيبه ضعف عام في نفسه أو جسده فإنه يأثم على ما فعله، لأن فعله هذا من الأفعال غير المشروعة التي تؤدي بالإنسان إلى التهلكة المنهي عنها:

(١) ومن تتبع كلام الفقهاء في باب القتل العمد وشبه العمد من أنهم يعتبرون من وسيلة القتل التي توجب القصاص أو الدية على اختلاف بينهم يعلم أن هذه الوسيلة تعتبر من وسائل القتل المحرمة فقد قال الشافعي: «ولو كانت المدة التي منعه فيها الطعام مدة الأغلب فيها أنه يموت أحد من مثلها. قتل به. وإن كان الأغلب أنه لا يموت من مثلها أحد ضمن الدية»(٢). وهذا القول هو نفسه قول المالكية(٣). والحنفية(٤).

(٢) عن عمر بن سعد عن أبيه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قال: قال رسول الله ﷺ: «عجبت للمؤمن إن أصابه خير حمد الله وشكره وإن أصابته مصيبة احتسب وصبر

(١) المغني جـ٣ /٤٣٧-٤٣٨، جـ٩/٤١٥(مكتبة القاهرة-د.ط -١٣٨٨هـ ١٩٦٨م) وقد قال ذلك في مسألة المحرم ومسألة المضطر إلى أكل الميتة
(٢) بتصرف من : الأم :للإمام الشافعي :جـ٦/٧، ٨ (- ط- دار الفكر – بيروت – ط-١٤١٠هـ-١٩٩٠م)
(٣) شرح مختصر خليل للخرشي جـ٨/٧، وحاشية الدسوقي جـ٤/٢٤٢
(٤) حاشية ابن عابدين جـ١/٣٨

فالمؤمن يؤجر في كل شيء حتى في اللقمة يرفعها إلى فيه»[1] وفي رواية عن سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «عجبت من قضاء الله عز وجل للمؤمن إن أصابه خير حمد ربه وشكر وإن أصابته مصيبة حمد ربه وصبر المؤمن يؤجر في كل شيء، حتى في أكلته يرفعها إلى فيه»، وعند أحمد والبزار في رواية قال: «يؤجر في كل أمره حتى اللقمة يرفعها إلى في امرأته»[2]. وجه الدلالة من الحديث أن الإنسان الذي يمنع نفسه الطعام والشراب لا يدخل في عجب الله تعالى كما أن وصف الإيمان له أصبح ناقصاً بدرجة كبيرة؛ وذلك لأن المؤمن يصبر في والضراء ويشكر الله تعالى السراء وفي حين له بذلك أجر حتى في اللقمة التي يأكلها أو التي يطعمها لزوجته ومن ثم فإن المسلم الذي يمتنع عن الطعام الشراب بهدف الاحتجاج أو الاعتراض على قرار سياسي أو غيره من الأمور يعتبر عاصيا لله تعالى لأنه يلقي بنفسه في التهلكة والضعف العام سواء أكان شديدا أملا لجسد الذي جعله الله تعالي أمانة في يده فلا يجوز له التفريط فيه إلا في الأمور المطلوبة شرعا وهذا الأمر ليس مطلوباً شرعاً بل هو مذموم شرعاً . يؤيده الحديث الآتي .

(٣) وروي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال كان رسول الله ﷺ يقول: «اللّٰهم إني أعوذ بك من الجوع فإنه بئس الضجيع وأعوذ بك من الخيانة فإنها بئست البطانة»[3] قال المناويّ: الجوع : هو الألم الذي ينال الإنسان والحيوان من خلو المعدة فإنه بهذا يكون بئس الضجيع أي: المضاجع لأنه يمنع منع استراحة البدن ويحلل

(١) الأحاديث المختارة للمقدسي جـ ٣/٢٢٢/١٠٢٧/وقال : إسناده صحيح
(٢) مجمع الزوائد جـ ١٠/٩٥/باب ما جاء في الحمد/وقال الهيثمي: رواه أحمد بأسانيد والطبراني في الأوسط وأسانيد أحمد رجالها رجال الصحيح وكذلك بعض أسانيد البزار.
(٣) سنن أبي داوود جـ ٢/٩١/ ١٥٤٧/كتاب الصلاة/ باب في الاستعاذة.

المواد المحمودة بلا بدل، كما أنه يشوش الدماغ ويثير الأفكار الفاسدة والخيالات الباطلة ويضعف البدن عن القيام بحق الطاعة، والمراد هنا الجوع الصادق وآيته أن تكتفي نفسه بالخبز فقط دون إدام، وقد خص الضجيع بالجوع لينبه على أن المراد الجوع الذي يلازمه ليلاً ونهاراً ومن ثم حرم الرسول ﷺ صوم الوصال ومثله كل ما يضعف الإنسان عن القيام بوظائف العبادات لا سيما قيام التهجد، والمقصود بالبطانة: الخيانة لأنها ليست كالجوع الذي يتضرر به صاحبه فحسب بل هي سارية إلى الغير فهي وإن كانت بطانة لحاله لكن يجري سريانه إلى الغير مجرى الظهارة، وسئل بعضهم كيف تمدح الصوفية بالجوع مع أنه ﷺ نهى عنه؟. فقال: إنما مدحوا الجوع المشروع الموافق للشريعة وذلك لكونه مطلوبا للسالك ليخرج به عن تحكم الشهوات البهيمية فيه، فإذا خرج عنها استنار هيكله ـ جسده ـ وأدرك بالنور الحق والباطل وحينئذ يكون جوع مطيته الحاملة له إلى حضرة مولاه رب العالمين[1].

(٤) ومن ثم يتضح أن الامتناع عن الطعام عن الشراب بهدف الاعتراض على القرارات السياسية أو الاقتصادية أو غير ها من الأمور منهيّ عنه في الشرع، ولا يمكن اعتباره من الوسائل المشروعة التي تتفق مع أصول الشريعة الإسلامية بل هو أمر محدث وقديم في نفس الوقت ، وذلك لأنه كان من أفعال الجاهلية في الماضي ـ كما سبق ـ ثم وفد إلي البلاد الإسلامية من الدول الغربية وقد تشبث به المسلمون كوسيلة من وسائل تغيير المنكر لما وجد أن الغرب يستخدمها وتحقق لهم مصالحهم وقد نهانا الله تعالى عن اتباع الوسائل المفضية إلي الموت أو الهلاك أو على طلب تغيير المنكر أو المأمور المخالفة للرأي بهذه الوسيلة باعتبار ذلك من قبيل خرق العوائد ـ

(١) بتصرف من: فيض القدير للمناوي جـ ١٢٣/٢.

وهي الامتناع أو الإضراب عن الطعام والشراب بهدف دفع الغير إلى أمر ما ـ ويدل على تحريم طلب خرق العوائد قوله تعالى: ﴿..وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[البقرة:١٩٥] أي لا تركبوا الأخطار التي دلت العادة على أنها مهلكة وقوله تعالى: ﴿..وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[البقرة:١٩٧] أي الواقية لكم من الحاجة إلى السؤال والسرقة؛ فإنهم كانوا يسافرون إلى الجهاد والحج بغير زاد فربما وقع بعضهم في إحدى المفسدتين المذكورتين فأمرهم الله تعالى بالتزام العوائد وحرم عليهم تركها فإن المأمور به ـ وهو حفظ النفس من التلف والهلاك ـ منهيّ عن فعل ضده بل فعل أضداده ـ وهو الامتناع عن أكل الطعام وشرب الشراب الحافظ للنفس من التهلكة والضياع التلف ـ[1].

(٥) المسألة الخامسة

أثر استخدام السجين للإضراب عن الطعام والشراب كوسيلة للتغير

س: هل يجوز للسجين استخدام الإضراب عن الطعام والشراب كوسيلة من الوسائل المعبرة عن رأيه وذلك للتغيير الضرر الواقع عليه أو للتعبير عن المطالبة بحقوقه وهل يمكن اعتبارها وسيلة معتبرة شرعا أم لا؟.

(أ) وللإجابة عن هذا نقول: بأنه قد يلجأ بعض المسجونين إلي وسيلة الإضراب عن الطعام والشراب لرفع الظلم الواقع عليهم أو تخفيفه أو لرد الاعتبار لهم أو لتحسين أوضاعهم المعيشية داخل السجن أو لدفع الإدارة لاتخاذ قرار ما يخدم مصالحهم، أو أي شيء آخر يرونه هدفا مشروعا فهل يجوز لهم هذا الأمر أم لا؟ نجد أن بعض العلماء المعاصرين[2] قد قال: بأن الإضراب عن الطعام الذي يلحق

(١) بتصرف من: أنوار البروق في أنواء الفروق جـ٤ /٢٦٨، ٢٦٩.
(٢) فتوى على موقع: الشبكة الإسلامية بالانترنت / رقم/ ٨٠٢٠/بتاريخ/١٤٢٢/١٥هـ.

بصاحبه الضرر أو يوصله إلى الهلاك لا يجوز إطلاقاً مهما كان الدافع إليه، أما إذا كان الإضراب عن الطعام لا يلحق ضرراً بالمضرِب، وتعين وسيلة لبلوغ أهداف مشروعة لا سبيل لتحقيقها إلا به، ففي هذه الحالة أفتى بعض أهل العلم بجوازه. وله الاستمرار فيه حتى يحقق هدفه ما لم يحس بالضرر، فإن أحس به وجب عليه أن يتناول ما يدفع عنه الضرر، فإن استمر حتى مات فهو قاتل نفسه والعياذ بالله تعالى من ذلك.

(ب) فهذه الفتوى مخالفة لما سبق ذكره من الأحاديث والأدلة التي دلت على منع الإضراب أو الامتناع عن الطعام والشراب كما أنها مبهمة وغير واضحة في التفرقة بين متى يكون الفعل جائزا ومتى لا يكون جائزاً وذلك لأنها قالت: بالجواز وقالت: بأنه يعتبر قاتلاً لنفسه إن أدي إضرابه إلى الموت، فما هو الحكم إن أدي إضرابه إلى إلحاق الضرر والأذى بجسده أو نفسه وأصبح من جراء هذا الإضراب مريضاً مرضاً مزمناً لا يمكن الشفاء منه، أليس هذا الفعل محرماً ومخالفاً للآيات القرآنية والأحاديث النبوية السابقة كما أن المدة الزمنية التي واصل بها لرسول ﷺ هي ثلاثة أيام كالمنكل لمن رفض الطاعة له في عدم القيام بصوم الوصال؛ وذلك لأن الصوم يلحق الأذى بالجسد ـ مع العلم بأن هناك أشخاصاً لا يتأثرون بهذه الثلاثة أيام ـ ولكن هذه المدة عند كثير من الناس تصيبهم بالتعب الشديد والإعياء والجوع الشديد الذي ربما أورثهم مرضا ما، لذا فالحكم الشرعي الصحيح الذي نراه هو المنع من ذلك مهما كانت الأسباب الداعية إلي الإضراب بل يجب أن يتخذ السجين وسيلة من الوسائل المشروعة والتي يمكن أن تحقق أهدافه المنشودة، أو أن ترفع عنه الظلم الواقع عليه من إدارة السجن، وذلك لأن السجين إما أن يكون مجرماً وإما أن يكون

مظلوماً،كمن حبس حبساً سياسياً لمخالفته للحكام في الرأي فهو في هذه الحالة مبتلى، والمبتلى يصبر على ما أصابه في سبيل الله تعالى، وأما إذا كان مجرماً فإنه ينال عقوبته القانونية وليست العقوبة الشرعية فإن السجن لم يشرعه الله تعالى ولم يأمر به رسوله ﷺ ولكن الله تعالى حكي عنه في سورة يوسف وأنه قد سجن ظلماً وعدواناً من عزيز مصر فقال تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ﴾[يوسف٣٥] وقد ظل يوسف عليه السلام في السجن مدة من الزمان ظلماً وعدواناً حتى منَّ الله تعالى عليه بالفرج والخروج منه، فقال تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗاۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَايَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ وَقَدۡ أَحۡسَنَ بِيٓ إِذۡ أَخۡرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجۡنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلۡبَدۡوِ مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[يوسف:١٠٠] ومن أجاز السجن من الفقهاء أجازه في مدة قليلة لا تزيد على بأي حال من الأحوال سنة وذلك من أجل تنفيذ الحكم على الجاني أو استحقاق الدين الواجب عليه كالمفلس.وقال ابن حزم: «ومن ثبت للناس علبه حقوق من مال أو مما يوجب غرم مال ببينة عدل، أو بإقرار منه صحيح: بيع علبه كل ما يوجد له، وأنصف الغرماء، ولا يحل أن يسجن أصلاً»(١)، وهكذا باقي العقوبات الشرعية فهي محددة، ومن ثم فإن السجن يعتبر عند الفقهاء من العقوبات التعزيرية التي ترجع إلى رأي الإمام وذلك على حسب المصلحة. ومن ثم فمثل هؤلاء لا يجوز لهم أن يستخدموا الإضراب كوسيلة من وسائل التعبير عن الرأي والتغيير للواقع أو الظلم الواقع علبهم بل يجب الرجوع إلى الوسائل الشرعية.

(١) المحلى جـ٦/٤٧٥.

(ج) وقد قال د/القرضاوي: بأنه لا بأس للأسير باللجوء إلى هذا الإضراب، مادام يرى أنه الوسيلة الفعالة والأكثر تأثيراً لدى الآسرين، وأنه الأسلوب الذي يغيظ الاحتلال وأهله،وكل ما يغيظ الكفار فهو ممدوح شرعاً، كما قال تعالى في مدح الصحابة قال تعالى: ﴿...يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ..﴾[الفتح:٢٩] وقال في شأن المجاهدين: ﴿...وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[التوبة:١٢٠] فما دام يساعدهم على نيل حقوقهم، فهو أمر مشروع، بل محمود، بشرط ألا ينتهي إلى الهلاك والموت، فالمسلم هنا يتحمل ويصبر إلى آخر ما يمكنه من الصبر والاحتمال، حتى إذا أشرف على الهلاك بالفعل، قبل أن يأكل، وأن ينجي نفسه من الموت. فإن نفسه ليست ملكاً له(١).

(د) ولكن هذا القول مردود وغير صحيح وذلك لما روي عن أبي رافع قال: وجه عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ جيشاً إلى الروم فأسروا عبد الله بن حذافة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فذهبوا به إلى ملكهم فقالوا: إن هذا من أصحاب محمد ﷺ فقال: هل لك أن تتنصر وأعطيك نصف ملكي؟. قال: لو أعطيتني جميع ما تملك وجميع ما تملك وجميع ملك العرب ما رجعت عن دين محمد ﷺ طرفة عين. قال: إذن أقتلك. قال: أنت وذاك. فأمر به فصلب، وقال: للرماة ارموه قريباً من بدنه وهو يعرض عليه ويأبى، فأنزله ودعا بقدر فصب فيها ماءً حتى احترقت ودعا بأسيرين من المسلمين فأمر بأحدهما فألقي فيها وهو يعرض عليه النصرانية وهو يأبى، ثم بكى، فقيل للملك: إنه بكى، فظن أنه قد جزع، فقال: ردوه ما أبكاك؟. قال: قلت هي نفس واحدة تلقى الساعة

(١) موقع: ملتقى أهل الحديث على الإنترنت ،وهو موجود على مكتبة (الموسوعة الشاملة الإلكترونية).

فتذهب فكنت أشتهي أن يكون بعدد شعري أنفس تلقى في النار في الله. فقال له الطاغية: هل لك أن تقبل رأسي وأخلي عنك؟. فقال له عبدالله وعن جميع الأسارى؟. قال: نعم فقبل رأسه وقدم بالأسارى على عمر، فأخبره خبره، فقال عمر: حق على كل مسلم أن يقبل رأس ابن حذافة وأنا أبدأ فقبل رأسه، وفي رواية مالك بن أنس أن أهل قيسارية أسروا ابن حذافة فأمر به ملكهم فجرب بأشياء صبر عليها ثم جعلوا له في بيت معه الخمر ولحم الخنزير ثلاثاً لا يأكل فاطلعوا علبه فقالوا للملك قد انثنى عنقه فإن أخرجته وإلا مات فأخرجه وقال: ما منعك أن تأكل وتشرب؟. قال: أما إن الضرورة كانت قد أحلتها لي ولكن كرهت أن أشمتك بالإسلام. قال: فقبل رأسي وأخلي لك مئة أسير قال: أما هذا فنعم فقبل رأسه فخلى له مئة وخلى سبيله[1].

(هـ) فهذه الرواية تثبت بأن الأسير قد أضرب عن الطعام والشراب ثلاثة أيام حتى أصابه الإعياء ومالت رأسه من شدة الجوع والعطش، وذلك لأن الطعام الشراب الموجود من الأطعمة المحرمة المنهي عنها وأن الله تعالى قد أباح للمضطر أن يأكل من الميتة ويأكل الأطعمة المحرمة وذلك في حالة الضرورة فما بالنا في هذه الأوقات التي يضرب فيها كثير من الناس مدة طويلة من الزمان قد تصل إلى ما يقرب من شهرين وقيل شهر ونصف وقيل شهر وقد ثبت أنه مات أناس كثيرون من جراء هذا الإضراب الواقع في معسكرات الأمريكان والإسرائيليين.

(و) وعند الحنابلة في الإنسان المضطر للأكل من الميتة قولان الأول: يلزمه الأكل، والثاني : لا يلزمه ؛ لما روي عن عبد الله بن حذافة السهمي، صاحب رسول

(١) سير أعلام النبلاء جـ ٢/ ١٤، ١٥.

الله ﷺ أن طاغية الروم حبسه في بيت، وجعل معه خمراً ممزوجاً بماء، ولحم خنزير مشوياً، ثلاثة أيام، فلم يأكل ولم يشرب، حتى مال رأسه من الجوع والعطش، وخشوا موته، فأخرجوه، فقال : قد كان الله أحله لي ؛ لأني مضطر، ولكن لم أكن لأشمتك بدين الإسلام(١). لكن الرأي الأول هو الراجح وهو الموافق للآيات والأحاديث النبوية بأن المضطر يجب عليه أن يأكل من الميتة إذا لم يجد غيرها وذلك لحفظ نفسه، فغن لم يأكل فآثم قال تعالى: ﴿**قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[الأنعام:١٤٥] ولأن إباحة الأكل رخصة، فتقدر بقدها كما معروف في علم الفقه.

(٦) المسألة السادسة

أثر الإضراب عن الطعام والشراب على الإضراب عن العمل

س: هل هناك علاقة تربط بين الإضراب عن الطعام والشراب والإضراب عن العمل أم لا؟. وللإجابة عن هذا نقول وبالله تعالى التوفيق

(١) بأن الإضراب عن الطعام والشراب مختلف عن الإضراب عن العمل حيث إن الإضراب عن العمل يخضع لعقد العمل المتفق عليه بين العامل وبين صاحب العمل وقد أقره القانون في بعض الأحيان إلا أن صاحب العمل له الحق في الاستجابة لطلب العمال أو عدم الاستجابة، لأنه ربما يكون العامل مجحفا في إضرابه هذا ويطالب بأمور غير جائزة من جهة العقد المبرم بينه وبين صاحب العمل وقد قال الله تعالى: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ**..﴾[المائدة:١] ويجب على المسلم

(١) المغني : جـ٩ /٤١٥-٤١٦.

أن يكون ملتزماً بأحكام العقد الذي أبرمه مع الآخرين ولا يحاول أن ينقضه إلا بالطرق المشروعة والقانونية.

(٢) وبهذا القول يتضح أن الإضراب عن الطعام والشراب لا يشبه الإضراب عن العمل إلا في الجزء الأول من الكلمة وهو الإضراب أما الطبيعة والكيفية فهي مختلفة تماماً ومن ثم فلا يصح القول بوجود تشابه بينهما.

(٣) أن الإضراب عن العمل يهدف إلى تحسين الأوضاع للعمال المضربين أو الزيادة في رواتبهم وقد يكون هذا الإضراب مقبولاً إذا كانوا غير متمتعين بكل الحقوق التي يتمتع بها أمثالهم من العمال العاملين في نفس المجال، وقد يكون مجحفاً لصحاب العمل ومن ثم يعتب ومخالف لعقد العمل المبرم بين العامل وبين صاحب العمل، أما الإضراب عن الطعام والشراب فهو يهدف إلى اتخاذ قرار معين أو اعتراض على قرار معين أو طلب شيء ما فهو وسيلة ضغط لتغيير المنكر أو الأمر بالمعروف ولكنها وسيلة غير شرعية لأنها تؤدي إلى إتلاف النفس والجسد أو إلحاق الأذى والضرر بها.

(٧) المسألة السابعة

إثم الداعي إلى الإضراب عن الطعام والشراب

س: ما حكم الداعي إلى الإضراب عن الطعام والشراب بالقول والفعل بأحدهما فقط؟.

والجواب: عن ذلك أقول وبالله تعالى التوفيق: (١) أن الداعي إلي الإضراب عن الطعام والشراب آثم لأنه مخالف لتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية ومتبع لأفعال وتعاليم الغرب ووسائله في تغيير المنكر وقد حذر الرسول ﷺ من ذلك وجعل هذا المخالف للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من الأشياء غير

الجائزة والتي يعتبر كل داع إليها متحمل لوزر من فعل ذلك من بعده ومتبعاً لأقواله وأفعاله؛ لأن هذه السنة مخالفة لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كما لم يأمر بها الله تعالى ولا رسوله ﷺ فقد روي عن جرير بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله ﷺ عليهم الصوف فرأى سوء حالهم قد أصابتهم حاجة فحث الناس على الصدقة فأبطؤا عنه حتى رؤى ذلك في وجهه قال: ثم إن رجلاً من الأنصار جاء بصرة من ينوي ـ فضة ـ ثم جاء آخر ثم تتابعوا حتى عرف السرور في وجهه فقال رسول الله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء»[1] وفي رواية أخرى عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً»[2] فهذان الحديثان يوضحان أن الناس ينقسمان قسمين لا ثالث لهما داع إلى الخير وداع إلى الشر.

(٢) وكل دعوة ليس لها أصل في الكتاب والسنة النبوية أو يشهد لها الكتاب والسنة بالاعتبار، فهي تعتبر من الضلالة التي يجب على المسلم البعد عنها وعدم التمسك بها لأن في التمسك بها تقليد لغير المسلمين في أمور تخالف الشرع وتلحق

(١) صحيح مسلم جـ٤/٢٠٥٩/١٠١٧/كتاب العلم /باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة .

(٢) صحيح مسلم جـ٤/٢٠٦٠/١٠١٧/كتاب العلم /باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة.

الأذى والضرر بالنفس والجسد وكل ضرر يلحق الأذى بالإنسان فهو منهي عنه سواء في الدين أو العقل أو الجسد أو المال أو النفس أو العرض أو غير ذلك كما أن الرسول ﷺ قد حذرنا من تقليد غير المسلمين في كثير من الأمور التي لا تفيدنا، والتي من شأنها أن تُبعدنا عن ديننا فقد روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها، شبراً بشبر وذراعاً بذراع. فقيل يا رسول الله: كفارس والروم؟. فقال: ومن الناس إلا أولئك» وفي رواية أخري رويت عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم. قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى؟.قال: فمن»[1] فالرسول ﷺ قد حذرنا من اتباع تقليد غير المسلمين في الأشياء التي تعود علينا بالضرر في جميع شئون حياتنا وأخبرنا بأن هذا الاتباع ما هو سنة كونية رتبها الله تعالى في الأمم السابقة قبل أمة الإسلام وأن هذه السنة قد أصابت المسلمين منذ أن كان الرسول ﷺ حياً بينهم حتى يومنا هذا بل في عصرنا الحالي أصبح المسلم المتمسك بتعاليم الإسلام من الغرباء بين الناس لكثرة الناس المسلمة المتبعين لغير المسلمين في معظم شئون حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حتى الأخلاقية ومنها وسائل تغيير المنكر التي جاءت إلينا من قبل غير المسلمين وذلك نظراً لتقدمهم الصناعي والتقني وأسلوب حياتهم التي بُهر به المسلمون فقلدوهم في الفترة التي كانوا فيها بعيدين عن كتاب ربهم سبحانه وتعالى وسنة نبيهم ﷺ.

(١) صحيح البخاري جـ٦/٢٦٦٩/٦٨٨٨، ٦٨٨٩/كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة/ باب قول النبي ﷺ لتتبعن سنن من كان قبلكم.

(٨) المسألة الثامنة
أثر الإضراب عن الطعام والشراب على القسم والحلف

س: هل الإضراب عن الطعام والشراب من باب القسم والحلف على الغير من أجل حثه على اتخاذ شيء معين أو فعل شيء ما أو الامتناع عن فعل شيء ما أم لا؟

والجواب: (أ) أنه قد يتصور البعض بأن الإضراب عن الطعام والشراب وسيلة مستحدثة لدفع الغير إلى اتخاذ قراراً معين ولكن الحقيقة هي أن هذا غير صحيح، فقد وجدت هذه الوسيلة في العرب قبل الإسلام وكانت معروفة لدفع الغير إلى تنفيذ ما يطلبه منه الممتنع عن الطعام والشراب كما روي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ ۚ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[العنكبوت:٨] وقد روي في سبب نزول هذه الآية أن مصعب بن سعد قال عن أبيه: أنه نزلت فيه آيات من القرآن قال حلفت أم سعد أن لا تكلمه أبداً حتى يكفر بدينه ولا تأكل ولا تشرب قالت: زعمتَ أن الله وصاك بوالديك وأنا أمك وأنا آمرك بهذا قال: مكثت ثلاثاً حتى غشي عليها من الجهد فقام ابنٌ لها يقال له عمارة: فسقاها فجعلت تدعو على سعد فأنزل الله ﷻ في القرآن هذه الآية: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ..﴾ قال: وأصاب رسول الله ﷺ غنيمة عظيمة فإذا فيها سيف فأخذته فأتيت به الرسول ﷺ فقلت: نفلني هذا السيف فأنا من قد علمت حاله. فقال: رده من حيث أخذته. فانطلقت حتى إذا أردت أن ألقيه في القبض لامتني نفسي فرجعت إليه فقلت: أعطنيه. قال: ـ فشد لي صوته ـ رده من حيث أخذته، قال: فأنزل الله ﷻ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ..﴾[الأنفال:١] قال: ومرضت فأرسلت إلى النبي ﷺ فأتاني فقلت: دعني أقسم مالي حيث شئت. قال: فأبى. قلت: فالنصف. قال: فأبى.

قلت: فالثلث. قال: فسكت فكان بعد الثلث جائزاً. قال: وأتيت على نفر من الأنصار والمهاجرين. فقالوا: تعال نطعمك ونسقيك خمراً وذلك قبل أن تحرم الخمر: قال: فأتيتهم في حش والحش البستان فإذا رأس جزور مشوي عندهم وزق من خمر. قال: فأكلت وشربت معهم. قال: فذكرت الأنصار والمهاجرون عندهم. فقلت: المهاجرون خير من الأنصار. قال: فأخذ رجل أحد لحي الرأس فضربني به فجرح بأنفي فأتيت رسول الله ﷺ فأخبرته فأنزل الله ﷻ في ـ يعنى نفسه ـ شأن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[المائدة: ٩٠][1].

(ب) كما أن الإضراب عن الطعام والشراب ليس من باب الحلف والقسم وحث الغير على فعل أمر معين أو اتخاذ قرار ما أو منع شيء ما، فكل هذا غير صحيح؛ وذلك لأن الحلف أو القسم لا يكون إلا باسم من أسماء الله تعالى أو صفة من صفاته أو بكلامه تعالى كما هو معروف في باب الإيمان من كتب الفقه.

(٩) المسألة التاسعة
أثر الإضراب عن الطعام والشراب على طاعة الوالدين

س: قد يقوم بعض الأبناء من باب الاعتراض على آبائهم باستخدام وسيلة الإضراب عن الطعام والشراب من أجل دفعهم لفعل شيء ما لهم أو اتخاذ قرار ما أو لرفع عقوبة ما أو لتحقيق أي شيء آخر يرونه فيه مصلحة لهم فهل هذا جائز منهم أم لا؟. وهل يمكن أن يعتبر هذا الفعل من العقوق للوالدين أم لا ؟.

(١) صحيح مسلم جـ٤/١٨٧٧/١٧٨٤/ كتاب فضائل الصحابة / باب في فضل سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

وللإجابة عن هذا نقول: (أ) قال الله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ ۚ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[العنكبوت:٨] وقال تعالى أيضاً: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[لقمان:١٤، ١٥] وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[الأحقاف:١٥] وقد سبق في المسألة السابقة ذكر سبب نزول الآية الأولى في حديث سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقيل ذلك أيضاً في باقي الآيات، وقال ابن عباس: نزلت في عياش بن أبي ربيعة أخي أبي جهل لأمه وقد امتنعت أمه عن الطعام والشارب حتى يرجع إلى دينه ويترك دين الإسلام، فلم يرض، وعن ابن عباس: أيضاً نزلت في جميع الأمة إذ لا يصبر على بلاء الله إلا صديق[1].

(ب) ومن ثم فإن طاعة الوالدين واجبة وهذا الوجوب مقيد بما يرضي الله سبحانه وتعالى وليس فيه معصيته لأن القاعدة تقول: بأنه لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق سبحانه وتعالى فقد روي عن أبي عبد الرحمن عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية واستعمل عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا فأغضبوه في شيء فقال: اجمعوا لي حطباً فجمعوا له. ثم قال:

(١) تفسير القرطبي جـ ١٣/٣٢٨، وما بعدها، و جـ ١٤/٦٣، وجـ ١٦/١٩٢.

أوقدوا ناراً فأوقدوا. ثم قال: ألم يأمركم رسول الله ﷺ أن تسمعوا لي وتطيعوا؟. قالوا: بلى. قال: فادخلوها. قال: فنظر بعضهم إلى بعض. فقالوا: إنما فررنا إلى رسول الله ﷺ من النار، فكانوا كذلك وسكن غضبه وطفئت النار، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها إنما الطاعة في المعروف» وفي رواية عن أبي عبد الرحمن عن علي رضي الله عنه قال: «أن رسول الله ﷺ بعث جيشاً وأمر عليهم رجلاً فأوقد ناراً وقال: ادخلوها. فأراد ناس أن يدخلوها. وقال الآخرون: إنا قد فررنا منها، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: للذين أرادوا أن يدخلوها لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة. وقال للآخرين: قولاً حسناً، وقال: لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف»[1] فالطاعة لأي مخلوق كان هي مقيدة بالمعروف بما يرضي الله تعالى حتى وإن كان هذا المخلوق الآمر هو الوالدان أو أحدهما.

(ج) أن الطاعة للوالدين جزء من الطاعة العامة لكل من ثبت له حق الطاعة مادام وجب على الإنسان الطاعة فتكون هذه الطاعة في المعروف وفي الحق وفي العدل وفي الرضا وفي الكره لما يفعله وسواء أحب هذا الإنسان من له حق الطاعة أم لا، وسواء أكان حبه فرضاً على الإنسان كالوالدين أم لا؟. دليل ذلك ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[2] فضابط هذه الطاعة هو العدل والحق والمعروف فإذا كانت الطاعة في معصية الله تعالى فلا تجب هذه الطاعة ولا حتى تستحب.

(١) صحيح مسلم جـ ٣/ ١٤٦٩/ ١٨٤٠/ كتب الإمارة/ باب وجوب طاعة الأمراء وتحريمها في المعصية
(٢) صحيح مسلم جـ ٣/ ١٤٦٩/ ١٨٣٩/ كتب الإمارة/ باب وجوب طاعة الأمراء وتحريمها في المعصية

(د) أن الإنسان مطالب بالإحسان إلى الوالدين حتى وإن أساءوا إليه حتى وإن كانوا غير مسلمين فطاعتهم واجبة على الأبناء في جميع الظروف وفي جميع الأحوال وأنه لا يجوز حال من الأحوال أن يقوم الأولاد بالامتناع أو الإضراب عن الطعام والشراب من أجل دفعهم إلى الاستجابة إلى تحقيق طلباتهم وذلك إتباعا للعادات الغربية في هذا الشأن لأن هذا غير جائز وهم في هذه الحالة آثمون أولا لأنهم عاقون لآبائهم وغير مطيعين لهم وثانيا أنهم يريدون أن يقلبوا الواقع أو الحال وأن يفرضوا على آبائهم بالضغط عليهم واستغلال حبهم لهم بالامتناع عن الطعام والشراب حتى يقوم الوالدين أو أحدهما بتحقيق أهدافهم ورغباتهم وهذا غير جائز شرعاً ومخالف لنص القرآن الكريم وكما سبق في قصة عبد الله بن حذافة السهمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(١٠) المسالة العاشرة

أثر الإضراب عن تناول الأدوية والأشياء الأخرى الحافظة للصحة

س: هل يجوز للمريض أن يقوم بالإضراب عن تناول الأدوية والأشياء الأخرى الحافظة للصحة من التلف والضياع والموت أم لا يجوز له ذلك؟.

وللإجابة عن الأمر نقول:

(أ) أنه من المعلوم والثابت أن الرسول ﷺ أمرنا بالتداوي وبكل شيء يحفظ لنا الصحة من التلف فقد روي عن أسامة بن شريك قال: قالت الأعراب يا رسول الله: أنتداوى؟. «قال ﷺ: نعم. يا عباد الله تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء إلا داء واحداً. قالوا: وما هو؟. قال: الهرم» وفي وراية أخرى عنه: «قال: أتيت النبي ﷺ بعرفات وكأن على رؤوس أصحابه الطير، فجاءته الأعراب

من ها هنا وها هنا وقالوا: يا رسول الله علينا حرج في كذا وكذا علينا حرج في كذا وكذا؟. فقال رسول الله ﷺ: رفع الله الحرج إلا من اقترض من امرئ مسلم ظلماً فذلك الذي حرج وهلك. قالوا يا رسول الله: نتداوى؟. قال: تداووا فإن الله ﷻ لم ينزل داء إلا وضع له دواء إلا الهرم . قالوا يا رسول الله : فما خير ما أعطي الناس؟. فقال: إن الناس لم يعطوا شيئاً خيراً من خلق حسن»[1] فهذا أمر بالتداوي وحفظ الصحة للإنسان، فكل ما يخالف هذا فهو ممنوع وغير جائز فمن يمتنع من تناول الأدوية الحافظة لصحته يعتبر إما قاتلاً لنفسه إن أفضي ذلك إلى القتل، وإما ملحقاً الضرر والأذى بنفسه أو بجسده وقد ورد عن عقبة بن عامر الجهني قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تكرهوا مرضاكم على الطعام فإن الله يطعمهم ويسقيهم»[2] فهذا الحديث فيه دلالة على أن المريض إذا ترك الطعام والشراب فذلك لاشتغال طبيعته لمجاهدة مادة المرض أو سقوط شهوته في طلب الطعام والشراب وكيفما كان في عدم إعطاء الغذاء له في هذه الحالة فهو لائق به، وذلك لأن الله يطعمه ويسقيه أي يحفظ قواته ويمده بما يقع موقع الطعام والشراب في حفظ الروح وتقويم البدن وهذا الأمر لا يختص به المؤمن وحده فإننا نجد أن الكافر كالمؤمن في الصبر في تلك المدة بلا فرق كما تميز المسلم في هذا بأنه طائع لله تعالى والآخر عاص له.

(ب) ومن هذا يتبين أن الامتناع عن الطعام والشراب قد يكون من وسائل العلاج المعتبرة والجائزة شرعاً وهي التي يراها الطبيب فتجب مراعاة هذه الأشياء وهذه الحالات التي يراها الطبيب؛ لأن هذه الأشياء من الحِمية وهي عدم تناول

(١) الأحاديث المختارة للمقدسي جـ ٤/١٦٩/١٣٨٣ ، ١٣٨٤/قال المقدسي: إسنادهما صحيح.
(٢) سنن الترمذي جـ٤/٣٨٤/ ٢٠٤٠/كتاب التداوي/ باب ما جاء لا تكرهوا مرضاكم على الطعام والشراب/قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

الطعام والشراب إلا بنسب معينة وبطريقة معينة يراها الطبيب حتى يعيد الصحة ويذهب المرض، وهذا مشاهد معلوم من قديم الزمان حتى عصرنا الحالي، كما لا يجوز لأي إنسان أن يتناول دواءً خبيثاً ضاراً به أو ملحقا به الأذى والضرر في نفسه وجسده دليل ذلك ما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث»[1]. والدواء الخبيث هو كل ما يؤدي إلى الهلاك وقتل النفس كالسم وغيره.

(١١) المسألة الحادية عشر
أثر منع الطعام والشراب كوسيلة حربية

س: ما هو أثر منع الطعام والشراب كوسيلة حربية هل هي جائزة شرعاً أم لا؟.

(١) وللإجابة عن هذا: نقول بأن من الوسائل الحربية وسيلة الحصار وهي تعني منع الطعام والشراب والأدوية وغير ذلك من الأشياء التي تقيم الحياة وقد حكي القرآن الكريم ما حدث للمؤمنين حينما حاصرهم العدو وهم في المدينة فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ۝٩ إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝١٠ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُواْ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾[الأحزاب:٩-١١] فهذه الآية متضمنة غزوة الخندق، والأحزاب، وبني قريظة، فقد جاءت قريش من

(١) سنن الترمذي جـ٤/٣٨٧/ ٢٠٤٥/كتاب التداوي/ باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره/ قال أبو عيسى يعني: السم ، وقد سكت عنه الترمذي ، وقد حسنه ابن حزم في: المحلي :١/١٧٦/ثم قال ابن حزم: على أن يونس بن أبي إسحاق الذي انفرد به ليس بالقوي.

هاهنا، واليهود من هاهنا، والنجدية من هاهنا، يريد مالك أن الذين جاءوا من فوقهم بنو قريظة، ومن أسفل منهم قريش وغطفان، وكانت حال شدة، معقبة بنعمة، ورخاء وغبطة، وذلك مذكور في تسع عشرة آية[1].

(٢) وهذه الوسيلة معروفة من قديم الزمان وهي حصار المدن ومنع الطعام والشراب وذلك من أجل محاولة السيطرة على المدينة، ومن يقرأ كتب التاريخ يجدها مليئة بهذا الأمر. وهي من الوسائل التي تؤدي في النهاية إلى السيطرة على المدينة أو الدولة المحاصرة دليل ذلك ما رواه سليمان بن بريدة حدثه عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بعث أميراً على جيش أو سرية دعاه فأوصاه في خاصة نفسه ومن معه من المسلمين خيراً، وقال: اغزوا باسم الله ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى إحدى ثلاث فإن أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم ادعهم إلى الإسلام فإن فعلوا فأخبرهم أن لهم ما للمسلمين وأن عليهم ما على المسلمين ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين فإن فعلوا فأخبرهم أن لهم ما للمهاجرين وأن عليهم ما على المهاجرين فإن هم أسلموا واختاروا دارهم فأخبرهم أنهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين أو قال على المسلمين وأن ليس لهم من الغنيمة والفيء شيء فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية فإن هم فعلوا فاقبل منهم وكف عنهم فإن أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية فإن هم فعلوا فاقبل منهم وكف عنهم فإن أبوا فاستعن الله عليهم وقاتلهم وإذا حاصرتم حصناً فأرادوا على أن تجعل لهم ذمة الله وذمة رسوله ﷺ فلا تجعل لهم ذمة الله تعالى ولا ذمة رسوله ﷺ واجعل لهم في ذمتك وذمة

(١) أحكام القرآن لابن العربي ج٣ ص٥٤٣-٥٤٦ (دار الكتب العلمية-الطبعة الأولى-)

آبائك وذمم أصحابك فإنكم إن تخفروا ذمتكم وذمم أصحابكم أهون عليكم من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله ﷺ وإذا حاصرتم أهل حصن فأرادوا على أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا ولكن أنزلوهم على حكمك»[1].

(٣) ويروي عن أنس قال بعث معي أبو موسى بالهرمزان إلى عمر فجعل عمر يكلمه فلا يتكلم فقال له تكلم قال أكلام حي أم كلام ميت قال تكلم لا بأس فذكر القصة فأل فأراد قتله فقلت لا سبيل إلى ذلك قد قلت له تكلم لا بأس فقال من يشهد لك فشهد لي الزبير بمثل ذلك فتركه[2] فالحصار يكون بمنع الطعام والشراب وكل الأشياء اللازمة للحياة وقد عرفه العلماء بأنه هو والاحتباس فيقال: قوم محصرون إذا حوصروا في حصن وكذلك هم محصرون في الحج وأما الحصار: فهو الموضع الذي يحصر فيه الإنسان تقول حصروه حصرا وحاصروه[3] أي أنه منع منكل شيء يدخل إليه مما يؤدي ذلك إلى وفاته أو تسليم المدينة أو النزول على أمر الدولة أو الجيش المحاصر ومن ثم فإن منع الطعام والشراب أثناء الحرب وسيلة كمعروفة من قديم الزمان.

(٤) وقد قال العلماء عن قادة الحرب في مكائد حصار المدن والحصون قالوا: أول ما يجب أن يبدأ به أهل الحصن، استمالتهم قبل المناهضة، ما داموا خائفين، فإن

(١) السنن الكبرى لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي جـ٥/٢٠٧/٨٦٨٠/كتاب السير/باب إنزالهم على حكم الله وإعطاؤهم ذمة الله ﷻ، ط: دار الكتب العلمية بيروت-١٤١١هـ- ١٩٩١م، ط: الأولي -ت: عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن.
(٢) فتح الباري جـ٦/٢٧٥.
(٣) لسان العرب جـ٤/١٩٥.

الحرب إذا نشبت، كانوا بعدها أسكن روعاً وآنس بها. قالوا: وفي استمالتهم خصلتان: معرفة أسرارهم، وتمكين إخافتهم، وينبغي أن يدس فيهم من يصغر شأنهم ويؤيسهم من المدد، ويعلمهم أن أسرارهم مكشوفة في مكيدتهم، وأن يدار حول الحصن ويشار إليه بالأيدي كأن منها مواضع حصينة وأخرى ذليلة، ومواضيع تنصب المنجنيق عليها، ومواضع تنقب نقباً، وأخر توضع السلاليم عليها ومواضع يتسور منها وأخرى تضرم النار فيها، ليملأهم بذلك رعباً وخوفاً ويكتب على نشابه: إياكم معشر أهل الحصن والافتراء، وإقفال الحراسة عليكم بحفظ الأبواب، فإن الزمان خبيث، وأهله أهل غدر. وقد خدع أهل الحصن فاستميلوا برمي بتلك النشابة في الحصن، ثم يدس لمخاطبتهم المنطيق المهيب الداهية المحتال، غير المهذار، وتؤخر الحرب ما أمكن فإن في ذلك جرأة منهم على من حاربهم، ودليلاً على الحيلة والمكيدة، قال: كان لا بد منها فبأخف العدة وأيسر الآلة[1].

(١) بدائع السلك في طبائع الملك لأبي عبد الله بن الأزرق ص: ١٦٦، طبع: وزارة الإعلام -العراق – ط: الأولى، ت:د/ على سامي النشار.

مراعاة الطبائع البشرية في الفقه الإسلامي

دكتورة/ هدى حمد سالم(۞)

ملخص البحث :

لقد احتل الإنسان بين سائر مخلوقات الله عز وجل أعلى منزلة وأعظم مكانة، فقد نوه القرآن بشأنه وأشار إلى علو قدره، ووصفه وصفا دقيقا كشف عن كل نواحي وجوانب حياته، وبين طبائعه وصاغها بأوضح برهان، ثم شرع له أحكاماً تنطبق حدودها على حدود وطاقات الإنسان، ما ترك شأناً من شئونه إلا وبينه الله عزوجل وجاء هذا البحث لبيان ومعالجة أربع طبائع نص عليها الكتاب الحكيم وتعهدها الفقهاء بالبيان الوافي لإبراز جوانب الرحمة بتلك التشريعات التي تغلغلت في أعماق النفس الإنسانية فراعت هذه الطبائع في أبلغ بيان وأروع تشريع لم يعنف أحدا منها ولم يكبتها أو يصادرها بل وجهها ونظمها، ليثبت أنه ليس دين شعارات وعبارات إنما هو دين قيم لبناء واقع الحياة.

۞) مدرس منتدب بكلية الشريعة ـ جامعة الكويت.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان أطواراً، وأفاض عليه نعمه ظاهرة وباطنة، وأنزل عليه القرآن هدى ورحمة وبشرى للمتقين.

والصلاة والسلام على سيد المرسلين وإمام المتقين، المبعوث رحمة للعالمين محمد بن عبد الله الذي اختاره الله ليكمل برسالته الأديان ويختم بها الشرائع .

أما بعد

فقد قال الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

[الإسراء:٧٠]

فقد كرم الله الإنسان وفضله على سائر المخلوقات، بخلقته السوية، وبلسانه الناطق، وبيده العاملة، وأنزل عليه ذكراً حكيماً، وصراطاً مستقيماً، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إن تمسك به هُدي وإن فرط فيه خُذل، تنطبق آياته ومنهجه على حدود وطاقات الإنسان، ما ترك شأناً من شئونه، ولا حال من أحواله إلا بينها وفصلها. لقد تغلغلت الآيات القرآنية في أعماق النفس الإنسانية، وكشفت عن كثير من الطبائع الإنسانية التي جُبل عليها، كاليأس قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا﴾[الإسراء:٨٣].

والجزع والمنع، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[المعارج :١٩-٢١].

والضعف، قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾

[النساء :٢٨]

والعجلة قال تعالى: ﴿ وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴾

[الإسراء:١١]

وغيرها من الطبائع التي لا ينجو منها إنسان من الناس فهي تمس جميع الأفراد في الجملة لا تنفك عنهم غالبا إلا من رحمه الله، فجاءت الشريعة بأحكام تتناسب مع ما يطرأ عليه في هذه اللحظات الحرجة، توجهه إلى تجاوزها، دون أن تصطدم بالفطرة لأنها جاءت من لدن حكيم خبير بمواطن الضعف. فجاء البحث ليسهم في بيان مراعاة الشريعة لهذه الطبائع الإنسانية، والتي لا سبيل للإنسان في حدوثها أو الهروب من حقيقتها، فأحاطته برحمة لا ممسك لها فشرعت له أحكام ميسرة مرنة تتناسب مع هذه الطبائع ليسمو بإنسانيته ويرقى بآدميته.

أهداف البحث:

عرض مزايا هذا الدين، وبيان عظمته، في مراعاة أحوال المكلفين التي سبق بها جميع الأمم التي مارست ألواناً من التعسف واصطلى الإنسان بلظى تشريعاتها التي تدعي التمدن والتحضر، وفاق سائر القوانين التي تطالب بحقوق الإنسان، بتلك التشريعات التي تولت رعاية الإنسان وحفظ حقوقه حتى في اللحظات الحرجة التي تنتابه بدون اختياره، وبيان هذه المزايا يعزز الثقة في كفاية شريعتنا لاستيعاب أحوال الإنسان في كل المواقف التي تواجهه، وصلاحيتها لتكون دستوراً وطريقاً لعزتهم ورفعتهم.

ولا أزعم أنني في هذا البحث قمت بإحصاء جميع الطبائع التي روعي فيها ضعف الإنسان، إنما أفتح الباب لغيري من الباحثين، واستفتح فيه عملاً، أرجو أن يكون فيه تذكير بعظمة ديني، وخير وهدىً للناس.

أسباب اختيار الموضوع:

١- تحدي الشرائع الأخرى بروعة هذا الدين الذي لم ينزل كتاب تشريع فحسب، بل نزل كتاباً معجزاً يتحدى الإنس والجن ويتحدى سائر التشريعات التي تدعي حقوق الإنسان.

٢- موضوع يمس جميع الناس، في مختلف شئونهم وأحوالهم، فينبغي لهم التوغل في هذا الدين برفق يتناسب مع رفق أحكامه.

٣- إفادة نفسي من خلال البحث بتنمية قدراتي البحثية، وإفادة غيري من طلاب العلم بما أدونه في هذا البحث.

٤- تعزيز الثقة في كفاية شريعتنا لاستيعاب كل المواقف التي تواجه الإنسان فاستحقت الخلود بتكامل منهجها وعدالة أحكامها ونبل أهدافها.

منهج البحث:

انتهجت في البحث المنهج الآتي:

١- جمع المادة العلمية من المصادر الفقهية المعتمدة دون الاعتماد على الكتب في نسبة الأقوال وأدلتها.

٢- تخريج الأحاديث الواردة في البحث من مصادرها فإن كان الحديث في الصحيحين فاكتفي بالعزو إليه، وإلا خرجته من كتب السنن مبينة درجته .

٣- عند الإحالة إلى مرجع فإني أذكر اسم الكتاب يتلوه رقم الجزء والصفحة وأترك بقية المعلومات عن الكتاب لقائمة المراجع.

٤- عرضت المسألة عرضاً علميًّا فأذكر القول في المسألة ومن قال به ثم أبين القول الثاني ومن قال به، ثم أذكر أدلة كل قول ثم بعد استيعاب أهم وأقوى الأقوال بالمسألة أبين الرأي المختار.

وقد اكتفيت بأربع مسائل لبيان الغرض من البحث وهو **(مراعاة الطبائع البشرية في الفقه الإسلامي)**.

وإن كان المجال واسعاً ورحباً ويشمل غيرها من الأمور الهامة في حياتنا، فالباب مفتوح لغيري من الباحثين ليدلوا دلوهم.

خطة البحث:

تنقسم خطة البحث إلى :

مقدمة، وفصل تمهيدي، وأربعة مباحث، وخاتمة .

أما المقدمة: فتشمل بيان أهداف البحث، وأسباب اختياره، ومنهج البحث وخطته.

أما الفصل التمهيدي :

فيشمل المطالب الآتية:

المطلب الأول : نطاق البحث.

المطلب الثاني : التعريف بالطبائع البشرية.

أما المبحث الأول : فقد خصصته لبيان صفة العجلة وأثرها على الأحكام الشرعية .

أما المبحث الثاني : فقد بينت فيه صفة الضعف وأثرها على الأحكام الشرعية .

أما المبحث الثالث : بينت فيه صفة الجهل وأثرها على الأحكام الشرعية.

أما المبحث الرابع : بينت فيه صفة اليأس وأثرها على الأحكام الشرعية.

الخاتمة : وتشمل خلاصة البحث.

وبعد: «ثم أعتذر لذوي الألباب من التقصير الواقع في هذا الكتاب [البحث]، وأسأل بلسان التضرع والخشوع، وخطاب التذلل والخضوع أن ينظر بعين الرضا والصواب، فما كان من نقص كملوه، وما كان من خطأ أصلحوه، فقلما يخلص مصنف من الهفوات أو ينجو مؤلف من العثرات»[1].

وصلى الله على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

(١) قالها: العلامة خليل بن إسحاق المالكي في مقدمة كتابه المختصر. انظر جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل ٩/١.

الفصل التمهيدي

المطلب الأول

نطاق البحث

قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[النحل:٨٩].

لقد كان القرآن الكريم منذ نزوله، بحر زخار بالهدى والحق والمعرفة، فظل منبعاً لا يخلق من كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه جاء نوراً ورحمة للعالمين لينسق بين ظاهر الناس وباطنهم، وبين مشاعرهم وسلوكهم، ويوازن بين التكاليف والطاقة فلا يشق عليهم حتى لا تمل أنفسهم وتيئس، جاء ليوازن بين منشطهم وضعفهم فهذا المخلوق مهما بلغ من الإيمان والطاعة، تغالبه ضرورات طبيعية وفطرية تجري عليه دون اختيار منه، ولقد وصف القرآن الإنسان بأدق الأوصاف فقال عز من قائل: ﴿وَيَدْعُ الْإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ ۖ وَكَانَ الْإِنسَانُ عَجُولًا﴾[الإسراء:١١].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾ [الإسراء:٨٣]

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[المعارج: ١٩-٢١].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[الكهف:٥٤].

وقال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[إبراهيم:٣٤]

وغيرها من الطبائع التي يشترك فيها عامة الناس فهي ليست آفات تعتري جسم الإنسان وعقله، إنما هي ضرورات لا يستطيع مغالبتها أو إنكارها، فتكفلت الشريعة بمعالجة هذه اللحظات بأسمى تشريع وأرقى تكليف، فاخترت أربع طبائع إنسانية للحديث عنها وبيان مدى اعتبارها في المنظومة التشريعية الإسلامية ـ وإن كانت بقية الطبائع الإنسانية الأخرى التي ذكرها القرآن في كتابه الكريم في أكثر من موضع لها تأثير أكثر ـ لم يكن هذا هدفاً أساسيًّا، إنما لإلقاء الضوء فقط نحو محور جديد من الدراسات الفقهية أفتح به الباب لمن يريد التعمق أو الاستقصاء لأثر كل طبع من الطبائع الإنسانية.

المطلب الثاني
التعريف بالطبائع البشرية

قبل الدخول في تفصيلات الموضوع كان لابد من التمهيد له بشيء يوضح صورته، ويجلي حقيقته حتى يسهل الحكم عليه، إذ الحكم على الشيء فرع من تصوره، وخير ما يوضح حقيقة كل شيء هو التعريف به وبيان معالمه لمن أراد الاطلاع عليه، ولما كان موضوع البحث (مراعاة الطبائع البشرية في الفقه الإسلامي). رأيت أن أمهد له ببيان معاني الألفاظ للطبائع البشرية التي اخترت البحث فيها والتي يدخل في نطاق البحث من أجل ذلك عقدت هذا المطلب:

أولاً: العجلة .

ثانياً: الضعف .

ثالثاً: الجهل .

رابعاً: اليأس .

أولاً: العجلة:

لغة: العَجَلُ والعجلة: السُرعة: خلاف البطء، والاستعجال والتعجل والإعجال بمعنى الاستحثاث وطلب العجلة[1].

اصطلاحاً: طلب الشيء وتحريه قبل أوانه وهو من مقتضى الشهوة[2].

قال تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُو۟رِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴾[الأنبياء:٣٧]

(١) لسان العرب ٩/٦٣.
(٢) المفردات في غريب القرآن ص٣٢٦.

أي طبع الإنسان العجلة، فيستعجل كثيراً من الأشياء وإن كانت مضرة[1].

قال تعالى: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾[الإسراء:١١].

يخبر تعالى عن عجلة الإنسان ودعائه في بعض الأحيان على نفسه أو ولده أو ماله بالشر أي بالموت والهلاك والدماء واللعنة، ونحو ذلك فلو استجاب له ربه لهلك بدعائه[2].

ثانياً: الضعف:

لغة: الضُعف: بفتح الضاد وضمها، خلاف القوة والصحة.

ومنهم من يجعل المفتوح في الرأي، والمضموم في الجسد. والجمع ضعاف، وضعفاء، وضعفه وضعفى[3].

اصطلاحاً: لم أجد في كتب التراث الفقهي تعريفاً اصطلاحيًّا للضعف ولكن عبارات الفقهاء لهذا اللفظ لم تخرج عن معناه في اللغة، وهذه نماذج لبعض النصوص الفقهية:

«والمستحب الاقتداء برسول الله ﷺ في المبيت إلى أن يصبح ثم يقف حتى يسفر، ولا بأس بتقديم الضعفة والنساء، وممن كان يقدم ضعفه أهله عبدالرحمن بن عوف وعائشة ...الخ[4].

(١) تفسير القرآن الكريم ٣/٢٣٩.
(٢) تفسير القرآن الكريم ٣/ ٢٣٩.
(٣) المصباح المنير: ص٣٦٢ . لسان العرب ٨/٦١.
(٤) المغني ٣/٤٢٣.

«وإنما كره صوم الدهر لما فيه من المشقة والضعف وشبه التبتل المنهي عنه.....»الخ[1].

قال تعالى : ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾[الروم:٥٤].

قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[النساء:٢٨].

قال المفسرون: إن هواه يستميله وشهوته وغضبه يستخفانه، وهذا أشد الضعف فاحتاج إلى التخفيف[2].

فناسبه التخفيف لضعفه في نفسه، وضعفه في عزمه وهمته[3].

يقول ابن القيم بعد أن ذكر بعض أقوال السلف في تفسير الآية:

«والصواب أن ضعفه يعم هذا كله وضعفه أعظم من هذا وأكثر، فإنه ضعيف البنية ضعيف القوة، ضعيف الإرادة، ضعيف العلم، ضعيف الصبر والآفات إليه مع هذا الضعف أسرع من السيل في الحدور»[4].

فالأنسب تفسير أوجه الضعف البشري في الآية الكريمة حملها على إطلاقها فتشمل جميع جوانب الضعف النفسية والبدنية والعقلية والعاطفية والتركيبية.

(١) المغني ٣/١٦٧.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/١٤٩.
(٣) تفسير القرآن العظيم ١/٦٢٥.
(٤) طريق الهجرتين ص ٢٠٢.

ثالثا: الجهل :

لغة: لغة نقيض العلم وضده[١].

اصطلاحاً: هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه[٢].

ويقال للبسيط: وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون علماً.

ويقال للمركب: وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق، سمي به لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه ؛ فهذا جهل آخر قد تركبا معا[٣].

قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[الأحزاب:٧٢]

والمعنى: أي التزام الإنسان القيام بحقها، وهو في ذلك ظلوم لنفسه جهول بقدر ما دخل فيه[٤].

رابعاً: اليأس :

لغة: القنوط، وقيل اليأس نقيض الرجاء[٥].

اصطلاحاً: يرد اليأس في كلام الفقهاء بمعنيين:

الأول: اليأس من رحمة الله .

قال تعالى: ﴿ يَٰبَنِىَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[يوسف:٨٧].

(١) لسان العرب ٢/٤٠٢.
(٢) التعريفات ص٨٠.
(٣) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١/٥٤٤ . موسوعة مصطلحات جامع العلوم ص٣٤٢.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٤/ ٢٥٧.
(٥) لسان العرب ١٥/٤٣١.

قال المفسرون: «أي لا تقنطوا من فرج الله». وفيها دليل أن القنوط من الكبائر، وهو اليأس[1].

قال تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسٗا ﴾

[الإسراء:٨٣]

قال المفسرون: أي إذا ناله شدة من فقر أو سقم أو بؤس يئس وقنط ؛ لأنه لا يثق بفضل الله تعالى[2].

الثاني : أن يكون بمعنى انقطاع الحيض عن المرأة بسبب الكبر.

قال تعالى: ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ ﴾[الطلاق:٤].

يئسن: يعني قعدن عن المحيض[3].

والمراد من المعنيين في موضوع البحث هو المعنى الأول .

(١) الجامع لأحكام القرآن ٩/٢٥٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٣٢١.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٦٣.

المبحث الأول
صفة العجلة وأثرها على الأحكام الشرعية

من ينظر في الإسلام ويتعمق في فهم مبادئه يجده منهجا واقعيا مثاليا، تنطبق حدوده على حدود الإنسان وطاقاته واستعداداته فهو دين يقود خطاهم وفق فطرتهم، فيشرع لهم ما يلبي حاجاتهم، ويحقق مصالحهم، والحج عبادة من أجل الطاعات التي يشترك في أدائها القلب والبدن والمال، يمتحن فيها بمفارقة الأهل والوطن وتحمل المشاق والصعاب.

لطف الله غمرهم في لحظات الشوق والحنين لأهلهم وأوطانهم، فكان من رحمة الله عز وجل أن شرع لهم النفر من منى في اليوم الثاني من أيام منى كنموذج لمراعاة التشريع لصفة التعجل.

حكم النفر من منى :

المذهب الأول :

يجوز للحاج أن يخرج من منى قبل الغروب فيسقط عنه رمي اليوم الثالث، فإن لم يخرج حتى غربت الشمس لزمه المبيت بمنى ورمي اليوم الثالث. وهو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة[1]، أما المالكية اشترطوا شرط التعجيل بالمتعجل من أهل مكة وأما إن كان من غيرها فلا يشترط خروجه من منى قبل الغروب من اليوم الثاني، وإنما يشترط نية الخروج قبل الغروب من اليوم الثاني[2].

(١) مغني المحتاج ٥٠٦/١، المجموع ٢٤٩/٨ . المغني ويليه الشرح الكبير ٤٨٣/٣.
(٢) حاشية الدسوقي ٤٩/٢.

المذهب الثاني :

له أن ينفر بعد الغروب مع الكراهة ما لم يطلع فجر اليوم الثالث، وذلك لأنه لم يدخل اليوم الآخر فجاز له النفر كما قبل الغروب، وهو ما ذهب إليه الحنفية[1].

أدلة المذهب الأول :

استدل أصحاب هذا المذهب القائلون بسقوط رمي اليوم الثالث عن الحاج إذا خرج من منى قبل غروب شمس اليوم الثاني بما يلي :

١- قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾[البقرة:٢٠٣]

وجه الدلالة :

أن اليوم اسم للنهار وقد وقع ظرفا للتعجل، فمن نفر في الليل فما تعجل في يومين[2].

٢- ما روى مالك في موطئه عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: «مَنْ غَرَبَتْ لَهُ الشَّمْسُ مِنْ أَوْسَطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَهُوَ بِمِنًى فَلَا يَنْفِرَنَّ حَتَّى يَرْمِيَ الْجِمَارَ مِنَ الْغَدِ»[3].

وجه الدلالة :

من ظهر له غروب أوسط أيام التشريق (وهو ثانيها) وهو بمنى فلا ينفر حتى يرمي الجمار من الغد لأنه لا يصدق عليه أنه تعجل في يومين[4].

(١) حاشية ابن عابدين ٦١٩/٣.
(٢) المغني ويليه الشرح الكبير ٤٨٣/٣.
(٣) الموطأ للإمام مالك كتاب الحج (٧٠) باب رمي الجمار رقم الحديث (٢١٤).
(٤) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٤٩١/٢.

قال الشيخ ابن عثيمين: «أي خرج من منى قبل أن تغرب الشمس، وذلك ليصدق عليه أنه تعجل في يومين؛ إذ لو أخر الخروج إلى ما بعد الغروب لم يكن تعجل في يومين؛ لأن اليومين قد فاتا (وإلا لزمه المبيت والرمي من الغد)، أي: وإلا يخرج قبل غروب الشمس لزمه المبيت ليلة الثالث عشر، والرمي من الغد بعد الزوال كاليومين قبله. والدليل أن الله قال: في يومين وفي للظرفية، والظرف لابد أن يكون أوسع من المظروف، وعليه فلا بد أن يكون الخروج في نفس اليومين[1] .

أدلة المذهب الثاني :

استدل أصحاب هذا المذهب القائلون بجواز النفور بعد الغروب مع الكراهة ما لم يطلع فجر اليوم الثالث بما يلي :

١- أن الليل ليس وقتاً لرمي جمار الثالث عشر فكان وقتا للنفر، كالنفر قبل الغروب[2].

٢- أن الليلة تابعة لليوم قبلها، فيجوز فيها النفر كما يجوز في اليوم[3].

الراجح

مما سبق يتبين ـ والله أعلم ـ أن رأي الحنفية فيه سعة ؛ لأن معظم الحجاج إذا عرف أنه إذا غربت عليه الشمس فإنه يلزمه المبيت إلى اليوم التالي، وإذا أفتى له بعدم جواز الرمي إلا بعد الزوال فسوف يتزاحمون وقد يؤدي ذلك إلى حرج ومشقة ولكن إذا وسع عليهم في الوقت ففي ذلك تخفيف وسعة يطلبها الشرع في ذلك الموطن،

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع ٧/ ٣٦١.
(٢) المبسوط ٤/٦٨.
(٣) المبسوط ٤/٦٨.

ولأن هذا القول موافق لروح التشريع الذي بُني على دعائم الرحمة والرفق واليسر، وليس ذلك فحسب بل سعى لسلامة هذه النفس بأن يسر لها الدين وأحكامه فجاءت القاعدة الأصولية (المشقة تجلب التيسير) وكانت المشقة مظنة الرخصة، وقد جعل الله الإسلام واسعاً لمن دخله، وليس فيه فرض أو واجب إلا ساق الله إلى المسلمين عند الاضطرار رخصة، والرخصة رحمة منه وتيسير فسن له النفر من منى في يومين ولا إثم عليه، فبعث في نفسه الطمأنينة والرضا، والإحساس بالسلامة وعدم الإثم. شريعة سمحة احترمت طبائعه وحدوده، لجديرة باحترام حدود الله والاستظلال بظل أحكامه.

المبحث الثاني
صفة الضعف وأثرها على الأحكام الشرعية

أبواب الفقه حاشدة بالأحكام الشرعية التي راعت ضعف الإنسان، ولما كانت الصلاة هي قوام الروح، ومادة الطمأنينة، ويأمن المصلي في كنف ربه ويستريح في ظله، يلوذ به من متاعب الحياة وشقائها، يلقى بكل آلامه لرب رحيم ودود فيمتلئ قلبه بالثبات والأمل فيتحول هذا الضعف إلى قوة وراحة وطمأنينة، بأول ركن من أركان الإسلام بين الشهادتين.

ولما كان اليسر ورفع الحرج من شأن هذه الأمة، ولأن الإنسان في حالة ضعفه يكتسب وضعية خاصة تمنحه حقوقاً تتلاءم مع الحالة الطارئة التي تنتابه، اخترت للدلالة على أصل موضوع البحث: الجمع بين الصلاتين للمرض.

الجمع بين الصلاتين للمرض:

المذهب الأول :

عدم جواز الجمع. وهو مذهب الحنفية[1] والشافعية في المشهور من المذهب[2].

(١) حاشية ابن عابدين ٥٦/٢.

(٢) يقصر الشافعية جواز الجمع في الحضر على عذر المطر(الأم ٩٥/١) المجموع ٣٨٣/٤ . روضة الطالبين ٥٠٢/١.

المذهب الثاني:

جواز الجمع بين الصلاتين للمريض، وهو مذهب المالكية[1] والحنابلة[2] هو ما اختاره النووي[3].

سبب الخلاف:

الخلاف يعود إلى عدة أمور:

١- اختلافهم في جواز القياس على جمعي عرفة ومزدلفة فمن ذهب إلى جواز القياس عليها أجازه ومن رأى عدم جواز القياس عليها منع الجمع فيما عداها.

٢- اختلافهم في تأويل الآثار التي رويت في الجمع والاستدلال منها على جواز الجمع لأنها كلها أفعال وليست أقوالا، والأفعال يتطرق إليها الاحتمال كثيراً، أكثر من تطرقه إلى الألفاظ .

٣- اختلافهم أيضاً في تصحيح بعض الأحاديث وبلوغ بعضهم بعض الأحاديث دون البعض[4].

أدلة المذهب الأول :

الدليل:

١- قال تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة:٢٣٨]

(١) مواهب الجليل ٢/ ١٥٤.
(٢) كشاف القناع ٢/ ٥.
(٣) المجموع ٤/ ٣٨٣.
(٤) بداية المجتهد ١/ ١٢٤.

وجه الدلالة :

يعني تعالى بذكره ذلك: واظبوا على الصلوات المكتوبات في أوقاتهن، وتعاهدوهن والزموهن، وعلى الصلاة الوسطى[1].

٢. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾

[النساء:١٠٣]

وجه الدلالة:

إن الصلاة كانت على المؤمنين فرضاً وقت لهم وقت وجوب أدائه فبين ذلك لهم[2].

٣- عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي مُوسَى، سَمِعَهُ مِنْهُ عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ سَائِلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنْ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئًا ثُمَّ أَمَرَ بِلَالًا فَأَقَامَ حِينَ انْشَقَّ الْفَجْرُ فَصَلَّى، ... ثُمَّ قَالَ: «أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ الْوَقْتِ؟ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ وَقْتٌ»[3].

٤- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَمَّنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَام عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ، ... ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ، هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ، وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ»[4].

---

(١) تفسير الطبري ٢/٩١.

(٢) تفسير الطبري ٢/٥٤٨

(٣) البيهقي كتاب السنن الكبرى للبيهقي، باب آخر وقت الظهر وأول وقت العصر ١/٥٣٩، رقم الحديث (١٧١٣). أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ، عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ وَرَوَاهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ نُمَيْرٍ، عَنْ بِلَالِ بْنِ عُثْمَانَ وَقَالَ فِي الْحَدِيثِ: ثُمَّ أَخَّرَ الظُّهْرَ حَتَّى كَانَ قَرِيبًا مِنْ وَقْتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ تَأْوِيلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى.

(٤) أبو داود كتاب الصلاة باب المواقيت ١/١٠٥، رقم الحديث(٣٩٣) . الترمذي أبواب الصلاة باب ماجاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ، ص ٢٧٨رقم الحديث (١٤٩). قال الترمذي :هذا حديث حسن صحيح .

وجه الدلالة :

قوله: (الوقت فيما بين هذين الوقتين) فأوقات الصلاة قد ثبتت بلا خلاف، لذا يمتنع الجمع بين الصلاتين لأنه إخراج لأحدهما عن وقتها.

٤- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى صَلاَةً بِغَيْرِ مِيقَاتِهَا، إِلَّا صَلاَتَيْنِ: جَمَعَ بَيْنَ المَغْرِبِ وَالعِشَاءِ، وَصَلَّى الفَجْرَ قَبْلَ مِيقَاتِهَا»(١).

وجه الدلالة:

أن ابن مسعود نفى وقوع الجمع من رسول الله ﷺ إلا في مزدلفة بين المغرب والعشاء وهذا يدل على أن الجمع في غيرهما ممتنع إذ فيه إخراج للصلاة عن وقتها(٢).

أدلة المذهب الثاني : القائلين بجواز الجمع :

١- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمْعًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ»(٣).

وجه الدلالة :

أنه أثبت الجمع للنبي ﷺ ونفى أن يكون ذلك لعذر الخوف أو السفر فلم يبق إلا المرض(٤).

---

(١) صحيح البخاري كتاب الحج باب من يصلي الفجر بجمع ١-٢/٥٢٠ رقم الحديث (١٦٨٢). صحيح مسلم باب استحباب زيادة التغليس بصلاة الصبح يوم النحر بالمزدلفة، والمبالغة فيه بعد تحقق طلوع الفجر ص٦٧١ رقم الحديث (٣٠٧١).

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٩/٤١.

(٣) مسلم باب جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر ص ٣٥٦ رقم الحديث (٧٠٥).

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ٥/٢٢٥.

٢- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ قَالَ خَطَبَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَوْمًا بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَبَدَتِ النُّجُومُ فَجَعَلَ النَّاسُ يَقُولُونَ الصَّلاةَ الصَّلاةَ فَقَالَ أَتُعَلِّمُنِي السُّنَّةَ؟ لَا أُمَّ لَكَ ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَقِيقٍ فَحَاكَ فِي صَدْرِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ فَأَتَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَسَأَلْتُهُ فَصَدَّقَ مَقَالَتَهُ»(١).

وجه الاستدلال:

أن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا جمع بين الصلاتين للمرض، وبين لمن أنكر عليه ذلك أنها سنة، وصدق أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما قاله ابن عباس، فدل هذا على جواز الجمع بين الصلاتين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهذا ابن عباس لم يكن في سفر ولا في مطر، وقد استدل بما رواه على ما فعله، فعلم أن الجمع الذي رواه لم يكن في مطر، ولكن كان ابن عباس في أمر مهم من أمور المسلمين يخطبهم فيما يحتاجون إلى معرفته، ورأى أنه إن قطعه ونزل فاتت مصلحته، فكان ذلك عنده من الحاجات التي يجوز فيها الجمع، فإن النبي ﷺ كان يجمع بالمدينة لغير خوف ولا مطر، بل للحاجة تعرض له. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «جَمَعَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا مَطَرٍ» قِيلَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: مَا أَرَادَ إِلَى ذَلِكَ؟ قَالَ: «أَرَادَ أَنْ لَا يُحْرِجَ أُمَّتَهُ»(٢).

(١) صحيح مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر رقم الحديث (٥٧).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٤/٧٧.

الراجح:

تبين لي بعد عرض أقوال الفقهاء أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلون بجواز الجمع بين الصلاتين متوافق مع القواعد العامة في التشريع ولما ورد في الصلاة من توسعة وتيسير في أكثر من موضع، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج:٧٨]. فعلى الرغم من التشدد في أمر الصلاة والتأكيد على عدم التهاون في شأنها، إلا أنه في مقابل لحظات الضعف نأى به عن المشقة والتضييق، فما أحرجها من لحظات وما أصعبها من نازلة تنزل بهذا الإنسان ! فالجمع بين الصلاتين يعينه على تجاوز تلك الطوارئ بأيسر كيفية وأرفقها. وقد اختار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ـ رحمهما الله ـ هذا الرأي ودافعاً عنه دفاعاً قويًّا مدعماً بالأحاديث النبوية الصحيحة ناظرين للغاية من جمعه بعرفة ومزدلفة ولمقاصد الشريعة في التخفيف ورفع الحرج إذا اقتضت الحاجة إليهما. بل إن شيخ الإسلام يرى أن جمع الرسول ﷺ في عرفة ومزدلفة من هذا الباب وقد بسط في ذلك بقوله: «ومعلوم أن جمع النبي ﷺ بعرفة ومزدلفة لم يكن لخوف ولا لمطر ولا لسفر أيضاً فإنه لو كان جمعه للسفر، لجمع في الطريق ولجمع بمكة، كما كان يقصر بها، ولجمع لما خرج من مكة إلى منى وصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ولم يجمع بمنى قبل التعريف ولا جمع بها بعد التعريف أيام منى، بل يصلي كل صلاة ركعتين غير المغرب، ويصليها في وقتها، ولا جمعه أيضاً كان للنسك، فإنه لو كان كذلك لجمع من حين أحرم، فإنه من حينئذ صار محرماً فعلم أن جمعه المتواتر بعرفة ومزدلفة لم يكن لمطر ولا لخوف، ولا لخصوص النسك ولا لمجرد السفر فهكذا جمعه بالمدينة

الذي رواه ابن عباس وإنما كان الجمع لرفع الحرج عن أمته، فإذا احتاجوا إلى الجمع جمعوا[1].

لقد اختلطت مبادئ الإسلام بطوايا النفس حتى صارت علاجاً ودواءً تحفظ للنفس توازنها في لحظات ضعفها وفتورها. إنه منهج ميسر، وشريعة سمحة من لدن حكيم عليم.

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية ٢٤/٧٧.

المبحث الثالث
صفة الجهل وأثرها على الأحكام الشرعية

عبادة من أجل العبادات، وقربة من أشرف القربات، سر بين العبد وربه، اختصها الله لنفسه من بين سائر العبادات، فيه تقوى عزيمة العبد وتجعله قادراً على ضبط زمام نفسه وقيادتها إلى أسمى مراتب العبودية، فيزكو قلب العبد، وتتهذب روحه وتصفو نفسه.

فإن أكل ظانا بقاء الليل، جعل الله ذلك عفواً وكان الأصل أن يفسد صومه، لأنها عبادة بها تزكو نفسه، وينصلح قلبه، وتهذب أخلاقه فما كان له أن يختان نفسه وقد حفظ له الصيام جوارحه، فكانت رحمة الله في هذا الموطن أعظم وأكبر أن تكل هذا الإنسان إلى نفسه في مواطن الجهل.

أعالج في هذا المبحث أثر الجهل بطلوع الفجر على الصيام، وقد كان الأصل أن يفسد صيامه، إلا أن رحمة الله شملتهم في لحظة الجهل بأن جعلت ذلك عفوا.

الجهل بطلوع الفجر في الصيام:

اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على مذهبين :

المذهب الأول :

يجب عليه القضاء، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[1].

(١)حاشية ابن عابدين ٤٣٦/٣ . جواهر الإكليل ١٥٠/١ . روضة الطالبين ٢٢٨/٢ . المغني مع الشرح الكبير ٣/ ٧٤.

المذهب الثاني:

صومه صحيح، ولا شيء عليه، وإلى هذا ذهب أحمد في رواية وإسحاق واختيار ابن تيمية[1].

أدلة المذهب الأول:

١- قال تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾[البقرة:١٨٧].

وجه الاستدلال: فإنه تعالى ذكره حد الصوم بأن آخر وقته إقبال الليل، كما حد الإفطار وإباحة الأكل والشرب والجماع وأول الصوم بمجيء أول النهار في أيام الصوم[2].

أدلة المذهب الثاني: استدل أصحاب هذا المذهب القائلون بصحة صومه بالآتي :

١- قال تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾[البقرة:١٨٧]

وجه الدلالة:

مد الأكل إلى غاية التبين، وقد يكون شاكا قبل التبين، فلو لزمه القضاء لحرم عليه الأكل[3].

٢- ولأن الأصل بقاء الليل وبقاء حكم إباحة الأكل والشرب وقياسا على الناسي[4].

(١) المغني على الشرح الكبير ٣/ ٧٣. مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢٨/٢٥.
(٢) تفسير الطبري ٥٠٩/١.
(٣) المغني ١٣٧/٣.
(٤) المغني على الشرح الكبير ٧٤/٣.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا القول أصح الأقوال وأشبهها بأصول الشريعة ودلالة الكتاب والسنة وهو قياس أصول أحمد وغيره، فإن الله رفع المؤاخذة عن الناسي والمخطئ وهو مخطئ وقد أباح الله الأكل والوطء حتى يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، واستحب تأخير السحور ومن فعل ما ندب إليه وأبيح له لم يفرط فهذا أولى بالعذر من الناسي»[1].

الراجح:

من خلال عرض أقوال الفقهاء تبين لي أن القول الأول بوجوب القضاء هو الأحوط، إلا أن القول بعدم لزوم القضاء له قوة، ففي صحيح البخاري عَنْ هِشَامِ ابْنِ عُرْوَةَ، عَنْ فَاطِمَةَ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، قَالَتْ: «أَفْطَرْنَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ غَيْمٍ، ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ» قِيلَ لِهِشَامٍ: فَأُمِرُوا بِالقَضَاءِ؟ قَالَ: «لاَ بُدَّ مِنْ قَضَاءٍ» وَقَالَ مَعْمَرٌ: سَمِعْتُ هِشَامًا لاَ أَدْرِي أَقَضَوْا أَمْ لاَ[2].

ولم تذكر أن النبي ﷺ أمرهم بالقضاء لأنهم كانوا جاهلين بالوقت ولو أمرهم بالقضاء لنقل لأنه مما توفر الدواعي على نقله لأهميته، قال شيخ الإسلام ابن تيميه: «لا يجب القضاء، فإن النبي ﷺ لو أمرهم بالقضاء لشاع ذلك كما نقل فطرهم فلما لم ينقل ذلك دل إنه لم يأمرهم به.

فإن قيل: فقد قيل لهشام بن عروة أمروا بالقضاء قال: أوبد من القضاء قيل: هشام قال ذلك برأيه لم يرو ذلك في الحديث، ويدل على أنه لم يكن عنده بذلك علم،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥/ ٢٣٢
(٢) البخاري كتاب الصوم باب إذا أفطر في رمضان ثم طلعت الشمس، ١-٢/٦٠٤، رقم الحديث (١٩٥٩)

أن معمرا روى عنه، قال: سمعت هشاما قال: لا أدري أقضوا أم لا؟ ذكر هذا وهذا عنه في البخاري والحديث رواه عن أمه فاطمة بنت المنذر عن أسماء ، وقد نقل هشام عن أبيه عروة أنهم لم يؤمروا بالقضاء وعروة أعلم من ابنه وهذا قول إسحاق بن راهويه[1].

عبادة يتقرب العبد فيها إلى ربه بترك محبوباته ومشتهياته من طعام وشراب ونكاح، فينكسر قلبه وتضعف نفسه، ويظهر بها صدق إيمانه وكمال عبوديته لله وقوة محبته له ورجائه ما عنده، فإن الإنسان لا يترك محبوبا إلا لما هو أعظم عنده منه، وما أعظم ما عند الله ! فإن الله أضاف الجزاء عليه إلى نفسه من غير اعتبار عدد وهو سبحانه أكرم الأكرمين وأجود الأجودين، والعطية بقدر معطيها، وليس هذا فحسب بل جعل الأكل جهلا بطلوع الفجر عفوا فما أنفع شرائعه وأصلحها لطبائع يعتريها الخلل والعطب !

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣١/٢٥.

المبحث الرابع
صفة اليأس وأثرها على الأحكام الشرعية

المؤمن رجاؤه كبير في الله، فهو يملك طريقاً مباشراً لله رب العالمين، تعهد الله له بأن يتكفله في كل لحظاته بشرع مبني على التسهيل والرحمة والحكمة والإتقان، فأوجب الله على كل واحد من المكلفين ما يناسب حاله ليقوم كل واحد بما عليه منشرحا به صدره، مطمئنة به نفسه، فالعاجز عن الصيام عجزاً مستمراً لا يرجى زواله كالكبير والمريض مرضا لا يرجى برؤه ونحوه، عندما يصلون إلى مرحلة اليأس من القدرة على الصيام، فكان عطاء الوهاب ممنوح وفضله يغدو ويروح بوجوب الفدية عليهما.

وأعالج هنا مسألة «اليأس من القدرة على الصيام» كنموذج لمراعاة التشريع لصفة اليأس.

الفدية على الشيخ الكبير الهرم والمريض مرضا لا يرجى برؤه :

يمكن إجمال أقوال الفقهاء في هذه المسألة في المذهبين التاليين :

المذهب الأول :

يرى عدم وجوب الفدية كما يسقط القضاء عن الشيخ الهرم إذا أفطر. وإليه ذهب المالكية والوجه الثاني عند الشافعية[1].

المذهب الثاني:

يرى وجوب الفدية على الشيخ الكبير الهرم ومن في حكمه .

(١) جواهر الإكليل ١٤٦/١ . المجموع ٢٥٧/٦. المغني على الشرح الكبير ٨٧/٣

وهو مذهب الحنفية والأصح عند الشافعية وإليه ذهب الحنابلة[1].

سبب الخلاف:

هو اختلافهم في قراءة من قرأ ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾[البقرة:١٨٤] فمن أوجب العمل بالقراءة التي لم تثبت في المصحف إذا وردت من طريق الآحاد العدول قال: الشيخ منهم، ومن لم يوجب بها عملاً جعل حكماً حكم المريض الذي يتمادى به المرض حتى يموت[2].

أدلة المذهب الأول:

استدل أصحاب هذا المذهب القائلون بعدم وجوب الفدية والقضاء على الشيخ الهرم إذا أفطر بالمعقول من وجهين:

١- إن أفطر الشيخ المسن بعذر موجود به، ولأجل نفسه، فلم تلزم الفدية، لأن العجز عن الصوم يوجب سقوط الكفارة، كالمسافر والمريض، ليس عليهما فدية إذا ماتا قبل إمكان الصوم[3].

٢- أن الشيخ الهرم في حكم المريض الذي يتمادى به المرض حتى الموت، حيث لا يجب عليه الفدية بالإجماع، فكذلك الشيخ الهرم[4].

أدلة المذهب الثاني:

١ – استدل أصحاب هذا المذهب القائلون بوجوب الفدية على الشيخ الهرم ومن في حكمه.

(١) بدائع الصنائع ٢/٩٧ –٩٨، المجموع ٦/٢٥٧، المغني على الشرح الكبير ٣/٨٧.
(٢) بداية المجتهد ١/ ٢٢٠.
(٣) المنتقى للباجي ٢/٧٠.
(٤) بداية المجتهد ١/٢٢٠.

٢- قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[البقرة:١٨٤]

وجه الدلالة:

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: نزلت هذه الآية رخصة للشيوخ والعجزة خاصة إذا أفطروا وهم يطيقون الصوم، ثم نسخت بقوله ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥] فزالت الرخصة إلا لمن عجز منهم(١).

٢- من المأثور:

فما روي عن بعض الصحابة رضوان الله عليهم من القول بوجوب الفدية وعدم وجوب القضاء إذا أفطر الشيخ الهرم ومن في حكمه وهم لا يقولون ذلك إلا عن توقيف لحسن الظن بهم:

أ- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «رُخِّصَ لِلشَّيْخِ الْكَبِيرِ أَنْ يُفْطِرَ وَيُطْعِمَ عَنْ كُلِّ يَوْمٍ مِسْكِينًا وَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ». وَهَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ(٢).

ب- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أَنَّهُ ضَعُفَ عَنِ الصَّوْمِ عَامًا فَصَنَعَ جَفْنَةً مِنْ ثَرِيدٍ وَدَعَا ثَلَاثِينَ مِسْكِينًا فَأَشْبَعَهُمْ»(٣).

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٨٨.

(٢) قال ابن حجر : رواه الدار قطني والحاكم وصححاه .(سبل السلام شرح بلوغ المرام ٢ / ٦٦٤ رقم ٦٣١).

(٣) رواه الدار قطني باب طلوع الشمس بعد الإفطار، ٢/ ١٨٦ رقم الحديث (٢٣٦٥) . (قال الألباني سنده صحيح انظر الإرواء ٤/ ٢١).

الراجح :

المختار عندي أن من كان يائساً كالشيخ الهرم والمريض مرضاً لا يرجى برؤه ومن في حكمهما، تجب عليهما الفدية، ولا يصار إلى الفدية إلا عند اليأس من القضاء، فالمنهج الإسلامي يتعامل مع نفس بشرية، هو عالم بحقيقتها وبدروبها، فمن يقضي عمراً في الطاعة يستريح في كنفها وتهفو إليها نفسه الضعيفة ويعتاد عليها ثم تأتي لحظات اليأس عن القدرة عليها، يشعر بعدم ارتياح ويحس بتوتر وقلق، فلا يدعه يستسلم لهذه المشاعر الموهنة في لم شعث نفسه بفدية بدل الصيام، فكانت هذه النفس جديرة بالطمأنينة وحقيقاً على الله أن يسكب فيها الأمل، ويفتح لها أبواب الرجاء والرحمة فيمن عليها بفدية ترد عليها شعورها بالسكينة والاطمئنان والراحة النفسية .

الخاتمـــــة

يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث في الآتي :

١- إن التشريع إلهي المصدر فهو أعلم بمن خلق وأعلم بفطرة عباده، وما يصلحهم وما يفسدهم .

٢- التشريع الإسلامي يوازن بين باطن الإنسان وظاهره، ومنشطه وضعفه، ويوازن بين التكاليف والطاقة فلا يشق عليهم حتى لا تمل أنفسهم وتيأس وتكفل لهم جميع أحوالهم.

٣- بين القرآن الكريم الطبائع الإنسانية التي لا تنفك عن الإنسان غالباً، فجاءت الشريعة بأحكام تتناسب مع ما يطرأ عليه في هذه اللحظات الحرجة .

٤- عظمة هذا الدين والثقة بكفايته لاستيعاب كل مواقف الحياة، وصلاحها لتكون منهاجاً وطريقاً لعزتهم ورفعتهم.

٥- جواز النفر من منى ما لم يطلع فجر اليوم الثالث عشر من أيام التشريق للمتعجل فيه سعة ورفع حرج ومشقة يطلبها الشارع في ذلك الموطن .

٦- الجمع بين الصلاتين للمريض تعينه على تجاوز لحظات الضعف بأيسر كيفية وأرفقها .

٧- راعى الإسلام جهل المكلف بطلوع الفجر فإن أكل ظانا بقاء الليل صح صومه ولا قضاء عليه .

٨- شرع الله تعالى الفدية لمن يئس عن القدرة على الصيام ليفتح لها أبواب الرجاء والرحمة، ويرد لها شعورها بالسكينة .

٩- لقد تغلغلت الآيات القرآنية في أعماق النفس الإنسانية، فانطبقت آياته ومنهجه على حدود وطاقات الإنسان، ما ترك شأنا من شئونه، ولا حال من أحواله إلا بينها وفصلها .

فهرس المراجع والمصادر

القرآن الكريم .

١- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل تأليف محمد ناصر الدين الألباني بإشراف محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، ط/ الثانية ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢- الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي مع مختصر المزني، دار الفكر- بيروت، ط/ ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٣- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع تأليف الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/ الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، دار الفكر-بيروت .

٥- تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه : د.بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني مؤسسة الرسالة – بيروت، ط/ الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٦- تفسير القرآن العظيم للإمام عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، مؤسسة الرسالة ط/ الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٧- الجامع لأحكام القرآن: أبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية-بيروت .

٨- الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي لأبي عيسى بن سورة بتحقيق أحمد شاكر دار إحياء التراث العربي .

٩- جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل في مذهب الإمام مالك، تأليف الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، ضبطه وصححه الشيخ محمد عبد العزيز الخالد، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٠- حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار، شرح الشيخ علاء الدين محمد ابن علي الحصكفي لمتن تنوير الأبصار للشيخ شمس الدين التمرتاشي ومعه تقريرات الرافعي، تحقيق عبد المجيد طعمة حلبي ط/الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، دار المعرفة ـ بيروت .

١١- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعلامة محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات للعلامة المحقق سيدي الشيخ محمد عليش، دار الفكر-بيروت .

١٢- التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث.

١٣- روضة الطالبين للإمام أبي زكريا يحي بن شرف النووي ومعه المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي ومنتقى الينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع للحافظ جلال الدين، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/ الأولى ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٤- سبل السلام شرح بلوغ المرام للشيخ محمد بن إسماعيل الصنعاني تعليق محمد عبد العزيز الخولى، مكتبة عاطف- القاهرة .

١٥- سنن أبي داود للإمام أبي داود سليمان ابن الأشعث السجستاني، الدار المصرية اللبنانية- القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

١٦- سنن الدار قطني للإمام علي بن عمر الدارقطني تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/ الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
١٧- السنن الكبرى للإمام أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبدالغفار البذاري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
١٨- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك تأليف : محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني المالكي، دار الكتب العلمية- بيروت.
١٩- الشرح الممتع على زاد المستقنع للشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط/ الأولى ١٤٢٤هـ.
٢٠- صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية- بيروت .
٢١- صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار المغني – السعودية ودار ابن حزم- بيروت ط/ الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٢٢- صحيح مسلم بشرح الإمام محي الدين النووي المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: السيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة – بيروت، ط ٨، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
٢٣- صحيح سنن النسائي تأليف : محمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف للنشر- الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢٤- طريق الهجرتين وباب السعادتين، للإمام أبي عبد الله بن محمد بن أبي بكر الدمشقي، تحقيق : يوسف علي بديوي، دار بن كثير- بيروت- دمشق، ط/ الثالثة: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٢٥- كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ : منصور بن يونس البهوتي، تعليق : الشيخ هلال مصلحي مصطفى هلال، دار الفكر- بيروت، ١٤٠٢م-١٩٨٢م.
٢٦- لسان العرب، للإمام ابن منظور، تصحيح :أمين محمد عبدالوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي – بيروت،ط/الثالثة ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٢٧- المبسوط، لشمس الدين السرخسي تصنيف الشيخ خليل الميس، دار المعرفة- بيروت.
٢٨- المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا محي الدين بن يحي بن شرف النووي، ويليه فتح العزيز شرح الوجيز وهو الشرح الكبير للإمام أبي القاسم عبدالكريم ابن محمد الرافعي ويليه التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير للإمام أحمد بن حجر العسقلاني، دار الفكر ـ بيروت .
٢٩- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ترتيب : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
٣٠- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي تأليف العلامة أحمد محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية ـ بيروت .
٣١- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، تأليف : د. محمود عبد الرحمن عبدالمنعم، دار الفضيلة القاهرة .

٣٢- المغني :أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تصحيح الدكتور محمد خليل هراس، مكتبة ابن تيمية- القاهرة .
٣٣- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ط/ ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.
٣٤- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك للإمام الباجي، دار الكتاب العربي-بيروت، ط/ الأولى ١٣٣٢هـ.
٣٥- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تأليف الإمام أبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن المعروف بالخطاب، دار الفكر- بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٣٦- موسوعة مصطلحات جامع العلوم الملقب بدستور العلماء للقاضي عبدالنبي ابن عبدالرسول الأحمد نكري – مكتبة لبنان . ط/الأولى ١٩٩٧م .
٣٧- المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسن بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق محمد خليل عيتاني، دار المعرفة- بيروت، ط/الثالثة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٣٨- المغني تأليف أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة ويليه الشرح الكبير على متن المقنع تأليف شمس الدين أبي الفرج، دار الكتب العلمية- بيروت.
٣٩- الموطأ، للإمام مالك بن أنس، صححه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.

مسئولية المراجع الخارجي عن المراجعة الشرعية في المؤسسات التقليدية

دكتور/ محمد أحمد محمد عاصم(۞)

مشكلة البحث:

لقد توسعت مسئوليات المراجع الخارجي بالنسبة لمؤسسات الأعمال التقليدية حتى أنه أصبح مسئولاً عن مراجعة فرض الاستمرار، والمراجعة البيئية، ومراجعة مدى الالتزام بتطبيق القواعد التنفيذية للحوكمة[1] ..... وغير ذلك من المسئوليات وذلك بغرض التوصل إلى أفضل تحقيق لهدف المراجعة والمتمثل في إبداء رأى فني محايد عن مدى صحة ودقة ما تتضمنه القوائم المالية من بيانات ومعلومات، ودرجة الاعتماد عليها في اتخاذ القرارات، وعن مدى دلالة القوائم المالية في التعبير عن نتيجة أعمالها من ربح أو خسارة وعن المركز المالي وعن التدفقات النقدية.

ولكن تلاحظ للباحث أنه رغم هذا التوسع في مسئوليات المراجع للمؤسسات التقليدية إلا أنه لم يتم مراعاة خصوصية الدول الإسلامية في أنه يجب أن تكون المراجعة الشرعية من ضمن مسئوليات المراجع الخارجي.

ويلاحظ أن المؤسسات الإسلامية (مثل: البنوك الإسلامية وشركات ومؤسسات التمويل الإسلامية وشركات التأمين الإسلامية) التي تمارس أنشطتها ملتزمة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية تقوم بتطبيق الرقابة الشرعية على أعمالها من خلال تشكيل هيئة شرعية تكون مهمتها إجراء المراجعة الشرعية للتأكد من

(۞)زميل أكاديمية السادات للعلوم الإدارية مدير إدارة النقل والأرصدة شركة أنابيب البترول.
(١) قرار رقم (٦٢)، «إصدار دليل تطبيق القواعد التنفيذية لحوكمة الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية وغير المقيدة بالبورصة»، الهيئة العامة لسوق المال المصري، ٢٠٠٧، ص ص ٨-٩.

التزام المؤسسة بالفتاوى الصادرة عن مجامع الفقه الإسلامي، هذا بالإضافة إلى قيام المراجع الخارجي لهذه المؤسسات أيضاً بالتأكد مرة أخرى من مدى التزام المؤسسات المالية الإسلامية بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

أما مؤسسات الأعمال التقليدية فهي مخيرة بين الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية أو عدم الالتزام بها، والحالة العامة هي عدم الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية حيث تقوم معاملاتها على القوانين والأعراف وما في حكم ذلك حتى ولو كانت مخالفة لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية ، وهذا ما يعنى عدم وجود هيئة رقابة شرعية لكل مؤسسة تقليدية تكون مهمتها التأكد من التزام هذه المؤسسة بالفتاوى الصادرة عن مجامع الفقه الإسلامي، وعدم قيام المراجع الخارجي لهذه المؤسسة التقليدية أيضا بالرقابة على مدى التزامها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ومما يؤكد على عدم قيام المراجع الخارجي لمؤسسات الأعمال التقليدية بالمراجعة الشرعية لها أن الدراسة الميدانية لتقارير مراقبي الحسابات تبين أنها خالية تماما من أى إشارة إلى سلامة المعاملات واتفاقها مع قواعد الشريعة الإسلامية، ويرجع السبب في ذلك إلى عدم معرفتهم بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية[1]، وقد أدى ذلك إلى أن أصبحت تقارير المراجع الخارجي متوافقة مع القوانين الوضعية وبعيدة عن أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية ولا تسترشد بها، ولهذا فإن المراجع

(١) د/ حسين حسين شحاته، «أصول المراجعة والرقابة فى الإسلام»، دار التقوى، القاهرة، بدون سنة نشر، ص ١٦٢.

الخارجي لا يقوم بإبداء الرأي عن النواحي الشرعية الخاصة بسياسات وممارسات المنشآت محل المراجعة[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكن أن تكون المراجعة الشرعية من ضمن مسئوليات المراجع الخارجي للمؤسسات التقليدية حقاً؟، وإذا كان من الممكن حدوث ذلك فكيف يمكن للمراجع الخارجي تحمل هذه المسئولية، بمعنى هل تأهيله العلمي والعملي الحالي كافيان لتحمله هذه المسئولية أم لا؟، وما هو الدور المنوط به عند قيامه بالمراجعة الشرعية؟، وما أثر قيامه بالمراجعة الشرعية على إجراءات المراجعة التي يمارسها فعلاً بالنسبة للمؤسسات التقليدية؟.

أهداف البحث :

يهدف هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية :

١- التأصيل للمراجعة الشرعية من تطبيقات الدول الإسلامية.

٢- توضيح القصور في المسئوليات الحالية المنوط القيام بها للمراجع الخارجي للمؤسسات التقليدية مما لا يمكن معه تحقيق المراجعة الشاملة في الدول الإسلامية.

٣- توضيح دور مراجع الحسابات عند قيامه بالمراجعة الشرعية للمؤسسات التقليدية.

أهمية البحث :

تتمثل أهمية البحث فيما يلي :

(1) Khan, M. A., «Role Of The Auditor In An Islamic Economy», J. Res. Islamic Econ., Vol.3, No.1, 1405/1985, P34 .

١- تطوير برنامج المراجعة التقليدي للمراجع الخارجي حتى يتضمن تطبيق إجراءات المراجعة الشرعية.

٢- تطوير إمكانيات وقدرات المراجع الخارجي العلمية والعملية حتى يستطيع مراجعة الجوانب الشرعية في المنشأة محل المراجعة.

٣- توضيح وإبراز متطلبات المؤسسات التقليدية لتطبيق نظام المراجعة الشرعية.

منهج البحث :

يقوم البحث على منهجين رئيسين هما :

١- **المنهج الاستقرائي:** وتم فيه استقراء واقع مسئوليات المراجع الخارجي الحالية من خلال تحليل معايير المراجعة الصادرة من ثلاث منظمات مهنية هي (AICPA) و(IFAC) و(INTOSAI) والتي تطبق في الدول الإسلامية، وكذلك تحليل مسئوليات المراجع الخارجي والتي تم تقنينها في إحدى الدول الإسلامية وهى مصر، ثم تحليل توقعات مستخدمي القوائم المالية في الدول الإسلامية من المراجعين الخارجيين، وذلك بغرض التعرف على ما إذا كان من ضمن مسئوليات المراجع الخارجي أن يقوم بالمراجعة الشرعية للمؤسسات التقليدية أم لا.

وكذلك تم استقراء العديد من المراجع التي تناولت التطبيق المحاسبي والإداري في الدولة الإسلامية والتي تبين ما إذا كان هناك وجود للمراجعة الشرعية في تطبيقات وممارسات الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل أم لا.

٢- **المنهج الاستنباطي** : وتم فيه الاعتماد على الكتب والأبحاث المتعلقة بالمراجعة الشرعية ، والكتب والأبحاث المتعلقة بالمراجعة في الفكر الوضعي والفكر

الإسلامى، بغرض استنباط مقومات تطبيق المراجعة الشرعية في المؤسسات التقليدية وإجراءات المراجعة الشرعية التي يجب أن تدمج مع إجراءات المراجعة التقليدية حتى نتوصل إلى دليل إجراءات شامل لمراجعة المؤسسات التقليدية.

حدود البحث :

اقتصر البحث على دور المراجع الخارجي بالنسبة للمؤسسات التقليدية دون دور المراجع الخارجي بالنسبة للمؤسسات الإسلامية .

خطة البحث :

ينقسم هذا البحث إلى المبحثين التالية :

المبحث الأول: تأصيل المراجعة الشرعية في ظل الدولة الإسلامية ومدى تطبيقها في المؤسسات التقليدية

المبحث الثاني: تطوير التكوين العلمي والعملي للمراجع الخارجي ليقوم بالمراجعة الشرعية للمؤسسات التقليدية

المبحث الأول
تأصيل المراجعة الشرعية في ظل الدولة الإسلامية
ومدى تطبيقها في المؤسسات التقليدية

كان النبي ﷺ أول من قام بالمراجعة الشرعية حيث ثبت أنه كان يرسل المصدقين إلى القبائل والبلدان والأقاليم ويوضح لهم قواعد وأحكام الزكاة ثم يحاسبهم بعد ذلك، فعن أبى حميد الساعدى قال: استعمل النبي ابن اللتبيه وهو رجلٌ من الأزد على الصدقة فجاء بمال فدفعه إلى النبي ﷺ وقال: هذا مالكم وهذه هدية أهديت إلى **فقال له النبي ﷺ: «أفلا قعدت في بيت أبيك وأمك فتنظر أيهدى لك أم لا** ثم قام النبي ﷺ خطيباً **فقال: ما بال أقوام نستعملهم على الصدقة فيقولون هذا لكم وهذه هدية لي أفلا في بيت أبيه وأمه قعد فينظر أيهدى له أم لا والذي نفس محمد بيده لا يغل أحد منكم شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيرا فإنه له رغاء وإن كان بقره جاء بها لها خوار وإن كانت شاة جاء بها تيعر ثم قال اللّٰهم بلغت** ثم رفع يديه حتى بدت عفرة إبطيه[1].

وقد سار أبوبكر الصديق على نفس نهج رسول الله ﷺ فكان يمارس المراجعة الشرعية على عماله ومصدقيه، ومما يروى في ذلك أنه لما قدم معاذ بن جبل أمير اليمن على المدينة بعد وفاة رسول الله ﷺ قال له الصديق: ارفع حسابك فغضب معاذ وقال: حساب من الله وحساب منك؟ والله لا ألي لكم عملا أبدا[2].

أما سيدنا عمر بن الخطاب فقد أدخل نظام الدواوين لضبط ورقابة موارد

(١) أبوعوانه يعقوب بن إسحاق، «مسند أبى عوانه – ١»، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقى، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، الجزء الرابع، ص٣٩٣ .

(٢) قطب إبراهيم محمد، «السياسة المالية لأبى بكر الصديق»، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠م، ص٢٠٦.

الدولة ونفقاتها، وقد مارس عمر بن الخطاب المراجعة الشرعية بنفسه ومن ذلك ما روى عن أن أبى بكر العبسى قال: دخلت حيز الصدقة مع عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، قال: فجلس عثمان في الظل يكتب، وقام علي على رأسه يمل عليه ما يقول عمر، وعمر في الشمس قائم في يوم حار شديد الحرارة، عليه بردان أسودان، مترزاً بواحد، وقد لف على رأسه آخر، يعد إبل الصدقة، يكتب ألوانها وأسنانها، فقال علي لعثمان ـ وسمعته يقول نعت بنت شعيب في كتاب الله ﴿**يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ**﴾ ثم أشار علي بيده إلى عمر فقال: هذا القوى الأمين[1].

وكان عثمان بن عفان يمارس المراجعة الشرعية حيث يلزم عماله بحضور الموسم (موسم الحج) كل عام ويكتب إلى الرعايا من كانت له عند أحد منهم مظلمة فليواف إلى الموسم فإني آخذ له حقه من عامله[2].

أما علي بن أبى طالب **رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ** فكان صارماً في رقابته ومراجعته الشرعية حتى أنه كتب إلى مصقلة بن هبير وقد بلغه أنه يفرق ويهب أموال اردشيره خرة وكان عليها: «أما بعد فقد بلغني عنك أمر أكبرت أن أصدقه أنك تقسم فىء المسلمين في قومك ومن اعتراك من السألة والأحزاب وأهل الكذب من الشعراء كما تقسم الجوز، فوالذى خلق الحبة وبرأ النسمة لأفتش عن ذلك تفتيشاً شافياً فإن وجدته حقاً

(١) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، «تاريخ الطبري»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، الجزء الثاني، ص٥٦٥.

(٢) إسماعيل بن عمر بن كثير، «البداية والنهاية»، مكتبة المعارف، بيروت، بدون سنة نشر، الجزء السابع، ص٢١٩.

لتجدن بنفسك على هواناً فلا تكونن من الخاسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً»[1].

وقد تعددت الدواوين الرقابية في الدولة الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين لضبط موارد الدولة ونفقاتها ، ومن أمثلة هذه الدواوين[2]:

١ - ديوان المستغلات.

٢ - ديوان النفقات.

٣- ديوان الأحباس.

٤ - دار الاستخراج.

٥ - ديوان زمام الأزمة.

٦ - ديوان النظر.

٧- ديوان المظالم.

٨- ديوان الحسبة.

وقد كان العاملون في الدواوين الرقابية يمارسون المراجعة الشرعية، ويتضح ذلك من خلال استعراض صفات وشروط الكاتب في الدواوين والتي حددها

(١) أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر اليعقوبى، «تاريخ اليعقوبى»، دار صادر، بيروت، بدون سنة نشر، الجزء الثاني، ص ص٢٠١-٢٠٢ .

(٢) يرجع إلى تفاصيل ذلك في :

- زينب عبداللطيف محمد، «المراجعة في دواوين الدولة الإسلامية»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التجارة. فرع البنات، جامعة الأزهر، ١٤١٣هـ. ١٩٩٣/٩٢م، ص ص٢٩- ٤٤.
- د/ عوف محمود الكفراوي، «الرقابة المالية في الإسلام»، مكتبة الإشعاع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ص ١٦٩- ١٧٦.

الأسعد بن مماتي فقال: «يجب على الكاتب أن يكون حراً مسلماً عاقلاً صادقاً أديباً فقيهاً عالماً بالله تعالى كافياً فيما يتولاه، أميناً فيما يستكفاه، حاد الذهن، قوى النفس، حاضر الذهن، جيد الحدس، محباً للشكر، عاشقاً لجميل الذكر، طويل الروح، كثير الاحتمال، حلو اللسان، له جراءه يبت بها الأمور على حكم البديهة، فيه تؤده يقف بها فيما لا يتصرح على حد الرؤية، يعامل الناس بالحق من أقرب طرقه وأسهل وجوهه، ولايحتشم من الرجوع عن الغلط فالبقاء عليه غلط ثان، ويفصح عما يشرع فيه من الأقوال والأفعال، ولا تكون حوطته على اليسير بأيسر من حوطته على الكثير، ويكون شديد الأنفة، عظيم النزاهة، كريم الأخلاق، مأمون الغائلة، مؤدب الخدام، لا يقبل هدية ولا يقبل من أحد عطية ... ولا يقصد في أحد بغيبة أو نميمة، ولا يظهر ما بينه وبين أحد من صداقة أو عداوة»[1].

ويتضح من الصفات والشروط الواجب توافرها في العاملين في دواوين الدولة الإسلامية أنهم كانوا يمارسون المراجعة الشرعية وذلك لأن كل عامل في الديوان يجب أن يكون[2]: عليما بالحساب ـ المحاسبة والمراجعة ـ وحافظاً لقدر من كتاب الله تعالى ومن الحديث النبوي الشريف وملماً بأحكام الشريعة حتى يستطيع أن يمارس عمله في الديوان.

(١) الأسعد بن مماتي، «قوانين الدواوين»، جمع وتحقيق عزيز سوريال عطية، مطبعة مصر، ١٩٤٣م، ص٦٦.

(٢) خالد محمد عبدالمنعم زكى لبيب، «الإطار العلمي لمعايير التكوين الذاتي ومسئولية مراقب الحسابات بين النظم الوضعية والفكر الإسلامي»، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التجارة، جامعة القاهرة، ١٩٩٦م، ص١٨٨.

ومما يؤكد هذه النتيجة أن الصفات والشروط الواجب توافرها في العاملين على الزكاة ـ وهم المختصين برقابة تحصيل وتوزيع الزكاة ـ تتمثل فيما يلي[1]:

١ – أن يكون مسلماً مكلفاً بالغاً.

٢ – أن تتوافر فيه صفة الأمانة والصدق.

٣ – أن يكون حاد الذهن حاضر الحس جيد الحدس.

٤ – أن يكون قادراً على اتخاذ القرار.

٥ – أن يكون عالماً بكتاب الله وسنة رسوله وخاصة فيما يتعلق بفقه الزكاة.

٦ – أن تتوافر فيه صفة الكفاية أى المقدرة على القيام التام بكل ما يوكل إليه من أعمال.

ويتضح من هذه الصفات والشروط أن العامل على الزكاة يجب أن يكون مسلماً وعالماً بكتاب الله وسنة رسوله لأنه يقوم بممارسة أعمال المراجعة الشرعية على جميع أعمال الزكاة.

أما المحتسب فيجب أن تتوفر فيه العديد من الصفات والشروط حتى يستطيع أن يمارس عمله، وهذه الشروط والصفات تتمثل فيما يلي[2]:

١ – أن يكون مسلماً لأن الحسبة من الواجبات الدينية.

---

(١) د حسين حسين شحاتة، «إطلالة إسلامية على الاتجاهات المعاصرة في المراجعة»، مكتبة التقوى، القاهرة، بدون سنة نشر، ص ص ١٤٢-١٤٣.

(٢) يرجع في ذلك إلى:

- **د/ حسين حسين شحاتة، «الميثاق الإسلامي لقيم وأخلاق المحاسب»، نقابة التجاريين بالجيزة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص ص ١١٩-١٢٠.**
- **د/ عبد الله حاسن الجابري، «الدور الاقتصادي للمحتسب في الإسلام»، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، السنة الخامسة عشر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ص ١٦-١٨.**

٢- أن يكون مكلفاً لأن حكم الحسبة الشرعي الوجوب، ولا وجوب على غير المكلف.

٣- أن يكون قادراً على أداء أعمال الحسبة حسب أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

٤- العلم بالأمور الشرعية، ليعلم المحتسب ما يأمر به وما ينهى عنه فإن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع.

٥- أن يكون عدلاً مجتنباً للكبائر.

٦- حسن الخلق من حيث الأمانة والصدق والوفاء.

٧- أن يكون القدوة الصالحة ، فلا يكون قوله مخالفاً لفعله ولا يسر غير ما يظهر.

٨- أن يكون مخلصاً في عمله ابتغاء مرضاة الله.

٩- أن يلتزم بهدى الرسول ﷺ في قيمه وخلقه وسلوكه.

١٠- أن يكون رفيقاً بمن يتعامل معهم ولاسيما عندما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

١١- الالتزام بالصبر والأناة لأن ذلك من موجبات عمله.

١٢- أن يكون نقى القلب عارفاً بشئون الصناع وطرق تدليسهم.

١٣- أن يكون عفيفاً عن أموال الناس لا يأخذ رشوة ولا هدية وما في حكم ذلك.

١٤- أن يكون مستقلاً في رأيه شديداً في الحق عزيزاً نزيهاً.

ويتضح من هذه الصفات والشروط أن المحتسب يجب أن يكون مسلماً، وعلى علم بالأمور الشرعية أي عالما بكتاب الله وسنة رسوله، لأنه يقوم بممارسة أعمال المراجعة الشرعية على جميع أعمال الحسبة.

أما في العصر الحديث فيلاحظ أنه لما أجهز الاستعمار على الخلافة الإسلامية وأخذت القوانين والأنظمة الوضعية تطغى على الشريعة الإسلامية وتطمس معالم وثقافة الحضارة الإسلامية أدى ذلك إلى زوال الشريعة وبالتالي زوال مؤسسات الدولة الإسلامية ومنها نظام الدواوين الرقابية من التطبيق العملي.

إلا أنه بعد الصحوة الإسلامية الكبيرة والقضاء على الاستعمار قامت العديد من الدول الإسلامية بتعديل دساتيرها بما يجعل الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي والأساسي للقوانين، وقد ترتب على ذلك وجود عدة محاولات لإعادة إحياء المؤسسات الإسلامية مرة أخرى، فتمثل ذلك في إنشاء عدد من المؤسسات المالية الإسلامية في عقد السبعينيات من القرن العشرين مثل:

- إنشاء بنك ناصر الاجتماعي في مصر ١٩٧١م.
- إنشاء البنك الإسلامي للتنمية ١٩٧٤م.
- ثم كانت الانطلاقة الحقيقة للمؤسسات المالية الإسلامية عند إنشاء أول بنك إسلامي تجارى في العالم وهو بنك دبي الإسلامي سنة ١٩٧٥م.

ثم توالت المؤسسات المالية الإسلامية من بعد عام ١٩٧٥م، وكان لنمو وازدهار المؤسسات المالية الإسلامية الأثر الواضح في ازدياد الطلب على المراجعة الشرعية في العصر الحديث، وهذا ما جعل هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين تصدر عدد من معايير المراجعة تتعلق بالمراجع الخارجي وهيئة الرقابة الشرعية (باعتبارها تقوم بالمراجعة الخارجية أيضاً)[1]، إلا أنه بالنظر

(١) معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، الناشر: مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

الدقيق في معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية يتضح أنه لم يتم التحديد الدقيق لدور كل من المراجع الخارجي وهيئة الرقابة الشرعية بدقة بالنسبة للمؤسسة المالية الإسلامية، فكل منهما يقوم بنفس دور الآخر وهو التأكد من مدى التزام المؤسسة المالية بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وهذا ما يعد ازدواجا في المجهود والأداء لا مبرر له، وهذا ما يستدعى الحاجة إلى دراسة هذه المشكلة وإيجاد الحلول لها.

أما بالنسبة للمؤسسات التقليدية فإنه سوف يتم التعرف على مسئوليات المراجع الخارجي الحالية بالنسبة لها وإبراز مدى قصورها عن تحقيق المراجعة الشاملة في الدولة الإسلامية من خلال تحليل معايير المراجعة الصادرة من المنظمات المهنية الدولية والتي تطبق في الدول الإسلامية، وتحليل مسئوليات المراجع الخارجي كما تم تقنينها في إحدى الدول الإسلامية وهى مصر، وتحليل توقعات مستخدمي القوائم المالية في الدول الإسلامية من المراجعين الخارجيين، وذلك على النحو التالي:

أولا: تحليل معايير المراجعة الصادرة من المنظمات المهنية الدولية والتي تطبق في الدول الإسلامية:

وتنقسم مسئوليات المراجع الخارجي حسب هذه المعايير إلى ما يلي :

١- مسئوليات مراجع الحسابات في معايير المراجعة الصادرة من مجمع المحاسبين القانونيين الأمريكي (AICPA):

قام مجلس معايير المراجعة (ASB) التابع لمجمع المحاسبين القانونيين الأمريكي (AICPA) بإصدار العديد من معايير المراجعة والتي تمثل المسئوليات التي يتحملها المراجع الخارجي[1].

(1) Statements On Auditing Standards (SAS) , Auditing Standards Board (ASB), American Institute Of Certified Public Accountants (AICPA), Available At: http://www.aicpa.org/Research/Standards/AuditAttest/Pages/SAS.aspx

ويلاحظ أن مهنة المراجعة قد اعتمدت لمدة تزيد عن ربع قرن على معايير المراجعة الصادرة عن مجمع المحاسبين القانونيين الأمريكي (AICPA) حتى ظهرت أدلة المراجعة الدولية في يوليو ١٩٧٩م، وذلك لأن هذه المعايير اعتبرت المصدر الأساسي الذي اعتمدت عليه المهنة في معظم دول العالم الحر، وحظيت بقبول عام على المستوى العالمي خلال تلك الفترة، وأصبحت متعارفاً عليها بين أعضاء المهنة نظرا لتناولها المفاهيم الأساسية التي تحكم الأداء المهني(١).

إلا أن هذه المعايير لم تراعى خصوصية الدول الإسلامية وبالتالي جاءت المعايير خالية من أي إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ويرى الباحث أن السبب في ذلك هو أنه رغم قبول معايير المراجعة الصادرة عن مجمع المحاسبين القانونيين الأمريكي (AICPA) على المستوى العالمي إلا أنها صادرة خصيصاً للمجتمع الأمريكي وليس للمجتمع الدولي والذي من بين أقطابه الدول الإسلامية.

٢- مسئوليات مراجع الحسابات في معايير المراجعة الدولية الصادرة من الإتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC) :

قامت لجنة المراجعة الدولية (IAPC) التابعة للإتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC) بإصدار العديد من معايير المراجعة والتي تمثل المسئوليات التي يتحملها المراجع الخارجي(٢).

(١) د/ سمير عبدالغنى محمود، «مدى قابلية أدلة المراجعة الدولية للتعميم على المستوى العالمي»، مجلة الدراسات والبحوث التجارية، كلية التجارة ببنها، جامعة الزقازيق، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، ١٩٩٣م، ص٤٤.

(2) International Standards On Auditing (ISA), International Auditing Practices Committee (IAPC), International Federation Of Accountants (IFAC), Available At: http://www.ifac.org/auditing-assurance/clarity-center/clarified-standards

ويلاحظ أن الإتحاد الدولي للمحاسبين يضم العديد من الدول الإسلامية مثل[١]: البحرين ومصر والعراق ولبنان والمغرب والسعودية وتونس، ورغم ذلك فإن معايير المراجعة الدولية لم تراعى خصوصية الدول الإسلامية وبالتالي جاءت المعايير خالية من أى إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

٣- مسئوليات مراجع الحسابات في معايير المراجعة الحكومية الصادرة من المنظمة الدولية للأجهزة العليا للرقابة المالية والمحاسبة (INTOSAI) :

قامت لجنة معايير المراجعة (Auditing Standards Committee) التابعة للمنظمة الدولية للأجهزة العليا للرقابة المالية والمحاسبة (INTOSAI) بتحديد النطاق الشامل للمراجعة الحكومية في مراجعة الالتزام ومراجعة الأداء[٢].

ويلاحظ أن المنظمة الدولية للأجهزة العليا للرقابة المالية والمحاسبة (INTOSAI) تتكون من[٣]: أجهزة الرقابة العليا (مثل الجهاز المركزي للمحاسبات بمصر، وديوان المحاسبة بدولة الكويت، ... الخ) في الدول الأعضاء المشاركة في هيئة الأمم المتحدة أو أحدى وكالاتها المتخصصة، وهذا ما يعنى أنها تضم العديد من الدول الإسلامية.

(١) د/ مأمون حمدى، «مقدمة عن معايير المحاسبة الدولية»، الناشر: الموقع الإلكتروني لجمعية المحاسبين القانونين السورية، ٢٠١١م، ص٤.

(2) «Code Of Ethics And Auditing Standards», Issued By The Auditing Standards Committee, International Organization Of Supreme Audit Institutions (INTOSAI), 2001, pp.32-33.

(٣) عبد المنعم الغريب، «الأنتوساى: المنظمة الدولية للأجهزة العليا للرقابة المالية والمحاسبة»، مجلة الرقابة، ديوان المحاسبة الكويتي، السنة الأولى، العدد الأول، ٢٠٠٥م، ص١٤.

ورغم ذلك فإن معايير المراجعة الحكومية الصادرة عن الأنتوساى لم تراعى خصوصية الدول الإسلامية وبالتالي جاءت المعايير خالية من أى إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ثانيا: تحليل مسئوليات المراجع الخارجي في مصر :

وتنقسم مسئوليات المراجع الخارجي حسب هذا التحليل إلى ما يلي:

١- مسئوليات مراجع الحسابات في معايير المراجعة المصرية الصادرة من وزارة الاستثمار المصرية:

صدر القرار الوزاري رقم ١٦٦ لعام ٢٠٠٨م بشأن إصدار المعايير المصرية للمراجعة والفحص المحدود ومهام التأكد الأخرى، والتي تحل محل معايير المراجعة المصرية السابق إصدارها في سبتمبر ٢٠٠٠م[١]، والتي تمثل المسئوليات التي يتحملها المراجع الخارجي[٢].

ويلاحظ أنه رغم صدور معايير المراجعة في دولة إسلامية هي مصر إلا أنه لم يتم فيها مراعاة خصوصية البيئة الإسلامية وبالتالي جاءت المعايير خالية من أي إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ويرى الباحث أن السبب في ذلك هو أن منظومة معايير المراجعة المصرية صدرت لتكون متوافقة مع معايير المراجعة الدولية وليس مع خصوصية البيئة الإسلامية.

(١) وزارة الاستثمار، «قرار رقم ١٦٦ لسنة ٢٠٠٨ بإصدار المعايير المصرية للمراجعة والفحص المحدود ومهام التأكد الأخرى»، الوقائع المصرية ، العدد ١٧٣، ٢٠٠٨م.

(٢) معايير المراجعة المصرية، الناشر: الموقع الإلكتروني للهيئة العامة للرقابة المالية، ٢٠٠٨م.

٢- مسئوليات مراجع الحسابات في دستور مهنة المحاسبة والمراجعة المصري:

وردت العديد من مسئوليات مراجع الحسابات في دستور مهنة المحاسبة والمراجعة الصادر في مصر(١).

ويلاحظ أنه رغم صدور دستور مهنة المحاسبة والمراجعة في دولة إسلامية هي مصر إلا أنه لم يتم مراعاة خصوصية الدول الإسلامية وبالتالي جاءت نصوص مواد الدستور خالية من أى إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

٣- مسئوليات مراجع الحسابات في قانون الشركات المصري رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١:

حددت المادة (١٠٦) من قانون الشركات رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ الواجبات الرئيسية لمراجع الحسابات(٢).

ويلاحظ أنه رغم صدور القانون في دولة إسلامية هي مصر إلا أنه لم يتم مراعاة خصوصية البيئة الإسلامية وبالتالي جاءت مسئوليات المراجع الخارجي خالية من أى إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

---

(١) دستور مهنة المحاسبة والمراجعة ، نقابة المحاسبين والمراجعين، ١٩٥٨م، ص ص١٣-١٨.

(٢) قانون رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ الخاص بإصدار قانون شركات المساهمة وشركات التوصية بالأسهم والشركات ذات المسئولية المحدودة ومذكرته الإيضاحية ، الطبعة الرابعة عشرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٦م.

٤- مسئوليات مراجع الحسابات في قانون الجهاز المركزي للمحاسبات المصري والصادر بالقانون رقم ١٤٤ لسنة ١٩٨٨ والمعدل بالقانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٩٨:

وردت العديد من مسئوليات مراجع الحسابات في قانون الجهاز المركزي للمحاسبات المصري والصادر بالقانون رقم ١٤٤ لسنة ١٩٨٨ والمعدل بالقانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٩٨م[١].

ويلاحظ أنه رغم صدور القانون في دولة إسلامية هي مصر إلا أنه لم يتم مراعاة خصوصية البيئة الإسلامية وبالتالي جاءت مسئوليات المراجع الخارجي خالية من أى إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ثالثا : تحليل توقعات مستخدمي القوائم المالية في الدول الإسلامية من المراجعين الخارجيين:

تناولت العديد من الدراسات التي أجريت في العديد من الدول الإسلامية مسئوليات المراجع من وجهة نظر مستخدمي القوائم المالية أثناء دراسة موضوع فجوة التوقعات.

وقد توصلت الدراسات التي أجريت في مصر[٢]، والعراق[١]، سوريا[٢]، فلسطين[٣] إلى أن مستخدمي القوائم المالية يعتقدون أن مسئوليات المراجع الخارجي تتمثل فيما يلي :

---

(١) قانون الجهاز المركزى للمحاسبات الصادر بالقانون رقم ١٤٤ لسنة ١٩٨٨ المعدل بالقانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٩٨، الناشر: الموقع الإلكتروني لمنتدى كلية الحقوق جامعة المنصورة، ١٩٩٨م.

(٢) يرجع في ذلك إلى :

- د/ الرفاعى إبراهيم مبارك، «دور التقدير الشخصي لمستويات الأهمية النسبية في تفسير فجوة =>

أ- المراجع مسئول عن اكتشاف كل حالات الغش والتلاعب والتصرفات غير القانونية والتقرير عنها.

ب- التقرير عن قدرة المنشأة على الاستمرار.

ج- ضمان الدقة المطلقة للقوائم المالية للمنشأة الخاضعة للمراجعة.

د- إعطاء إنذار مبكر بتعثر أو فشل المنشأة.

و- مراجعة التنبؤات المالية للمنشأة.

ز- مسئوليته تجاه جميع المستخدمين للقوائم المالية.

ح- أن يسلط الضوء على قرار مالي غير سليم متخذ من قبل الإدارة أو عدم جدوى منتج معين.

ط- أن تتضمن البيانات المالية تحليلات إضافية لبعض المعلومات.

=التوقعات في المراجعة دراسة تطبيقية على المحيط المهني في جمهورية مصر العربية»، مجلة التجارة والتمويل، كلية التجارة، جامعة طنطا، العدد الثاني، ٢٠٠٢م، ص ص٣١-٣٢.

- د/ إبراهيم السيد المليجى، «دراسة واختبار تأثير آليات حوكمة الشركات على فجوة التوقعات في بيئة الممارسة المهنية في مصر»، الناشر: الموقع الإلكتروني لجمعية الشفافية الكويتية، ٢٠٠٨م، ص٤٨.

(١) يرجع في ذلك إلى :

- د/ عمر على كامل الدورى، «دور معايير التدقيق في تقليص فجوة التوقعات»، مجلة المنصور، كلية المنصور الجامعة، العدد ١٤، عدد خاص، الجزء الأول، ٢٠١٠م، ص٦.

- وسن عبد الصمد نجم الجعفرى، «دور مراقب الحسابات ومسئوليته في تلبية احتياجات مستخدمي القوائم المالية»، المعهد العربي للمحاسبين القانونيين، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٦م، ص ص: ١٧-١٨.

(٢) مصطفى محمود مصطفى، «دور معايير المراجعة في تضييق فجوة التوقعات»، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد، جامعة دمشق، ٢٠٠٧-٢٠٠٨م، ص ١٠.

(٣) محمد سعيد دحبور، «مجالات مساهمة الإفصاح الإعلامي في تقرير المراجعة المعدل لتضييق فجوة التوقعات دراسة تطبيقية على: المراجعين الخارجيين، مدراء البنوك، وموظفي دائرة ضريبة الدخل في قطاع غزة»، رسالة ماجستير، كلية التجارة، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩م، ص ١١٢.

ي- تحديد وتحليل المخاطر التي تواجه الشركة في المستقبل المنظور وتضمينها في تقريره.

ك- اكتشاف الضعف في أنظمة الرقابة الداخلية.

ل- المراجع مسئول عن إعداد القوائم المالية للمنشأة الخاضعة للمراجعة وضمان دقتها.

ويلاحظ مما سبق أنه رغم أن هذه الدراسات قد أجريت في دول إسلامية إلا أن توقعات مستخدمي القوائم المالية بشأن مسئوليات المراجع الخارجي جاءت خالية من أى إشارة إلى المراجعة الشرعية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ويرجع الباحث السبب في ذلك إلى أن هذه الدراسات لم تقم بدراسة توقعات المجتمع الإسلامي بشأن مسئوليات مراقب الحسابات من واقع هذا المجتمع، وإنما من واقع الدراسات الأجنبية التي تم الاعتماد عليها لاشتقاق توقعات مستخدمي القوائم المالية بشأن مسئوليات مراقب الحسابات والتي لم تشر في توقع من توقعاتها إلى المراجعة الشرعية.

ويتضح مما سبق أن المراجعة الشرعية تطبق في العصر الحديث فقط على المؤسسات المالية الإسلامية التي ألزمت نفسها بتطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في نظامها الأساسي أو في قانون إنشائها، أما مسئوليات المراجع الخارجي بالنسبة للمؤسسات التقليدية فلم تشر من قريب أو بعيد إلى المراجعة الشرعية رغم أن المراجع الخارجي يقوم بعمله في الدول الإسلامية.

ورغم أن المؤسسات التقليدية لم تلزم نفسها بتطبيق الشريعة الإسلامية على

أعمالها لا في نظامها الأساسي ولا في قانون إنشائها إلا أنها تعمل في دول إسلامية فهل معنى ذلك أنها سوف تظل منفصلة عن واقعها الإسلامي أم أنها سوف تلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية يوماً ما؟، وفي حالة إذا ما أرادت المؤسسات التقليدية أن تلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية فهل يمكن للمراجع الخارجي أن يساهم بدوره في تدعيم هذا الالتزام من خلال التأكد من مدى التزام هذه المؤسسات بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية ؟ أو بمعنى آخر ما هو الدور المنوط بالمراجع الخارجي القيام به حالة تحمله مسئولية القيام بمهمة المراجعة الشرعية للمؤسسات التقليدية؟، وهذا ما سيتم تناوله في المبحث التالي.

المبحث الثاني
تطوير التكوين العلمي والعملي للمراجع الخارجي ليقوم بالمراجعة الشرعية للمؤسسات التقليدية

تهدف المراجعة الشرعية التي يقوم بها المراجع الخارجي إلى إبداء الرأي الفني المحايد بشأن مدى التزام المؤسسة أو الشركة محل المراجعة بتطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية وكذلك تطبيق الفتاوى الصادرة من مجامع الفقه الإسلامي، بمعنى أن يتم التحقق من شرعية المعاملات بعد حدوثها فعلا أو تسجيلها بالدفاتر والسجلات المحاسبية، وذلك بهدف إسقاط أو تصحيح ما يكون قد حدث من معاملات خاطئة لا تتفق مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية(١).

وتتمثل أهمية المراجعة الشرعية التي يقوم بها المراجع الخارجي للمؤسسات التقليدية فيما يلي:

١- إن قيام المراجع الخارجي بالمراجعة الشرعية يؤكد أن التدقيق الشرعي والتدقيق المالي لا يستغنيان عن بعضهما البعض.

٢- إن قيام المراجع الخارجي بالمراجعة الشرعية بجانب المراجعة المالية يؤدى إلى تحقيق مزيد من الشفافية للمنشآت محل المراجعة.

٣- تعزيز الثقة لدى المساهمين وجمهور المتعاملين مع المنشأة محل المراجعة في التزام المنشأة ومطابقة أعمالها لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

٤- أن تطبيق المراجعة الشرعية من شأنها حمل المنشآت محل المراجعة على السعي نحو ضبط وتحسين جودة أدائها الشرعي كأحد المتطلبات الرئيسية التي تسبق إجراء عمليات المراجعة الشرعية.

---

(١) د/ مصطفى على الباز، «نحو إطار لنظرية الرقابة الخارجية على الحسابات في الإسلام»، مجلة الدراسات والبحوث التجارية، كلية التجارة ببنها، جامعة الزقازيق، السنة التاسعة، العدد الثاني-١، ١٩٨٩م، ص٤٥٢.

ويرى الباحث أن المراجع الخارجي لا يستطيع القيام بالمراجعة الشرعية على الشركات محل المراجعة إلا إذا توفرت له البيئة المناسبة التي تساعده على القيام بعمله، وبالتالي فهو يحتاج إلى وجود مقومات معينة يجب أن تسبق عملية المراجعة الشرعية حتى تساعده على القيام بعمله ، وتتمثل هذه المقومات فيما يلي:

١- رغبة المساهمين من خلال الجمعية العمومية في توفير المراجعة الشرعية بغرض تقويم أعمال المنشأة من الناحية الشرعية.

٢- رغبة الإدارة في توفير المراجعة الشرعية على أعمالها وتقويمها بما يتفق مع الشريعة الإسلامية.

٣- النظام الأساسي للمنشأة محل المراجعة يشترط موافقة جميع أعمالها لأحكام الشريعة الإسلامية.

٤- وجود مجموعة من عقود العمل المعتمدة شرعياً (النمطية/غير النمطية) والتي تتعلق بنشاط المنشأة محل المراجعة.

٥- توفير مجموعة الفتاوى الشرعية المتعلقة بنشاط الشركة محل المراجعة والصادرة من مجامع الفقه الإسلامي.

٦- توفير أدلة الضوابط والإجراءات الشرعية المعدة من المنشأة محل المراجعة أو من هيئة الرقابة الشرعية الخاصة بالمنشأة.

٧- توفير نظام للرقابة الداخلية الشرعية يتكون من العناصر التالية[١]:

(١) د/ عبد البارى محمد على مشعل، «استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي: المفاهيم وآلية العمل»، بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٤م، ص ص ١٨- ٢٢ .

أ- عاملون أكفاء مهنياً وشرعياً.

ب- مرجعية شرعية كافية.

ج- الفصل بين الوظائف المتعارضة مثل: وظيفة المراجعة الشرعية والعمل التنفيذي.

د- وجود قسم أو إدارة للمراجعة الشرعية الداخلية.

٨- وإجمالاً يجب وجود سياسة شرعية للمنشأة محل المراجعة، وتتمثل هذه السياسية الشرعية فيما يلي[١]:

أ- تأكيد هوية المنشأة محل المراجعة والتشريعات والنظم والقوانين التي تحددها.

ب- تأكيد التزام إدارتها التنفيذية بأحكام الشريعة الإسلامية.

ج- تحديد عناصر الجودة والفاعلية المطلوبة في نظام الرقابة الداخلية للمنشأة محل المراجعة، لتحقيق الضمان المنشود بشأن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية.

٩- التأهيل المناسب للمراجع الخارجي للقيام بالمراجعة الشرعية: ويكون ذلك من خلال أن يكون المراجع الخارجي ملما بما يلي[٢]:

---

(١) د/ محمد عواد الفزيع، «دليل إجراءات التدقيق الشرعى»، مجلة الشريعة والقانون ، العدد الحادى والأربعون، محرم ١٤٣١هـ - يناير ٢٠١٠م، ص ٢٧٧.

(٢) يرجع في تفاصيل ذلك إلى:

- **د/ حسين حسين شحاتة، «المحاسب والمراجع القانوني الإسلامي: التأهيل العلمي والإعداد المهني(١)» مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣١٧، ٢٠٠٧م، ص ص ٢٧-٢٩.**
- **د/ حسين حسين شحاتة، «المحاسب والمراجع القانوني الإسلامي: التأهيل العلمي والإعداد المهني(٢)» مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣١٨، ٢٠٠٧م، ص ص ٢٦-٣٠. =>**

- العلوم الشرعية ذات الصلة بالمعاملات المالية مثل: فقه المعاملات الإسلامية.
- مجموعة علوم الاقتصاد الإسلامي.
- مجموعة علوم المحاسبة في الإسلام مثل: أصول المحاسبة في الإسلام، ومحاسبة الشركات في الإسلام، ومحاسبة صيغ الاستثمار والتمويل الإسلامي، ومحاسبة الزكاة ... الخ.
- مجموعة علوم المراجعة والرقابة في الإسلام مثل: أصول علم المراجعة والرقابة في الإسلام، المراجعة والرقابة الشرعية، المراجعات الخاصة في المنهج الإسلامي...الخ.
- مجموعة العلوم التجارية الوضعية بصفة عامة.

ثم الحصول على التدريب العملي المناسب على هذه العلوم، مع الالتزام بالقيم الإيمانية والأخلاقية والسلوكية الإسلامية.

وخلاصة الأمر أنه يجب الاهتمام بالتكوين العلمي للمراجع الخارجي من حيث فقه المعاملات والفتاوى الصادرة عن مجامع الفقه الإسلامي حيث إن المحاسب والمراجع المسلم المتقن لفقهه ومهنته قادر على التدقيق الشرعي[1].

= ـ د/ عصام عبدالهادى أبوالنصر، «التوجيه الإسلامي للمراجعة كأداة لتفعيل دور المراجع ودعم مصداقية التقارير المالية»، بحث مقدم إلى الندوة الثانية عشرة لسبل تطوير المحاسبة في المملكة العربية السعودية بعنوان «مهنة المحاسبة في المملكة العربية السعودية وتحديات القرن الحادى والعشرين»، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ - ٢٠١٠م، ص ص ٧-٣٣ .

(١) د/سامر مضهر قنطقجى، «التدقيق الشرعي والمحاسبي في المؤسسات المالية الإسلامية»، ورقة قدمت للندوة العلمية حول: (الخدمات المالية الإسلامية وإدارة المخاطر في المصارف الإسلامية)، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير ـ جامعة فرحات عباس ـ سطيف (الجزائر)، والمعهد الإسلامي=>

وفي حالة توفر هذه المقومات فإن المراجع الخارجي يقوم بتطبيق دليل إجراءات المراجعة الشرعية ، والذي يفضل الباحث أن يكون هذا الدليل جزء من دليل إجراءات المراجعة الذي يقوم المراجع الخارجي بتطبيقها على المنشأة محل المراجعة والذي يمكن أن يتضمن: المراجعة المالية ، ومراجعة الالتزام بالقوانين واللوائح ، ومراجعة الأداء... ، ويتمثل دليل إجراءات المراجعة الشرعية فيما يلي:

١- يجب على المراجع الخارجي إلا يقبل عملية المراجعة التي من ضمن مهامها القيام بالمراجعة الشرعية إلا إذا مؤهلاً تأهيلاً كافياً ومناسباً للقيام بمهمة المراجعة الشرعية.

٢- عند قبول المراجع الخارجي لعملية المراجعة فإنه يرسل خطاب تعاقد إلى إدارة المنشأة محل المراجعة يحدد فيه من ضمن بنوده:

- نطاق الفحص والذي يتضمن قيامه بالمراجعة الشرعية.

- أن الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية هو مسئولية إدارة المنشأة محل المراجعة.

٣- مراجعة عقد التأسيس والنظام الأساسي واللوائح المنظمة لأعمال المنشأة محل المراجعة، وكذا الأدلة الوظيفية، وذلك لتحقيق العديد من الأهداف والتي منها التأكد من النص على التزامها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية كمطلب أول، وخلو تلك التقنيات جميعها من أية مخالفة شرعية كمطلب ثاني[1].

=للبحوث والتدريب ـ البنك الإسلامي للتنمية ـ جدة (المملكة العربية السعودية)، سطيف، ١٨-٢٠/٤/٢٠١٠م، ص ١٣ .

(١) د/ رياض منصور الخليفي، «استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي المفاهيم وآلية العمل»، المؤتمر=>

٤- التأكد من أن جميع الأنشطة المنفذة في المنشأة محل المراجعة سبقت إجازاتها ومعتمدة شرعياً.

٥- التأكد من أنه لا تتم ممارسة أى نشاط جديد قبل إجازاته شرعياً.

٦- التأكد من أن جميع عقود العمل والنماذج المستخدمة (النمطية/غير النمطية) والتي تتعلق بنشاط المنشأة محل المراجعة معتمدة شرعياً.

٧- يقوم المراجع بالتحقق من أن المعايير الشرعية الموجودة شاملة وواضحة ومصنفة وتتعلق بنشاط المنشأة محل المراجعة.

٨- **فحص وتقويم نظام الرقابة الداخلية الشرعية:** نظام الرقابة الداخلية الشرعية هو جزء من أجزاء نظام الرقابة الداخلية الواجبة الفحص والتقويم، ويعتبر من أهم القرائن على التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام الشريعة الإسلامية هو بناء نظام سليم للرقابة الداخلية الشرعية.

وينبغي على المراجع الخارجي دراسة وفحص وتقويم نظام الرقابة الداخلية الشرعية وذلك لوجود علاقة عكسية بين جودة نظام الرقابة الداخلية الشرعية ونطاق المراجعة الشرعية، أى أنه كلما زادت جودة نظام الرقابة الداخلية الشرعية كلما ضاق نطاق الفحص وبالتالي قلت التكلفة.

وفي هذه المرحلة يقوم المراجع بجمع المعلومات عن نظام الرقابة الداخلية الشرعية (من خلال التقرير الوصفي أو قائمة الاستقصاء أو خرائط تدفق العمليات) وذلك بغرض التعرف على كيفية تدفق العمليات، والمستندات

=الرابع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ص ١٢ .

التي تعد بشأنها، والدفاتر التي تسجل بها، والأشخاص الذين يؤدون العمل حتى يتم تحديد الضوابط الشرعية التي يتضمنها النظام تمهيداً للحكم على جودته.

ثم يقوم المراجع بإجراء اختبارات الالتزام (أو الفحص الإجرائي) بغرض التأكد من تطبيق ضوابط الرقابة الداخلية الشرعية كما هو مرسوم ومحدد دون أى تجاوز أو انحراف من خلال: فحص عملية من بدايتها إلى نهايتها أو فحص عينة من العمليات.

وقوة أو ضعف نظام الرقابة الداخلية الشرعية لا تحدد فقط طبيعة أدلة المراجعة وإنما تحدد أيضا مدى العمق المطلوب في فحص تلك الأدلة وتوضح أيضا الوقت الملائم للقيام بإجراءات المراجعة والإجراءات التي ينبغي التركيز عليها بدرجة أكبر من الأخرى.

٩- **تخطيط عملية المراجعة الشرعية**: وتخطيط عملية المراجعة الشرعية هو جزء من عملية تخطيط المراجعة ككل، حيث يقوم المراجع في هذه المرحلة بإعداد برنامج المراجعة الشرعية، ويعرف البرنامج بأنه «خطة تفصيلية للعمل الذي سيقوم به المراجع ومساعدوه في محاولة جمع الأدلة الكافية التي تساعده على إبداء الرأي الفني المحايد عن مدى التزام المؤسسة أو الشركة محل المراجعة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية».

وتنفيذ عملية المراجعة الشرعية طبقاً للبرنامج المرسوم يؤدى إلى الانتظام والدقة والوصول إلى الهدف دون ضياع للوقت والمجهود.

ويرى الباحث أنه إذا كانت مهمة المراجعة الشرعية مهمة جديدة على المراجع الخارجي فإنه قد لا تتوافر برامج مراجعة محددة مقدماً للمراجع الخارجي، ولذلك سوف يتم الاعتماد على برامج المراجعة التي تحتوى على الخطوط الرئيسية لأعمال المراجعة ويتم استكمال الإجراءات التفصيلية أثناء التنفيذ، أما في حالة قيام المراجع الخارجي بمهمة المراجعة الشرعية عدة مرات من قبل أى أنها مهمة متكررة ففي هذه الحالة قد يتوافر له برنامج مراجعة محدد مقدماً يمكن الاعتماد عليه.

وتتوقف جودة برنامج المراجعة الشرعية على معرفة المراجع الخارجي بالقرارات والفتاوى المتصلة بالمجال محل المراجعة الشرعية ، والضوابط الشرعية التفصيلية ذات الصلة، ونتائج استبيان تقويم نظام الرقابة الداخلية الشرعية الخاص بالمجال محل المراجعة الشرعية، ومتابعة المراجع الخارجي للتغيرات المستجدة فيما يتعلق بالمجال محل المراجعة الشرعية كصدور قرار شرعي جديد[1].

١٠- يتم تحديد نطاق المراجعة الشرعية التي يقوم بها المراجع الخارجي وفقاً لأبرز معايير الأهمية النسبية، والتي تتمثل فيما يلي[2]:

أ- **معيار التركز المالي:** ويتم بموجب هذا المعيار تصنيف معاملات المنشأة محل المراجعة طبقاً لما تشغله من الحجم المالي بالنسبة إلى إجمالي أموال المؤسسة (مجتمع الدراسة)، فالمعاملات التي تستحوذ على حصة كبيرة

(١) د/ عبد الباري محمد على مشعل، «إستراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي: المفاهيم وآلية العمل»، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥١-٥٢.
(٢) د/ رياض منصور الخليفى، مرجع سبق ذكره ، ص ص ١٣-١٤ .

من أموال المؤسسة ينبغي أن تعطى أولوية في التدقيق والفحص فتقدم على غيرها من المعاملات ذات الحصة المالية الأقل نسبياً.

ب- **معيار النمطية واللانمطية:** حيث يقوم المراجع الخارجي بتصنيف العقود الداخلة تحت نطاق عمله على أساس التفريق بين العقود النمطية والعقود غير النمطية، فالعقود النمطية يكتفي معها بالتدقيق على نماذج عشوائية يسيرة، وأما العقود غير النمطية فإنه يتعين على المراجع الخارجي أن يعطيها عناية خاصة، وذلك لارتفاع نسبة احتمال وقوع المخالفات الشرعية فيها بصورة أكبر من سابقتها.

ج- **التركيز على الإجراءات التي يؤدى الخلل فيها إلى بطلان المعاملة شرعياً أو فسادها[1].**

د- **معيار التبعية والإشرافية:** حيث تصنف أنشطة المنشأة محل المراجعة إلى أنشطة تدار من قبل المنشأة نفسها، وأنشطة تدار من قبل الغير (سواء كانت محلية أو خارجية)[2]، وهذا ما يعنى أن المراجع الخارجي يجب أن يعطى عناية خاصة للأنشطة التي تدار من قبل الغير وذلك لارتفاع نسبة احتمال وقوع مخالفات شرعية فيها وذلك لضعف الرقابة الداخلية من قبل المنشأة محل المراجعة عليها.

١٢- **الحصول على القدر الكافي من أدلة الإثبات:** يقوم المراجع في هذه المرحلة بتنفيذ إجراءات المراجعة المخططة في برنامج المراجعة بغرض الحصول على

(١) د/ عبد البارى محمد على مشعل، «استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي: المفاهيم وآلية العمل»، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٢.

(٢) د/ محمد عواد الفزيع، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٧٩ .

قدر كاف من أدلة الإثبات يمكن المراجع الخارجي من الحكم على العملية وإبداء رأيه الفني بشأنها من حيث صحتها أو التحفظ عليها أو الاستفسار بشأنها...الخ، ومن ثم تكوين رأى بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ويجب على المراجع الخارجي أن يبذل العناية المهنية اللازمة في بحثه عن أدلة الإثبات التي تدعم رأيه في مدى التزام المنشأة بالشريعة الإسلامية في معاملاتها، ومن أمثلة أدلة الإثبات: الشهادات الشفوية ، شهادات وإقرارات الغير، وجود نظام سليم للرقابة الداخلية الشرعية.

وكذلك من أهم أنواع أدلة الإثبات: المستندات المختلفة المؤيدة للعمليات من داخل وخارج المنشأة مثل الوثائق والبطاقات والفواتير، والحقيقة الميدانية تؤكد أن هذه المستندات بمجموعها تمثل ميدان سعى المدققين ومحل الفحص وجوهر موضوع التدقيق الشرعي[1].

ومن أمثلة أساليب الفحص الفنية التي يمكن من خلالها الحصول على أدلة الإثبات: الفحص، الملاحظة، الشهادات والإقرارات (المصادقات)، المقارنة والربط بين المعلومات، الاستفسارات، المراجعة المستندية، تحليل الحسابات، المراجعة الانتقادية.

١٣- لابد أن يقوم المراجع الخارجي بتوثيق أعمال المراجعة الشرعية في أوراق المراجعة لأن أوراق المراجعة هي الأساس في إعداد تقرير المراجعة، ويتم

(١) د/ رياض منصور الخليفى، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

ذلك من خلال الاحتفاظ بمستندات ومذكرات ووثائق وبيانات (في ملف المراجعة الدائم وملف المراجعة الجاري) تبين ما يلي[1]:

أ- العمليات التي تمت مراجعتها شرعياً.

ب- الملاحظات التي ظهرت أثناء عملية المراجعة.

ج- ماذا تم بشأن هذه الملاحظات.

د- التوصيات والإرشادات والنصائح الواجبة لمعالجة المخالفات والأخطاء ومعاقبة المتسبب فيها.

و- أى معلومات أخرى قد تكون مفيدة لمستخدمي التقارير.

١٤- يرى الباحث أن المراجع الخارجي لا يجب أن يصدر تقريراً مستقلاً عن عملية المراجعة الشرعية وإنما يجب أن يذكر رأيه عن عملية المراجعة الشرعية في تقرير المراجعة النمطي المتعارف عليه، على أن يتم تعديل شكل ومحتويات هذا التقرير بما يتلاءم وعملية المراجعة الشرعية، وبناء على ذلك فإن شكل ومحتوى تقرير المراجعة يكون على النحو التالي:

أ- عنوان التقرير.

ب- الجهة التي يوجه إليها التقرير.

ج- الفقرة الافتتاحية أو التمهيدية: ويتم إضافة فقرة فيها تشير إلى أن مسئولية الالتزام بالشريعة الإسلامية في جميع معاملات المنشأة محل المراجعة على إدارة المنشأة، بينما يقع على عاتق المراجع الخارجي مسئولية

(١) د/ حسين حسين شحاته، «أصول المراجعة والرقابة في الإسلام»، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٥.

إبداء الرأي الفني المحايد بشأن مدى التزام المؤسسة أو الشركة محل المراجعة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

د- فقرة نطاق المراجعة: ويتم إضافة فقرة فيها تشير إلى أن المراجع الخارجي من ضمن نطاق مسئوليته تطبيق إجراءات المراجعة الشرعية .

و- فقرة إبداء الرأي: ويتم إضافة فقرة تحتوى على رأى المراجع الخارجي بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بالشريعة الإسلامية، وما إذا كانت القواعد الشرعية المطبقة في السنة الحالية هي نفس القواعد والآراء التي يتم تطبيقها في السنوات الماضية أو لا وأسباب الاختلافات إن وجدت(١).

ز- تاريخ تقرير المراجعة.

ح- توقيع المراجع.

أما الأسباب التي تؤدى إلى إصدار تحفظات، أو الامتناع عن إبداء الرأي، أو إعطاء رأى سلبي فتتمثل فيما يلي:

أ- وجود قيود على الإطلاع الكامل على جميع السجلات والمعلومات والمعاملات بما يعوق تنفيذ المراجعة الشرعية.

ب- وجود اختلاف مع الإدارة بشأن تطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية حسبما تقرره الفتاوى الصادرة في هذا الشأن.

(١) د/ محمد فداء الدين عبدالمعطى بهجت، «نحو معايير للرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية»، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، العدد ٢، المجلد ٣، ١٩٩٤م، ص ٤٥ .

ج- وجود عدد من المخالفات الشرعية مثل[1]:

- **مخالفات للإجراءات الشرعية المعتمدة مثل:** أن يكون محل العقد محرما كالمسكرات والخدمات والمنافع المحرمة، الاقتراض والإقراض بالربا.
- **مخالفات في النماذج مثل:** استخدام عقود أو نماذج غير معتمدة شرعاً، استخدام عقود أو نماذج غير مطابقة في بعض بنودها للصيغ المعتمدة شرعاً، خلو العقود من: التواريخ أو وصف البضاعة أو الثمن أو اسم العميل أو التواقيع.

د- عدم قدرة المراجع على الحصول على أدلة إثبات كافية بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بتطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

و- عدم الالتزام بتطبيق نفس القواعد الشرعية من سنة إلى أخرى.

وبناء على ما سبق فإن أنواع تقارير المراجعة التي يمكن أن يصدرها المراجع الخارجي تتمثل فيما يلي:

أ- تقرير المراجعة النظيف: يذكر المراجع الخارجي في فقرة الرأي أن القوائم المالية تعطى صورة صادقة وعادلة للمركز المالي ولنتائج العمليات والتدفقات النقدية وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية ومعايير المحاسبة وفي ضوء القوانين واللوائح ذات العلاقة.

ب- تقرير مراجعة نظيف مع إضافة فقرة لتوجيه انتباه القارئ إلى أمر معين: قد يرغب المراجع الخارجي في توجيه انتباه القارئ لأمر معين دون يؤثر ذلك على

(١) د/ عبدالبارى محمد على مشعل، «أثر نتائج التدقيق الشرعي في تحديد أنواع تقارير المدققين الشرعيين»، مؤتمر التدقيق الشرعى، Association Of Islamic Banking Institutions، ماليزيا، ١٠ مايو ٢٠١١م، ص ص ٢-٣.

رأيه النظيف، حيث إن هذا الأمر قد ورد تفصيلاً ضمن الإيضاحات المتممة للقوائم المالية، ويمكن إضافة الفقرة الإيضاحية الخاصة بذلك بعد فقرة الرأي، ومن أمثلة الأمور الشرعية التي ينبغي توجيه القارئ إليها[1]: وجود فوائد ربوية ترتبت للمؤسسة على أرصدة حساباتها في بنوك ربوية أجنبية والتي تذهب تلقائيا إلى حساب الأعمال الخيرية لصرفها في أوجه البر، غرامات التأخير التي تفرض على أساس الالتزام بالتبرع لطرف ثالث.

ج- **تقرير المراجعة المتحفظ:** يصدر المراجع الخارجي تقرير متحفظ عند وجود مخالفة أو مخالفات شرعية ترتب عليها إيرادات غير مشروعة للمنشأة محل المراجعة إلا أنها ليست ذات أهمية نسبية أو ليست شاملة بالدرجة التي تستدعى رأى عكسي أو الامتناع عن إبداء الرأي، ويجب التعبير عن الرأي المتحفظ باستعمال تعبير «باستثناء» أو «فيما عدا» لآثار الأمر الذي يتعلق به التحفظ ، ويجب أن يتم توضيح المعلومات الخاصة بالتحفظ أو التحفظات في فقرة منفصلة تسبق فقرة الرأي.

د- **تقرير المراجعة العكسي (السلبي):** يعطى المراجع هذا الرأي إذا تم أداء عملية المراجعة طبقا لمعايير الأداء المتعارف عليها وخاصة أداء عملية المراجعة الشرعية، وحصل على أدلة إثبات كافية، وتأكد من مخالفة المنشأة محل المراجعة لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية بشكل يدعوه للاقتناع بأن القوائم المالية لا تعطى صورة صادقة وعادلة للمركز المالي ولنتائج العمليات والتدفقات النقدية وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، أي أن أحكام ومبادئ

(١) المرجع السابق ، ص ٩ .

الشريعة الإسلامية لم تجد طريقها للتنفيذ في واقع المنشأة محل المراجعة، ويجب توضيح الأسباب التي دعت المراجع الخارجي إلى إبداء الرأي العكسي في فقرة منفصلة تسبق فقرة إبداء الرأي، وفي فقرة الرأي يذكر أنه نظراً لآثار الحقائق الموضحة في الفقرة السابقة فإن القوائم المالية لا تعطى صورة صادقة وعادلة للمركز المالي ولنتائج العمليات والتدفقات النقدية وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

و- **تقرير المراجعة الذي يمتنع فيه المراجع عن إبداء الرأي:** يمتنع المراجع الخارجي عن إبداء الرأي إذا لم يتمكن من أداء عملية المراجعة طبقاً لمعايير الأداء المتعارف عليها وخاصة أداء عملية المراجعة الشرعية، وذلك لأنه لم يتمكن من الحصول على أدلة إثبات كافية بسبب القيود التي وضعتها المنشأة محل المراجعة على نطاق عمله أو بسبب ضعف التوثيق في نظام الرقابة الداخلية حتى يبدى رأيه بشأن مدى التزام المنشأة محل المراجعة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ويجب توضيح الأسباب التي دعت المراجع الخارجي إلى عدم التمكن من الحصول على أدلة الإثبات الكافية في فقرة منفصلة تسبق فقرة إبداء الرأي، وفي فقرة الرأي يذكر المراجع الخارجي أنه نظراً لآثار الحقائق الموضحة في الفقرة السابقة فإنه لا يستطيع أن يبدى رأيه بشأن القوائم المالية ومدى التزامها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج :

توصل الباحث من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:

١) المراجعة الشرعية كانت تمارس في الدولة الإسلامية من خلال تطبيقات الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين وفي الدواوين الرقابية في الدولة الأموية والدولة العباسية ... وحتى انهيار الدولة الإسلامية .

٢) بعد الصحوة الإسلامية في العصر الحديث، وظهور المؤسسات المالية الإسلامية وازدهارها في الواقع العملي، ازداد الطلب على المراجعة الشرعية مرة أخرى، وهذا ما جعل هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين تصدر عدد من معايير المراجعة تتعلق بالمراجع الخارجي وهيئة الرقابة الشرعية.

٣) بالنسبة للمؤسسات التقليدية يمكن للمراجع الخارجي أن يمارس المراجعة الشرعية بالنسبة لها إذا توافرت عدد من المقومات تتعلق في جانب منها بالمنشأة محل المراجعة وفي جانب آخر بالمراجع نفسه والتي من أهمها التكوين العلمي والعملي في مجالات الرقابة الشرعية.

٤) لتحقيق المراجعة الشاملة للمؤسسات التقليدية يجب أن يقوم المراجع الخارجي بتعديل دليل إجراءات المراجعة التقليدي المتعارف عليه حتى يحتوى على إجراءات المراجعة الشرعية، وهذا ما حاول الباحث تحقيقه في هذا البحث.

ثانيا: التوصيات:

١) يوصى الباحث بدراسة طرق تحويل المؤسسات التقليدية إلى مؤسسات إسلامية في حالة صدور قانون يجيز ذلك، والمفاضلة بين التحويل على أساس أسلوب التحويل دفعة واحدة أم على أساس أسلوب التحويل التدريجي.

٢) يوصى الباحث بدراسة توقعات مستخدمي القوائم المالية في الدول الإسلامية من واقع المجتمع الإسلامي وليس من خلال اشتقاق هذه التوقعات من الدراسات الأجنبية التي تناسب البيئة الغربية.

مراجع البحث

أولا: مراجع باللغة العربية:

أ- كتب :

١- أبوعوانه يعقوب بن إسحاق، «مسند أبى عوانه – ١»، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقى، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢- أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر اليعقوبى، «تاريخ اليعقوبى»، دار صادر، بيروت، بدون سنة نشر.

٣- إسماعيل بن عمر بن كثير، «البداية والنهاية»، مكتبة المعارف، بيروت، بدون سنة نشر.

٤- الأسعد بن مماتى، «قوانين الدواوين»، جمع وتحقيق عزيز سوريال عطيه، مطبعة مصر، ١٩٤٣م.

٥- د/ حسين حسين شحاته، «أصول المراجعة والرقابة في الإسلام»، دار التقوى، القاهرة، بدون سنة نشر.

٦- د حسين حسين شحاتة، «إطلالة إسلامية على الاتجاهات المعاصرة في المراجعة»، مكتبة التقوى، القاهرة، بدون سنة نشر.

٧- د/ حسين حسين شحاتة، «الميثاق الإسلامي لقيم وأخلاق المحاسب»، نقابة التجاريين بالجيزة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٨- د/ عوف محمود الكفراوى، «الرقابة المالية في الإسلام»، مكتبة الإشعاع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٩- قطب إبراهيم محمد، «السياسة المالية لأبى بكر الصديق»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

١٠- محمد بن جرير بن يزيد الطبرى، «تاريخ الطبري»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

ب- دوريات وندوات :

١- د/ إبراهيم السيد المليجى، «دراسة واختبار تأثير آليات حوكمة الشركات على فجوة التوقعات في بيئة الممارسة المهنية في مصر»، الناشر: الموقع الإلكتروني لجمعية الشفافية الكويتية، ٢٠٠٨م.

٢- د/ الرفاعى إبراهيم مبارك، «دور التقدير الشخصي لمستويات الأهمية النسبية في تفسير فجوة التوقعات في المراجعة دراسة تطبيقية على المحيط المهني في جمهورية مصر العربية»، مجلة التجارة والتمويل، كلية التجارة، جامعة طنطا، العدد الثاني، ٢٠٠٢م.

٣- د/ حسين حسين شحاتة، «المحاسب والمراجع القانوني الإسلامي: التأهيل العلمي والإعداد المهني (١)» مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣١٧ ، ٢٠٠٧م.

٤- د/ حسين حسين شحاتة، «المحاسب والمراجع القانوني الإسلامي: التأهيل العلمي والإعداد المهني(٢)» مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣١٨، ٢٠٠٧م.

٥- د/ رياض منصور الخليفي، «استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي المفاهيم وآلية العمل»، المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٦- د/ سمير عبدالغنى محمود، «مدى قابلية أدلة المراجعة الدولية للتعميم على

المستوى العالمي»، مجلة الدراسات والبحوث التجارية، كلية التجارة ببنها، جامعة الزقازيق، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، ١٩٩٣م.

٧- د/سامر مضهر قنطقجى، «التدقيق الشرعي والمحاسبي في المؤسسات المالية الإسلامية»، ورقة قدمت للندوة العلمية حول: (الخدمات المالية الإسلامية وإدارة المخاطر في المصارف الإسلامية)، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير ـ جامعة فرحات عباس ـ سطيف (الجزائر)، والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ـ البنك الإسلامي للتنمية ـ جدة (المملكة العربية السعودية)، سطيف، ١٨- ٢٠/٤/٢٠١٠م.

٨- عبدالمنعم الغريب، «الأنتوساى: المنظمة الدولية للأجهزة العليا للرقابة المالية والمحاسبة»، مجلة الرقابة، ديوان المحاسبة الكويتي، السنة الأولى، العدد الأول، ٢٠٠٥م.

٩- د/ عبدالله حاسن الجابرى، «الدور الاقتصادي للمحتسب في الإسلام»، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، السنة الخامسة عشر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٠- د/ عبد البارى محمد على مشعل، «استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي: المفاهيم وآلية العمل»، بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٤م.

١١- د/ عبدالبارى محمد على مشعل، «أثر نتائج التدقيق الشرعي في تحديد أنواع تقارير المدققين الشرعيين»، مؤتمر التدقيق الشرعي، **Association Of Islamic Banking Institutions**، ماليزيا، ١٠ مايو ٢٠١١م.

١٢- د/ عصام عبدالهادى أبوالنصر، «التوجيه الإسلامي للمراجعة كأداة لتفعيل دور المراجع ودعم مصداقية التقارير المالية»، بحث مقدم إلى الندوة الثانية عشرة لسبل تطوير المحاسبة في المملكة العربية السعودية بعنوان «مهنة المحاسبة في المملكة العربية السعودية وتحديات القرن الحادى والعشرين»، جامعة الملك سعود ، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ - ٢٠١٠م.

١٣- د/ عمر على كامل الدورى، «دور معايير التدقيق في تقليص فجوة التوقعات»، المؤتمر العلمي العاشر ٢٤-٢٥ تشرين الأول ٢٠٠٩م، مجلة المنصور، كلية المنصور الجامعة، العدد ١٤، عدد خاص، الجزء الأول، ٢٠١٠م.

١٤- د/ مأمون حمدى، «مقدمة عن معايير المحاسبة الدولية»، الناشر: الموقع الإلكتروني لجمعية المحاسبين القانونين السورية، ٢٠١١م.

١٥- د/ محمد عواد الفزيع، «دليل إجراءات التدقيق الشرعي»، مجلة الشريعة والقانون، العدد الحادي والأربعون، محرم ١٤٣١هـ - يناير ٢٠١٠م.

١٦- د/ محمد فداء الدين عبدالمعطى بهجت، «نحو معايير للرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية»، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، العدد ٢، المجلد ٣، ١٩٩٤م.

١٧- د/ مصطفي علي الباز، «نحو إطار لنظرية الرقابة الخارجية على الحسابات في الإسلام»، مجلة الدراسات والبحوث التجارية، كلية التجارة ببنها، جامعة الزقازيق، السنة التاسعة، العدد الثاني-١، ١٩٨٩م.

١٨- وسن عبد الصمد نجم الجعفرى، «دور مراقب الحسابات ومسئوليته في تلبية احتياجات مستخدمي القوائم المالية»، المعهد العربي للمحاسبين القانونيين، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٦م.

ج- رسائل علمية :

١- خالد محمد عبدالمنعم زكى لبيب، «الإطار العلمي لمعايير التكوين الذاتي ومسئولية مراقب الحسابات بين النظم الوضعية والفكر الإسلامي»، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التجارة، جامعة القاهرة، ١٩٩٦م.

٢- زينب عبداللطيف محمد، «المراجعة في دواوين الدولة الإسلامية»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التجارة ـ فرع البنات، جامعة الأزهر، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣/٩٢م.

٣- مصطفي محمود مصطفي، «دور معايير المراجعة في تضييق فجوة التوقعات»، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد، جامعة دمشق، ٢٠٠٧-٢٠٠٨م.

٤- محمد سعيد دحبور، «مجالات مساهمة الإفصاح الإعلامي في تقرير المراجعة المعدل لتضييق فجوة التوقعات دراسة تطبيقية على: المراجعين الخارجيين، مدراء البنوك، وموظفي دائرة ضريبة الدخل في قطاع غزة»، رسالة ماجستير، كلية التجارة، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩م.

د- أخرى :

١- قرار رقم (٦٢)، «إصدار دليل تطبيق القواعد التنفيذية لحوكمة الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية وغير المقيدة بالبورصة»، الهيئة العامة لسوق المال المصري، ٢٠٠٧م.

٢- قانون الجهاز المركزي للمحاسبات الصادر بالقانون رقم ١٤٤ لسنة ١٩٨٨م المعدل بالقانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٩٨م، الناشر: الموقع الالكتروني لمنتدى كلية الحقوق جامعة المنصورة ، ١٩٩٨م.

٣- قانون رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ الخاص بإصدار قانون شركات المساهمة وشركات التوصية بالأسهم والشركات ذات المسئولية المحدودة ومذكرته الإيضاحية، الطبعة الرابعة عشرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٦م.

٤- معايير المراجعة المصرية، الناشر: الموقع الإلكتروني للهيئة العامة للرقابة المالية، ٢٠٠٨م.

٥- معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، الناشر: مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٦- دستور مهنة المحاسبة والمراجعة ، نقابة المحاسبين والمراجعين ، ١٩٥٨م.

٧- وزارة الاستثمار، «قرار رقم ١٦٦ لسنة ٢٠٠٨م بإصدار المعايير المصرية للمراجعة والفحص المحدود ومهام التأكد الأخرى»، الوقائع المصرية، العدد ١٧٣، ٢٠٠٨م.

ثانيا : مراجع باللغة الإنجليزية :

1- «Code Of Ethics And Auditing Standards», Issued By The Auditing Standards Committee, International Organization Of Supreme Audit Institutions (INTOSAI), 2001.

2- International Standards On Auditing (ISA), International Auditing Practices Committee (IAPC), International Federation Of Accountants (IFAC), Available At: http://www.ifac.org/auditing-assurance/clarity-center/clarified-standards .

3- Khan, M. A., «Role Of The Auditor In An Islamic Economy», J. Res. Islamic Econ., Vol.3, No1, 1405/1985.

4- Statements On Auditing Standards (SAS), Auditing Standards Board (ASB), American Institute Of Certified Public Accountants (AICPA), available At: http://www.aicpa.org/Research/Standards/AuditAttest/Pages/SAS.aspx .

المخاطر الاقتصادية والاجتماعية لتخفيض قيمة الجنيه: يجب تجنبها

دكتور/ حسين حسين شحاتة(*)

تمهيد:

يشاع أن من شروط صندوق البنك الدولي لإقراض مصر أن تقوم حكومة مصر باتخاذ قرار سيادي بتخفيض قيمة الجنيه المصري ليعكس قيمته الحقيقية وقوة الاقتصاد المصري، ولقد أثير جدل في الأوساط السياسية حول هذه القضية الخطيرة، ولفقهاء الاقتصاد الإسلامي رؤية هامة يجب عرضها على من يهمه الأمر في اتخاذ القرارات الاستراتيجية وربما تتفق مع معظم الاقتصاديين في مصر، وذلك من باب النصيحة الصادقة والأمينة ليكونوا على بصيرة من العواقب السيئة والخطيرة لذلك والتي يجب بيانها لمن يهمه الأمر وبصف خاصة السيد العزيز الموقر رئيس الجمهورية والسيد المحترم رئيس مجلس الوزراء والسيد الزميل وزير المالية و ذلك امتثالاً لقول رسول الله ﷺ: «إذا هممت بأمر فتدبر عاقبته فإن كان خيراً فامضه، وإن كان غيا فانته عنه»(رواه عبادة بن الصامت).

المخاطر الاقتصادية والاجتماعية لتخفيض قيمة الجنيه

يؤدى انخفاض قيمه الجنيه بناء على أحد شروط صندوق النقد الدولي لإعطاء مصر قرضاً ربوياً إلى من مجموعة من الآثار السلبية (خطايا ومساوئ) من أهمها ما يلى:

(*) الأستاذ بجامعة الأزهر - خبير استشاري في المعاملات المالية الشرعية

أولاً: زيادة أسعار الواردات بصورة كبيرة وخاصة أن مصر تستورد أكثر مما تصدر وهناك عجز شديد في ميزان المدفوعات وفي تزايد مستمر ، ويترتب على ذلك ارتفاع الأسعار، لأن معظم الواردات منتجات ضرورية وحاجية ووسيطة، وربما يقود ذلك بعد فترة إلى إغلاق عدد كبير من الشركات ويؤدى إلى زيادة البطالة ، وهذا يقود إلى آثار سلبية على الطبقة الفقيرة التي تعانى من الفقر ولهذا مساوئ اجتماعية خطيرة.

ثانياً: قد يقول البعض أن خفض قيمة الجنيه يؤدى إلى زيادة الصادرات وهذا لا يمكن حدوثه لأن الصادرات المصرية ذات مرونة سالبة بل أن ارتفاع تكلفة الإنتاج بسبب تخفيض قيمة الجنيه يؤدى إلى ارتفاع تكلفة الأشياء المصدرة وبالتالي أسعارها. وهذا سوف يؤدي إلى كساد اقتصادي وإلى زيادة البطالة وإلى الظلم الاجتماعي.

ثالثاً : يقود انخفاض قيمة الجنيه إلى حدوث ظاهرة الدولرة أى.تحويل المدخرات من الجنيه إلى الدولار .وهذا يؤثر بصورة كبيرة على الاقتصاد القومي بل يدعم اقتصاد الدول الأجنبية ويضعف اقتصاد مصر، كما أن الطلب على الدولار يضعف من قيمة الجنيه.

رابعاً : يؤدى انخفاض قيمة الجنيه إلى عدم الثقة في الاقتصاد المصري من جانب المستثمرين الأجانب أو المؤسسات الدولية وهذا بدوره يعوق انسياب الأموال العربية والأجنبية إلى سوق الاستثمار في مصر كما يعوق النهضة الاقتصادية المنشودة .

خامساً : يؤدي الانخفاض فى قيمة الجنيه على زيادة قيمة الديون الخارجية بالدولار وهذا يضاعف من مديونية الدولة وفوائدها الربوية، و قد بلغت ما يزيد على ٢٥ مليار سنوياً على حد ما تنشره بعض الجهات الحكومية وهناك شك كبير في هذا التقدير.

سادساً: يرجع انخفاض قيمة الجنيه بصورة أساسية إلى عجز القطاعات السلعية والخدمية عن القدرة على توفير السلع والخدمات التي تحتاج إليها أعداد متزايدة من السكان، بجانب زيادة مستمرة للاستهلاك (العام والخاص)، مع زيادة معدل التضخم ولهذا آثاراً سلبية على القيمة المضافة وزيادة الدخل القومي الحقيقي.

سابعاً : تهدف سياسات برنامج الإصلاح الاقتصادي الذي ينشده السيد رئيس الجمهورية وحكومته إلى خفض معدل التضخم وضبط الأسعار وحماية الطبقة الفقيرة...وتحقيق العدالة الاجتماعية والنهضة الاقتصادية، وهذا لن ولن يتحقق في حالة تخفيض قيمة الجنيه فإن معدلات التضخم سوف ترتفع أكثر وأكثر لانخفاض القوة الشرائية للجنيه وهذا ضد العدالة الاجتماعية.

البدائل الممكنة لرفض تخفيض قيمة الجنيه ورفض القرض

من البدائل الممكنة لرفض تخفيض قيمة الجنيه وبالتالي رفض القرض على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر ما يلي:

١ـ زيادة معدلات العمل والإنتاج وتوعية العاملين بأن العمل عبادة وفريضة وواجب.

٢ـ ترشيد الاستهلاك وضبط النفقات والتركيز على الضروريات والحاجيات.

٣. التصدي لكافة صيغ الفساد الاقتصادي والمالي وذلك بتغليظ العقوبات.

٤. ضبط وترشيد نفقات الدعم بما يضمن وصوله إلى مستحقيه بالحق.

٥. ضبط وترشيد الصناديق الخاصة وتطهيرها من الفساد المالي.

٦ـ الاستغلال الرشيد للموارد الطبيعية من معادن وبحار وأنهار واتصالات ونحو ذلك.

٧. تطبيق الحد الأدنى والأقصى للأجر.

٨. الجدية في استرداد أموال مصر المنهوبة بكافة السبل المشروعة.

٩. تطبيق نظام الضرائب التصاعدية على الأفراد ورجال الأعمال الأغنياء.

١٠ـ إعادة النظر في مكافآت المستشارين في الأجهزة الحكومية الذين يأخذون مكافآت بدون جهد أو عمل وهمي شكلي.

١١. تجنب الاقتراض إلا لضرورة معتبرة شرعاً وتطبيق نظم التمويل بالمشاركة والإجارة والمضاربة (المشاركة) الإسلامية بدلاً من الاقتراض بفائدة ربوية.

نداء إلى السيد العزيز الموقر رئيس الجمهورية

إن الموافقة على تخفيض قيمة الجنيه بناء على أحد شروط صندوق النقد الدولي بالتأكيد سوف يؤدي إلى كساد اقتصادي وإلى ظلم اجتماعي، فلا تطع من يشيرون عليك بذلك حتى لا يسألك الفقراء والمساكين ومن في حكمهم بمظلمة ظلمتها إياهم، يوم تقف أمام الله ويسألك لماذا ظلمتهم، فأنت مسائل يوم القيامة عما استرعاك الله عليهم، كما أذكرك بقول الله عز وجل: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ﴾[الطلاق:٢-٣]. فأوصيك بتقوى الله في شعب مصر ولا سيما من هم دون حد الكفاية.

المحتويـــات

الموضـــــــــــــــــــــوع **الصفحة**

مقدمة **١١**

أولاً: البحوث

البحث الأول: العلاقة بين حوكمة الشركات والإفصاح المحاسبي وجودة القوائم المالية «دراسة ميدانية على الشركات المقيدة أسهمها بالبورصة المصرية»

د/ عصام على فرج بدر **١٥**

البحث الثاني: اخفاقات حركة علمية الإدارة ونموذج الإدارة بالقيم (علم الإدارة هو علم القيم الإدارية)

د/ عبدالمعطي عساف، د.أيوب الصوالحة، د. مؤيد الفواعير **٧١**

البحث الثالث: السكوت وأثره في صحة العقود .. دراسة فقهية مقارنة

د/ عبد الرحيم محمود دراغمة **١٢٣**

البحث الرابع: حكم الإضراب عن الطعام وآثاره الفقهية .. دراسة في الفقه الإسلامي

د/ ياسر السيد محمد عبد العظيم **١٦٩**

البحث الخامس: الندب الكفائي .. دراسة تأصيلية تطبيقية

د/ ياسر بن محمد بن صالح هوساوي..... **٢٣١**

البحث السادس: مسئولية المراجع الخارجي عن المراجعة الشرعية في المؤسسات التقليدية

د/ محمد أحمد محمد عاصم **٢٧١**

الموضـــــــــــــــــــــــــــوع **الصفحة**

البحث السابع: مراعاة الطبائع البشرية في الفقه الإسلامي
د/ هدى حمد سالم **٣١٥**
البحث الثامن: الإصلاح السياسي ومستقبل النمو الاقتصادي دراسة تطبيقية
د/ عادل محمد المهدي **٣٥٥**
ثانياً: **المقالات**:
المخاطر الاقتصادية والاجتماعية لتخفيض قيمة الجنيه: يجب تجنبها
أ.د/ حسين حسين شحاتة **٣٩٣**