دراسات إسلامية

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

العدد الثامن(08) مارس 2010م/ربيع الأول 1431ه

مقاصد الشريعة عند الأستاذ علال الفاسي

د.السعيد رحماني

ابن حزم الظاهري مؤرخ أم فيلسوف تاريخ؟

أ.عبد السلام سعد

العالم الإسلامي و التوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة

د.بومعالي نذير

صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي

أ.حسين عبد المطلب الأسرج

محاضرات و ندوات

الحداثة الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري

د.عز الدين معميش

قراءة في كتاب

بنات الطريق المخالف

د.يوسف حسين

رسائل و أطاريح جامعية

السببية والخلق المستمر في الفكر الإسلامي الكلامي

د.لخضر بوزرارة

الرقم الدولي ISSN 1112 - 2008

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

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

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

- العدد الثامن -(08)

المدير العام :

د. عبد الرزاق مقري

makriabdz@yahoo.fr

رئيس التحرير :

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

46 تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر

ها: 0021321289778

فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:

Markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الالكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 2319/ 2006

ردمد : 1112-8011

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا : 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

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

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

الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أو لم تنشر.

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

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

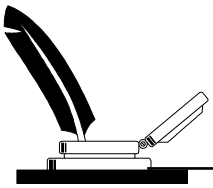
أمة تتعلم ـ أمة تتقدم

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

العدد (08) ـ مارس 2010 / ربيع الأول 1431هـ

المحتويات

• كلمة التحرير	أ.د. يوسف حسين	5
الأبحاث		
مقاصد الشريعة عند الأستاذ علال الفاسي	د سعيد رحماني	9
" ابن حزم الظاهري مؤرخ أم فيلسوف تاريخ ؟ "	أ.عبد السلام سعد	21
العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة	د.: بومعالي نذيـــر	41
صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي	حسين عبد المطلب الأسرج	83
محاضرات وندوات		
الحداثة الغربية في فكر عبدالوهاب المسيري	**عز الدين معميش**	115
قـــراءة في كتـــاب		
بنات الطريق المخالف Daughters of Another Path Experiences of American women choosing Islam	أ.د. يوسف حسين	125
رسائل وأطاريح جامعية		
" السببية والخلق المستمر في الفكر الإسلامي الكلامي " لدى كل من : الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون "	**د. لخضر بوزرارة**	135



كلمة التحرير

سيجد القارئ الكريم في هذا العدد الثامن من مجلة " دراسات إسلامية " بحوثا أربعة متنوعة في العلوم الإسلامية:

أولها في مقاصد الشريعة للدكتور السعيد رحماني بعنوان **" مقاصد الشريعة عند الأستاذ علال الفاسي"**

وثانيها في قضية الأقليات للدكتور نذير بومعالي بعنوان **العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة "**

وثالثها في فلسفة التاريخ للأستاذ عبد السلام سعد من قسم الفلسفة، جامعة الجزائر الذي نرحب به كضيف وباحث جديد في هذا العدد من المجلة، وننشر له بحثه المتميّز **" ابن حزم الظاهري مؤرخ أم فيلسوف تاريخ ؟ "**

ورابعها في الاقتصاد الإسلامي للباحث الاقتصادي حسين عبد المطلب الأسرج في موضوع:" **صيّغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي "**

° وسنكتشف ونتعرّف في هذا العدد أيضا على جانب مهمّ من جوانب فكر المفكر الإسلامي الموسوعي الكبير عبد الوهاب المسيري رحمه الله، وذلك من خلال الندوة التي نظمها المركز الثقافي الإسلامي بالعاصمة، ومداخلة الدكتور عز الدين معميش الموسومة:" **الحداثة الغربية في فكر عبدالوهاب المسيري "**

° وفي مجال استمرار انتشار الإسلام في العالم الغربي وظهوره على الأديان واعتناقه من أهلها، سنستمتع علميا وثقافيا ونستفيد من قراءة في كتاب شيّق

بعنوان: " **بنات الطريق المخالف**:تجارب نساء أمريكيات ارتضين الإسلام دينا " للمؤلفة الأمريكية المختصة في علم النفس التربوي: كارول ل. أنواي، التي تروي فيه بكل موضوعية قصة إسلام ابنتها الطالبة الجامعية وموقفها من ذلك، وقصص إسلام 53 امرأة أمريكية معظمهن طالبات في الجامعات.

° ونختم هذا العدد الثامن بعرض ملخص لأطروحة دكتوراه في العقيدة الإسلامية والفكر بعنوان " **السببية والخلق المستمر في الفكر الإسلامي الكلامي** " لدى كل من : الغزالي، ابن رشد ، ابن خلدون ".ونوقشت هذه الأطروحة بكلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر، ونال بها صاحبها الدكتور لخضر بوزرارة درجة " مشرّف جدا "

والحمد لله على نعمة الإيمان والإسلام.

رئيس التحرير

أ.د. يوسف حسين

ihocine@hotmail.com

أبحاث

- مقاصد الشريعة عند الأستاذ علال الفاسي
- " ابن حزم الظاهري مؤرخ أم فيلسوف تاريخ ؟ "
- العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة
- صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي

مقاصد الشريعة عند الأستاذ علال الفاسي

د سعيد رحماني

أستاذ بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر

تمهيد:

اهتم الأستاذ علال الفاسي بمقاصد الشريعة ،وأولاها حيزا هاما من تفكيره واجتهاده و بحثه فهو؛ من المهتمين بقضايا نهضة الأمة المنشغلين بتقدمها الفكري ورقيها الحضاري، و قد ألف عديد الكتب في دراسة الشريعة الإسلامية و الدفاع عنها منها تاريخ التشريع الإسلامي، ومدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، ودفاع عن الشريعة الإسلامية، وكتاب النقد الذاتي، وكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية.

هذا الأخير قدم من خلاله الأستاذ الفاسي نظرته لمقاصد الشريعة الإسلامية و إسهامه فيها في القرن الماضي ،كمحاولة لاستكمال مسيرة بحث ودراسة مقاصد الشريعة الإسلامية كما هو عند علماء مدرسة المغرب الإسلامي الأصولية كما أحب أن أسميها فيما كتبته عنها.

وسنقف في هذه المقاربة المتواضعة عند هذا الكتاب بغية تسليط الضوء عليه، وكشف أهم الجوانب التي جاءت فيه، وكذا المناحي التجديدية التي حاول الفاسي إضافتها إلى جهد من سبقه كالشاطبي وابن عاشور .

علال الفاسي رحمه الله تعالى شخصية إسلامية متميزة، ظهر في شمال إفريقيا (المغرب الإسلامي) قديما،وهو بالتحديد من المغرب الشقيق، عاش بين (1910م– 1974م).وهو كما يقول د إسماعيل الحسني :"شخصية إسلامية في مغرب القرن العشرين، أنتجت الكثير من الأفهام والأنظار، وخلفت من ورائها العديد من الدراسات والقراءات، ولا يتعلق الأمر بالشريعة الإسلامية والاجتهاد فيها، بل يتصل الأمر أيضا بقضايا الأمة الإسلامية وإشكالاتها الكبرى.

والفاسي شخصية تاريخية زاوجت بين الكفاءة العلمية والقدرة النظرية ،ومناضل سياسي ومسئول بارز في الحركة الوطنية المغربية وزعيم تاريخي لحزب عريق هو حزب الاستقلال ورجل الدولة المغربي الذي ترأس الجمعية التأسيسية عقب الاستقلال، وكان وزيرا للدولة مكلفا بالشؤون الإسلامية والأوقاف، وكان إلى جانب ذلك عضوا مراسلا في كل من مجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العربي، واستمرت حياته كذلك حتى لفظت أنفاسها الأخيرة من حياة حافلة بالأحداث.[1]

أهمية المقاصد ودورها في الاجتهاد :

تكتسي المقاصد أهمية متميزة في الفقه الإسلامي وفي أصول الفقه والاجتهاد ، وتظهر أهميتها في نواح عديدة :ففيها تبصير العلماء والمجتهدين ووضع القواعد التي تكون معوانا لهم على البصر بآيات الله الحكيمة والحكمية وأحاديث رسول الله البيانية والتشريعية .كما تسهل على العالم المجتهد التوصل إلى بيان الأحكام الشرعية في المستجدات، وإلى سلوك أكمل طريق لضبط الأحكام الشرعية المناسبة، والالتزام بالوحي مصدرا وحجة لتحقيق ما يجلبه للمكلفين من مصالح ودرء ما يمكن من المفاسد.

كما أن غاية النظر المقاصدي هو تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم الأحكام الشرعية ومراتبها المختلفة، ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل من حيث هي حالات جماعية تهم الأمة في مجموعها أو فيئات واسعة منها، لا بما هي حالات وقضايا خاصة تهم أفراد أفذاذا منعزلا بعضهم عن بعض، لأن النظرة التجزيئية تؤدي إلى الانكماش الذهني، الذي يؤدي بدوره إلى الانكماش والجمود في الفقه من الناحية الموضوعية، كما يؤدي على تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها.

وقد أدرك الكثير من المصلحين والمجددين في الفكر الإسلامي الحديث هذه المسألة فحاولوا الالتفات إلى مقاصد الشريعة وبحثها ومحاولة الاعتماد عليها لبناء الاجتهاد عليها في محاولة لبعث الفقه الإسلامي والتشريع ليواكب التطورات الاجتماعية التي عرفها المجتمع البشري في القرون الأخيرة، ومن هؤلاء أستاذنا

العلامة علال الفاسي من خلال كتبه (مقاصد الشريعة، ودفاع عن الشريعة، والنقد الذاتي) وقد سعى من خلال عمله هذا عبر صفحات هذه الكتب والدراسة إلى تحقيق الاستقلال الفكري إزاء الفكر الغربي بمفاهيمه و مؤسساته، وتقديم لحلول الإسلامية التي الحياة الراهنة و يرتضيها الضمير الإسلامي الحديث.

وسنحاول من حلال هذا البحث الوقوف عند أبرز معالم هذه المحاولة العلمية الجادة.

كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها :

ألف الأستاذ علال الفاسي كتابه حول مقاصد الشريعة وأنهى كتابته وأصدره يوم 30 جويلية 1963م . و الكتاب من الحجم المتوسط يقع في 286 صفحة، و قد طبع مرات عديدة ؛ منها طبعة دار الغرب الإسلامي الخامسة سنة 1993 م.

وقد افتتحه مؤلفه بآيات من سورة المائدة من (47 ـ الآية 50)، ثم كلمة أولى قدم من خلاله الكتاب بقوله: هذا كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها) أصغه اليوم بين يدي قرائي الأفاضل، وأنا واثق من أنه سيسد فراغا في المكتبة العربية.

والمؤلف يعرض في كتابه موضوعات شتى يبدأها بتعريف المقاصد ،ثم يتطرف إلى تطور الإنسان عبر التاريخ من الناحية الاجتماعية و الفكرية و العقدية والتشريعية، ثم ينتقل للحديث بعد ذلك عن المقاصد الشرعية في الإسلام و أصول التشريع الإسلامي إلى أن يصل إلى الحديث عن مكارم الأخلاق، و مقياس كل مصلحة خاصة و عامة .

كما تكلم أيضا عن أساس كل مقصد من مقاصد الإسلام في مناهج الحكم، ثم يختم الكتاب بمبحث هام عن حقوق الإنسان.

والكتاب لم يقسم تقسيما واضحا يسعف القارئ للكتاب لأنه بناه على فصول مرقمة من 1 إلى 133.

وعلى الرغم من أن عنوان الكتاب هو مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، إلا أن مؤلفه تناول مواضيع أعم من المقاصد بالمعنى الأصولي الذي قصده سلفه محمد سماحة الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

أسباب اهتمام الفاسي بالمقاصد :

يرجع اهتمام الفاسي بإشكالية المقاصد إلى عديد الأسباب منها :

منزلة و مكانة المقاصد الشرعية ضمن المنظومة أصول الفقه الإسلامي.

انخراطه في المشروع الإصلاحي الذي أسسه رموز النهضة الإسلامية الأوائل الأفغاني ومحمد عبده.

وعيه العميق بأهمية المرحلة القادمة و محاولة تأسيس لدولة حديثة تكون قادرة على خوض الصراع مع المشروع الغربي المهيمن.

محاولة التقعيد و التأصيل لعلم المقاصد الشرعية ليستوي و يشتد ليثبت تاريخيا.

وقد أشار الباحث صلاح الدين الجورشي إلى أسباب اهتمام الطاهر بن عاشور و علال الفاسي بالمقاصد في دراسة عن المقاصد بين ابن عاشور والفاسي بقوله :قد يعود اهتمام كل من الطاهر بن عاشور (تونس) وعلال الفاسي (المغرب) بالمقاصد – أساسا إلى انخراطهما نظريا في المشروع الإصلاحي الذي أسسه رموز النهضة الأوائل الأفغاني و محمد عبده، و بقي ينتظر مزيدا من القعيد و التأهل ليثبت تاريخيا .

هذا من جهة و من جهة أخرى وعي الشيخين رغم اختلاف مواقفهما و تباين تجربتهما بأنهما يهيئان لمرحلة قادمة و يواجهان مرحلة تأسيس الدولة الحديثة للحظة حاسمة في الصراع المفتوح مع المشروع الغربي المهيمن[2].

و يمكن من خلال اطلاعنا على الكتاب الذي ألفه الفاسي أن نتلمس بعض الأهداف التي سعى إلى تحقيقها نشير إلى بعضها فيما يلي :

1. محاولة إصلاح عقول المسلمين و إزالة ما لحق بها و بقلوبهم و إفهامهم من الفساد بسبب الأفكار الجديدة الوافدة إليهم من الغرب .

2. محاولة ربط الفقه الإسلامي بمقاصد الشريعة الإسلامية و أدلتها حتى يعدو الفقه قابلا للتطبيق في محاكم المسلمين و على واقعهم و في بلدانهم ليكون أساسا لنظام حكمهم.

3. محاولة إثبات صلاحية المقاصد الشرعية لمعالجة مشكلات المجتمع الإسلامي الراهنة بصورة مستقلة عن تأثيرات المصادر الفكرية الغربية .

هذه هي الأهداف التي سعت محاولة الفاسي ومن سبقه من الأصوليين إلى تحقيقها، بغية دفع حركة المجتمع الإسلامي نحو الأمام لاستعادة مكانته.

الأستاذ الفاسي و طريقته في بحث المقاصد:

لقد بحث الأستاذ علال الفاسي موضوع المقاصد و ألف كتابه مقاصد الشريعة واضعا نصب عينيه أن يقدم إضافة نوعية على من سبقه إلى موضوع المقاصد و أن يفتح أفاقا لمن يأتي بعده و يخوض غمار البحث في علم المقاصد، لأن الذين تعاقبوا على الكتابة في موضوع المقاصد الشرعية على حد قوله "لم يتجاوزوا الحد الأدنى الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات ،أو لم يبلغوا ما إليه قصد " [3]

وذلك مبرر من المبررات التي رأى الفاسي أنها كافية لتسويغ وتبرير بحثه ومشروعه.

المدخل المنهجي الذي اعتمده الفاسي :

لقد اعتمد الفاسي في دراسته عن مقاصد الشريعة " المدخل القانوني والفلسفي ،وذلك ربما بحكم كونه أستاذا جامعيا ومدرسا للقانون، وأيضا نظرا لنظرته إلى تاريخ الإنسانية نظرة تطورية".[4] تخطو في مراحل الترقي والمعرفة حتى تم رشدها الديني بإرسال محمد صلى الله عليه و سلم، وانتهت التجربة الدينية للإنسان إلى غاية سعيدة هي تألف العقل و الدين وتزاوجهما في اكتشاف أوامر الله وأحكامه و سننه في خلقه[5] .

وبعد مناقشة و سائل التطور في الشرائع القديمة "الحيلة و القانون الطبيعي، القانون الكنسي، وصولا إلى قانون العدالة و مصدرها في العصر الحديث ينتهي إلى القول:"إن العدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية، و ليست نظرية مستقلة عنها " [6]بعيدة عن روحها ونصها ،وإنما هي تُؤخذ من المقاصد التي هي جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي"[7].وبهذا جاءت الشريعة متميزة عن غيرها من الشرائع الأخرى.

المقاصد الشرعية في الإسلام عند الفاسي :

يرى الأستاذ علال الفاسي أن المقاصد الشرعية في الإسلام ليست مصادر تشريعية خارجية كما يرى بعض فلاسفة التشريع الإسلامي و إنما هي " جزء من

المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، و الحكم الذي نأخذه بطريقة المصلحة و الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكما شرعيا أي خطابا من الله تعالى متعلقا بأفعال المكلفين لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يبين من تلك المقاصد التي هي أمارات للأحكام التي أرادها الله تعالى و أرشدنا إليها عن طريق ما أوضحه في كتابه و سنن نبيه من غايات الأحكام و مقاصد للشريعة [8]. فهي إذن أي المقاصد الشرعية من صلب التشريع الإسلامي و من مصادره.

المقصد العام للشريعة الإسلامية :

يرى الأستاذ علال الفاسي أن للشريعة الإسلامية مقصدا عاما أصليا تتفرع عنه سائر المصالح الأخرى هو " عمارة الأرض و حفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها لصلاح المستخلفين فيها و قيامهم لما كلفوا به من عدل و استقامة و من صلاح في العقل وفي العمل و إصلاح في الأرض و استنباط لخبراتها و تدبير لمنافع الجميع " [9].

وقد استدل الفاسي على قوله هذا بقوله تعالى : " و إذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة " [10]. والإصلاح الذي قصده الإسلام ليس هو مجرد إصلاح العقيدة، بل هو إصلاح أحوال الناس كلها، ومراعاة المصالح مقصد أساسي في الشريعة الإسلامية.

موقف الفاسي من الكليات الشرعية :

ركز الأصوليون على الكليات الخمس واعتبروها بمثابة المحور الذي ينبغي أن يدور حوله التشريع والاجتهاد، وسن التشريعات والقوانين،وهي كما نعلم جميعا تتركز في خمس هي : (حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال) .

وقد تعرض الفاسي لهذه الكليات ،واعتبر حفظها هو بمثابة النظام العام الداخلي للأمة الإسلامية، ولا يسمح لأي تصرف أو تشريع إذا كان يمكن أن يؤدي إلى انتهاك لأحد هذه الضروريات ،فكل قانون فيه مساس بهذه المقاصد يكون لاغيا في الدولة الإسلامية" [11]

ضرورة الاعتماد على المقاصد في الاجتهاد والتجديد :

الاجتهاد والتجديد من أهم مطالب العصر والطريق الذي يمكن الشريعة الإسلامية مكانتها في قيادة الأمة وترشيد البشرية، لذلك اهتم بها الفاسي، ونبه على ضرورة الاعتماد على مقاصد الشريعة في الاجتهاد والتجديد، وأكد مرارا على أن المقاصد مصدر أصيل غني من مصادر التشريع الإسلامي، فقال :" وباب الاجتهاد التي فتحها الشارع للقادرين عليها من كل المسلمين في كل عصر وفي كل مكان، هي الكفيلة بمسايرة الشريعة وسدها حاجة ما استجد من المسائل التي لا حصر لها ولا نهاية لوقوعها. والاجتهاد يرجع إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلة ،إما بفهم جديد لآية من كتاب الله أو لحديث من أحاديث رسول الله،أو انتباه لعلة يرجع إليها مناط الحكم،أو استعمال لمقتضى مقصد من مقاصد الشريعة "[12].

ويرى الفاسي على خلاف بعض الباحثين أن الأدلة الأصلية والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، كما أسهب في بيان هذه الفكر والتعبير عنها بصراحة بقوله :"إنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وإنها ليست مصدرا خارجيا عن التشريع الإسلامي ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حدود ولا مورد ".[13]فالعودة للمقاصد والاغتراف منها هو الضمان لنهضة فقهية وتشريعية قومية .

نواحي التجديد في دراسة الفاسي لمقاصد الشريعة :

لقد سعى الأستاذ الفاسي إلى بعث روح جديدة في التشريع الإسلامي حتى يحقق البعث للأمة الإسلامية فالح على فتح باب الاجتهاد وممارسته والابتعاد على التقليد وقرر أن الأمة الإسلامية نأثم إذا انقطع عنها الاجتهاد ورضيت لنفسها بالتقليد والجمود[14].

وعندما تكلم عن أصول التشريع الإسلامي التي تمكن الفقيه من ممارسة الاجتهاد حاول أن يقرن عرض تلك الأصول الشرعية بالمقاصد التي تبرر اعتمادها و تعطي لها المعقولية و القابلية للتطبيق على الوقائع والأحداث المستجدة فقال : " و هانحن أولا نعجز القول في أصول الشريعة، ثم نتكلم على قواعد الاجتهاد لنبين من ذلك مجموع ذلك مقاصد الشريعة العامة و الخاصة، عسى أن نتخذ بذلك سبيلا لفهم الإسلام و بذل الجهد في تعرف أحكامه مباشرة من مصادرها الأصلية، و قسم

الأصول إلى نوعين : أصول الشريعة الأساسية الأصلية و هي القرآن و السنة . وأصول نظرية وهي عدا ما يوجد في السنة و القرآن.لأنه يرى أنه " إذا لم يكن هناك نص قطعي من كتاب الله تعالى و لا ظني من السنة النبوية فإن الحجة حينئذ تؤخذ عن طريق الدليل النظري و هو فيما اتفق عليه الجمهور الإجماع والقياس " [15].

أمر الإرشاد كمقصد جديد من مقاصد الشريعة :

جاءت محاولة ابن عاشور لإعادة النظر في بعض جوانب المقاصد، وبعثها في قالب جديد يجعلها تستجيب لحاجة الاجتهاد المعاصر، لذلك حاول إضافة بعض الكليات إلى جانب ما سبق وأن قرره القدامى، كما أن الفاسي اعتقد أيضا أنه ابتكر أصلا تشريعيا جديدا على طريقة الأصوليين لم يسبق إليه سماه (أمر الإرشاد) و اعتبره قاعدة أصلية لم ير من نبه إليها من علماء الأصول و بين أن الطريق التي سلكها القرآن و السنة في غرض الأحكام الشرعية كثيرة منها : إعطاء الأمر عن طريق الإرشاد باستكماله إذا تمت أسباب استكماله الشرعية . . و هذا ما يمكننا أن نسميه أمر إرشاد و ما نعتبره أصلا من أصول التشريع دل عليه بمقصد شرعي و المقاصد الشرعية كلها دلالات على أصول الأحكام و مسالك عللها . فتحريم الخمر علته الإسكار والدلالة عليها أن الله وصف الخمر و الميسر رجسا من عمل الشيطان، فدل على هذا أن قصد الشارع هو الابتعاد عن كل ما يحدث البغضاء و العداوة و يبعد عن ذكر الله وعن الصلاة، فكل ما تحقق فيه شيء من ذلك فقد دل المقصد الشرعي في عدم وقوعه على تحريمه و تحريمه ليس من قبيل القياس فقط . و لكنه من قبيل الأمر الصريح عن طريق أمر الإرشاد [16].

وبعد أن ذكر الفاسي أمثلة أخرى مما عده من الأحكام التي جاءت بأمر الإرشاد كقوله تعالى : " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " و في مسألة الحرب و تحريمها إلا في حالة حماية الدعوة انتهى إلى القول فأي مانع من الاعتداد بهذا الأصل الذي هو أمر الإرشاد و الذي يتحقق بتحقق ما يقصد إليه الشارع في أمر معين كالتشوف للحرية و الرغبة في إقرار العدل و السلام في الأسرة و تحقيق السلام العالمي و إنهاء الحرب.[17]

هكذا يسير الفاسي على خطى الطاهر بن عاشور عندما أضاف مقصد الحرية و أدرجه ضمن المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية وبنى عليه اجتهاداته في بعض مسائل الحرية و الحكم بالردة و بناء أصول النظام الاجتماعي في الإسلام .

مكارم الأخلاق كضابط للمصلحة و أساس للمقاصد :

تقوم الشريعة الإسلامية على مراعاة على مراعاة قواعد المصلحة العامة في جميع ما يرجع إلى المعاملات الإنسانية.

والسعي إلى تحقيق المصالح لا بد أن يخضع إلى ضوابط حتى لا تخرج المصلحة عن حقيقتها وطريقها المشروع إلى مصالح متوهمة. و لذلك سعى الإسلام إلى وضع ضوابط و مقاييس يقاس بها المصالح و تضبط لكي لا يقع الناس في فوضى المدلولات التي تدل عليها كلمة المصلحة و التي يفهمها كل واحد بحسب ما يحمله من أفكار و تتبعه من مذاهب اجتماعية أو اقتصادية . لذلك يرى الأستاذ الفاسي أن الإسلام اهتم بهذه المسألة و راعى جانبها فبين للناس أن مقياس كل مصلحة هو الخلق المستمد من الفطرة و القائم على أساس العمل لمرضاه مثل أعلى هو غاية الإنسان من الحياة ومن العمل.

وأنه أي الإسلام اعتبر نفسه دين الفطرة و بمقتضى ذلك قيد كل نظرة أو اعتبار أو مراعاة للمصالح بالمعروف –من أخلاق الفطرة أي تلك الأسس الأخلاقية التي أقرتها جميع الديانات و المذاهب السابقة على اختلاف نزعاتها [18].

ذلك لأن الفاسي يرى أن الشعور العام لدى الشعوب و الأمم على اختلاف أجناسها و دياناتها ما زالت تحكم على بعض الصفات بالحسن وعلى بعضها بالقبح وفق القيم الفطرية المتوارثة منذ القديم .

فالإنسان منذ وجوده الأول إلى الآن يجنح إلى تحبيذ الأخلاق الطيبة وإن واقع الاختلاف عند التطبيق. وإلى استهجان السيئة و إن اختلف الناس في درجة الابتعاد عنها.

مسائل الفاسي المقاصدي :الأسرة في تفكيره

لقد أفرد الفاسي لمسائل الأسرة حيزا كبيرا من كتاباته واهتماماته، خاصة في كتابه النقد الذاتي، وهو في هذا يسير على خطى ابن عاشور الذي خصص فصولا مركزة من كتابه (مقاصد الشريعة) للحديث عن مقاصد أحكام العائلة.

وقد أدرك الفاسي أن إقامة هذه الأحكام الخاصة بالعائلة وبغيرها يحتاج إلى أن تسود أحكام الشريعة، لذلك خاض معركة الدفاع عن الشريعة وتطبيقها، وأبلى فيها البلاء الحسن ،كما رأى أن التشريع ليس فحسب عملا شكليا تنظيميا لضبط الحياة العامة محل نزاعها وتعارضها، بل هو إلى جانب ذلك، وقبل ذلك هو تعبير عن الهوية الفكرية الثقافية والحضارية الأمة، لذلك قارن بين المقاصد الشريعة وأثارها الإيجابية على الأمة والإسلامية ومقاصد التشريعات الاستعمارية وأثارها الوخيمة على الحياة الاجتماعية للمسلمين [19].

المآخذ التي وجهت إلى كتاب علال الفاسي :

لقد وجهت عدة ملاحظات من قبل بعض الدارسين إلى كتاب علال الفاسي حول مقاصد الشريعة، و من أبرز هذه الملاحظات ما قدمه الدكتور الطاهر الميساوي حيث يرى الميساوي أن الفاسي " لم يركز على مسألة المقاصد في ذاتها لمعانيها و تأصيلا لمفاهيمها، أو تطويرا لقواعدها و إنضاجا لمناهج الكشف عنها، أو توسيعا لدائرتها، و بيانا لتطبيقاتها و آثارها في النظر الاجتهادي " [20] والملاحظة على بحث الفاسي للمقاصد أنه تناولها من جهة المقاصد أكثر مما تناولها من جهة العلة هذه هي الملاحظة الأولى .

أما الملاحظة الثانية التي أبداها الدكتور الميساوي حول بحث الفاسي للمقاصد هي أنه سلك مسلك الاستطراد في عرض عدة قضايا و موضوعات ثانوية.

وأما الملاحظة الثالثة فهي أن الفاسي نزع في بحثه منزع المجادلة على حساب التأصيل المنهجي و التنظير العلمي لموضوع المقاصد " فهو يتناول موضوع الشرائع الكتابية غير الإسلام و فكرة القانون الطبيعي عند اليونان وقانون الشعوب عند الرومان .... الخ " [21] و ربما يعود السبب في هذا المنحى الذي سلكه علال الفاسي يرجع إلى كونه كان مناضلا و زعيما سياسيا يجادل أهل

المذاهب الفكرية و يساجل أصحاب الأهواء السياسية وقت كان الصراع على أشده بين أنصار حركة الإصلاح الإسلامية و تيارات التغريب والعلمنة.

وأما أخر الملاحظات التي يمكن تسجيلها حول محاولة الفاسي المقاصدية " فهي كما يرى أحد الدارسين (الطاهر المساوي)حين يقول :لا نكاد نلمس لديه أية إضافة جوهرية غير ربط ما ورد في تلك الإسهامات من مهمات بهموم الحاضر، ومحاولة توظيفها لحل مشكلاته كما يتضح ذلك من حديثه عن منهاج الحكم و حقوق الإنسان .

أما ما سوى ذلك فإنه في الحقيقة أكثر من استعادة لجملة من مسائل علم أصول الفقه و قضاياه و محاولة انتصار لرأي فيها على آخر سيرا في ذلك على النهج السجالي"[22]، الذي سلكه في بحثه و دراسته لموضوع المقاصد .وهذا رأي قد لا نتوافق فيه مع الأستاذ الميساوي، إذ أن إعادة الصياغة، وتجديد منهج البحث والعرض هو في حد ذاته إضافة جديدة في الموضوع.

وأما الدكتور عبد المجيد النجار فإنه يرى أن كتاب الفاسي رغم أنه وقع تحت عنوان مقاصد الشريعة الإسلامية، إلا أن المواضع التي تناولها كانت أعم من المقاصد بالمعنى الأصولي للمقاصد الذي قصده سابقوه[23] .

ومهما يكن الأمر فإن الفاسي حاول أن يقدم الشريعة الإسلامية في نسق منهجي جديد، و في قالب يراعي ثقافة العصر و ظروفه الفكرية والقانونية و الاجتماعية كجهد لمصلح مسلم يسعى إلى تحقيق النهضة لأمته والدفاع عن قيمها وثقافتها .

الهوامش:

(1) انظر د إسماعيل الحسني: مناهج الاجتهاد عند الفاسي، مجلة رؤى العدد 25—2005 م، ص 57.

(2) صلاح الدين الجورشي: مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي ص 196 م .

(3) الفاسي : مقاصد الشريعة، ص 5 .

(4) انظر د الجورشي:مقاصد الشريعة، ص 199

(5) الفاسي: مقاصد الشريعة : ص 90 .

(6) الفاسي: المرجع نفسه ص : 41 .

(7) أنظر: د الجورشي – مقاصد الشريعة . ص 200 .

(8) أنظر الفاسي: مقاصد الشريعة مص 45 .

(9) الفاسي: المرجع نفسه / ص 46 .

(10) سورة البقرة الآية 30.

(11) الريسوني: الفكر المقاصدي، ص 80، نقلا عن الفاسي: دفاع عن الشريعة، ص 201 —202 .

(12) الفاسي: دفاع عن الشريعة، ص 206. نقلا عن الريسوني، نفسه، ص 84.

(13) المرجع نفسه، ص 85 .

(14) أنظر: الفاسي: مقاصد الشريعة ص 164 .

(15) الفاسي: المرجع نفسه ص 117 .

(16) أنظر الفاسي: المرجع السابق نفسه 244 — 245 .

(17) الفاسي: المرجع نفسه ص 245 .

(18) الفاسي: المرجع نفسه ص 194.

(19) انظر الريسوني: نفسه ، ص 82 ـ 83 .

(20) د محمد الطاهر الميساوي: مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص 142 .

(21) د محمد الطاهر الميساوي: المرجع نفسه ص 142 .

(22) د الميساوي: المرجع نفسه ص 143 .

(23) د عبد المجيد البخار: فصول في الفكر الإسلامي ص 144 .

"ابن حزم الظاهري مؤرخ أم فيلسوف تاريخ ؟"

أ.عبد السلام سعد
أستاذ بمعهد الفلسفة – جامعة الجزائر

ملخص البحث:

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على بعض الإسهامات التاريخية، التي قدّمها المفكر الموسوعي العلاّمة ابن حزم الظاهري الأندلسي (ت.456هـ /1063م) وذلك بمحاولته فهم وتفسير الحوادث التاريخية التي تناولها بالدراسة والتحليل، وفقا للمنهج التاريخي، إضافة إلى فلسفته لتلك الحوادث. ويمكن اعتبار ابن حزم مُمَثِّلا لمرحلة التنظير للكتابة التاريخية، حيث تأثر به كثيرون، ومن أبرزهم ابن خلدون الذي أخذ عنه طريقته في نقد الرواية التاريخية متناً وسنداً، جامعاً بين منهجيْ النقل والعقل في تآزر وتكامل.

Résumé de la recherche:

Cet article vise à faire la lumière sur l'historique des contributions faites par le penseur apparent encyclopédiste andalou Ibn Hazm (456H/1063j) en présentant des modèles de compréhension et d'interprétation des événements historiques auxquels a repris l'étude et l'analyse ، selon le programme d'études historique de en plus de la philosophie de l'histoire. Ibn Hazm peut être considéré comme un représentant de la théorie des écrits historiques ، de nombreuses personnes se sont influencés ، notamment Ibn Khaldoun ، qui a pris sa méthode dans sa critique du roman historique unissant entre la systématique et la raison dans la synergie et la complémentarité.

مقدمة:

يظل الماضي معينا لا ينضب للتجارب التي عَبَرت من خلالها البشرية إلى الحاضر، فهو خزّان الخبرات الإنسانية وسجلّ الحضارات المتعاقبة. ولا يمكننا أن نفهم أو أن ندرك ونستنبط حقيقة ما، وعلى وجه الدقة والضبط، إلا من خلال التعرّف على جذورها، وعبْر ما نقلته لنا الوثائق التاريخية. ولهذا يعتبر التاريخ من أهمّ العلوم التي اهتمت بها سائر الأمم في كل الحضارات. كما ساهم المؤرخون على اختلاف أزمانهم وأوطانهم، في التقعيد لهذا العلم والتأصيل له. وعلى الرغم من الأهمية التي تكتسيها كتب التاريخ المتخصصة في نقل ودراسة الحقب الزمنية المختلفة، إلا أن هذه الحقيقة لا يجب أن تحجُب عنّا الأهمية البالغة، التي تكتسيها مجموعة من المصادر والمراجع الأخرى غير التاريخية، والتي تُحتِّم على الباحثين العودة إليها، لاستكمال المعلومات الناقصة لديهم، أو لتُشرق عليهم بأفكار قلّماَ يعثرون عليها في بطون كتب التاريخ. ومن هذه الموارد مثلا: كتبُ الأنساب والرحلات، واللغة والأدب والسياسة وغيرها. ولذا فإنه ليس غريبا أن يفاجئنا غير المؤرخين بذكْر حقائق تاريخية في كتبهم، أو أنْ يُعتمد عليهم في تقريرها، فحصرُ التاريخ في كتب المؤرّخين أمر لا يصحّ. ومن ثمّة فقد أردت الكشف عن بعض معالم وملامح المنهج التاريخي، وعن الإسهامات التي قدّمها مفكّرٌ موسوعيٌّ كابن حزم، والذي على الرغم من شهرته في علوم كثيرة، إلا أنه اعتبر مغموراً في الجانب التاريخي.

تمهيد:

يعتبر أبو محمد علي بن أحمد بن حزم (384هـ- 456هـ/994م- 1064م) من أينع ثمرات فردوسنا المفقود:"الأندلس".« فلقد كان أفْحل ذهنٍ انبثقت عنه الأندلس في جميع عصورها، وهو الذهنية الفريدة التي تمثّل الثقافة الأندلسية أصدق تمثيل، ولستُ أرى هذه الميزة لآخر سواه...» [1]

إنّ ابن حزم من كبار المفكرين الموسوعيين، فقد جمع بين الفقه والحديث والكلام والأصول، ونبغ في الأدب والسياسة والفلسفة والمنطق والتاريخ، وألّف في الفِرَق والأديان، كما ألّف في سائر العلوم الإسلامية والإنسانية التي كانت شائعة

في عصره. وبحقٍّ ما قال فيه الفتح بن خاقان(ت.529هـ):« ما تَمَنَّت به الأندلس أن تكون كالعراق ولا حنّت الأنفس معه إلى تلك الآفاق.»[2] ولذا فإن شهرة ابن حزم في مجالات علمية مختلفة، خاصة الفقه والعقائد والحديث والفِرق والأديان وغيرها، ربّما أوْحت للبعض عدم نبوغه في التاريخ، وبالتالي فإنه قد يخفى على كثير من الباحثين، بأنه كان من كبار المؤرّخين.

وقد ذهب المؤرخ المعاصر: محمد عنان إلى القول:« لم تكن صفة المؤرخ لدى أبي محمد - ابن حزم- صفة عارضة إجتمعت إلى جانب صفاته الأساسية الأخرى، وهي أنه فيلسوف من أعظم فلاسفة الشرق والغرب، ولكننا نستطيع أن نقول: إن صفة المؤرخ هي أيضا من صفات ابن حزم الأساسية ... ويمكن أن يُصنَّفَ بكتابه:"جمهرة أنساب العرب" وحده، في عداد أكابر المؤرخين.»[3]

و مع أن الكتابة التاريخية بالأندلس ظهرت مع عبد الملك بن حبيب (ت.230هـ/854م) وكان من روّادها: ابن القوطية(ت.327هـ/977م) وابن حيان (ت.469هـ/1070م) وصاعد(ت.463هـ) والحميدي (ت.488هـ) وغيرهم. إلا أنه« قد عاش في ظل عصر الطوائف مؤرخان كبيران وهما: ابن حيان وابن بسام، وكلاهما اشترك في تدوين الوقائع وحوادث ذلك العصر .»[4] ولعلنا من خلال هذه المحاولة، سنحاول لفت وتوجيه الإهتمام إلى قيمة أبحاث ابن حزم الأندلسي التاريخية، وبيان مدى إسهامه في فنّ التاريخ، وكذلك إبراز معالم منهجية البحث التاريخي عنده.

أولا: ابن حزم المؤرخ

صحيح أنّ ابن حزم لم يضع أيّ مؤلَّف خاص في منهج البحث التاريخي مما هو معروف الآن، فهو وإنْ كان ينتمي إلى المدرسة الظاهرية فقْهيًّا، ومدرسة أهل الحديث المهتمّة بتوثيق الخبَر، ونقْده سنداً ومتناً، إلّا أنه مع ذلك تجاوز ميدان علم الحديث،ليستفيد من أدواته النقديّة فيُطعِّم بها دراساته التاريخية، وهو ما أدّى إلى تضارب آراء الباحثين، حول تحديد أهمية وقيمة ما كتبه ابن حزم في التاريخ. ففريق يرى أن التاريخ لم يأخذ إلا حيّزاً ضيّقاً ويسيرا من مؤلفات ابن حزم، على الرغم من وفرتها وغزارتها، وأنّ ما قدّمه إنما هو مجرّد نظراتٍ تاريخية، تؤكد مدى اهتمامه بالروايات التاريخية، ولا تعبّر عن أيّ اهتمام أو انشغال منه بالتأليف في التاريخ.[5] في حين ذهب فريقٌ ثانٍ إلى

تقديم صورة مناقضة للأولى، حيث أكّد هؤلاء على أن ابن حزم مؤرّخ، يُعدُّ في عداد أكابر المؤرّخين المسلمين المحترفين، بل وأفْرَدوه بمكانة عالية ومتميزة بين المؤرخين. فذهب تلميذه الحميدي(ت.488هـ) إلى القول: « وأبو محمد أعلمُ بالتواريخ...»[6] كما وضعه المؤرخ صاعد الأندلسي(ت.463هـ) في مقدمة المؤرخين الأندلسيين، بوصفه له بأنه:« أجمعُ أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام... مع وفور حظّه في المعرفة بالسِّيَر والأخبار.»[7] بل إنّ بعضهم، بوّأهُ مكانة عالية في التأليف والكتابة التاريخية، إذ يقول عنه محمد أبو زهرة: « يتقصَّى التاريخ ويُدوّنه متحرّياً الحقيقة، وهو بذلك المؤرخ العميق النظر، يكتب في أدقّ أجزاء التاريخ وهو الأنساب.» [8]

في حين وصفه بعضهم بالمؤرخ الممتاز، الذي حاز على صفات الصدق والضبط والدقة وقوة الملاحظة، وغيرها من الصفات التي جعلت منه راويةً أمينا، ومؤرخا نزيها. أمّا المؤرخ المعاصر"محمد عبد الله عنّان" فجعل ابن حزم في عداد المؤرخين المرموقين، أمثال الطبري والمسعودي. مُشيدا بمكانته التاريخية، وبكونه ليس مؤرخا عاديا، بل هو مؤرخ من طراز نادر.[9]

وصحيح أيضا أن إنتاج ابن حزم التاريخي من حيث الكمّ، لا يرقى إلى مستوى المؤرخين المشهورين، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من القول بأن رسالة: "نَقْط العروس"[10] تُعدّ أبرز نموذج لكتابته التاريخية، وكذلك مؤلفاته الأخرى:"جوامع السيرة" و"جُمل فتوح الإسلام" و"جمهرة أنساب العرب" و"حجة الوداع" و"رسالة في فضل الأندلس".« فالتاريخ يكاد يكون شائعا في جميع كتب ابن حزم.» [11] ومرتبة التاريخ عنده تأتي بعد مجموعة من العلوم وهي: النحو واللغة والمنطق والعلوم الرياضية والطبيعية.« فإذا أحْكَمَ ذلك... فلا يكن منه إغفال لمطالعة أخبار الأمم السالفة والخالفة، وقراءة التواريخ القديمة والحديثة...» [12]

ولكن نظراً لأسباب عديدة، قلَّ التأليف والتدوين التاريخيّيْن عند ابن حزم. فبسبب تشرّده ومعاناته وترحاله الدائم، ثم حرْق معظم كتبه، وما لحقه من الأذى السياسي والفقهي، إلى جانب المعارك التي كان يخوض غمارها عمليا وعلمياً، فقْهيا وفلسفيا وكلاميا وسياسيا، حيث أنه فتح على نفسه جبهاتِ قتالٍ، مع سائر

المذاهب والطوائف الإسلامية وغير الإسلامية. كل ذلك ساهم في عدم تفرُّغ أبي محمد للتأليف في التاريخ. ومع ذلك فإنّ «همَّ ابن حزم التاريخي كان كامنا في البحث عن القانون التاريخي، فقيمة التاريخ الحقيقية عنده، تتكشف عندما تتم صياغة خلاصات تاريخية سليمة من مجموع الوقائع والأحداث والحقائق، بحيث تكون لهذه الخلاصات، القدرة على أن تلمّ بمدى تأثير الماضي على الحاضر.»[13] والمهم من كل ذلك أنه « إلى جانب ثقافته الدينية والمنطقية والفلسفية، كانت له ثقافة تاريخية واسعة... وفي كل ذلك ما يكفي لأن يجعل منه مؤرخا واسع الأفق ومحقّقا أمينا، والحقُّ أنّ كتبه قلَّما تخلو من إشارات تاريخية.» [14]

ثانيا: التاريخ عند ابن حزم:

لقناعة ابن حزم بأهمية التاريخ، وحبّه الشديد له واعتماده عليه، كل ذلك دفعه للعناية به.[15] ولذا فلَمْ يكن من قبيل الصدفة أن يكون ابن حزم مؤرّخا ممتازا، فقد اجتمعت له من الصفات الذاتية والموضوعية، ما أهّله ليكون رائدا من روّاد التاريخ الإسلامي، ومن ذلك مثلا: الصدق والضبط وقوة الذاكرة والذكاء والدقة، وقوة الملاحظة وحسْن الإستدلال وجودة الإستنباط، وربْط الأحداث بعضها ببعض، كل ذلك جعل منه راويةً أميناً، ومحقّقا نزيها. فلا غرو إذن، أن يطلِق عليه كبار النقاد والمؤرخين في هذا العصر لقب:"المؤرّخ".[16]

وقد قرّر ابن حزم أن العلوم سبعة أقسام عند كل الأمم، وفي كل زمان ومكان. وحيث أنّ التاريخ أو"علم الأخبار"[17] كما يسميه هو، يُعتبر من أجلِّ وأكمل العلوم عنده، فإنّه قسّمه إلى أصناف خمسة:« وعلم الأخبار ينقسم على مراتب: إما على الممالك، أو على السنين، وإما على البلاد، وإما على الطبقات، وإما منثوراً. وأصحُّ التواريخ عندنا تاريخ الأمة الإسلامية.» [18] كما أنه عدَّ علم النسب جزءاً من علم الخبر[19] ولأجْل ذلك ألّف:"جمهرة أنساب العرب".

والمستفاد من كلامه السابق، أنه رتّب التاريخ على النحو التالي:

1- تاريخ خاص بالممالك « الإمبراطوريات ».

2- تاريخ خاص بالسّنين« التاريخ الحوْلي».

3- تاريخ البلاد « التاريخ المحلّي».

4- تاريخ طبقات الناس «العلماء والفقهاء والفلاسفة ونحوهم».

5- تاريخ منثور يضم أشتاتا متنوعة من الفنون « سياسة، آداب، لغة، علوم وغيرها...».

6- علم النسب.[20]

ومن هنا فإن النزعة التاريخية لابن حزم، تتجلى من خلال التراث التاريخي الذي تركه.« ونحن نستطيع أن نعتبر مصنَّفه الجامع:"الفَصْلُ في الملل والأهواء والنحل" تاريخا مقارنا للأديان والمذاهب الدينية...ولم تخلُ معظم رسائله ومؤلفاته من الإشارات التاريخية ذات المغزى، خاصة "طوق الحمامة" حيث يشير في مواطن عديدة منها إلى حوادث تاريخية عاصرها، كما تحوي كتبه الأخرى مجموعة من النوادر والنظائر التاريخية المدهشة، التي يقتضي اقتناصها وتنسيقها مقدرة فائقة ومعرفة شاملة بمختلف التواريخ...»[21]

وأما المادة التاريخية فهي موجودة في مؤلفاته ومنها: "نقْط العروس في تواريخ الخلفاء" و"رسالة في أمهات الخلفاء" و"رسالة في جمل فتوح الإسلام" و"رسالة في أسماء الخلفاء" و"رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" و"طوق الحمامة" و"جوامع السيرة".«فقد أرّخ في مصنّفه الضخم:"الفصْل" تأريخا لاهوتيا مقارنا للأديان، مع إشارات تاريخية لمذاهب النصارى واليهود وغيرهم...كما أن له كتبا أخرى في تاريخ الأنساب والتاريخ السياسي.» [22]

ثالثا: مصادره التاريخية:

إذا كان من البديهي أن الكتابة التاريخية لا تنطلق من الفراغ، بل تستند إلى روايات ووقائع وأحداث ماضية يجب على المؤرخ أن يعتمد عليها في تدوينه وكتابته، فإنّ أبا محمد قد أحاط بكثير من المدوّنات التاريخية المشرقية والأندلسية، حيث ذكر بعضها وأهمل بعضها الآخر.[23] فإن السؤال المطروح بهذا الصدد : من أين استمدّ ابن حزم مادّته التاريخية؟ وما هي المصادر التي اعتمدها ؟.

لقد تعددت الرّوافد التي استقى منها ابن حزم معلوماته وثقافته التاريخية، حيث نجد منها المصادر العامة: كالقرآن والحديث وكتب السيرة، وكذلك الكتب المقدسة كالتوراة والإنجيل، إضافة إلى كتب الملل والنحل المختلفة، وأمهات كتب الأدب والتاريخ وغيرها، وهي كالتالي:

أ- المصادر التي نقَل عنها وعرّف بها، مثل اعتماده على الطبري وابن حيان وغيرهما.

ب- الوقائع والحوادث التي عايشها.

ج- الأحداث والأخبار التي رواها بالسند.

د- المصادر التي لم ينصّ على العزْوِ إليها، وهذا هو الغالب على مروياته التاريخية.

فهذه أهم المصادر التي اعتمدها في جمع المعلومات التاريخية.[24] ولا ريب في أنه استفاد من "فتوح الشام" للواقدي(ت.257هـ) و"فتوح البلدان" للبلاذري(ت.279هـ) فلا يمكن أن يكون قد فاته الاطلاع عليهما، بل إنه من المستبعد جدّا ألاّ يكون طالع التراث التاريخي الأندلسي، الذي ظهر مع شيخ مؤرخي الأندلس: عبد الملك بن حبيب(ت.238هـ) صاحب كتاب:"التاريخ" وغيره.[25] «والراجح عندي أنه استوعب دراسة التاريخ وسجّل بعض أحداث الأندلس في بعض كتبه.» [26]

رابعا: المنهج التاريخي عند ابن حزم:

لا جدال في أن مناهج البحث، تعتبر من أخصب الحقول الفلسفية في العصر الحديث، ويعتبر نقد النص من أهمّ الأسس المحورية لمنهج البحث التاريخي، ولهذا بذل علماء المناهج جهدهم في تقنين أصول هذا النقد المنهجي للنصوص، ووضع الضوابط الضرورية له، ومن ثمة تطبيقها على الوثائق والروايات.

ومما هو معروف لدى الباحثين في علم التاريخ، قيام المنهج التاريخي على قاعدتين أساسيتين:النقد الخارجي والنقد الداخلي للنصوص، حيث يستنطق الباحث الوثيقة التاريخية، للتأكد من صدقها ولإثبات صحتها من فسادها، ولتبيُّن مصادرها والطرق التي حُفظت بها، وكيفية روايتها ووصولها إلى المؤرخ. ولضبط صحة الرواية ومضمون النصوص، وخلوّها من التناقض ونحو ذلك. ومع

أن مصطلح المنهج، بمعناه العلمي لم يظهر إلا حديثا، لكنّ دلالات وإشارات منهجية عديدة تؤكد وجوده لدى المفكرين القدامى. ولذا يمكننا اعتبار ابن حزم من روّاد هذا الفكر في تاريخ الإنسانية.بل إنه" رائد هذا النوع من البحوث في الفكر الإنساني كلّه" على حدّ تعبير مؤرّخ الأديان الفرنسي" لابوليه" في كتابه : "الدراسات المقارنة للأديان".[27]

و لعل أوضح وأبرز مثال على ذلك، هو نقد ابن حزم لتوراة اليهود، وتطبيقه لمنهج النقد التاريخي على نصوصها.[28] وهو في هذا المنهج الذي اتبعه، لا يختلف كثيرا عن منهج النقد التاريخي الحديث. وإن لم يكن قد استخدم نفس المصطلحات الحديثة. لكنه في الواقع كان واعيا تمام الوعي بخطوات المنهج، وطريقة تطبيقها على المادة التاريخية التي كانت بين يديه، خاصة وأنه يُعدّ من حفّاظ الحديث، بل ومن روّاد الجرح والتعديل، لاسيّما وأنه كان من المتشدّدين في نقد الرجال، فإنه قد أدخل قانون الجرح والتعديل، وطبّقه في دراساته على الأخبار والنصوص، والفِرق والمِلل والنِّحل التي تعرّض لدراستها.[29]

وكما كان النقد منهجا لعلماء الحديث.« فإنه طُبِّق أيضا عند المؤرخين المسلمين وكان يطلق على هذا الإتجاه: "مدرسة النقد التاريخي" حيث كان المؤرخون يتزعمونها.» [30] فلا غرو أن يستخدم ابن حزم هذا المنهج، موظّفا له في نقد الخبر المرتبط بالمجتمعات غير الإسلامية، مخصّصا لذلك فصولا عديدة من كتابه الموسوعي:"الفصْل" لنقد الأخبار والروايات التاريخية. وبهذا المنهج إنبرى ابن حزم لنقد اليهود والنصارى الذين أسّسوا تاريخا أسطوريا، مليئا بالتزوير والتحريف، للكشف عن حقيقتهم وبيان تهافته.[31] ولذلك فإنه قد أتيح له، أن يجمع بين نقد أئمة الحديث في توثيق الأخبار، وبين نظرة أهل الفلسفة والمنطق في استخدام العقل، لقبول أو رفض هذه الروايات، يضاف إلى ذلك ما كان يمتلكه من وقائع وأخبار تاريخية.[32]

« وقد أفاد ابن حزم من رافدين ثقافيين وهما: طريقة أهل الحديث والفكر الفلسفي، حيث تعتمد طريقة أهل الحديث على نقد السند والمتن، مما كان له أثره الواضح على أحكامه التاريخية، ومن نافلة القول التأكيد هنا على أهمية الخبر بالنسبة للمذهب الظاهري.» [33]

ومع أنه قد يبدو للبعض أن ابن حزم ظاهريٌّ نصّيٌّ حرفيٌّ، لكن المتوغّل في ثنايا مؤلفاته، يذهل لِماَ يرى من دعوته للعقل، بل ووجوب الإعتماد عليه. «لولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس، ولا عرفنا الله عز وجل، ومن كذّب عقله فقد كذّب الذي لولاه لم يعرف ربّه.» [34]

كما استعان أبو محمد بمجموعة من المعارف، أو ما يطلق عليه في مناهج البحث الحديثة بالعلوم المساعدة، وهي التي تساعد الباحث على بلورة الموضوع الذي يتناوله من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة.فالمنهج الذي أمدّه به علم الحديث منهج يتحرى الدقة، فتلبّست به روح المنهج الحديثي ووجّهت فكره التاريخي. يضاف إلى ذلك اشتغاله بالعلوم العقلية: الفلسفة والمنطق، مما مكّنه من أن يتكوّن لديه ذلك الخيال الذي يسمّونه: "صابون التاريخ"، والذي يضفي على العمل التاريخي وزنه وأهميته، ويتيح للمؤرخ النظر إلى الحادثة من زوايا مختلفة، بل ويجعله ذلك أقدر على القياس والمقايسة، والإقتباس والمقابسة.

« ويعتبر قياس الماضي على الحاضر في مجال التاريخ بصفة خاصة، إنجازا هامّا لدى ابن حزم، وهناك احتمال كبير في أن ابن خلدون أفاد من ابن حزم في هذه الفكرة.»[35] ومن المعروف لدى المؤرخين أن ابن خلدون(ت.808هـ) دوّن نظريا منهج البحث التاريخي، لكنه مع ذلك لم يطبّقه واقعيّاً، ولم يرتفع به إلى مستوى النظرية التي وضعها ودعا لإتباعها عند دراسة وقائع التاريخ، إلا أنّ مؤرخا واحدا فقط، وعلى امتداد القرون الثمانية الأولى من تاريخ الإسلام، هو الذي اعتمد منهج النقد التاريخي في كتاباته أكثر من ابن خلدون، هذا المؤرخ الوحيد هو ابن حزم. حيث كانت كتاباته في التاريخ ماتعة رائعة، وذات جودة عالية، توفّرت فيها مقوّمات التأليف في التاريخ، وأهمها القدرة على نقد الروايات التاريخية سندا ومتنا.[36] وقد انتظم منهج النقد هذا وظهر جلياً، من خلال ردّه للكثير من الروايات المزيفة والأساطير، ومزاعم الملل والنحل الأخرى، بل وحتى الفرق الكلامية.

فكانت طريقة أهل الجرح والتعديل، إضافة إلى الفلسفة والمنطق والإحصاء والاقتصاد وغيرها من العلوم، أبرز أدواته التي دكّ بها مزاعم خصومه، وهو ما لم يستطع ابن خلدون ذاته أن يلتزم به، على الرغم من وضعه لنظرية النقد التاريخية، إلا أنه لم يستطع استحضارها في تاريخه.[37]

كما تميزت كتابات أبي محمد التاريخية بالدقة والتحري وضبط الوقائع وإحصائها، لبراعته في فهم الأحداث وتمحيصها ونقدها، موظّفا منهج الجرح والتعديل الذي أضفاه على التاريخ، فكان يصوّب ما يراه خطأً في الروايات التاريخية، مُبيّناً زيفها، كاشفا اللُّبس عنها. لأجل ذلك كان نموذجا للتوثيق، احتذى به العديد من المؤرخين أبرزهم ابن خلدون، الذي أشاد به قائلا:« وقد أبطله إمامُ النّسّابين والعلماء ابن حزم.»[38]

إذ أنّ الخبر عند ابن حزم إما أن يكون صادقا وإما أن يكون كاذبا، وكل ما نُقِل لابدّ له من مقياس، ليتبين به الخبر الصادق من الكاذب.« فلم يبق إلا أن من الخبر حقّا وباطلا، فإذا كان كذلك بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه، إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل، فلابدّ من دليل يفرق بينهما، وليس ذلك إلا لحجة العقل المفرّقة بين الحق والباطل. » [39]فهذا النص، يفيد أن المقدمات الإخبارية، التي تتسق مع الأوائل، تنتج موجبة صادقة، وما ينتج عن القضايا المتصلة بالمشاهدات والتجارب صادق كذلك، والخبر الذي يورده صادقٌ قام بصدقه برهان، صحيحٌ ضرورةً، والخبر الذي يورده مجتمعون تواترا، فهو صحيح أيضا. ومن هنا نرى أن صدق الخبر، لا يتوقف على صدق مضمونه أو متنه فحسب، بل وأيضا على صدْق الذي جاء بموجبه ما نتحقق من صدق دعواه.[40]

ولا سبيل إلى رفض أو تكذيب ما ينقله الكوافّ ولا توهيمهم، لأن الوهم والكذب ممتنع فيهم.« وأما أن يكون عدد كثير يمتنع منه الإتفاق في الطبيعة، على التمادي على سنن ما تواطئوا عليه، فأخبروا بخبر شاهدوه ولم يختلفوا فيه...فهذه صفة الكافة التي يلزم قبول نقلها، ويضطر خبرها سامعها إلى تصديقه. وسواء كانوا عدولا أو فساقا أو كفارا، وما عدا هذا من الخبر فليس بكافة...» [41]

أي أن الحقيقة التاريخية لا تكون حكرا على مجتمع دون آخر، ولا على طائفة أو ديانة دون غيرها، بل إنها إذا استوفت في نقلها شروط الصحة أمْكن الإعتماد عليها .« لأن الكافة التي يلزم قبول نقلها هي إما الجماعة التي يوقَنُ أنها لم تتواطأ، لتنابُذِ طرقهم، وعدم التقائهم، وامتناعُ اتفاقِ خواطرهم على

الخبر الذي نقلوه عن مشاهدة، أو رجع إلى مشاهدة ولو كانوا اثنين فصاعدا...فما نقله أحد أهل هاتين الصفتين عن مثل إحداهما وهكذا حتى يبلغ إلى مشاهدة، فهذه صفة الكافة التي يلزم قبول نقلها، ويضطر خبرها سامعها إلى تصديقه ...»[42] وحدّ الكافة أو الإجماع عنده اثنان فما فوق، على شرط عدم تواطئهما.[43]

فالحوادث التاريخية لا سبيل إلى إنكارها، وإنما يرتكز قبولها على نقل الكافة. فابن حزم اعتمد على منهج نقديّ للتاريخ، اختطّه بناءًا على مقارنات واسعة، وإحصاءات مستفيضة، وأدلة عقلية. والمعرفة التاريخية عنده تأتينا عن طريق الخبر الشفوي أو الكتابي، ويُتأكدُ من صحتها تجريبيا وعقليا، أي التثبّت من صدقها يكون بالإعتماد على أوائل الحس والعقل.« ... تدخل صحة المعرفة بما صحّحه النقل عند المخبِر تحقيقَ ضرورةٍ، كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا، وأنه كان عيسى وموسى ومحمد عليهم السلام... وكوقعة صفّين والجمل...وكالأخبار تتظاهر عندنا كل يوم، مما لا يجد المرء للشك فيه مساغا عنده أصلا...» [44] فما أشار إليه ابن حزم هنا، من الحديث عن المسائل الإخبارية المنقولة بطريق التواتر، فهي أمور يُصدَّق بها، لأنه لا يصحّ في مثلها المواطأة على الكذب، كضرورة تصديقنا بوجود أمصار وبلدان وإن لم نشاهدها، وكعِلمنا بوجود أنبياء وفلاسفة على الرغم من عدم رؤيتنا لهم. فبالضرورة يعلم أنها حق متيقن مقطوع به.[45] ولهذا لم تصمد كثير من أخبار الأمم الأخرى أمام انتقاداته، حيث خلُص إلى أن تاريخ الإسلام هو أصحّ التواريخ، وأما تواريخ الأمم الأخرى، فلا يرقى تاريخها إلى صدق وصحة التاريخ الإسلامي.« فأصحّ التواريخ عندنا تاريخ الملة الإسلامية... فالطالب للأخبار ينبغي له ألاّ يشتغل إلا بما أعلمناه بصحته - ولا ينبغي له قطع وقته بما لا يجدي عليه نفعا- لا بما أخبرناه ببطلانه، فقد كفيناه التعب في ذلك. »[46]

فالمنهج التاريخي عنده يقوم على ضرورة فهم الخبر التاريخي ونقده، لتخليصه من الشوائب والأوهام، متّبعا معايير عقلانيةٍ لقبول الخبر الصحيح الصادق وهي:

1- أن يكون معلوما صحته بـ"الأوائل" أي أوائل العقل والحس.
2- أن يعتمد على برهان يؤكد صحته.
3- أن ينقله صادق قد قام على صدقه برهان، فهو صحيح ضرورة.

4- أن ينقله بالتواتر صادقون مجتمعون.

وقد استعان ابن حزم في سبيل تحقيق ذلك، على الجمع بين المنطق والإحصاء والمقارنة والتواتر، للتثبت من صحة وصدق الأخبار التاريخية. ولهذا أكّد بعض الباحثين المعاصرين، على أن ابن حزم امتلك كل مقومات وصفات المؤرخ المنصف النزيه.[47] وأما عن طريقته في تدوين التواريخ، فكانت تقوم غالبا على الإيجاز والتلخيص، مع العناية بالتعداد والإحصاء. وكان يحسن التبويب والتصنيف عند تجميعه للوقائع والأحداث، ولذلك فقد أزال عن التاريخ ذلك الجفاء والتطويل المملّ، الذي نجده عادة في كتب كثير من المؤرخين. لذلك جاءت« مصنفاته التاريخية حسنة العرض، طريفة الأسلوب، حافلة بالنوادر والنظائر والمقارنات التاريخية المدهشة.»[48]

خامسا: ابن حزم وفلسفة التاريخ

إذا كانت الفلسفة هي نتاج للتأمل العقلي في موضوعات ما، فإن فلسفة التاريخ أو تفسير التاريخ في العصر الحديث، صارت مصطلحا يشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ، أحدهما تلك الدراسة التي تتضمن في جملتها الفحص النقدي الدقيق لمنهج المورخ، واختبار ما يدّعيه أصحاب المنهج التاريخي من معارف أو حقائق، وثانيهما تفسير التاريخ ومحاولة استخلاص بعض القوانين والسنن التي تحكم حركة التاريخ، والتنبؤ العقلي بحدوث وقائع تاريخية مستقبلا.[49]

وهكذا نجد الفقيه الظاهري ابن حزم، يعلن عن اعتماده على العقل، فالعقل عنده هو المعيار الدقيق للتثبت من صحة الروايات، حتى تقوم دراسة التاريخ على أسس موضوعية كافية.« فابن حزم المؤرخ الواقعي الذي لم يعتدّ إلا بشهادة الحس والعقل، هو بعينه أيضا ابن حزم فيلسوف التاريخ، الذي أراد أن يقيم دراسة الوقائع التاريخية على أسس موضوعية دون تجاوز لأوليات الحس والعقل.»[50] ولذلك جمع بين منهجيْ النقل والعقل في تآزر وتكامل، موقنا بأن هذا هو المنهج الصحيح للبحث.[51] أي أنه جمع بين المنهجيْن الضروريين، منهج التحقيق في السّند وتقييم الرواة، وبين منهج النّظر في النص- المتن- من حيث المحتوى لأن التاريخ يستدعي كمًّا هائلا من المعلومات ووعيا واسعا، وإلماما

بمجموعة من المعارف. وليس هذا فحسب، بل نقدها وتمحيصها وإعادة تحليلها وتركيبها، والإستفادة منها وجعلها فاعلة، ولهذا أخضع الخبر لميزان العقل، فلم يُسلِّم بكل ما ورد في الأخبار، بل قام بتمحيص الخبر التاريخي، لأن ذلك من مهام المؤرخ، وهذا ما نلاحظه جلياً من خلال عرضه لآراء الفرق والملل التي ناقشها في كتابه:"الفصل". حيث تجلت براعته ابن حزم المؤرخ من حيث الدقة البالغة في تحليل النصوص، واختيار الرواية الصائبة بعد النظر والنقد والمقارنة، مع الاختصار والاستيعاب، مما يتيح للقارئ مواصلة القراءة بنوع من الاستمتاع والانبساط والاستزادة من المعارف التاريخية والأدبية والدينية وغيرها.[52]

فالاختصار وشهادة الحس وتحكيم العقل، من أسس فلسفة التاريخ عنده، وهذه العناصر هي التي سيؤكّدها ابن خلدون بعده بثلاثة قرون ونصف.[53] فقد كان يشعر شعورا واضحا بأن الحاضر ثمرة الماضي، وأن المستقبل لن يكون إلا صدى للماضي والحاضر.[54] وكل ذلك قد أتيح لابن حزم أن يقوم به.

ولذا فإنّ منهجه يتميز بالأحكام القاطعة، نتيجة اعتماده على المذهب الظاهري في توثيق سند الرواية ومتنها وعلى أخذه بأسلوب التحليل العقلي، مما حقق له قدرا كبيرا من الثقة في نتائج دراساته.[55] ومن صور الدقة العلمية في منهج البحث التاريخي عنده، لجوءه للإحصاءات، ولعل أبرز مثال على ذلك: "رسالة نقْط العروس".[56] حيث لم نجد لها مثيلاً قطّ في كتب المؤرخين، كما يقول المؤرخ شوقي ضيف.[57]

«حشد فيها كثيرا من الحقائق التاريخية في لوحة بديعة، مشحونة بالإحصاءات بطريقة ظريفة بديعة، إهتم فيها ابن حزم بلغة الأرقام، وجعلها من أدوات بحثه التاريخية، في سابقة لا نظير لها بين المؤرخين... وهو بمنهجه هدا يثبت صدق برهانه وسعة اطلاعه.» [58]

الخاتمة:

دلّت خطوات البحث السابقة، على أن الكتابة التاريخية ليست حكرا على طائفة المؤرخين الخُلّص، بل إنها قد توجد لدى أصحاب التخصصات المعرفية الأخرى، وقد يكون من بين هؤلاء، مَن هو أدق نظرا وأصوب رأيا في معالجة الحوادث من بعض المؤرخين أنفسهم. وعلى الرغم من أن ابن حزم اشتهر بكونه فقيها ومحدّثا وأديبا، إلا أن مشاركته الفعلية في تدوين الحوادث التاريخية، أثبتت

بما لا يدع مجالا للشك جدارته في علم التاريخ. وأنه بعمله المنهجي هذا، يصنّف في عداد أكابر المؤرخين. فلقد كان التاريخ بالنسبة له متنفّسا، لتسجيل الوقائع والأوضاع الاجتماعية والسياسية المزرية التي مرت بها الأندلس.« وأمّا سألتم عنه من أمر هذه الفتنة وملابسة الناس بها..وعمدة ذلك أن كل مدبّرِ مدينةٍ أو حصنٍ في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها.» [59] وبهذا يكون التاريخ أو علم الخبر، قد أخذ حيّزاً هاماً من مؤلفاته، فاستحقّ بذلك لقب المؤرخ القدير. « على أن أهمية ابن حزم كمؤرخ لا تنحصر فيما خلّف لنا من مصنفات تاريخية، وإنما تتجلى بصفة خاصة في المنهج الذي اصطنعه لدراسة أحداث التاريخ، والحكم على وقائع عصره.» [60] ولهذا جاء التاريخ محقّقا لكثير من تنبّؤاته، إذ دبّ الفساد في أوصال دويلات الطوائف، وما لبثت أن انهارت تحت سيف ملك قشتالة، وهو أيضا مصير كل أمة يدبّ فيها سوس الفساد. وبهذا يثبت ابن حزم أنه المؤرخ المحقّق المتثبت، الذي يستند في تنبؤاته وتفسيراته التاريخية إلى فهم صحيح لفلسفة التاريخ.« على أن أهمية ابن حزم لا تقف عند كونه مؤرخا، أو في ما قدّمه من مصنفات تاريخية تتسم بروح الدقة والنزاهة والأمانة ..وإنما هي تمتد أيضا إلى ملاحظاته المنهجية في مضمار فلسفة التاريخ.» [61] وليس ابن حزم مؤرخا عاديا يكتفي بجمع الحوادث وتدوينها، ليستعرض بها مقدراته التاريخية، بل إنه كان مؤرخا من طراز خاص نادر، كان من طراز أولئك المؤرخين، الذين تعتبر كلماتهم أحكاما لا تقبل الجدل على حوادث عصرهم، وعلى شخصياته، ولقد أيّدت الروايات والوثائق المعاصرة ما ذكره ابن حزم، ولأجل هذا يمكن عدّهُ من فلاسفة التاريخ أيضا. بل إنه« يعتبر أهمَّ من ظهرت لديه تفسيرات تاريخية واضحة في هذه الحقبة، وهو يذهب شأنه شأن سائر المؤرخين المسلمين المتقدمين، إلى أن للتاريخ فائدة أو غاية يمكن أن تستخلص جوانبها من وراء الدراسة المتأنيّة للأحداث والوقائع.» [62] ولذا فقد كان مؤرخا عظيما، كما كان فيلسوفا عظيما، وإماما من أعظم أئمة التفكير الإسلامي[63] وقد ترك لنا مدرسة تاريخية على رأسها تلميذاه: أبو عبد الله الازدي الحميدي (ت.488هـ) صاحب"جذوة المقتبس" وأبو القاسم صاعد (ت.463هـ) صاحب "طبقات الأمم" وكلاهما يعتبر امتدادا لفكر ابن حزم وتأثّرا

به. ومن أبرز الذين تأثّروا به أيضا، نجد ابن خلدون(ت.808هـ) [64] الذي كان يصف ابن حزم بإمام المؤرخين، وقد أخذ عنه طريقته في نقد الرواية التاريخية، بل والغريب في الأمر أن الأمثلة التي اعتمدها ابن خلدون، ليبين بها ما يعْرِض للمؤرخين من الأوهام والأغلاط، أخذها عن ابن حزم، كما اقتبس منه أيضا سبل نقد وإزالة هذه الأوهام وتفنيدها.[65] وليس إهمال هذا الأخير وعدم اعترافه بفضل ابن حزم، إلا لأنه كان يميل إلى البربر وينقم على العرب، كما كان مالكيا وأشعريا متعصبا، في حين كان ابن حزم يميل للعرب، وظاهريا متشددا يمقت المالكية، ثم لأن ذلك نهْجٌ سار عليه كثير من المؤرخين.

إن ابن حزم قاد المحاولات الأولى لفهم وتفسير التاريخ، وإن تعريفه للتاريخ وللمنهج التاريخي ليدهشنا، إذ أنه يقترب مما نعرفه اليوم. ولئن لم يطبّق كثيرا من اقتراحاته الجزئية في كتاب خاصّ، فان ذلك لا يسلبه فضل التعبير عنها بدقة ووضوح. فهو يمثل مرحلة التنظير للكتابة التاريخية على نحو منهجيّ، ليصبح على يد من جاء بعده قوانين يستخلص منها فلسفة التاريخ.

الهوامش:

(1) سعيد الأفغاني:"**ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة**" المطبعة الهاشمية، دمشق، ط.1940م، (ص.150).

(2) الفتح بن خاقان:"**مطمح الأنفس ومسرح التأنّس في ملح أهل الأندلس**" مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت.ط.(ص.63)

(3) محمد عبد الله عنان:"**مجلة العربي**"الكويتية. مقال:"ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرّخ لمجتمع الطوائف"العدد:68، يونيو 1964م، (ص.80- 81).

(4) نفسه. (ص.82).

(5) تنظر مقدمة إحسان عباس ضمن تحقيقه لـ:"**رسائل ابن حزم**"، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.2 ، 1987م (2/7- 8).

(6) الحميدي :"**جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**" ط.الدار المصرية العامة، القاهرة، 1966م (ص.239).

(7) صاعد الأندلسي:"**طبقات الأمم**" تحقيق:حياة العبد علوان، دار الطليعة، بيروت،ط1986م (ص.102) والمقري:"**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب**" تحقيق:إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط.1، 1968م(402/6).

(8) محمد أبو زهرة:"**ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**" دار الفكر العربي، القاهرة، ط.1، 1954م (ص.62- 67).

(9) إلى مثل ذلك ذهب عبد الكريم خليفة في :"**ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه** "دار العربية للنشر، بيروت، د.ت.ط.(ص110) وزكريا إبراهيم:"**ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي**" الدار المصرية للتأليف،القاهرة، 1966م(ص.206) وعبد السلام هارون في مقدمة تحقيقه لكتاب:"**جمهرة أنساب العرب**"لابن حزم، دار المعارف، القاهرة، ط.1962م (ص.13) .

(10) رسالة:"**نقط العروس في تواريخ الخلفاء**" تحقيق: شوقي ضيف، نشر جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ط.1951م. وهي ضمن مجموعة:"**رسائل ابن حزم**" بتحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1981م، (43/2).

(11) عمر فروخ: "**ابن حزم الكبير**" دار لبنان للنشر، بيروت، ط.1، 1980م. (ص118).

(12) ابن حزم: "**رسالة مراتب العلوم**" وهي ضمن مجموعة:"الرسائل"بتحقيق: إحسان عباس، (72/4) مصدر سابق.

(13) مجموعة من المؤلفين:" **ابن حزم الأندلسي:(المنهج والمعرفة)**" تنسيق:سعيد بنكروم، منشورات كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني، المغرب، ط.1، 2005م (ص.203).

(14) عفت الشرقاوي:"**في فلسفة الحضارة** " دار النهضة العربية، بيروت، ط.4، 1985م، (ص.376)

(15)ابن حزم:رسالة:"**مراتب العلوم**" وهي ضمن مجموعة:"**الرسائل**"بتحقيق: إحسان عباس، (72/4- 73) مصدر سابق.

(16)عبد الحليم عويس: "**ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**" الزهراء للإعلام، القاهرة، ط.1988م(ص.198- 213)

(17)ابن حزم:"**رسالة مراتب العلوم" ضمن الرسائل**" (78/4) مصدر سابق.

(18) نفسه.(79/4).

(19) نفسه(4/80).

(20) ينظر لعبد الحليم عويس:" **ابن حزم وجهوده ...**"(ص.125) مرجع سابق.

(21) محمد عنان: "**مجلة "العربي**"(ص.81) مرجع سابق. وينظر لابن حزم: رسالة:"**جمل فتوح الإسلام**" و" **نقط العروس**" وغيرهما.

(22) عفت الشرقاوي:" **في فلسفة الحضارة**" (ص. 177) مرجع سابق.

(23) تنظر مقدمة إحسان عباس لـ:"**رسائل ابن حزم**" (2/11) وكذلك عبد الحليم عويس: "**ابن حزم...**"(ص.154).

(24) أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري :"**ابن حزم خلال ألف عام**" دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1982م (2/120- 121) كما ينظر عن مصادره التاريخية المباشرة، عبد الحليم عويس:"**ابن حزم ...**"(ص.152) وما بعدها، مرجع سابق.

(25) تنظر كتب التاريخ الأندلسية التي باهى ابن حزم بها خصومه في:"**رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها**"ضمن: "**رسائل ابن حزم**" (2/183- 184) وكذا محمود علي حماية: "**ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**" دار المعارف، القاهرة، ط.1، 1983م (ص.119).

(26) ابن عقيل، أبو عبد الرحمن الظاهري: "**ابن حزم خلال ألف عام**" دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1982م.(2/119)

(27) لابولييه:" **الدراسات المقارنة للأديان**" (1/108)) نقلا عن مقدمة روبير شدياق لكتاب :"**الرد الجميل على من بدّل دين المسيح**" لأبي حامد الغزالي وقد ترجمه عن الفرنسية عبد العزيز عبد الحق، نشر: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، القاهرة ، ط. 1974م

(28) ينظر مثلا :عبد الوهاب عبد السلام طويلة:" **توراة اليهود والإمام ابن حزم الأندلسي** " دار القلم، دمشق، ط.2004م. وحامد طاهر: "**منهج البحث بين التنظير والتطبيق**" (ص.91) "وما بعدها، مرجع سابق.

(29) حامد طاهر:"**منهج البحث بين التنظير والتطبيق**" دار نهضة مصر، القاهرة، ط.1، 2007م(ص.92).

(30) ينظر عفت الشرقاوي: "**في فلسفة الحضارة**"(ص.322- 323)، أسد رستم: "**مصطلح الحديث**"، أكرم العمري: "**بحوث في للسنة المشرّفة**" (ص.53)

(31) كما انتقد البراهمة والمجوس وغيرهم، ينظر: "**الفصل...**"(1/56الى280) و"**الرسائل**" (3/83- 70) كما ناقش التوراة مناقشة نقدية تاريخية من عدة

جوانب، وكشف عن التناقض الموجود في نسخ التوراة والأكاذيب في نصوصها. وينظر لعبد الحليم عويس: "**ابن حزم وجهوده...**"مرجع سابق.

(32) تنظر مقدمة إحسان عباس لـ:"**رسائل ابن حزم**"(2/15) مصدر سابق.

(33) نفسه.(2/13).

(34) ابن حزم:" **الرسائل**"(4/314).

(35) حامد طاهر:" **منهج البحث...**"(ص.111) مرجع سابق.

(36) عويس " **ابن حزم وجهوده...**" (ص.165) مرجع سابق.

(37) إحسان عباس من مقدمته:لـ"**رسائل ابن حزم**" (2/12) مصدر سابق.

(38)- ابن خلدون "**العبر...**" مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط.1971م، (6/79)

39) ابن حزم:"**الإحكام في أصول الأحكام**" تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.2004م(1/16).

(40)- أنور خالد الزعبي:"**ظاهرية ابن حزم الأندلسي- نظرية المعرفة ومناهج البحث**" نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط.1996م. (ص.106)

(41) ابن حزم: "**الفصل...** " (1/65- 66) مصدر سابق.

(42) نفسه. (1/65)

(43) نفسه.(1/14- 15)

(44) ابن حزم:"**الرسائل**" (4/286)."باب: أقسام المعارف والعلوم"

(45) ابن حزم:"**الفصل**" (1/14- 15).

(46) ابن حزم:"**الرسائل**" (4/79- 80) مصدر سابق.

(47) تنظر مقدمة: إحسان عباس، وناصر الدين الأسد لـ:"**جوامع السيرة** " لابن حزم (ص.10- 12) مصدر سابق.

(48) زكريا إبراهيم "**ابن حزم...**" (ص.227) مرجع سابق.

(49) ينظر:عبد الحليم عويس:"**تفسير التاريخ علم إسلامي**" دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، ط.1، 1998م (ص.15- 17) وعبد الرزاق قسوم: "**فلسفة التاريخ من منظور إسلامي**" دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط.1، 2005م (ص.118 - 158- 162).

(50) نفسه. (ص.231)

(51) نفسه. (ص.227)

(52) تنظر مقدمة محقّقِي: "**جمهرة أنساب العرب**"(ص13) و" **جوامع السيرة**" (ص 10)، وكذا عبد الحليم عويس:" **ابن حزم...**" (ص.214- 235).

(53) عمر فروخ:" **ابن حزم الكبير**"(ص.118) مرجع سابق.

(54) عفت الشرقاوي "**في فلسفة الحضارة**"(ص.376) مرجع سابق.

(55) عبد الحليم عويس "**ابن حزم...**"(ص.172)، وحامد طاهر:"**منهج البحث...**"(ص.110- 111) مرجعان سابقان.

(56)وهي ضمن:"**الرسائل**"لابن حزم بتحقيق: إحسان عباس(2/ 34). مصدر سابق.

57) عويس "**ابن حزم...**"(ص.229- 235) مرجع سابق.

58) منشد مجيد خلف:"**ابن حزم ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية**"دار ابن حزم، بيروت، ط2002م (ص.206).

(59) ابن حزم:"**رسالة التلخيص لوجوه التخليص**" ضمن مجموعة "**الرسائل**" (173/3).وما بعدها

(60) زكريا إبراهيم: "**ابن حزم ...**"(ص.221) مرجع سابق.

(61) نفسه.(ص.229)

(62) عبد الحليم عويس:"**تفسير التاريخ علم إسلامي**" دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، ط، 1، 1998م (ص.108).

(63) محمد عنان "**مقال: ابن حزم...**"(ص.81- 85) مرجع سابق

(64) عن تأثر ابن خلدون بابن حزم فقد بسط القول في ذلك بسط القول في ذلك بسطا وافيا ينظر: عبد الحليم عويس "**ابن حزم وجهوده...**" (ص. 169- 190- 197- 199) مرجع سابق.

(65) نفسه (ص.166) كما تتلمذ ابن خلدون على ابن حزم قي علم الأنساب وفي نقد الروايات التاريخية وبيان ما بها من جانب أسطوري "ميثولوجي". ينظر:عبد الحليم عويس: "**التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون** " طبع وزارة الأوقاف ، الدوحة ، قطر ، ط.1 ، 1996م(ص.84).

العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة

د: بومعالي نزيـــــر
جامعة الدكتور يحي فارس ـ بالمدية.

مقدمة

لم تطرح قضية الأقليات من قبل بالحدة وبالخطورة مثلما تطرح اليوم، وفي مناطق متعددة من العالم ولا أحسبني مخطئا إذا قلت بأجندة سياسية معينة.

قد تبدو مسألة الأقليات قضية بسيطة من حيث الطرح والتناول والتعريف وأسباب النشأة وتحديد أنواعها، وننسى أنه بتحديد هذه الفئة من الأفراد في الدولة أيا كان هذه الدولة تتحدد معها أيضا الأغلبية المسيطرة على مقاليد الحكم والسياسة وتسيير أمور الدولة في الغالب، ومدى منحها الحرية لهذه الفئة من المواطنين، بل ولكل المواطنين في الأصل والتي أدى حرمان المواطنين منها في الكثير من دول العالم والتضييق عليهم فيها إلى مشاكل جدٌّ خطيرة ومدمرة لأساسات وكيانات هذه الدول، والواجب الذي كان يفترض أن تؤديه هذه الدول اتجاه هذه الفئة من مواطنيها هو الحماية والسهر على تمكينها من أداء شعائرها الدينية وتنمية ثقافتها ولغتها الخاصة عوض الحجر عليها وتكميم أفواهها.

إننا لا نستغرب مطالبة الغرب بتمكين هذه الفئات من الموطنين المتواجدين في البلاد الإسلامية والعربية على وجه الخصوص وأيا كان نوع هذه الأقلية (دينية، لغوية، عرقية، اثنيه، قومية...) من حقوق معينة وإعطاء المكانة اللائقة بهم، فهذا هو المطلوب ولكن بأن يعمم أيضا ليشمل الأقليات المسلمة المتواجدة خارج البلاد الإسلامية فهذا هو العدل، وإلا فهو الكيل بمكيالين بل وهو من نفاق الحضارة الغربية كما يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى ففي مقابل تمتع الأقليات

غير الإسلامية في البلاد الإسلامية بكل الحقوق والمزايا فالمطلوب أيضا السماح للأقليات الإسلامية في الغرب بممارسة والتمتع بحقوقها كاملة.

يوجد في العالم اليوم ما يزيد عن نصف مليار مسلم هم عدد الأقليات المسلمة في العالم وأيّاً كانت الظروف التي تكتنف كلَّ فئة من الفئات التي تتكوّن منها الأقليات الإسلامية، فإنه مما لاشك فيه، أن العلاقات التي تُقيمها هذه الأقليات مع غير المسلمين، هي المحك الذي يمحص سلامةَ الكيان الحضاري للمسلمين في غير ديار الإسلام؛ فبقدر ما تنتظم هذه العلاقات وتستقيم على النهج الصحيح وتقوم على القواعد السليمة، يتقوى استقرار الأقليات الإسلامية، ويتعاظم الدور الذي تؤدّيه في الحياة العامة، وتَتَزَايَدُ المكاسب التي تحققها والمنافع التي تجنيها من خلال مشاركتها في تسيير البلدان المتواجدة فيها إذا هم دعوا إلى ذلك فمن هذا عليهم واجب المشاركة.

تعريف الأقلية

أولا: المفهوم اللغوي للأقلية

جاء في لسان العرب: قلل، القلة خلاف الكثرة، والقل خلاف الكثرة، وقد قل يقل، قلة وقلا فهو قليل وقلال بالضم وقلال بالفتح، عن ابن جني وقلله وأقله: أي جعله قليلا، وقيل قلله جعله قليلا، وأقل: أتى بقليل وأقل منه: كقليله، عن ابن جني، وقلله في عينه أي رآه قليلا، وأقل الشيء: صادفه قليلا واستقله رآه قليلا، يقال: تقلل الشيء واستقله وتقاله إذا رآه قليلا، وفي حديث أنس رضي الله عنه: أن نفرا سألوه عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها، أي: استقلوها وهو تفاعل من القلة، وفي الحديث أنه كان يقل اللغو، أي: لا يغلو أصلا، قال ابن الأثير: وهذا اللفظ يستعمل في نفس أصل الشيء كقوله تعالى: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾[1]، قال: ويجوز أن يريد باللغو الهزل والدعابة، وأن ذلك كان منه قليلا.

والقل، القلة مثل الذلة والذلة، يقال: الحمد لله على القل والكثر، والقل والكثر، وماله قل ولا كثر، وفي حديث ابن مسعود: (الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قُلٍّ)[2]، ومعناه: إلى قلة، أي: أنه وإن كان زيادة في المال عاجلا

فإنه يؤول إلى النقص، قال تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ [3]، قال أبو عبيد وأنشد قول لبيد:

كل بني حرة مصيرهم قل وإن أكثرت من العدد.

قال سيبويه: وقالوا: قل رجل يقول ذلك إلا زيد وقدم علينا قلل من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين، فإذا اجتمعوا جمعا فهم قلل[4].

ثانيا: مفهوم الأقلية في القانون الدولي

نستخلص من تعاريف كثيرة ومختلفة للأقليات أنه لا تكاد تخلو دولة ما من أقلية تختلف عن الأغلبية، ووجود الاختلافات بين مجموعتين أو أكثر من مواطني دولة ما ترتب عنه اختلاف في وجهات النظر لأنصار مذاهب متعددة، فكل واحد كان ينظر إلى مسألة الأقلية ومن ثم تحديد مفهوم لها من زاوية معينة، فلكل زاوية فكرية معينة ينظر منها للمسألة بداية بأصحاب المعيار العددي مرورا بأصحاب المعيار الموضوعي ووصولا إلى أصحاب المعيار الشخصي، وعليه كان الاختلاف بين وجلي بين أصحاب هذه الاتجاهات الثلاث في تحديد معنى الأقلية، ولكنهم اتفقوا في كون الأقلية (تختلف عن الأغلبية – بقية رعايا الدولة) وهذا معناه: وجود اختلاف بين مجموعتين أو أكثر من رعايا شعب الدولة الواحدة.

إنه وبالنظر إلى المفاهيم المقدمة من طرف أنصار كل اتجاه يمكنني استنتاج تعريف موحد فيه مزج بين مكونات كل تعريف مما سبق وهو كالتالي: (الأقلية هي مجموعة وطنية مختلفة عن الأغلبية إما من حيث الجنس أو من حيث الدين أو من حيث اللغة أو من حيث الثقافة وغير مسيطرة ومستهدفة الحماية الدولية لها من اضطهاد الأغلبية).

فلعل في هذا التعريف جمع بين العدد، والواقع، والإرادات والمشاعر، وعليه فلابد من وجود اختلاف بين الأقلية والأكثرية ولابد أن يتجلى هذا الاختلاف في واحدة من هذه الجوانب أو أكثر وهي الجنس واللغة والدين والثقافة بشرط أن لا تكون هذه الأقلية مسيطرة ومهيمنة، وإلا فهي غير معنية بهذا التعريف وأن تكون هذه الأقلية مضطهدة من طرف الأغلبية في الدولة

الواحدة، فباستيفاء هذه الأركان في التعريف يكون للاختلاف بين المجموعات تأثيره الواضح على العلاقة بين الدولة ومواطنيها من الأقلية، ومنه يفتح المجال للحماية الدولية لهذه الأقلية المضطهدة.

ثالثا: تعريف الأقلية في القانون الدولي

ولقد جاء تعريف الأقليات حسب القانون الدولي العام جامعا لكل وجهات النظر التي صاحبت تعريف الأقليات، فكان تعريفه لها على النحو الآتي:

الأقلية: «هي الجماعة الأقل عددا من بقية مواطني الدولة الواحدة ذات السيادة وغير المهيمنة، يعاني أفرادها بسبب خصائصهم العرقية أو القومية أو الدينية أو اللغوية المميزة لهم عن باقي مواطني الدولة، مع تولد شعور لديهم بالانتماء لهذه المجموعة[5] وتضامنهم فيما بينهم للحفاظ على ذات الخصائص وتوريثها للأجيال القادمة، مما يترتب عليه حماية هذه الجماعة وأفرادها»[6].

رابعا: المفهوم السياسي للأقلية

وهو أن الأقلية هنا يشترك أفرادها في واحد أو أكثر من المقومات الثقافية أو الطبيعية أو في عدد من المصالح التي تكرسها تنظيمات أو أنماط خاصة للتفاعل وينشأ لدى مجموع أفرادها وعي يدفعهم لمواجهة الآخرين نتيجة التمييز السياسي والاجتماعي والاقتصادي ضدهم مما يؤكد تضامنهم ويدعمهم[7].

لقد كثر الحديث بداية من أواخر القرن الماضي ولا يزال عن مصطلح الأقليات، وخاصة عند الحديث عن حقوق الإنسان وعن الديمقراطية، مما أعطي لمصطلح الأقليات بالشكل المتداول هذا أهدافا وأبعادا سياسية مصاحبة له، ولأنه أيضا قلما نجد دولة في العالم اليوم متجانسة اجتماعيا وتحمل فكرة سياسية واحدة ومشروعا متفقا عليه كلية لتسيير المجتمع، وفي ذلك يقول ابن خلدون: " وإن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك هو اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت... وبعكس هذا أيضا فالأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها ويكون سلطانها وازعا لقلة الهرج والانتقاض"[8].

إنه وبالحديث عن الأقلية من المنظور السياسي يتجه الذهن إلى الأقلية التي هي نقيض الأغلبية السياسية(البرلمانية)، وعليه فالأقلية هنا هي مرادفة للمعارضة البرلمانية في الوضع العادي، فلا يمكن أن نجد دولة اليوم في ديمقراطيات العالم الحديثة تسير بفكرة سياسية واحدة، ففي المجالس المنتخبة إلا وتجد أقلية معارضة وأكثرية حاكمة، وقد تصير أقلية اليوم أكثرية في الغد بفعل النضال السياسي، والكل يدخل في تكوين النسيج الاجتماعي للدولة ويساهم في تنشيط الحياة السياسية فيها وهما يعيشان جنبا إلى جنب، وعلى العموم وبغض النظر عن الأقلية المعارضة والأغلبية الحاكمة التي يبنى عليها المفهوم السياسي للأقلية في مقابل الأغلبية، فللأقليات مدلول سياسي أكثر من أي مدلول آخر[9].

أنواع الأقليات

لا تكاد تجد اليوم دولة تخلو من أقلية، وهذا المصطلح يستعمل في أيامنا هذه للدلالة على معنى محدد، فهو يدل على مجموعة من الأفراد تختلف عن باقي المواطنين في الدولة الواحدة بصفة أو أكثر كالدين أو اللغة أو العرق، هذه المجموعات التي تكون قد تشكلت لأسباب عدة كأن تكون أمة مستقلة بذاتها أو شبه مستقلة ويتم ضمها لدولة أخرى أقوى، أو أن تفصل من دولة وتضم لأخرى كفصل كورسيكا عن ايطاليا وضمها لفرنسا، أو كفصل إقليم عربستان عن العراق وضمه لإيران إبان الحكم العثماني للمنطقة وهذا لأسباب سياسية بحتة وهي إضعاف القوى العربية الانفصالية آنذاك فنشأت بذلك أقلية عربية داخل إقليم الدولة الإيرانية والتي لا زالت قائمة إلى اليوم[10]، وباختلاف وتنوع الأسباب المنشئة للأقليات نشأ ما يسمى بأنواع الأقليات والتي تتعدد صورها وفقا لاختلاف السمات والخصائص التي تميزها وعليه فإننا نجد أقليات لغوية، وأقليات اثنيه وأقليات قومية وأقليات دينية مع وجود أقليات تجمع بين خاصيتين وأكثر كأن تكون أقلية دينية لغوية مثلا، أو اثنيه لغوية، أو اثنيه دينية وهكذا.

حقوق الأقليات في القانون الدولي

يمكنني القول بأن حقوق الأقليات هي التي لا يمكن لأفرادها الاستغناء عنها باعتبار انتمائهم أولا للإنسانية عامة وثانيا بانتمائهم لهذه الفئة من المواطنين ذات الخصائص المعينة والتي تختلف عن خصائص أغلبية مواطني الدولة، وقد

جاء ذكر بعضها حتى قبل صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد اشتملت الكثير من المعاهدات الدولية التي عقدت منذ القرن التاسع عشر على نصوص بشأن حماية الأقليات، ولقد برز هذا التوجه خاصة في المعاهدات المعروفة بمعاهدات الصلح بعد الحرب الكونية الأولى على إثر قيام دول جديدة مستقلة تضم أقليات من جنسيات مختلفة، وكانت مسألة الأقليات من المشاكل التي واجهت عصبة الأمم وأثارت الكثير من العواصف والمشاكل في اجتماعاتها، وكانت مطالب الأقلية تنحصر عادة في المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنية والسياسية، وفي مباشرة شعائر عقيدتها، كما تطالب بعض الأقليات بحقها في استعمال لغتها وفتح المدارس لأبنائها، ولم ينص ميثاق هيئة الأمم المتحدة على اختصاصات معينة للهيئة في هذا الشأن سوى الحماية التي يتضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من حقوق وحريات[11].

لقد جاء النص في مختلف المعاهدات المتعلقة بالأقليات على التزام الدول التي يسري عليها بأن تعدل دساتيرها وقوانينها بما يكفل اشتمالها للالتزامات التي يفرضها النظام، وهذا لأجل تحقيق الحماية المنشودة واللازمة لهذه الفئة من المواطنين[12]، وقد شملت الحماية مجموعة من الحقوق نذكر منها على سبيل المثال وحسب أهميتها بالنسبة لهذه الفئة الحقوق الآتية:

- الحق في الحياة
- الحق في حرية العقيدة
- الحق في استخدام لغتها
- الحق في حمل جنسية دولتها

لقد أصبحت مسألة حقوق الإنسان (وحقوق الأقليات جزء منها) في ميثاق هيئة الأمم المتحدة قضية يتكفل بها القانون الدولي[13]، ولم تعد من الشأن الداخلي للدول تستأثر بحلها بمعزل عن المجتمع الدولي، فقد حرم ميثاق الأمم المتحدة التمييز في المعاملة القانونية لأي سبب كان، ويشمل هذا التحريم كل الحقوق والحريات ولكن رغم ذلك فإن ميثاق هيئة الأمم المتحدة لم ينص صراحة على اختصاصات معينة بذاتها للأمم المتحدة تخص حماية الأقليات بل نجده يقتصر على ما جاء في ديباجته[14].

غير أنه بذلت جهود أخرى أدت إلى نتائج مهمة في موضوع حماية الأقليات[15]، فكان أن أنشئ قسم خاص بحقوق الإنسان مرتبط بالأمانة العامة للأمم المتحدة وهو يهتم بجمع الوثائق والمستندات ومختلف الدراسات والبحوث الخاصة بحقوق الإنسان عامة وتقديمها للجان مختصة لأجل المتابعة[16]، كما أنشئت لجنة حقوق الإنسان والتي أعطيت لها كل الصلاحيات في ميدان حقوق الإنسان، وقد تفرعت عنها لجنة لمنع التفرقة وحماية الأقليات[17]، وكان من نتائج المجهودات المبذولة أيضا أن أبرمت معاهدات كثيرة في إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية والتي كانت تهدف إلى بسط السلم وإقامة مصالحة بين الدول المتحاربة مع ضمان حماية حقوق الأفراد والجماعات في هذه الدول[18].

ولم تتوقف جهود الأمم المتحدة عند هذا الحد وعند هذا التاريخ بل نجدها من حين لآخر تحاول استدراك ما يمكن استدراكه لضمان حقوق هذه الفئة من الناس وكان هذا الاستدراك يتماشى وتطور حقوق الإنسان عامة وحقوق الأقليات على وجه الخصوص وتمثل هذا الاهتمام في نواح عدة كان أهمها، إنشاء لجنة فرعية لمكافحة أي إجراء تمييزي وحماية الأقليات وهذا في سنة 1947م وكانت هذه اللجنة تعد جهازا فرعيا للجنة حقوق الإنسان ولقد جاء في القرار 152 للمجلس الاقتصادي والاجتماعي ضرورة إرسال الإخطارات المتعلقة بالانتهاكات المستمرة والفاضحة لعدد كبير من أشخاص الأقلية إلى هذه اللجنة.

ومن أهم وأبرز حقوق الأقليات التي كانت تنادي بها وتحث عليها هيئة الأمم المتحدة أن تكون لأفراد الأقليات حياتهم الثقافية الخاصة بهم وممارسة شعائر ديانتهم الخاصة واستخدام لغتهم الخاصة أيضا بهم، وكانت تعتبر هذه الحقوق وسائل ضرورية بالنسبة لأفراد الأقليات للمحافظة على ذاتيتها الخاصة وتقاليدها، وفي الوقت ذاته كانت تنادي بوجوب احترام الأقليات لحقوق وحريات الأفراد الآخرين وباقي المواطنين[19]، وبإدراك هيئة الأمم المتحدة لصعوبة وتعقد ظروف الأقليات فإنها ارتأت أن لا تعالج مسألة الأقليات في صلب الوثيقة الخاصة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان بنص خاص، خاصة وأن وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ذات صفة عالمية، وأنه من الصعب الوصول إلى حل موحد فيما يتعلق بهذه المشكلة المعقدة والدقيقة والتي تتخذ في كل دولة شكلا خاصا بها حسب الظروف المحيطة بها وحسب السبب المنشئ لهذه الأقلية أو تلك، وفي الوقت ذاته لا

يمكن لهيئة الأمم المتحدة أن تبقى حيادية فيما يتعلق بمسألة الأقليات ومصيرها، ولذلك كلفت المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالاهتمام بكل ما يتعلق بمكافحة التمييز العنصري وحماية الأقليات وأن تأخذ اللجنة الفرعية الخاصة بمكافحة التمييز في بحث مشكلة الأقليات بحثا موسعا وعميقا لكي تستطيع الأمم المتحدة أن تقر إجراءات فعالة لحماية الأقليات ومن ثم دمجها في البلدان الموجودة فيها[20]، وكان هذا في جلسة لجنة حقوق الإنسان المائة والستون (160) حيث وافقت على مشروع قرار خاص بمصير الأقليات[21].

غير أن هذا لم يمنع من الإشارة في مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى بعض ما يخص الأقليات، خاصة ما تعلق بمبدأ المساواة والحرية وعدم التمييز بين الأفراد والذي يمكن أن نسحبها أيضا على الجماعات فتصبح الأقليات معنية بها أيضا.

حقوق الأقليات ومصالح الدول العظمى

في الوقت الذي نجد فيه المجازر البشرية ترتكب هنا وهناك في العراق، الصومال، الشيشان، في البوسنة أيام الحرب الأخيرة، هذه المجازر التي ترتكب على مرأى ومسمع الدول الكبرى والهيئات الدولية المنادية باحترام حقوق الإنسان وعلى رأس هذه الهيئات نجد هيئة الأمم المتحدة.

إن العالم اليوم كله ينادي بحقوق الإنسان على وجه العموم وحقوق الأقليات على وجه الخصوص من خلال موافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة على اتفاقيات ومعاهدات كثيرة تخص هذه الفئة من المواطنين، فإن الواقع اليوم يكذب ذلك من خلال ما نراه من إهدار لحقوق الإنسان والانتقائية والازدواجية الدولية في حمايتها، فنجد التدخل السريع والرادع لحماية بعض الأقليات من بطش سلط عليها، في حين لا يحدث ذلك بنفس الدرجة لأجل أقلية أخرى ذات انتماء معين وهذا ما لوحظ في العشرية الأخيرة من القرن العشرين في أزمة البوسنة والهرسك مثلا فلم يقرر التدخل لحماية الأقلية المسلمة هناك إلا بعد مدة كانت كافية لرسم خريطة سياسية جديدة في منطقة البلقان تضمن مصالح الدول القوية، وسيطرة طائفة معينة في المنطقة.

وفي المقابل نجد عملية التدخل تكون سريعة وقاسية لأجل حماية أقلية أخرى وذات انتماء معين أيضا ولرجوح مصالح لأطراف دولية مهيمنة، فالهدف الأساسي

من التدخل ظاهريا هو لحماية أقلية مضطهدة ولكن من حيث الجوهر فهو لأغراض مرتبطة بمصالح سياسية ومالية لتلك الدول المتدخلة، وبالمختصر فإن مسألة الأقليات أصبحت ورقة لعب وضغط في يد الدول القوية تستعملها في الوقت المناسب لتحقيق مصالحها المتزايدة، فلا عجب أن نسمع يوما بأن هناك أقلية ما في الجزائر يراد حمايتها أو أقلية قبطية في مصر يراد حمايتها أيضا وهكذا...

ولأن القوي هو من يصنع القوانين و لا يطبقها إلا من وجهة نظره فالتاريخ يذكر بأن تدخل روسيا وفرنسا وانجلترا في شؤون الدولة العثمانية لما ضعفت كان بالأساس من باب حماية الأقلية المسيحية والتي عرفت آنذاك بالمسألة الشرقية.

إن من قننوا لحماية الأقليات وحقوقها زعما في شتى أنحاء العالم كانت لهم صورة ما بعد الحربين العالميتين وما خلفتهما من دمار وخراب وانتهاكات للحقوق الأساسية للإنسان وللشعوب بوجه عام من تقتيل وإبادات جماعية لأفراد ذوو انتماءات عرقية أو دينية أو بسبب مواقفهم من هاتين الحربين بالأساس الأول وبالرغم من ذلك لا زالت هذه الانتهاكات موجودة هنا وهناك وترتكب يوميا في حق شعوب مختلفة ومن بعض الدول التي كانت ممن نظروا وقننوا للقوانين والاتفاقيات والمعاهدات الدولية، ولقد ظلت حقوق الأقليات مصادرة والتلاعب بها أمرا حتميا لحماية مصالح الدول الكبرى، ومن التناقض الصارخ والفاضح والعجيب أن نقف على حقيقة وهي أن أقلية معينة حكمت أغلبية ردحا من الزمن بالحديد والنار وبموافقة ودعم الدول الكبرى وأقصد هنا حكم الأبارتهيد في جنوب إفريقيا، لما كان يقدمه هذا النظام العنصري من خيرات هذه البلاد و لأمريكا تحديدا فكان رد الجميل هو السكوت عن ما تقترفه هذه الأقلية العنصرية في جنوب أفريقيا آنذاك وكأن الكبار أرادوا ذلك.

إنَ وجود أقلية ما في أية دولة من دول العالم بات أمرا حقيقيا ومحتما فلا يمكن أن نتصور دولة ما متجانسة مائة بالمائة عرقيا ولغويا ودينيا وقوميا واثنيا...، وربما هذا ما تفطنت له دوائر صناعة القرارات العالمية في الدول الكبرى لتواصل إحكام سيطرتها على غيرها، ولهذا فمن المشاكل التي تواجه الدول اليوم في مسألة الحقوق والواجبات هو مشكلة الأقليات بمختلف أنواعها، والتحدي هو كيف يمكن لهذه الدول أن تتصرف اتجاه المشكلة من غير أن

تتعرض أراضيها للتقسيم وأمنها للفوضى، خاصة في الوقت الذي يراد فيه تسييس حقوق الأقليات لأجل التدخل في سيادة الدول المتدخل فيها؟

ويتجلى تسييس مسألة الأقليات من خلال بعض المؤشرات المرتبطة بمسألة الأقليات والتي منها تزايد مطالب الأقليات والاتجاه نحو تفتت وتفكك الدول الكبرى إلى جانب الصراعات والفتن الداخلية لبعض الدول والتي بدأت تطل برأسها في اعتقادي لسببين:

أولهما غياب العدل والحوار الداخلي بين الأقليات والأغلبية هذا الذي كان سببا مباشرا في السبب الثاني.

الثاني وهو في اعتقادي فتح الباب لعوامل خارجية للاستثمار في مسألة الأقليات والتي أصبحت تطرحها كمشكلة وليست كمسألة.

فلقد بات العنف أحد سمات العصر وهو على أشكال مختلفة، ففيه المرتبط بالجانب المادي وفيه المرتبط بالجانب السياسي، وهكذا وبالنظر إلى العنف ذو الطابع السياسي لا نجده بعيدا عن ما نحن بصدده ألا وهو مسألة الأقليات والتي أصبحت تطرح كمشكلة وليست كمسألة كما أسلفت، والفرق في نظري هو أن مسألة الأقليات تطرح خاصة بهذه الصفة في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة أو حتى الديانات المختلفة ولكن بعيدا عن الدس والكيد والإثارة الإيديولوجية المعكرة لصفو المشاعر والحياة في بعض الدول وهذا الذي نلاحظه في الدول ذات السيادة الحقيقية والمتمتعة بالنفوذ العالمي فبالرغم من وجود أقليات وعلى اختلاف أنواعها في تركيبتها المجتمعية إلا أنها لم تتحول فيها مسألة الأقليات إلى مشكلة حقيقية كما في دول كثيرة كدول العالم الثالث ومنها الدول العربية والإسلامية بطبيعة الحال، فالتعددية العرقية أو الدينية أو اللغوية وغيرها ليست سببا مباشرا وأساسيا في إثارة مشكلة الأقليات بالضرورة وإنما هناك عوامل إثارة تدفع باتجاه تأجيج مشاعر الأقليات وإحياء نعرات وإيديولوجيات قديمة سواء على مستوى الدين أو اللغة أو العرق وهكذا.

لقد تزايد استخدام ورقة الأقليات للضغط على الدول والشعوب ومنها الدول العربية والإسلامية بطبيعة الحال والتي لا تكاد تخلو دولة منها من أقلية ما والتي استطاعت خلال عقود بل وخلال قرون من العيش جنبا إلى جنب وأحيانا

في مستويات أرقي من مستويات المسلمين أنفسهم واحتلت الصدارة في أماكن وأزمنة معينة، غير أن ضعف هذه الدول من جهة وتزايد أطماع الدول الكبرى المهيمنة من جهة أخرى جعل جعلها في مرمى هذه الدول المهيمنة بحجة التدخل الإنساني لحماية الأقليات المضطهدة والدفاع عن حقوقها المهضومة وهذا ما يلاحظ جليا في كل من العراق والسودان ولبنان إندونيسيا وربما في دول أخرى وفي ضفة أخرى من العالم العربي والإسلامي حسب ما تقتضيه مصالح وأجندة الدول الكبرى المهيمنة هذه.

الأقليات وتعدي سقف المطالبة بالحقوق

إن مطالب الأقليات اليوم تعدت السقف الذي كان مسموحا به في أنظمة كثيرة في العالم ومنها البلدان العربية و الإسلامية، فقد أصبحت تطرح حتى أساس الدولة أو الأمة للمناقشة بعدما كان هذا من المحظورات في الكثير من الدول خاصة وأن دولا وأمما كثيرة بذلت الكثير من الجهد والوقت في سبيل توحيدها وجمع شتاتها خلال القرن العشرين، فهل سيكون القرن الواحد والعشرين قرن تفكك هذه الأمم والدول إلى ما كانت عليه قبل توحدها، فتصبح دويلات وإمارات شتى؟ وعليه فالمقدر من الآن وصاعدا أن تحتل مسألة الأقليات صدارة الأحداث والمشهد خلال هذا القرن (القرن21م) وفي كل مكان من العالم بفعل دفع الدول الكبرى المهينة باتجاه تسييس كل ما له علاقة بحقوق الأقليات تحيدا[22].

قد يعود السر في تفتت الدول الكبرى إلى دويلات وإمارات إلى ضعفها بالدرجة الأولى لأن القوة الفعلية للدولة تحميها من التفتت والانتقاض، والمثال الذي يمكن أن نضربه هو الولايات المتحدة الأمريكية والتي تحاول استثمار ورقة الأقليات بما فيها من تنوع ثقافي وعرقي وتحويلها إلى ورقة رابحة أكثر أهمية على حد تعبير الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون عندما قال: " في غضون أكثر من خمسين عاما بقليل (أي في غضون سنة2050م) لن يعود هناك عرق أكثري في أمريكا، ففي عالم مترابط بشكل متزايد يمكن لهذا التنوع أن يكون ورقتنا الرابحة الأكثر عظمة... فلدينا في هذا الكونغرس أعضاء من كل الأصول الاثنيه والدينية تقريبا، وأعتقد بأنكم ستشاطرونني الرأي بأن أمريكا أكثر قوة لهذا السبب"[23].

فهذا الخطاب قد يساعدنا على اكتشاف جزء من سر قوة الأمم وإنه ليس في القمع وإنما في الحرية وفي إرساء قيم العدل، فالأقليات مثلما قد تكون من جهة سببا في انتقاض الدول بل والحضارات أحيانا فهي أيضا قد تكون ورقة رابحة وسببا في قوة وتفوق الدول والأمم وهذا عند حسن التعامل والتصرف بشأنها والذي ينبني عن حسن فهم وتدبر في المسألة ذاتها[24]، وأما مثالنا الثاني فهو دولة الصين الشعبية، هذا العملاق النائم فهو بلد متعدد الأديان والثقافات واللغات ففيه أكثر من55 أقلية قومية تمثل ما نسبته67 في المائة من مجموع سكان الصين، وكان هذا سببا مباشرا في إبداع الصين ومحافظتها على مركز قوتها ضمن الدول الكبرى سواء على المستوى الاقتصادي أو الثقافي أو السياسي، فقد شكلت هذه الأقليات عائلة كبرى موحدة وقوية اسمها الصين الشعبية، ولم تكن في يوم ما عنصر ضعف فيها بل كانت عنصر قوة[25]، الأمر الذي لم يعجب البعض فأرادوا خلق مشكلة سكان التبت الأخيرة.

لقد بات واضحا وجليا اليوم مدى اتساع رقعة الجماعات البشرية المطالبة بالهوية الخاصة بها وهي بذلك تتسبب في تقويض أسس الدول القومية وتفكيكها وهذا ما أنتج تخوفات من مخاطر الانفجار في أجزاء كثيرة من العالم إذ لا يمكن أن تجد رقعة من العالم تخلو من أقلية مهما كان نوعها[26]، فكوكبنا في حقيقته عبارة عن مزيج من جماعات بشرية غير متجانسة سواء من حيث الدين أو من حيث اللسان أو من حيث العرق و يجب أن نعترف بذلك[27].

ولقد كان من نتائج صعود الحركات والأقليات المطالبة بالهوية انتشار العنف السياسي أحيانا والمؤدي بالنهاية إلى انفصال جماعات بشرية عن الدولة الأم، مكونة بذلك تكتلا سياسيا جديدا مما أدى إلى ازدياد عدد الدول بجلاء كبير وفي زمن قصير نسبيا معتمدة في ظهورها على الذاكرة التاريخية لأفرادها والنزعة القومية لها ومدعومة في الوقت ذاته من قبل أفرادها المنتشرين في العالم كجالية مهاجرة هنا وهناك والتي تعمل في مراكزها لجلب الدعم السياسي والمالي في معظم الأحيان، ولقد كانت فترة الستينات شاهدة على تشكيل الدويلات وصعود هذه الحركات المطالبة بالهويات والخصوصيات لأفرادها، ولا زالت هذه الحركات نشطة بحيث لا نعجب مستقبلا إذا ما عاد مجددا نظام القبيلة للظهور ولكن بشيء من التكنولوجيا والعصرنة، فقد بلغ عدد دول

العالم اليوم حوالي (195) مائة وخمس وتسعون دولة وهذا العدد مؤهل للارتفاع مستقبلا والتي تتوزع على كل أجزاء العالم ولكن بنسب مختلفة فالنصيب الكبير قد يكون في مساحة العالم الإسلامي ليزيدها تشرذما وتشتتا ومن ثم ضعفا لتتحقق بذلك موانع نهضتها من جديد وحتى أوربا ليست في منأى من هذا ففيها دول مرشحة للظهور أيضا وهي الآن عبارة عن أقاليم في دول كبيرة نسبيا ومن هذه الأقاليم على سبيل المثال: فالونيا، فلاندر، كورسيكا، كتالونيا، غاليس، بلاد الباسك، اسكتلندا، بلاد الغال، جنوب إيطاليا، وشمال إيطاليا[28]، فغير مستبعد أن يصبح هذا القرن الواحد والعشرين قرن الأقليات وتحطم الدول بامتياز في عصر العولمة، لأن هذه الأخيرة ستخلف وراءها وعلى هامشها شعوبا ومجموعات بشرية لا تجد بدا من ضرورة تحصنها بخصوصياتها، ساعية إلى تأكيد هويتها محاولة بذلك إيجاد فسحة مكان لها في هذا العالم وأيضا بسبب تغير واضح في ممارسات الدول والتي أصبح بعضها يمارس التطهير القومي والإقصاء لفئات معينة من مواطنيها في الوقت الذي كان يفترض فيها أن تلعب دورا عكسيا تماما وهو إدماج أفراد هذه الأقليات ذات الخصوصيات المختلفة في الدولة وابتلاعها ولو على المستوى السياسي كي تأمن ما قد يحاك ضدها باستغلال مشكلة الأقلية هذه[29]، ولكي تأمن من التدخل في أمورها الداخلية باسم التدخل الإنساني.

التدخل الإنساني لحماية الأقليات

إن التدخل الإنساني تذرعا بحماية الأقليات وحقوقها قد أثر في المبادئ التي تأسست عليها هيئة الأمم المتحدة ومنها عدم التدخل في السياسة الداخلية للدول وأنها على قدم المساواة في السياسة كما نص على ذلك ميثاقها.

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

لقد لجأت العديد من الدول الأوربية قبل الحرب العالمية الأولى لحماية مواطنيها أو أقلياتها الدينية من حالات الاضطهاد الذي لحق بها، وقد كان يعقب

كل حرب من الحربين العالميتين مجموعة من المعاهدات والاتفاقيات التي تضمن حقوق الأقليات وحرياتها.

إن الدول الكبرى استخدمت أسلوب حماية الأقليات ذريعة لبسط سيطرتها الاستعمارية على العديد من الدول والمستعمرات مثل تدخل الدول الأوربية الاستعمارية في شؤون الدولة العثمانية والدويلات الملحقة بها آنذاك، وهكذا فإن سياسة القوة والعلاقات الدولية كانت دائمة في حالة ابتكار لمفاهيم ومصطلحات جديدة تضيفها إلى قاموسها، بحيث أصبح حق التدخل بدلا من مبدأ عدم التدخل من المظاهر الواضحة في السنوات التي أعقبت طي صفحة الحرب الباردة حيث أن غزو بنما سنة 1989م كان فاتحة لنمط جديد في السياسة الدولية إضافة لما حصل في شمال العراق بعد حرب 1991م، وكذلك ما حصل في الصومال وما حدث في البلقان(البوسنة والهرسك)عام 1995م وفي كوسوفو عام 1999م ومقدونيا عام 2001م[30]، وكان السند في هذا كله مبدأ التدخل من أجل السلام الذي كان قد أعلنه الأمين العام للأمم المتحدة السيد بطرس غالي سنة 1992م، فقد كان هو القاعدة الأساسية لمبدأ التدخل الإنساني والذي وسع من صلاحيات الأمم المتحدة في هذا الميدان من خلال دعوة الدول الأعضاء والكبرى خاصة إلى لعب دور مهم وكبير لأجل تجسيد هذا المبدأ مثل تخصيص وحدات عسكرية جاهزة للتدخل تحت علم الأمم المتحدة وقد تم إقرار هذا في اجتماع قمة مجلس الأمن يوم 31جانفي1992م وهذا بحضور رؤساء دول وحكومات الدول الأعضاء الدائمين، والذي اعتبرت فيه الديمقراطية وحقوق الإنسان الأساس الأيديولوجي الوحيد في العلاقات الدولية، وسارت الجمعية العامة للأمم المتحدة على نفس المنوال الذي رسمه مجلس الأمن فتبنت القرارات التي تبيح مبدأ التدخل الإنساني من خلال إنشاء منصب المفوض السامي لحقوق الإنسان لاستقبال شكاوى المواطنين والجماعات من انتهاكات الأنظمة السياسية لحقوق الإنسان، وهو المنصب الذي اعترضت عليه دولة الصين واعتبرته تدخلا صريحا في سيادة الدول وسلطانها الداخلي[31]، ولما رأت فيه من تسييس كبير وواضح لحقوق هذه الفئة من الناس.

إن ظاهرة التدخل الإنساني من أجل حماية الأقليات من أقدم الوسائل التي عرفها المجتمع الدولي، فمع ازدياد سوء المعاملة واضطهاد الأقليات الدينية

وانعدام الحرية أحيانا وانحصارها أحيانا أخرى واقتصارها على طائفة معينة، قامت بعض الدول المهتمة بهذه الأقليات نتيجة لارتباطات دينية أو قومية، بين شعوب هذه الدول وأفراد هذه الأقليات المضطهدة بالاحتجاج لدى دول الأقليات، والأمثلة على هذا كثيرة منها الاحتجاجات المقدمة من قبل روسيا للدولة العثمانية بدعوى اضطهادها للأقليات المسيحية[32]، وفي بداية القرن التاسع عشر تدخلت كل من فرنسا والنمسا وبريطانيا وبروسيا في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية كذلك لأجل اليونانيين1827م ومن أجل مسيحي سوريا عام 1860م[33]، إن هذه التدخلات كانت تستند إلى نصوص ومعاهدات متعلقة بحماية الأقليات وخاصة الدينية منها غير أنه من السذاجة أن نسلم بهذا فقط دون النظر إلى الأسباب السياسية الخافية التي كانت وراد هذه التدخلات، ولذلك فهي جزء من العدوان على سيادة الدول، ولقد تدخلا في الشؤون الداخلية لها، ولذا فإن هذا المبدأ قد تأرجح بين فئة رافضة له وفئة مؤيدة له.

تعتبر نظرية التدخل من أجل حماية الأقليات مفهوما جديدا وقديما في آن واحد خاصة إذا علمنا أن فكرة التدخل الإنساني ارتبطت بمبدأ حماية الأقليات بعد الحرب العالمية الثانية[34]، وقد كان أول استخدام لهذه الفكرة من طرف الدول الغربية في بداية الأمر لحماية الأقليات المسيحية في الإمبراطورية العثمانية فيما عرف في ذلك الوقت بالمسألة الشرقية ثم تطور الأمر إلى أن أصبح التدخل يستخدم لحماية رعايا الدول الغربية خارج حدودها حال تعرضهم لأذى أو في حال اعتقاد الدول الغربية بوقوع ضرر أو مكروه، وهذا دليل آخر في اعتقادي على الإمعان في تسييس حقوق هذه الفئة من المواطنين والذي يؤدي في الأخير إلى هضم هذه الحقوق وضياعها لأنها بالنهاية هي ورقة مساومة قد لا تقاوم تنازلات الطرف الآخر، ولقد دأبت بعض الدول بعد الحرب العالمية الثانية على التدخل استنادا إلى هذه الفكرة دون اللجوء إلى المنظمات الدولية المختصة كهيئة الأمم المتحدة وهذا لكون هذه المنظمات الدولية محدودة الدور بالنسبة لحماية حقوق الإنسان عامة وحماية الأقليات خاصة[35]، وقد كان لهذا التدخل صورا عدة فبعض الدول تذرعت بهذه النظرية كمبرر للتدخل في النزاعات الداخلية للدول المتدخل فيها خاصة في فترة الحرب العالمية الثانية وما بعدها[36]، وكانت دول العالم الثالث مسرحا لهذا التدخل المفروض آنذاك من الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية وغالبا ما كان يخفي هذا التدخل الانحياز لأحد أطراف النزاعات الداخلية في الدول المتدخل فيها

بما يخدم مصالح الدول الكبرى المتدخلة و التي على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية الكبرى[37].

لقد أباح الفقهاء التدخل لأسباب إنسانية من أجل حماية الأقليات، ووضعوا شروطا لهذا التدخل مانعين بذلك التدخل في شؤون الدولة لأسباب إنسانية إلا في حالات محدودة هي:[38]

1.عندما تعتدي دولة على دولة أخرى.

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

3.عند انتهاك الدولة للحقوق الإنسانية للأقليات الموجودة على ترابها كالإبادة الجماعية لها مثلا.

4.أن يكون التدخل جماعيا وليس فرديا.

غير أنني أقول بأنه ليس بالضرورة استخدام القوة في أحوال التدخل الإنساني لأنه بالإمكان أن تتدخل دولة ما إنسانيا لإنقاذ رعايا دولة ما بتقديم شكوى إلى مجلس الأمن أو الجمعية العامة للأمم المتحدة لوجود انتهاكات لرعايا هذه الدولة وهذه صورة من صور التدخل الإنساني السلمي البعيد عن التسييس والتوظيف المصلحي في نظري دون اللجوء إلى القوة، كما يمكن أن يكون التدخل بطلب لعرض المسألة على جهات مختصة دوليا كمحكمة العدل الدولية، لأن استعمال القوة لحماية حقوق الإنسان ومنها حقوق الأقليات يعني انتهاكا صارخا لمجموعة من المبادئ القانونية الدولية المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة فنصبح كمن يعالج التجاوزات بالتجاوزات ومنها انتهاك سيادة الدول وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لدولة ما.

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

العلاقات الدولية وإلا أصبح التدخل الإنساني بهذا الشكل وبهذه الصيغة عدواناً ليس إلا[39]، سببه في اعتقادي ثبوت مصالح للدول الكبرى المتدخلة في تلك الدولة المتدخل فيها، و هذا ما أدي بالنهاية إلى ظهور نوع من التداخل بين مصالح الدول الكبرى خاصة و الذي أدي في الأخير إلى الاختلاف بين تأييد فكرة التدخل الإنساني ورفضها.

إنه وبالرغم من التطور الذي شهده ميدان حقوق الإنسان وحقوق الأقليات في الآونة الأخيرة فقد طغى الجانب السياسي في التدخل على الجانب الإنساني في جانبه التطبيقي وأصبحت الانتقائية سمة ظاهرة في التعامل مع هذا المبدأ اتجاه الأقليات من جانب القوى العظمى فقد أصبحت تتعامل مع مبدأ التدخل الإنساني عبر منظور سياسي متكامل، الأولوية فيه للمصالح الذاتية لهذه الدول العظمى وحلفائها، كما أن هذه الانتقائية تنطلق في أحيان كثيرة من انتماءات هذه الدول العظمى نحو الأقليات المتدخل بشأنها كالانتماء الديني أو اللغوي أو العرقي مما يشكك في صدقية فكرة التدخل الإنساني، فلا تدخل لإنقاذ بعض الأقليات ذات ديانة معينة أو ذات لغة معينة أو انتماء معين مثلا، وإن حدث فمتأخر جدا، وأحيانا يكون التدخل جد سريع إن كان لأجل طائفة أخرى من الأقليات تتحقق من ورائها مصالح الدول الكبرى، وهذا كله يمكن أن نراه من خلال ما حدث في العشرية الأخيرة فنجد الدول العظمى وبضغط منها على الأمم المتحدة تصدر العديد من القرارات وتحجم عن إصدار قرارات أخرى في صالح الأقليات فقد أصدرت قرارات للتدخل في تيمور الشرقية وقرارات خاصة بالتدخل في الصومال وفي هايتي ورواندا... وأحجمت عن إصدار قراراتها بالضغوط من ذات الدول العظمى لصالح الشعب الفلسطيني أو لحماية الشعب الشيشاني من التدخل الروسي، ففي رأيي فكرة التدخل الإنساني بهذه الازدواجية في المعاملة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون إنسانية بل يمكن أن نسميه تدخلا انتقائيا.

التدخل الإنساني وفكرة السيادة

نتيجة للمتغيرات الجذرية التي حدثت في محيط العلاقات الدولية في مطلع عقد التسعينات برزت في السياسة الدولية مفاهيم ومصطلحات جديدة تتسجم وتتوافق مع ما يسمى بالنظام الدولي الجديد و أيضا بما بات يعرف بالعولمة، ومن بين هذه

المصطلحات، مبدأ التدخل، والذي يستند إلى منطلقات فكرية وسياسية للدول الكبرى صانعة القوانين و منفذتها والتي تعتبر الديمقراطية وحقوق الإنسان مصادرها الأساسية متجاوزة بذلك مبدأ السيادة الوطنية للدول المتدخل فيها باعتبارها شخصا رئيسيا في القانون الدولي، فلم يعد بذلك مبدأ السيادة المطلقة والخاصة للدول قائما، ولذلك وجب إعادة التفكير وبجدية في مسألة السيادة ليس من أجل إضعاف جوهرها الذي له أهمية حاسمة في الأمن والتعاون الدوليين، وإنما بقصد الإقرار بأنه من الممكن أن تتخذ مسألة السيادة أكثر من شكل وأن تؤدي أكثر من وظيفة، ومثل هذه الرؤية يمكن أن تساعد على حل المشاكل سواء بين الدول أو داخل الدولة الواحدة، لأنه لا يمكن أن نتجاهل حقوق الأفراد والشعوب التي تستند إلى أبعاد من السيادة العالمية والتي هي ملكية للبشرية عامة، وهذه النظرة وهذا التطور الحاصل في مبدأ السيادة كان دافعا لترويج مفهوم التدخل الإنساني والحجة كانت حماية الأقليات والأفراد والجماعات التي تتعرض لانتهاكات حقوق الإنسان من قبل الأنظمة السياسية المحلية، وعلى ضوء ذلك جاء التقرير السنوي المقدم من طرف الأمين العام للأمم المتحدة، السيد بطرس غالي في سبتمبر1991م مؤكدا على حماية حقوق الإنسان، و التي أخذت الآن تشكل إحدى الدعامات الأساسية لقنطرة السلم وأن هذه الحماية تقتضي ممارسة التأثير والضغط بشكل متضافر على الصعيد الدولي عن طريق المناشدة أو الاحتجاج أو الإدانة وكحل أخير إقامة وجود منظم للأمم المتحدة بأكثر مما كان جائزا بموجب القانون الدولي، كما أكد المؤتمر البرلماني الدولي المنعقد بالأرجنتين في شهر أكتوبر عام 1991م على أن مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية التي تقع أساسا في نطاق اختصاص الدول يجب ألا يمنع الأمم المتحدة من اتخاذ تدابير لكفالة احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، ومنع الإبادة الجماعية [40] والمعاقبة عليها.

لقد كان من مبادئ هيئة الأمم المتحدة والتي نصت عليها في المادة الأولى من ميثاقها هو قيام هذه الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع الدول الأعضاء، والذي يقصد به المساواة القانونية بين هذه الدول، وإقرار الميثاق بمبدأ المساواة في السيادة بين الدول هو اعتراف صريح بسيادة كل دولة وبعدم اعتبار الأمم المتحدة دولة فوق الدول، غير أن الواقع يقول بأنه لا سيادة كاملة للدول الأعضاء ما عدا طبعا الدول الكبرى التي لها حق النقض وبعض الدول التي هي في طريقها لأن تصبح من الدول العظمى والمؤثرة في رسم السياسة العالمية كاليابان وألمانيا[41].

إن التدخل لأجل الإنسانية قد يحمل معه أطماعا استعمارية تتبلور شيئا فشيئا، وقد كانت الإمبراطورية العثمانية إحدى ضحايا فكرة التدخل الإنساني لأجل حماية الأقليات فيما عرف آنذاك بالمسألة الشرقية[42]، كما كانت هذه الفكرة إحدى مبررات هتلر لإشعال فتيل الحرب الكونية الثانية حين شكا سوء معاملة الأقليات الألمانية في تشيكوسلوفاكيا خاصة وفي أماكن أخرى من أوربا بوجه عام[43].

ولأن من مظاهر السيادة التي تتجسد من خلالها الدولة نجد الاستقلال الداخلي والذي يعني حرية الدولة في إدارة شؤونها العامة، باختيارها لشكل النظام السياسي واعتمادها لدستور يتفق مع طبيعة هذا النظام السياسي المختار وتحديد كيفية التعامل مع مواطنيها، فالدولة هي سيدة نفسها على أرضها وعلى شعبها، ولا يحق لأية دولة أو جهة أخرى أن تتدخل في شؤونها الداخلية بشكل قصري، إلا أن تسمح هي بذلك فسماحها بذلك هو مظهر للسيادة أيضا باعتبارها آخذة القرار بذلك وعن طيب خاطر[44]، ولأنه أيضا من خصائص السيادة أنها لا تتجزأ، فالسيادة لها معنى واحد لا يمكن أن تؤخذ في الحسبان في قضايا معينة ويقفز عليها في قضايا أخرى لأنها ببساطة لا تخدم مصالح القوى الكبرى[45].

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

إن الثغرة بين السيادة القانونية والسيادة الحقيقية آخذة بالاتساع يوما بعد يوم، في الوقت الذي نجد فيه إشارات عامة لبدء مجتمع فوق الدول(فوق الدولية)[46]، فقد أصبحت السيادة في عصر العولمة وفي عصر الفوضى الخلاقة التي تدعو إليها الولايات المتحدة الأمريكية مقتصرة على الدول الكبرى المهيمنة والتي استطاعت أن تسخِّر القانون الدولي والشرعية الدولية ومؤسسات المجتمع الدولي لصالحها وفي خدمة مصالحها الإستراتيجية، وبالتالي تعززت سيادتها على من سواها من الدول والتي أصبحت سيادتها سيادة شكلية تقبل بمتغيرات السياسة الخارجية للدول المهيمنة بشكل لا تملك معه خيارات أخرى كالندية في التعامل

مثلا، بل الامتثال والرضوخ لسياسة تصنعها الدول الكبرى المهيمنة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية والتي أصبحت تعزز سيادتها حتى ولو باستعمال القوة العسكرية على حساب سيادة الدول الأخرى المتدخل في شؤونها الداخلية بدعاوى كثيرة منها دعوى حماية الأقليات[47]، وبهذا فالسيادة في حاجة إلى إعادة تصنيف جديد تقتضيه الظروف الدولية الراهنة وتأخذ في الحسبان المتغيرات الجديدة.

غير أن ما ذكرته لا يمنع فكرة التدخل الإنساني من التطبيق والأخذ بها بالأساس وفي حدود ضيقة وبإشراف أممي، وبصرف النظر عن تجاوز سيادة الدول فقد يتفهم المجتمع الدولي دواعي التدخل لأغراض إنسانية عندما تنتهك دولة ما حقوق بعض مواطنيها من أفراد الأقليات[48] بشرط أن يكون التدخل الإنساني من قبل الأمم المتحدة وليس من قبل الدول الكبرى المهيمنة التي تسيرها المصالح الخاصة لهذه الدول والتي تتعامل بازدواجية في معايير التدخل حسب المصالح الخاصة دائما والأدلة كثيرة كالصومال، العراق، كوسوفو، البوسنة... [49].

لقد أصبح لمفهوم السيادة تعبيرات أقل حدَّة، كتعبير السيادة المقيدة في الحدود المشروعة، وحلت في المقابل فكرة التضامن محل فكرة السيادة المطلقة، فقد انتقل جزء من السيادة المطلقة في اعتقادي إلى الفرد، وأصبحت سيادة الدول ها هنا نسبية ومن مكوناتها سيادة الفرد فيها[50].

إن مبدأ التدخل الإنساني لأجل حماية الأقليات يصطدم ببعض قواعد القانون الدولي وببعض المبادئ الثابتة في ميثاق هيئة الأمم المتحدة منها مبدأ حظر استخدام القوة المسلحة في العلاقات الدولية والذي يؤكد على سيادة الدول وسلامة أراضيها[51]، فإذا كان التدخل لأجل حماية الأقليات بهذا الشكل ففيه إهدار لهذا المبدأ الثابت في العلاقات الدولية والذي من غير أخذه في الحسبان يؤدي إلى انتشار الفوضى التي لا تخدم الإنسانية، هذا المبدأ وغيره من المبادئ التي بني عليها ميثاق هيئة الأمم المتحدة، كما أن هناك مبدأ آخر وهو مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول والذي أشرنا له من قبل والذي لم يستثن أية حالة تشرع التدخل في الشؤون الداخلية للدول وتنقض بذلك هذا المبدأ حتى ولو كان هذا التدخل لأجل حماية الأقليات. لذلك فإن عمليات التدخل الإنساني لأجل حماية الأقليات ذات أبعاد سياسية بالدرجة الأولى وهذا ما يمكن أن نؤكده بالنظر إلى العديد من القضايا المتعلقة بالأقليات وحمايتها

والتي تقتضي تدخلا إنسانيا وأحيانا يكون مستعجلا لحمايتها إلا أنها تقابل بلا مبالاة دولية وإذا حدث اهتمام بها فيكون متأخرا جدا، وما حدث في البوسنة وكوسوفا خير دليل على هذا[52].

العنف السياسي وعلاقته بالأقليات

لقد بات العنف أحد سمات العصر وهو على أشكال مختلفة، ففيه المرتبط بالجانب المادي وفيه المرتبط بالجانب السياسي، وهكذا وبالنظر إلى العنف ذي الطابع السياسي لا نجده بعيدا عن ما نحن بصدده ألا وهو مسألة الأقليات والتي تطرح نفسها كمشكلة وليست كمسألة والفرق في نظري هو أن مسألة الأقليات تطرح خاصة بهذه الصفة في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة أو حتى الديانات المختلفة ولكن بعيدا عن الدس والكيد والإثارة الإيديولوجية المعكرة لصفو المشاعر والحياة في بعض الدول وهذا الذي نلاحظه في الدول ذات السيادة الحقيقية والمتمتعة بالنفوذ العالمي فبالرغم من وجود أقليات وعلى اختلاف أنواعها على أراضيها إلا أنها لم تتحول فيها مسألة الأقليات إلى مشكلة حقيقية في دول كثيرة كدول العالم الثالث ومنها الدول الإسلامية خاصة، فالتعددية العرقية أو الدينية أو اللغوية ليست سببا مباشرا وأساسيا في إثارة مشكلة الأقليات بالضرورة وإنما هناك عوامل إثارة تدفع باتجاه تأجيج مشاعر الأقليات وإحياء نعرات وإيديولوجيات قديمة سواء على مستوى الدين أو اللغة أو العرق وهكذا... وفي الوقت الذي نجحت أغلب الدول المتقدمة وذات النفوذ العالمي في إرساء أسس وقواعد متينة لحل مشكلات الأقليات والتعامل معها وتحويلها من عنصر ضعف إلى عنصر قوة و إثراء لحركية المجتمع لا زال المشكل قائما بل ويزداد تعقيدا من وقت لآخر في دول العالم الإسلامي، وفي تقديري هذا راجع في بعض الأحيان إلى سببين اثنين مجتمعين أحيانا أو لسبب واحد منهما في أحيان أخرى:

أما الأول: فخارجي وهو الكيد الأجنبي لدول العالم الإسلامي ككل وخاصة لبعض الدول المؤثرة فيه إذا ما سلمنا بنظرية المؤامرة.

أما الثاني: فداخلي وهو ظلم الراعي للرعية ومن ضمن الرعية أفراد الأقليات المتواجدة في هذه الدول الإسلامية[53].

وبالرجوع إلى موضوعنا الأساسي فلقد أصبح العنف أيضا وبكل أشكاله هو السمة المميزة للأقليات للتعبير عن مشكلاتها، فهذا الطابع الصراعي العنيف تجلى في دول أوربية كثيرة بداية بالهويات الصربية والكرواتية والبوسنية والأرمينية والجورجية فقد ثارت ثائرة كل اثنيه واستطاعت أن تؤسس دولة خاصة بها بالرغم مما أصابها على مدار عقود متتالية من طمس للهوية وتهميش في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وإذا كانت البعض من هذه الأقليات قد وفقت إلى حد ما في تحقيق ذاتها فإن بعضها الآخر لا يزال يناضل ويهدد الاستقرار السياسي أحيانا في بعض الدول الأوربية فنجد سكان إقليم الباسك في إسبانيا وأنصار المذهب البروتستنتي في ايرلندا الشمالية[54]، هذه الصورة تقابلها صورة أخرى نستطيع من خلالها التخمين في تصاعد موجة من العنف السياسي في أوربا في العقود اللاحقة فها هي الأحزاب اليمينية ذات التوجهات العنصرية بدأت في الصعود على الساحة السياسية في الوقت الذي تزايدت فيه شعبية النازيين الجدد في أكثر من دولة أوربية وهذا ما يمكن أن نسميه صحوة المشاعر الاثنيه والعنصرية بأوربا[55].

إن التعددية العرقية أو الدينية أو الاثنيه أو غيرها داخل الدولة الواحدة لا تعد في حد ذاتها سببا للعنف السياسي المتصاعد هنا وهناك ما لم يكن مرتبطا في نظري بصيغة التعامل العنصرية أحيانا أو مرتبطا بالنظرة الدونية أحيانا أخرى، فتسييس الاختلافات الثقافية والدينية والعرقية وغيرها واستثمارها في الاتجاه الصحيح وإدماجها في مواضع صنع القرار يؤدي بالنهاية إلى حصول كل طرف على نصيب عادل في التمثيل السياسي داخل المجتمع وبالتالي إلى دولة قوية بكل ما تحمله من أطياف وفسيفساء دينية أو ثقافية أو لغوية... [56] وعلى العكس تماما فقد تسود الفوضى ويفتح مجال العنف على مصراعيه دافعا بكل جماعة إلى التمسك بهويتها الضيقة سواء كانت دينية أو ثقافية أو عرقية أو حتى طائفية أحيانا مثلما هو الحال الآن في العراق وفي لبنان بين طوائف الدين الواحد، وعليه فلا يمكن استيعاب الأقليات بطرق تسلطية تعسفية قمعية فلو نجح الأمر لكان مؤقتا وقد تستعمل الطرق القمعية التعسفية في شقين أولهما مادي يتمثل في اعتقال قيادات الأقليات أو اغتيالهم أو إعادة توطين أفراد الأقليات خارج محيطها الجغرافي المألوف وفرض حالة حظر التجول والأحكام العرفية في محيطها الجغرافي للحد من حركتها، أما الشق الثاني فهو معنوي ويتمثل في التضييق عليها ثقافيا

وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا، كمنعها من استخدام لغتها الخاصة والتقليل من الدعم المادي لمناطق تواجدها وبالتالي حرمان المنطقة من المرافق الضرورية كباقي المناطق الجغرافية الأخرى[57]، وهو ما يعطي المبررات الكافية لتسييس هذه الحقوق من قبل جهات معينة خدمة لأغراض خاصة.

قد تنظر بعض الدول ذات الأقليات المتنوعة إليها بمنظار واحد ومن ثم نجدها تلجأ إلى معالجة مشكلات الأقليات هذه كلها بأسلوب واحد لا يفرق بين أقلية وأخرى وهذا ما قد يؤدي إلى زيادة العنف داخل الدولة والدفع به إلى أقصى حدوده[58]، وعليه فلا يمكن أن نوجد صيغة نموذجية موحدة لحل كل مشكلات الأقليات، فالأقليات الانفصالية حلول مشكلتها تختلف عن حلول مشكلة الأقليات المطالبة بالحكم الذاتي وهذه كلها تختلف عن الحلول المقترحة لحل مشكلة الأقليات المطالبة بتحسين أوضاعها سواء الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية وغيرها من المطالب في إطار مبادئ المواطنة المتعارف عليها، فهي بالدرجة الأولى مطالب مواطنة وليست مطالب أقلية لأنه من بين ما تحتاجه عملية بناء المجتمع المدني سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وفكريا حتى تعمق الشعور بالمواطنة وعدم حصرها في أقلية أو فئة دون غيرها، فتعميق الشعور بالمواطنة يقضي على الجزء الأكبر من العنف السياسي الذي يسببه التمييز ضد الأقليات لأنه يدفع باتجاه فكرة الولاء للوطن وليس للأقلية المنتمي إليها[59]، وهذا الذي قد يؤثر في وسائل تعبير الأقليات عن مشكلاتها من إتباع الأسلوب العنيف والذي قد يتخذ أشكالا سلبية عديدة منها أعمال الشغب والعصيان المدني وتخريب الممتلكات وتدبير الاغتيالات للشخصيات السياسية المؤثرة وخاصة التي تحملها الأقليات مسؤولية اضطهادها وتهميشها والوقوف في طريق أهدافها وقد يكون التمرد العام في النهاية والمطالبة بالانفصال الكلي عن الدولة الأم، قلت يمكن التأثير في طبيعة أساليب وسائل التعبير هذه فثمة وسائل سلمية للتعبير وهي من حق كل مواطن وليست خاصة بأفراد الأقليات منها على سبيل المثال تقديم العرائض المتضمنة لمطالبها ومن خلال قنوات رسمية كالمجالس المحلية والمنابر السياسية والإعلامية بكل أنواعها والتي بقدر اتساعها – القنوات الرسمية – تستطيع حصر العنف السياسي بشكل عام وفي عداده العنف السياسي المتعلق بقضايا الأقليات، وبهذا تكون الدولة قد جنبت نفسها تهديد الاستقرار السياسي والإضرار بالمصالح الوطنية العليا والدخول في

دوامة عنف لا يعرف أحد متى الخروج منها وبأية تكاليف، مع إضعاف العلاقة مع مواطنيها من خلال شعورهم بالاغتراب عنها وإهمال تام لها من طرف دولتهم ومجتمعهم[60]، فالمطلوب إذا هو إثراء الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدفع نحو جعل الأقليات إحدى المكونات الرئيسية للدولة الحديثة خلافا لما يروج هنا وهناك بأن يكون هذا القرن هو قرن تفتت الدول الكبرى إلى إمارات ودويلات لكل إمارة أو دويلة هوية ودين وثقافة تختلف عن باقي المواطنين ممن كانت تتقاسم معهم المواطنة وعندها فلنتخيل كم سيصبح عدد الدول بل الإمارات في العالم وهل بهذا الشكل يخدم السلم والأمن الدوليين؟[61].

الأقليات والمخاطر المحدقة بالعالمين العربي والإسلامي

لقد تزايد استخدام ورقة الأقليات للضغط على الدول والشعوب ومنها الدول الإسلامية بطبيعة الحال والتي لا تكاد تخلو دولة منها من أقلية ما والتي استطاعت خلال عقود بل وخلال قرون من العيش جنبا إلى جنب وأحيانا في مستويات أرقى من مستويات المسلمين أنفسهم واعتلت الصدارة في أماكن وأزمنة معينة، غير أن ضعف الدول الإسلامية من جهة وتزايد أطماع الدول الكبرى المهيمنة من جهة أخرى جعل الوطن الإسلامي في مرمى هذه الدول المهيمنة بحجة التدخل الإنساني لحماية الأقليات المضطهدة والدفاع عن حقوقها المهضومة وهذا ما يلاحظ جليا في كل من العراق والسودان ولبنان اندونيسيا وربما في دول أخرى وفي ضفة أخرى من العالم الإسلامي حسب ما تقتضيه مصالح وأجندة الدول الكبرى المهيمنة هذه[62].

لقد صدرت مذكرة عن وزارة الخارجية الأمريكية شهر أفريل 1944م كان عنوانها (السياسة النفطية والولايات المتحدة) وكانت غاية في الدقة والتعبير عن مفهوم حرية وضرورة الوصول إلى المصادر الأولية في العالم وعلى رأسها مصادر الطاقة لأجل تأمين مستقبل الولايات المتحدة الأمريكية من هذه المصادر الحيوية التي تضمن لها التفوق والسيطرة على العالم، وبتنفيذ هذه المذكرة فقد وصلت إلى السيطرة على نصف إنتاج الكرة الأرضية الغربي واليوم هي بصدد توسيع هيمنتها وسيطرتها على ما تبقى من الجزء الشرقي للكرة الأرضية، وهي بذلك تجدد تفوقها العالمي والمحافظة على هذا التفوق بعد أن أصبحت القوة الأولى في العالم مما سمح لها بالمحافظة على الوضع المطلق

والسائد حاليا وحماية الامتيازات القائمة مبقية على سياسة الباب المفتوح كمبدأ له الأولوية في السياسة الخارجية الأمريكية لفتح نفوذ جديدة في العالم[63]، وهذا كله لم يتأت للولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول الكبرى المهيمنة ولو بدرجات أقل إلا بعد أن قامت بتوظيف قضايا دولية لتنفيذ سياستها هذه، ومن هذه القضايا وربما على رأسها قضايا حقوق الإنسان والتي منها حقوق الأقليات[64]، فهي أوراق ضغط ومساومة للدول ذات الأقليات وذات المصادر الطاقوية في آن واحد بما يسمح للولايات المتحدة الأمريكية ومن سار على نهجها بالسكوت على بعض التجاوزات التي قد تحدث في حق بعض الأقليات في بعض البلدان التي تفتح أبوابها أمام الشركات والاستثمارات الأمريكية وحتى القواعد العسكرية وكأنها تقول لها: "أنت حرة في أن تفعلي ما تشائي بمواطنيك ما دمت تقبلين بما نفعله نحن بثرواتك"[65]، والتي لا تستطيع الرفض وإلا جوبهت ببطاقة حقوق الإنسان وحماية الأقليات وبالديمقراطية وما إلى ذلك من أوراق الضغط والتي هي من صنع أمريكا نفسها من خلال سياسة الفوضى الخلاقة التي تنتهجها في سياستها الخارجية، ولنتساءل ما سر هذه الضجة المثارة حول مسألة الأقليات وخاصة في تلك الدول التي توجد بها ثروات ومصادر أولية للطاقة والتي على رأسها دول العالم الإسلامي التي حباها الله بالكثير من هذه الثروات والمصادر ولعلنا اليوم لا نكاد نجد دولة فيها أقلية ما(حتى ولو كانت طائفة دينية من نفس دين الدولة) تنعم بالأمن والاستقرار، فهذا التوتر لم يكن وليد صدفة أو وليد الأوضاع الداخلية ولو أن الأوضاع الداخلية إحدى أسبابه، وإنما مصدره الأساسي قوى خارجية شنت ولا تزال تشن الغارات تلوى الغارات على العالم العربي والإسلامي ولم ترفع يدها عنه، فلم يزل الغرب يكيد لمنطقتنا ولأهلها متذرعا بشتى الذرائع والتي على رأسها مسألة حقوق الأقليات، فاستخدمت الدول الكبرى المهيمنة خلال ثمانية قرون خلت ولا تزال مسألة الأقليات الدينية مثلا ليس حبا في هذه الأخيرة، بل لإثارة القلاقل والفتن خدمة لأغراضها، فهي تلعب على حبل إحياء النعرات والفتن الداخلية القديمة بين أفراد ومواطني الدولة الواحدة بتطبيق وتفعيل سياسة الاستعمار في كل وقت وفي كل حين وهي سياسة فرق تسد[66] كي تستطيع التغلب على أي رفض داخلي محتمل لمقترحاتها في المسألة والتي لا تقدمها بالمجان بل مقابل مطالب إستراتيجية في هذه الدولة أو تلك، والتي لا يكون حينها في مقدور أبنائها الرفض وإلا واجهوا

المزيد من الضغوطات[67]، فهي تخلق جوا من الريبة والشك والعداء بين مختلف طوائف وأقليات البلد الواحد - بين أبنائها- مما يسمح لها بفرض ما تريد ومتى تريد[68]، وقد وصف المؤرخ "ليدو فيك دي كونتش" هذه السياسة بقوله: "كان الغرب يعمل جاهدا على تأصيل بذور الكراهية والحقد ضد المسلمين في نفوس المسيحيين يتلقونها خلفا عن سلف، ويرضعها الطفل من شعور أمه، كما يرضع اللبن من ثدييها، فتسري في كيانه سريان الدم في عروقه، ينشأ على عقيدة تقضي على العلاقة بين المسيحيين وبين المسلمين إلى الأبد"[69].

لقد كان توظيف ورقة الأقليات في الوطن العربي أيام التدخلات الأجنبية فيها متكررا باستمرار فها هو نابليون بونابرت في حملته على مصر وهو في طريقه من مرسيليا إلى الإسكندرية يعلن عن عزمه تجنيد عشرين ألفا من المصريين غير المسلمين(كأقلية دينية)كي يخترق بهم جسم مصر في تلك الأيام، والأمر كذلك في الجزائر فقد كان الاستعمار الفرنسي محاولا جهده لإيجاد ثغرات من خلال أبنائها للسيطرة على الجزائر وإحكام قبضته وقد باءت محاولاته على العموم بالفشل إلا إذا استثنينا بعض الحالات الشاذة هنا وهناك والتي لم تكن مؤثرة على اللحمة الوطنية والتي كللت سنة 1962م بالانتصار على المحتل، ونابليون بونابرت ذاته وأثناء حصاره لمدينة عكا في فلسطين سنة 1799م نجده يصدر نداءه إلى الأقليات اليهودية للتحالف معه لتنفيذ أطماعه الاستعمارية مقابل مساعدتهم على استعمار واحتلال فلسطين وهذا ما حرصت عليه بريطانيا فيما بعد نابليون عندما تحولت القيادة الغربية إلى يد الانجليز، والأمر يتكرر بعد أن أصبحت أمريكا صاحبة الأمر والنهي في العالم اليوم، فالقوى الكبرى دائما وأبدا كانت ولا زالت تحاول إيجاد الشرخ بين أبناء الوطن الواحد لأجل السيطرة والنفوذ وخاصة في البلدان المتعددة العرقيات والأقليات حيث يسهل عليها الأمر، ولم يكن الاختراق الغربي في مصر والجزائر فقط بل كان أيضا في بلاد الشام في كل من سوريا ولبنان فقد حاولت تحويل الأقلية المارونية وخاصة في لبنان إلى ثغرة لاختراق بلاد الشام[70]، وعليه أقول إن الأقليات قد كانت وما زالت تستعمل كعنصر كبت لنهضة الأغلبية في أوطاننا العربية الإسلامية.

وقد أكد هذا الأسلوب المستشرق اليهودي برنارد لويس(Bernard Louis) من خلال مخططه الجديد الذي ينصح فيه بتفتيت ما بقي من الأمة العربية

والإسلامية وهذا من خلال تفعيل المعطيات الاثنيه واللغوية والعرقية والدينية في هذه البلاد و تسييس حقوق الأقليات الموجودة فيها، وهذا منذ أكثر من نصف قرن (أيام احتلال فلسطين)[71]، وقد نشر هذا المخطط في مجلة وزارة الدفاع الأمريكية وهذا إيحاء آخر بأن المخطط في استمرار وليس من وحي الخيال بل هو مخطط له وعلى أكبر المستويات الإستراتيجية لأعظم دولة في العالم اليوم لإحداث المزيد من التفكيك والتفتيت في عالمنا[72]، وقد كان عنوان هذا المخطط:

executive intelligence research project، ومما جاء فيه كما يذكر ذلك الدكتور محمد عمارة: ضرورة إيجاد أكثر من ثلاثين بؤرة انفصال في المنطقة العربية الإسلامية يكون أساسها ديني أو مذهبي أو عرقي[73]، وهذا في اعتقادي امتداد طبيعي غير مصرح به لاتفاقية سايكس بيكو سنة1916م والتي تم بموجبها تقسيم الوطن العربي والإسلامي بين قوى الاستعمار الأجنبي، والهدف دائما هو المحافظة على التفوق الغربي على أية قوة محتملة من أقصى مشرقنا إلى أقصى مغربنا، وهو بذلك يحافظ على قوة الكيان الصهيوني المزروع في قلب المجتمع الإسلامي والذي يعتبر الراعي والمشرف على مصالح الغرب البعيد في منطقتنا العربية الإسلامية[74].

ولم تكتف الدول المهيمنة بهذا فقط، بل قامت في سبيل تحقيق غاياتها بمحاولة تشويه صور من تاريخ التسامح والتعايش في عالمنا العربي الإسلامي والذي كان فريدا من نوعه وبشهادة المنصفين من الطرف الآخر، وكان استشهادهم بحوادث وجزئيات عارضة صاحبت أيام التعصب ولم ترق إلى المستوى الذي تصبح فيه نموذجا لدولة[75]، وهذا الاجتزاء في الاستشهاد والتدليل على إحدى مبادئنا وهو مبدأ التسامح والتعايش مع الآخر لدليل قاطع على ما تخطط له دوائر صناعة القرار في العالم والتي تحضى برعاية الدول الكبرى المهيمنة.

خاتمة

إن رفض فكرة التكامل والنظر للتعددية الثقافية والدينية واللغوية والعرقية كحقيقة اجتماعية يجب التعامل معها بجدية وبنظرة السلطة لمواطنيها لا يمكن أن تعطي نتائج ملموسة على المستوى السياسي إلا إذا كان المنهج السياسي المتبع مصاحَبا بانفتاح وتعقل وتفهم يكفي بوضع المسألة في إطارها اللازم لأجل معالجتها على أساس من المساواة والعدل والحرية واحترام الآخر وهذا هو الكفيل بتحقيق الاستقرار وتحصين الدول في وجه التفتت واللاستقرار وعلى العكس تماما فكلما افتقد المنهج السياسي القدرة على التأقلم والتغيير في نفس اتجاه المجتمع واتجه نحو الانعزال والانغلاق والتعصب مضربا عن إيجاد القواسم الجامعة لاستيعاب كل أبنائه كلما ترتب على ذلك آثارا سلبية تزعزع الاستقرار داخل المجتمع وتخلق حالة من الفوضى[76]، خاصة مع دعوات الإثارة وتسييس بعض المطالب الداخلية للأقليات وإعطائها بعدا دوليا يسمح للقوى الخارجية ذات المصالح بالتدخل باسم المعاهدات والاتفاقيات المختلفة ذات الصلة بموضوع الأقليات[77]، ويحدث هذا بتشجيع من الدول الكبرى لإحداث نوع من التوازن وأحيانا التفوق لجهات معينة في منطقتنا على المدى القريب(التفوق الإسرائيلي في المنطقة)[78]، وللوصول إلى تهيئة الأجواء ثقافيا وسياسيا لولادة سايكس بيكو ولكن في ثوب جديد لتجزيء المجزأ وتقسيم المقسم من عالمنا العربي الإسلامي على المدى البعيد، والملاحظ أن الغرب لا يستثمر في الأقليات الدينية وفقط كما يتصور البعض، بل يستثمر في أنواع الأقليات كلها فهو يستثمر في الأقليات الدينية في مصر ولبنان والعراق ويستثمر في الأقليات اللغوية والعرقية في العراق وإيران وتركيا ويستثمر في الأقليات اللغوية في الجزائر والمغرب وليبيا[79]، فهذه ثغرات ثلاث في نسيج الدول العربية والتي يمكن أن تؤتى منها[80]، فما هو المطلوب منا في مواجهة هذا التحدي الجديد؟ ففي نظري الحل يكمن في احتضان هذه الأقليات والتي هي منا ونحن منها باعتبار بعض القواسم التي تجمعنا كاللغة الواحدة مثلا أو العرق الواحد، مع محاولة إيجاد إدارة مشتركة لتعدد الهويات والثقافات داخل نسيجنا العربي والإسلامي مثلما كانت عليه أيام قوة وعزة العرب والمسلمين، حين وجد التكامل والتفاعل بين مختلف مكونات الدولة والذي ما وجد إلا عند الاعتراف بالتباينات المختلفة (دينية، لغوية، عرقية، عرقية...)، ولي هنا وقفة لابد منها وهي ضرورة إشراك

العلماء والمثقفين وكل من باستطاعته تقديم الحلول الحقيقية للمشكلة بعيدا عن المهدءات والمسكنات الآنية وهذا لأجل معرفة جوهر المشكلة وبالتالي الوصول إلى الحل الجوهري لها[81].

إن التحديات التي تواجه الأقليات المتواجدة في البلاد العربية الإسلامية في الوقت الحاضر ما هي في حقيقة الأمر إلا تحديات تواجه أمتنا خاصة وأن القوى المهيمنة في العالم تحاول جاهدة أن تحول مسألة الأقليات إلى مشكلة، فتجعل منها ورقتها الرابحة والضاغطة وثغرة الاختراق والتدخل في عالمنا العربي والإسلامي وهذا بهدف تأخير وإعاقة تقدم الأمة والإمعان في تخلفها وهي تعيد بذلك مشروع الحماية الاستعماري للأقليات القديم للهيمنة على منطقتنا وعلى خيراتها[82].

إن العدل والحرية هما السر في نجاح الحلول المقترحة لمسألة الأقليات وحماية حقوقها، ولأية قضية يكون الإنسان طرفا فيها ومن غيرهما [العدل والحرية] قد يصعب إيجاد حلول حقيقية لمثل هذه القضايا، كما أن الحل لمشكلة الأقليات في نظري لا يمكن أن يوجد داخل إطار النظم السياسية والاجتماعية التي كانت هي بالأساس السبب في نشوء مشكلة الأقليات لفقد الثقة فيها من جهة ولأنها من جهة ثانية لا يمكن لها أن تنتج أفضل الحلول بعد هذه الفترة الطويلة من الحكم والإدارة، ولذلك عليها التفكير في الشريك الذي قد يساهم في إيجاد الحلول في المعضلات التي قد تواجهها عامة وإيجاد الحلول المناسبة لمسألة الأقليات خاصة[83].

الهوامش

(1) سورة البقرة، آية: 88.

(2) أخرجه ابن ماجة في التجارات برقم: 2270 وأخرجه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة برقم: 3567 وبرقم: 3822، صححه الشيخ الألباني، أنظر صحيح الجامع حديث رقم: 3542 .

(3) سورة البقرة، آية: 276.

(4) ابن منظور. لسان العرب. ج11؛ ط6، (بيروت: دار صادر، 1417هـ /1997 م)، ص: 563 وما بعدها.

(5) جمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعا، والمجموع هو جمع من ها هنا وها هنا، واستجمع السيل إذا اجتمع من كل موضع، والجمع اسم لجماعة الناس المجتمعون، وجمعها جموع وجماعة، والجماعة كالجمع، وعليه فالجماعة هي مجموعة من الناس يعيشون معا كوحدة اجتماعية صغرى داخل أخرى أكبر ولهم مصالح مشتركة وعمل مشترك، أنظر: ابن منظور. لسان العرب المحيط. ج1، تقديم: عبد الله العلا يلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، (بيروت: دار لسان العرب)، ص: 498.

(6) الأمم المتحدة. تقرير اللجنة المعنية بحقوق الإنسان. المجلد الأول، الدورة (84) المنعقدة في الفترة ما بين: 11 إلى 29 جويلية 2005م، نيويورك 2005م، ص: 05.

(7) نيفين عبد المنعم مسعد. الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي. ط1، (القاهرة: مكتبة النهضة العربية 1988م)،ص:05.

(8) ابن خلدون. المقدمة. (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م)، ص: 290 وما بعدها.

(9) جوفاني دونيني. الأقليات في منطقة البحر المتوسط. ط1، ترجمة: علي التومي، (تونس: أليف – منشورات البحر المتوسط، 2001م)، ص: 11 وما بعدها.

(10) أحمد الصاوي. الأقليات التاريخية في الوطن العربي. ط1، (الجيزة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، جوان1989م)، ص: 130، وأيضا: عوني فرسخ. الأقليات في التاريخ العربي[منذ الجاهلية وإلى اليوم]. ط1، (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، سبتمبر1994م)، ص: 258 وما بعدها.

(11) أحمد عطية الله. القاموس السياسي. ط3، (القاهرة: دار النهضة العربية). ص: 96.

(12) كما تضمنت الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية بعض النصوص الواضحة التي لا تدع مجالا للشك في أن هذه الاتفاقية تسري مباشرة في القانون الداخلي للدول التي صدقت عليها، أنظر: عبد العزيز

سرحان. الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان و الحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا لمبادئ العامة للقانون الدولي. ط1 ، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1966م). ص: 209.

(13) ben Achour, .Souveraineté étatique et protection internationale des minorités. (RCADI), p : 321-462

(14) محمد جبر أحمد. المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. (الإسكندرية: منشأة المعارف). ص: 285.

15) BOKATOLA : l'organisation des nation unies et la protection des minorités, (brusselles : 1992), p : 291.

(16) عبد العزيز سرحان. الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا للمبادئ العامة للقانون الدولي. مرجع سابق، ص: 22 وما بعدها.

(17) خالد حسين العنزي. حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام مع التطبيق على حماية الأقليات في كوسوفا و العراق. (جامعة القاهرة [كلية الحقوق]: رسالة دكتوراه في القانون، 1425هـ 2004م).، ص: 81. وأنظر أيضا:

Comite de droits de Lhomme de LONU. revue universelle des droits de Lhomme. Vol.6 no:11, le 27 décembre 1994(Genève \ New. Yourk), p:395.

(18) أنظر على سبيل المثال المادة الثالثة عشر في فقرتها الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والذي اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د- (21) المؤرخ في16 ديسمبر1966م وكان تاريخ بدء النفاذ: 03 جانفي1976م، وفقا للمادة27.

(19) أحمد أبو الوفا. « نظام حماية حقوق الإنسان في منظمة الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة ». المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد: 54، (سنة: 1998م)، ص: 42 وما بعدها.

(20) TOMPERLEY, H. W.V, A history of the peace conference of Paris (1920-24, London: H, PROUDE, HODDER, and Stoughton, 6vols, repr.1969 OUP), p: 4-5.

(21) ألبير بابيه. تاريخ إعلان حقوق الإنسان. ترجمة: محمود مندور، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1950م)، ص: 139.

(22) جوزيف ياكوب. ما بعد الأقليات/بديل عن تكاثر الدول. ترجمة: حسين عمر، (الدار البيضاء بالمغرب: المركز الثقافي العربي، 2004م). ص: 13 وما بعدها.

(23) خطاب الرئيس الأمريكي بيل كلينتون الموجه للكونغرس يوم 27 كانون الثاني 2000م بشأن حال الاتحاد الأمريكي، أنظر: جوزيف ياكوب. ما بعد الأقليات/ بديل عن تكاثر الدول. مرجع سابق، ص: 281 وما بعدها.

(24) برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. (القاهرة: شركة الفجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م)، ص: 76.

(25) الشركة الصينية العالمية لتجارة الكتب. الأقليات القومية في الصين. ط1، (بكين: الشركة الصينية العالمية لتجارة الكتب، 1983)، ص: 06.

(26) إن الخوف كل الخوف اليوم من ضياع هوية الأغلبية قبل هوية الأقلية بفعل الدس والغزو الغربي الجارف للعالم الإسلامي، أنظر: جمال البنا. الحساسية الدينية. مرجع سابق، ص: 13.

(27) أحمد أبو الوفا محمد. نظام حماية حقوق الإنسان في منظمة الأمم المتحدة والولايات والوكالات الدولية المتخصصة. مرجع سابق، ص: 42. وأيضا: جوزيف ياكوب. ما بعد الأقليات. مرجع سابق، ص: 15.

(28) جوزيف ياكوب.ما بعد الأقليات .مرجع سابق ، ص:20 وما بعدها.

(29) المرجع السابق نفسه، ص:17 وما بعدها.

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

(31) الجاسور، ناظم عبد الواحد. موسوعة علم السياسة. ط1، (عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 1425هـ/2004م). ص: 117 وما بعدها.

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

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

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

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

(36) الجنزوري عبد العظيم. مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة .الكتاب الأول: (مبادئ القانون الدولي الإسلامي والقانون الدولي العام)، ص: 38.

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

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

(39) الجنزوري عبد العظيم. مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة. الكتاب الأول: (مبادئ القانون الدولي الإسلامي والقانون الدولي العام)، مرجع سابق، ص: 708.

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

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

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

- قتل أعضاء المجموعة.
- التسبب في أذى جسمي أو عقلي خطير لأعضاء في هذه المجموعة.
- إيقاع ضرر مقصود على ظروف حياة المجموعة يجلب معه تدمير جسمي جزئيا أو كليا.

- فرض تدابير يقصد منها منع الولادة ضمن المجموعة.
- نقل أطفال المجموعة إلى مجموعة أخرى قسرا.

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

وقد كانت الإبادة في الماضي تتوقف على معيار القوة، فالجماعات القوية عددا وعدة كانت تحاول القضاء على الجماعات المناوئة لها، والأمثلة الدولية التي يمكن سردها في هذا الصدد عديدة ونكتفي بذكر هذا القدر الذي يوضح لنا البواعث على ارتكاب جريمة الجنس البشري والتي قد تكون: سياسية أو دينية أو اجتماعية، أنظر: جون إ س جيبسون. معجم قانون حقوق الإنسان. ترجمة: سمير عزت نصار وآخرون، (عمان: دار النسر للنشر و التوزيع، 1999م).، ص: 173 وما بعدها، وأنظر أيضا: غزوي، محمد سليم محمد. جريمة إبادة الجنس البشري. ط2، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، 1982م)، ص: 29 وما بعدها، وأنظر أيضا: محمد جبر أحمد. المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص: 303 وما بعدها.

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

(42) لقد كان التدخل في شؤون الدولة العثمانية آنذاك تدخلا استعماريا صرفا وكان هدفه الإمعان في إضعاف الدولة العمانية (رجل أوربا المريض) وتمزيقها تمهيدا لاستعمارها وتقسيم تركتها، أنظر: محمد سامي عبد الحميد. أصول القانون الدولي العام.[ج1: الجماعة الدولية]؛ ط2، (الإسكندرية: الدار الجامعية، 1985م). ص: 111، وأيضا: عبد العزيز محمد سرحان. الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا لمبادئ العامة للقانون الدولي. مرجع سابق، ص: 12.

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

وأيضا: بطرس غالي.«الأقليات وحقوق الإنسان في الفقه الدولي». مجلة السياسة الدولية، المجلد11 ، (القاهرة، 1975م). ص: 11 .

(44) من مظاهر السيادة أيضا: ❖وحدانية السلطة. ❖الاستقلال الداخلي. ❖الاستقلال الخارجي. ❖المساواة. ❖الإجماع، أنظر: أحمد الرشيدي. مبدأ السيادة في ميثاق جامعة الدول العربية. ص: 75 وما بعدها، وأيضا: صالح محمد بدر الدين. الأمم المتحدة و المنظمات الإقليمية. ج2 ،(حلوان: دار النصر للتوزيع والنشر، 1999م). ص: 74، وأيضا: عبد العزيز سرحان. الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا للمبادئ العامة للقانون الدولي. مرجع سابق، ص: 15.

(45) للسيادة خصائص أربع لا تكتمل إلا بها مجتمعة بحيث إن سقطت خاصية واحدة منها تعطلت السيادة وأصبحت سيادة ناقصة وهذه الخصائص هي: ❖الاستمرارية والدوام باستمرار قيام الدولة وبقائها. ❖خصوصية وشمولية السيادة على كل أراضي الدولة ومواطنيها. ❖عدم سقوطها بالتقادم وإن تعطلت لسبب ما من الأسباب ولظرف من الظروف. ❖عدم تجزؤ السيادة، فلا وجود لأكثر من سيادة واحدة وفي وقت واحد، أنظر: الدعجة، حسن عبد الله. انعكاسات العولمة على السيادة الوطنية. (جامعة الدول العربية [معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة]: رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، 1424هـ/2003م، ص: 89.

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

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

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

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

(49) نيفين عبد المنعم مسعد. قضايا الأقليات في ظل الليبرالية الجديدة. ص: 18 وما بعدها.

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

(51) بوسلطان محمد. مبادئ القانون الدولي العام. (ج1)؛ (وهران: دار الغرب للنشر و التوزيع، 2002م). ص: 308.

(52) سياسي مجرب. ملف البوسنة والهرسك. مجلة التضامن، العدد: 07، ربيع الأول 1413هـ/ سبتمبر 1992م، الجزائر، ص: 12 وما بعدها.

(53) حسنين توفيق إبراهيم. ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م)، ص: 222.

(54) سعد الدين إبراهيم. تأملات في مسألة الأقليات. (الصفاة بالكويت: دار سعاد الصباح، 1992م). ص: 55.

(55) نيفين مسعد. قضايا الأقليات في ظل الليبرالية الجديدة. مرجع سابق، ص: 07 وما بعدها.

(56) سعد الدين إبراهيم. تأملات في مسألة الأقليات. مرجع سابق، ص: 35. وأيضا: برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. مرجع سابق: ص: 34.

(57) حسنين توفيق إبراهيم. ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية. مرجع سابق، ص: 225. وأيضا: عوني فرسخ .الأقليات في التاريخ العربي منذ الجاهلية وإلى اليوم. مرجع سابق، ص: 13 وما بعدها.

(58) تختلف أهداف الأقليات من أقلية لأخرى، فمنها التي تسعى إلى الانفصال عن الدولة الأم ومنها من تسعى إلى التمتع بالحكم الذاتي في إطار الجماعة الوطنية، ومنها الساعية إلى أبسط من ذلك بكثير وهو تحسين أوضاعها ضمن شرعية الدولة ومؤسساتها، أنظر: سعد الدين إبراهيم. تأملات في مسألة الأقليات. مرجع سابق، ص: 50. وأنظر أيضا: أحمد محمود عبد الفتاح أبو دية. مشكلات الأقليات في الوطن العربي. دراسة مقارنة لحالتي الأقليات في البحرين وجنوب السودان (رسالة دكتوراه، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم العلوم والبحوث السياسية)، القاهرة، إشراف الدكتورة، نيفين عبد المنعم مسعد، سنة: 2000م.

(59) محمد بحر العلوم. نحو مجتمعات تتساوى فيها الأكثرية والأقلية. (القاهرة: مركز ابن خلدون، 1994م)، ص: 02. وأيضا: جوزيف ياكوب. ما بعد الأقليات/ بديل عن تكاثر الدول. مرجع سابق، ص: 36.

(60) سعد الدين إبراهيم. تأملات في مسألة الأقليات. مرجع سابق، ص: 37، وأيضا: برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. مرجع سابق، ص: 26.

(61) المرجع السابق نفسه، ص: 240 وما بعدها.

(62) دافيد ب، فورسايت. حقوق الإنسان والسياسة الدولية. ترجمة: محمد غيتم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1993م)، ص: 137 وما بعدها.

(63) نعوم تشو مسكي. حقوق الإنسان والسياسة الخارجية الأمريكية. ترجمة: عمر الأيوبي، ط1، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984م)، ص: 28 وما بعدها.

(64) سمير مرقس. الحماية و العقاب، الغرب و المسألة الدينية في الشرق الأوسط، من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية. (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2000م). ص: 70.

(65) المرجع السابق نفسه، ص: 71.

(66) فهمي هويدي. مواطنون لا ذميون" موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين". ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1405هـ/1985م). ص: 37.

(67) لقد توالى صدور بعض القوانين والمعاهدات الخاصة بالأقليات وحماية حقوقها في شكل عقوبات مما يوحي بأن المقصود منها حقيقة هو المزيد من الضغوطات على بعض الدول ذات الأقليات والمعنية بمصالح الدول العظمى تلك، أنظر: سمير مرقس. الحماية والعقاب. مرجع سابق، ص: 146 وما بعدها.

(68) يوسف القرضاوي. الأقليات الدينية والحل الإسلامي. ط1، (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1417هـ/1996م)، ص: 67.

(69) يوسف القرضاوي. الأقليات الدينية والحل الإسلامي. ط1، (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1417هـ/1996م). ص: 68.

(70) محمد عمارة. الإسلام والأقليات" الماضي والحاضر والمستقبل"، ط1، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1423هـ/2003م). ص: 34.

(71) لقد كانت أيضا حملة حماية مسيحيي الشرق بقيادة بعض اليهود، فما السر في كل هذا يا ترى؟ أنظر: سمير مرقس. الحماية والعقاب. مرجع سابق، ص: 85 وما بعدها.

(72) يسمي الباحث القبطي الدكتور سمير مرقس هذه الإستراتيجية بإستراتيجية الاقتناص والتفكيك، أنظر: سمير مرقس. الحماية والعقاب، الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية. مرجع سابق، ص: 38.

(73) إن مشكلة الأقليات قد تستمر لعقود أخرى مؤدية بذلك إلى مزيد من تفكك وتفتت وحدة الدول وخاصة التي يراد لها هذا التفكك والتفتت من قبل الدول الكبرى المهيمنة، فهذا التفكك والتجزؤ مرشح للاستمرار والتوسع في عالمنا الإسلامي خاصة، وهذا للتمكين للنظام العالمي الجديد الذي لا يمكن أن يكتب له النجاح على أرض الواقع مع وجود دول قوية ترفضه، فالقصد الأساس هو الإمعان في إضعاف تلك الدول التي قد تشكل عائقا في وجه تطبيقه، ويتركز هذا التفكك في اعتقادي على محور الثقافة ومحور الاقتصاد ومحور السياسة بما يمكن أن يحمله كل محور منفردا، فالقوى الخارجية المهيمنة تدفع باتجاه تسييس كل التمايزات والاختلافات التي هي في الأصل طبيعية في البشر كاللون والعرق واللغة والدين... واستثمارها فيما يخدم مصالحها الحيوية مستقبلا، أنظر: برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. مرجع سابق، ص: 75 وما بعدها.

(74) محمد عمارة. الإسلام والأقليات "الماضي والحاضر والمستقبل". مرجع سابق، ص: 35.

(75) نتيجة لظروف خاصة قد تحدث مشاحنات بين بعض أبناء الوطن الواحد فهذا الذي حصل قديما ولا يزال يحدث اليوم وسيبقى مستقبلا لأنه مما فطر عليه الناس من اختلاف وخاصة عند العامة منهم، ومن ذلك مثلا أن أهل الذمة (الأقلية) تبوؤوا مراكز قوية في التسيير الإداري والمالي خاصة في فترات مختلفة في الدولة الإسلامية، فلم يحسنوا معاملة المسلمين وهم الأغلبية في المجتمع، بل أظهروا تسلطا وتعنتا وتجبرا، أنظر: يوسف القرضاوي. الأقليات الدينية والحل الإسلامي. مرجع سابق، ص: 69. وفي هذا يقول آدم ميتز: "وكانت الحركات التي نقصد بها مقاومة النصارى موجهة أولا لمحاربة تسلط أهل الذمة على المسلمين، ويقول في هذا أيضا: إن أكثر الفتن التي وقعت بين

النصارى والمسلمين بمصر نشأت عن تجبر المتصرفين الأقباط" طبعا كان هذا في القرن الأول الهجري، أنظر: آدم ميتز. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.ج1؛ ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، ط4، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1387هـ/1967م). ص:105 وما بعدها.

(76) ما يمكن ملاحظته في بعض بلدان العام الإسلامي هو أنه وبدل السير نحو التجانس والاستيعاب الواعي والهادف للأقليات نجد هناك ميلا كبيرا نحو قبول التفتت، ويتأكد هذا التفتت يوما بعد يوم مما نلاحظه من ضعف على مستوى هذه الدول في قراراتها السياسية، مما أدى بها إلى فقد هيبتها في العالم وتكالب الخارج عليها بفعل عوامل من الداخل، أنظر: برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. مرجع سابق، ص: 24، وأيضا: العزاوي، دهام محمد دهام. الأقليات والأمن القومي العربي" دراسة في البعد الداخلي والإقليمي والدولي"، ط1، (عمان: دار وائل للنشر، سنة: 2003م)، ص: 22.

(77) لا يجب في كل الأحوال أن نخضع ونستسلم ونتنازل للمطالب اللامتناهية لبعض الأقليات المدفوعة من جهات مختلفة ولأغراض مشبوهة والتضحية بالمبادئ الكلية الثابتة للأمة لأجل هذا، بل الواجب حينئذ يحتم علينا تناول خلفياتها ودوافعها والنظر فيها محاولين بذلك إبلاغهم الحجة وكشف اشتراكهم في المؤامرات التي قد تكون هي سببا فيها وتنفيذ هذا بكثير من الوعي والإلمام بأبعاد المخاطر ومحاولات استدراج الأغلبية للوقوع في تجاوزات ضد الأقليات فتعطي بذلك العصا لجلاديها وتمكنهم من مرادهم، أنظر: جمال البنا. الحساسية الدينية، مرجع سابق، ص: 18.

(78) سمير مرقس. الحماية والعقاب، الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية. مرجع سابق، ص:57.

(79) تنفرد دول المغرب العربي الإسلامي (موريطانيا، المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا) مجتمعة ربما عن غيرها من دول العالم الإسلامي بميزة جيدة وهي افتقاد التعدد الديني والمذهبي فيها، فالمذهب الفقهي المنتشر والمعتمد هو المذهب المالكي، وحتى على مستوى القراءات القرآنية فالقراءة المشهورة فيه هي قراءة

ورش عن نافع من طريق الأزرق، ولكن الاستعمار الفرنسي عندما أحس بأن مصالحه ستمس في هذه الأقطار وأن أيامه باتت معدودة فيها (دول المغرب الإسلامي) من خلال تمسك هؤلاء السكان بهويتهم العربية الإسلامية فقد قام بتسخير الطاقات العلمية والأكاديمية لخدمة الفكرة الأمازيغية ليحدث نوعا من الفتنة محاولا بذلك زعزعة لحمة أبناء الشعب الواحد، فجعل منطقة القبائل الكبرى في الجزائر بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي مجالا لنشاط تبشيري واسع كان من أبرز رموزه الكاردينال دي لافيجري وأحد مؤسسي حركة الآباء البيض التي دأبت على نشر الكاثوليكية في الجزائر، وكان هدف فرنسا الاستعمارية من فعلتها هذه هو حذف تعاليم الإسلام واللغة العربية من مدارس هذه المنطقة، أنظر: عبد الله الحسين. الأقليات في الواقع العربي "الاندماج والتجزئة". ط1 ، (دمشق: دار مشرق ـ مغرب للخدمات الثقافية والطباعة والنشر، 1995م)، ص: 21 وما بعدها، وأيضا: أحمد بن نعمان. فرنسا والأطروحة البربرية " الخلفيات، الأهداف، الوسائل، البدائل" ط2، (الجزائر: دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، سنة 1417هـ/1997م)، ص: 41 وما بعدها.

(80) جوزيف ياكوب. ما بعد الأقليات/ بديل عن تكاثر الدول. مرجع سابق، ص: 167 وما بعدها.

(81) برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. مرجع سابق، ص: 89.

(82) محمد عمارة. الإسلام والأقليات "الماضي والحاضر والمستقبل" مرجع سابق، ص: 32.

(83) برهان غليون. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. مرجع سابق، ص: 07.

صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي

حسين عبد المطلب الأسرج

باحث اقتصادى

مقدمة

يتوقع للمشروعات الصغيرة أن تكون قاطرة للنمو الاقتصادي ، حيث يتنامى دور قطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في خلق الوظائف ومكافحة البطالة .وقد ارتبط مفهوم المشروعات الصغيرة بنوعين من المعايير التي استخدمت لأغراض تصنيفها ، وهي على النحو الآتي :

آ. المعايير النوعية: والتي تصنف حسب طبيعة مشاركة الإدارة في أداء العمل والعاملين. وغالباً ما تكون أعباء اتخاذ القرارات التشغيلية والإدارية على عاتق المالك، فضلاً عن وجود معايير قانونية للمنشأة الصغيرة ومعايير تكنولوجية وتنظيمية .

ب. المعايير الكمية: وأهم هذه المعايير وأوسعها انتشاراً هي معايير عدد العاملين ورأس المال المستثمر وحجم الموجودات وغيرها. ومن المعايير الكمية التي اعتمدتها منظمة التعاون والتنمية لتصنيف منشآت الأعمال هو معيار عدد العاملين ، وعلى وفق ذلك يتم تحديد حجم المنشأة ، وعلى وفق ما يأتي :

- عدد العاملين أقل من (20) فتعد منشأة صغيرة جداً.
- عدد العاملين أكثر من (20) وحتى (99) فتعدّ منشأة صغيرة.
- عدد العاملين بين (100- 499) فتعدّ منشأة متوسطة.
- عدد العاملين أكثر من (500) تعدّ منشأة كبيرة .

ويهدف هذا المبحث إلى بيان أهم صيغ التمويل الإسلامي وطبيعتها المتميزة ومدي ملائمتها للمشروعات الصغيرة، مع عرض لمقومات نجاحها لتمويل المشروعات الصغيرة لتقوم بدورها المنشود في التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

أولا: خصائص الاقتصاد الإسلامي

يقوم الاقتصاد الإسلامي على مبادئ متميزة أهمها[1]:

1- ارتباطه بالعقيدة: لقد سمحت الشريعة الإسلامية بكل النشاطات الاقتصادية في إطار ضمان المصالح العامة وحراستها ومنحت ولي الأمر حق الإشراف واتخاذ الإجراءات التي تكفل تحقيق المثل والقيم التي يتبناها الإسلام قال تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ (سورة النساء الآية 59).

فأجازت الشريعة للدولة التدخل ضمن دائرة الشريعة دون أن تحلل الربا أو تجيز الغش أو تعطل قانون الإرث، أو كل تشريع ثبت بنص قطعيّ الدلالة والثبوت.

2- الواقعية: تشريعات الإسلام تلبي متطلبات واقع الحياة الحقيقية الصحيحة، ذكر الشاطبيّ في كتابه الموافقات: أن الأصل في العبادات التعبد وامتثال المكلف للأمر، دون البحث عن العلّة، أو المصلحة، وأن الأصل في المعاملات الالتفات إلى العلل والمصالح والمقاصد لذلك نرى أن الشرع لم يمنع من المعاملات إلا ما اشتمل على ظلم كتحريم الربا والاحتكار والغش....

أما ما خشي فيه أن يؤدي إلى نزاع وعداوة بين الناس كبيوع (الغرر، والنجش ... الخ) فالمنع في هذا المجال ليس تعبدياً، بل معللاً بعلة، والحكم يدور معها وجوداً وعدماً، وعلى هذا أجازوا عقد الاستصناع، والمقاولات، والشركات الاعتبارية، واعتبار العقود منعقدة بالهاتف، أو الفاكس مع تباعد البلدان مراعاة لما يقتضيه واقع الحياة، وحاجة الناس، وأجازوا كل معاملة لم يرد نص صريح بتحريمها ما دامت تحقق مصالح الناس وتواكب مقتضى واقع الحياة .

3- الأخلاقية: قد يحقق الإنسان الربح من عملٍ ما، ولكن ما دام ذلك يصادم الأخلاق الإسلامية يحرمه الإسلام سواء بالمتاجرة بالمخدرات وغيرها من المفاسد أو التعامل الربوي، حيث إن الأساس في النظام الربوي هو لجوء المرابي

لإغراق المدين في الدَّين حتى يعجز عن الوفاء، ومن ثم يستطيع المرابي إملاء شروطه التي تودي بثروة المدين وعمله، لأن الدائن المرابي يربح دائماً في كل عملية، بينما المدين معرض للربح والخسارة.

والمسلم الحريص على دينه وعلى أن يكون كسبه مشروعاً وطعامه وشرابه وجميع مرافقه حلالاً لا يجوز له أن يشترط ضمان استثماراته أو ضمان قدر محدود من الأرباح، وإن عدم تقديم هذا الضمان من المؤسسة الملتزمة بالاستثمار على أساس إسلامي هو امتثال منها لأحكام الشريعة الإسلامية التي تمنع ذلك وتجعله هو الفاصل بين الكسب الحلال والكسب غير المشروع . وتطبيق أحكام الشرع واجب علينا جميعاً ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (سورة النور:الآية 51)

وشرع الإسلام نظام الزكاة وصرفها في مصارفها مما يزيد من إيجابية نشاط جميع أفراد المجتمع، وتلافي سلبياته، واضطراب تنمية قدراته وإمكاناته، ويقدم وظائف اجتماعية أكثر من الفوائد الفردية التي تترتب على عدم إيتاء الزكاة مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾ (سورة الروم:الآية 39)

كما أن الإسلام نهج نظاماً متكاملاً في منح المهلة أو الإعفاء، قال تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (سورة البقرة:الآية 280)

هذا وإن أهم خصائص الاستثمار الإسلامي الذي يتحقق به ربح حلال وكسب مشروع، أن تكون نتائجه معبرة عن الواقع الفعلي للعمليات الاستثمارية، وليس بالالتزام من الجهة القائمة بالاستثمار، كما هو الحال في التعامل بالفائدة الربوية المحرمة .فعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده ... وليس عليه أن تتم النتائج

ويمكن للمؤسسة المالية الإسلامية بيان ما تتوقع تحقيقه من أرباح حلال، وليس بمقدورها – ولا يجوز شرعاً – الجزم بذلك أو الالتزام به أو بتحمل ما قد

يقع من خسارة لا قدر الله، وتقديم المؤسسة مثل هذا الضمان يجعل الاستثمار غير مشروع. ويتحول ما ينتج عنه إلى كسب خبيث يجب على من يصل إليه أن يتخلص منه بصرفه في وجوه الخير للمحتاجين دون الانتفاع منه، وذلك لأن الالتزام بضمان أصل الوديعة أو تحديد ربحها بصورة قاطعة يجعل عمل المؤسسة قائماً على إعطاء الفائدة الربوية المحرمة .

ثانيا: ضوابط استثمار المال في الشريعة[2]:

تضمنت الشريعة الإسلامية العديد من الضوابط الشرعية التي تكفل حسن استثمار المال وتنميته من أهمها ما يلي:

1. ضابط المشروعية الحلال: ويعني ذلك أن يكون مجال المشروع الصغير حلالاً طيباً ودليل ذلك من القرآن قول الله عز وجل:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ﴾ النساء آية 29.وقوله تبارك وتعالى﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾ البقرة 276.

لذلك يجب التأكد من أن نشاط المشروع الصغير حلالاً طيباً.

2. ضابط تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية: يقصد بالمقاصد الشرعية بأنها "المعاني والحكم التي أرادها الشارع من تشريعاته لتحقيق مصالح الخلق في الدنيا والآخرة. ولقد حدد أبو حامد الغزالي مقاصد الشريعة في خمس هي: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم" وهي المسماة بالضروريات.ويعني ذلك أن ترتبط المشروعات الصغيرة بهذه المقاصد .

3. ضابط المحافظة علي المال وحمايته من المخاطر: لقد أمرنا الإسلام بالمحافظة على المال وعدم تعريضه للهلاك والضياع ولا نعطيه للسفهاء، فقال تبارك وتعالي: ﴿ وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ﴾ النساء آية 5. كما قال رسول الله ﷺ: "من مات دون ماله فهو شهيد". كما أمرنا بأن نستثمر المال وننميه حتى مال اليتيم فقال رسول الله ﷺ" من ولى يتما فليتجر له في ماله ولا يتركه حتى تأكله الصدقة" رواه البيهقي.

4. ضابط الالتزام بالأولويات الإسلامية: لقد تضمنت الشريعة الإسلامية أولويات الاستثمار ورتبها الإمام الشاطبي في ثلاث مراتب هي "الضروريات والحاجيات والتحسينات".ولذلك لا يجوز إعطاء مشروعات الكماليات الأولوية قبل استيفاء الضروريات والحاجيات.

5. ضابط تنمية المال بالتقليب وعدم الاكتناز: لقد أمرنا الله عز وجل بتجنب اكتناز المال، فقال تبارك وتعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ التوبة آية 34 .وكان لنظام زكاة المال دور هام في منع الاكتناز، وأمر الوصي على مال اليتيم باستثماره حتى لا تأكله الصدقة على النحو السابق بيانه.

6. ضابط التدوين المحاسبي لحفظ الحقوق :لقد أمرنا الله عز وجل بتدوين المعاملات فقال تبارك وتعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ البقرة آية 282. كما اهتم فقهاء الإسلام بفقه الكتابة، ولقد احتوى التراث الإسلامي علي قرائن لإثبات ذلك.

7. ضابط التوثيق لحفظ الحقوق: لقد أمرنا الله عز وجل بتوثيق العقود والإشهاد عليها، فقال عز وجل ﴿ وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ البقرة آية 282.وقال تعالى﴿ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ البقرة آية 283.وتأسيساً على ذلك يجب أن تكتب وتوثق العقود والمعاملات.

8. ضابط أداء حق الله في المال وهو الزكاة: تعد زكاة المال فريضة شرعية، ومن أهم مقومات النظام الاقتصادي الإسلامي، ودليل ذلك قول الله تبارك وتعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ النور آية 56 . وتعد هذه الضوابط من موجبات التمويل الفعال الهادف الذي يحقق التنمية الشاملة، كما أنها من أساسيات نجاح المنشآت الصغيرة.

ثالثا: الصيغ الإسلامية لتمويل المشروعات الصغيرة:

يعد التمويل الميسر عاملا مهما لرفع القدرة التنافسية لقطاع المنشآت الصغيرة، وتحاول المنشآت الصغيرة الترقي في سلم المنافسة من خلال تحديث

آلاتها ومعداتها والحصول على ماكينات ومعدات جديدة وأكثر تطورا مما يعنى الحاجة المتزايدة للتمويل. ويعد تحريم الربا هو المبدأ الرئيسي للتمويل الإسلامي، فالإسلام لا يقر بكون الإقراض نشاطا مولدا للدخل، وقد سمحت الشريعة بالاقتراض في حالات الضرورة الملحة وليس للعيش في مستويات أعلى من إمكانيات الفرد أو أن يكون الإقراض وسيلة لتنمية المال بأخذ مقابل نتيجة الإقراض.وفيما يلي عرض لأهم صيغ التمويل الإسلامي التي يمكن الاستفادة منها فى تنمية قطاع المنشآت الصغيرة وتعزيز قدرته التنافسية:

1- صيغة التمويل عن طريق المضاربة: المضاربة[3] أو القراض هي عقد بين طرفين يقوم بمقتضاه رب المال (المالك المستفيد) بإعطاء مبلغ من المال للطرف الآخر(المضارب أو المشروع الصغير) من أجل استخدامه بطريقة متفق عليها يتم بعدها رد رأس المال إليه بالإضافة إلى حصة من الأرباح متفق عليها سلفا ويحتفظ لنفسه بباقي الأرباح. ولا يتحمل المستثمر خسارة تتجاوز رأسماله كما لا يتحمل المضارب خسارة سوى مجهوده ووقته ولكنه يلتزم بأي خسائر ناجمة عن الإهمال أو إساءة استخدام التمويل ويمكن أن تستخدم هذه الصيغة في تمويل تشغيل المشروعات الصغيرة من خلال الاتفاق على نسبة معينة في الأرباح.

والمضاربة نوعان وهما:

1.المضاربة المطلقة: وهي أن تدفع المال مضاربة من عير تعيين العمل والمكان والزمان وصفة العمل، فالمضاربة المطلقة يكون للمضارب فيها حرية التصرف كيفما شاء دون الرجوع لرب المال إلا عند نهاية المضاربة.

2.المضاربة المقيدة:وهي التي يشترط فيها رب المال على المضارب بعض الشروط لضمان ماله، وهذا النوع من المضاربة جائز وقد قال الإمام أبو حنيفة وأحمد إن المضاربة كما تصح مطلقة فإنها تجوز كذلك مقيدة.

ويلزم أن تتوافر في المضاربة باعتبارها من العقود على الأركان العامة للعقد من حيث توافر أهلية التعاقد للطرفين، والرضا الصحيح ،علاوة على أهمية تنفيذ المضاربة بمجرد حصول الاتفاق عليها مع التزام مقدم المال بعدم

التدخل في عمل المضارب وعدم استخدام المال في المحرمات شرعا، بل اشتراط أن تتم المضاربة في أعمال التجارة فقط.كما يجب أن يكون المال المقدم نقدا معلوم المقدار وذلك حتى يتسنى احتساب الأرباح والخسائر بين الطرفين، كما يتعين أن يقوم مقدم المال بتسليمه إلى المضارب بالعمل.ويذهب الفقه الإسلامي في مموعه إلى منع اشتراط الضمان على المضارب إذا هلك رأس المال المقدم للمضاربة.كما يتعين أن ينص عقد المضاربة على تحديد نسبة كل من طرفي العقد في الأرباح بنسبة شائعة،فلا يجوز أن تكون الأرباح في شكل مبلغ ثابت معين في العقد.كما يحظر على مقدم المال أن يشترط على المضارب بالعمل أن يضمن له ربحا معينا، كما على مقدم المال أن يشترط على المضارب بالعمل أن يضن له ربحا معينا، كما لا يجوز ربط حصة أي طرف من الأرباح بنسبة من رأس المال ،وان جاز أن تكون النسبة في الأرباح. كما يجوز في رأى بعض الفقهاء توقيت المضاربة، كما تنقضي في كل الأحوال بانتهاء العمل أو بهلاك المال أو بحلول الأجل إذا كانت مؤقتة.وإذا انتهت المضاربة بإتمام العمل واستعاد مقدم المال ما قدمه مع الأرباح، كما يحصل المضارب على نسبة من الربح طبقا للعقد.[4] وتتنوع المضاربة تبعا لأنواع الشروط المقترنة بالعقد،وتنقسم من حيث طبيعة المشروع إلى المضاربة التجارية والى المضاربة الإنتاجية في المجالين الزراعي والصناعي، وتشير عبارات الفقهاء إلى أن المجال التجاري هو أساس العمل في المضاربات وهم يحددون عمل المضارب بالتجارة فى رأس المال،ولذا فليس له التصرف في رأس المال إلا ما تتطلبه التجارة عرفا.وليس هناك من قواعد تمنع إجراء المضاربة في مشروع صناعي صغيرا كان هذا المشروع أو كبيرا.فيجوز تمويل المضاربة لمشروعات صناعية محددة ورائجة[5].فالمضاربة بما تتيحه من توزيع عادل للمخاطر على رب المال والعامل من شأنها أن تشجع الراغبين في العمل على إقامة مشروعات صغيرة وتقدم إطارا قانونيا ملائما للأنشطة الإنتاجية المحدودة لهذه المشروعات.ومن خلال المضاربة يتم توفير كافة الموارد التمويلية المطلوبة لهذه المشروعات، سواء في شكل رأس مال ثابت أو رأس مال عامل. فهي توفر تمويلا لكافة نفقات المشروع الاستثمارية والإدارية، وبالتالي تغطية مختلف احتياجات المستثمر،كما تتميز المضاربة بصلاحيتها الكاملة

لتمويل الأنشطة ذات المخاطر الأعلى،وهى الأنشطة التي عادة ما تقود السوق وتحقق التنمية ممثلة في المشروعات العديدة التي تستهدف توفير منتج جديد أو استخدام تكنولوجيا جديدة أو تطبق فكرة مستحدثة أو غزو أسواق جديدة..الخ.

والمضاربة توفر المجال واسعا أمام أصحاب المهارات للإبداع والتميز وتسخير مواهبهم في الإنتاج والابتكار دونما عوائق من أصحاب الأموال.وفى هذا الإطار نرى قيام هذا العامل ببذل أقصى جهده مع حرصه على النجاح في المشروع والارتقاء به لأنه شريك في الربح الناتج منه وبذلك نضمن آلية ماهرة لتخصيص الموارد،وفيها يتم هذا التخصيص على أساس الكفاءة والمهارة والأمانة وليس على أساس الملاءة المالية.

2- **صيغة التمويل عن طريق المشاركات:** تعرف المشاركة بأنها الاشتراك بين شخصين أو أكثر في استثمار مال معين أو أموال معينة وذلك من أجل اقتسام وتوزيع الأرباح أو الخسائر الناشئة عن القيام بعمل أو أعمال محددة.

ويختلف نظام المشاركة عن المضاربة في أن رأس المال يتم تقديمه من جميع المشتركين في الاتفاق،بينما يقتصر الأمر في المضاربة على تقديم المال من جانب شخص معين وهو رب العمل ليقوم بالعمل شخص آخر هو المضارب بعمله.

وتكون عادة محددة بمدة معينة ولتنفيذ مشروع معين،وتكون المشاركة إما في مشروع جديد أو بتوفير أموال إضافية للمشروعات القائمة ، ويتم تقسيم الأرباح بطريقة متفق عليها مسبقا واقتسام الخسائر بصورة تتناسب مع المساهمة في رأس المال، وفى هذه الحالة يمكن أن يدخل بنك أو(شركة خاصة بممارسة هذا الأسلوب) في شراكة مع مشروع صغير أو عدة مشروعات صغيرة حيث يشارك كل منهما في رأس المال المملوك ويمكن أن يشارك في إدارة المشروع ويتم اقتسام الأرباح والخسائر طبقا لمساهمتهم في رأس المال.

ولقد وضع الفقهاء مجموعة من القواعد التي تضبط التمويل عن طريق المشاركة وهي:

1. أن يكون رأس المال من النقود والأثمان وأجاز بعض الفقهاء أن يكون عروضاً (بضاعة).

2. أن يكون رأس المال معلوماً وموجوداً يمكن التصرف فيه.

3. لا يشترط تساوي رأس مال كل شريك بل يمكن أن تتفاوت الحصص.

4. يكون الربح بينهم على حسب ما اشترطوا بنسبة شائعة معلومة، فإذا لم يشترطوا يكون الربح حسب نسبة رأس مال كل منهم إلى رأس مال المشاركة.

5.يكون توزيع الخسارة حسب نسبة رأس مال كل شريك فقط.

6.يجوز أن ينفرد أحد الشركاء بالعمل ويشتركوا في الربح بنسبة متساوية، كما يجوز أن يختلفوا في الربح برغم تساويهم في المال.

7.في حالة عمل جميع الشركاء في إدارة الشركة، يجوز أن تكون حصص بعضهم في الربح أكبر من نسب حصصهم في رأس المال، نظراً لأن الربح في شركات العنان هو عائد رأس المال والعمل، والعمل مما يجوز التفاوت فيه ، فقد يكون أحد الشركاء أبصر بالتجارة من غيره.

وتكون المشاركة إما ثابتة أو متناقصة أي منتهية بالتملك. والمشاركة الثابتة هي المشاركة التي تبقى فيها حصة الشريك أو الشركاء في رأس مال المشروع طوال أجلها المحدد في العقد. أما المشاركة المتناقصة أو المنتهية بالتملك، فهي التي يعطى فيها أحد الشركاء الحق للآخر في شراء حصته تدريجيا بحيث تتناقص حصته وتزيد حصة الآخر إلى أن ينفرد بملكية كامل رأس مال المشروع.[6]

ومن صور المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك بالمصارف الإسلامية[7]:

أ- **الصورة الأولى**:أن يتفق المصرف مع الشريك على أن يكون إحلال هذا الشريك محل المصرف بعقد مستقل يتم بعد إتمام التعاقد الخاص بعملية

المشاركة بحيث يكون للشريكين حرية كاملة في التصرف ببيع حصته لشريكه أو لغيره.

ب- الصورة الثانية: أن يتق المصرف مع الشريك على المشاركة في التمويل الكلي أو الجزئي لمشروع ذي دخل متوقع وذلك على أساس اتفاق المصرف مع الشريك الآخر لحصول المصرف على حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد أو أي قدر نه يتفق عليه ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه المصرف من تمويل، وعندما يقوم الشريك بتسديد ذلك التمويل، تؤول الملكية له وحده.

ج- الصورة الثالثة: يحدد نصيب كل شريك حصص أو أسهم يكون له مها قيمة معنية ويمثل مجموعها إجمالي قيمة معينة ويمثل مجموعها إجمالي قيمة المشروع أو العملية وللشريك إذا شاء أن يقتني من هذه الأسهم المملوكة للمصرف عدداً معيناً ك لسمنة بحيث تتناقص أسهم المصرف بمقدار ما تزيد أسهم الريك إلى أن يمتلك كامل الأسهم فتصبح ملكيته كامله.

3. المشاركة المتغيرة: هي البديل عن التمويل بالحساب الجاري المدين حيث تم تمويل العميل بدفعات نقدية حسب احتياجه ثم يتم أخذ حصة من الأرباح النقدية في أثناء العام.

وصيغة المشاركة قد تكون طويلة أو متوسطة أو قصيرة الأجل وذلك طبقاً لما يلي:

1. قد تكون المشاركة طويلة الأجل وذلك في حالة ما إذا كانت مشاركة طويلة الأجل(مستمرة).ويصلح هذا الأسلوب لتمويل العمليات الإنتاجية المختلفة والتي تأخذ شكلاً قانونياً كشركة تضامن أو شركة توصية، وسواء كانت تلك الشركات صناعية أو زراعية أو تجارية.

2. قد تكون المشاركة متوسطة الأجل وذلك في حالة المشاركة المنتهية بالتمليك وهي التي يحل فيها الشريك محل المصرف في ملكية المشروع إما دفعة

واحدة أو على دفعات.ويصلح هذا الأسلوب للتطبيق في المجال التجاري ولا صناعي والزراعي والعقاري والمهني.

3. وقد تكون المشاركة قصيرة وذلك في حالة تمويل العمليات التي تستغرق زمناً قصيراً ، ومن تلك العمليات الاعتمادات المستندية حيث تكون قيمة الاعتماد مشاركة بين المصرف والعميل.

وتلائم صيغة التمويل بالمشاركة المنشآت الصغيرة للمبررات الآتية:

1- مرونة أسلوب المشاركة في إمكانية تمويل أي مشروع سواء أكان صغيرا أو متوسطاً ولا سيما المشاركة المنتهية بالتمليك حيث تمكن الشريك من تملك المشروع بعد تخارج المصرف الإسلامي.

2- إمكانية استفادة تلك المنشآت وخاصة الإنتاجية من استخدام اسم المصرف عند تسويق منتجاتها.

3- مساهمة صاحب المنشأة في حصة من التمويل يجعله حريصاُ على نجاح المنشأة.

4- زيادة ربحية المصرف مع زيادة نمو نشاط المنشأة.

5- مساهمة المشاركة بطريق مباشر في التنمية الاقتصادية وزيادة القيمة المضافة للدخل القومي.

ويمكن استخدام صيغة المشاركة في تمويل صادرات المنشآت الصغيرة عن طريق فتح اعتماد مستندي لتوريد منتجات العميل التي تحتاج إلي تمويل نقدي لإنتاجها ثم تصديرها.

3- صيغة التمويل عن طريق بيع المرابحة[8]: هي عملية تبادل يقوم بمقتضاها التاجر بشراء سلعة معينة ثم بيعها بعد ذلك بهامش ربح متفق عليه نتيجة التكلفة التي يتحملها ،ويستخدم هذا الأسلوب عند حاجة المشروع لشراء سلعة معينة مثل الآلات وغيرها من المعدات اللازمة لبدء النشاط،ولا يستخدم في الحصول على الأموال لأغراض أخرى بخلاف شراء السلعة مثل دفع المرتبات وتسوية الفواتير أو أية التزامات أخرى؛ كما يشترط أيضا أن يقوم التاجر أو الشركة أو البنك التي يتفق

معها المشروع الصغير بشراء وتملك السلعة فعليا حتى تتحمل المخاطرة الناتجة عن امتلاك السلعة وبعد ذلك يتم بيعها للعميل خلال عملية صحيحة.

شروط بيع المرابحة:

1. أن يكون الثمن الأول معلوما للمشتري الثاني لأن المرابحة بيع بالثمن الأول مع زيادة ربح والعلم بالثمن الأول شرط لصحة البيع فإذا لم يكن معلوماً فهو فاسد.

2. أن يكون الربح معلوماً لأنه بعض الثمن ، والعليم بالثمن شرط لصحة البيع.

3. ألا يكون الثمن في العقد الأول مقابلاً بجنسه من أموال الربا فإن كان كذلك اشترى المكيل أو الموزون بجنسه مثلا بمثل لم يجز أن يبيعه مرابحة. لأن المرابحة بيع الثمن الأول وزيادة والزيادة في أموال الربا تكون ربا لا ربحاً.

4. أن يكون العقد الأول صحيحاً فإذا كان فاسداً لم يجز.

تعتبر المرابحة من أكثر صيغ التمويل استعمالاً في البنوك الإسلامية وهي تصلح للقيام بتمويل جزئي لأنشطة العملاء الصناعية أو التجارية أو غيره، وتمكنهم من الحصول على السلع المنتجة والمواد الخام أو الآلات والمعدات من داخل القطر أو من خارجه (الاستيراد).

وكذلك البيوع الدولية في البضائع حيث يوكل البنك شخصاً يشتري البضائع ثم يستلمها البنك ثم يبيعها للتاجر بربح متفق عليه .

أحكام وقواعد عقد المرابحة بناءً على المواعدة

1- وجوب تملك المصارف للسلعة قبل أن يبيعها للواعد .

2 - يتحمل المصرف تبعة الهلاك طالما أنَّ المشتري لم يستلم البضاعة .

3 - يتحمل المصرف الرد بالعيب أو مخالفة الأوصاف إن خالفت الاتفاق .

4 - يشترط أن يعرف المشتري سعر التكلفة أو رأسمال السلعة .

5 - يجب تعيين سداد الثمن حالاً أو مؤجلاً وتحديد الأقساط بما لا يدع مجالاً لجهالة تؤدي إلى منازعة .

6 – يجب إيضاح خطوات البيع في المرابحة بأن تكون معلومة للمشتري .

وتمكن هذه الصيغة من تلبية احتياجات قطاعات مختلفة منها على سبيل المثال:

- القطاع الحرفي: عن طريق شراء الآلات والمعدات اللازمة للورش.
- القطاع المهني: عن طريق شراء الأجهزة الطبية للأطباء.
- القطاع التجاري: عن طريق شراء البضائع سواء من الداخل أو الخارج.
- القطاع الزراعي: عن طريق شراء الالآت الزراعية الحديثة.
- القطاع الصناعي: عن طريق شراء المعدات الصناعية الضخمة.
- القطاع الإنشائي: عن طريق شراء معدات البناء مثل اللورد.

كما يمكن للمصارف الإسلامية تلبية الاحتياجات للإستعمال الشخصي مل شراء سيارة أو الأجهزة والاثاثات المنزلية.

والخلاصة أنه في عقد المرابحة يتحمل الممول المخاطرة الناتجة عن شراء السلعة والاحتفاظ بها لفترة معينة ثم بيعها بعد ذلك بعد إضافة مبلغ معين عليها كعائد مقابل المخاطرة، وهكذا ينتج الربح من خدمة حقيقية تنطوي على مخاطرة.وفى حالة تعثر المستخدم النهائي(المشروع الصغير)فان الممول لا يملك حق الرجوع إلا على البضاعة الممولة ولا يمكن فرض رسوم أو جزاءات على أساس المبلغ القائم، وهذا يعنى أن المبلغ الذي سيتم تسديده لا يزداد بمرور الزمن مثل القروض التقليدية.

وحتى تحقق المرابحة الهدف المطلوب منها وهو المساهمة في تنمية المنشآت الصغيرة يجب أن تهتم بتمويل شراء الوحدات الإنتاجية (خطوط الإنتاج) أو شراء المواد الخام ومستلزمات التشغيل التي تستخدم في صناعة المنتجات النهائية.

والمرابحة بهذا يمكن لها أن تلعب دورا حيويا في دعم نشاط المنشآت الصغيرة باستخدامها كصيغة لتوفير مستلزمات الإنتاج لتلك المنشآت هذا من جانب،وفى تصريف منتجاتها إلى الأفراد والمؤسسات المتوسطة والكبيرة التي ترغب في شراء منتجات بعينها فيمكن تلبية هذه الطلبات من إنتاج المنشآت الصغيرة.

وتتمثل مخاطر تلك الصيغة في تملك المنشأة الصغيرة للوحدة الإنتاجية أو استخدامها النهائي للمواد الخام، حيث تمثل عملية المرابحة بيع وشراء وتملك، ثم تعثر سداد الأقساط في آجالها.

ويمكن التغلب علي تلك المخاطر عن طريق الحصول علي ضمانات من جهات حكومية (طرف ثالث) مثل صندوق التنمية الصناعي بالمملكة العربية السعودية ، والذي يقدم ضمانات في حدود 75٪ من التمويل الممنوح للمنشآت الصغيرة وذلك ضمن برنامج " كفالة تمويل المنشآت الصغيرة والمتوسطة " والصادر بالقرار الوزاري رقم 1166 لعام 1425 هـ من قبل معالي وزير المالية .

4- صيغة التمويل بالإجارة: الإجارة من الناحية الشرعية هي عقد لازم على منفعة مقصودة قابلة للبذل والإباحة لمدة معلومة بعوض معلوم،وبذلك فهي عملية يتم بمقتضاها نقل حق الانتفاع بملكية معينة من شخص قد تكون (شركة متخصصة في تأجير الأصول اللازمة للمشروعات الصغيرة) إلى شخص آخر (المشروع الصغير) مقابل إيجار متفق عليه، وبمعنى آخر فان الإجارة تعنى إعطاء حق الانتفاع على أصل معين وليس المقصود إعطاءه مقابل للمجهود الانساني.وتبدو السمة المميزة لهذا النوع من المعاملات في الاحتفاظ بملكية الأصول حتى يمكن تأجيرها عندما تنتهي مدة الإجارة السابقة وذلك لضمان عدم بقاء الأصول عاطلة لفترة طويلة وذلك من ناحية الشركة المؤجرة،وتسهيل الحصول على الآلات والمعدات اللازمة للمشروع الصغير وعدم تحمله مبالغ تفوق إمكانياته وخاصة في بداية ممارسته للنشاط.

وتستخدم صيغة الإجارة بالمصارف الإسلامية تحت مسمى " التأجير مع الوعد بالتملك " وذلك تطبيقا لقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 110 الصادر في دورته الثانية عشر التي عقدت في مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية خلال

الفترة من 23/28/سبتمبر/2000 والذي ينص على ضرورة الفصل بين عقد التأجير وبين عقد التمليك حيث أن لكل عقد حقوق وإلتزامات لدى الأطراف تختلف بإختلاف القعدين بحيث يتم أولاً توقيع عقد الإجارة وفي نهاية مدة التأجير يتم توقيع عقد البيع وإنتقال الملكية للعميل[9].

الضوابط الشرعية للإيجار المنتهي بالتملك[10]

أولاً: أنه يجب أن تكون السلعة المتفق على إجارتها أو بيعها مملوكة للمؤجر أو للبائع وقت التعاقد.

ثانياً: انه يجب أن تكون مقبوضة – ويكفي في مثل هذه السلع التي تأخذ حكم العقار "في كونها يُؤمن فيها الهلاك غالباً" – انم يكون قبضها بالتخلية بين المبيع والمشتري بحيث يتمكن من الانتفاع بعه والتصرف فيه.

ثالثاً: أنه يجوز أن يجتمع عقد الإيجار مع عقد البيع على رأي المالكية والحنابلة والشافعية (إذا كانا صفقة واحدة) وابن تيمية والإمامية، وحينئذ يراعى تطبيق أحكام كل عقد عليه.

رابعاً: أنه يجوز اشتراط صحيح أو أكثر في العقد، والشرط الصحيح هو الذي يحقق مصلحة العقد أو مصلحة المتعاقدين وألا يناقض المقصود الأصلي من العقد، ولا يخالف نصاً شرعياً من كتاب أو سنة، ولا يؤدي إلى محظور شرعي، ولا إلى غرر، ولا إلى ما يستحل الوفاء به.

خامساً: أنه يجوز تعليق عقود المعاوضات المالية على شرط ملائم للعقد أخذاً برأي الإمام احمد، وابن تيمية.

سادساً: أن الوعد بالبيع أو الإجارة أو غيرهما من العقود والتصرفات يكون ملزماً لمن صدر منه، إذا كان الموعد قد دخل بسبب هذا الوعد في شيء. أخذاً بالرأي المشهور عند المالكية.

ويتم نقل الملكية للعميل عن طريق إحدى الصور التالية:

1- إقتران عقد التأجير مع عقد هبة العين للمستأجر معلقاً على سداد كامل الإجرة ، أو وعد بالهبة بعد سداد كامل الإجرة.

2- عقد إجارة مع إعطاء المالك الخيار للمستأجر بعد الإنتهاء من وفاء جميع الأقساط الإيجارية المستحقة خلال المدة من شراء العين المأخوذة بسعر السوق عند إنتهاء مدة الإجارة.

3- عقدإجارة مع إقترانه بوعد بيع العين المؤجرة بعد سداد كامل الإجرة.

4- عقد إجارة ويعطي المؤجر للمستأجر حق الخيار في تملك العين المؤجرة في أي وقت يشاء.

وتعد صيغة التمويل بالإجارة مع الوعد بالتمليك من الصيغ التي يمكن استخدامها في تمويل المنشآت الصغيرة للعديد من الأسباب من أهمها[11]:

1- أن المصرف يستطيع توفير وشراء أي وحدة إنتاجية لأي من المنشآت وتملكها ثم يعيد تأجيرها إلى تلك المنشآت مع احتفاظه بملكيتها وفي حالة تأخر تلك الوحدات عن السداد يمكن له أن يسترد الوحدة الإنتاجية ، ويعد تملك المصرف للوحدة الإنتاجية أحد أشكال الضمانات الهامة للمصرف ، وهو ما يعد تغلب علي أهم معوقات تمويل المنشآت الصغيرة التي لا يتوافر لديها ضمانات.

2- يمكن للمصرف أن يقوم بالتأمين التعاوني على تلك الوحدات الإنتاجية ضد المخاطر الجسيمة.

3- يمثل القسط الإيجازي لتلك الوحدات الإنتاجية بالنسبة للمنشآت الصغيرة مصروفاً دورياً يمكن للوحدة تحمله شهرياً.

4- يمكن للمصرف أن يستأجر تلك المعدات ثم يعيد تأجيرها للمنشآت الصغيرة.

وتناسب صيغة التمويل عن طريق التأجير مع الوعد بالتملك المنشآت الإنتاجية الصغيرة والتي تحتاج إلى خطوط إنتاج مثل المطابع ومصانع التعبئة والتغليف، وكذلك المنشآت التي تحتاج إلي الأجهزة والمعدات مثل المعامل الطبية.

5- صيغة التمويل بالسلم: وهو عملية بيع سلعة يتعهد فيها البائع بتوريد بعض السلع المعنية للمشترى في تاريخ مستقبلي مقابل مبلغ محدد مقدما ويدفع بالكامل في الحال.وهنا يتم دفع المبلغ نقدا ولكن يتم تأجيل توريد السلعة المشتراة، ويصلح هذا الأسلوب لتمويل العمليات الزراعية حيث يتم التعامل مع المزارعين الذين يتوقعون الحصول على سلع وفيرة أثناء الحصاد سواء من محاصيلهم أو محاصيل غيرهم حيث يمكنهم شراؤها وتسليمها إذا تعثر محصولهم،والغرض الأساسي من هذا الأسلوب هو تلبية المشروعات الزراعية الصغيرة الذين بحاجة إلى تكاليف زراعة محاصيلهم حتى ميعاد جني المحصول.كما تلائم المنشآت الإنتاجية التي تقوم بإنتاج وحدات إنتاجية كمنتج نهائي أو وحدات تستخدم في مراحل إنتاجية أخرى لشركات كبيرة مثل إنتاج بعض مكونات السيارات..

وتعدد مجالات تطبيق عقد السلم ومنها ما يلي[12]:

(1) يصلح عقد السلم لتمويل عمليات زراعية مختلفة، حيث يتعامل المصرف الإسلامي مع المزارعين الذين يتوقع أن توجد لديهم السلعة في الموسم من محاصيلهم أو محاصيل غيرهم التي يمكن أن يشتروها أو يسلموها إذا أخفقوا في التسليم من محاصيلهم، فيقدم لهم بهذا التمويل نفعاً بالغاً ويدفع عنهم مشقة العجز المالي عن تحقيق إنتاجهم.

(2) يمكن استخدام عقد السلم في تمويل النشاط الزراعي والصناعي، ولا سيما تمويل المراحل السابقة لإنتاج وتصدير السلع والمنتجات الرائجة، وذلك بشرائها سلماً وإعادة تسويقها بأسعار مجزية.

(3) يمكن تطبيق عقد السلم في تمويل الحرفيين وصغار المنتجين الزراعيين والصناعيين عن طريق إمدادهم بمستلزمات الإنتاج في صورة معدات وآلات أو مواد أولية كرأس مال سلم مقابل الحصول على بعض منتجاتهم وإعادة تسويقها.

ويمكن للمصرف الإسلامي أن يقوم بتمويل تلك المنشآت الصغيرة بصيغة السلم عن طريق ما يلي[13]:

1- يقوم المصرف الإسلامي بشراء إنتاج المنشآت الصغيرة بعقد السلم الأصلي (دفع نقدي واستلام مؤجل) مما يوفر سيولة نقدية لتلك المنشآت.

2- عقد اتفاقيات مع الشركات الكبيرة التي تستخدم إنتاج المنشآت الصغيرة كمكونات لمنتجها النهائي على بيعها لهم عن طريق عقد (السلم الموازي).

3- في حالة قيام المنشآت الصغيرة بإنتاج منتج نهائي تقوم المصارف الإسلامية بالاتفاق مع بعض عملائها (الموزعين) على بيع تلك المنتجات لهم أما سلم موازي أو مرابحة.

ويمكن استخدام صيغة التمويل عن طريق بيع السلم لتمويل المنشآت الإنتاجية الصغيرة والتي تحتاج إلى تمويل رأس المال العامل (مواد خام ، رواتب ، مصروفات تشغيلية) سواء كانت تقوم بإنتاج منتج نهائي (استخدام نهائي) أو منتجات وسيطة تستخدم كمكونات لمنتجات أخرى وكذلك في تمويل المشروعات الزراعية.

6- صيغة التمويل بالاستصناع[14]: الاستصناع هو النوع الثاني من البيع والذي يتم فيه تبادل السلعة قبل تواجدها.ويعرف الاستصناع بأنه عقد مع صانع على عمل شئ معين في الذمة وهو من عقود البيوع.ويعنى أن يطلب من الصانع تصنيع سلعة معينة واذا قام بصنع السلعة المطلوبة وتسليمها تتم حالة بيع الاستصناع.ولكن من الضرورى لاتمام هذا البيع أن يكون السعر محددا وباتفاق الطرفين وتكون مواصفات السلعة مطابقة لما تم الاتفاق عليه بينهما. وقد ذهب الحنفية إلى جواز عقد " الاستصناع " استحساناً كما ذهب إلى جواز التعامل بعقد الاستصناع أيضاً مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.ومحل عقد الاستصناع هو الأشياء والسلع التى يدخلها التصنيع فى أى مرحلة من مراحل انتاجها.فهو يمكن تطبيقه على كل ما دخلت فيه الصنعة سواء أقام بذلك الصانع بيده أم قامت به الآلات فى المصانع بشرط أن تتوافر

الشروط الخاصة بالاستصناع.وبهذا تتسع مجالات استخدام صيغة الاستصناع فى الاقتصاد المعاصر،فالاستصناع يطبق فى مجالات عديدة ويكون بديلا شرعيا للتمويل بالفائدة فى كثير من المجالات التى يحتاج فيها الى تمويل المشروعات الصناعية،وذلك عن طريق تمويل المنتجين والصناع بما يحتاجون اليه من أموال فى صورة أثمان لمنتجاتهم.

ويمكن للمشروعات الصغيرة الاستفادة من صيغة التمويل بالاستصناع من خلال:

- المساهمة في إنشاء وحدات جديدة لم تكن موجودة مثل تصنيع خطوط إنتاج جديدة أو إنشاء مباني سكنية إلى غير ذلك ، وتناسب صيغة التمويل عن طريق البيع بالاستصناع المنشآت الصغيرة القائمة والتي تريد التوسع في حجم أعمالها عن طريق زيادة خطوط الإنتاج الحالية أو إنشاء وحدات عقارية لوحدات التجميع إلى غير ذلك من أساليب التوسع في المنشآت الصغيرة. فيمكن أن يتفق (المشروع الصغير) مع المصرف (شركة متخصصة في التمويل بالاستصناع للمشروعات الصغيرة) على القيام بتصنيع ما يرغبه العميل (المشروع الصغير) من وحدات إنتاجية أو عقارية(عن طريق المصنعين) ثم تقسيط المبلغ علي دفعات مع الحصول علي ربحية .

- تمويل المشروعات الصغيرة وفقا لبرنامج معين يتم من خلاله تحديد سلع معينة بمواصفات محددة وتكليف أصحاب هذه المشروعات بإنتاجها وتسليمها لإحدى الهيئات المتخصصة لتتولى تسويقها.ويمكن بهذا الشكل تمويل أصحاب المشروعات الصغيرة وتنمية أعمالهم وفقا لبرنامج معين لإنتاج سلع يحتاجها السوق أو يحتاجها بعض المشروعات المتوسطة والكبيرة الحجم.وإذا تم التمويل بهذا الشكل فانه من الممكن استخدامه لتحديد أنواع المنتجات والإشراف على مواصفاتها بدقة والمساهمة بشكل مباشر في تسويقها،فيتخلص بهذا أصحاب المشروعات الصغيرة من معظم مشاكلهم التمويلية والتنظيمية والثقافية والتسويقية بدون التعرض لمخاطر الديون وفوائدها ومشاكلها القانونية والاقتصادية[15].

7- **صيغة التمويل عن طريق البيع بالعمولة:** يمكن للمصرف استخدام هذه الصيغة لتمويل العملاء الذين لديهم القدرة على تسويق المنتجات والمعرفة

بسوق المنتجات ويمتلكون منافذ للتوزيع ولكن ليس لديهم إمكانات لشراء بضائع لتصريفها.

ويقوم المصرف بشراء تلك البضائع وإعطائها للعملاء على سبيل الأمانة لبيعها مقابل نسبة من الأرباح المحققة، وتناسب هذه الصيغة المنشآت الصغيرة ولا سيما فئة الشباب حيث تقدم السلع لهم لبيعها وتوريد ثمنها بعد البيع.

8- صيغة التمويل عن طريق المزارعة: وهي عبارة عن " مشاركة بين طرفين أحدهما يقوم بتوفير الأرض والآخر يزرعها والناتج مناصفة بين صاحب الأرض ومن زرعها، ولذلك فهي نوع من أنواع المشاركة الإسلامية.

وتعد صيغة التمويل عن طريق المزارعة من أهم الصيغ التي يمكن استخدامها لتمويل القطاع الزراعي خاصة إذا علمنا أن الوطن العربي يستورد 75٪ من احتياجاته الغذائية من الخارج رغم توافر مساحات شاسعة قابلة للزراعة، ولقد نجح تطبيق هذه الصيغة في السودان وباكستان وأحدثت تنمية زراعية فعالة.

ويمكن للمصرف أن يستخدم صيغة المزارعة على النحو التالي:

1- أن يقوم بشراء أراضي زراعية ثم يدفعها للمزارعين لزراعتها مقابل حصة من المحصول.

2- أن يقوم المصرف بتوفير البذور والسماد عن طريق بيعها لأصحاب الأراضي الزراعية مقابل حصة من المحصول أو سداد ثمنها نقدا عند جني المحصول.

3- شراء المصرف للمحصول عن طريق بيع السلم .

4- توفير آلات زراعية (محاريث) للمزارعين وتقديمها لهم إما عن طريق التأجير أو المشاركة.

بعد ذلك الاستعراض الموجز لعدد من صيغ التمويل الإسلامي التي تناسب معظم المنشآت الصغيرة حيث يختار صاحب كل منشأة الصيغة التي تناسبه وتتفق مع ظروفه وإمكاناته وهذا أفضل وأجدى من نظام التمويل القائم على

الفائدة والذي ثبت فشله في تمويل معظم المشروعات الصغيرة.فانه تجدر الإشارة إلى أنه يمكن أن تتكامل هذه الصيغ مع بعضها البغض،فعقد المرابحة يكون قائما علي أساس شر سلع ومواد فحسب للمشروع الصغير لا تلبي الحاجة إلي دفع الأجور والسيولة الأزمة للإنفاق علي الإنتاج بينما يتيح الاستصناع توفير التمويل للتكاليف المتغيرة مثل الأجور والنفقات الإدارية الأخرى.كما أن السلم يشترط لصحته تعجيل دفع الثمن إما في الاستصناع فلا يشترط ذلك إذ يصح الاستصناع مع تأجيل دفع الثمن كله أو بعضه.ويمكن أيضا أن تتكامل صيغ التمويل الإسلامي للتحقيق أرباحا إضافية لا تتحقق عند تطبيق كل عقد منفرد، فيمكن الجمع بين عقد الاستصناع وعقد المرابحة حيث يمكن القيام باستصناع بضائع معينه يحتاجها السوق ثم عند تسليمها يمكن أن تباع مرابحة كما يمكن الجمع بين عقد الاستصناع وعقد المشاركة وذلك بمشاركه صناع مختصين وعند ذلك يتم عقد استصناع للشركات التي هو طرف فيها. أيضا يمكن الجمع بين عقد الاستصناع وعقد السلم وذلك عندما يشترط في البيع الأول دفع الثمن في مجلس العقد اما البيع الثاني فلا يشترط فيه دفع الثمن في المجلس. وقد قامت مجموعه بنك النيلين بالسودان بالجمع بين عقدي الاستصناع والمرابحة حيث قامت بتمويل الصناعات الصغيرة مثل معاصر الزيوت ومعامل صناعة الصابون وتقوم المجموعة بالاتفاق مع أصحاب الورش علي الأسعار والكميات المطلوبة وتواريخ تسليم المعاصر أو المعامل مثلا وهنا تكون مجموعة بنك النيلين مستصنعا والطرف الأخر صانعا وبدورها تقوم المجموعة ببيع هذه المعاصر والمعامل إلي صغار المنتجين والمهنيين وبعض الجهات الرسمية مثل صناديق التكافل الاجتماعي الحكومية والأهلية وبذلك تكون المجموعة مستصنعا من جهة وبائعه وفق صيغة المرابحة من جهة أخري.هذا وقد كونت المجموعة شركه لهذا الغرض تقوم بالتعاقد مع الجهات المصنعة علي تجهيز ماهو مطلوب من أدوات ومعدات صناعي وفق عقد الاستصناع وبعد ذلك تقوم أقسام الاستثمار بالمجموعة بالترويج لهذه المنتجات وبيعها بصيغة المرابحة[16].ومن خلال المضاربة يمكن توظيف الموارد المالية لدى أصحاب الكفاءات والخبرات المختلفة ممن لا تتوافر لديهم الموارد المالية اللازمة لتمويل مختلف أنشطتهم

الاقتصادية والاستثمارية وليس الاقتصار على تمويل غرض محدد كما هو الحال في المرابحة أو السلم أو التأجير.ففي المرابحة مثلا تصلح لتمويل شراء أو توفير سلع ومعدات أو خامات للاتجار فيها.وفى التأجير يتم توفير معدات للمشروع دون توفير المواد الخام ورأس المال العامل.أما المضاربة فمن خلالها يتم توفير كافة الموارد التمويلية المطلوبة للمشروع سواء في شكل رأس مال ثابت أو عامل.لذا فان تكامل هذه الصيغ والمزاوجة بينها يعظم الأرباح ويوسع من فرص العمل.

رابعا: المعايير العامة لقبول مشروع صغير للتمويل الإسلامي:

وجوب وجود مجموعة من المعايير في ضوئها يتم قبول تمويل مشروع صغير بأحد الصيغ الإسلامية وتغطى هذه المعايير جانبين،الأول :الالتزام بالضوابط الشرعية،والثاني:الجوانب الائتمانية ممثلة في الربحية وتوفر المقدرة على سداد مديونية البنك[17].

-معيار المشروعية: بمعنى أن يكون نشاط المشروع الصغير حلالاً طيباً يتوافق مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

-معيار الربحية: بمعنى أن يحقق هذا المشروع أرباحاً حتى يمكن العميل من سداد الالتزامات عليه حسب الوارد بدراسة الجدوى وكشف التدفقات النقدية.

-معيار المخاطر: أن تكون المخاطر المرتبطة بتنفيذ المشروع مقبولة في ضوء الأعراف ويمكن درأها أو التحقق من حدتها بأي أسلوب من أساليب التأمين المشروعة.

-معيار الضمان ضد التقصير والإهمال: بمعنى أن يقوم العميل بعض الضمانات الممكنة ضد إهماله وتقصيره وتعديه على التمويل وضياع الأموال.

-معيار حق المصرف من المتابعة والرقابة على المشروع: يجب أن يكون هناك اتفاق بين المصرف والعميل على حق الأول في إرسال ممثلين له لمتابعة سير تشغيل المشروع وإعداد التقارير اللازمة.

-معيار الكفاءة الفنية: بمدلول أن يتوافر في العميل شروط الخبرة والقدرة على تنفيذ المشروع حسب المتعارف عليه بالإضافة إلى توافر القيم الإيمانية والمثل الأخلاقية والمعلومات الطيبة عن العميل.

-معيار الخطة الاستثمارية: أن يتفق المشروع مع خطة المصرف الإسلامي الإستراتيجية في الاستثمار ولاسيما من منظور التنمية الاقتصادية.

-المعيار القانوني: أن يكون للعميل كيان قانوني وأهلية للتعاقد.

معايير أخرى حسب طبيعة كل مشروع.

خامسا: مزايا صيغ التمويل الإسلامي:

1. بديل يقوم على أسس الشريعة الإسلامية يساهم في توفير رؤوس الأموال وتدعيم القدرة التمويلية اللازمة للاستثمارات الضرورية لإنتاج السلع والخدمات.

2. القيام بالاستثمار المباشر في مشروعات إنمائية أو المشاركة فيها،أو القيام بتمويلها،وذلك بهدف إقامة مشروعات إنمائية جديدة أو لتجديد وإحلال مشروعات قائمة فعلا،مما يساهم في توسيع الطاقة الإنتاجية في مختلف القطاعات، ويؤدى إلى دفع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الدولة.ويستلزم ذلك قيام هذه الاستثمارات على أسس عملية وخطط مدروسة،وقد توجد جهات متخصصة للقيام بدراسات حتى لا تتسم بالارتجال والتخبط.

3. المساهمة في تحقيق العدالة في توزيع الثروة،وذلك بتوفير التمويل اللازم لصغار المنتجين وأصحاب الخبرات والمشروعات الذين لا يملكون رؤوس الأموال الكافية لتنفيذ هذه المشروعات.

4. توفير بدائل متعددة أمام أصحاب رؤوس الأموال لاختيار مجال استثمار مدخراتهم إلى جانب اختيار نظام توزيع الأرباح الذي يتلاءم مع ظروف كل منهم.

5. تحقيق التنمية المتوازنة والشاملة في المجتمع وذلك بتنويع مالات الاستثمار وشمولها لقطاعات إنتاجية عديدة إلى جانب انتشار المشروعات الاستثمارية في أنحاء الدولة وهو ما يعنى إتباع نظام اللامركزية في التنمية.

6. الاعتماد على الموارد المحلية في إنشاء وتوفير فرص العمل.

وعلى ذلك فانه يمكن القول بأن استخدام صيغ التمويل الإسلامي لتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة يلعب دورا اقتصاديا هاما فهي تعمل على توسيع أنشطة هذه المشروعات ومن ثم المساهمة في تنمية الاقتصاد القومي وذلك من خلال:

- تحفيز الطلب على منتجات هذه المشروعات:فلا يشترط في عدد من هذه الصيغ توافر الثمن في الحال كما لا يتوافر في عدد آخر توافر المنتج في الحال فإذا افترضنا وجود رغبة لدى المستهلكين أو المنتجين على منتجات معينة نهائية أو وسيطة فان عدم توافر قيمة تلك المنتجات لا يمنع عقد الصفقات علي شراء تلك المنتجات على أساس دفع الثمن في المستقبل دفعة واحدة أو على أقساط،أيضا يمكن إتمام الصفقات بدفع قيمة هذه المنتجات مقدما على أن يتم تسليمها في المستقبل وفقا للشروط المتفق عليها.وينتج عن ذلك تشجيع الطلب على منتجات هذه المشروعات ولا يقف عدم توافر الثمن أو المنتج عائقا يحول دون إتمام عقد الصفقات مع هذه المشروعات.ولا شك أن تشجيع الطلب يدى إلى استغلال الموارد ورفع مستوى النشاط الاقتصادي وتوفير المزيد من فرص العمل وبالتالي تنشيط الطلب على منتجات هذه المشروعات وإحداث الرواج الاقتصادي.

- توفير التمويل اللازم لهذه المشروعات: توفر هذه الصيغ تمويل التكاليف للمشروعات الصغيرة والمتوسطة ففي المرابحة مثلا تصلح لتمويل شراء أو توفير سلع ومعدات أو خامات للاتجار فيها.وفى التأجير يتم توفير معدات للمشروع دون توفير المواد الخام ورأس المال العامل.أما المضاربة فمن خلالها يتم توفير كافة الموارد التمويلية المطلوبة للمشروع سواء في شكل رأس مال ثابت أو عامل.لذا فان تكامل هذه الصيغ والمزاوجة بينها يعظم الأرباح ويوسع من فرص العمل.كما أن لعقد الاستصناع دورا هاما في تشجيع هذه المشروعات من خلال توفير التمويل نتيجة دفع قيمة منتجاتها مقدما.ومع توافر التمويل تتاح الفرصة أمام هذه المشروعات للنمو والازدهار واستغلال الطاقات الإنتاجية المتوفرة لها وضبط التكاليف واستقرار ظروف الإنتاج.

●تخصيص واستغلال الموارد الاقتصادية:تتميز صيغ التمويل الإسلامي بالمشاركة في الأرباح فهي توفر المجال واسعا أمام أصحاب المهارات للإبداع والتميز وتسخير مواهبهم في الإنتاج والابتكار دونما عوائق من أصحاب الأموال.وتشجع أصحاب المشروعات الصغيرة على بذل أقصى جهد مع حرصهم على نجاح مشروعاتهم والارتقاء بها لأنهم شركاء في الربح الناتج وبذلك نضمن آلية ماهرة لتخصيص الموارد.

●القضاء على البطالة:تسهم هذه الصيغ في القضاء على البطالة من خلال استغلال الموارد المالية وتحقيق التكامل بين الخبرات ورأس المال.

سادسا: معوقات استخدام صيغ التمويل الإسلامي:

شهد قطاع التمويل الإسلامي معدلات نمو هائلة في السنوات الأخيرة، ويتمتع بإمكانيات كبيرة ليصبح بديلاً رئيسياً للاستثمارات التقليدية، فهو ينمو بمعدل 15٪ في السنة، ويقدّر بحوالي 3. 1 تريليون دولار أميركي. وعلى الرغم من ذلك فانه يمكن القول بأن التمويل الإسلامي يشكل مجرد نقطة في بحر القطاع المالي على مستوى العالم، وإمكانياته واعدة[18]. ويحتاج الناس إلى فهم أن قطاع التمويل الإسلامي هو وسيلة لمزاولة الأعمال بما يتوافق مع أحكام الشريعة. فهو بديل أخلاقي للاستثمار يتمتع بالنزاهة، والمسؤولية الاجتماعية، إضافة إلى أنه وسيلة تساهم في تنويع محافظ المستثمرين.

وهناك معوقات عدة أمام نمو التمويل الإسلامي:

● فهو بحاجة لتعزيز أسس الشفافية، وإرساء بنى تحتية مناسبة،حيث أن هناك فجوتين رئيسيتين في البنية التحتية. إن السوق الثانوي غير ملائم، ويحتاج إلى التغير لتحقيق النمو المستدام، كما أن هذه المسألة بحاجة إلى الوقوف عندها وحل مبتكر. و لا تتوفر أي مجموعة من المعايير المطبّقة عالمياً.

● إضافة إلى أن الكفاءات البشرية المؤهلة في قطاع التمويل في المنطقة مازالت غير كافية، وهذا تحد كبير أمام قطاع التمويل الإسلامي. فصيغ التمويل الإسلامي تحتاج في تطبيقها لنوعية خاصة من العاملين،لدرجة تجعل

توافر هذه النوعية عقبة رئيسية تحول دون إمكانية تطبيقها،وذلك لأن أنظمة عمل هذه الصيغ يمثل بناء فكريا خاصا مصدره التشريع والفقه الإسلامي ،كما أن آليات العمل بها تختلف عن آليات العمل في الأنظمة التي تعتمد سعر الفائدة ،الأمر الذي يستدعى ضرورة توافر كوادر مؤهلة تحيط بالقواعد والضوابط التي تحكم عمل هذه الصيغ.

- من جهة أخرى. يضيف البعض افتقار التمويل الإسلامي لآلية تقييم المخاطر، وفقدان عنصر التنوع والابتكار، إلى جانب عدم وجود تشريعات وقوانين واضحة وصريحة تحدد آلية عمل هذا القطاع، التي من شأنها إخراج هذه الصناعة من مآزقها. فالإبداعات تأخذ مكانها في شتى أنحاء العالم، وفي المراكز المالية العالمية. لذلك فمن الضروري وضع معايير لصيغ التمويل الإسلامي حتى نجعلها أكثر جاذبية للمستثمرين. وعندما يحصل القطاع على مقدار كبير حاسم، فسوف يحقق تلك المعايير العالمية.

- يلاحظ أيضا عدم وجود أي قانون واضح أو تشريع مفصل يحدد طبيعة عمل المنتجات المالية الإسلامية التي يتم طرحها. والتمويل المصغر أو التمويلات المالية البسيطة مهمة جداً نظراً للحاجة التي يبديها بعض التجار والأشخاص المحتاجين للسيولة في تسيير أعمالهم، وهو أمر جيد في ظل التشريع الإسلامي الذي يقسم الربح والخسارة ويجب على هذه التشريعات أن تضم أفضل الممارسات وخطوط تفصيلية للمنتجات يتم استخدامها من قبل المشرعين إلى جانب ذلك على المشرعين أن يمتلكوا مجلس شريعة مركزي أو راعي مستقل. وينقسم المتخصصون في الشريعة إلى قسمين الأول يتبع إلى باب الاجتهاد، الذي يبتكر بنية إسلامية جديدة، والمشرعون الذين يصدرون الفتاوى والأحكام على أسس ثابتة ومحددة سلفاً، وعلى المجتهدين العمل مع هذه المؤسسات، بينما المشرعون مطالبون بتقديم النصح لهذه المؤسسات. وفي حال ضمان استقلالية هذين القسمين، فإننا سنضمن شفافية أكثر في الاستشارات المالية. إضافة إلى ضرورة الابتكار الذي يواجه تحديات في قيمة البحوث والدراسات التي يتم صرفها على المنتجات التقليدية مقارنة بالإسلامية. فالتنوع يفتح الباب واسعاً أمام العملاء والجمهور للاختيار بسبب التنوع الذي سيجدونه.

- إن معظم البنوك التي قد تتعامل بهذه الصيغ تفتقد فهم وطريقة التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتنظر لها علي أنها عالية المخاطر وغير مربحة ومرتفعة التكلفة لأنها تحتاج إلي موظفي ذوي مهارات عالية يستطيعون اتخاذ قرارات التعامل مع هذه المشروعات ، كما أن العائد منها قد يعتبر ضئيل ،بجانب أن هذه البنوك لم تؤهل نفسها لمثل هذا النوع ،ولديها ضعف شديد في الخبرات في التعامل مع هذه المنشآت، وتطبيق نظم المعلومات علي هذه المشروعات ضعيف جدا بالإضافة إلي ضآلة دراسات السوق والمنتجات التي يمكن أن تقدمها البنوك لهذه المنشآت.

الخاتمة:

وأخيرا ،فانه لتعظيم الاستفادة من صيغ التمويل الإسلامي في تنمية قطاع المشروعات الصغيرة وتعزيز قدرته التنافسية ،فان الأمر يتطلب تبني إستراتيجية طويلة الأجل لتنمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة لتوفير شبكة منشآتية فعّالة. ويعتبر تحسين البيئة الكلية للاستثمار والعمل على الإصلاح المالي وإزالة المعوقات الناتجة عن اختلالات السوق، وتخفيض كلفة أداء الأعمال، وتسهيل الإجراءات واستكمال الأطر التشريعية والتنظيمية والإجرائية وتحسين القدرات التنافسية وتوفير الحوافز وتفعيل التعاون بين القطاعين العام والخاص من عوامل تحسين المناخ الاستثماري الذي تتطلبه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة لبناء قدراتها.

وفي إطار موضوع التمويل، يتطلب العمل في الاتجاهات التالية:

- تعزيز قدرة مكوّنات النظام المالي الإسلامي من سوق مالية موسعة ومنشآت تمويلية متخصصة لأكبر شريحة ممكنة وللأحجام التمويلية المختلفة.

- العمل على توفير تشريعات وقوانين أو أطر تنظيمية تعمل على الاستفادة من صيغ التمويل الإسلامي في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة.

- تشجيع إقامة مؤسسات إسلامية عامة أو خاصة تعنى لضمان مخاطر التمويل بالصيغ الإسلامية للمشروعات الصغيرة والمتوسطة - والتي تعاني في كثير من الأحيان صعوبات في الحصول على قروض من المصارف التجارية دون توفير كفالة شخصية- لتحفيز وتشجيع المصارف والمؤسسات المالية لتفعيل تلك الصيغ.

●توفير الدعم والتدريب لأصحاب المشروعات الصغيرة والمتوسطة في وسائل الحصول على تمويل بواسطة الصيغ الإسلامية، وأوجه الشروط اللازمة للحصول عليها والجهات الضامنة والكافلة لها، وتوجيههم على كيفية إنشاء المؤسسات وتحضير الملفات الضرورية لاستفادة من هذه الصيغ، وتقديم الدعم والإرشاد بالتسويق للمنتج بحيث لا يكون هناك انقطاع في العملية الإنتاجية والتسويقية وبالتالي في العملية التمويلية.

●دعوة البنوك المركزية في الدول العربية إلى تبني تنشيط دور صيغ التمويل الإسلامي وأنشطتها وتشجيع إنشاء بنوك وشركات متخصصة لتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة بصيغ التمويل الإسلامي.

●تغيير منهج العمل المصرفي التقليدي إلى مناهج أكثر حداثة في تقديم منتجات تخدم المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتعمل على تنويع أساليب التمويل وتوجيهه نحو القطاعات الإنتاجية والاستثمار في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

الهوامش:

(1) برنامج أساليب الاستثمار الإسلامي في المجالات المصرفية والتجارية، ص 9- 10 متاح في: www.mcca.com.au/docs/Sharia%20INfo.doc

(2) محمد البلتاجي، صيغ مقترحة لتمويل المنشآت الصغيرة والمعالجة المحاسبية لصيغة المشاركة المنتهية بالتملك، المؤتمر السنوي الثاني عشر، للأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية تحت عنوان: دور المصارف والمؤسسات المالية والاقتصادية في ترويج وتمويل المنشآت الصغيرة والمتوسطة، المملكة الأردنية الهاشمية – عمان، 29 – 2005/5/31م، ص 16- 17

(3) تجدر التفرقة بين المضاربة في البورصة والمضاربة الشرعية ؛ فالمضاربة بمفهومها العصري المستخدم في بورصة الوراق المالية أبعد ما تكون عن المضاربة الشرعية، إذ لا يكاد يجتمعان إلا في حروف مسمى كل منهما فقط، فالمضاربة في البورصة تعنى المخاطرة بالبيع والشراء بناء على التنبؤ بتقلبات الأسعار بغية الحصول على فارق الأسعار، وقد يؤدى هذا التنبؤ إذا أخطأ إلى دفع فروق الأسعار بدلا من قبضها.وتنصب عملية البيع والشراء على أدوات مالية على هيئة وثائق وأوراق تمثل حقوقا لحامليها والتزاما على

مصدريها.أما المضاربة الشرعية فهي أسلوب لاستثمار المال الذي يقدم من طرف ويقوم بالعمل من طرف آخر وفق شروط وضوابط شرعية متفق عليها مسبقا.راجع:

- احمد جابر بدران، المضاربة وتطبيقاتها العملية الحديثة في المصارف الإسلامية، مع عرض لأهم النماذج المقترحة للتطبيق، رسائل بنك الكويت الصناعي رقم 86، الكويت، سبتمبر 2006، ص 33
- عبد الهادي على النجار، الإسلام والاقتصاد :دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز العقبات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد63، الكويت، مارس 1983، ص 119

(4)جلال وفاء البدري محمدين ،البنوك الإسلامية :دراسة مقارنة للنظم مع دولة الكويت ودول أخرى ، ،رسائل بنك الكويت الصناعي رقم 84، الكويت، مارس 2006، ص 78

(5) لمزيد من التفاصيل حول عقد المضاربة في الفقه الإسلامي، راجع احمد جابر بدران، المضاربة وتطبيقاتها العملية الحديثة في المصارف الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 17- 38

(6)جلال وفاء البدرى محمدين ،البنوك الإسلامية :دراسة مقارنة للنظم مع دولة الكويت ودول أخرى، مرجع سابق، ص ص 81- 82 ،ص 86

(7) برنامج أساليب الاستثمار الإسلامي في المجالات المصرفية والتجارية، ص 73 متاح فى :www.mcca.com.au/docs/Sharia%20INfo.doc

(8) للتفاصيل راجع: احمد جابر بدران، التمويل بالمرابحة في المصارف الإسلامية والصيغة المستحدثة المواعدة المنتهية بالبيع، رسائل بنك الكويت الصناعي رقم 81، الكويت، نوفمبر 2005 .

(9) راجع: صيغ التمويل في المصارف الإسلامي متاح فى - www.bltagi.com/files

(10)برنامج أساليب الاستثمار الإسلامي في المجالات المصرفية والتجارية، ص 52 متاح فى:www.mcca.com.au/docs/Sharia%20INfo.doc

(11)محمد البلتاجي ، صيغ مقترحة لتمويل المنشآت الصغيرة والمعالجة المحاسبية لصيغة المشاركة المنتهية بالتملك، مرجع سابق، ص 19

(12)علي بن أحمد السواس، مخاطر التمويل الإسلامي، متاح في:
http://www.kantakji.org/fiqh/Files/Finance/39.doc

(13)محمد البلتاجي ،صيغ مقترحة لتمويل المنشآت الصغيرة والمعالجة المحاسبية لصيغة المشاركة المنتهية بالتملك، ص20

(14)لمزيد من التفاصيل راجع:

- صيغ التمويل في المصارف الإسلامي متاح في: www.bltagi.com/files
- أشرف محمد دوابة،تمويل المشروعات الصغيرة بالاستصناع،متاح في: www.drdawaba.com

جورج بنفولد وديفيد بينل ،دراسة مرجعية عن زيادة إمكانية حصول المنشآت متناهية الصغر والصغيرة والمتوسطة على التمويل:تقييم الائتمان ومكاتب الإقراض، وزارة التجارة الخارجية،مصر، 2002 ،ص ص 87- 89

(15) احمد جابر بدران ،عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي بين النظرية والتطبيق مع عرض تجارب ونماذج لعقد الاستصناع في البنوك الإسلامية، رسائل بنك الكويت الصناعي رقم 72 ،الكويت،مارس 2003 ،ص 76

(16)احمد جابر بدران، عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي بين النظرية التطبيق، مرجع سابق ،ص ص 132- 133

(17)راجع:

- احمد جابر بدران، التمويل بالمرابحة في المصارف الإسلامية (والصيغة المستحدثة المواعدة المنتهية بالبيع)، رسائل بنك الكويت الصناعي رقم 81، الكويت،يونيو 2005 ،ص53- 58
- محمد البلتاجي ،صيغ مقترحة لتمويل المنشآت الصغيرة والمعالجة المحاسبية لصيغة المشاركة المنتهية بالتملك،مرجع سابق،ص 25

(18) راجع http://www.albayan.ae

المحاضرات والندوات

ندوة

المركز الثقافي الإسلامي

الجزائر العاصمة يوم: 24-02-2009

عن

الحداثة الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري

مداخلة الدكتور عزالدين معميش
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية
جامعة الجزائـــر

الحداثة الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري

مداخلة الدكتور عز الدين معميش
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية- جامعة الجزائـــر

تبعا لسلسلة الندوات التي دأب على تنظيمها المركز الثقافي الإسلامي بالجزائر العاصمة، التأم شمل ثلة من أساتذة جامعة الجزائر حول موضوع حيوي وشيق له امتداداته وآثاره العميقة على حياتنا العربية المعاصرة، والموسوم ب:" الحداثة الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري " تناول الأستاذ الدكتور "محمد الأمين بلغيث" الجانب التاريخي للموضوع، ودرس الدكتور "عبد الحليم بيشي" مصادر فكر المسيري، وركّز الدكتور "عزالدين معميش" على كشف حقيقة الحداثة الغربية، ومقاربة المسيري لهذه الحداثة في تجلياتها المختلفة.

وفي هذه الورقة عرض تفصيلي لما جاء في مداخلة الدكتور "عزالدين معميش".

مقدمة:

الحداثة مذهب فكري واسع الانتشار، تجاوز النظرة التقليدية التي كانت قائمة على الحقب الزمنية، تبدّى وظهر كمنظومة قوية من المشاعر والأفكار ابتداء من النصف الأول من القرن العشرين، ولعب دورا حاسما في تحديد مسار التطور الاجتماعي والثقافي والسياسي في الغرب، واستطاع أن يضمن الشروط الموضوعية لهذا المسار.

ولذلك أصبح يُفرّق بين الحداثة كتيار فكري عالمي، وبين الحداثة كتحقيب زمني جاء مباشرة بعد نكسة الكنيسة ورجال الدين أمام الحركة العلمية القوية التي قادها عدد من الوضعيين الغربيين، ككوبرنيكس... فهي حالة تاريخية من جهة، وتيار فكري واسع يحمل مضامين عميقة وقيم جديدة للإنسان والكون والحياة، وما لبث أن توسّع وتمدّد ليشمل تيارات جديدة أكثر حدّة وجرأة في طرح أفكار تجاوزت الإنسان ذاته كمركز للوجود، يعبّر الفيلسوف ماكس فيبر عن ذلك بقوله:(إن قدر حقبة أكلت من شجرة المعرفة هو

الاعتراف بأن مواقفنا من الحياة والكون ليست أبدا نتاج تعاظم معرفتنا التجريبية ،وإن أرفع المثل العليا الأشد تحريكا لنا، إنما تتشكّل فقط في الصراع مع مثل أخرى مختلفة، هي مقدّسة عند الآخرين، تماما كما هي مُثلنا بالنسبة إلينا).

ويمكن أن نعتبر مشروع الدكتور المسيري في بناء رؤية معرفية متوازنة وشاملة تأخذ بعين الاعتبار، الإنسان والطبيعة والدين، كمراكز لا يمكن تجاوزها، قائماً (أي: هذا المشروع) على اختراق مشاريع الحداثة الغربية في تجلياتها المختلفة، وخاصة النموذج الأمريكي منه، وهو رغبة لمستها أثناء قراءتي لكتاب الدكتور المسيري "الحداثة وما بعد الحداثة" حوارًا مع الدكتور فتحي التريكي، حيث أكد على هذا الأمر، من خلال طرحه سؤالاً على دريدا عند زيارته مصر سنة 2001: كيف يمكن الجمع بين الاتجاه الهيومانى (الإنساني) والنزعة السائلة المائعة التي تطبع المشروع الحداثي؟.

وهنا لا يسعني إلاّ أن أؤكد أن مشروع الدكتور المسيري في نقد الحداثة وما بعد الحداثة من أكثر النماذج المعرفية عمقاً ومصداقية على الصعيد العالمي وليس العربي وحسب، لا يضاهيه في هذا المجال سوى مشروع إدوارد سعيد في قراءة الاستشراق والنموذج الامبريالي في كتابيه :"الاستشراق" و"الامبريالية والثقافة" رغم أن مشروع الدكتور المسيري لم يحظ بالدعم الإعلامي المطلوب من الهيئات المحلية والدولية، فلم يترجم أي من كتبه الصادرة في هذا الموضوع إلى أي لغة أخرى، بعكس كتابي "إدوارد سعيد"، ورغم ذلك فقد سجّلنا القدرة النقدية الكبيرة للمسيري في تبسيط النماذج الفلسفية والأدبية والمعرفية الغربية، وفضح استراتجياتها وأهدافها وفك ارتباطاتها وتشابكاتها.

يقول أحد الباحثين المهتمين بالحداثة في البيئة العربية:(تتمثل الصورة التي يعاين القارئ من خلالها جهد المسيري اليوم في هيئة رؤية نظرية نقدية للحضارة الغربية تنطلق من تأملات حول الإنسان، والمركز، والمعيار الأخلاقي، ومعايير المادة، وإمكانية التجربة المتجاوزة، وطبيعة المنظومات التفسيرية، وعلاقات العلم والمعرفة والقيمة، وقد يكون من اللافت حقا: أن البلورة التي أنجزها المسيري لهذه الأفكار طوال ثلاثين عاماً أو يزيد، قد جاءت في إثر تحول

دراماتيكى من النقيض إلى النقيض تماماً، أو مما يسميه هو نفسه بـ"الانبهار" بالحضارة الغربية إلى الرؤية النقدية الشاملة والجذرية كما تتضح في كتاباته).

ولعلني هنا أحرص على اقتران ما بعد الحداثة بالحداثةكما ورد في كتابات المسيري، فالتأسيس لقيم ما بعد الحداثة بتياراتها المختلفة لم ينهض إلا عبر مشروع الحداثة الذي أعلَنَ منذ البداية سقوط الحضارة الغربية ومنظومتها وضرورة تقويض مركزيتها وميتافيزيقيتها، وعليه فلا إشكال إطلاقاً في فضح منظومة ما بعد الحداثة عبر مدخل الحداثة، فما بعد الحداثة مرحلة زمنية معيّنة حملت معها قيماً وتصورات جديدة لشتى الميادين العلمية والسياسية والحياتية، تجاوزت الحداثة كتصور ومفهوم ومنظومة ميتافيزيقية، وقام على أنقاض الظاهراتية والبنيوية وغيرها.

أوّلا- المفاهيم المشكّلة للحداثة الغربية في نظر المسيري:

ولعل أهم المفاهيم التي يبسطها المسيري من دراسته ومعايشته العميقة للحداثة الغربية، ما يلي:

1 -**الطبيعة المتحركة:** ويقصد بهذا المفهوم أن الطبيعة نظام يتحرك، بلا هدف أو غاية، نظام واحدي مغلق مكتف بذاته، يتجاوز مركزية الإنسان، وترتد إليه كل الظواهر مهما بلغ تنوعها ،وهذا المبدأ كامن في الطبيعة ذاتها، لذلك فالواحدية هي الأصل في هذا العالم.

ولاشك أن هذا الطرح أو المفهوم، هو وحدة وجود متطرفة، إلا أنه عدل عن الكمونية الروحية، حيث الإله يحل في مخلوقاته ويمتزج بها ،ثم يتوحّد معها ويذوب فيها تماما، بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه، فهو إله اسما ولكنه هو "الطبيعة /المادة " فعلا . وتطورت الصياغة مع الهيغليين الجدد، فتحدّثوا عن "الروح المطلق" وعن "روح التاريخ"، وكل ما يعنيه ذلك أن الإله في وحدة الوجود الروحية يتدخل في الطبيعة ويكمن فيها وفق عناصر محسوسة.

فعدل الطرح الحداثي إلى وحدة الوجود المادية (الحلولية الكمونية المادية)، حيث يتم فيها الاستغناء تماما عن أية لغة روحية أو مثالية، ويخضع

الوجود للمبدأ الواحد، ألا وهو "قوانين الطبيعة"، أو "القوانين العلمية"،أو "قوانين الحركة"، وهو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر – ومن بينها الظاهرة الإنسانية- من خلاله. ويبدو لأول وهلة تقاطع هذا الطرح مع مسلمات الماركسية، لكن المسيري يرد ذلك بكون الماركسية ثلاثية الأضلاع وبعيدة عن عقيدة الوحدة. ولكن بالمقابل يمكن اعتبارها قريبة من الطروحات الداروينية، حيث لا تفرقة بين الإنسان و الطبيعة، فهما مادة واحدة نسبية لا قداسة لها، خاضعة للمقاييس الكمية والطفرات الرياضية.

ومن ثم فعلى الإنسان أن يتخلق بأخلاق الطبيعة، فلا رحمة، ولا مشاركة، ولا ثبات، قال هتلر:"يجب أن نكون مثل الطبيعة ،والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة". كما أنه ينتفي الجوهر الإنساني (الحياة،الضمير،الروح)، ويكون بدله مجموعة عمليات كيميائية، يتم فيها التلاعب بالجزئيات، ويتحول الإنسان إلى "حيوان كامل خاضع لقوانين التطور والطبيعة"، فلا يختار ولا يقرّر، فكل شيء قد تم اختياره وتقريره له،وهو لا يحمل أية أعباء أخلاقية، بل يتصرّف بشكل آلي حسب طبيعته، وطبيعته لا خير فيها ولا شر ولا أسئلة كبرى.

2- **الفردية:** ومن المفاهيم المؤسّسة لقيم الحداثة، مفهوم الفردية، والذي يعني الحرية المطلقة في التعبير عن الذات في شتى مجالات الحياة، بحيث يبتعد عن الأنماط والتقاليد والمحاكاة والروابط الاجتماعية والأخلاقية.

وتضخّمت الفردية في القرن العشرين نتيجة الفلسفات الطاغية للحركات الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية ،ثم تعاظمت مع التشكّلات الحداثية،ويمكن اعتبار كتاب الأمريكي "جوناثان رابان" :(المدينة الناعمة) المنشور عام 1974 تأريخا جديدا لحداثة جديدة قامت على نوع جديد مشكّل للمدينة قائم من جيل فريد من الموظّفين وأصحاب المهن، حياتهم غير مستقرة ومتغيّرة باستمرار، فطبعت حياتهم المدينةً طابعا يعبّر عن مضمونها في التغيّر والتبدّل والطموح اللامحدود والسطحية والشفافية، وانعكس ذلك على نوع المعمار واللّباس والأكل وكل شيء في نمط الحياة:"فقد غدت الهوية الشخصية ناعمة مائعة ومفتوحة دائما على ممارسة الإرادة والخيال، سواء كان الأمر للأفضل أم للأسوأ، فإن المدينة تدعوك باتجاه إعادة

تشكيلها كيفما تستطيع العيش فيها، يكفي أن تقرّر أنت كيفما تكون، وستجد أن المدينة التي تريدها هي بجانبك، قرّر ما شكل المدينة الذي تريده وستجد أن هويتك قد تماهت فيها".

ويطلق المسيري على هذه الفردية المتضخمة:"النزعة الجنينية " الراغبة في فقدان الذات والوجود والممتزجة بصفات الكائنات الطبيعية ذات التوجه البهيمي.

صحيح ما يقال عن ضرورة تلك العلاقة الخاصة بين الإنسان وموضوعاته التي ما انفكّت تتجدّد في طور الحداثة، حيث الأوهام الناعمة والأساطير المؤسسة لليوتوبيا التكنولوجية، والمطامح المتزلّجة، إلاّ أن الإنسان تاه وسط هذا الركام، وأصبح نتاج علاقات اجتماعية جد سريعة ومتغيرة، بحيث ضل كثير من الناس طريقهم، مما نتج عنه انعكاسات كارثية على الإنسان والوجود، تجسّدت في شعور مستمر بالقلق والتوتر العميقين، وخوف أبدي من انحلال عرى الحياة الاجتماعية إلى فوضى لا حدّ لها، وأحداث القتل الغامضة وفصول العنف الدموي المجاني، وبذلك تحوّل هذا النمط من الحياة إلى ملهاة تراجيدية يتحكّم فيها المجانين والأوغاد. وما ولادة "تيار الحنين" في الغرب، والذي يرغب بشدّة في العودة إلى طبيعة الإنسان الأصلية، ما يسميه المسيري بـ:"الإنسان الإنسان"، إلاّ مظهر من مظاهر خواء الحداثة.

3-**السيولة والانفصال عن القيمة:** يرجع المسيري مفهوم الانفصال عن القيمة إلى ما يسمى بـ (أخلاق الصيرورة)، حيث انبناء الواقع على العلم والتكنولوجيا والعقل كآليات وحيدة، مع تجاهل البعد الإنساني والمعرفي (الكلي والنهائي)، ولذلك فالأخلاق ليست مجموعة من المبادئ المتجاوزة لرغبات الفرد ومصلحته الشخصية، والتي يلتزم بها الإنسان، وإنما هي مجموعة من الإجراءات التي يتفق عليها أعضاء مجتمع ما .

ويعتبر المسيري المفهوم غريبا يحتوي داخله على تناقض جوهري، يشبه قولنا "جوع الشبع" أو "عطش الارتواء"، فالأخلاق تتّسم بحد أدنى من الثبات والانفصال عن الواقع اليومي، على عكس أخلاق الصيرورة التي تعني في نهاية الأمر التسليم بما هو قائم والرضوخ له، والقدرة على تعديل القيم بعد إشعار قصير للغاية، والتغيّر السريع ومعايشة بيئةٍ كلُّ ما فيها يتغيّر.

وطبقا لكل ما سبق ولد مصطلح "السيولة"، والذي يعني سقوط الإنسان في الميوعة وقابلية التشكّل وفق جميع المتطلّبات، فاستحق أن يكون إنسانا سائلا في مقابل الإنسان الصلب المقاوم لرغباته ونزواته والحريص على مبادئه، إلى أن يصل إلى لحظة التحقق النماذجية، حين يصير مع أشباهه مجتمعا نسقا آليا نمطيا خاضعا للحسابات الكمية، يشبّهها المسيري بعالم "كافكا وبكيت" حيث يجد الأفراد أنفسهم داخل متاهة من الأوامر التي تأتيهم من مصادر مجهولة لا يعرفونها، يتردد صداها داخل قفص حديدي مطبق لا إنساني، وهذه المصادر لا تؤمن إلاّ بنمذجة هؤلاء المساجين وفق الترشيد المادي البحت.

4-**اليوتوبيا التكنولوجية:** هذا المفهوم هو حالة مثالية تريد فلسفة الحداثة تكريسها عبر إخضاع الإنسان تماما لمنطق الآلة الذي لا يعرف التوقّف، وتتجسّد في صورة "السوق/المصنع" حيث التعاليم المادية الصارمة، وأهمها:

أ- **السوق**/المصنع لا انقطاع فيه ولا فراغات، فهو يمتد ليشمل الوطن بأسره ،وهاهو قد امتد ليشمل العالم.

ب- **السوق**/المصنع شيء منتظم متّسق مع نفسه، خاضع لقوانين ثابتة منتظمة مطردة واضحة بسيطة رياضية حتمية وآلية.

ت- **السوق**/المصنع لا يكترث بالفرد ولا بالإنسان، ولا بالخصوصيات ولا بالغائيات أو القيم الإنسانية ،فهو يتجاوز الإنسان ولا يتجاوزه الإنسان.

ث- **السوق**/المصنع يتحرّك بشكل تلقائي آلي حسب قوانين العرض والطلب الآلية الرياضية الصارمة الكامنة في السوق ذاته.

ج- **السوق**/المصنع يحوي داخله قوانينه وكل ما نحتاجه لفهمه،وهو واجب الوجود في النظم الرأسمالية والنظم الاشتراكية على حدّ سواء.

5- **التمركز حول الأنثى:**والمقصود به خضوع الفرد للحتميات الغريزية، ليتحوّل هدفه السامي إلى إشباع شهواته الجنسية، لأنه لا يشعر بوجوده الذاتي إلاّ في فلك الأنثى، والعكس صحيح.

6-**اللحظة النازية:** رغم العقلانية التي تدّعيها الحداثة، إلاّ أنه شاع في الآونة الأخيرة بعض المصطلحات المصادمة للعقلانية، ومن أهمها مصطلح "نهاية التاريخ"، والذي هو في حقيقته العميقة تكريس لمبادئ الجدل الدياليكتيكي الهيغلي، على أن يستقر في النهاية على النموذج الرأسمالي الغربي.

فالتاريخ بكل ما يحويه من تركيب وبساطة ،وصيرورة وثبات ،وشوق وإحباط، ونبل وخساسة ،سيصل إلى نهايته في لحظة ما،فيصبح سكونيا تماما،خاليًا من التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات، ويرد كل شيء إلى مبدأ عام واحد،طبيعي مادي، يفسّر كل شيء، لا فرق بين الطبيعي والإنساني.

وقد أطلق المسيري على هذا التصور، مصطلح "اللحظة النازية" لالتقائه مع المشروع النازي في التطهير والسمو والنزعة الآرية الداعية لاستئصال العرقيات الأخرى، ليتوقف التاريخ والطبيعة على الجنس الآري.

ثانيا: إستراتجية المسيري في نقد الحداثة الغربية:

يدعو المسيري إلى ضرورة مواجهة المشروع الحداثي الغربي في تجلياته غير الإنسانية، وأول ما يقترحه في هذا المجال بلورة واضحة لمفهوم "الإنسان الإنسان" في مقابل "الإنسان الطبيعي"، و"الإنسان الإنسان" عند المسيري هو الرباني الذي ينفصل عن قوانين المادة ،ويرى في الكون مناحٍ ربانية متجاوزة لقوانين الحركة التي تسري على الإنسان والحيوان، فهو الإنسان الحق عكس الطبيعي الذي يمتزج بسهولة مع الكائنات الطبيعية ويتّصف بصفاتها، كما أنه لايذعن لحدود المادة، فهو يعيش في إطار الطبيعة داخل المرجعية الكامنة فيها، ولكن لا يُرد في كليته إليها، ولا يمكن تفسيره في كليته من خلال مقولات مادية بحتة، فتوجد مسافة بينه وبين الطبيعة.

والمسيري بهذه الدعوة يفضح الاستنارة الغربية، ويصفها بالاستنارة المظلمة التي تفكّك الإنسان ولا تجعل له أية مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى.

ويمكن القول أن استراتيجية المسيري في نقد الحداثة الغربية تجسّدت في هذه النقاط، ويكفي سردها لأن كل واحدة منها تحتاج إلى محاضرة منفصلة، وأهمها:

1- **الاختراق المعرفي:** بفهم النظريات الحداثية من الداخل ونقدها في الصميم.

2- **نقد الذات:** فلا نكتفي بإلقاء التبعة على مادية الحداثة وتوحشّها، وبالمقابل لانسعى إلى تأسيس تيار إنساني عقلاني، نمكن أن يكون "يسار إسلامي" قريب إلى الوسط، لايكرّس الشمولية ،ويبرّر الأحداث، ويواجه الكونية.

3- **الارتداد من فلسفة التاريخ إلى التاريخ.**

4- **مواجهة تيار العدمية.**

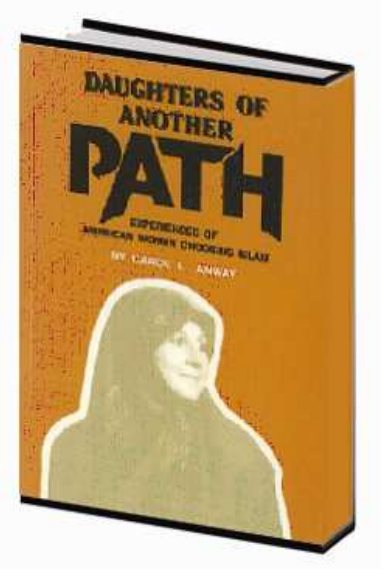
5- **تنقيح الحضارة:**بتطهيرها من تسلط الفكر الصهيوني الذي ساهم في إذكاء الصراع الإيديولوجي الأهوج في العالم إلى حد التدمير الأعمى.

6- **تجاوز الاستشراق.**

7- **تأسيس جديد للدراسات المقارنة:** تبنى على فعالية الأدب ونشاط الفلسفة عبر عمليات تأويلية منطقية وواقعية.

قراءة في كتاب:

بنات الطريق المخالف



بنات الطريق المخالف

Daughters of Another Path
Experiences of American women choosing Islam

أ.د. يوسف حسين

كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر

" **بنات الطريق المخالف:** تجارب نساء أمريكيات ارتضين الإسلام دينا": هو عنوان هذا الكتاب الذي ألّفته كارول ل. أنواي باللغة الإنجليزية:" Daughters of Another Path.Experiences of American women choosing Islam ". وهو كتاب قيّم ضمّنته المؤلفة المتمرّسة في علم النفس التربوي قضايا حساسة وجديرة بأن يطلع عليها القارئ العربي العادي وطلبة الجامعات المهتمّين خاصة بمقارنة الأديان ومجال الدعوة.

هذا الكتاب تروي فيه المؤلفة، بموضوعية تامة، قصّتها مع ابنتها جودي التي اعتنقت الإسلام، والتغيّرات التي حدثت في علاقتهما تبعا لذلك، وأيضا قصص عدّة نساء أخريات أمريكيات المولد اعتنقن الإسلام وأسباب إسلامهنّ وقبولهنّ لمبادئ الإسلام التي وجدنها جدّ مقنعة.

ومنذ البداية أعلنت: " وهدفي لا يكمن في استعمال كلّ قصّة بكل تفاصيلها بل في استعمال أجزاء منها قصد الإطلاع على قصص ورحلات الإيمان لبعض من اخترن الإسلام دينا. وقد ضمّت هذه القصص، قصّتي الشخصية كأمّ لبنت أصبحت مسلمة. وهذه فرصة أيضا لاكتشاف عقائد الإسلام وكيف تمارس من طرف الأتباع في حياتهم اليومية.

وبإمكاننا الاستفادة من هذا **الكتاب** بمحاولة التعرف على **هدف تأليفه، وبيان منهج المؤلفة في المصالحة، وإلقاء نظرة عامة عن نتائج الاستبيان.**

❖ **هدف الكتاب كان متمثلا في بيان ما يلي:**

- تشجيع العائلات الأصلية للبنات المسلمات الأمريكيات على تجاوز حالتهم وصراعهم بفهم وقبول هذا الاختيار من طرف بناتهم لاعتناق الإسلام.

فمن خلال الوصف الذي تقدمه هؤلاء البنات عن العيش وفق المبادئ الإسلامية في حياتهن اليومية، سيتعرّف غير المسلمين على الطريق الإسلامي في الحياة ويكتشفون أيضا الطريقة الأفضل للتعامل مع هؤلاء البنات المعتنقات للإسلام في موقع العمل، أو كقريبات وصديقات ومعارف، بالإضافة إلى الاطمئنان على بناتهم خاصة إذا عرفوا من خلال الاستبيان أن:

إجاباتهن تمثّل ردود أفعال إيجابية جدا فيما يخص أسلوب حياتهن الإسلامي المختار، إذا قورنت بتلك القصص الأكثر سلبية التي نسمعها في أغلب الأحيان في أجهزة الإعلام... وأن هذه الدراسة تشير إلى أن معظم هؤلاء النسوة قد وجدن الكمال والسعادة في قرارهن بالعيش وفق أسلوب حياة معيّن هو الإسلام.

تعريف المجتمع الأمريكي بأن هؤلاء البنات لم يغرّر بهن وأنهن أسلمن عن اقتناع لأن:

- المستوى التعليمي لهؤلاء البنات يشير إلى طالبات جامعيات خريجات من المدارس العليا وحملة الدكتوراه.

أو كما أشار الاستبيان:

ف53 بالمائة يحملن شهادة الليسانس أو ما فوقها و35 بالمائة منهن يحملن شهادات الليسانس في الآداب والعلوم، و12بالمائة يحملن شهادات الماجستير في الآداب والعلوم، و6 بالمائة يحملن شهادة دكتور في الطب أو درجة الدكتوراه وفي الوقت الذي كنت أستلم إجاباتهن كانت سبع نساء منهن طالبات في الجامعة بصدد إعداد أنفسهن لنيل شهادات عليا.

- اختيار البنات الأمريكيات وقبولهن للإسلام تمّ عن طريق البحث والفهم وليس بالقوة أو التأثير من أزواجهن.وهن على مستوى عال من التعليم والثقافة والحرفية' مما يدحض اعتقاد بعض الأمريكيين بأنهن "لسن ذكيات جدا". وتقرّر المؤلفة: " ولا واحدة من هؤلاء النساء شعرت بأن زوجها أكرهها على دراسة الإسلام واعتناقه. وفي حالات كثيرة فإن بحث الزوجة هو الذي دفع الزوج إلى ممارسة دينه" / بيان أن ردود أفعال الأمريكان خاضعة للصور النمطية السلبية: إذ ترى المؤلفة بأنه:

- نظرا لأن الناس في الولايات المتّحدة وكندا يميلون لعزل أنفسهم في مجموعات اقتصادية ودينية وعرقية خاصة بهم، ومقاومة أي احتكاك بالثقافات والأفكار الأخرى.

- ونظرا لأن الإسلام مجهول بالنسبة إلى معظم الأمريكيين ولا يعرفون إلا النزر القليل عن مبادئ الإسلام وتاريخه.

- ونظرا للتعليقات الإعلامية المليئة بالصور النمطية السلبية عن المسلمين..

فقد تمّت تغذية مخاوف الأمريكيين وتعزيز الأفكار الشائعة المضلّلة المغرضة في أغلب الأحيان، مما جعل وجهة النظر السائدة عند العديد من الأمريكان هي أنّ المسلمين إرهابيون، وهم يلامون بسرعة كلّما حدث عمل إرهابي. وأن الدين الإسلامي هو دين القرون الوسطى 'ينطوي على العنف ويحتقر المرأة ويضطهدها.

• منهج المؤلفة في المصالحة:

ترى المؤلفة أنه قصد تحقيق المصالحة وتجسيدها بين البنات الأمريكيات اللواتي اعتنقن الإسلام وبين عائلاتهن والأمريكان بصفة عامة:

- **يحتاج الأمريكان إلى اعتبار الأفكار الشائعة المضللة والصور النمطية السلبية كماضي والنظر إلى الإسلام الحقيقي**، إسلام السلام، الإسلام الذي يزداد أتباعه أكثر فأكثر كلّ يوم. أو كما كتبت إحداهن:" نحن أصحاب دين أسيئ فهمه كثيرا. نحن أيضا أصحاب الدين الأكثر ازديادا في العالم. سنصبح إن شاء الله خلال عشر سنوات، الدين الأكبر الثاني في الولايات المتحدة."

- **تحتاج عائلات البنات المعتنقات للإسلام إلى الانفتاح على التنوّع والبعد الإضافي الذي جلبته البنت إلى العائلة**، وإلى تعلّم تقدير واحترام الأمر الذي كان يدعو ابنتهم وصديقاتها إلى اعتناق الإسلام.وفي هذا تقول المؤلفة: " ...إن بعض اختيارات بناتنا (وأبنائنا أيضا) قد تجعلنا ننفتح على العالم من حولنا إذا سمحنا لأنفسنا باستكشاف هذا الطريق الجديد بروح المغامرة والاكتشاف. كان قرار جودي بإتّباع الإسلام بداية لمثل هذه الرحلة لزوجي ولي."

- **تحتاج العائلة في خطوتها لمحاولة الفهم والمصالحة مع البنت إلى البحث عن مصادر للقراءة والتعلّم** حول ما اختارته من دين.وذلك قصد اجتناب الحكم الخاطئ في حق ابنتها، أو كما تقول إحداهن: " لا تحكموا عليّ من خلال بعض المسلمين الذين يقومون بأمور غير إسلامية باسم الإسلام. تعرّفوا علي، تحدّثوا معي، ادعوني إلى مدارسكم وكنائسكم، ودعنا نسمح لأنفسنا بالتحاور حول دين بعضنا البعض. لا تكونوا خائفين من الإسلام. تعرّفوا عليّ."

- **يحتاج الجميع إلى أن يكونوا متفتحين** بما فيه الكفاية لمعرفة أن "مختلف " لا يساوي دائما "سيئ "وأن يغيروا موقفهم السلبي إلى موقف إيجابي كما فعلت إحدى العائلات:

وعلى أية حال، فهم لم يكونوا متفتحين، عندما بدأت أرتدي الحجاب .قلقوا لاعتقادهم بأنّي كنت أقطع نفسي عن المجتمع، وسيمارس التمييز ضدي، وأنّ هذا سيعيقني عن بلوغ أهدافي، وأنهم محرجون من الظهور معي.اعتقدوا بأنّه تطرّف كبير مني.لم يمانعوا أن يكون لديّ إيمان مختلف، لكنّهم لم يرضوا أن يؤثّر على المظهر الخارجي لحياتي.

وفي غضون ثلاث سنوات حصل تغيّر كبير. اعترفت عائلتي بأنّني لم أحطّم حياتي.ورأوا بأنّ الإسلام جلب إلي السعادة وليس الألم والحزن. هم فخورون بإنجازاتي وبوسعهم أن يروا بأنّي سعيدة حقا وبسلام. وعلاقتنا تعود إلى وضعها الطبيعي وهم يتطلّعون إلى زيارتنا الشهر القادم –إن شاء الله."

- **ويحتاج الجميع في النهاية** إلى الاستماع إلى واحدة من بناتهم وهي تخاطبهم: " أنا أودّ من الجمهور الأمريكي معرفة بأنّي مسلمة بالاختيار الشخصي.أنا كاملة النضج وإنسان ذكي قادر على اتخاذ القرارات العقلانية. قراري باعتناق الإسلام ليس محاولة للتكيف مع ثقافة زوجي أو عائلته، وليس نتيجة التقليل من احترام الذات وليس نتيجة الضغط من زوجي. وأحبّ من الناس أيضا أن يفهموا بأنّ الإسلام لا يقمع النساء ولا يقبل الإرهاب. أنا أودّ من الناس أن يدركوا بأن الإسلام يؤيّد الاعتدال والتواضع".

•النظرة العامّة عن نتائج الاستبيان:

تمثّل إجابات البنات الأمريكيات اللواتي اعتنقن الإسلام ردود أفعال إيجابية جدا فيما يخص أسلوب حياتهن الإسلامي المختار، خاصة إذا قورنت بتلك القصص الأكثر سلبية التي نسمعها في أغلب الأحيان في وسائل الإعلام.إذ تشير هذه الدراسة إلى أن معظمهن قد وجدن الكمال والسعادة في قرارهن بالعيش وفق أسلوب حياة معيّن هو الإسلام.

ولكن كيف تمّ تعرّف البنات المعتنقات للإسلام على الدين الإسلامي؟ وما هي الحاجات التي لباها لهن الدين الجديد؟

طرق تعرّف البنات على الإسلام واتصالهن به:

تذكر المؤلفة أن الفتيات الأمريكيات المعتنقات للإسلام وصلن إلى نقطة اعتناق الإسلام من طرق متنوعة:

- **فمنهن من عرفن الإسلام عن طريق الزوج** كما تقول إحداهن:" قابلت زوجي سنة 1983..ومن قبل لم يحصل لي أي اتصال رسمي بالإسلام على الرغم من أني كنت في مرحلة الماجستير من حيث مستواي العلمي." أو كما تقول أخرى:

عندما قابلت الرجل الذي أصبح زوجي وعلمت بأنّه كان مسلما، خفت وسألت كلّ الأسئلة التي سبّبت خوفي.وسجلت أيضا في الجامعة في مادة "الإسلام والتغيير الاجتماعي" فتعرفت أكثر على الإسلام.

وكنت كلما تعلّمت أكثر فأكثر في الفصل، كلما كثرت أسئلتي وأصبحت أكثر خوفا.ولكن هذا الخوف، على أية حال، كان مختلفا عن الخوف من المجهول؛ هذا الخوف كان خوف اكتشاف للذات. لقد وجدت أني كنت طوال الوقت أقاسم الإسلام الاعتقادات التي تعلّمتها من خلاله، لكني لم أكن أسميها فحسب.هذا الدرس عن القرآن وزوجي مكناني من إدراك أنّي كنت لعدد من السنوات أعيش حياة إسلامية دون أن أعرف ذلك.(ولم أبدأ بالالتزام الكامل كمسلمة حتى تعلمت أركان الإسلام الخمسة). لذا عندما يسألني الناس كم من الزمن مرّ علي وأنا مسلمة،لا أستطيع إخبارهم بالتحديد، لكنّي أظن بأنّه كان إحدى عشرة سنة.وإذا سألوني متى اعتنقت الإسلام، فسأقول لهم في سنة 1992.وفي واقع الأمر،كان زوجي يعرف قبل أن أعتنق الإسلام بأنّني كنت مسلمة، لكنه تركني أصل إلى ذلك الإدراك بنفسي.

- **وأخريات عرفن الإسلام على مقاعد الدراسة** كما تقول المؤلفة: " العديد من هؤلاء النسوة تعرّفن على الإسلام للمرة الأولى في رحاب الجامعة.ربما من خلال فصول الدين المعيّنة، أو الكتب التي طالعنها والمتعلقة بالمواد العامة للجامعة، أو من خلال الطلاب والأصدقاء المسلمين الذين التقوا بهم في الحرم الجامعي، فما سمعوه عن الإسلام أثار فيهن اهتماما كبيرا. أو كما تذكر إحدى البنات المعتنقات للإسلام: كنت أنتمي إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.وسجلت في الدراسات الإفريقية الأمريكية كجزء من عملي لنيل شهادة في العلوم الاجتماعية.

وإثر قراءة السيرة الذاتية لمالكولم إكس، شعرت بضرورة فهم القوّة الكامنة وراء التغير الذي طرأ على الأخ مالكولم بعد أداء الحجّ، وعودته إلى الولايات المتّحدة وقوله بأنّ التمييز العنصري ليس جزء من الإسلام .

وعندما بدأت أدرس، شعرت بيقين بأن البرق سيدفعني لدراسة دين آخر. درست الإسلام بصفة عادية لثلاثة أشهر، وبصفة مكثفة لثلاثة أشهر أخرى ، ثمّ وجهت الشهادة إلى اللّه قبل أن أدخل مسجدا للمرة الأولى في 29 ماي، 1993. وأعلنت الشهادة في المسجد وبحضور الشهود في 30 ماي 1993.

وتعلن أخرى: تعرّفت على الإسلام في الرابعة عشر من عمري، لكن بسبب النزاعات العائلية لم أكن قادرة على تعلّمه والالتزام به.وبعد مغادرتي للبيت والتحاقي بالجامعة، أصبحت لدي الحرية لإتباع الدين الإسلامي.والتغيير الأكبر الذي كان لا بدّ أن أحدثه(إضافة إلى التغييرات الواضحة في اللباس والحمية، الخ..) هو أن أضع بعض المسافة بين نفسي وعائلتي وأصدقائي السابقين.وقد قمت بهذا كحماية لنفسي مما يمكنني من نمو أقوى في ديني ولا يصرف انتباهي عنه. لم يكن لديّ إلا إحساس قليل بالخسارة، لأني ملأت الفراغ بأصدقاء مسلمين جدد، ولاحقا بزوجي.

- **والبعض منهن توصلن إلى الإسلام عن طريق الجيران** أو الزملاء المسلمين في العمل كما تقول إحدى المعتنقات للإسلام: كنت في الخامسة عشر من عمري عندما بدأت أدرس الإسلام لأول مرة.لقد جاورتنا عائلة سعودية، وسحرت بسلوكهم ولباسهم ولغتهم ودينهم. لقد أصبحت علاقتي مع الزوجة حميمة جدا، لكنّ اعتناقي للإسلام استغرق أربع سنوات.لم يلحوا عليّ لاعتناقه،بل أجابوا عن أسئلتي ببساطة وغمروني بعظيم لطفهم وكرمهم. خلال كلّ المرحلة الثانوية، بقيت بعيدا عن العناصر السلبية على الرغم من أني لم أكن مسلمة.لقد كان ذلك من تأثير أصدقائي السعوديين.ولذلك فعندما أسلمت كانت الأشياء الحقيقية الوحيدة التي تغيّرت متمثلة في لباسي ونشاطات وقت فراغي مثل الحفلات الموسيقية والأفلام والألعاب الرياضية.

أو كما تقول أخرى: "قابلت زوجي عندما كنت أدرس في الكليّة. عملنا في نفس مطعم الأكلات المكسيكية. أنا انجذبت إليه لأنه كان جادا في عمله وذكيا ويتصرّف بأدب. أنا كنت في حاجة إلى شخص لأعتقد بأني رائعة. نظر

إليّ كشخص كامل الصفات وعاملني كملكة (على الرغم من أنّنا كنّا في حالة سيّئة) باحترام وكرامة.

أو كما تقرّر المؤلفة: " البعض من النساء الشابّات قابلن مسلمين في هذه البلاد فأثّروا عليهن بحياتهم وممارستهم اليومية.لقد أحسسن بشخصية المسلمين القويّة التي بدت لهن نابعة من اعتقاداتهم."

- **وأخريات اعتنقن الإسلام بتأثير من سلطان القرآن** كما تقول إحداهن: " جاء اعتناقي للإسلام نتيجة للتحدي من طرف مسلم لقراءة القرآن قصد تمكيننا من إجراء نقاش حول مكانة المرأة في الإسلام.وكنت أحمل الصورة النمطية المشوهة عن النساء المسلمات من حيث كونهن مضطهدات وفي موقع سيئ بالنسبة إلى مثيلاتهن المسيحيات.لقد كنت مسيحية بالاسم، ونشأت في بيئة كاثوليكية، ولم أكن ملتزمة بهذا الدين.والحقيقة أني اهتممت بتصنيف نفسي كمسيحية فقط لكي لا أبدو عاصية جدا أمام عائلتي الكبيرة (عائلتي أيضا لم تكن في الحقيقة مسيحية إلا بالاسم)."

الحاجات التي لباها الدين الجديد للأمريكيات المعتنقات للإسلام يمكن إيجازها فيما يلي:

- **ملء الفراغ الروحي:** إذ تجيب إحدى البنات المعتنقات للإسلام عن الاستبيان فتقول:" لعدّة سنوات، كنت أتنقل من كنيسة مسيحية إلى أخرى.ولم أحس بالسعادة في أي واحدة منها.وإذا لم يتحقق شيء في كنيسة ما، فأنا أذهب إلى كنيسة أخرى". وتعقّب المؤلفة فتقرر: " هؤلاء النساء كنّ غير راضيات عما وجدنه في الكنيسة وكنّ يتساءلن ويبحثن عن شيء يملأ فراغهن الروحي. لقد كان لديهنّ نوع من الاستعداد لتقبّل ما يلبّي حاجاتهن الدينية والروحية."

- **إيجاد الأجوبة في الإسلام:** لقد كانت البنات المعتنقات للإسلام في أغلب الأحيان - قبل إسلامهن - غير راضيات عن أجوبة زعماء الكنيسة عن أسئلتهن. كتبت إحداهن: " بدأت بطرح الكثير من الأسئلة على القساوسة وعلماء الدين، وكبار رجال هذا الحقل لمساعدتي في إقناع زوجي بالمسيحية. أردت ذلك بكل ما أوتيت من حول وقوّة ،وبكيت أمام عدد منهم قصد مساعدتي وقال معظمهم : "أنا آسف - أنا لا أعرف "أو " أنا سأكاتبك " ..لكن بعدها لم أسمع عنهم أبدا. وكنت كلما اشتدت محاولتي لإقناعه بالمسيحية وتحويله إليها، كلما انجذبت نحو الإسلام بسبب منطقه، إلى غاية الاستسلام النهائي له والاعتقاد في وحدانية اللّه."

وكتبت أخرى:" ... **أولا** ، ذهبت إلى راهبة كنت أثق بها كثيرا وأفرغت عندها كل ما شغل قلبي. ردّت عليّ مشفقة ، لكنّها سلّمتني القرآن عندما غادرتها.كان الأمر ملتبسا جدا بالنسبة إلي. ثمّ ذهبت إلى أستاذي في الدين، الذي كان شخصا عاديا.وكنت كلما تحدثنا ازددت أكثر التباسا حتى قلت له أخيرا " اسمع ، أنا أريد منك فقط أن تخبرني – دون شك وبإقناع كامل- بأن السيد المسيح هو ابن الله ". ولم ينظر إليّ عندما قال: "أنا لا أستطيع أن أخبرك بذلك."

ولكنهن وجدن الإجابة عن أسئلتهن في الدين الإسلامي، إذ قالت إحداهن: " في مادة "مقدمة عن الإسلام." أعادت هذه المادة إلى ذهني كلّ المخاوف التي كانت عندي عن المسيحية.ومكنني تعلّمي للإسلام من الإجابة عن كلّ أسئلتي.فنحن كلّنا لن نعاقب لذنب آدم الأصلي.فآدم سأل الله المغفرة وربنا الرحيم اللطيف غفر له. والله لا يطلب منا التضحية بالدم للتكفير عن الذنب. نحن يجب أن نسأل الله المغفرة بصدق ونعدّل طرقنا. لم يكن السيد المسيح إلها؛ بل كان نبيا مثل كلّ الأنبياء الآخرين.لقد أتوا جميعا بنفس الرسالة: أن اعبدوا الله الواحد الحقيقي، عبادة وتسليما لله وحده، والعيش وفق حياة مستقيمة طبقا للتوجيه الذي أرسل."

وقالت أخرى: " لقد تمّت الإجابة عن كلّ أسئلتي حول التثليث وطبيعة المسيح (من حيث كونها إلهية كلها ،أو بشرية كلّها ، أو مركبة منهما معا؟). الله هو الكامل والحكم العدل، الذي سيجازينا أو يعاقبنا بناء على إيماننا واستقامتنا. وجدت العلم الذي وضع كلّ شيء في منظوره الصحيح، ولامس قلبي وفكري.لقد بدا طبيعيا..وليس فيه أي لبس. لقد كنت بصدد البحث فوجدت مكانا يستقر فيه إيماني.

والحمد لله على نعمة الإيمان وسماحة الإسلام والصلاة والسلام على محمد النبي العربي الأمي المبعوث رحمة للعالمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الرسائل والأطاريح

أطروحة ودكتوراه

" السببية والخلق المستمر في الفكر الإسلامي الكلامي
" لدى كل من : الغزالي ، ابن رشد ، ابن خلدون "

" السببية والخلق المستمر في الفكر الإسلامي الكلامي "
" لدى كل من: الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون "

د. لخضر بوزرارة

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن مسألة - **العلية والخلق المستمر** - كانت ولا تزال من أعقد المسائل الفلسفية على صعيدي علم الوجود والمعرفة، فكل الموضوعات في الحياة تتصل بشكل أو بآخر بهذه المسألة، فهي إذا قضية قديمة متجددة، فكثير من المفردات التي يتناولها علم الكلام، كالجبر والاختيار والقضاء والقدر، وبعثة الأنبياء وكل ما يتصل بنشأة الإنسان ومصيره، والكون وصيرورته، وما يتصل بالمشاهدات الحسية ذات العلاقة بالتجارب العلمية أو الظواهر الكونية يرجع البحث فيه إلى هذا الأصل؛ أي العلية والخلق المستمر.

تحت هذا العنوان" السببية والخلق المستمر في الفكر الإسلامي الكلامي " لدى كل من: الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون "، ناقش الطالب الباحث: لخضر بوزرارة رسالته التي نال بها درجة دكتوراه للعلوم بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر، بقاعة كلية الاقتصاد وذلك يوم 12 جانفي 2010 ، والتي نالها بدرجة مشرف جدا.

وقد أشرف على هذه الأطروحة الأستاذ الدكتور الفاضل عمار جيدل أستاذ التعليم العالي بذات الكلية، والذي لم يبخل - طيلة عشرية كاملة- على الطالب بتوجيهاته ونصائحه القيمة، وقد كانت اللجنة مشكلة من السادة الأساتذة الدكاترة:

الأستاذ الدكتور: عبد الرزاق قسوم.....رئيسا
الأستاذ الدكتور: عمار جيدل.....مقررا
الأستاذ الدكتور: سعيد عليوان.....عضوا
الأستاذ الدكتور: عبد القادر بخوش.....عضوا
الأستاذ الدكتور: شريط لخضر.....عضوا
الأستاذ الدكتور: شافية صديق.....عضوا

هذه الدراسة تتناول إشكالية معرفية قديمة متجددة ومتجذرة في الفكر الإسلامي خصوصا والإنساني عموما. وتتناول هذه الإشكالية على وجه التحديد العلاقة بين العوالم الثلاثة: الله – الطبيعة - الإنسان، في محاولة لاستكشاف الجسور التي تربط بينها، بين طلاقة المشيئة والقدرة الإلهية، وبين حرية الاختيار الإنساني الذي يعد قاعدة للتكليف والجزاء من جهة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة والعالم من حوله وعلاقة كل ذلك بالإرادة الإلهية الحرة المطلقة.

وللإجابة عن هذه الأسئلة فقد عثرنا في الفكر الكلامي الإسلامي على اتجاهين بارزين، اتجاه يقول بالخلق المستمر وأنه لا سببية ولا علية، ويمثل هذا الاتجاه علماء ومفكرو الأشعرية و مستندهم في ذلك الدلالات العامة للنصوص القرآنية والتي تفيد في مجملها خلق الله لكل شيء في كل لحظة، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن؛ وهي قاعدة إيمانية تستدعي الحضور الإلهي الدائم وخلقه المستمر لكل ما هو كائن إلى يوم الدين خلافا لما نقل عن بعض فلاسفة اليونان كأرسطو صاحب نظرية "المحرك الأول".

ومن ثم هب علماء الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي يدفعون هذه النظرة ويردونها ومعتمدهم في ذلك النصوص القرآنية الوافرة كقوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ "[الروم:40] وقوله: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ ﴾ [فاطر:40]، و قوله: ﴿ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَـٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: 25- 32] وقوله تعالى:﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَـٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ [الفرقان: 45- 46] وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ [الشعراء: 78- 81] وغيرها من النصوص القرآنية الواضحة في دلالتها على الخلق المستمر والمباشر لما في الطبيعة والإنسان على السواء.

وفي مقابل هذه النظرة وقف فريق آخر من العلماء - كابن رشد - يدحضون دعاوى الفريق الأول وينقضونها واحدة واحدة. لقد ردوا نظرية الخلق

المتواصل وقالوا بالأسباب ولكن ليس على نحو من الحتمية الآلية التي لا تتخلف بأي حال، لأن هناك مجال للمعجزات ولخرق النواميس متى أراد الله ذلك، كما عابوا على الفريق الأول من القائلين بنفي الضرورة أنهم أرادوا بناء التوحيد فهدموه.

فالقوانين والأسباب الآلية في الكون - كما يرى هذا الفريق - لا تبطل بأي حال القول بالعناية الإلهية أو التقدير الإلهي بل تدعمها وتسندها كما يقول العقاد؛ فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار الطبيعة، وكل حركة من حركات الأجسام؛ ولا تزال تعمل ومعها متسع كبير للاختيار في أصغر الذرات فضلا عن أعظم المجرات وهي لا تمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين: ﴿ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾ [سبأ: 03]، وليس معنى هذا أن الكون يجري على غير نظام، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا يغلق الباب على الإيمان.

لقد تصدى ابن رشد بقوة لفكرة الأشاعرة التي بلورها الغزالي حول مبدأ السببية، وعمل على دفع مقدمات الغزالي إلى نهايتها، معتبرا إياها مؤدية إلى إنكار الصانع جل و علا، لأننا إنما نستدل على وجوده بما أودع في هذا الكون من نظام بديع على نسق فريد.

أما الشخصية الثالثة التي اخترناها لهذه الدراسة فهي "ابن خلدون"، وتأتي أهمية ابن خلدون في هذا السياق في كونه تجاوز بموضوع السببية الأطر التقليدية المعروفة والتي ما فتئت تربطها - أي السببية- بعالم الطبيعة أو الإنسان "الفرد" وذلك فيما يتعلق بأفعاله ومآله ومسألتي الجبر والاختيار اللتين طالما أثير حولهما الجدل الكثير.

وميزة ابن خلدون في هذا المضمار أنه عمق مستوى النقاش واتجه به مناحي عملية عندما نقل التعاطي مع المعضلة إلى ميدان التاريخ والعمران البشري بل والحضارة الإنسانية وحركية الأمم والشعوب.

كما تأتي أهمية ابن خلدون في كونه استطاع أن يمزج في فكره الكلامي - في حبكة فنية نادرة - بين حقلي "العمران" و "التاريخ" من جهة، وبين الغيبيات الدينية والأمور الإلهية من جهة أخرى؛ حيث لا ينفك هذا عن ذاك

ولا ذاك عن هذا، فهو ينظر إلى العمران وقوانينه بعين الدين ومبادئه فلا نجد عنده تناقضا بين القول بالسببية، والقول بالخلق المتواصل أو الحضور الإلهي الدائم في الآن نفسه.

وبالجملة فإن اختيارنا لهؤلاء المفكرين الثلاثة من ناحية هندسة البناء لهذه الدراسة يأخذ في الاعتبار عنصرين هامين من شأنهما تحقيق التكامل الموضوعي لهذا البحث؛ ألا وهما:

1- التنوع التخصصي: باعتبار أن لكل واحد من هؤلاء الثلاثة منزع خاص ومشرب متفرد من حيث الرواق الذي سلكه في تفكيره والمنهج الذي اختطه لنفسه، فالغزالي يقع في رواق المتكلمين الذين لهم منهجهم الجدلي المتميز والذي ينطلق أساسا من النص محاولا استخدام العقل وآلياته المنطقية في تثبيت المعتقد الديني. بينما يمثل ابن رشد رواق الفلاسفة الذين يضعون العقل في مقدمة وصدارة الاهتمام.

أما ابن خلدون فإن منهجه العلمي لا ينتصر لهذا الفريق أو ذاك، وإن كان منذ البداية يضع النصوص الدينية في المقدمة جاعلا من العقل أداة لفهمها؛ وهو منهج وإن كان لا يلغي دور العقل ولا يضخمه إلا أنه يضع له حدودا ويرسم له معالم لا يتجاوزها.

2- التنوع الموضوعي: ويتعلق بموضوع الدراسة نفسها، فعلى صعيد الغزالي يبرز بوجه أخص موضوع الإنسان مع ما يمكن أن يفهم منه أنه سلب للإرادة والقدرة عنه إثباتا لمطلقية الإرادة والقدرة الإلهيتين، بينما في حالة ابن رشد نوع من التطور الموضوعي في تناول المسألة عندما يجعل الخصائص الطبيعية للأشياء قائمة مقام النوازع والإرادات والقدرات الفردية لدى الشخص من حيث استقلالية الفاعلية لدى الإنسان كما الطبيعة سواء بسواء.

أما نقل الموضوع من تفاعل الإرادات البشرية إلى فاعلية الخصائص الطبيعية ثم إلى تفاعل العوامل التاريخية والإنسانية في إطار حركية متتالية للتمدن والعمران وما يترتب على ذلك من تبدلات حضارية ونشوء دول أو زوالها، تلك هي خلاصة التطور النوعي الذي بلغه ابن خلدون في سياق نظرته إلى الإنسان والطبيعة والعمران.

لم نواجه أية صعوبة في البحث عن المراجع إلا أننا لاحظنا عند مواجهتنا لنصوص هؤلاء المفكرين الثلاثة أن هناك سهولة في العبارة وإشعاعا مباشرا للنص لدى كل من الغزالي وابن خلدون، إذ أن لغتهم تقرب من اللغة السهلة المتداولة التي لا تعتاص على الفهم، مما يسهل استنباط دلالاتها؛ إلا أننا عند مواجهة نصوص ابن رشد لاحظنا نوعا من التعقيد والصعوبة سواء في المصطلحات أو الألفاظ والعبارات، الأمر الذي تطلب منا قراءة النص مرة ومرتين وثلاث، لاسيما في كتابه "تهافت التهافت"، ورسالته "الضميمة"، و"الكون والفساد"، وكذلك شروحه وتلاخيصه لكتب أرسطو، ومع كل ذلك حاولنا تبسيط العبارات واستخراج المعاني منها بالقدر الذي أمكننا من استيعاب الفكرة وتحقيق الغرض.

أما الدراسة: فهي تشتمل في جملتها على ثلاثة أبواب جعلنا لكل واحد من المفكرين الثلاثة بابا، احتوى كل باب ثلاثة فصول؛ جعلنا الفصل الأول من كل باب يتناول حياة المفكر وآثاره وأفكاره ومصادر ثقافته، والسمات العامة التي اصطبغت بها فلسفته، وكل ما يتعلق بشخصه، وكذا نظرية المعرفة لديه، والسمات العامة لمنهجه المعرفي، كل ذلك تناولناه في الفصل الأول من كل باب.

أما الفصول الموالية للأول - الثاني والثالث من كل باب - فقد تناولت على الخصوص نظرية السببية والخلق المتواصل وما تعلق بهما من مسائل وقضايا ذات الصلة؛ فالسببية عند الغزالي وابن رشد اتصلت بها موضوعات مثل: قدم العالم، الجواهر والأعراض، الزمان والمكان، أفعال الإنسان، الطبائع، نظرية العادة ... إلخ.

أما عند ابن خلدون فاتصل بها على الخصوص موضوع العمران البشري وطبائعه، ومفرداته الأساسية مثل: العصبية، الدولة، الدين، الملك، الجاه، البدو، الحضر، الترف، الهرم، الظلم ... إلخ.

تلك هي الخلاصة المنهجية التي توصلنا إليها بعد دراستنا لهؤلاء المفكرين الثلاثة على مستوى السببية والخلق المستمر.

وبالجملة فإن هذه الدراسة تدور حول فكرة محورية ألا وهي: "السببية والخلق المستمر"؛ ونحسب أننا حاولنا جهد المستطاع أن نوضح العلاقة القائمة بينهما على الصعيدين المعرفي والواقعي.

فعلى الصعيد المعرفي؛ فقد بدا أنهما متلازمان لا يلغي أحدهما الآخر ليحل محله أو يكون بديلا عنه؛ أما على الصعيد الواقعي العملي؛ فإنه لابد من إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية وفق منظور جديد ينفي عنها البعد الوضعي الصرف، كما ينفي عنها البعد الغيبي البحت ويعيد صياغتها وفق بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة.

وفي الأخير فقد عمل الغزالي وفق رؤية واضحة ضد الفلسفة المادية من أجل إرجاع الأمور إلى نصابها وليتبوأ الدين مكانته؛ باعتبار أن الفلسفة كانت تلغي من حسابها جزئيا أو كليا الاعتبارات الدينية والتفسير الغيبي للكون ومجرياته، كما عمل ابن رشد في رواق آخر محاولا تصحيح الأمور ومبرزا دور الفلسفة وأهميتها مع شيء من التوفيق بين مقولاتها ومقولات الدين، إلا أن موقفه الدفاعي الذي يمثل ردة فعل واضحة ضد أفكار الغزالي جعلته يبعد أحيانا عن ملامسة الحقيقة. غير أن ابن خلدون استفاد منهجيا من كليهما، فلم يغال في التفسير الغيبي ولا المادي بل كان وسطا بينهما، وعالج القضية (السببية والخلق المتواصل) معالجة نقدية تحليلية تركيبية على أساس من المنهجية النقدية.

ولئن كان ابن رشد - كما أسلفنا - قد نقل موضوع السببية من مستوى الطبيعة الصماء إلى مستوى الإنسان وفاعليته وحركيته كإنسان، فإن ابن خلدون قد دفع بالمسألة إلى أفق أرحب ومستوى أعمق، ألا وهو مستوى العمران البشري ومستوى حركية الإنسان في المجتمع والتاريخ والذي يراه ابن خلدون وقائع تضبطها قوانين وسنن تعكس مشيئة الله وتوضح عن قدره في العالم. كما تميز منهجه بالجمع بين المنهجين؛ الوجداني والعقلي في أسلوب واقعي فذ ومتفرد.

وإذا كان الغزالي قد مثل رواق المتكلمين أحسن تمثيل دفاعا عن الحقائق الدينية كما مثل ابن رشد الفلاسفة أفضل تمثيل، فإن ابن خلدون قد نأى بنفسه عن تلك النزاعات، ولم يكترث كثيرا لتلك الصراعات، وكان انتصاره للدين وللعلم واضحا وتبرمه بالفلسفة وأهلها أوضح ، إلا أن منهجه الواقعي العلمي قد مثل – بحق – طفرة في تاريخ الفكر الإسلامي خصوصا والإنساني عموما ، تمثل ذلك في القفز

على الصراعات التاريخية العقيمة إلى الإبداع العلمي وفتح آفاق جديدة من المعرفة، وهي مهمة تحتاج إلى مجامع علمية ولكن ابن خلدون تجشم هذا العبء بمفرده.

ويتلخص الجديد الذي تقدمه هذه الدراسة في كونها حاولت أن تتجاوز بموضوع السببية والخلق المتواصل الأطر التقليدية التي كان يعالج في نطاقها وسياقها الموضوع؛ وأعني بذلك نطاق الفكر الديني باعتباره يعنى بالأساس بطبيعة الارتباط ما بين الإنسان – كفرد - واللّه، في جانبين معروفين وعلى مستويين مشهورين، هما: أفعال الإنسان وعلاقتها بالإرادة والقدرة الإلهية، والجانب الثاني هو ما ارتبط بهذه المسألة من مسئولية وجزاء؛ أي ما يمثل البعد الأخروي للقضية.

أما هذه الدراسة فقد حاولت أن توسع دائرة الاهتمام، وأن تنقله من مستوى الإنسان إلى الطبيعة، ثم إلى المجتمع، ومن ثم إلى حركية الأمم في التاريخ. وهو نمط من المعالجة لم نقف عليه في سياق المعالجات العقدية إلا على النزر اليسير، وقد كان لنا - في هذا المضمار - جهد في جمع هذا النزر بعضه إلى بعض مما ألف في النهاية نظرة كلية شاملة في موضوع السببية والخلق المتواصل على صعيدي المجتمع والدولة.

أما البعد الثاني لهذا الابتكار هو ما مثله الجمع بين هؤلاء المفكرين الثلاثة من حيث أسلوب المعالجة وكذا مستواها، حيث تجلى بوضوح ذلك التطور النوعي الذي مثله كل واحد منهم، من الذوق والكشف العرفاني لدى الغزالي إلى تفلسف وعقلانية ابن رشد، إلى واقعية ابن خلدون، وكلها مستويات معرفية ضرورية للإطلالة على الموضوع من كل جوانبه وزواياه، ما أعطى في النهاية صورة واضحة متكاملة عن الموضوع في آفاقه ومستوياته المختلفة.

وعليه فالسعة والشمول من الفرد إلى الطبيعة إلى المجتمع إلى الدولة إلى الحضارة، ثم من العرفان والذوق إلى العقلانية ثم الواقعية هو ما يميز هذه الدراسة ويجعلها بحق - في نظرنا على الأقل - تتميز بالجدة والابتكار.

الهيئة العلمية

هيئة التحرير	
رئيس التحرير ا.د. يوسف حسين E-mail : ihocine@hotmail.com	نائب رئيس التحرير د. عز الدين معميش

مستشارو التحرير	
أ.د محمد المدني بوساق.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض
أ.د كمال بوزيدي.....	كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الجزائر
أ.د. محمد الأمين بلغيث.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. عبد القادر بخوش.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
أ.د. رضوان بن غربية.....	جامعة دبي/ الإمارات
د. محمد حسن المرزوقي.....	جامعة الإمارات
د. مصطفى أكرور.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. لخضر حداد.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. السعيد رحماني.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. محمد جعيجع.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. ميحي التهامي.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. يوسف بلمهدي.....	جامعة الجزائر
د. محمد هيشور.....	جامعة وهران
د. الطاهر بلخير.....	جامعة وهران
د. خير الدين سيب.....	جامعة وهران
د. دباغ محمد.....	جامعة أدرار
د. بوزيد كيحول.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض