

مجلة البحر والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة تصدرها جامعة الوادي - الجزائر
العدد الثالث عشر - السنة التاسعة - صفر 1433 هـ - يناير (كانون الثاني) 2012 م



من موضوعات هذا العدد :

- أحكام بيع الزروع والثمار في الفقه الإسلامي
د. أ. د / سعاد سطحي (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)
- الحماية التشريعية لحق الملكية
د. د. زيد محمود العقايبة (جامعة الإمارات العربية المتحدة)
- التأثير على سلوك المستهلكين (العون الاقتصادي - قطاع العائلات)
د. د. محمد الناصر حميداتو (جامعة الوادي)
- الخيال في النقد العربي
د. د. حبيب الله علي إبراهيم (جامعة أم درمان - السودان)
- دور خير الدين بربوسا في تثبيت الوجود العثماني في الجزائر
د. د. محمد السعيد عقيب (جامعة الوادي)

منشورات جامعة الوادي

مجلة البحوث والدراسات

مؤدية أكاديمية مؤولية مؤهـة سنوية مؤهـة مؤهـها مؤهـة الوادي - المؤاؤ

العدد المؤاؤ مؤهـ - السنة المؤاؤة

مؤر 1433 هـ - مؤاؤر (كانون المؤاؤ) 2012 م

ISSN 1112 - 4958

مؤير المؤاؤ
أ. مؤهـ المؤاؤ مؤاؤ

الرئيس المؤاؤ
أ. مؤهـ المؤاؤ مؤهـ الله

رئيس المؤاؤ
د. إؤراؤم مؤاؤ

مؤاؤ المؤاؤ

د. عاؤل مؤاؤ
د. مؤهـ المؤهـ عؤيب
أ. المؤي مؤاؤي
أ. عؤ القاؤر مؤهـ

أ. د. إسماعيل مؤهـ
د. أؤهـ مؤاؤ
د. عؤ الرؤمن مؤرؤي
د. مؤهـ مؤاؤ مؤاؤ

مؤهـ مؤهـ المؤاؤاؤ باؤم المؤهـ:

رئيس مؤاؤ مؤهـ البؤؤ والمؤاؤاؤ - مؤهـة الوادي
ؤؤة المؤؤؤ والمؤؤؤ المؤاؤة - مؤ النؤر - مؤ ب : 789 وؤاؤة الوادي 39000 المؤاؤر.

مؤاؤؤ : 032 21 72 15 أو : 032 21 71 03

Email : Bouhouth_d@yahoo.fr

www.facdroit39.com — www.univ-eloued.dz

من أعضاء الهيئـة العلمـية الإستشارية *

- أ.د. إبراهيم بختي (جامعة ورقلة)
- أ.د. أبو بكر بحري (جامعة الطارف)
- أ.د. أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)
- أ.د. أحمد جلايلي (جامعة ورقلة)
- أ.د. أحمد بن ناصر (جامعة الجزائر)
- أ.د. أحمد عبد الرحمن اللحـم (جامعة الكويت)
- أ.د. الطاهر سعد الله (جامعة الوادي)
- أ.د. القرشي عبد الرحيم البشير (جامعة الشارقة)
- أ.د. الكوني علي اعبودة (جامعة الفاتح - ليبيا)
- أ.د. الهاشمي لوكيا (جامعة قسنطينة)
- أ.د. بديع السيد اللحام (جامعة دمشق - سوريا)
- أ.د. بشير بن عيشي (جامعة بسكرة)
- أ.د. حسين الدوري (العراق)
- أ.د. راسـم مسـير الشمري (جامعة بابل - العراق)
- أ.د. شفيق السامرائي (جامعة لاهاي - هولندا)
- أ.د. صالح العلي (جامعة دمشق - سوريا)
- أ.د. صالح مفقوده (جامعة بسكرة)
- أ.د. صبري مسلم حمادي (جامعة ذمار - اليمن)
- أ.د. عاطف إسماعيل أحمد (جامعة عمر المختار - ليبيا)
- أ.د. عبد العزيز حاجي (جامعة دمشق - سوريا)
- أ.د. عبد القادر دامخي (جامعة باتنة)
- أ.د. عبد الله بوخلخال (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)
- أ.د. علي آجقو (جامعة بسكرة)
- أ.د. علي قريشي (جامعة باتنة)
- أ.د. علي محي الدين علي القره داغي (جامعة قطر)
- أ.د. عمر سعد الله (جامعة الجزائر)
- أ.د. كمال عجالي (جامعة باتنة)
- أ.د. محمد الغالي (جامعة القاضي عياض - المغرب)
- أ.د. محمد الناصر بوغزالت (جامعة الجزائر)
- أ.د. محمد بوعمامة (جامعة باتنة)
- أ.د. محمد خان (جامعة بسكرة)
- أ.د. محمد ملياني (جامعة وهران)
- أ.د. محمد يوسف الزعبي (جامعة البحرين)
- أ.د. مسعود مزهودي (جامعة باتنة)
- أ.د. موسى رحمانـي (جامعة بسكرة)
- أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)
- أ.د. وهبي محمد مختار (السودان)
- أ.د. ياسين محمد الغادي (جامعة الإمارات العربية المتحدة)
- أ.د. يلس شاوش بشير (جامعة وهران)

الموضوع	رقم الصفحة
□ افتتاحية العدد:	
رئيس التحرير: د. إبراهيم رحمانى	07
□ ضوابط تحديد المعنى في لغة القرآن ودورها في توجيه القراءات معجميا - دراسة نظرية تطبيقية -	
ك. أ. نصر الدين وهابي (جامعة الوادي)	11
□ أحكام بيع الزروع والثمار في الفقه الإسلامي	
ك. أ. د / سعاد سطحي (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)	37
□ أحكام الاحتكار في الفقه الإسلامي وأثاره على حماية المستهلك	
ك. أ. ميلود ميهوبي (جامعة باتنة)	51
□ تحجير الأرض في الفقه الإسلامي: ضوابطه وأحكامه	
ك. فؤاد عطالله (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)	85
□ استثمار السياسة الشرعية في الإصلاح الأسري - نماذج مختارة -	
ك. د. رشيد عمري (جامعة معسكر)	109
□ أثر الجعلية في تقييد مبدأ سلطان الإرادة في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة -	
ك. أ. محمد بوكماش (جامعة خنشلة)	131
□ الحماية التشريعية لحق الملكية	
ك. د. زيد محمود العقابلية (جامعة الإمارات العربية المتحدة)	153
□ حق الجمعيات في التقاضي	
ك. أ. ساوس خيرة (جامعة بشار)	201

□ التأثير على سلوك المستهلكين
(العون الاقتصادي – قطاع العائلات)

221 كـ د. محمد الناصر حميدانو
(جامعة الوادي)

□ التعامل مع الآخر في الفكر الإسلامي المعاصر

237 كـ أ/ أحمد بروال
و/ سهام بوزيدي
(جامعة باتنة)

□ الخيال في النقد العربي

267 كـ د. حبيب الله علي ابراهيم
(جامعة أم درمان الإسلامية - السودان)

□ دور خير الدين بربروسا في تثبيت الوجود العثماني في الجزائر

289 كـ د/ محمد السعيد عقيب
(جامعة الوادي)

□ ثورة الشيخ عز الدين القسام في فلسطين سنة 1935م.

305 كـ أ/ محمد عبد الرؤوف ثامر
(جامعة الوادي)

- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
- يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط بترتيب الباحث ولا بمكانته العلمية.



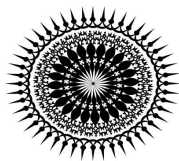
قواعد النشر في المجلة

- ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من خمسة عشر صفحة إلى ثلاثين صفحة من الحجم A4.
- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- أن يرقن بحثه بخط «تراديسونال أرابيك» صفحات A4 ، وأن يستعمل حجم الخط 16 بالنسبة للمتن، و12 بالنسبة للحاشية وفق صيغة وورد، وأن تكون الحواشي والإحالات آخر البحث وفق ترميم تسلسلي مع ذكر البيانات الكاملة للمصادر والمراجع المعتمدة.
- يرفق البحث بملخص في حدود مائة كلمة. مع ترجمته إلى إحدى اللغتين الفرنسية أو الإنجليزية.
- يرسل البحث عبر بريد المجلة الإلكتروني، أو يرسل في قرص مغمط CD مع نسختين ورقيتين عبر العنوان البريدي للمجلة.
- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحاً بكون بحثه ليس جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى.
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف.
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.

- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه ثلاث نسخ من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من المجلة.
- لا يحق للباحث طلب عدم نشر بحثه بعد تحكيمه وقبوله للنشر.

□ الأعداد الصادرة من المجلة □

- العدد (1) : ربيع الأول 1425 هـ - أبريل 2004م
- العدد (2) : جمادى الأول 1426 هـ - جوان 2005م
- العدد (3) : جمادى الأول 1427 هـ - جوان 2006م
- العدد (4) : محرم 1428 هـ - يناير 2007م
- العدد (5) : جمادى الثاني 1428 هـ - جويلية 2007م
- العدد (6) : جمادى الثاني 1429 هـ - جوان 2008م
- العدد (7) : محرم 1430 هـ - يناير 2009م
- العدد (8) : رجب 1430 هـ - جوان 2009م
- العدد (9) : محرم 1431 هـ - يناير 2010م
- العدد (10) : رجب 1431 هـ - جوان 2010م
- العدد (11) : صفر 1432 هـ - يناير 2011م
- العدد (12) : رجب 1432 هـ - جوان 2011م
- العدد (13) : صفر 1433 هـ - يناير 2012م





افتتاحية العدد:

نستفتح باسم الله تعالى هذا العدد الجديد من المجلة مستبشرين بقرار السيد رئيس الجمهورية القاضي بترقية المركز الجامعي بالوادي إلى جامعة، بعد أن سجلت هذه المؤسسة توسعا معتبرا في الهياكل والكوادر منذ نواتها الأولى عام 1995م؛ حيث تضم المعاهد الخمسة (25) مدرجا و(125) قاعة إضافة إلى عشرات المخابر وخمس مكاتب منها مكتبة مركزية، وفضاءات واسعة للبحث والمعلوماتية. كما سجلت المؤسسة عشرات من الفرق البحثية في مختلف البرامج الوطنية وفي شتى التخصصات. كل تلك الهياكل وغيرها مسخرة لتوفير تكوين نوعي لأزيد من (17000) طالب في (50) تخصص يؤطروهم (520) أستاذ دائم وعشرات المتعاقدين.

ولئن كنا ولازلنا نعتقد أن المركز والجامعة سواء من حيث المكانة العلمية والمعرفية، فكلاهما فضاء رسمي للتعليم العالي والبحث الأكاديمي، إلا أن فضاء الجامعة أرحب من خلال زيادة الدعم المالي والهيكلية مما يعطي فرصا أكثر لاحتضان عدد أكبر من مجالات البحث والتطوير.

والحق يقال، أن الجامعة في حقيقتها لا تقوم على المزايدة بالأرقام والهياكل، وإنما تعتمد الرصيد المعرفي المتداول، والقيمة العلمية المضافة في ميادين الإبداع. إن الجامعة الحقيقية هي التي تنتج المعرفة، وتصنع العقول المبدعة، وتسهم بالقدر الأوفر في النهوض بالمجتمع وابتكار الحلول الأكثر ملاءمة لتذليل الصعوبات التي تعترض جهود التنمية الشاملة والمستدامة.

لا يخفى على أحد أن التعليم الجامعي هو بوابة الدخول إلى التعليم العالي بشكل عام، ومن خلالها يطل المجتمع على مختلف الجهود النظرية والعملية والتجارب المختلفة في التعامل مع مفردات البناء والتنمية في بعدها الإنساني والتقني. وبناء

عليه لا يقبل بأي حال من الأحوال أن تكون الجامعة مستودعا للعقول الخاملة أو
الإمكانات المتواضعة.

وحتى تؤدي المؤسسة الجامعية دورها الحضاري المنوط بها؛ لابد أن تتأيد
بقواعد متينة من التخطيط المحكم بعيد المدى، يقوم على توفير ضمانات كافية
للجودة والتطوير، وتسخير كافة الوسائل الداعمة للإبداع، وفي شتى فروع المعرفة.
والظاهر أن نقطة الانطلاق في مشوار النهوض بالمؤسسات الجامعية هي تجاوز
تلك النظرة الموروثة التي تجعل من الجامعة وعاء لاستيعاب الأعداد المتزايدة من
المتدربين الحائزين على تأشيرة الدخول لهذا المرفق؛ بل تقتضي الرؤية الموضوعية
أن تكون الجامعة فضاء معرفيا للمتفوقين والمؤهلين من ذوي الاستعدادات الفطرية
وإمكانات الترقى في مجالات الإبداع العلمي والتخصصي، ومن ثم تستثمر تلك
الجهود في الرفع من مكانة المجتمع عوضا عن أن تكون الجامعة عبئا على المجتمع
ومقدراته.

وأخيرا، نهى أنفسنا، ونهى جميع الباحثين في الأسرة الجامعية بترقية المركز
الجامعي بالوادي متمنين تكاتف الجهود لترقية الأداء وحسن التوجيه. ونضع بين
أيديكم العدد الجديد لهذه المجلة في إطلالتها للعام التاسع، وبعدها الثالث عشر،
آملين أن تجدوا فيها ما يسركم، وأن تحوز قدرا من رضاكم.

نسأل الله تعالى التوفيق في القول والعمل

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

رئيس التحرير

الدكتور إبراهيم رحمانى

ضوابط تحديد المعنى في لغة القرآن ودورها في توجيه القراءات المختلفة ومعجمها - دراسة نظرية تطبيقية -

بقلم
أ. نصر الدين وهابي
قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة الوادي - الجزائر



ملخص

لا يستقيم أن يكون الاجتهاد في تحصيل المعنى من اللفظ القرآني غير مقترن بأهلية لغوية تبليغ بالمجتهد مبتغاه من التوفيق، على أن الهدف المقدر تحقيقه في هذه الدراسة الوجيزة يتجاوز التأكيد على ضرورة التوفر على أدوات التأويل قبل التأويل إلى إطالة الحديث على قدر ما يجب من العلم بالأداة اللغوية التي يجب فيها تفصيل يراعي فيه مكوناتها. إن هذه الدراسة تتجه إلى مكونات الأداة اللغوية التي نحسب أن كثيرا من الدراسات قد قصرت كثير من الدراسات في كشف أهميتها بما اتسمت به من تعميم. فتعين. من ثم. أن تضطلع دراسة ما بالحديث في قيمتها بالتفصيل والتمثيل، فكانت هذه محاولة في ذلك.

Résumé

Les efforts déployés pour assimiler les termes coraniques, n'aboutiront que s'ils vont de paire avec une compétence linguistique.

Le but poursuivi dans cette brève étude n'est pas celui de confirmer les nécessités de posséder les outils d'explication avant l'explication, mais plutôt celui d'exposer le fait qu'il est impératif d'avoir suffisamment d'outils linguistiques dans les quels il est nécessaire de prendre en considération les composants de l'outil linguistique lui-même.

Cette étude va dans le sens des composants de l'outil linguistique, dont beaucoup d'études n'en ont pas fait leur objet primordial.

Il nous paraît donc qu'une étude quelconque, voudrait par sur importance dans la dissection et la représentation et cet article est un essai dans ce sens .

مدخل

من غير المأذون فيه، فيما قد استقر عليه تحقيق المحققين من علماء القرآن الكريم، التصدي لخطابه بغرض التفسير، وتحصيل الفهم، وبلوغ المقاصد ما لم يتهياً معه من الاقتدار المعرفي والتأهيل العلمي ما يرفق به على ذلك، وإنه لشرط قاعدي، هذا الذي يجعل من الإحاطة بعلوم القرآن الكريم، من أسباب نزوله، ومحكمه، ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، وما يتصل برسمه، وأوجه قراءاته، وما إليه، أؤكد ما يجب في حق القرآن الكريم إذا أريد درسه، وفقه خطابه.⁽¹⁾

على أننا نحب لهذه الدراسة التي نقدمها أن تستقل بالعناية لما يدخل فيها يصطلح عليه " بعلوم الآلة " التي تطلب لذاتها ابتداء وتستغل نتائجها ومقرراتها في تحصيل غيرها انتهاء، وإننا لنرى النحو وعلوم اللغة عند علماء القرآن الكريم المقدم في علوم الآلة تلك⁽²⁾ وتأتي ضرورة أن تستقل علوم العربية بدراسة تبين دورها في تفسير القرآن الكريم تالية لمرحلة التحقق من ثبوتية ألفاظ الوحي عرضها على منهج التحقيق العلمي الذي التزمه العارفون بطرق نقل القرآن الكريم التي تفيد العلم⁽³⁾.

ذلك أن علوم اللغة العربية وأحكام اللسان العربي أول ما يتعين مراعاته في سبيل الخروج بمنهج علمي يقف حارساً على معاني القرآن الكريم ومانعاً من أن تستغل قوته الحجية في تشكيل فهم سقيمة، وتأويلات منحرفة، إذ نحسب أن قد مورست في تاريخ الإسلام تجارب كثيرة أخفقت ولم تخدم أداءه الحضاري مع أنها ارتكزت إلى نص القرآن إنما جاء إخفاقها من جهة قيامها على فهم لم تعتمد منهجاً علمياً منضبطاً في إنتاج دلالة الألفاظ⁽⁴⁾ وقد رد غالب ذلك إلى الوقوع في أحد منزلتين:

1- أن يعتقد المفسر معنى من المعاني، ثم يريد أن يحمل ألفاظ القرآن على ذلك المعنى الذي يعتقده.

2- أن يفسر القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، وذلك بدون نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه والمخاطب به.

ولا تقوم هذه الدراسة على رمي علماء القرآن الكريم بتقصير علمي، ندعي أن مظهره غياب هذا المنهج الموكل إليه صيانة تحصيل المعنى القرآني من الانحراف، ذلك مما لا

يليق في حقهم.

إنما تضع دراستنا هذه أساسا لها ملاحظة عدم تقديم المرجع اللغوي في تحليل الخطاب القرآني على الصورة التفصيلية التي ينبغي أن تشارك فيها علوم اللغة ونظريات الدلالة، إنما يقتصر - في تقدير الباحث - على الإشارة إلى ضرورة مراعاة ما تعارف عليه العرب في لسانهم، وعدم الانحراف باللفظ من ألفاظ الوحي إلى ما يحيد به عن سنن العربية، وعلى الرغم من أن هذه الصورة التفصيلية للمرجع اللغوي التي سنجته في تقديمها في هذه الدراسة، قد تدخل ضمن عموم وجوب مراعاة العرف اللغوي العربي، إلا أنه عموم وإطلاق لا ينتج معه الانضباط المنهجي الذي تجب فيه الدقة في سبيل الحصول على المعنى الذي يحظى باليقينية، ثم إن عملنا التطبيقي في هذه الدراسة إنما نسعى من ورائه إلى التأكيد على عدم توافر الحصر اللازم لمكونات المرجع اللغوي في جهة من جهات تحليل الخطاب القرآني وهي جهة توجيه القراءات القرآنية المختلفة معجميا، لما قدرناه في هذا الوجه من أوجه اختلاف القراءات من إحاطة بكل ضوابط تحديد المعنى، وبعبارة مختلفة: إن توجيه القراءتين المختلفتين في لفظ اختلافا معجميا عملية تستوجب مراجعة كل ضوابط المعنى المشكلة في مجموعها ما سميناه المرجع اللغوي الضروري لتحليل الخطاب القرآني، على أننا لا نبتغي من وراء هذا أن نثبت أن هذه القراءة قرآن وأن تلك ليست من الوحي في شيء باعتقاد المرجع اللغوي فحسب، بل إن ذلك مما ينظر فيه أولا إلى السند والرسم ثم العربية⁽⁵⁾، ونقول العربية لا على النحو الذي نريد النظر فيه إنما على القدر الذي تثبت به عربية القراءة بأي وجه من الوجوه.

ونحب أن نؤكد على أمر له خطره هو أن عملية درس الخطاب القرآني محكومة بمجموعة من القواعد التي تكون مرجعا عاما يغدو المرجع اللغوي معه جزءا من كل، ونريد أن يبلغنا هذا الكلام إلى أن نقرر أن الحقيقة القرآنية لا تكون الآلة اللغوية مجزئة للظفر بها، إذ لا يقوم معنى ما نسميه (الخطاب القرآني) على معرفة العربية فحسب، إنما الخطاب القرآني محصلة لاجتماع المعاني اللغوية والمعاني الشرعية، وينبغي العلم أن الأخيرة هي المقصودة بهذا الخطاب⁽⁶⁾ لأنه مفعم برسائله الإنسانية ومقاصده الدينية والدنيوية، ومن ثم فإنه لا يليق في حق القرآن الكريم أن يرى أن في لغته إحالة على ذاتها، وعلى الرغم من أننا لا نختلف في حقيقة

ضوابط تحديد المعنى في لغة القرآن ودورها في توجيه القراءات المختلفة معجميا : دراسة نظرية تطبيقية - أ. نصر الدين وهابي

توافر المستوى الجمالي الذي لا يجاري في لغته إلا أننا متفقون كذلك على أن وراء ذلك ما وراءه. إن هذا ما نحسبه يعيننا على فهم أن حقيقة الخطاب القرآني ليست تقوم إلا بمعرفة لغته مجموعاً إليها النظر في أسباب نزوله ومحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه ووجوه قراءاته ومجمله ومفصله ومطلقه ومقيده... ما إلى ذلك مما لم يكن من غرض الاستعانة به على فقه الخطاب القرآني وصيانة نصوصه من الفهوم غير القويمة.

أولاً: الضوابط المكونة للمرجع اللغوي لتحديد معنى اللفظ:

أ- الضابط المعجمي:

نعني بما أسميناه الضابط المعجمي وجوب بدء استفراغ الجهد في تحصيل دلالة اللفظ القرآني من مراجعة كل ما عمدنا به معاجم اللغة المعتمدة وكتب متن اللغة من معان مرتبطة باللفظ المعني بالبحث في دلالاته، ويقوم وجوب النظر في المرجع المعجمي ابتداءً من جهة توفره على معاني كلمات اللغة باعتبار منهج في جمعها هو عينه الذي اعتمد في حماية العربية من اللحن والفساد، إذ أن عمل اللغويين في أخذ اللغة من مصادرها لم يقتصر على ما يتصل بنظامها، وقوانينها النحوية، بل قد صاحب مراعاتهم ضوابط الرفع، والنصب، والجرح، وطرائق الاشتقاق، وأخذ الصيغ الصرفية... صاحب ذلك عنايتهم بجمع متن هذه اللغة بأخذها من أدلتها المتفق عليها المفيدة للعلم بها، فطلبوا اللغة في أشعار العرب ونثرهم ومباشرتهم في بواديهم وأحيائهم، فجمعوا ودونوا مؤسسين بذلك لوضع معاجم أساسية هي هذه التي يعرفها اليوم كل دارس للعربية⁽⁷⁾. وهو ما نأخذ منه ضرورة الاطمئنان إلى مادة المعاجم العربية، والنظر إليها من جهة كونها مادة عربية يتوصل بها إلى فهم النص الذي نزل بلسان عربي في قوانينه وسنته.

على أنه يجب العلم أن المعنى المعجمي مرتبط في تدوينه بمراحل تطور اللغة، ومستويات استعمالها الاجتماعية، لذا تعين أن المعنى المعجمي مركب يستجيب للتحليل إلى عناصر لعل أهمها:

1- ما تشير إليه الوحدة المعجمية من دلالة على شيء أو فكرة أو ما يسمى (الدلالة الأصلية).

2- ما تتضمنه الوحدة المعجمية من دلالات تتلازم مع الأولى أو ما يسمى (الدلالة

المتضمنة(8).

ففي قولنا: (فلان يسعى في تحصيل معاشه) مرة و(يسعى في تحصيل رزقه) ثانية اتحاد في الدلالة على معنى القوت ولكن كلمة (رزق) تتضمن معنى دينيا زائدا على ما في كلمة (معاش).

لذلك، لم يفت علماء اللغة، وصناع معاجمها ما ضمنه القرآن الكريم ألفاظ العربية من معان إضافية دعت إليها مضامينه الدينية، وهو ما قد اصطحبوا عليه بالمعنى الشرعي⁽⁹⁾. وقد اعتبرنا ضابط المعجم أحد الضوابط الأساسية في معرفة معنى اللفظ في القرآن لما تحقق فيه من جهتين:

أولاهما: اعتماد التدوين فيه على أسس نظرية الاحتجاج اللغوي وأصولها التي التزمها العلماء في صيانة العربية من دواعي التلاشي، وبه يطمأن إلى أن عربية المعجم هي العربية التي نزل القرآن الكريم على سننها وأعرافها الدلالية عند العرب، قال أبو زيد الأنصاري (ت 215 هـ) عن كتابه (النوادر): "ما كان فيه من شعر القصيد فهو سماعي من المفضل بن محمد الضبي وما كان من اللغات وأبواب الرجز فذلك سماعي من العرب"⁽¹⁰⁾. ونوادر أبي زيد هذا، وغيره، مما يعرف بالرسائل، وكتب الموضوعات التي شاع تأليفها في أولى فترات الدرس اللغوي العربي، والتي يعني مؤلفوها بجمع الكلمات المتعلقة بالموضوع الواحد في الحيوان أو النبات أو غيره، أقول: إن ذلك كله مما يعد العمل التأسيسي المتقدم على ظهور المعجم العربي بصورته الشاملة⁽¹¹⁾.

بل إن فكرة جمع متن اللغة وبنيتها اللفظية مرتبطة في أساسها بتفسير القرآن الكريم، يقول د/ إميل يعقوب: "لاشك في أن الفكرة المعجمية كانت قد بدأت تراود العرب منذ أن بدءوا يشرحون القرآن"⁽¹²⁾.

كما نرى قيام العمل المعجمي العربي على الأصول المنهجية التي أقيم عليها مشروع صياغة قواعد نحوها وصرفها في قول الأزهري (ت 370 هـ) عن كتابه (تهذيب اللغة): "وقد حرصت ألا أودعه من كلام العرب إلا ما صح لي سماعا من أعرابي فصيح أو

محفوظا لإمام ثقة حسن الضبط مأمون على ما أدى " (13).

وفي كتب اللغة مما في هذا المغزى الكثير وبه تبين أن علماء العربية كانوا في درسههم ينظرون إليها على أنها وحدة متكاملة فأخضعوا - بمقتضى ذلك - متنها وقوانين نظامها وسننها لنظرية منهجية واحدة.

ثانيهما: توفر المعجم العربي على المعاني الشرعية التي جاء بها الدين من حيث اعتبار ذلك تطورا في اللغة ونموا طبيعيا، يقول د/ أحمد عبد الرحمن حماد: "فالمعجم اللغوي لأمة هو في نفس الوقت صورة ملخصة لما تعرفه هذه الأمة في حياتها اليومية وكيانها الاقتصادي والسياسي والديني والأخلاقي وتقدمها العلمي والفني، فكل تطور يحدث في ناحية من هذه النواحي نجد صداه يتردد في اللغة" (14).

ومما لا يجمل إغفاله في هذا الصدد وجوب البحث في دلالة اللفظ المعجمية بالنظر إلى عربية نزول القرآن الكريم، إذ بعربية زمانه نزل، وبها خاطب عرب زمانه، وبها يفهم ويتوصل إلى معانيه ومضامينه، جاء في تفسير الطبري قوله: "وإنما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزل على محمد ﷺ من الكلام إلى ما كان موجودا مثله في كلام العرب دون ما لم يكن موجودا" (15).

ومما يمكن دفعه من التفاسير المنحرفة باعتماد الضابط المعجمي تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِثْمِهِمْ﴾ (الإسراء: 71) بأن الإمام فيه جمع أم، أي أن الناس يدعون يوم القيامة بأسمائهم وأن الحكمة فيه رعاية حق عيسى عليه السلام، وإظهار شرف الحسن والحسين وأن لا يفتضح أولاد الزنا (16).

وكل ذلك مدفوع بأن ليس في العربية (إمام) جمعا لأم فهو مما لا يتوفر عليه متنها، ومعجمها اللغوي، ولا سبيل إلى تأييده بشاهد فصيح.

ب- الضابط الاستعمالي:

قد تعرف عربية الكلمة ومحاط بالمعاني المرتبطة بها في العرف العربي تعويلا على ما تقرر في المعجم المعتمد ثم لا يكون من ذلك كفاية وتمام، لأن البحث في معنى اللفظ القرآني يتجاوز

مجرد شرحه إلى تفسير استعمال القرآن له، فللكلمة معنى في ذاتها ومعنى في استعمالها، والاستعمال مختلف باختلاف مستعملي اللغة، إذ هم موزعون بين طبقات اجتماعية، وفئات ومجالات معرفية، وتخصصات، وغير ذلك مما له أثر في استعمال اللغة، وهو ما نبني عليه وجوب ضبط الاستعمال بقواعد تعصمه من بلبلة اختلاف الجماعة اللغوية في موضوعاتها ومجالاتها وطبقاتها وما إليه، ونسارع إلى القول بأن اللفظ في القرآن الكريم يتراوح بين الأوجه الاستعمالية التالية:

1- الحقيقة والمجاز: من الضروري أن يدرك ما إذا كان اللفظ مستعملاً في أصل وضعه اللغوي أم عدل به إلى معنى آخر لوجه من وجوه الصلة بينها، على ضرب من ضروب التجوز والتوسع في استعماله، لقد تقرر لدى العلماء أن حمل اللفظ القرآني على الحقيقة فحسب لا يسعف في إدراك معاني القرآن⁽¹⁷⁾ خاصة ما اتصل بالنصوص الموهمة للتشبيه، إذ يكون في حمل اللفظ فيها على الحقيقة ما لا تقنع به قواعد عقديّة، وإن كنا في هذا الكلام محمولين على مذهب مخصوص، ونحب لمسألة الصفات أن تدرس في موضع بعيد عن هذا الذي نقول فيه كلمتنا، ومما يصلح للتمثيل في هذا المطلب قوله تعالى: ﴿وَكُؤُ كُنْتُ قَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوهُ مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: 159)، فمن الأولى أن نعلم أن غلظ القلب في معنى الشدة والخشونة والصلابة لئلا ينصرف الفهم إلى ما لا يسوغ كتصور الضخامة في القلب أو ما في معناه.

وكذا إذا علمنا أن البياض والسواد مما يستعار للتعبير عن السرور والحزن عند العرب أعاننا ذلك على حسن الفهم في قوله تعالى: ﴿ظَلَّ وَجْهُهُ مُسَوِّدًا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (النحل: 58) فعلمنا أنه مهموم حزين. وهو كثير في القرآن الكريم.

على أنه يشترط في حمل اللفظ على المجاز اشتهاؤه حمله المجازي في معنى بعينه عن العرب، يقول د/ حسين حامد الصالح: "فكثرة استعمال اللفظ مجازاً في معنى من المعاني واشتهاؤه فيه يجعل صرفه إلى ذلك المعنى أولى من صرفه إلى معنى قل استعماله فيه"⁽¹⁸⁾ وهذا الكلام قد صيغ لدى العلماء في قاعدة يراد لها أن تعمل على صون الدلالة القرآنية من الفهوم البعيدة التي لا تركز إلى ضابط علمي.

ويظهر جليا أثر تحري الوجه الاستعمالي بين الحقيقة والمجاز في توجيه لفظي القراءتين المختلفتين معجميا إذ قد يساعد ذلك على كشف صلة بلاغية بين القراءتين كأن تكون إحداها بيانا للأخرى أو تفسيرا أو توكيدا أو غير ذلك، قال تعالى: ﴿وَجَاؤُوا آبَاءَهُمْ عِشَاءَ يَبْكُونَ﴾ (يوسف: 16) فقد قرئ (عِشَاء) بضم ففتح، فالأولى بيان لزمان المجيء وهو العشاء تدليلا منهم على طول بحثهم عن أخيهما اجتهدا وحرصا سائر النهار والثانية جمع أعشى من العشو الذي هو ضعف البصر وهو من لوازم المجيء ليلا فكانت به الثانية توكيدا للأولى.

ويذهب الإمام الشاطبي إلى أن معرفة المجاز الذي هو أحد أوجه تصرف العرب في كلامها مما يتوصل به إلى فهم كلام الله فهما صحيحا وشرطه أن يكون على معهود العرب في تجاوزها وإلا فإن الإخلال به مظنة للوقوع في التأويلات الفاسدة⁽¹⁹⁾.

2- الحمل على الظاهر: مما تقرر لدى العلماء وجوب حمل اللفظ على ظاهره، وهو ما جعلوه أصلا من أصول التفسير والتأويل احترازا مما قد ينجم عن صرف اللفظ عن ظاهره من دلالات ليس لها ما يؤيدها، وفي هذا المعنى، يقول الطبري: (وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب دون الخفي منه حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل القرآن أولي)⁽²⁰⁾.

وقد يعبر بعض العلماء عن مبدأ الحمل على الظاهر بقولهم (نفس القول)⁽²¹⁾ ويريدون بذلك مراعاة ما يمكن فهمه من القول نفسه، واللفظ ذاته، لا الذهاب إلى ما يبعد عن مراد اللفظ على ما جرى عليه معهود العرب، وهو ما رتبوا عليه فساد كل تفسير لا يلتزم بظاهر اللفظ وينحرف به إلى ما لا شاهد عليه في لسانهم وعرف لسانهم⁽²²⁾.

ويرى العلماء أنه إن يكن للقرآن الكريم ظاهر وباطن، فإن ظاهره هو ما مجرد من لفظه العربي تبعا لسنن العرب فيه، وباطنه هو مراد الله تعالى الذي يضطلع مهرة المفسرين ببلوغه اعتمادا على قرائن شرعية هم أعرف بها، وهذا المعنى الباطن لا يرتضى إلا بالجران

على ظاهر الكلام العربي أولاً ثم الاعتضاد بنص آخر في محل آخر يشهد على صحته ثانياً، ومن ثم، فإن مما يسميه بعضهم فهماً باطنياً منه ما هو باطن صحيح وما هو باطن فاسد⁽²³⁾.

ونقف لدى بعض العلماء على مصطلحي "الظاهر" و"المعنى" يعنون بالثاني ما يعنونه بمصطلح الباطن⁽²⁴⁾. على أنهم مجمعون على أن ظاهر اللفظ معروف من لغته ومعناه وأن باطنه معروف من المقاصد والحكم، فالظاهرة حقيقة لغوية والباطن حقيقة مقصدية شرعية، يقول الشاطبي: (المراد بالظاهرة المفهوم العربي والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطاب)⁽²⁵⁾ ومن ثم فإن معرفة الظاهر قدر مشترك بين كل من له بكلام العرب دراية ومعرفة، لكن معرفة الباطن محصورة في أهل الاستنباط من العلماء المجتهدين⁽²⁶⁾. وبالجمل، فإنه لا اعتدال في الجمع بين ظاهر اللفظ القرآني وباطنه أو معناه ما لم يعتبر ما يلي:

- 1- الأصل في معنى اللفظ حمله على ظاهره الجاري على العرف العربي.
- 2- عدم الاختصار في تحصيل المعنى على الدلالة اللغوية وتعيدها إلى الربط بالمقاصد الشرعية المعتمدة.
- 3- وجوب تأييد المعنى الباطني بنص في موضع آخر يؤكد فيه الحقيقة المقصدية الشرعية.⁽²⁷⁾

فعملاً بذلك كله يمكننا أن نحكم بفساد رأي من أول كلمة (سكاري) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ (النساء: 43) بالغفلة وحب الدنيا وكلمة (جنبا) في ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ بأنها التلبس بالمعاصي والذنوب وإن الاغتسال في ﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ هو التوبة عن ذلك.

فهذا من قبيل التأويل الفاسد لأنه مما صرف عن ظاهره العربي، فالعرب لا تفهم من الجنابة غير حقيقتها ولا تفهم من الاغتسال غير حقيقته.⁽²⁸⁾

فمن بدا له حمل السكر على الغفلة، والجنابة على المعصية، والاعتسال على التوبة لضرب من المجاز وقع في الإغراب والتكلف وهو منهي عنه⁽²⁹⁾، وأعوزه الشاهد على

صحة مذهبه، ويفوته تحصيل المقصد الشرعي بذلك التكلف والإغراب، إذ المقصد الشرعي لا يتوصل إليه بالنظر في ما أسموه المعنى التركيبي الذي لا يقتصر فيه على معنى اللفظ مفردا، بل يتجاوز فيه إلى النظرة الكلية للنص التي يدخل في إطارها مقتضيات الأحوال والملابسات المعبر عنها بأسباب النزول وغير ذلك⁽³⁰⁾، والنظر في سبب النزول هنا يدفع أن يكون السكر الغفلة إنما حقيقته والجنابة المعصية بل حقيقتها وكذا الاغتسال⁽³¹⁾.

3- مراعاة التضمنين: مما ينبغي أن يراعى في استعمال اللفظ القرآني كونه في معناه العرفي أو مضمنا معنى غيره، والتضمنين مطلب لغوي دقيق لما يشترط في القول به من مراعاة السياق، ومرتبة بلاغة القرآن والنكتة الفنية بين المعنى المتروك والمعنى المضمن في اللفظ بعد ترك معناه العرفي، وغير ذلك، ونسارع إلى القول بأن من لا يعتد بالتضمنين في سياق نظره في ألفاظ القرآن الكريم إنما هو معتد على طبيعة اللغة العربية⁽³²⁾ لأنه بذلك يفوق على اللفظ في القرآن تقوية معناه بمعنى ما ضمن فيه، ووجهها من وجوه الاستعمال يراد له به حظ من البلاغة لا يكون له إلا به. بل إن للقول بالتضمنين - وهو حقيقة في اللغة - أثر في إدراك معنى اللفظ في القرآن لا يتحقق إلا به، فكلمة الفتنة في قوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُمْ الْمُفْتُونُ﴾ (القلم: 06) في معنى الجنون والمفتون المجنون، أما في قوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (البقرة: 193) هي في معنى الشرك وكذا في قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 191) وبين الشرك والجنون ما بينهما⁽³³⁾.

ج- الضابط السياقي:

لفظ في الخطاب القرآني معنيان: إفرادي وتركبي، ويراد بالأول معناه مفردا معزولا عن تركيب ما يستقيم أن يدرج فيه فيتفاعل مع وحداته اللغوية، مؤثرا ومتأثرا، فيكون من ذلك تضافر على الإنتاج الدلالي الذي يعطي التركيب طاقته التعبيرية، وبعده التداولي، وهذا المعنى الذي يحصل اللفظ عليه ضمن تعالقه التركيبي هو المراد بالمعنى التركيبي⁽³⁴⁾ وهو الذي يحظى بالعناية والاعتبار، إذ المعلوم أن المتكلم لا يتواصل بإلقاء اللفظ الواحد منفردا إنما بالتركيب، والمتواليات التركيبية، أي بالجمل والنصوص، إذ بذلك ينجح الإبلاغ

وتحصل الفائدة، وما دام أقل ما تحصل به الفائدة جملة فالأولى أن تكون الجملة أصغر وحدة في التحليل اللغوي لا الكلمة، لأن الكلمة تصلح أصغر وحدة في الشكل وحق الباحث في الدلالة أن يقيم عمله على ما يتحقق فيه الإبلاغ والإفهام وهما رهن بالتركيب، فالتركيب - من ثم - قاعدة عمله وأساس بحثه، فإنتاج الكلام لا سبيل إليه إلا بتعليق الكلمة بالكلمة وجعل بعض الكلام بسبب من بعض⁽³⁵⁾، وبه يعرف أن المعاني المعجمية للكلمات لا تسعف بإدراك معنى الجملة إنما الأمر موكول إلى البحث في العلاقات القائمة بين الكلمة والكلمات، هذه العلاقات التي بها تتحدد للكلمة وظيفة دلالية محددة داخل تعالقاتها التركيبي، وإذا اشترط هذا في معنى الكلمة داخل الجملة، فإن معنى الكلمة داخل النص يفرض إطالة البحث ليشمل شبكة العلاقات القائمة بين المتواليات الجمالية التي تشكل النص، لذا وجب البحث في معنى اللفظ في القرآن الكريم على أنه وحدة أساسية ضمن الجملة التي هي بدورها وحدة ضمن النص أو النسيج الجملي، بعد أن تقرر أن المفهوم المحوري لعلم اللغة النصي أنه عبارة عن تنابعات جمالية متناسكة⁽³⁶⁾ ولكن القول بأن معنى اللفظ كائن في الجملة ثم في النص لا يكفي لتحقيق النجاح في طلب البغية لأن النص مزدوج البعد في تحليله : أحدهما داخلي تعبر عنه العلاقات الداخلية بين أجزائه ضمن نظام يمكن رصد ضوابطه وقوانينه، وثانيهما خارجي تعبر عنه مجموعة الملابس المحيطة به أي ظروف إنتاجه وتوظيفه كالسياق بأنواعه وجميع ما يمكن أن يتناوله الدارس في إطار ما يسمى " التواصل الاجتماعي " لذلك اتجه بعضهم إلى الحديث عن نظرية السياق الاتصالي التي تحدد للنص وظيفة معينة⁽³⁷⁾.

- إن هذا ما يفضي بنا إلى القول بأن معنى الكلمة رهن بمراجعة سياقه على مستويين:
- أ- السياق اللغوي: أو الداخلي أو الأصغر، وفيه ينظر في العلاقات القائمة بين المفردات وكذا القائمة بين الجمل واتخاذ بعض ذلك سببا من بعض.
- ب- السياق غير اللغوي: أو الخارجي أو الأكبر، وفيه ينظر في كل ما يمكن اعتباره مشاركا في صنع النص من ظروف وملابس وشروط مكانية، وزمانية، وتاريخية، واجتماعية، ونفسية، و.... ومقاصدية⁽³⁸⁾.

وتأسيساً على هذا، فإن كل تفسير لا يأبه بمنهج السياق، ولا يقوم على أساس من نظريته هو تفسير خاطئ لما يطلبه من الحقيقة والصواب لا يعتد به في درك مرامي الكتاب، ومن ثم وجب أن يلتزم بمبدأ مراعاة عربية زمن النزول لأنها معبرة عن إطار عام، فيه البعد الاجتماعي والثقافي، وما يحف بالنص القرآني زمن نزوله، فلا مناص من الإحاطة بكل ذلك للظفر بالفهم الصحيح وهما ما يعبر عنه بـ: "مطلق الفهم العربي لمن حصله" (39) على أن المراد هنا هو ما قد نسميه "القرائن المقالية" أي ما ارتبط به من قوانين لغوية جارية على السنن العربية، ولكن "القرائن الحالية" هي التي يוכל إليها البلوغ بالفهم إلى كماله وتماحه.

يقول د/ تمام حسان: (ومن المعروف أن إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي) وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلا (معنى المقال) أو (المعنى الحرفي) وهو معنى فارغ تماماً من محتواه الاجتماعي والتاريخي منزول تماماً عن كل ما يحيط بالنص من القرائن الحالية ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى) (40).

وإذا استقر في الأذهان أن الخطاب القرآني حقيقة شرعية لا لغوية ساغ فهم ضرورة أن يفسر القرآن في إطار النظرية السياقية أو ما يسمى (السياق المقاصدي) ومعناه وجوب النظر إلى اللفظ من خلال مقاصد القرآن الكريم ومراميه العامة التي تكون نظريته التشريعية (41)، وهذا ما يدخل في ضرورة التفريق بين النص اللغوي والنص الشرعي التي تقضي بأن الثاني يستدعي ما يجب في الأول ويتجاوزه، إذ بينهما من هذه الزاوية عموم وخصوص.

ونخلص إلى القول بأن هذا الذي نسميه السياق الخارجي، أو الأكبر، أو القرائن الحالية، أو غير ذلك، مما يحيل على خارج النظام الداخلي للنص مما يمكن أن يعبر عنه بالنظر في أسباب النزول، إذ أن سبب النزول طريق موصول إلى كل ذلك فيقوم، من ثم، مقام مقتضيات الأحوال (42).

وما يجب فيه العلم أن السياق المقاصدي الذي نريد درسه في المقام الحالي الخاص

بالخطاب القرآني مرتبط بتفاصيل ينبغي عدم إغفالها تتعلق بأغراض الدين الحنيف من خطابه.

وهو ما درسه بعضهم تحت عنوان "أنواع مقام الحال" فتحدث عن مقام التقوى ومقام التقديس ومقام التغير ومقام التقرير ومقام التشريع⁽⁴³⁾، فلا سبيل إلى بلوغ معاني الألفاظ القرآني إلا بالنظر في كل ذلك، وهو ما قد يجعل تصورنا لنجاح درس لغوي قرآني بعيدا عن فهم مقاصده وأغراضه الشرعية أمرا متعذرا جدا.

د- الضابط البلاغي:

يراد بالضابط البلاغي ضرورة أن يراعى في البحث عن الدلالة اللفظ القرآني ما يليق بلغة القرآن الكريم من سمو بلاغي ورقي تعبري، وأن لا يطلب للغة الكتاب المعجز إلا ما يسمو بها على أعلى المراتب في كلام بلغاء البشر، فضلا عن أن نفس ألفاظه التفسير الذي لا تفرقه منزلة البلاغة القرآنية، وأحسب أن الكثير مما وقع من هذا القبيل إنما كان أثرا لمغبة الوقوع في الوقوع في التعصب للمذاهب الضالة، والاتجاهات المنحرفة، فترى صاحب النحلة الأعمى عن غيرها يجابه- في سياق الجدل- بالنص من القرآن الكريم يكون فيه ما يعارض نحلته، ويهدم مذهبه، فيعمد إلى اللفظ في ذلك الموضع عن مألوف استعماله ومعهود فهمه إقامة لمذهبه وتعصبا لنحلته، ولذلك كان من التأويلات الفاسدة الكثير مما قسر فيه اللفظ على الاستجابة للمعنى المستقر عند المفسر سلفا⁽⁴⁴⁾، وذلك كالذي نراه في تفسير بعض المعتزلة للفظ (إلى) في قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: 22- 23) بأنها النعمة، مريدا بذلك أن (إلى) واحدة (آلاء) التي هي بمعنى النعم، فالمعنى على ذلك هو ناصرة نعم ربها، وما ذاك إلا لما استقر عند المعتزلة، ومن وافقهم، من إنكار رؤية الله تبارك وتعالى⁽⁴⁵⁾، وقد ذهب هؤلاء محتجين لصحة تأويلهم إلى القول بالتقديم والتأخير والحصر وغير ذلك مما فيه تعسف تدفعه بلاغة القرآن الكريم، ولما كان هؤلاء ممن ينفون الكلام عن الله تعالى رأوا أنه في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: 164) مأخوذ من الكلم الذي هو الجرح لا من الكلام، فيكون المراد به (جرحه تجريحا) ويؤول ذلك إلى أنه حمله من مشقة الرسالة ما يقوم في الجهد

والعناء مقام الجروح المؤلمة ! قال أبو حيان: (ومن بدع التفاسير أنه من الكلم وأن معناه: وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن)⁽⁴⁶⁾.

ويكفي في التعليق على هذا الإسفاف غير اللائق ببلاغة القرآن حكم أبي حيان عليه بأنه من بدع التفاسير، وبهذا يكون في فساد العقيدة لدى المفسر سبب في المساس ببلاغة القرآن الكريم بقصره للغة وحملها على الاستجابة لداعي غرضه وهواه، ومن ثم اشترط العلماء في أهلية المفسر أن يكون سليم العقيدة⁽⁴⁷⁾.

وما لا يتأتى أن يكون فهما قويا تفسيرا إتيان البيوت في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا بُيُوتَ مَنْ أَبْوَابَهَا﴾ (البقرة: 189) بإتيان النساء من حيث أمر الله وأنه من سبيل الكناية في ذلك،⁽⁴⁸⁾ وهو فهم مدفوع فوق عدم موافقته سبب نزول الآية لأن هذا المعنى يوصل إليه من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: 222) فيكون بذلك مجرد تكرار خال من أي نكتة بيانية أو حكمة تشريعية والقرآن منزّه عن ذلك⁽⁴⁹⁾، كما أنه تفسير مبني على حمل آية من آيات الأحكام على المجاز، وهو مما لا يستقيم، لأن فيه تشويشا على الفهم يفضي إلى تعطيل الشريعة، يقول د/ عبد الجليل عبد الرحيم: (والذي تجب ملاحظته أن من الألفاظ ما يمتنع حملها على المجاز كالألفاظ المتعلقة بالإيمان وآيات الأحكام فدخل المجاز في هذا النوع ممتنع لأنه يتنافى الغرض من التكليف ويؤدي إلى مفاسد كثيرة أهمها تعطيل الشريعة)⁽⁵⁰⁾.

هـ - الضابط المقاصدي⁽⁵¹⁾:

مما ينبغي أن لا يغفل أبدا في دراسة الخطاب القرآني حقيقته الجوهرية المرتبطة بمقاصده الدينية العقيدية والتشريعية وأهدافه المتصلة ببيان علاقة المخلوق بالخالق والمخلوق بالمخلوق.

لذلك أخطأ كثير من المفسرين الذين غلبت عليهم فنون وعلوم فحكموا فنونهم وعلومهم في القرآن وحملوا نصوصه على الاستجابة لدواعي نظرياتها، وأصولها، وقواعدها، غير آبهين إلى أنه كتاب دين، ودستور شريعة، فكان هم النحوي أن تكون نصوص القرآن شواهد لقواعده وقوانينه اللغوية، وكان دأب المتكلم تأييد مقولاته ومفاهيمه، ومجمل القول أن قد أثر كل ذي اختصاص أن يجعل من القرآن الكريم نصير

اختصاصه، على أنه إن يكن شيء عن ذلك متحققاً إلا أن الغلو في تحكيم الاختصاص فهم نصوص القرآن قد أدى إلى غير قليل من الانحرافات والشُرور⁽⁵²⁾.

وإذا وقع هذا الكلام موقع المتفق عليه، فقد وجب أن يتأسس عليه الدفع في صدر كل من سعى في درس الخطاب القرآني، والبحث في دلالاته، من غير مراعاة القواعد المقصدية فيه، ونسارع إلى القول إنه يستحيل دراسة لغة القرآن بغير دراية بمقاصده التي تغدو السبيل الوحيد لفهم لغته وفقه خطابه، فالقرآن - من ثم - نصوص في أحكام الدين حاللن وحرامه، وحدوده، وأوامره، ونواهيه، استخدم في الوصول إلى معرفتها لغة روعي فيها ما يخدم مقاصده وأهدافه، فالواجب على من يدرس لغته أن يسلك إليها من سبيل الأسس التشريعية للقرآن الكريم، ولذلك اتجه العلماء إلى التفريق بين المعاني اللغوية والمعاني الشرعية إذ الثانية مقصودة مراعاة بينما تبعد الأولى عن العناية والقصد.

يقول د/ عبد الكريم حامدي: (على المجتهد أثناء استنباط المعاني من النصوص ملاحظة الفرق بين الوصف الطردي للاسم - أي المعنى اللغوي له - الذي لا يتعلق به غرض شرعي، وبين الوصف المقصود من التشريع، وهذا الوصف هو علة الحكم عند علماء الأصول الذي يترتب عليه جلب منفعة أو دفع مضرة فلا عبرة بالمعنى اللغوي بل العبرة بالمعنى الشرعي له)⁽⁵³⁾.

ولعل من الحقائق التي قررها العلماء العارفون بأصول أخذ المعنى من اللفظ القرآني أنه له ظاهر وباطن، وأن مجرد العلم باللغة ما هو إلا توفر على بعض (الآلات) التي وإن كانت مطلوبة إلا أنها تقف بالمفسر عند الظاهر فحسب، ولا سبيل إلى التوفيق في فهم القرآن إلا بالجمع بين ظاهره وباطنه في إطار ما يسمى بمنهج المقاصد الذي كان للإمام الشاطبي فيه يد طولى⁽⁵⁴⁾.

يقول د/ السيد أحمد عبد الغفار: (فالجانِب اللغوي في الأبحاث الأصولية قوامه العناية بالألفاظ والتراكيب بحثاً عن الدلالة، وضبط هذه الدلالة بما يتفق وقصد الشارع)⁽⁵⁵⁾.

إن أقوى ما يقنعنا بضرورة مراعاة الضابط المقاصدي في دراسة لغة القرآن الكريم هو

اختلاف القواعد والأسس، والضوابط المرتبطة بأخذ الدلالة من اللفظ بين اللغويين والأصوليين، وقيام هذا الاختلاف على ارتباط البحث اللغوي بالمقاصد الشرعية عند الأصوليين خلافا لعلماء اللغة، ولعل هذا الارتباط هو ما جعل الدرس اللغوي عند علماء الشريعة يبدو في دقته وحساسيته من جهة الدلالة مصورا لهم لغويين وزيادة، ومن هنا بدا لبعض الباحثين أن علماء الأصول قد وفوا اللغة في بحوثهم ما لم يتهياً للغويين أنفسهم⁽⁵⁶⁾، وما ذاك إلا لربطهم الدرس اللغوي القرآني بمقاصد التشريع إذ أن من فائدة هذه المقاصد الجمع بين اللفظ ومدلوله، والنص ومعناه، في غير تطرف وانحراف⁽⁵⁷⁾.

ثانياً: دور ضوابط تحديد المعنى في توجيه القراءات المختلفة معجمياً - تحليل تطبيقي - لا نريد في هذا الموضوع من دراستنا هذه أن نخوض فيما يتعلق بمفهوم القراءات وتاريخ التأليف فيها ووجوه اختلافها وما يرتبط بكل ذلك من تفصيلات قد تنأى بنا عن بغيتنا هنا، على أننا نحب أن نقرر أن توجيه القراءتين أو أكثر في الموضوع الواحد من القرآن الكريم باعتقاد المرجع اللغوي الذي يحصل بمجموع الضوابط المشار إليها آنفاً، أقول: عن التوجيه اللغوي للقراءات ليس بالذي يعول عليه منفرداً في تحقيق القرآنية في القراءة، وإن اشترط فيها موافقة العربية، إنما المعول على السند وموافقة الرسم ثم موافقة العربية بعد ذلك، لأن القرآن نقل لا رسم ولا لغة، وبه تقرر أن القراءة سنة متبعة.

ومن ثم، فإننا نسعى من وراء هذه الدراسة التطبيقية إلى الكشف عن دور المرجع اللغوي الذي تمثله ضوابطه تلك في أحد هدفين:

أولهما: دعم شرطي الرواية والرسم بالتحقيق اللغوي المنهجي الذي قد يؤيد القراءة المؤيدة سنداً ويدفع القراءة المدفوعة رواية.

وثانيهما: الكشف عن أحد وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم بالنظر التحليلي في التنوع الأسلوبي والبلاغي بين وجوه القراءات مما يعد أحد مظاهر الثراء التعبيري في لغة الكتاب المعجز، فأقول:

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (سورة التوبة: 118). قرأ ابن عباس ؓ (الصادقين) بالفاء بدل القاف⁽⁵⁸⁾.

أما القراءة الأولى فمن الصدق، وأما الثانية فمن الصدوف ومعناه الإعراض، والآية تذييل وخاتمة لقصة تخلف بعض أصحاب الرسول ﷺ عن القتال معه في غزوة تبوك أو غزوة العسرة⁽⁵⁹⁾ وفيها ذكر لقوم صدقوا الله تعالى ورسوله في إيمانهم وجهادهم، وآخرين اعتذروا إلى رسول الله بأعذار اختلقوها رغبة عن القتال معه وآخرين تخلفوا واعتذروا وصدقوا في الاعتراف بذنبهم حين تخلفوا، فمدار القصة كله على الصدق في الدين وفي إتباع رسول الله ﷺ لذا تضمنت الآية الكريمة أمرا لمن اعتذروا عن القتال كاذبين بالتقوى والإخلاص في الموقف مع النبي ﷺ والصدق معه في ساعة العسرة كما في ساعة اليسر⁽⁶⁰⁾.

وقيل إن المأمور بالصدق قوم من أهل الكتاب أسلموا وآمنوا، فأمرهم عز وجل بأن يكونوا في الصدق وسائر الفضائل مع المهاجرين والأنصار⁽⁶¹⁾.

والأمر بالصدق في الآية أشبه بمناسبة ما قبلها من ذكر لقصة الثلاثة الذين تخلفوا عن الرسول ﷺ معتردين ثم ندموا وجزعوا مما بدر منهم فأقروا واعترفوا وصدقوا في اعترافهم بذنبهم بمخالفة رسول الله ﷺ⁽⁶²⁾ فتاب الله عليهم وعفا عنهم وطهر قلوبهم مما شابها من الغش والكذب، فيكون المرء مستحقا لذلك كله بأن يصدق.

وأما قراءة الصدوف فتضمنت أمرا بالإعراض والميل والانصراف لأن وجوه الصدوف كلها تدور على هذه المعاني⁽⁶³⁾. وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ﴾ (الأنعام: 46) أي يعرضون عنها ويميلون وينصرفون عنها فلا يأبهون بها، وفي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ آيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا﴾ أي: أعرض وانصرف ﴿سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْذِفُونَ عَنِ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْذِفُونَ﴾ (الأنعام: 157)، أي يعرضون⁽⁶⁴⁾.

وبالنظر إلى سياق الآية في القصة، فإنه لا استقامة لمعنى الصدوف فيها إلا أن يكون أمرا بالإعراض عن الهوى ووساوس النفس ومخالفة أوامر السوء منها، على أن هذا التأويل يضعف لعدة أسباب لعل أهمها:

- أن الأمر بالصدق هو الغالب في القرآن الكريم ومواضعه كثيرة جدا، بينما لم يرد

الأمر بالصدوف في أي موضع، فاللفظ غريب في استعماله.

- أن الصدوف في القرآن الكريم لم يكن إلا وصفا للكفرة والمشركين - وقد تقدم بعض ذلك - فيكون من الغريب أمر المؤمنين به.

- أن تأويل الصدوف بالإعراض عن النفس والهوى فيه تكلف وعسف مدفوع ببلاغة القرآن ومعهود لغته وخطابه فإنه لم يرد فيه أمر بالإعراض عن شيء إلا وهو متلو بذكر ما يتعلق به، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾ (الحجرات: 12) إذ لم يقل: (كونوا من المجتنبين) فإن قيل: عن متعلق الصدوف هنا محذوف كما حذف في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أُنْتُمْ مُتْتَهُونَ﴾ (سورة المائدة: 91)، أي عنها، أي عن الخمر والميسر⁽⁶⁵⁾. أجب عنه بأن متعلق الانتهاء هنا ظاهرة لسبق ذكره، أما متعلق الصدوف فغير ظاهرة، وهو في تقديره بعيد وفيه إغراب لا تحتمله فصاحة القرآن الكريم.

هذا، وقد دعا بعض الباحثين إلى التحقيق في نسبة قراءة الصدوف إلى ابن عباس رضي الله عنه⁽⁶⁶⁾ لما فيها من الضعف والإغراب في التوجيه.

ومما قرئ به مختلف المعنى المعجمي قوله تعالى: ﴿وَجَاؤُوا آبَاءَهُمْ عِشَاءَ يَكُونُ﴾ (يوسف: 16) فقد قرئ (عشاء) بضم العين ففتح، وقرئ (عشيا) بضم فكسر⁽⁶⁷⁾، والمعنى في كليهما واحد هو جمع أعشى، ومثلها قراءة الحسن (عشى) بكسر ففتح.

أما قراءة الجمهور فتتضمن ذكرا لزمان مجيئهم إلى أبيهم، وهو العشاء، فالمعنى على ذلك أنهم أرادوا إيهام أبيهم بأنهم أنفقوا اليوم كله في البحث عن أخيهم يوسف عليه السلام، وفيه معنى حرصهم على سلامته وعلى إنفاذ وصية أبيهم بأن يرعوه، وأن لا يغفلوا عنه، ففي اختيارهم وقت العشاء للرجوع إبعاد للتهمة عنهم وتعمية على أبيهم بأن يظن بهم فعل السوء بأخيهم⁽⁶⁸⁾.

وأما قراءة (العشاء) بضم ففتح، فعلى أنها جمع أعشى، من عشا يعيشو عشا وهو سوء البصر وضعفه، وبه سمي الشاعر الأعشى لضعف بصره.

وكل ما في متن العربية من هذا اللفظ آخذ بسبب من معنى ضعف البصر وعدم تبيين

الشيء والغفلة عنه أو التغافل والإعراض عنه وكذا الظلمة وعدم الظهور وكل ما في معنى الخفاء⁽⁶⁹⁾.

ومنه في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ﴾ (الزخرف: 36) أي يتعام ويعرض ويتغافل⁽⁷⁰⁾.

فالمعنى على هذا أن إخوة يوسف عليه السلام كانوا قد جاءوا أباهم وبهم ضعف في البصر، والوجه في هذا إما على الحقيقة في اللفظ أي أنه لحق بإبصارهم ضعف من أثر التباكي والتظاهر بالحزن على يوسف، وهذا المعنى مدفوع بعدم إمكان الجمع بين التظاهر بالبكاء ولحاق الضرر بالبصر منه، لأن ذلك لا يكون إلا من جهة الحقيقة وهو مختلفون مدعون.

وإما أن يكون اللفظ مستعملا في معنى التظاهر بالعشا إيهاما لأبيهم وإمعانا في التخفي والاستتار، فيكون معنى (عشاء) متعاشين أي متظاهرين بالعشا.

وإما أن يكون اللفظ في حقيقته على معنى الإشارة إلى مجيئهم ليلا فإن من معاني العشا سوء الإبصار ليلا، فيكون هذا المعنى راجعا إلى معنى قراءة الجمهور (عشاء) أي وقت العشاء، وإن من سبيل الكناية في ذلك، أي: رجعوا إلى أبيهم لا يكادون يرون أمامهم لأنهم رجعوا ليلا وقت العشاء.

فيرجع بذلك معنى القراءة إلى تأكيد قراءة الجمهور بتضمنها ذكرا للآزم معناها، فإن العشا وضعف البصر من لوازم المسير ليلا، وبه يتبين وجه سائغ في هذه القراءة التي تكاد تذكرها في هذا الموضع كل كتب التفسير التي تعني بتوجيه القراءات المختلفة، لما رآه أصحابها فيها من تأييد لقراءة الجمهور.

على أننا نشير إلى أن قراءة (عشاء) بكسر العين ففتح غير مقصورة على معنى الظرف فحسب، بل قد تكون في معنى جمع (عاش) فهي (فعال) بكسر أوله ك (راع) و (رعاء)⁽⁷¹⁾ فتكون (عشاء) منصوبة على أنها حال من الضمير العائد على إخوة يوسف وهو راجع إلى معنى الذي في (عشاء) و (عشى) و (عشيا).

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَذْمِيرًا﴾ (الإسراء:15). فقد قرئ في (أمرنا) - على ما وقع إلي - بأربعة وجوه:

- أمرنا: بالتخفيف وهي قراءة الجمهور.
 - أمرنا: بالتخفيف وكسر الميم وهي قراءة الحسن ويحيى بن يعمر وعكرمة.
 - أمرنا: بالمد وبها قرأ علي بن أبي طالب وابن إسحاق وغيرهم.
 - أمرنا: بالتضعيف في الميم المفتوحة وبهذا الوجه قرأ ابن عباس. (72)
- والذي تفيده مصادر اللغة أن وجوه القراءة في هذا الحرف ترجع كلها إلى ثلاثة معان:
- الأمر: من أمر يأمر فهو أمر والآخر مأمور.
 - الكثرة: من أمر الشيء كثر وأمر القوم إذا كثروا، وتكون الميم فيه مفتوحة ومكسورة، وعليه قراءة أمرنا بالمد أي أكثرنا.
 - الإمارة: وذلك من أمرته جعلته أميرا، بتشديد الميم. (73)
- فأما قراءة الجمهور (أمرنا) فقد استشكل فيها بعضهم أن يأمر عز وجل بالفسق وهو مما لا يليق به، فأجيب عنه بأن المأمور به محذوف جريا على قول القائل: أمرته فعصى، ودعوته فأبى، والمراد أمرته بالطاعة فعصى ودعوته للإجابة فأبى. (74)

وقد فسر بعضهم الأمر في الآية على غير الحذف، فجعلوا أمر المترفين بالفسق بمعنى استدراجهم بإدراك النعم ودفع النقم، فيكون ذلك سببا لبطرتهم ومخالفتهم فعلى هذا يكون الأمر بالفسق تمهيدا لهم واستدراجا للمعاصي ثم استحقاقا للهلاك والعذاب والدمار (75).

والمترفون في هذا التوجيه هم الكبراء والسادة، ويكون منه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَارًا يَجْرِمُهَا لِيَمُكِّرُوا فِيهَا﴾ (الأنعام:126).

وقد يكون في تخصيص الأكابر والسادة بالعذاب تقرير لكونهم الأقدر على الفسوق والعصيان والمكر (76)، كما أنهم الأحرص على صد غيرهم عن الإيمان وإتباع الرسل لما في إتباعهم من ضياع لمكانتهم في أقوامهم وذهاب مصالحهم.

وقد يستحق الضعفاء العذاب بإتباعهم سادتهم، لذا يستعفون من العقاب بقولهم: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ (الأحزاب: 67).

ومن ثم قد يكون أمر المترفين بالفسق على حقيقته من باب تزيينه لهم واستدراجهم إليه لينظر هل يتبعهم الضعفاء في ذلك، فيكون منه استحقاقهم للعذاب، وعلى هذا المعنى فعلل الضمير في (ففسقوا) عائد على المترفين أي السادة وعلى الضعفاء جميعا، فيكون فسق المترفين غوايتهم ومكرهم ويكون فسق الضعفاء طاعتهم وإتباعهم، فقال الجميع غضب الله فدمرهم تدميرا، وذلك كقوله تعالى حكاية عن فرعون وقومه: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ . فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الزخرف: 54-55)(77).

وأما قراءة معنى التكثر وهو في وجهين (أمرنا) بكسر الميم و(أمرنا) بالمد وفتح الميم، فعلى أن أهل الترف والفسق والغواية قد كثروا وغلب على حال هذه القرية الكفر والضلال فاستحقت الأخذ والدمار وقد يستشكل بعضهم إسناد معنى تكثر أهل الكفر لله سبحانه وتعالى، فعلى الجواب عنه بأنه من باب إمهال الغاوين بالبسط في الدنيا والتطويل في الأعمار فيمعنوا في الضلال فيكون منه نيلهم العذاب، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ (مريم: 75)(78).

وعلى أخذ القرى بغلبة الكفر على أهلها وكثرته فيهم فإن ذلك هو السنة في دعوة الأنبياء والرسل، فإن الله سبحانه وتعالى ما أهلك القرى إلا بغلبة الفسق على أهلها، إذ ما اتبع الرسل إلا القليل، وهذا المعنى كثير في القرآن الكريم.

وأما قراءة (أمرنا) بالتشديد، فعلى معنى جعلنا المترفين أمراء وسادة أي سلطانهم على أهلها.⁽⁷⁹⁾ من باب تسليط الأشرار على القوم بحملهم على الكفر فيستجيبوا لهم فيستحقوا العذاب، وهو راجع إلى معنى سابق.

ولعل قراءة (أمرنا) بكسر الميم التي في معنى كثرنا أن تكون في معنى (أمرنا) من الإمارة لأن (الإمر) في العربية العظيم الشديد، فعلى (أمرنا مترفيها) عظمناهم فجعلناهم

عظماؤهم في قومهم وعظيم القوم سيدهم وشريفهم⁽⁸⁰⁾، ومن (الإمر) بمعنى العظيم قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ (الكهف: 71) أي عظيماً⁽⁸¹⁾. وبه يرجع الوجهان في القراءة إلى معنى واحد.

والذي نقوله في النهاية أمران:

أولهما: أن جميع معاني أوجه القراءة في هذا الحرف يمكن ردها إلى معنى واحد وإن اختلفت السبل إليه، إذ كل ما جاء فيها مستحق للأخذ والدمار سواء أكان أمراً بالطاعة فكان عصيان أم كثرة أهل الترف والغرور في القرية أم جعلهم سادة على أهلها يحملونهم على المعصية ولذلك قال الشريف المرتضى بالتسوية في وجوه القراءة في هذا الحرف⁽⁸²⁾.

وثانيهما: أن اختيار وجهي (الإمارة) و(التكثير) إنما كان عن رغبة في تنزيه الله عز وجل عن الأمر بالفسق⁽⁸³⁾، إذ ذاك ما يدل عليه ظاهر قراءة الجمهور، على أن كلا الوجهين (أمرنا) و(آمرنا) لا يسعف بما يروونه تنزيهاً لله عن الأمر بالفسق لأن ذلك سواء مع معنى جعله عز وجل أهل الترف كثيرين أو أمراء وسادة، فتعليق إدارة الله تعالى بالأمر بالفسق كتعليقها بتكثير أهله أو جعلهم سادة وكبراء، ومن ثم فإنه لما تعين أن الحمل على الظاهر - وهو الأصل - في كل وجوه القراءة في هذا الحرف لا يسعف بالتنزيه الواجب في حق الله تبارك وتعالى فلا سبيل إلا إلى التأويل الذي يعتضد بنصوص أخرى في مواضع أخرى، وقد كان ذلك هنا، أو تقدير المحذوف، وقد سبق كذلك الإشارة إليه في أول الكلام عن هذا الحرف من القرآن الكريم، والله أعلم.

الهوامش:

- 1- انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني 51/2.
- 2- انظر مثلاً: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور 18/1 والجامع في علوم القرآن لابن وهب المصري 39/3.
- 3- انظر في مبحث علاقة العربية بالأدلة الشرعية: الموافقات للشاطبي 64/2، التنظير الفقهي، جمال الدين عطية، ص 109، أثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، أحمد شيخ عبد السلام (بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات) 553/2. وعلاقة علوم الشريعة باللغة العربية توفيق أسعد حمارشة (بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات) 181/1، وعلاقة علوم

- الشرعية باللغة العربية محمد معبدي (بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات) 497/2، وغيرها كثير جدا.
- 4- في هذا البحث أعدت دراسات كثيرة، انظر مثلاً: بدع التفاسير لأبي الفضل الغفاري والاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم ودفعها د/ محمد حسين الذهبي، وغيرهما كثير.
- 5- انظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري 09/1 يقول ابن الجزري: (وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الألف في اللغة والأفيس في العربية بل على الألف في الأثر والأصح في النقل والرواية إذا ثبت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشوا لغة لأن القراءة سنة متبعة...) 11/1.
- 6- ممن فصلوا في هذا المعنى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إذا اهتم على الخصوص بالضوابط المحددة للمعنى المراد من النص، وهو المعبر عنه بالمقصد الشرعي وحصرها في أربعة ضوابط هي: الثبوت والظهور والانضباط والاطراد، انظر كتابه: مقاصد الشريعة، ص 52 وضوابط في فهم النص د/ عبد الكريم حامدي، ص 90.
- 7- انظر: مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي د/ حلمي خليل ص 103 والألمعية في الدراسة المعجمية العمري ابن رابع بلاعة القلعي ص 21.
- 8- انظر: دراسات في اللغة والمعاجم د/ حلمي خليل ص 365.
- 9- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، عودة خليل أبو عودة ص 22، عوامل التطور اللغوي، د/ أحمد عبد الرحمن حماد ص 200.
- 10- النواذر في اللغة، تعليق سعيد الشرتوني ص 01 وانظر: الألمعية في الدراسة المعجمية ص 25.
- 11- انظر: المعاجم اللغوية العربية بدها وتطورها، د/ بدیع إميل يعقوب ص 28.
- 12- المعاجم اللغوية العربية ص 25.
- 13- تهذيب اللغة 652/15.
- 14- عوامل التطور اللغوي، دراسة في النمو وتطور الثروة اللغوية، ص 203.
- 15- جامع البيان 161/3، وانظر: مناهج اللغويين في تقرير العقيدة د/ محمد الشيخ عليو محمد ص 50 وبدع التفاسير ص 12.
- 16- بدع التفاسير، الغفاري ص 78.
- 17- انظر: ضوابط في فهم النص د/ عبد الكريم حامدي ص 132.
- 18- التأويل اللغوي في القرآن الكريم ص 84.
- 19- الموافقات 54/3 وانظر: النص الشرعي وتأويله د/ صالح سبوعي ص 89.
- 20- جامع البيان 457/2، وانظر: التأويل اللغوي في القرآن الكريم د/ حسين حامد الصالح ص 80.
- 21- انظر: النص الشرعي وتأويله د/ صالح سبوعي ص 55.
- 22- انظر: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، دافعها د/ محمد حسين الذهبي ص 47.

- 23- انظر: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن، ص 77.
- 24- انظر مثلاً: ضوابط في فهم النص د/ عبد الكريم حامدي ص 89.
- 25- الموافقات 3/ 348.
- 26- انظر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم 1/ 225.
- 27- الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي 1/ 134، وانظر: ضوابط في فهم النص د/ عبد الكريم حامدي ص 114.
- 28- الموافقات للشاطبي 3/ 54.
- 29- النص الشرعي وتأويله د/ صالح سبوعي ص 73
- 30- النص الشرعي وتأويله ص 54.
- 31- انظر مثلاً: تفسير النسفي 1/ 332.
- 32- التضمين النحوي في القرآن الكريم د/ محمد نديم فاضل 1/ 20 ومقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص 28 واستعمال الصيغة العربية بين الوضع والنقل، أحمد محمد عبد الرازي ص 135 والتضمين في العربية، بحث في البلاغة والنحو د/ أحمد حسن حامد ص 05.
- 33- انظر: التضمين النحوي في القرآن الكريم د/ محمد نديم فاضل 1/ 42.
- 34- النص الشرعي وتأويله د/ صالح سبوعي ص 52.
- 35- الجملة العربية دراسة لغوية نحوية د/ محمد إبراهيم عبادة ص 13.
- 36- التحليل اللغوي للنص، كلاوس برينكر، ترجمة أ.د/ سعيد بحيري ص 28، وعلم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات أ.د/ سعيد بحيري ص 93، ومدخل إلى علم اللغة النصي، فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، ترجمة د/ فالح العجمي ص 25.
- 37- علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات ص 108.
- 38- منهج السياق في فهم النص د/ عبد الرحمن بودرع، ص 28 والتأويل اللغوي في القرآن الكريم ص 99.
- 39- الموافقات للشاطبي 3/ 366 ومنهج السياق في فهم النص ص 34.
- 40- العربية معناها ومبناها ص 337، وانظر: النص الشرعي وتأويله د/ صالح سبوعي ص 95.
- 41- منهج السياق في فهم النص ص 30.
- 42- النص الشرعي وتأويله ص 54.
- 43- انظر في كل ذلك: ضوابط في فهم النص، د/ عبد الكريم حامدي ص 142.
- 44- الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم د/ محمد حسين الذهبي ص 20، ومقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص 46.
- 45- من الفرق التي على إنكار الرؤية الإباضية، وفاقاً للمعتزلة. انظر: البحر للأندلسي 10/ 350 والبعث الحضاري للعقيدة عند الإباضية، د/ فرحات الجعبري 1/ 321.
- 46- البحر المحيط 4/ 139.

- 47- انظر: لغة القرآن الكريم د/ عبد الحليل عبد الرحيم ص 444 وبدع التفسير للغناري ص 11.
- 48- آمالي المرتضى. 1/363.
- 49- بدع التفسير ص 23.
- 50- لغة القرآن الكريم ص 445.
- 51- انظر في مفهوم المقاصد الشرعية: النص الشرعي وتأويله، د/ صالح سبوعي ص 32 والاجتهاد المقاصدي د/ نور الدين الخادمي 1/47، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي د/ أحمد الريسوني ص 07.
- 52- انظر: الاتجاهات المنحرفة في تقدير القرآن الكريم، د/ محمد حسين الذهبي ص 16.
- 53- ضوابط في فهم النص ص 123.
- 54- ضوابط في فهم النص ص 91 وانظر: النص الشرعي وتأويله د/ صالح سبوعي.
- 55- التصور اللغوي عند الأصوليين ص 116.
- 56- النص الشرعي وتأويله د/ صالح سبوعي ص 45.
- 57- الاجتهاد المقاصدي، حجته، ضوابطه، مجالاته، د/ نور الدين بن مختار الخادمي 1/59.
- 58- القراءات الشاذة لابن خالويه ص 55.
- 59- انظر قصة هذه الغزوة ودراساتها في: الرسول القائد محمود شيت خطاب 410.
- 60- التحرير والتنوير، المجلد 5 - 54/11، تفسير أبي السعود 3/453.
- 61- تفسير أبي السعود 3/453.
- 62- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي 9/41.
- 63- لسان العرب (صدف) 8/213.
- 64- تفسير النسفي 2/19. مجاز القرآن لأبي عبيدة 1/192. وغريب القرآن وتفسيره لليزيدي ص 137.
- 65- التحرير والتنوير 3/30.
- 66- التأويل اللغوي في القرآن الكريم د/ حسين حامد الصالح ص 235.
- 67- تفسير أبي السعود 4/113، والجواهر الحسان 2/207.
- 68- تفسير النسفي 2/308 والبحر والمحيط 6/249.
- 69- لسان العرب (عشا) 10/162.
- 70- الترجمان عن غريب القرآن ص 307 وغريب القرآن وتفسيره ص 333.
- 71- انظر البحر المحيط 6/249.
- 72- انظر وجوه القراءة في هذا الحرف: البحر المحيط 7/27، مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني للكرماني ص 246.
- 73- انظر في ذلك كله: لسان العرب 1/150 والبحر المحيط 7/26. ومعاني القراءات للأزهري ص 268 والجامع تفسير القرآن لابن وهب المصري 1/21.

- 74- انظر: أمالي المرتضى 1/29.
- 75- نظم الدرر 11/29.
- 76- البحر المحيط 4/636، والنسفي 2/47.
- 77- انظر: التحرير والتنوير 10/233.
- 78- نظم الدرر 12/239.
- 79- انظر: الطبري 15/42 والبحر المحيط 7/26.
- 80- لسان العرب 10/200.
- 81- التحرير والتنوير 6/357 وغريب القرآن وتفسيره ص 232 والترجمان عن غريب القرآن ص 219.
- ولسان العرب 1/153 وتفسير أبي السعود 4/516.
- 82- أمالي المرتضى 1/32.
- 83- التأويل اللغوي في القرآن الكريم د/ حسين حامد الصالح ص 225.



أحكام بيع الثمار والزروع في الفقه الإسلامي

بقلم

أ. د / سعاد سطحي

قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة



ملخص

تتلخص فكرة هذا الموضوع في تركيزه على الإجابة على الأسئلة الآتية: ما مدى مشروعية بيع ثمار الأشجار والمحاصيل الزراعية قبل بدو صلاحها؟ وما هي العلامات التي يتحقق بها بدو الصلاح؟ وما الشروط التي يجب أن تتوفر لكي يحكم بإباحة بيع ثمار الأشجار والمحاصيل الزراعية قبل ظهور صلاحها؟ وما حكم بيع الثمار التي تتلاحق بالتدرج؟ وهل يجوز إخضاع المستور في الأرض قبل قلعه للبيع أم لا؟.

Abstracts

The idea of this subject is to focus on answering the following questions : Is the sale of fruits or Agricultural crops licit before ripeness or not ? What are the signs of fruit ripening ? What are the conditions that must be available in order to be the sale of fruits and crops licit , before ripening ? What is the ruling on selling fruit in a gradual ripening? Is it permissible to sell hidden fruits in the ground before pulling or not?

تمهيد:

لقد حرص فقهاء الشريعة الإسلامية على بيان الأحكام المختلفة والضوابط المتعلقة بالعقود الدائرة بين الناس، و التي تمس حياتهم اليومية، ولا شك أن بيع الثمار والزروع من المسائل الواقعية التي يحتاج أفراد المجتمع إلى معرفة أحكامها في واقعهم المعيش، حتى تكون تعاملاتهم مسيرة لأحكام الشريعة الإسلامية، التي من أبرز مقاصدها الابتعاد عن كل شائبة تؤدي للإضرار بأحد المتعاقدين، ونظرا للأهمية القصوى التي يحتلها هذا الموضوع ارتأينا تولي دراسته وعرضه على النحو الآتي:

أولا - بيع ثمار الأشجار والمحاصيل الزراعية قبل بدو صلاحها :

يعتبر بيع ثمار الأشجار والمحاصيل الزراعية قبل بدو صلاحها من البيوع المنهي عنها لأنه ربما لا تسلم هذه الثمار والزروع وتهلك قبل استفادة المشتري منها، فيكون البائع قد أكل مال أخيه بغير حق، والمشتري في هذه الحالة يكون قد دفع الثمن ولم يحن شيئا .

ولقد أجمع الفقهاء على عدم جواز بيع الثمار والزروع قبل ظهور صلاحها من غير شرط قطعها،⁽¹⁾ لأنه يدخل في باب بيع ما لم يخلق، والمحاقلة، والغرر .

واستدلوا على ذلك بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والمعقول على النحو الآتي:

1 - من القرآن الكريم :

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: 29]

وجه الاستدلال :

فسر الإمام ابن العربي ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ أي لا تأخذوا ولا تتعاطوا بالبيع لأن المقصود من ذلك المال المتمتع به في شهوة البطن بالأكل، والمقصود ﴿بِالْبَاطِلِ﴾: ما لا يحل شرعا ولا يفيد مقصودا، لأن الشرع نهى عنه، ومنع منه، وحرم تعاطيه، كالربا والغرر ونحوهما، والباطل ما لا فائدة فيه، إذ هو في المعقول هو عبارة عن المعدوم، وفي المشروع عبارة عما لا يفيد مقصودا.⁽²⁾، والتجارة في الثمار والزروع قبل صلاحيتها للأكل من

الباطل المنهي عنه شرعا .

2. من السنة النبوية الشريفة :

أ. عن جابر رضي الله عنه قال : « نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة » . (3)

وجه الاستدلال :

في هذا الحديث الشريف نهى النبي ﷺ عن المحاقلة، التي هي عبارة عن بيع الزرع قبل بدو صلاحه . (4)

ب. عن ابن عباس رضي الله عنه قال : « نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر » . (5)

وجه الاستدلال :

وفسر الغرر بأنه ما تردد بين السلامة والعطب (6) وعرفه الإمام ابن عرفة بقوله : " ما شك في حصول أحد عوضيه أو مقصود منه غالبا " . (7)

ولقد اعتبر الإمام مالك (رحمه الله) بيع الثمار قبل بدو صلاحها من بيع الغرر . (8)

ج. عن عمرة بنت عبد الرحمن . رضي الله عنها . « أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تنجو من العاهة » . (9)

د. عن ابن عمر رضي الله عنه : " أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها نهى البائع والمبتاع " . (10)

هـ . عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال : " نهى رسول الله ﷺ أن تباع الثمرة حتى تشقق فقيل : وما تشقق ؟ قال : تحمار وتصفار ويؤكل منها " . (11)

و. عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : " أرأيت إذا منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه " . (12)

ي. عن أنس بن مالك رضي الله عنه : " أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهي فقيل له يا رسول الله وما تزهي ؟، فقال : حين تحمر " . (13)

ز. عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: "كان الناس في عهد رسول الله ﷺ يتبايعون الثمار، فإذا جدَّ الناس وحضر تقاضيتهم، قال: المبتاع إنه أصاب الثمر الدُّمان أصابه قشام، عاهات يجتجون بها، فقال رسول الله ﷺ لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: "فإما لا فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر"، كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم. (14)

وجه الاستدلال:

من خلال هذه الأحاديث نلاحظ منع النبي ﷺ عن هذا البيع، وذلك حماية لحق المشتري، إذ قد تهلك هذه الثمار والزررع، فيخسر المشتري، ويكون البائع قد أخذ مال أخيه بدون حق، وفي ذلك أكل لأموال الناس بالباطل، وزرع للعداوة والخصومات بين الناس.

3. من المعقول:

أ - إن المتعارف عليه أن الثمار يُؤجل إخضاعها للمعاملة التجارية إلى حين اقتراب موعد قطفها، فإذا باعها قبل بدو الصلاح لم يأمن عليها من التلف، وذلك غرر من غير حاجة يحكم عليه بعدم الجواز. (15)

ب - إن تعليق الحكم بغاية معينة يفيد مخالفة ما قبل الغاية لما بعدها. (16)

ثانياً - ما يتحقق به بدو الصلاح:

1. ما يتحقق به بدو الصلاح عند الحنفية:

يتحقق بدو الصلاح عند الحنفية بمجرد ظهور الثمرة، وأمن العاهة والفساد ولو لم تظهر أمارات الصلاح قال الإمام ابن عابدين (رحمه الله) في ذلك: "أن تؤمن العاهة والفساد" (17)، وذلك لما روته عمرة بنت عبد الرحمن. رضي الله عنها. "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تنجو من العاهة". (18)، فقد جعلت العلة التي من أجلها منع بيع الثمرة قبل بدو صلاحها هي العاهة، ومن المعلوم أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فإذا أمنت العاهة جاز البيع.

2. ما يتحقق به بدو الصلاح عند الجمهور:

يتحقق بدو الصلاح عند الجمهور الفقهاء (19) بصلاحية الثمرة للأكل، وظهور ألوانها،

لقوله ﷺ: "تخمار وتصفار ويؤكل منها". (20)

ولحديث أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى ترهق، وعن بيع العنب حتى يسود، وعن بيع الحب حتى يشتد". (21)

فالعنب أن يسود أو يصفر، وتبرز الخلاوة فيه، والتمر أن يحمر أو يصفر البسر، والورود أن تفتح أكمامها، ويظهر ورقها، وتنبت راثحتها، وسائر الفواكه أن تطيب للأكل وذلك بظهور ألوانها الحقيقية، وتبرز حلاوتها، البقول والحبوب أن تطيب للأكل وأن تيسر وتشتد.

وإذا كانت الثمرة تطعم بطونا فإن صلاحها يكون يبدو صلاح الأول إذا كانت متتابعة وبذلك قال المالكية، أما إذا كانت بطونها منفصلة فإنه يجوز بيع الثاني بصلاح الأول اتفاقاً.

فإذا بدا الصلاح في شجرة من صنف معين يجوز بيع جميع ما في البستان منه اتفاقاً. (22) ويجوز بيع ما جاوره من البساتين خلافاً للشافعية (23).

ولا يجوز بيع صنف لم يبد صلاحه يبدو صلاح صنف آخر كالبستان يكون فيه عنب ورمال فلا يجوز بيع الرمال لمجرد صلاح العنب خلافاً للظاهرية.

حيث قال الإمام ابن حزم:

"فإن كان في حائط أنواع من الثمار، من الكمثرى، والتفاح والخوخ وسائر الثمار فظهر صلاح شيء منها من صنف دون سائر أصنافه جاز بيع كل ما ظهر من أصناف ثمار ذلك الحائط وإن كان لم يطب بعد، إذا بيع كل ذلك صفقة واحدة، فإن أراد بيعه صفقتين لم يجز بيع ما لم يبد فيه شيء من الصلاح، وإن كان قد بدا صلاح ذلك الصنف بعد حاشاً ثمر النخل والعنب فقط، فإنه لا يجوز بيع شيء منه لا وحده، ولا مع غيره، إلا حتى يزهي ثمر النخل ويبدأ سواد العنب أو طيبه". (24)

ثالثاً - شروط بيع الثمار والزروع قبل بدو صلاحها :

أباح فقهاء الشريعة الإسلامية التجارة في الثمار والزروع قبل ظهور صلاحها إذا توفرت الشروط الآتية :

1. اشتراط القطع في الحال فلا يغتفر إلا الوقت اليسير، لأن المنع إنما كان خوفاً من تلف الثمرة وحدوث العاهة عليها قبل أخذها. (25)

وإن اشتراها قبل بدو الصلاح على شرط القطع ثم أبقاها انفسخ البيع لفساده وذلك لأن النهي يقتضي الفساد. (26)

أما إن اشتراها على شرط التبقية فإن البيع لا يصح إجماعاً. (27)

وإن سكت عن التبقية والقطع اختلف في ذلك. (28)

2. أن تكون للمشتري بذلك منفعة محققة مثل بيع القصيل وهو الشعير قبل أن يبس يقطع أخضراً علفاً للماشية. (29)

3. أن تباع الثمار أو الزروع قبل بدو صلاحها مع الأصل، فإن ذلك جائز إجماعاً. (30)

وذلك لحديث ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال "من باع نخلاً قد أبرت فثمرها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع". (31)

وكونه جائزاً لأن الغرر يسقط مع الأصل كالغرر في الحمل يسقط حكمه إذا بيع مع الأصل (32)

إضافة إلى أنه إذا باعها مع الأصل حصلت تبعاً في البيع، فلم يضر احتمال الغرر فيها كما احتملت الجهالة في بيع اللبن في الضرع مع بيع الشاة، والنوى في التمر مع التمر، وأساسات الحيطان في بيع الدار. (33)

4. إذا اشترط الضمان على البائع ولم يعطه المشتري الثمن. (34)

5 - ألا يبيع الثمرة قبل بدو صلاحها على الإطلاق "أي بدون ذكر للقطع أو التبقية"،

فإذا حصل ذلك بطل البيع وهذا لحمله على التبقية، وبذلك قال جمهور الفقهاء (35) خلافاً لمن أجازوه، انطلاقاً من حمله على القطع كالحنفية (36) وفي رواية مرجوحة عند المالكية. (37)

رابعاً - بيع المقائي (الثمار التي تتلاحق بالتدرج)

المقائي جمع مقثاة وهو موضع زراعة القثاء، والمقصود بذلك الثمار التي تتلاحق بالتدرج بطونا، كالبطيخ، والقرع، والخيار، والباذنجان. (38)

ولقد فصل الفقهاء في بيع هذه الثمار التي تتلاحق بالتدرج على النحو الآتي:

القول الأول:

جواز بيع جميع البطون ما ظهر منها وما لم يظهر، فإذا ظهر البطن الأول وبدأ صلاحه جاز بيع البطون الأخرى تبعاً له، وبذلك قال الحنفية في القول الذي رجحه ابن عابدين (39)، والمالكية (40)، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. (41)

واستدلوا على ذلك بما يأتي: (42)

1 - بالنسبة لهذه البطون المتلاحقة التي لا تتميز، لا يمكن فصل أولها عن آخرها، فالواقع اختلاط هذه البطون، خاصة في الحقول الكبيرة، والقول بعدم صحة بيعها مع بعض، والاقتصار على بيع كل بطن على حدا، فيه حرج ومشقة على الناس، وهذا يتنافى مع روح الشريعة الإسلامية التي تنص على رفع الحرج حيث قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة: 185.

وقال أيضاً: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ الشرح: 5، وقال أيضاً: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النساء: 28، وعن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما. (43) وما قرره العلماء من أن المشقة تجلب التيسير.

2 - قياس بيع ما لم يخلق منها مع ما خلق وبدأ صلاحه على جواز بيع الثمار التي لم يبدأ صلاحها تبعاً لما ظهر صلاحه.

3 - إن هذا غرر يسير مع وجود حالة الضرورة، والأصل أن من الغرر ما يجوز لموضع الضرورة.

. القول الثاني :

لا يجوز بيع الثمار التي تثمر بطونا متلاحقة إلا بعد ظهورها وبدو صلاحها، فلا يجوز بيع البطون الأخرى التي لم تظهر تبعا لظهور البطن الأول، وبذلك قال الحنفية في رواية أخرى لهم (44)، والشافعية (45)، والحنابلة (46)، والظاهرية (47).

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

1 - من السنة النبوية الشريفة :

إن بيع البطون التي لم تظهر يبدو البطن الأول وصلاحه يدخل في إطار بيع الغرر، وبيع ما لم يخلق، وما لم يبد صلاحه، وبيع السنين، وبيع ما ليس عند صاحبه، ولقد ورد النهي عن هذه البيوع، ويتضح لنا ذلك من خلال الأحاديث الآتية :

أ. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصة (48) وبيع الغرر." (49)

ب. عن ابن عباس قال: "نهى رسول الله ﷺ أن تباع الثمرة حتى تبين صلاحها، أو يباع صوف على ظهر، أو لبن في ضرع، أو سمن في لبن." (50)

2 - من المعقول :

أ. إن بيع بطون الثمار المتلاحقة التي لم تظهر بعد بمجرد ظهور وصلاح البطن الأول، يعتبر من بيع المعلوم والمجهول في صفقة واحدة، وهذا البيع غير جائز شرعا اتفاقا .

ب. يشترط في صحة البيع القدرة على تسليم المعقود عليه، وهذا البيع لا يتوفر فيه هذا الشرط، لأن البطون التي سوف تتلاحق بعد البطن الأول غير موجودة خلال إبرام العقد.

خامسا - بيع المغيب في الأرض

اختلف الفقهاء في بيع المستور في الأرض والمغيب فيها مثل الجزر واللفت والبطاطا إذا بدا صلاحه، ولم يقتلع من الأرض بعد، إلى القولين الآتين:

القول الأول:

فساد وعدم جواز بيع اللفت والجزر وما هو مغيب في الأرض إلا مقلوعا، ولا يجوز بيع الجوز واللوز في قشره، وبذلك قال الشافعية في القول الراجح عندهم، والحنابلة⁽⁵¹⁾، والظاهرية⁽⁵²⁾.

وفرق الشافعية بين هذا البيع وبين بيع الغائب بما يلي:

- 1 - أن الغائب يمكن وصفه بخلاف المغيب في الأرض .
- 2 - أن الغائب إذا فسخ العقد فيه يردده المشتري كما كان، بخلاف المغيب في الأرض من جزر وغير ذلك .⁽⁵³⁾

القول الثاني:

جواز بيع ما غيب في الأرض كالجزر، واللفت، إذا بدا صلاحه، وهو استحقاقه للأكل وكذا الجوز، واللوز والفسق في قشره، ويثبت الخيار للمشتري إذا رآه، وبذلك قال الحنفية⁽⁵⁴⁾ والمالكية⁽⁵⁵⁾ والحنابلة⁽⁵⁶⁾.

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

- 1 - قوله ﷺ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ البقرة: 275.

وجه الاستدلال:

بينت الآية جواز البيع مطلقا من غير تفريق بين المغيب في الأرض أو في قشره، وبين غيره من البياعات، فدل ذلك على جوازه .

- 2- إن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، وعن السنبل حتى يبيض، وتؤمن العاهة فمفهومه إباحة بيعه إذا بدا صلاحه وابيض سنبله ولأنه مستور بحائل من أصل خلقته فجاز بيعه كالرمان والبيض.⁽⁵⁷⁾

- 3 - إنه كامن مأكول في الأكمام من أصل الخلقة، فجاز بيعه كالرمان والموز، لأن

الناس يأكلونه رطبا وبهم حاجة إلى بيعه كذلك، لأنه ليس كل أحد يمكنه أن يجفف ثمرته، فلو قلنا إن البقالة لا يباع وعليه القشرة الخضراء لأذى إلى أن يقال إنه تنزع قشرته، وفي ذلك فساد، أو إلى أن لا يباع رطبا وفي ذلك مشقة . (58)

4 - إن غرر بيع المغيات في الأرض يسير جدا، ولا مناص من الاحتراز منه، فإن البساتين الشاسعة لا يمكن بيع ما فيها مما غيب إلا وهو في الأرض، فلو اشترط لبيعه اقتلاعه دفعة واحدة كان في ذلك من العنت والمشقة والحرج والفساد ما لا يأتي به شرع، ولا يقبله عقل، وإن حُظر بيعه إلا جزءا فجزءا كلما أخرج جزءا باعه ففي ذلك أيضا من الحرج والمشقة وتعطيل مصالح كل من البائع والمشتري. (59)

قال الإمام ابن القيم:

"وليس من بيع الغرر المغيات في الأرض كاللفت، والجزر و... والفجل.... والبصل فإنها معلومة بالعادة يعرفها أهل الخبرة بها، فظاهرها عنوان باطنها فهو كظاهر الصبرة مع باطنها، ولو قدر أن في ذلك غررا، فهو يسير يغتفر في جنب المصلحة العامة التي لا بد للناس منها، فإن ذلك غرر لا يكون موجبا للمنع . " (60)

وفي الختام :

نستخلص بأن الشريعة الإسلامية تدعو إلى رفع الغبن والضرر عن المتعاقدين، وعلى عدم أكل أموال الناس بالباطل، وتشريع كل ما من شأنه إبعاد الناس عن كل خلاف وشقاق.

وأخيرا :

نحسب أننا قد ألممنا بأحكام بيع الثمار والزروع في الفقه الإسلامي، وكشفنا النقاب عن الكثير من دقائقها وجزئياتها، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطاهرين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهوامش:

- (1) الميداني: الباب 10/2، وابن عابدين: رد المحتار 85/7، وابن جزي: القوانين الفقهية 252، وابن رشد: بداية المجتهد 170/2 والزرقاني: شرحه للموطأ 100/3-101، والقاضي عبد الوهاب: الإشراف 263/1، وابن عبد البر: الاستذكار 91/19، والكافي 683/2، والنراوي: الفواكه الدواني 100/2، والشيرازي: التنبيه 88، والمهذب 281/1، والمقدسي: العدة 316، وابن قدامة: المغني 202/4، وأطفيش: شرح النيل 104/8، والحلي: شرائع الإسلام 183/2، وابن المرتضى: البحر الزخار 314/4، والحيمي: الروض النضير 274/3.
- (2) أحكام القرآن 96/1.
- (3) ابن ماجه: السنن، كتاب: التجارات، باب: المزبنة والمحاقلة، 2 / 762.
- (4) الجرجاني: التعريفات 205، والقونوي: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء 204.
- (5) أحمد: المسند، حديث رقم: 2747، 1/497، والدارقطني: السنن، حديث رقم: 46، كتاب: البيوع، باب: البيوع 15/3.
- (6) زروق: شرحه على الرسالة 113/2، وابن ناجي: شرحه على الرسالة 113/2، ومحمد عرفه: حاشيته على الشرح الكبير 52/3.
- (7) شرح حدود ابن عرفة، 1/350.
- (8) الموطأ 425-426.
- (9) مالك: الموطأ: حديث رقم: 1282، كتاب: البيوع، باب: النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، 618/2.
- (10) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 2082، كتاب: البيوع، باب: "بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها" 766/2، مالك: الموطأ، كتاب: البيوع، حديث رقم: 1280، كتاب: البيوع، باب: النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، 618/2.
- (11) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 2084، كتاب: البيوع، باب: "بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها" 766/2، ومسلم: الجامع الصحيح، حديث رقم: 1534، كتاب: البيوع، باب: "النهي عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها وعن بيع المعاومة وهو بيع السنين"، 1166/3.
- (12) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 2083، كتاب: البيوع، باب: "بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها" 766/2، ومالك: الموطأ: حديث رقم: 1281، كتاب: البيوع، باب: النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، 618/2.
- (13) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 2083، كتاب: البيوع، باب: "بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها" 766/2، مالك: الموطأ، حديث رقم: 1281، كتاب: البيوع، باب: النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، 618/2.

(14) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 2081، كتاب: البيوع، باب: "بيع الثمار قبل أن ييدو صلاحها" 765/2.

(15) الشيرازي: المهذب 281/1.

(16) القاضي عبد الوهاب: المعونة 1006/2.

(17) رد المحتار 85/7.

(18) سبق تحريره.

(19) القاضي عبد الوهاب: المعونة 1007/2 إلى 1009، والتلقين 373/2، والإشراف 264/1، وابن جزى: القوانين الفقهية 252، وابن رشد: بداية المجتهد، 173/2، وابن عبد البر: الاستذكار 92-94، والكوهجي: زاد المحتاج 101/2، والخمراوي: السراج الوهاج 200، والشيرازي: المهذب 281/1، وابن قدامة: المغني 207/4، والطوسي: النهاية 414 - 415.

(20) سبق تحريره.

(21) ابن حبان: الصحيح، حديث رقم: 4993، كتاب: البيوع، باب: البيع المنهي عنه 369/11، والحاكم: المستدرک، حديث رقم: 2192، كتاب: البيوع 23/2، وأبو داود: السنن، حديث رقم: 3371، كتاب: البيوع، باب: في بيع الثمار قبل أن ييدو صلاحها 253/3، والترمذي: السنن، حديث رقم: 1228، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في كراهية بيع الثمر حتى ييدو 530/3...، وابن ماجه: السنن، حديث رقم: 2217، كتاب: التجارات، باب: النهي عن بيع الثمار قبل أن ييدو صلاحها، 253/2.

(22) القاضي عبد الوهاب: الإشراف 264/1، وابن جزى: القوانين الفقهية 252، وابن رشد: بداية المجتهد 173/2، وابن عبد البر: الاستذكار 92-94.

(23) الشافعي: الأم 48/3 وما بعدها، والشيرازي: المهذب 281/1.

(24) المحلى 457/8.

(25) ابن عابدين: رد المحتار 85/7، والنفاوي: الفواكه الدواني 100/2، وابن جزى: القوانين الفقهية 253، والقاضي عبد الوهاب: الإشراف 263/1، والقرافي: الذخيرة 194/5، وابن عبد البر: الكافي 683/2، وابن رشد: بداية المجتهد 170/2، والشيرازي: المهذب 281/1، وابن قدامة: المغني 202/4.

(26) النفاوي: الفواكه الدواني 100/2، وابن جزى: القوانين الفقهية 253، والقاضي عبد الوهاب: الإشراف 263/1، والقرافي: الذخيرة 194/5، وابن عبد البر: الكافي 683/2، وابن رشد: بداية المجتهد 170/2.

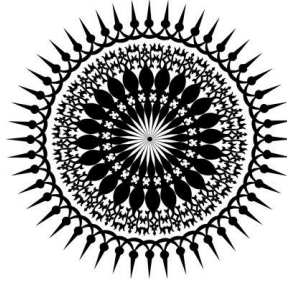
(27) ابن حجر: فتح الباري 267/4 وما بعدها، وابن قدامة: المغني 202/4، والشوكاني: نيل الأوطار 174/5.

(28) النفاوي: الفواكه الدواني 100/2، وابن جزى: القوانين الفقهية 253، والقاضي عبد الوهاب: الإشراف 263/1، والقرافي: الذخيرة 194/5، وابن عبد البر: الكافي 683/2، وابن رشد: بداية المجتهد

170/2.

- (29) ابن جزي: القوانين الفقهية 253، والقراقي: الذخيرة 194/5، والنراوي: الفواكه الدواني 100/2.
- (30) ابن جزي: القوانين الفقهية، 253، والشيرازي: المذهب 281/1، وابن قدامة: المغني 202/4.
- (31) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 2092، كتاب: البيوع: باب: "بيع النخل بأصله"، 768/2، ومسلم: الجامع الصحيح، حديث رقم: 1543، كتاب: البيوع، باب: "من باع نخلا عليها ثمر"، 1172/3.
- (32) الشيرازي: المذهب 281/1.
- (33) ابن قدامة: المغني 202/4.
- (34) القراقي: الذخيرة 194/5.
- (35) القاضي عبد الوهاب: الإشراف 263/1، وابن رشد: بداية المجتهد 171/2.
- (36) الميداني: اللباب 10/2 - 11.
- (37) ابن رشد: بداية المجتهد 171/2.
- (38) النسفي: مدارك التنزيل 55/1.
- (39) حاشية ابن عابدين 25 / 5.
- (40) ابن جزي: القوانين الفقهية 252، وابن رشد: بداية المجتهد 189/2، وابن عبد البر: الاستذكار 94-92/19، والكافي 329 - 330، والصاوي: بلغة السالك 2 / 85.
- (41) أعلام الموقعين 2 / 8.
- (42) ابن رشد: بداية المجتهد 189/2، وابن عبد البر: التمهيد 198 - 199.
- (43) مسلم: كتاب الفضائل باب: "مباعدته . ﷺ للأثام، واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرامته". 1813/4.
- (44) حاشية ابن عابدين 25 / 5.
- (45) النووي: المجموع 9 / 338، والرملي: نهاية المحتاج 4 / 121 - 122.
- (46) ابن قدامة: المغني 4 / 207، البهوتي: كشف القناع 3 / 166.
- (47) ابن حزم: المحلى 8 / 456.
- (48) بيع الحصة: وصورة هذا البيع أن يقول المشتري أي ثوب وقعت عليه الحصة فهو لي، ويقول إذا وقعت الحصة من يدي فقد وجب البيع، أو يقول البائع بعتك من هذه الأرض من هنا إلى ما انتهت إليه هذه الحصة. ابن رشد: بداية المجتهد، 169/2. وابن عبد البر: الاستذكار، 194/20، وشرح الزرقاني للموطأ، 134/3. هامش صحيح مسلم، 1153/3.
- (49) مسلم: الجامع الصحيح، حديث رقم: 1513، كتاب: البيوع، باب: بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر 1153/3، ومالك: الموطأ، حديث رقم: 1345، كتاب: البيوع، باب: بيع الغرر 664/2، وابن

- حبان: الصحيح، حديث رقم: 4951، كتاب: البيوع، باب: البيع المنهي عنه 327/11.
- (50) الدارقطني: السنن، حديث رقم: 40، كتاب: البيوع، باب: البيوع 14/3. قال البيهقي: "نفرد برفعه عمر بن فروخ وليس بالقوي. وقد أرسله عنه وكيع ورواه غيره موقوفاً". السنن الكبرى 251/8.
- (51) ابن قدامة: المغني 91/4.
- (52) ابن حزم: المحلى 39/8.
- (53) النووي: المجموع 300/9.
- (54) الكاساني: بدائع الصنائع 164/5.
- (55) ابن رشد: بداية المجتهد 179/2.
- (56) ابن قدامة (شمس الدين): الشرح الكبير 4 / 33، وابن تيمية: القواعد النورانية الفقهية 86، وابن القيم: زاد المعاد 267/4.
- (57) ابن قدامة (شمس الدين): الشرح الكبير 4 / 33.
- (58) القاضي عبد الوهاب: الإشراف 545/2 - 545.
- (59) ابن القيم: زاد المعاد 267/4.
- (60) المصدر السابق.



أحكام الاحتكار في الفقه الإسلامي وآثاره على حماية المستهلك

بقلم

أ. ميلود ميهوبي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية
جامعة باتنة - الجزائر



ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم الاحتكار في الفقه الإسلامي والآثار التي تترتب عليه، من خلال تعريفه، وبيان أقسامه وحكمه، والحكمة من تحريمه، وما هي الأشياء التي يتحقق فيها الاحتكار، والأضرار التي يسببها الاحتكار، وبيان أن المحتكر إنسان غير سوي، لأنه يجمع المال دون أن يتعب، ويتلذذ بشقاء الآخرين، وأن الحاكم لا يقف مكتوف الأيدي بل هناك إجراءات يقوم بها إذا أراد القضاء على هذا المرض العضال الذي يفتك بالإنسان والحيوان.

وتوصلت الدراسة إلى أنه لا فرق بين الربا والاحتكار، لما يترتب عليهما من أضرار على جميع المستويات، لأن الكسب فيهما عن طريق الانتظار، وهذا ما يرفضه الإسلام، ويعتبره جريمة ضد الإنسانية، يستوجب صاحبها العقاب في الدنيا، والطرده من رحمة الله في الآخرة. قال ﷺ: «المحتكر ملعون».

Abstracts

This study demonstrate the concept of monopoly in Islamic law and its implications, by definition, its divisions and rulings, the wisdom of the prohibition, and what are the things that the monopoly secure, the damage caused by the monopoly. This study demonstrate also that the monopolist is a person unnatural, because he brings money without to be tired, enjoys misery of others, the authorities have to find procedures to put an end to this phenomenon.

This study found that no difference between usury and monopoly, where leads to damages at all levels, because the gain is by waiting, and this is rejected by Islam.

مقدمة:

المقطوع به أن الربا محرم بنص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وإجماع الأمة، تحريماً قاطعاً، بجميع صوره، ومختلف أشكاله، وأن الله قد توعد عليه بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة، لأنه من أبشع صور الاستغلال، فكذلك حرم الاحتكار، لما يترتب عليه من أضرار اجتماعية وخلقية فادحة، لأنه يقوم على استغلال آثم، لأن مؤاده ادخار المواد المطلوبة لوقت الاضطرار إليها، فكان الكسب فيه بطريق الانتظار، والكسب بطريق الانتظار غير مشروع في الإسلام، لقوله ﷺ: « لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ ».¹

وبناء على هذا الحديث فإن الاحتكار أنواع متعددة وأشكال مختلفة²، ولعل أخطرها وأشدّها على الأمة احتكار إدارة الشأن العام، لأنه صاحب اليد الطولى من حيث تأثيره في أشكال الاحتكارات الأخرى، ومن حيث إيجادها بعد أن لم تكن، وهو من أهم أسباب ضعف المسلمين جميعها.

كما أنه ليس من الصواب أن نؤمن بأن الإسلام يلعن من يحتكر بضع أمداد من الطعام في أيام الحاجة والفاقة.. ثم يرضى باحتكار السلطة، واستعباد الإنسان وسيادته وكرامته؟! كلا، فهذا ليس من الإسلام في شيء.³

وأما الاحتكار الاقتصادي الذي هو موضوع بحثنا هذا فلا أحد ينكر الدور المهم للمال في حياة الناس، ويجعله الكواكبي في المرتبة الأولى فيقول: "يقال: القوة كانت للعصبية، ثم صارت للعلم، ثم صارت للمال."⁴

والاحتكار الاقتصادي يعني: جعل الثروة في أيدي قلة تتحكم في مصائر الآخرين، وتمنع عنهم المال، مما يمنعهم من قضاء حاجاتهم، وإرواء دوافعهم.

ولا يمكن إنكار سلطة رأس المال حين يمكن لمجموعة ما أن تستغل المجتمع عن طريق احتكار الثروة، حيث يشتري الأثرياء حياة الفقراء عن طريق إرباكهم الدائم الضار في الركض وراء لقمة العيش.... ولا نرى أننا نغالي إذا قلنا إن الاحتكار الاقتصادي يجب

التفكير - بطريقة غير مباشرة - مما يجعل الإنسان عبدا يزرخ تحت استعباد مقنع.

إن الفقير الذي يلاحظ السيارات الفارهة والقصور الفخمة من حوله وهو لا يملك قوت يومه، يتألم من هذا التفاوت الكبير بينه وبين سواء في تحصيل المال، بالرغم من أنه يعمل أكثر منهم. ولهذا قيل: "لا فرق بين أكل لحوم البشر في السابق، ونهب أعمارهم وإزهاق أرواحهم في الحاضر إلا في الشكل".⁵

وقد لاحظ الكواكبي هذه القسمة الغير عادلة بين الناس في الأعمال، وفي عائدات هذه الأعمال على أصحابها، فالذين يكدون ويشقون لا ينالون إلا النزر اليسير، أما المتبطلون والمرابون والمحتكرون فيجنون ثمرات أتعاب الآخرين من غير مشقة ولا عناء " فإنَّ أهل السياسة والأديان ومن يلتحق بهم - وعددهم لا يبلغ الخمسة في المائة - يتمتعون بنصف ما يتجمد في دم البشر أو زيادة، يُنفقون ذلك في الرِّفَّة والإسراف، مثال ذلك: أنَّهم يزيّنون الشوارع بملايين من المصابيح لمروهم فيها أحيانا متراوحيين بين الملهي والمواخير، ولا يفكّرون في ملايين من الفقراء يعيشون في بيوتهم في ظلام."⁶

وأهل الصنائع الكمالية والتجار الشرهون والمحتكرون والسامسة وأمثالهم يعيش واحداهم بمثل ما يعيش به العشرات أو الألوف من الصنائع والزراع. ويقرر الكواكبي أن سبب ذلك هو الاحتكار السياسي فيقول: "وجرثومة هذه القسمة المتفاوتة المتباعدة الظالمة هي الاستبداد لا غيره".⁷

وفي سبيل معالجة هذا الموضوع ارتأيت أنه من الضروري التعرض لبعض الأحكام الشرعية المتعلقة بالاحتكار حتى تكون هذه الدراسة مستوفاة، وأن تكون بداية الحديث بتعريف الاحتكار لغة واصطلاحاً، وبيان أقسامه، والفرق بينه وبين الادخار، وحكمه والحكمة من تحريمه، وأحكام المحتكر، وأخيراً موقف ولي الأمر من محاربة الاحتكار وحماية المستهلك.

المبحث الأول: أحكام الاحتكار

المعروف عن مجتمع الصحابة أنهم لم يكونوا من المحتكرين، وتحذير النبي ﷺ لهم من الاحتكار إنما كان بسبب وجود بعض المنافقين المندسين بين المسلمين، ومجاورة المسلمين لليهود الذين كانوا يتعاملون به، ويجمع أنواعه وأشكاله.

وفي آخر عهد الراشدين بدأ يظهر هذا النوع من التعامل بين بعض المسلمين لما ضعفت مناعتهم، ويدل على ذلك ما روي أن علي بن أبي طالب عليه السلام أحرق طعاما احتكره بائة ألف، كان قد احتكرها رجل يقال له حبيش قال: أحرق لي علي بن أبي طالب بيادر⁸ بالسواد كنت احتكرتها لو تركها لربحت فيها مثل عطاء الكوفة⁹.

وروي في تفسير صنيع الإمام علي هذا أنه إنما أحرق هذه البيادر لما اعتراها من الفساد، دفعا لضررها، باتخاذها طعاما لا لاحتكارها.

وأما في زماننا هذا فقد ضعف الوازع الديني، وقلت مراقبة الدولة أو انعدمت، واحتل فيه الاحتكار مساحة كبيرة في الرقعة التجارية، وتضرر غالبية الناس وعلى رأسهم الفقراء.

المطلب الأول: مفهوم الاحتكار.

الفرع الأول: تعريف الاحتكار لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الاحتكار لغة: جاء في القاموس: الحكرة الظلم وإساءة المعاشرة. والحكر: ما احتكر، أي حبس انتظاراً لغلائه، والحكر اسم من الاحتكار.¹⁰

وقال ابن منظور: وأصل الحكرة الجمع والإمساك، وحكره يحكره حكراً ظلّمه وتنقصه وأساء معاشرته. قال الأزهري: الحكر الظلم والتقص وسوء العشرة.

ويقال: فلان يحكر فلاناً إذا أدخل عليه مشقة ومضرة في معاشرته ومعاشته.¹¹

وفي مختار الصحاح: احتكار الطعام جمعه، وحبسه، يتربص به الغلاء.¹²

وكل هذه التعريفات المذكورة يرجع أصلها إلى معنى واحد هو حبس كل ما يضر بالناس.

ثانياً: تعريف الاحتكار اصطلاحاً هو: (حبس مال أو منفعة أو عمل، والامتناع عن بيعه أو بذله، حتى يغلو سعره غلاءً فاحشاً غير معتاد، بسبب قلته، أو انعدام وجوده في مظانه، مع شدة حاجة الناس أو الدولة أو الحيوان إليه).¹³

نستنتج من هذا التعريف إلى أن الاحتكار ينصرف لكل ما يضر بأهل البلد مما هم بحاجة إليه، يستوي في ذلك القوت وغيره مما يكون في احتباسه إضرار بالناس والدولة والحيوان، لأنهم يتضررون بالجميع، ولا دخل للمدة هنا، وإنما الشرط هو تحقق الضرر، لا

فرق في ذلك بين ساعة وسنة، ولا فرق في ذلك بين المشتري وغلة الضيعة والمخزون لديه انتظاراً للغلاء، ولا بين المجلوب والمُتَوَجَّع محلياً.

الفرع الثاني: أقسام الاحتكار.

الاحتكار قد يكون من جهة واحدة وهي احتكار البيع فقط، وقد يكون من جهتين، أي احتكار البيع والشراء معاً، ويسمى بالاحتكار المزدوج، وهذا الذي تمارسه الآن في وقتنا الحاضر بعض الشركات الأجنبية والداخلية¹⁴، وهذه الشركات وإن كانت جالبة للسلع من أماكن أخرى داخلية أو خارجية مع ذلك فاحتكارها أشد من احتكار التجار المحليين، لأن هذه الشركات هي المهيمنة على المنتج وعلى التوزيع وعلى عموم الاقتصاد الوطني. وقد أشار ابن خلدون إلى أن القسم الثاني أخطر من الأول وأشد على المستهلك فقال: "وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع".¹⁵

الفرع الثالث: الفرق بين الاحتكار والادخار.

ويفرق العلماء بين الاحتكار والادخار، فالاحتكار اختزان السلعة وحبسها عن طلابها حتى يتحكم المخترن في رفع سعرها، لقلّة المعروض منه أو انعدامه، فيتسنى له أن يغليها حسبما يشاء، وهذا حرام بالإجماع في ضرورات الحياة مكروه في كمالياتها.

أما الادخار فقد قال ابن رسلان: "ولا خلاف في أن ما يدخره الإنسان من قوت وما يحتاجون إليه من سمن وعسل وغير ذلك جائز لا بأس به".¹⁶

ويدل على ذلك ما ثبت أن النبي ﷺ كان يعطي كل واحدة من زوجاته مائة وسق من خيبر قال ابن رسلان: وقد كان رسول الله ﷺ يدخر لأهله قوت ستهتم من تمر وغيره.¹⁷ فأما إذا ابتاع في وقت الرخص، أو جاءه من ضيعته طعام فأمسكه لبيعه إذا غلا فلا يجرم ذلك، لأنه في معنى الجالب، وقد روى عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الجالب مرزوق والمحترى ملعون».¹⁸

وقال مالك فيمن رفع طعاماً من ضيعته إلى بيته ليست هذه بحكرة.¹⁹ لأنه لم يضر بالناس، ولا غلى عليهم سعراً، ولا منعهم من طعام محلي أنتجه بلدهم.²⁰

إذن فالفقهاء يفرقون بين السلع التي أنتجها أصحابها وتعبوا من أجلها، أو سافروا من أجل جلبها وتحملوا مشاق الأسفار الطويلة، وبين من يستغلون وفرة المواد ورخصها ليجمعوها ويحبسوها إلى وقت الغلاء. وكانوا يفرقون بين من يحتكر في زمن الرخاء، وبين من يحتكر في زمن الضيق والشدة. قال الباجي: "إن المنع من الاشتراء من الأسواق، وأنه إن كانت في وقت ضيق الطعام، فلا يجوز، بل يشتري ما لا يضيق على المسلمين، كقوت أيام أو أشهر، وإن كان في وقت سلعة اشترى قوت سنة".²¹ وقال: التلمساني: (ومن أراد في الغلاء أن يشتري عولة سنة لم يمكن من ذلك... ولو رخص السعر، ولم يضر بالسوق خلي بين الناس والشراء).²²

المطلب الثاني: حكم الاحتكار والحكمة من تحريمه.

الفرع الأول: حكم الاحتكار.

أما حكم الاحتكار فقد دلت أحاديث كثيرة على تحريمه، إذا تحققت شروط معينة في الشيء المحتكر، وقد قال بذلك الأحناف²³ والمالكية²⁴ والشافعية²⁵ والحنابلة²⁶، والظاهرية²⁷ وغيرهم.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

- الأحاديث:

1- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ». ²⁸ ففي الحديث دعاء من الرسول ﷺ بالرزق والفضل والسعة لمن ييسر على الناس الحصول على الأرزاق.²⁹

ويدعو رسول الله ﷺ في الوقت نفسه على المحتكرين المسكين الذين يتربصون بالناس فرص الغلاء وارتفاع الأسعار باللعنة والهلاك. ولا يلحق اللعن إلا بمباشرة المحرم.³⁰

2. عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله أن النبي ﷺ، قال: (لا يحتكر إلا خاطئ).³¹ والخاطئ هو العاصي الآثم.³² والإثم محرم قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ﴾³³.

3. عن معقل بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين

ليغليه عليهم، كان حقا على الله أن يقعده بعظم³⁴ من النار يوم القيامة.³⁵

4. وعن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من احتكر الطعام أربعين يوما فقد برئ من الله، وبرئ الله منه».³⁵ ومثل هذا الوعيد لا يلحق إلا بارتكاب الحرام، ولأن الاحتكار من باب الظلم، لأن ما بيع في المصر فقد تعلق به حق العامة، فإذا امتنع المشتري عن بيعه عند شدة حاجتهم إليه فقد منعهم حقهم، ومنع الحق عن المستحق ظلم وحرام.

وقليل مدة الحبس قليلها وكثيرها سواء في حق الحرمة لتحقيق الظلم.³⁶

5. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من احتكر حكرة³⁷ يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ».³⁸

- آثار الصحابة :

- قال عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ: «لَا حُكْرَةَ فِي سُوقِنَا لَا يَغْمِدُ رَجَالٌ بِأَيْدِيهِمْ فُضُولٌ³⁹ مِنْ أَذْهَابٍ إِلَى رِزْقِي مِنْ رِزْقِي اللَّهِ نَزَلَ بِسَاحَتِنَا فَيَحْتَكِرُونَهُ عَلَيْنَا، وَلَكِنْ أَيُّهَا جَالِبُ جَلَبٍ عَلَى عُمُودٍ كَبِيدِهِ فِي الشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَذَلِكَ ضَيْفٌ عَمَرَ فَلْيَبِيعْ كَيْفَ شَاءَ اللَّهُ وَلْيُمْسِكْ كَيْفَ شَاءَ اللَّهُ».⁴⁰

- وروي عن عثمان ﷺ أنه نهى عن الاحتكار.⁴¹

فهذه الأحاديث والآثار دليل على عدم جواز الاحتكار.

قال الشوكاني. بعد أن ذكر الأحاديث الناهية عن الاحتكار: "ولا شك أن أحاديث الباب تنتهض بمجموعها للاستدلال على عدم جواز الاحتكار، لو فرض عدم ثبوت شيء منها في الصحيح فكيف وحديث معمر المذكور في صحيح مسلم، والتصريح بأن المحتكر خاطئ كاف في إفادة عدم الجواز، لأن الخاطئ المذنب العاصي، وهو اسم فاعل من خطئ إذا أثم في فعله".⁴²

ج- المعقول: استدلووا بالمعقول: فقالوا:

- إن منع البيع فيه إبطال لحق الناس وتضييق الأمر عليهم فيؤدي إلى إلحاق الضرر بهم⁴³.

- ولأن منع حق العامة عند حاجتهم إليه ظلم وحرام.⁴⁴

الفرع الثاني: الحكمة من تحريم الاحتكار.

لا شك أن تحريم الشارع للاحتكار سببه الإخلال بالتعامل الأخوي، لأنه قائم على الجشع وزيادة الربح عن طريق الإضرار بالغير. قال النووي "والحكمة في تحريم الاحتكار دفع الضرر عن عامة الناس".⁴⁵

إذن فالهدف من النهي عن الاحتكار هو دفع المضار الناتجة عنه عن المسلمين، إذ بسببه تقل السلع، وترفع الأسعار، ويكثر الهلع، ويحدث الاضطراب.
المطلب الثالث: أحكام المحتكر.

الفرع الأول: ما يجري فيه الاحتكار.

لم يتفق الفقهاء على ما يجري فيه الاحتكار بل اختلفوا إلى أربعة أقوال:

القول الأول: القول بالتعميم وهو يجري في كل شيء من طعام وغيره، وهو قول المالكية⁴⁶، وأبي يوسف من الأحناف⁴⁷، وابن عابدين⁴⁸، والصنعاني⁴⁹، والشوكاني⁵⁰، والظاهرية.⁵¹

وقد استدلل أصحاب هذا القول بما يلي:

1- إن بعض الأحاديث الواردة في منع الاحتكار وردت مطلقة وبعضها مقيدة بالطعام، وما كان من الأحاديث على هذا الأسلوب فإنه عند الجمهور لا يقيد فيه المطلق بالمقيد، لعدم التعارض بينهما، بل يبقى المطلق على إطلاقه، وهذا يقتضي أنه يعمل بالمطلق في منع الاحتكار مطلقاً، ولا يقيد بالقوتين إلا على رأي أبي ثور، وقد رده أئمة الأصول.⁵²

وقال الشوكاني: وظاهر أحاديث الباب أن الاحتكار محرم لا فرق بين قوت آدمي والدواب وبين غيره، والتصريح بلفظ الطعام في بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة، بل هو من التنصيص على فرد من الأفراد التي يطلق عليها المطلق، وذلك لأن نفي الحكم عن غير الطعام إنما هو لمفهوم اللقب وهو معمول به عند الجمهور وما كان كذلك لا يصلح للتقييد على ما تقرر في الأصول.⁵³

2- اعتبار حقيقة الضرر، لأنه هو المؤثر في الحكم⁵⁴ لأنه يحصل بكل ما يحبس عن الناس عند حاجتهم إليه.

القول الثاني: أنه يشمل قوت الآدمي، وعلف الحيوان فقط، كالحنطة والشعير والتبن والقت. وهو قول أبي حنيفة،⁵⁵ ومحمد بن الحسن،⁵⁶ وعليه الفتوى عند الحنفية،⁵⁷ وبه قال الشافعية.⁵⁸

والحق الغزالي بذلك كل ما يعين عليه كاللحم والفواكه والإدام.⁵⁹
واستدل أصحاب هذا القول بأدلة نقلية وعقلية:

1- من النقل:

أ- ما روي عن الرسول ﷺ من أحاديث تخص الاحتكار بالطعام، فدل على أن غيره يجوز احتكاره.⁶⁰

ب- ما ثبت عن معمر وسعيد بن المسيب - وهما راويا حديث تحريم الاحتكار - أنهما احتكرا الزيت، وعند أبي داود كان سعيد يحتكر النوى والبرز.⁶¹

قال الخطابي: فاحتكار معمر وسعيد يدل على أن المحظور فيه نوع دون نوع، ولا يجوز على سعيد بن المسيب في علمه وفضله أن يروي عن النبي ﷺ حديثاً ثم يخالفه كفاحاً، وهو على الصحابي أقل جوازاً وأبعد مكاناً.⁶²
2- من العقل:

أ- اعتبار الضرر المعهود المتعارف⁶³ اللاحق للعامة بحبس القوت والعلف الذي لا يتحقق الاحتكار إلا به.⁶⁴

ب- ضرر غير الأقوات منعدم، لأن قوام الأبدان وبقاء الحياة لا يتوقف عليه.⁶⁵
القول الثالث:

أن الاحتكار يجري في قوت الآدمي فقط، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة،⁶⁶ أما الإدام والحلواء والعسل والزيت وعلف البهائم فليس فيه احتكار محرم.⁶⁷ قال أبو داود: سألت أحمد ما الحكرة؟ قال: ما فيه عيش الناس، أي حياتهم وقوتهم.⁶⁸

وقال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يعني أحمد بن حنبل يسأل عن أي شيء الاحتكار فقال: إذا كان من قوت الناس فهو الذي يكره.⁶⁹

وقال السبكي: إذا كان في وقت قحط كان في ادخار العسل والسمن وأمثالها إضرار فينبغي أن يقضى بتحريمه.⁷⁰

ودليل هذا القول:

أ- أن سعيد بن المسيب - وهو راوي حديث تحريم الاحتكار - كان يحتكر الزيت والنوى والخبط والبزر، وقد تقدم الخبر قبل قليل.

ب- أن هذه الأشياء - غير قوت آدمي - مما لا نعم الحاجة إليها، فأشبهت الثياب والحيوانات.⁷¹

القول الراجح:

هو أن الاحتكار يجري في كل شيء، فكل ما أضر بالمسلمين جمعه فهو احتكار، سواء كان ذلك من الأقوات الضرورية أم من الإدام أم من الملابس أم من غيرها، وهو القول الأول. وهذا هو الأقوى من وجهين:⁷²

1- العمل بعموم الحديث، لأن الأحاديث الواردة في منع الاحتكار عامة لم تخصص المنع بقوت آدمي أو البهيمة أو غيرها.

2- أن العلة إذا كانت هي الإضرار بعامة المسلمين فكل ما يؤدي إلى ذلك يمنع التسبب فيه، لوحدة الأثر والمآل، وهو الضرر العام، لأن إلحاق الضرر بالغير منهى عنه شرعاً، لقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار).⁷³ فإن انتفى الضرر جاز الاحتكار.

وأما تخصيص الطعام بالذكر فإنما خرج مخرج الغالب، لكثرة وقوع الاحتكار فيه، لا لتقييد الحكم به.

الفرع الثاني: مدة الاحتكار.

وأما المدة الشرعية التي يعد المتهم فيها بالاحتكار محتكراً فقد اختلف فيها الفقهاء:

1- فمنهم من حددها بأربعين يوماً، وعمدتهم في ذلك حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: (من احتكر الطعام أربعين يوماً فقد برئ من الله، وبرئ الله منه).⁷⁴

لكن هذا التحديد غير صحيح، لأن الحديث غير صحيح⁷⁵، بل المعتبر هو تحقق الضرر سواء كان في يوم أكثر أم أقل. فكل ما أضر بعموم الناس منع لتعارضه مع مصالحهم.

قال الطيبي " إن التقيد بالأربعين يشير إلى حديث ادخار الطعام أربعين يوما، غير مراد به التحديد".

وقال الشوكاني: ولم أجد من ذهب إلى العمل بهذا العدد⁷⁶.

2- والبعض الآخر اشترط مددا أقل كالأحناف فإنهم حددوها بالشهر وقالوا ما دونه قليل عاجل، وما فوقه كثير آجل، وهذه المدة للمعاقبة في الدنيا، وأما الإثم فيحصل وإن قلت المدة⁷⁷.

3- ومنهم من نظر إلى الحال التي يكون عليها السوق من الاتساع والرخص أو الضيق والغلاء كالمالكية.

جاء في المنتقى: " أن المنع من الاشتراء من الأسواق، وأنه إن كانت في وقت ضيق الطعام فلا يجوز، بل يشتري ما لا يضيق على المسلمين، كقوت أيام أو أشهر، وإن كان في وقت سلعة اشترى قوت سنة⁷⁸."

وقال: التلمساني: " ومن أراد في الغلاء أن يشتري عولة سنة لم يمكن من ذلك... ولو رخص السعر، ولم يضر بالسوق خلي بين الناس والشراء⁷⁹.
الفرع الثالث: حكم التصدير إذا أضر بالناس.

قال التلمساني في تحفة الناظر: " من معنى الاحتكار نقل الطعام من بلد إلى آخر، فيمنع منه إذا أضر، ويسوغ إذا لم يضر في المشهور⁸⁰."

وهذا كما كانت تصنع فرنسا أيام الاحتلال، حيث كان يصدر القمح إلى فرنسا والناس يموتون جوعا كما حدث سنة 1945م حيث ماتت مئات آلاف من الناس جوعا بل كان هذا هو دأب الاحتلال من سنة 1832م إلى أن بزغ فجر الحرية سنة 1962م.
الفرع الرابع: شروط الاحتكار.

وقد اشترط كثير من الفقهاء لتحقيق الاحتكار الآثم ثلاثة شروط:
الأول: أن يكون الشيء المحتكر فاضلا عن كفايته وكفايته من ممولهم سنة كاملة، لأنه يجوز للإنسان أن يدخر حاجة أهله، إذ ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يجبس لأهله قوت سنتهم من الطعام إن تسنى له ذلك. وهذا دليل على أن هذا العمل مشروع.

قال القرطبي في شرح مسلم: (لا يحتكر إلا خاطئ) هذا الحديث بحكم إطلاقه وعمومه يدل على الاحتكار في كل شيء، غير أن هذا الإطلاق قد يقيد والعموم قد يخصص بما فعله النبي ﷺ فإنه قد ادخر لأهله قوت سبتهم، ولا خلاف في أن ما يدخره الإنسان لنفسه وعياله من قوت وما يحتاجون إليه جائز ولا بأس به.⁸¹

قال ابن حزم: "والمحتكر في وقت رخاء ليس آثماً بل هو محسن، لأن الجلاب إذا أسرعوا البيع أكثروا الجلب، وإذا بارت سلعتهم ولم يجدوا لها مبتاعاً تركوا الجلب فأضر ذلك بالمسلمين. قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.⁸²

فإن قيل: فإنكم تصححون الحديث المروي عن معمر بن عبد الله العدوي أن رسول الله ﷺ قال: (لا يحتكر إلا خاطئ). قلنا: نعم، ولكننا رويناه أن عمر بن الخطاب قال: (كان رسول الله ﷺ يجبس نفقة أهله سنة ثم يجعل ما بقي من ثمره مال الله).⁸³

الثاني: أن يكون قد تربص الغلاء ليبيع بأثمان فاحشة الغلاء لشدة حاجة الناس، وبذلك يجد الغني ما يسد به حاجته أو ضرورته، ولا يجد الفقير ما يدفع به حاجته أو ضرورته.

وقد جاء الدليل في تحريم هذا الفعل فعن معقل بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ: (من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله أن يقعه بعظم من النار يوم القيامة).⁸⁴

وعن معاذ بن جبل ؓ قال سألت رسول الله ﷺ عن الاحتكار ما هو؟ فقال: (إذا سمع برخص ساء، وإذا سمع بغلاء فرح، بثس العبد المحتكر إن أرخص الله الأسعار حزن وإن أغلاها فرح).⁸⁵

- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ).⁸⁶

من خلال الأحاديث المذكورة ظهر لنا جليا أن شرط انتظار الغلاء لا بد من توفره حتى يتحقق الاحتكار المحرم.

الثالث: أن يكون الاحتكار في وقت احتياج الناس إلى الشيء المحتكر، ولو كان الشيء في أيدي الناس عدد من التجار ولكن لاضيق عند الناس، فلا يعد ذلك احتكاراً، لأن السبب في المنع هو دفع الضرر عن الناس لا عن التجار، ولا يكون ذلك إلا إذا كان الناس في حاجة شديدة.⁸⁷

وهذا عملاً بالقاعدة الشرعية المشهورة التي تخضع لها جميع المعاملات الشرعية وهي قوله ﷺ: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ).⁸⁸

وبناء على هذا الحديث فإنه يمكن أن يلحق بالأقوات ما يترتب على احتكاره تلف وهلاك يصيب الناس، كاحتكار الثياب في وقت البرد الشديد مع حاجة الناس إليه، وحبس وسائل النقل للجنود في إبان الجهاد، لما في ذلك من أضعاف لقوة المسلمين، وإتاحة الفرصة لتفوق العدو عليهم وغلبته.⁸⁹

قال الإمام مالك: "فما كان احتكاره يضر بالناس منع محتكره من الحكمة وإن لم يضر ذلك بالناس ولا بالأسواق فلا بأس به".⁹⁰

وقال الحطاب: "فأما من جلب طعاماً فإن شاء باع وإن شاء احتكر، إلا إن نزلت حاجة فادحة أو أمر ضروري بالمسلمين فيجب على من كان عنده ذلك أن يبيعه بسعر وقته".⁹¹

وكلام الفقهاء هذا مبني على ما روي من أحاديث منها: ما روي عن ابن عمر عن النبي ﷺ: (مَنْ اخْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرَّئَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَرَّئَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ وَأَيُّهَا أَهْلُ عَرَصَةِ أَصْبَحَ فِيهِمْ امْرُؤٌ جَائِعٌ فَقَدْ بَرَّئْتُ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ تَعَالَى).⁹²

وروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم).⁹³

المبحث الثاني: الحماية الفقهية للمستهلك من الاحتكار.

بناء على ما تقدم فإن الشريعة الإسلامية لم تقف مكوفة الأيدي أمام هذا المرض العضال والخطر الرهيب، بل فوضت لولي الأمر أن يفرض على المحتكر العقوبة التي يراها مناسبة، للحد من اعتدائه على المستهلك، متى أصر على موقفه وتعت، وفي ذلك يقول ابن

القيم: "والقول بوجوب منع الاحتكار حق، مثال ذلك: أَنْ يَمْتَنِعَ أَزْبَابُ السِّلْعِ مِنْ بَيْعِهَا، مَعَ ضَرُورَةِ النَّاسِ إِلَيْهَا إِلَّا بِزِيَادَةِ عَلَى الْقِيَمَةِ الْمَعْرُوفَةِ، فَهَذَا يَحِبُّ عَلَيْهِمْ بَيْعُهَا بِقِيَمَةِ الْمَثَلِ".⁹⁴

ومن ذلك ألا يباع إلا لأناس معروفين، فلا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم بما يريدون، فلو باع غيرهم ذلك منع وعوقب، فهذا من البغي في الأرض والفساد، والظلم الذي يجبس به قطر السماء.⁹⁵

وهؤلاء يجب كفهم عن الاحتكار والظلم، وألا يبيعوا إلا بقيمة المثل، فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما شاءوا كان ذلك ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك السلع، وظلماً للمشتريين منهم.

وهذا كما أنه لا يجوز الإكراه على البيع بغير حق، فيجوز أو يجب الإكراه عليه بحق.⁹⁶ والإسلام نجد فيه جميع الحلول لأي مشكلة أو أزمة تتعرض لها البلاد، وهو بذلك يقدم لنا الحلول المناسبة، ويعالج الأزمة من أساسها، وفي مثل هذه الأزمة لم تكتفِ الشريعة ببيان حكم الاحتكار، بل اتخذت كافة الإجراءات في حلها لدفع المشقة والضرر عن الناس، وقد رأى الفقهاء أن هناك ثلاث طرق لمحاربة الاحتكار وحماية المستهلك، ومن هذه الإجراءات ما يلي:

المطلب الأول: الإجراءات التربوية (الوعظ والإرشاد).

يجب على الحاكم قبل أن يطبق الإجراءات الأخرى على المحتكر أن يبين له الحكم الشرعي، وأن يرغبه ويرهبه، لأن الإيمان هو الأصل في تكاليف الشريعة، وأساس خشية الله تعالى، والذي يغرس هذا في النفوس ما جاء في أحاديث تحريم الاحتكار من تهديد ووعيد بالعذاب الشديد، وهو ينبع من أصل العقيدة، حيث منع الاحتكار وتوعد فاعله بأشد العقوبات في الدنيا والآخرة. ومن ذلك:

1- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُخْتَكِرُ مَلْعُونٌ».⁹⁷

2- عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله أن النبي ﷺ، قال: «لا يحتكر إلا

خاطيء».⁹⁸

3. عن معقل بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم، كان حقا على الله أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة».⁹⁹

4. وعن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من احتكر الطعام أربعين يوما فقد برئ من الله، وبرئ الله منه».¹⁰⁰

5. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطيء».¹⁰¹

المطلب الثاني: الإجراءات الوقائية.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ وَلَا يَبِيعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ». قَالَ: فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ؟ قَالَ: لَا يَكُونُ لَهُ سِمَسَارًا¹⁰².¹⁰³

اشتمل الحديث على النهي عن صورتين من صور البيع هما: النهي عن تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي.

الصورة الأولى: منع تلقي الركبان:

المقصود بتلقي الركبان هو: تلقي شخص مجموعة من التجار فيشتري منهم ما يحملون من السلع والأمتعة قبل قدومهم سوق البلد بأقل من سعر السوق، ونظرا للضرر الذي يترتب عن التلقي فقد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك.

والركبان جمع راكب، وهم الذين يجلبون إلى البلد أرزاق العباد للبيع، سواء كانوا ركبانا أم مشاة، جماعة أو واحدا، وإنما خرج الحديث على الأغلب في أن الجالب يكون عددا.¹⁰⁴

والتنصيب على الركبان في بعض الروايات خرج مخرج الغالب في أن من يجلب الطعام يكون في الغالب راكبا، وحكم الجالب الماشي حكم الراكب.¹⁰⁵

بداية التلقي: للفقهاء في ذلك رأيان:

- الأول: التلقي خارج السوق: قالوا وأما ابتداء التلقي فيكون من خارج السوق الذي تباع فيه السلعة. وفي حديث ابن عمر: (كنا نتلقى الركبان فنشتري منهم الطعام فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام).

الثاني: إن التلقي لا يكون إلا خارج البلد، وكأنهم نظروا إلى المعنى المناسب للمنع، وهو تغريب الجالب، فإنه إذا قدم إلى البلد أمكنه معرفة السعر وطلب الحظ لنفسه، فإن لم يفعل ذلك فهو من تقصيره.¹⁰⁶

حكم التلقي: اختلف الفقهاء في حكم النهي هل هو محرم أم مكروه فقط.

القول الأول: أن النهي محرم إذا كان قاصدا التلقي عالما بالنهي عنه. وهو قول المالكية¹⁰⁷، والشافعية¹⁰⁸، والحنابلة¹⁰⁹، والظاهرية.¹¹⁰

القول الثاني: أن التلقي مكروه. قال الأحناف: يكره التلقي في حالتين: أن يضر بأهل البلد، وأن يلبس السعر على الواردين.¹¹¹

حكم التلقي من حيث صحة العقد وبطلانه: اختلف في هذا النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟

القول الأول: صحة العقد، فإن وقع جاز، ولكن يشرك المشتري أهل الأسواق في تلك السلعة التي من شأنها أن يكون ذلك سوقها. وهو رأي الإمام مالك.¹¹²

وقال الشافعية: فإن تلقاه فاشترى صح البيع وثبت الخيار للبائع إن شاء أنفذ البيع وإن شاء رده.

ودليل ذلك ما أخرجه أبو داود والترمذي وصححه ابن خزيمة من حديث أبي هريرة بلفظ: (لا تتلقوا الجلب¹¹³ فإن تلقاه إنسان فاشتره فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق).¹¹⁴

فقوله ﷺ: (فصاحب السلعة فيها بالخيار) فإنه يدل على انعقاد البيع، ولو كان فاسدا لم ينعقد.¹¹⁵

القول الثاني: أن العقد باطل ويفسخ، وهو رأي بعض المالكية¹¹⁶ وبعض الحنابلة.¹¹⁷

وقد استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

أ- أن النهي يقتضي الفساد¹¹⁸ وقد رد على هذا: بأن النهي يقتضي الفساد إذا رجع إلى نفس العقد، أو إلى وصف ملازم له¹¹⁹، وأن هذا ليس كذلك.

ب- أن هذا خداع، وصاحبه عاص آثم إذا كان يعلم بذلك.¹²⁰

الراجع: والراجع هو القول الأول القائل بالصحة، لأن النهي ههنا لأمر خارج وهو لا يقتضيه كما تقرر في الأصول.¹²¹

حكمة النهي عن التلقي: اختلف العلماء حول مفهوم النهي الوارد في الحديث:

1- رأى الإمام مالك أن المقصود بذلك أهل الأسواق لا صاحب السلعة.

أ- لحديث ابن عمر: (لا تلتقوا السلع حتى تهبطوا بها السوق).

ب- ولثلا ينفرد المتلقي برخص السلعة دون أهل الأسواق، ولذلك رأى مالك أنه لا يجوز أن يشتري أحد سلعة حتى تدخل السوق، هذا إذا كان التلقي قريباً فإن كان بعيداً فلا بأس به.

2- ورأى الإمام الشافعي أن المقصود بالنهي إنما هو لأجل نفع البائع، وإزالة الضرر عنه، وصيانتة ممن يخذعه، لثلا يغبنه المتلقي، لأن البائع يجهل سعر البلد.¹²²

وحد القرب عند المالكية بمقدار بنحو من ستة أميال.¹²³

شروط النهي عن التلقي: اشترط جماعة من العلماء لتحريم التلقي شرائط فقالوا:

1- أن يكون المتلقي عالماً بالنهي.¹²⁴

2- أن يكذب المتلقي في سعر البلد ويشتري منهم بأقل من ثمن المثل.

3- أن يخبرهم بكثرة المؤنة عليهم في الدخول.

4- أن يخبرهم بكساد ما معهم ليغبنهم.

قال الصنعاني: وهذه تقييدات لم يدل عليها دليل، بل الحديث أطلق النهي والأصل فيه التحريم مطلقاً.¹²⁵

الصورة الثانية: بيع الحاضر للبادي:

الحاضر: هو المقيم في المدن والقرى، والبادي: هو المقيم في البادية.¹²⁶

وقيل: البادي ههنا من يدخل البلدة من غير أهلها سواء كان بدويا أم من قرية أم بلدة أخرى.¹²⁷

ومعنى بيع الحاضر للبادي أن يكون له سمسار، وهو في الأصل القيم بالأمر والحافظ، ثم اشتهر في متولي البيع والشراء لغيره بالأجرة. كذا قيده البخاري، وجعل حديث ابن عباس مقيدا لما أطلق من الأحاديث.

وأما بغير أجرة فجعله من باب النصيحة والمعاونة فأجازه.

وظاهر أقوال العلماء أن النهي شامل لما كان بأجرة وما كان بغير أجرة.

وفسر بعضهم صورة بيع الحاضر للبادي بأن يجيء البلد غريب بسلعة يريد بيعها بسعر الوقت في الحال فيأتيه الحاضر فيقول ضعه عندي لأبيعه لك على التدرج بأعلى من هذا السعر.

ثم من العلماء من خص هذا الحكم بالبادي وجعله قيذا، ومنهم من ألحق به الحاضر إذا شاركه في عدم معرفة السعر.

قال الصنعاني: وذكر البادي في الحديث خرج مخرج الغالب، فأما أهل القرى الذين يعرفون الأسعار فليسوا بداخلين في ذلك.¹²⁸

شروط بيع الحاضر للبادي:

- 1- أن يكون عالما بالنهي.
 - 2- أن يكون المتاع المطلوب مما تعم به الحاجة.
 - 3- أن يعرض الحضري ذلك على البدوي فلو عرضه البدوي على الحضري لم يمنع.
- قال الصنعاني: وكل هذه القيود لا يدل عليها الحديث بل استنبطوها من تعليلهم للحديث بعلة متصيدة من الحكم.¹²⁹

حكم بيع الحاضر للبادي: اختلف الفقهاء في المقصود من النهي:

- 1- أن الأصل في النهي التحريم وهو قول الحنفية.¹³⁰ وبه قال المالكية¹³¹ والشافعية¹³² وهو المذهب عند الحنابلة¹³³ والظاهرية¹³⁴.

واستدلوا على قولهم هذا بما يلي:

من السنة:

ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ). قَالَ: فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ؟ قَالَ: لَا يَكُونُ لَهُ سِمَسَارًا¹³⁵.

فالحديث اشتمل على النهي عن تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي.

من المعقول:

أ- قالوا إن القصد بهذا النهي هو إرفاق أهل الحضر لأن الأشياء عند أهل البادية أيسر من أهل الحاضرة وهي عندهم أرخص بل أكثر ما يكون مجانا عندهم أي بغير ثمن.¹³⁶

ب: مراعاة مصلحة الناس من طرف الشارع وتقديم مصلحة الجماعة على الواحد لا الواحد على الجماعة، ولما كان البادي إذا باع لنفسه انتفع جميع أهل السوق واشتروا رخيصة فانتفع به جميع سكان البلد لاحظ الشارع نفع أهل البلد على نفع البادي.¹³⁷

2- الكراهة: وهو رأي عند الحنابلة، واستدلوا له بالأحاديث السابقة، إلا أنهم قالوا إن أول درجات النهي الكراهة، فيحمل النهي الوارد هنا عليها.¹³⁸

3- الإباحة: وهو رواية عن الإمام أحمد¹³⁹ وقول مجاهد¹⁴⁰.

وروي عن البخاري أنه حمل النهي على البيع بأجرة لا بغير أجر.¹⁴¹

واستدلوا على ذلك :

من السنة: استدلوا بأحاديث النصيحة.¹⁴²

قال الشوكاني: ويجب عن تمسكهم بأحاديث النصيحة بأنها عامة مخصصة بأحاديث الباب فإن قيل إن أحاديث النصيحة وأحاديث الباب بينها عموم وخصوص من وجه لأن بيع الحاضر للبادي قد يكون وجه النصيحة فيحتاج حثيثا إلى التجميع من خارج كما هو شأن التجميع بين العمومين المتعارضين فيقال المراد بيع الحاضر للبادي الذي جعلناه أخص مطلقا هو البيع الشرعي بيع المسلم للمسلم الذي بينه الشارع للأمة وليس بيع

الغش والخدع داخلا في مسمى هذا البيع الشرعي كما أنه لا يدخل فيه بيع الربا وغيره مما لا يحل شرعا فلا يكون البيع باعتبار ما ليس بيعا شرعيا أعم من وجه حتى يحتاج إلى طلب مرجح بين العمومين لأن ذلك ليس هو البيع الشرعي¹⁴³.

تنبيه:

قال الصنعاني: فإن قيل قد لوحظ في النهي عن تلقي الجلوبة عدم غبن البادي، ولوحظ في النهي عن بيع الحاضر للبادي الفرق بأهل البلد، واعتبر فيه غبن البادي، وهو كالتناقض. فالجواب: أن الشارع يلاحظ مصلحة الناس ويقدم مصلحة الجماعة على الواحد لا الواحد على الجماعة، ولما كان البادي إذا باع لنفسه انتفع جميع أهل السوق واشتروا رخيصة فانتفع به جميع سكان البلد - لاحظ الشارع نفع أهل البلد على نفع البادي ولما كان في التلقي إنما ينتفع المتلقي خاصة وهو واحد لم يكن في إباحة التلقي مصلحة، لاسيما وقد تنضاف إلى ذلك علة ثانية، وهي لحوق الضرر بأهل السوق في انفراد المتلقي عنهم في الرخص، وقطع الموارد عليهم وهم أكثر من المتلقي - نظر الشارع لهم فلا تناقض بين المسألتين، بل هما صحيحتان في الحكمة والمصلحة.¹⁴⁴

المطلب الثالث: الإجراءات الردعية (الجزرية).

لم يكتف الفقهاء بوعظ المحتكر وتخويله، أو بالإجراءات الوقائية، بل لقد بحث الفقهاء عن الإجراءات الردعية لمحاربة الاحتكار وحماية المستهلك وتوصلوا إلى ما يلي:

1- جبر المحتكر على بيع السلعة المحتكرة بالسعر المعقول، فإن امتنع فإنه يجبر على بيعها مع توقيع العقوبة التي تردعه عن ظلم الناس وخفاء السلع والتحكم فيها وبيعها بالثمن الذي يرضي جشعه. وهذا ما ذهب إليه الحنفية¹⁴⁵ والمالكية¹⁴⁶ والشافعية¹⁴⁷ والحنابلة¹⁴⁸ وغيرهم.

كما أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام واضطر الناس إليه ولم يجدوا غيره أجبر على بيعه دفعا للضرر عن الناس.¹⁴⁹

- والحكمة عندهم في الجبر هي رفع الضرر عن عامة الناس، وجبر المحتكر على البيع دفع لذلك الضرر العام وإحياء للمهج وإبقاء للرمق.¹⁵⁰

2- مصادرة المال المحتكر، جاء في بدائع الصنائع: "إذا خاف الإمام الهلاك على أهل المصر أخذ الطعام من المحتكرين وفرقه عليهم، فإذا وجدوا ردوا عليهم مثله، لأنهم اضطروا إليه، ومن اضطر إلى مال الغير في غمصة كان له أن يتناوله بالضمان لقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾" ¹⁵¹ [المائدة: 3].

وقال ابن حبيب: "يخرج من يده إلى أهل السوق يشتركون فيه بالثمن فإن لم يعلم ثمنه، فبسعره يوم احتكاره."

وقال الباجي: "إنه لما كان هذا الواجب عليه فلم يفعله أجبر عليه، وصرف الحق إلى مستحقه." ¹⁵²

وجاء في المقنع قول الشافعية: "إذا امتنع الناس عن بيع ما يجب عليهم بيعه فإنهم يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك كل من وجب عليه أن يبيع بثمان المثل فامتنع." ¹⁵³

3- تنظيم الاستهلاك: وهذا ما ذهب إليه المالكية حيث قالوا إنه لا يجوز لأحد أن يشتري من السوق ما يلحق ضرراً بالآخرين. قال التلمساني: "(ومن أراد في الغلاء أن يشتري عولة سنة لم يمكن من ذلك... ولو رخص السعر، ولم يضر بالسوق خلي بين الناس والشراء)." ¹⁵⁴

4- تعزيز المحتكر:

إذا لم تنفع الإجراءات السابقة في محاربة المحتكرين فإن لولي الأمر أن يتخذ الإجراءات المناسبة للقضاء على الاحتكار ومحاربة المحتكرين، ومن هذه الإجراءات تعزيز المحتكر بما يراه مناسباً. ذكر الأحناف أن لولي الأمر أن "يأمر المحتكر بالبيع، إزالة للظلم، لكن إنما يؤمر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله، فإن لم يفعل وأصر على الاحتكار ورفع إلى الإمام مرة أخرى وهو مصر عليه فإن الإمام يعظه ويهدده فإن لم يفعل ورفع إليه مرة ثالثة يجبسه ويعزره زجراً له عن سوء صنعه." ¹⁵⁵

قال التلمساني: "فإن عادوا بعد أن بيع عليهم ما احتكروه وتصدق بربحه ونهوا عن ذلك كان الضرب والطواف بهم والسجن." ¹⁵⁶

5- الجلب لمقاومة الاحتكار:

لقد رغب الشارع التجار في جلب البضائع المطلوبة من جهات الوطن المختلفة، وإذا تعسر ذلك يكون الاستيراد من الخارج¹⁵⁷، لأن في الجلب زيادة في السلع المطلوبة، وإذا كثر العرض اختفت الأزمة، لأن سببها قلة العرض، وكثرة الطلب، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «الجالب مرزوق والمحتر ملعون».¹⁵⁸

ولهذا رأينا عمر بن الخطاب أمير المؤمنين في عام الرمادة يلجأ إلى مثل هذا فقد أرسل إلى عامله بمصر إذ ذاك وهو عمرو بن العاص يطلب منه إمداده بها في هذا القطر من بضائع وسلع قائلا له: "الغوث الغوث، فأجاب عمرو: "ستكون غير أولها عندك وآخرها عندي."

6- التسعير:

من الطرق الناجعة التي رآها العلماء تصلح لمحاربة الاحتكار وحماية المستهلك التسعير بحيث رأوا أن لولي الأمر الحق بإلزام التجار بأسعار يحددها لهم، وليس لأحدهم أن يخالفها، لأنها في الواقع تحقق لهم ربحا معتدلا، وترفع الظلم عن المحتاج.

قال ابن القيم: "وأما التسعير: فمنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل، فهو جائز بل واجب.

فأما القسم الأول فمثل: ما روى أنس قال: غلا السعر على عهد النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله، لو سعرت لنا؟ فقال: (إن الله هو القابض الرازق، الباسط المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال).¹⁵⁹

فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر، إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق.

وأما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهذا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل.

فالتسعير ههنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به.¹⁶⁰

وفي الحق أن التسعير علاج مؤقت ولا بد أن يكون معه الجلب، وهو استيراد البضائع وسوقها إلى الأسواق من أماكن مختلفة، وإلا كان التسعير شرا، ويستمر التسعير ما دام الجلب لا يغمر الأسواق حيث يكون التنافس بين التجار في ترويج البضائع لا في إخفائها.¹⁶¹

ولهذا كان لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، فمن وجد عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في محضمة، أي في حاجة شديدة واضطرار إلى ذلك الشيء ولا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه فإنه يؤخذ منه بغير اختياره بقيمة المثل ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره فأخذه به بما طلب لم يجب عليه إلا قيمة مثله.¹⁶²

هكذا كان أولوا الأمر يتعاملون مع المحتكرين واضعين نصب أعينهم حديث الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

وهكذا كان أولوا الأمر يدفعون عن أمتهم كل ما يضر بهم، ويحرصون على جلب كل مصلحة لهم ويرون أن هذا من واجبه.

وإذا كان هذا موقف الحاكم من الاحتكار والمحتكرين، فلا يترك في الساحة وحده بل يجب على كل قادر من المسلمين أن يبذل ما في وسعه من جهد ومال لكي يمنع جشع المحتكرين، ويحقق لأبناء أمته الرخاء والرفاهية والحياة الطيبة كما فعل سيدنا عثمان بن عفان ؓ، فقد ذكر ابن عبد البر أن بثر رومة كانت لليهودي بالمدينة يبيع ماءها للمسلمين فقال رسول الله ﷺ: (من يشتري رومة فيجعلها للمسلمين يضرب بدلوه في دلائهم وله بها شرب في الجنة؟ فأتى عثمان إلى اليهودي فساومه بها فأبى أن يبيعها فاشتري عثمان نصفها باثني عشر ألف درهم فجعله للمسلمين. فقال له عثمان: إن شئت جعلت لنصبي قرنين، أي مكانين للسقيا وإن شئت فلي يوم ولك يوم؟ فقال: بل لك يوم ولي يوم، فكان

إذا كان يوم عثمان استقى المسلمون ما يكفيهم، فلما رأى اليهودي ذلك قال: أفسدت علي بئري فاشتر النصف الآخر فاشتره بثمانية آلاف درهم.¹⁶³
الخاتمة:

بعد هذه الدراسة الموجزة لبعض جوانب الاحتكار يمكن أن نعرض النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية:

1- المعروف عن مجتمع الصحابة أنهم لم يكونوا من المحتكرين، وإنما كان هذا شأن اليهود.

2- الاحتكار أنواع متعددة وأشكال مختلفة، ولعل أخطرها وأشدّها على الأمة الاحتكار السياسي، لأنه صاحب اليد الطولى من حيث تأثيره في أشكال الاحتكارات الأخرى، ومن حيث إيجادها بعد أن لم تكن، وهو سبب من الأسباب لضعف المسلمين جميعهم.

3- الاحتكار ليس مرتبطاً بشيء معين وإنما كل ما أضر بالأمة احتكاره من مال أو منفعة فهو محرم.

4- حكم الاحتكار التحريم.

5- الاحتكار لا علاقة له بالمدة الزمنية، بل يتحقق في أقصر مدة إذا ترتب عنه ضرر.

6- للحاكم أن يتخذ الإجراءات المناسبة للقضاء على الاحتكار بالترتيب فلا يتنقل من إجراء إلى آخر حتى ينتهي من الأول فإن فشل في الوعد والإرشاد انتقل إلى الزجر فإن لم يفد الزجر انتقل إلى التعزير.

قائمة أهم المصادر والمراجع:

1. صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري الجعفي، (ت 256هـ) تحقيق: د/ مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، اليمامة، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م.
2. صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوي (ت 261هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.
3. سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني الأزدي (ت 275هـ) تحقيق: محي الدين عبد الحميد. دار الفكر. دون تاريخ.
4. سنن الترمذي. محمد بن عيسى، أبو عيسى الترمذي، (ت 279هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.

5. سنن ابن ماجة. محمد بن يزيد، أبو عبد الله القزويني، (ت 275هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر بيروت، دون تاريخ.
6. موطأ مالك. مالك بن أنس، أبو عبد الله الأصبحي، (ت 179هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، مصر. دون تاريخ.
7. سنن الدارمي. عبد الله بن عبد الرحمن، أبو محمد الدارمي، (ت 255هـ) تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ.
8. مسند أحمد. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، (ت 241هـ) مؤسسة قرطبة، مصر، د.ت.
9. المستدرک على الصحيحين. محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري. دار الكتب العلمية بيروت، 1411هـ 1990م، الطبعة الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
10. المعجم الكبير. أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، 1404هـ/1983م.
11. المعجم الأوسط. أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360هـ) دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.
12. مسند البزار. أبو بكر أحمد بن عمر بن عبد الخالق البزار (ت 292هـ). مؤسسة علوم القرآن - مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، ط1، 1409هـ. تحقيق: د/محفوظ الرحمن زين الله.
13. مجمع الزوائد. علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 807هـ). دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت، 1407هـ. رقم الطبعة، د.ت.
14. الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي. الأستاذ الدكتور: قحطان عبد الرحمن الدوري. دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1421هـ/2000م.
15. إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام. محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد. أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
16. - الأم. محمد بن إدريس الشافعي. دار المعرفة بيروت الطبعة الثانية 1973م.
17. الاستبصار في نظم الحكم العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1، بيروت، 2005م.
18. بدائع الصنائع. علاء الدين الكاساني، (ت 587هـ) دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1982م.
19. تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المنابر. العقباتي التلمساني. (ت 871هـ) تحقيق: علي الشنوفي. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967م.
20. التكافل الاجتماعي، أبو زهرة.
21. التيسير في أحكام التسعير، أحمد بن سعيد المجليدي، (ت 1094هـ) تحقيق موسى لقبال. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر، 1970م.

22. دراسات تطبيقية في الحديث النبوي. د/ نور الدين عتر. مطبعة جامعة دمشق، 1410هـ/ 1989م.
23. الدر المختار. محمد بن علي بن محمد، علاء الدين الحصكفي الدمشقي (ت1010هـ)
24. الروض النظير، شرح مجموع الفقه الكبير. الحسين بن أحمد بن محمد الصنعاني. دار الجليل، بيروت، 134هـ/ 1927م.
25. رد المحتار على الدر المختار. السيد محمد أمين عابدين (ت1252هـ) مطبعة دار سعادات، مطبعة عثمانية، 1327هـ.
26. طبائع الاستبداد. عبد الرحمن الكواكبي. المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991م.
27. الطرق الحكمية. محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، (ت751هـ) تحقيق: محمد جميل غازي. مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
28. كشف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1046هـ) دار الفكر، بيروت 1402، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.
29. الكفاية على الهداية. جلال الدين الخوارزمي الكرلاي. المطبعة الميمنية، مصر. د.ت.
30. - لسان العرب. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (711هـ) دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، د.ت.
31. المنتقى، شرح موطأ الإمام مالك. القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الندلسي، (ت474هـ) مطبعة السعادات بمصر، الطبعة الأولى، 1331 و 1332هـ.
32. المحلى. أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ) المطبعة المنيرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1352هـ.
33. مختار الصحاح. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415هـ/ 1995م.
34. المقدمة. عبد الرحمن بن خلدون. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. ط2، 1424هـ - 2003م.
35. المجموع شرح المذهب النووي. الإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي، حققه: محمد نجيب المطيعي. مكتبة الإرشاد، جدة، 1980م.
36. مواهب الجليل. محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (ت954هـ) دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية 1398هـ.
37. المذهب. أبو إسحاق الشيرازي. مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ط2، 1959م.
38. المغني. موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي. مكتبة القاهرة،

1380هـ/1970م.

39. معالم السنن. الإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت 388هـ) منشورات المكتبة العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1401هـ/1981م.

40. المعونة على مذهب عالم المدينة. القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي (ت 422هـ) تحقيق ودراصة: حميش عبد الحق. دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

41. المدونة الكبرى. الإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت 179هـ) مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1323هـ.

42. نيل الأوطار. محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1255هـ). دار الجيل بيروت، 1973.

43. النهاية في غريب الحديث والأثر. علي بن محمد بن الأثير (ت 630هـ). تحقيق: محمود محمد الطناحي. دار التراث العربي، بيروت 1963م.

44. نهاية المحتاج بحاشية الشبراملسي. الرمي، مطبعة البابي الحلبي، 1357هـ/1938م.

45. العدة شرح عمدة الأحكام. الصنعاني محمد بن إسماعيل الصنعاني. دار الأقصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م.

46. العناية شرح الهداية. محمد بن محمود كمال الدين أحمد البابرقي، (ت 786هـ).

47. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

48. الفقه الإسلامي المقارن. د/محمد فتحي الدريني. ط3، منشورات جامعة دمشق، 1411هـ - 1991.

49. الفقه الإسلامي وأدلته. د/ وهبة الزحيلي. دار الفكر، دمشق. ط2، 1405هـ/1985م.

50. القاموس المحيط. محمد يعقوب الفيروز آبادي (ت 817هـ). المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الخامسة 1373م.

51. سبل السلام. محمد بن إسماعيل الصنعاني، (ت 852هـ) تحقيق: عبد العزيز الخولي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1379هـ.

52. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. ابن تيمية. قصر الكتاب، البليدة، (د.ت).

53. شرح الزرقاني. محمد بن يوسف بن عبد الباقي الزرقاني، (ت 1122هـ) دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ. 381/3. مكتبة الفقه وأصوله.

54. الهداية شرح بديع المبتدي. لشيخ الإسلام برهان الدين علي ابن أبي الميرغنياني. مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.

الهوامش:

1. - أخرجه مسلم: في كتاب المساقاة، ج3/1228. برقم: 1605.

2- منها الاحتكار الفكري والعلمي. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَنْ سَيْلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ). أخرجه أبو داود في العلم، ج 3/321، برقم: 3658.

3- بل اعتبر رسول الله ﷺ من يمتكر المناصب في أسرته وأقربائه وأصدقائه، أو من يبيعها بالرشوة أكبر خائن على وجه الأرض، لأنه ليس هناك أكبر خيانة ممن يخون الله ورسوله. قال رسول الله ﷺ: (من ولي من أمر المسلمين شيئاً فأمرهم أحداً محاباة فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً حتى يدخله جهنم). المستدرک 4/104، برقم: 7024. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (ثم من استعمل رجلاً على عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين) المستدرک 4/104، برقم: 7023. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وقال عمر ابن الخطاب ؓ: (من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمسلمين). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. ابن تيمية. ص. 9.

4- طبائع الاستبداد، عبد الرحمن الكواكبي، ص. 87.

5- مستقاة من: حسن حنفي، "قراءة جديدة للكواكبي في: طبائع الاستبداد ص. 27. نقلاً عن: الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ص. 418.

6- طبائع الاستبداد، عبد الرحمن الكواكبي، ص. 74-75.

7- طبائع الاستبداد، عبد الرحمن الكواكبي، ص. 75.

8- البيادر: أنادر الطعام. المحلى لابن حزم (ت 456هـ). ج 9/65.

9- المحلى، ابن حزم، ج 9/65.

10- القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ج 2/12.

11- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (711هـ) ج 4/208.

12- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ج 1/62.

13- الفقه الإسلامي المقارن، د/محمد فتحي الدريني، ص. 90.

14- التابعة للخواص، أما احتكار الدولة فغالباً ما يكون في صالح الشعب.

15- المقدمة، ابن خلدون، ج 1 ص 305.

16- المجموع شرح المذهب النووي، ج 13، ص 46. و نيل الأوطار: 5/336.

17- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، ج 5/336.

18- المجموع شرح المذهب المجموع، ج 13/44.

19- فتح الباري، الحافظ ابن حجر، ج 4/348.

20- لكن إذا كان البلد يتحكم في إنتاجه كبار الملاك وفي صناعته مجموعة من المنتجين وفي تجارته مجموعة من التجار الكبار، فلا يتركهم ولي الأمر يتحكمون في أرزاق الناس كيف يشاؤون بل يجب

عليه أن يؤدبهم.

- 21- المتتقى، الباجي، ج5/17.
 - 22- تحفة الناظر، التلمساني، ص. 128.
 - 23- العناية شرح الهداية، ص. 110.
 - 24- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، الخطاب، ج4 ص228.
 - 25- المهذب، للشيرازي، ص. 292.
 - 26- المغني، لابن قدامة، ج3 ص282.
 - 27- المحل لابن حزم، ج9 ص64.
 - 28- أخرجه ابن ماجه في التجارات، ج2/728 برقم: 2153. والدارمي في البيوع، ج2/324 برقم: 2544.
 - 29- معالم السنن، الخطابي، 3/117. و المعونة، القاضي عبد الوهاب، ج2 ص. 1036.
 - 30- بدائع الصنائع، الكاساني، ج. 5/129.
 - 31- سبق تخريجه.
 - 32- سبل السلام، الصنعاني، ج3/25.
 - 33- سورة الأعراف، آية: 33.
 - 34- قوله بعظم بضم العين المهملة وسكون الظاء المعجمة أي بمكان عظيم من النار نيل الأوطار: 336/5.
 - 35- أخرجه الإمام أحمد في المسند، ج5/27. وأخرجه الطبراني في الكبير ج20/210. برقم: 480. والأوسط، ج8/285، برقم: 8651.
 - 36- انظر، نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، 5/335.
- ومنها حديث آخر عند أحمد والحاكم وابن أبي شيبة والبخاري وأبي يعلى عن ابن عمر بلفظ: (من احتكر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه). زاد الحاكم: (وأيا أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله.) وفي إسناده أصبغ بن زيد وكثير بن مرة، والأول يختلف فيه والثاني قال ابن حزم: إنه مجهول. وقال: غيره معروف، ووثقه ابن سعد، وروى عنه جماعة، واحتج به النسائي. نيل الأوطار: 5/335.
- قال الحافظ: وهم ابن الجوزي فأخرج هذا الحديث في الموضوعات، وحكى ابن أبي حاتم عن أبيه أنه منكر. فتح الباري، ابن حجر، ج4/348. بدائع الصنائع، الكاساني، ج. 5/129.
- 37- قوله: حكرة بضم الحاء المهملة وسكون الكاف وهي حبس السلع عن البيع. نيل الأوطار: 5/336.
 - 38- زيادات عن أقواتهم. شرح الزرقاني، محمد بن يوسف بن عبد الباقي الزرقاني، (1122هـ) دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ. 3/381.
 - 39- الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتريص. ج2/651، برقم: 1327.
 - 40- المتتقى، الباجي، ج5/7.

- 41- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، ج5/335.
- 42- الهداية شرح بداية المبتدي، ج8، ص27.
- 43- بدائع الصنائع، الكسائي، ج5، ص129.
- 44- المجموع شرح المذهب، النووي، ج13، ص48. وسبل السلام ج3/25. ومواهب الجليل: ج4/228.
- 45- قال مالك: والحكرة في كل شيء من طعام أو إدام أو كتان أو صوف أو عصفور أو غيره، فما كان احتكاره يضر بالناس منع محتكره من الحكرة، وإن لم يضر ذلك بالناس ولا بالأسواق فلا بأس به. مواهب الجليل، الخطاب، ج4/228.
- 46- الهداية للمرغيباني، ج8، ص126. وبدائع الصنائع، للصنعاني، ج5، ص129.. قال أبو يوسف: كل ما أضر بالناس حبسه فهو احتكار وإن كان ذهباً أو ثياباً. سبل السلام، الصنعاني، ج3، ص25. واستدل بعموم الحديث.
- 47- رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، ج5، ص351.
- 48- سبل السلام، الصنعاني، ج3، ص25. قال الصنعاني: "وظاهر حديث مسلم تحريم الاحتكار للطعام وغيره" سبل السلام، الصنعاني، ج3، ص25.
- 49- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، ج5/336.
- 50- قال ابن حزم: "والحكرة المضرة بالناس حرام سواء في الابتياح أم في إمساك ما ابتاع ويمنع من ذلك" المحلى، ابن حزم، ج9، ص64.
- 51- سبل السلام، الصنعاني، ج3، ص25.
- 52- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، ج5/336.
- 53- المدونة الكبرى، ج10، ص123. ومواهب الجليل، الخطاب، ج4/228.
- 54- الهداية للمرغيباني، ج8، ص126.
- 55- بدائع الصنائع، للكاساني، ج5، ص129.
- 56- الكفاية على الهداية، لجلال الدين الكرلاني، ج8، ص492.
- 57- المذهب للشيرازي، ج1، ص292.
- 58- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، ج5/337. وانظر: تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المنكر، سعيد العقباتي التلمساني، ج2، ص48.
- 59- المذهب، أبو إسحاق الشيرازي، ج1، ص292.
- 60- الروض النظير للصنعاني، ج3، ص587.
- 61- معالم السنن، بشرح سنن أبي داود، الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد البستي، ج3، ص469.
- 62- الهداية للمرغيباني، ج8، ص126.
- 63- بدائع الصنائع للكاساني، ج3، ص129.
- 64- المذهب، أبو إسحاق الشيرازي، ج1، ص292.

- 65- المغني لابن قدامة، ج4، ص.238.
- 66- المغني لابن قدامة، ج4، ص.238.
- 67- سنن أبي داود، ج3/271، برقم: 3447.
- 68- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، الإمام الشوكاني، 336/5
- 69- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، 338/5.
- 70- المغني والشرح السابقان.
- 71- انظر: دراسات تطبيقية في الحديث النبوي، د/ نور الدين عتر، مطبعة جامعة دمشق، 1410هـ/1989م. ص. 117.
- 72- وقد وضع الفقهاء بناء على هذا الحديث قاعدة: "الضرر يزال" وقاعدة المشقة تجلب التيسير."
- 73- سبق تخريجه.
- 74- قال ابن حجر: في إسناده مقال. فتح الباري: 4/348
- 75- نيل الأوطار، الإمام الشوكاني، ج.5/337.
- 76- انظر الدر المختار، 5/255. وبدائع الصنائع، للكاساني، ج6/516. والفقه الإسلامي وأدلته، د/ وهبة الزحيلي، ج3/586.
- 77- المنتقى، الباجي، ج5/17. وما بعدها.
- 78- تحفة الناظر، التلمساني، 128.
- 79- تحفة الناظر، التلمساني، 120.
- 80- مواهب الجليل، الخطاب، ج4/227.
- 81- سورة المائدة، آية: 2.
- 82- المحلى، ابن حزم، ج9/64.
- 83- سبق تخريجه.
- 84- أخرجه الطبراني في الكبير، ج20/95، برقم: 185.
- 85- سبق تخريجه.
- 86- التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة، ص. 60.
- 87- أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الأفضية، ج2/745، برقم: 1429.
- 88- المجموع شرح المذهب، النووي، ج13، ص46.
- 89- مواهب الجليل، الخطاب، ج4/228.
- 90- مواهب الجليل، الخطاب، ج4/228.
- 91- أخرجه أحمد في المسند، ج33/33، برقم: 4880. والحاكم في المستدرک، ج2/14، برقم: 2165.
- 92- أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، ج8/167. وقال: رواه الطبراني والبخاري وإسناد البزار حسن.
- 93- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم (ت751هـ). تحقيق: محمد جميل غازي. مطبعة المدني

- القاهرة. ج. 1/356.
- 94- الطرق الحكمية: 1/357.
- 95- طرق الحكمية: 1/357..
- 96- سبق تخريجه.
- 97- سبق تخريجه.
- 98- سبق تخريجه.
- 99- سبق تخريجه.
- 100- سبق تخريجه.
- 101- السمسار هو: هو في الأصل القيم بالأمر والحافظ له، ثم استعمل في متولي البيع والشراء لغيره. فتح الباري، ابن حجر، ج. 4/371.
- وقال ابن الأثير: "وهو في البيع اسم للذي يدخل بين البائع والمشتري متوسطاً، لإفضاء البيع والسمسة للبيع والشراء." النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ج. 2، ص. 400.
- 102- أخرجه الشيخان، البخاري في البيوع، ج. 2/795. و مسلم في البيوع، ج. 3/1157، برقم: 1551.
- 103- سبل السلام، الصنعاني، ج. 3/21.
- 104- نيل الأوطار، لشوكاني، ج. 5/267.
- 105- سبل السلام، الصنعاني، ج. 3/21.
- 106- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدردير، ج. 3، ص. 70.
- 107- تحفة المحتاج، ج. 4، ص. 312. والمهذب للشيرازي، ج. 1، ص. 292.
- 108- المغني، لابن قدامة، ج. 4، ص. 282.
- 109- المحلى، ابن حزم، ج. 9، ص. 469.
- 110- سبل السلام، الصنعاني، ج. 3/21.
- 111- بداية المجتهد، ابن رشد، ج. 2/26.
- 112- الجلب بفتح اللام مصدر بمعنى اسم المفعول المجلوب يقال جلب الشيء جاء به من بلد إلى بلد للتجارة. نيل الأوطار، الشوكاني، ج. 5/267.
- 113- سبل السلام، الصنعاني، ج. 3/21.
- 114- نيل الأوطار، الشوكاني، ج. 5/267.
- 115- مواهب الجليل، الخطاب، ج. 4/379. ونيل الأوطار، الشوكاني، ج. 5/267.
- 116- المغني، ابن قدامة، ج. 4، ص. 281، ونيل الأوطار، الشوكاني، ج. 5/267.
- 117- المغني، ابن قدامة، ج. 4/214.
- 118- سبل السلام، الصنعاني، ج. 3/21.
- 119- العدة شرح عمدة الأحكام، الصنعاني، ج. 4، ص. 32.

- 120- نيل الأوطار، الشوكاني، ج5/267.
- 121- بداية المجتهد، ابن رشد، ج2/26. وسبل السلام، الصنعاني، ج3/21.
- 122- بداية المجتهد، ابن رشد، ج2/26.
- 123- إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، ج4، ص32.
- 124- سبل السلام، الصنعاني، ج3/21.
- 125- حاشية الشلبي على تبيين الحقائق، للزليعي، ج4، ص68.
- 126- المغني لابن قدامة، ج4، ص150.
- 127- سبل السلام، الصنعاني، ج3/22.
- 128- سبل السلام، الصنعاني، ج3/21-22.
- 129- العناية شرح الهداية، للبابرتي، ج5، ص240.
- 130- بداية المجتهد لابن رشد، ج2، ص165.
- 131- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ج3، ص82.
- 132- المغني لابن قدامة، ج4، ص280.
- 133- المحلى، ابن حزم، ج8، ص453.
- 134- سبق تخريجه.
- 135- بداية المجتهد، ابن رشد، ج2/25.
- 136- سبل السلام، الصنعاني، ج3/22.
- 137- الروض النظير الصنعاني، ج3، ص581.
- 138- المغني لابن قدامة، ج4، ص280.
- 139- المغني لابن قدامة، ج4، ص280.
- 140- نيل الأوطار، الشوكاني، ج5/265.
- 141- نيل الأوطار، الشوكاني، ج5/265.
- 142- نيل الأوطار، الشوكاني، ج5/265.
- 143- سبل السلام، الصنعاني، ج3/22.
- 144- جاء في بدائع الصنائع: "أن يؤمر المحتكر بالبيع إزالة للظلم لكن إنما يؤمر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله فإن لم يفعل وأصر على الاحتكار ورفع إلى الإمام مرة أخرى وهو مصر عليه فإن الإمام يعظه ويهدده فإن لم يفعل ورفع إليه مرة ثالثة يحبس ويغزره زجرا له عن سوء صنعه" بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، (ت587هـ) دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثانية، 1982م ج5/129.
- 145- قال ابن حبيب: "يخرج من يده إلى أهل السوق يشتركون فيه بالثمن فإن لم يعلم ثمنه، فبسعره يوم احتكاره. المنتقى، الإمام الباجي، ج5/117.
- قال القرطبي: "وأما إن كان اشتراه من الأسواق واحتكر وأضر بالناس فيشترك فيه الناس بالسعر

- الذي اشتراه به. " مواهب الجليل، الخطاب، ج4/288.
- وقال ابن رشد: ولا يسعر على المحتكر حيث يؤمر بإخراج طعامه إلى السوق، ويبيع ما فضل عن قوت عياله كيف شاء، ولا يسعر عليه، فإن سألوا الناس ما يحتمل أن يكون ثمننا، قال: هو ما لهم يفعلون فيه ما أحبوه، ولا يجبرون على بيعه بسعر يوقت لهم، فهم أحق بأمواهم، ولا أرى أن يسعر عليهم، وما أراهم إنما رغبوا وأعطوا ما يشتهون، وأما التسعير فظلم لا يعمل به من أراد العدل. قال يحيى بن عمر: يترك لهم قوت سنة ويؤمرون ببيع الباقي. التيسير في أحكام التسعير، ص. 53.
- 146- وقال الشافعية: "يجبر من عنده زائد عن ذلك -أي على مؤنة عياله - على بيعه "نهاية المحتاج للرمل ج3، ص. 456.
- 147- قال الحنابلة: " ويجبر المحتكر على بيعه كما يبيع الناس دفعا للضرر فإن أبى أن يبيع ما احتكره من الطعام وخيف التلف بحبسه عن الناس فرقه الإمام على المحتاجين إليه يردون مثله ثم زوال الحاجة وكذا سلاح احتاجوا إليه. " كشاف القناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ. ج3، ص. 188.
- 148- المجموع شرح المذهب النووي، ج13، ص. 48. و سبل السلام، الصنعاني، ج25/3. و مواهب الجليل، الخطاب، ج4/228.
- 149- مواهب الجليل، الخطاب، ج. 4/288.
- 150- بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص. 129.
- 151- المنتقى، الإمام الباجي، ج5/117.
- 152- المقنع، ابن قدامة المقدسي، ج3، ص. 23.
- 153- تحفة الناظر، التلمساني، ص. 128.
- 154- بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص. 129.
- 155- تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، للعقباني التلمساني، ص. 128.
- 156- ولا يمكن الاعتدال على الاستيراد من الخارج لأن هذا ضعف لا بد من مقاومته وخصوصا في المواد الأساسية.
- 157- سبق تخريجه.
- 158- أخرجه أبو داود في البيوع، ج3/272، برقم: 3451. والترمذي في البيوع، ج3/605. برقم: 1314.
- وقال: هذا حديث حسن صحيح.
- 159- الطرق الحكمية، ابن القيم، ص. 355-356.
- 160- التكافل الاجتماعي، أبو زهرة، ص. 62.
- 161- الطرق الحكمية، ابن القيم، ص. 354.
- 162- وفاء الوفاء بأخبار المصطفى، ج397.

تحجير الأرض في الفقه الإسلامي ضوابطه وأحكامه

بقلم

فؤاد عطاء الله

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - الجزائر



ملخص

أصبح تحجير الأرض الموات سببا بارزا من أسباب النزاع بين المزارعين وغيرهم من أصحاب العقارات، وهو ما دفعني لإعداد هذا البحث الذي يبيّن الأحكام الفقهية المتعلقة بمسألة التحجير، بالاعتماد على الدراسة الفقهية المقارنة.

وقد اشتمل على بيان تعريف التحجير، وكيفيته، والفرق بينه وبين إحياء الأرض الموات، وتعرض أيضا لحكمه الشرعي، وأثره، وضوابطه عند الفقهاء.

كما خَرَجَ البحثُ بنتائج مهمة تحجب عن كثير من الأسئلة المطروحة في الواقع، أبرزها:

- أن التحجير شروع في إحياء الأرض بوضع علامات حولها.
- أن بينه وبين الإحياء فرقا واضحا في الصورة والأثر، فالإحياء يترتب عليه الملك الحقيقي، وأما التحجير فلا يترتب عليه سوى الاختصاص بحق الإحياء لمدة ثلاث سنوات.

◦ أن التحجير له ضوابط محددة ينبغي مراعاتها، وإلا فلا عبرة به، ولا يترتب عليه أثره.

وغير ذلك من المسائل المثبوثة في صلب البحث، والله ولي التوفيق.

Résumé:

Pétrification des friches est devenu une des causes principales du conflit entre les agriculteurs et autres propriétaires fonciers, qui est ce qui m'a poussé à préparer cette recherche, qui montre la jurisprudence sur la question des carrières, en fonction de l'étude comparative du fiqh. Il comportait une déclaration de la définition des carrières, et comment, et la différence entre lui et

la renaissance de la terre morte, également soumis à son autorité légitime, et son impact, et ses règles chez les savants.

cette quête découvre les résultats comme une réponse importante à de nombreuses questions, en fait, notamment:

- les carrières sont le commencement du renouveau de la terre en place des marques autour de lui.

- qu'entre lui et la renaissance d'une nette différence dans l'image et l'impact, car la renaissance se résulte au vérité possession, tandis que la carrière ne comporte que la compétence du droit de la renaissance pendant trois ans.

- la carrière qui a des règles spécifiques qui doivent être respectées, sinon il ne sert à rien.

Et autres questions livrées dans la recherche, et que Dieu vous aide.

المقدمة

لقد كثرت النزاعات المتعلقة بالعقار الفلاحي بين المزارعين وأصحاب العقارات⁽¹⁾، ويُعدُّ تحجير الأرض سببا من أسباب تلك الخصومات، وذلك راجع في الحقيقة إلى الغفلة عن الأحكام الفقهية المتعلقة بالتحجير.

من أجل ذلك أعددت هذا البحث الذي يُعالج هذه الإشكالية، نظرا لأهميتها وما فيها من المسائل التي تستدعي الوقوف والنظر على ضوء الدراسة الفقهية المقارنة، وبالاتجاه إلى أقوال فقهاء المذاهب، مع رعاية مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد اشتمل البحث على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

المقدمة: وفيها تقديم للموضوع، وبيان لأهميته.

المبحث الأول: حقيقة التحجير وبيان حكمه

المبحث الثاني: أثر تحجير الأرض.

المبحث الثالث: ضوابط تحجير الأرض.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: حقيقة التحجير وبيان حكمه.

أتعرض في هذا المبحث لتعريف التحجير، وتوضيح كفيته، والتفريق بينه وبين الإحياء، وأختمه ببيان حكمه.

المطلب الأول: تعريف التحجير.

لغة: التحجير هو المنع، يقال: حَجَرَتِ الأرضَ وأَحْتَجَرَتْها، إذا ضَرَبَتْ عليها منارا تمنعها من غيرك⁽²⁾.

اصطلاحاً: تحجيرُ الأرض في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي، وهو شُرُوعٌ في إحياء الأرض المَوَات، وهي الأرض الخالية من العمارة والسكان، يَضْرِبُ حدودَ ومناراتٍ حول ما يريد إحياءه⁽³⁾، قال عبد الله بن المبارك: «التحجير أن يضرب على الأرض من الأعلام والمنار، فهذا الذي قيل فيه: إن عطَّلها ثلاث سنين فهي لمن أحيائها بعده»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: كيفية التحجير.

يحصل تحجير الأرض بإحاطة جوانبها على نحو يفهم منه أن أحداً وضع يده على تلك الأرض من أجل الشروع في إحيائها، كإحاطة الأرض بترابٍ أو حجرٍ أو علامة، أو بحصاد ما فيها من الحشيش والشوك، أو بإحراقه، أو بوضع حائطٍ صغيرٍ حولها⁽⁵⁾.

المطلب الثالث: الفرق بين تحجير الموات وإحياء الموات.

تحجير الأرض الموات شروع في إحيائها، بتعيين حدودها ومناراتها، وهو سبب من أسباب الاختصاص بالمنافع⁽⁶⁾، وأما الإحياء فهو سبب من أسباب التملك، وحقيقته: عمارة الأرض الحَرَبَةِ المَبْثُورَةِ المَيْتَةِ البعيدة عن العمران، التي لم يُجَرَّ عليها مُلْكٌ لأحد، ولم يوجد فيها أثر عمارة. ويتحقق إحياءها بالزراعة أو البناء أو نحوهما⁽⁷⁾، قال الإمام مالك (ت: 179هـ): (وإحياءها- الأرض - شقُّ العيون، وحفر الآبار، وغرس الشجر، وبناء البنيان، والحرق، إذا فعل شيئاً من ذلك فقد أحيأها)⁽⁸⁾.

وَيُرجعُ في تحديد ما يتحقق به الإحياء إلى العرف، فما عده الناس إحياء في العادة فهو كذلك، قال الإمام الشافعي (ت: 204هـ): (إنما يكون إحياء ما عرفه الناس إحياء لمثل

المَحْيَا⁽⁹⁾، واستحسن هذا بعض فقهاء المالكية⁽¹⁰⁾.

ولا يحصل الإحياء بمجرد تحجير الأرض، ولا عبرة بالتحجير إلا إذا أضيف إليه العمل الذي يُصَيِّرُ الأرض مُثمرةً مُنتجةً، أو يصيِّرُها صالحة للسكن.

قال يحيى بن آدم القرشي (ت: 203 هـ) في كتابه «الخراج» ما نصّه: (وإحياء الأرض أن يستخرج فيها عينا أو قليبا - بئرا -، أو يسوق إليها الماء، وهي أرض لم تُزرع، ولم تكن في يد أحد قبله، يزرعها أو يستخرجها حتى تصلح للزرع... والتحجير غير الإحياء)⁽¹¹⁾.

وقال السرخسي من الحنفية: «فالتحجير لا يكون إحياء، إنما الإحياء أن يجعلها صالحة للزراعة»⁽¹²⁾، وقال أبو الوليد الباجي من المالكية: «قال ابن القاسم: وليس التحجير إحياء، وَوَجْهُ ذَلِكَ أَنَّ التَّحْجِيرَ لَيْسَ فِيهِ إِحْيَاءٌ لِلْأَرْضِ وَلَا مَنْفَعَةٌ، وَإِنَّمَا هُوَ مَنَعٌ لغيرِهِ مِنَ التَّصَرُّفِ فِيهَا، وَإِلَّا فَهِيَ بَاقِيَةٌ عَلَى صِفَتِهَا قَبْلَ التَّحْجِيرِ»⁽¹³⁾.

هذا، وقد اختلف الفقهاء في تصنيف بعض صور الاستصلاح، أهى إحياء أم تحجير؟ وذلك راجع إلى اختلاف الأعراف من بلد إلى آخر، ومن أرض إلى أخرى، من ذلك:

الصورة الأولى: الرعي ليس إحياء: ذهب عامة المالكية والإمام ابن حزم الظاهري إلى أن الرعي ليس إحياء خلافا لأشهب، فلو نزل قوم أرضا من أرض البرية فجعلوا يرعون ما حولها لا يكون فعلهم هذا إحياء لها، وعدّه أشهب إحياء، ولم يعجب قوله هذا سحنونا⁽¹⁴⁾، ولم ير الإمام مالك الرعي إحياء⁽¹⁵⁾.

الصورة الثانية: حفر البئر لسقي الماشية ليس إحياء: قال ابن القاسم وأشهب -رحمهما الله-: حفر بئر من أجل سقي الماشية ليس إحياء⁽¹⁶⁾.

الصورة الثالثة: حفر البئر الذي لا يصل إلى الماء ليس إحياء: اتفق الفقهاء على أن حفر البئر إذا لم يصل إلى الماء يعدّ تحجيرا للأرض، لا إحياء لها⁽¹⁷⁾.

الصورة الرابعة: وذكر الإمام القرافي أن من أحيا أرضا للسكنى، ولم يسقّف الدار، ولم يقسم البيوت فليس بإحياء⁽¹⁸⁾.

المطلب الرابع: حكم تحجير الأرض.

نقل الإمام ابن حزم اتفاق الفقهاء على جواز تحجير الأرض لمن قصد إحياءها⁽¹⁹⁾، ويمكن الاستدلال على مشروعيتها بها يأتي:

الدليل الأول: أن الناس كانوا يتحجرون الأرض في زمن عمر رضي الله عنه وهو من الخلفاء الراشدين الذين أمرنا بالتمسك بسنتهم، ولم ينكر ذلك عليهم، إلا أنه ألزم المتحجّر بإحيائها في مدة أقصاها ثلاث سنوات، وإلا سقط اختصاصه بإحيائها.

فقد ثبت عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال وهو على المنبر: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجّر حق بعد ثلاث سنين)، وذلك أن رجالاً كانوا يمتحجون من الأرض ما لا يعملون⁽²⁰⁾.

الدليل الثاني: أن التحجير شروع في إحياء الموات، والإحياء جائز باتفاق الفقهاء، وذهب الشافعية إلى أنه مستحب⁽²¹⁾، يدل على ذلك:

• ما أخرجه الإمام البخاري عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ» قَالَ عُرْوَةُ: «قَضَى بِهِ عُمَرُ ط فِي خِلَافَتِهِ»⁽²²⁾، ولم ينكره أحد من الصحابة رضي الله عنهم⁽²³⁾، وقال الإمام مالك بعد أن ساق قول الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ)، قَالَ: (وَعَلَى ذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا)⁽²⁴⁾، أي: أنه من عمل أهل المدينة، وعملهم حجة عند الإمام مالك.

• وأخرج الترمذي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ أَخْيَى أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ)، وفي رواية عند الإمام أحمد: (مَنْ أَخْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَلَهُ فِيهَا أَجْرٌ، وَمَا أَكَلَتْ الْعَافِيَةُ - الطيور - مِنْهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ)⁽²⁵⁾.

• واحتجوا أيضاً بما روي عن أسمر بن مُضَرِّسٍ رضي الله عنه قال أَتَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَبَايَعْتُهُ، فَقَالَ: (مَنْ سَبَقَ إِلَى مَاءٍ لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ فَهُوَ لَهُ)، قَالَ: فَخَرَجَ النَّاسُ يَتَعَادَوْنَ يَتَخَاطَبُونَ⁽²⁶⁾، يعني: يتسابقون عدواً يخططون في الأرض تمهيداً للتعمرها.

والحكمة من مشروعية إحياء الموات أنه سبب لزيادة الأقوات والخصب⁽²⁷⁾، وهي

حكمة يتجلى فيها بوضوح حرص الشريعة الإسلامية على عمارة الأرض بالغرس والبناء، والمحافظة على البيئة، وحماية مواردها الطبيعية.

المبحث الثاني: أثر تحجير الأرض.

اتفق الفقهاء على أن إحياء الموات إذا استجمع شروطه فإنه يثبت به ملك الأرض للذي أحياها ملكا صحيحا، فمن أحيا أرضا مواتا فهي ملك له، تورث عنه، ويجوز له التصرف فيها بالهبة والبيع والإجارة ونحو ذلك⁽²⁸⁾.

أما تحجير الموات فقد اختلف الفقهاء في الأثر المترتب عنه، ويمكن تقسيم أقوالهم في هذه المسألة إلى ثلاثة مذاهب:

القول الأول: التحجير يفيد الملك المؤقت بثلاث سنوات، وإليه ذهب بعض مشايخ الحنفية⁽²⁹⁾، فإن أحياها وإلا خُلِّيَ بينها وبين من يريد إحياءها.

القول الثاني: التحجير يتحقق به الإحياء، وكلاهما يفيد الملك، أي: أن من تحجّر أرضا ملكها، وإليه ذهب طائفة من التابعين، وانتصر له الإمام الشوكاني -رحمهم الله جميعا-⁽³⁰⁾.

واحتجوا بحديث جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (من أحاط حائطا على أرض فهي له)⁽³¹⁾، قالوا: بناء الحائط حول الأرض تحجيرٌ، وليس إحياءٌ، ومع ذلك فقد ملك به الأرض بنص الحديث.

وليس في هذا الحديث حجة لما ذهبوا إليه؛ لأنه لم يقل (من تحجر أرضا فهي له)، ولكن قال: (من أحاط حائطا على أرض فهي له)، فهو في معنى قوله ﷺ: (من أحيا أرضا ميتة فهي له)، يؤيد ذلك أن الإمام الشوكاني نفسه عدّ العبارتين لفظين لحديث واحد⁽³²⁾.

والظاهر -والله أعلم- أن المراد بالإحاطة في الحديث الإحياء، فمن أحاط أرضا ببناء منيع فقد أحياها، وهي بذلك ملكٌ له، بخلاف المتحجّر فإنه يضع أحجارا فقط، ولا يبنى حائطا منيعا، قال المناوي في شرح هذا الحديث: (أي من أحيا مواتا وحاط عليه حائطا من جميع جوانبه ملكه، فليس لأحد نزع منه)⁽³³⁾.

القول الثالث: التحجيرُ يثبتُ به اختصاصُ المتحجّر بحقّ إحياء الأرض، ولا يفيد الملك، وإليه ذهب جماهير العلماء، وهو الصحيح عند الحنفية، وإليه ذهب المالكية والشافعية، وهو الصحيح من المذهب عند الحنابلة⁽³⁴⁾.

ومعنى الاختصاص بحقّ الإحياء: أن من حَجَّر أرضاً كان أحقَّ من غيره وأولى بإحيائها، لمدة محددة، لا يجوز لغيره تحجيرها ولا إحيائها أثناء المهلة، فإن أحيائها المتحجر في تلك الفترة، وإلا خلى بينها وبين الناس.

واحتج الفقهاء على وضع قيد زمني للتحجير بقول عمر رضي الله عنه: «وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين»⁽³⁵⁾، فقد نفى استحقاق الأرض بعد ثلاث سنين، فدلّ بمفهومه أن له حقاً قبل انقضاء المدة⁽³⁶⁾.

واستدلّ الحنفية⁽³⁷⁾ بحديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (مَنْ مَنَّاخُ مِنْ سَبَقٍ)⁽³⁸⁾، ومعنى الحديث: أن من سبق غيره إلى موضعٍ في مَنَى، فهو أولى بإناخه إليه فيه، قالوا: والمتحجّر سبق إلى الأرض، فيكون له فيها حق؛ لأن السبق من أسباب الترجيح في الجملة⁽³⁹⁾، قال الإمام البيهقي: (والسبق أصل في الشريعة)⁽⁴⁰⁾، أي: أن السبق مُعتبر، وله تأثير في الأحكام الشرعية.

هذا في الجملة، وتفصيل مذهب الجمهور في الفقرات الآتية:

أولاً: مدة الاختصاص المستحقة بتحجير الأرض.

• ذهب الحنفية إلى أن التحجير يحصل به استحقاق الأرض لمدة ثلاث سنين، وذكر الإمام الكاساني أنه ليس للإمام أن يُقَطِّعَهَا لأحد - يعطيها لمن يتفقع بها - غير المتحجّر المستحقّ لها، إلا إذا عطّلها المتحجّر ثلاث سنين، ولم يعمرها، فله أن يقطعها غيره⁽⁴¹⁾.

• أما المالكية فيرون أن المتحجّر يُخَلَّى بينه وبين الأرض لمدة سنتين أو ثلاث سنين، فإن عمرها، وإلا أقطعها الإمام لغيره، هذا ما استحسنته أشهب؛ لأنه مروي عن عمر⁽⁴²⁾. وعن أشهب لا يكون المتحجّر أولى لمجرّد التحجير فقط، إلا إذا علِم أنه حَجَّر

الأرض ليحييها إلى أيام يسيرة، لا ليقطع الأرض عن الناس، ويحييها يوما ما⁽⁴³⁾.

● ولم يحدّد الشافعية والحنابلة مدة معينة للاختصاص⁽⁴⁴⁾، إلا أنهم قالوا: إن طالّت مدة التحجير، ولم يُتمّم الإحياء، على السلطان أن يقول له: إما أن تعمّر، وإما أن ترفع يدك عن الأرض؛ لأنه بتحجيره ذاك ضيق على الناس في حقّ مشترك بينهم، وليس له ذلك، كما لو وقف في طريق ضيق ومنع غيره من المرور فيه، وإن سأل أن يُمهّل، أمهل مدة قريبة، قدّرها بعض الحنابلة بشهرين أو ثلاثة، وقال بعضهم: يقدّرها الحاكم بحسب اجتهاده⁽⁴⁵⁾.

ثانيا: نقل الأرض المحجّرة إلى غير المتحجّر.

نصّ الشافعية والحنابلة على أن المتحجّر يجوز له أن ينقل الأرض المحجّرة إلى غيره بالهبة أو الإعارة، فإذا فعل صار المنقول إليه بمنزلة الأول، لأنه أثره صاحب الحقّ بهذا الاختصاص، وأقامه مقامه، فيُمهّل الثاني مدة، فإن أحيا الأرض وإلا سقط اختصاصه بإحيائها⁽⁴⁶⁾.

ثالثا: ميراث الأرض المحجّرة.

● اتّفق الشافعية والحنابلة⁽⁴⁷⁾ على أن الأرض المحجّرة ينتقل حقّ ملكها إلى ورثة المتحجّر بموته، فيصير الورثة أولى من غيرهم بإعمارها، وهذه المسألة تندرج تحت قاعدة «كلّ ما كان متعلّقا بالمال، أو يُدفع به ضررٌ عن الوارث في عرضه فإنه ينتقل إليه»⁽⁴⁸⁾.

واحتجّوا بقوله ﷺ: «من ترك مالا فهو لورثته»⁽⁴⁹⁾، واستدلّوا أيضا بالقياس على الشُّفعة، وذلك أن التحجير حقّ تملك ثبت للمتحجّر، فيجوز انتقاله إلى الورثة، كانتقال الشُّفعة.

● وهو مقتضى مذهب المالكية، إذ الأصل عندهم أن تورث الحقوق كالأموال، إلا إذا قام دليل على مفارقة معنى الحق لمعنى المال، وحق التحجير متعلق بالمال، لا ينفكّ عنه، فكان موروثا⁽⁵⁰⁾.

رابعاً: بيع الأرض المحجرة.

• لا يصح بيع الأرض المحجرة قبل إحيائها، وهذا هو المذهب عند الشافعية والحنابلة⁽⁵¹⁾، واحتجوا بالقياس على الشفعة: قالوا: إن المتحجر لم يملك الأرض بعد، فلا يملك بيعها، كالشفيع لا يملك بيع ما يستحقه بالشفعة قبل أخذه، كما لا يجوز للشفيع أن يأخذ عوضاً نظير تنازله عن حق الشفعة.

• وقيل: يصح بيع الأرض المحجرة، وهو وجه عند الشافعية ذهب إليه أبو إسحاق المروزي (ت: 340هـ)، واحتمل لأبي الخطاب الكلوزاني (ت: 510 هـ) من الحنابلة، قالوا: لأن المتحجر أحق من غيره بالأرض، ولهذا جاز له بيعها⁽⁵²⁾.

وأجيب عنه بأنه لا يصح أن يبيع شيئاً لا يملكه، وحق التملك المترتب عن التحجير لا يباع⁽⁵³⁾.

خامساً: إذا بادر أحد إلى إحياء الأرض المحجرة، فمن الأحق بها.

اتفق الفقهاء - كما سلف - بأن المتحجر يسقط حقه في إحياء الأرض إذا انقضت المدة المستحقة بالتحجير، ولم يحياها، فماذا لو أقدم إنسان على إحياء الأرض المحجرة قبل انقضاء المدة؟

• يرى الأحناف أنه لا ينبغي لأحد أن يزعم المتحجر فيحيي الأرض المحجرة، حتى تمضي ثلاث سنين، ولا ينبغي للإمام أن يقطعها غيره، وهذا من طريق الديانة - أي: بين العبد وبين ربه، من جهة الفتوى -، وأمّا في الحكم - يعني: في القضاء - لو أحيّاها غيره قبل مضي المدة ملك الأرض؛ لتحقق سبب الملك منه من دون المتحجر⁽⁵⁴⁾.

• وقال الإمام أشهب من المالكية: إذا حجّر أحد أرضاً، فجاء غيره، وشرع في إحيائها، فقام المتحجر يطلب حقه فهما شريكان⁽⁵⁵⁾.

• وللشافعية والحنابلة في هذه المسألة وجهان⁽⁵⁶⁾:

الأول: لا يملك المحيي الأرض، والحق للمتحجر، وهو الصحيح من المذهب عند

الحنابلة، واحتجوا له بالأدلة الآتية:

1- لأن مفهوم قوله ﷺ: «من أحيأ أرضاً ميتة ليست لأحد فهي له» أنها لا تكون له إذا كان لمسلم فيها حق، وكذلك مفهوم قوله ﷺ: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به».

2- قول عمر رضي الله عنه: (ليس لمتحجر حق بعد ثلاث سنين). وهذا يدل على أن للمتحجر حقاً قبل ثلاث سنين، قال ابن قدامة المقدسي: (وهذا يدل على أن من عمرها قبل ثلاث سنين لا يملكها؛ لأن الثاني أحيأ في حق غيره؛ فلم يملكه، كما لو أحيأ ما تتعلق به مصالح ملك غيره؛ ولأن حق المتحجر أسبق فكان أولى، كحق الشفيع يُقدّم على شراء المشتري)⁽⁵⁷⁾.

الثاني: أن المحي يملك الأرض - وإن كان ظالماً - ولا حق للمتحجر، وهو ما رجّحه التاج السبكي⁽⁵⁸⁾ واحتجوا بأن الإحياء يُملك به، والحق يُملك به، فثبت الملك بما يملك به دون ما لا يملك به، كمن سبق إلى معدن أو مشرعة ماء فجاء غيره فأزاله وأخذه.

المبحث الثالث: ضوابط تحجير الأرض الموات.

التحجير المشروع المعتبر له ضوابط يجب أن يتقيد المتحجر بها، وإلا صار ظالماً مغتصباً، لا عبرة بتحجيره، ويمكن توضيح تلك الضوابط في النقاط الآتية:

الضابط الأول: أن يكون المتحجر مسلماً.

اتفق الفقهاء على أن المسلم يجوز له تحجير الموات وإحياءه⁽⁵⁹⁾، كما اتفقوا على منع المستأمن والحربي من الإحياء مطلقاً⁽⁶⁰⁾.

والمستأمن هو من دخل دار الإسلام على أمان مؤقت من الحاكم أو من أحد المسلمين، والحربي هو الكافر الذي امتنع عن الدخول في الإسلام، ولم يُعقد له عقد دمة ولا عقد أمان.

واختلفوا في الذمي، وهو الكافر الذي يعقد مع الحاكم المسلم عقد أمان على نفسه

وماله نظير التزامه بدفع الجزية ونفوذ أحكام الإسلام، اختلفوا في صحة إحياء الذمي على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أنه يجوز للذمي الإحياء، هذا في الجملة، مع اختلاف في بعض التفاصيل.

فذهب الحنفية إلى أن الذمي يملك بالإحياء، كما يملك المسلم وحجتهم:

1- عموم قوله ﷺ: «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له»⁽⁶¹⁾، فالحديث يعم المسلم والذمي⁽⁶²⁾.

وأجاب الشافعية بأن عموم هذا الحديث مفسر بقوله ﷺ: «عَادِيُ الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ثُمَّ لَكُمْ مِنْ بَعْدِ»⁽⁶³⁾، فصار الخبران في التقدير كقوله: «من أحيأ أرضاً مواتاً من المسلمين فهي له»⁽⁶⁴⁾.

كما أجاز المالكية إحياء الذمي؛ لعموم الحديث إلا في جزيرة العرب؛ لقوله ﷺ: «أَخْرَجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ»⁽⁶⁵⁾، قال مالك: (جزيرة العرب الحجاز ومكة والمدينة واليمن)⁽⁶⁶⁾.

2- القياس: احتجَّ المالكية بالقياس على الصيد والبيع ونحوهما، فلما جاز للذمي أن يصطاد في دار الإسلام، جاز له الإحياء⁽⁶⁷⁾.

وأجاب الشافعية عن القياس على الصيد بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الصيد يُخلف، فلا يضر بالمسلمين، وأما الأرض فلا تُخلف، كما أنه منتقض بالغنيمة حيث لم يستو المسلم والذمي فيها مع كونها أعياناً مباحة.

وأجابوا عن القياس على البيع بأنه منتقض بالزكاة؛ لأنها سبب من أسباب التملك الذي يختص بها المسلم دون الذمي⁽⁶⁸⁾.

المذهب الثاني: ذهب الشافعية إلى أنه لا يجوز للكافر الإحياء مطلقاً في بلاد الإسلام، ولا يجوز للإمام أن يأذن له، وهو مذهب عبد الله بن المبارك، إلا أنه جوزه بإذن الإمام،

ومذهب ابن القصار من المالكية قال: لا يجوز للإمام أن يأذن للذمي في الإحياء مطلقاً، وانتصر له ابن حزم الظاهري، ورجَّحه الأمير الصنعاني - رحمه الله جميعاً - (69).

واستدلوا بما يأتي:

من القرآن: استدل ابن حزم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (70)، وقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّاحُونَ﴾ (71)، ووجه الاستدلال أن المقصودين في الآية هم المسلمون لا الكفار، فليس لهم أن يرثوا الأرض ويملكوها بالإحياء (72).

من السنة: استدلوا بالأحاديث الآتية:

قوله ﷺ: «عَادِيُّ الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ثُمَّ لَكُمْ مِنْ بَعْدِ» (73)، فجعل موات الأرض للمسلمين، فدل على اختصاصهم بالحكم (74).

وقوله ﷺ: «أَخْرَجُوا الْمَشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ» (75)، إشارة إلى إجلائهم حتى أجلاهم عمر رضي الله عنه من الحجاز، فلما أمر بإزالة أملاكهم الثابتة، فأولى أن يمنعوا من أن يستبيحوا أملاكاً محدثة، لأن استدامة الملك أقوى من الاستحداث، فإذا لم يكن لهم الأقوى فالأضعف أولى (76).

ومن المعقول: قالوا:

• لأن موات الدار من حقوقها، والدار للمسلمين، فكان الموات لهم كمرافق المملوك لا يجوز لغير المالك إحياءه.

• ولأن كل ما لم يملكه الكافر قبل عقد الجزية لم يملكه بعد عقد الجزية، وأصله نكاح المسلمة، فإنه لا يجوز للكافر أن ينكح المسلمة قبل عقد الجزية وبعدها، فكذلك الأرض لا يجوز أن يملكها لا قبل عقد الجزية ولا بعدها.

• ولأنه نوع تمليك يتنافيه كفر الحربى، فوجب أن يتنافيه كفر الذمي كالإرث من مسلم، فالكافر لا يرث المسلم حريباً كان أو ذمياً (77).

الضابط الثاني: أن تكون الأرض مواتا:

فما لم يكن مواتا لا يجوز إحياءه ولا تحجير به بالإجماع⁽⁷⁸⁾، وكذلك الموات الذي كان عامرا ثم اندثر، فرجع مواتا، فهو لأهله لا يجوز إحياءه إلا بإذنه⁽⁷⁹⁾.

الضابط الثالث: أن لا تكون الأرض مملوكة لأحد من قبل، لا لمسلم ولا للذمي، وأن لا تكون حريبا لأرض مملوكة⁽⁸⁰⁾:

قال الإمام ابن عبد البر: «أجمع العلماء على أن ما عُرِفَ مُلْكًا لِمَالِكٍ غَيْرِ مُنْقَطِعٍ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِحْيَاؤُهُ وَمَلِكُهُ لِأَحَدٍ غَيْرِ أَرْبَابِهِ»⁽⁸¹⁾، فلما لم يميز إحياءه لم يميز تحجير به؛ لأن التحجير شروع في الإحياء.

وخالف في حريم العامر داود بن علي الظاهري، فذهب إلى أنه يملك بالإحياء، وأجيب عنه بأن حريم العامر لا يزال في عهد النبي ﷺ، وفي عهد خلفائه الراشدين لأهله، لم يتعرض أحد لإحيائه، ولا يخفى ما يترتب على إحياء العامر من ضرر، فصار التعرض له ممنوعا⁽⁸²⁾.

الضابط الرابع: أن لا تكون الأرض محجرة: فلا يجوز تحجير الأرض المحجرة بالإجماع⁽⁸³⁾.

الضابط الخامس: أن لا يحجر ما يضعف على إحيائه⁽⁸⁴⁾: قال الإمام أشهب من المالكية: «وَأَمَّا مَنْ يُحَجَّرُ مَا لَا يَقْوَى عَلَيْهِ فَلَهُ مِنْهُ مَا عَمَّرَ»⁽⁸⁵⁾، وقال الإمام الشافعي مينا أن للسلطان منع المتحجر من تحجير ما لا يقوى على إصلاحه: (لِلْمُلْطَانِ أَنْ لَا يُعْطِيَهُ وَلَا يَدْعُهُ يَتَحَجَّرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا لَا يَعْمُرُهُ وَلَمْ يَدْعُهُ أَنْ يَتَحَجَّرَ كَثِيرًا يَعْلَمُهُ لَا يَقْوَى عَلَيْهِ وَتَرَكَهُ وَعِمَارَةً مَا يَقْوَى عَلَيْهِ)⁽⁸⁶⁾، وقيل: يبطل تحجير في الأرض كلها، ما يقدر عليه وما لا يقدر، بناء على قاعدة «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام»⁽⁸⁷⁾.

الضابط السادس: أن يكون التَّحْجِيرُ بإذن الإمام.

اختلف الفقهاء في إذن الإمام هل هو مشروط لجواز إحياء الموات وتحجير أم لا؟

وهذا تفصيل مذاهبهم وأدلتهم:

أولاً: مذاهب الفقهاء:

المذهب الأول: لا يشترط إذن الإمام في إحياء الموات فمن أحيى أرضاً مواتاً بلا إذن من الإمام ملكها، ذهب إلى ذلك الشافعية والحنابلة والصاحبان أبو يوسف ومحمد من الحنفية، وهو قول إسحاق وأبي ثور وداود، واختاره الإمام ابن حزم الظاهري، واستظهره الإمام الشوكاني⁽⁸⁸⁾.

المذهب الثاني: يشترط إذن الإمام سواء أكانت الأرض الموات قرية من العمران أم بعيدة، فإن أحيائها بغير إذنه فلا إمام أن يخرجها من يده، ويصنع فيها ما يراه مصلحة من إجارة أو إقطاع، وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة⁽⁸⁹⁾.

المذهب الثالث: يشترط إذن الإمام في إحياء وحياسة الموات القريب من العمران، وأما ما كان في فيافي الأرض فلا يشترط فيه الإذن، ذهب إلى ذلك الإمام مالك⁽⁹⁰⁾.

وضابط القرب والبعد عند المالكية أن البعيد ما كان بينه وبين العمران مسير يوم، وهو ما لا تدركه المواشي في غدوها ورواحها⁽⁹¹⁾.

والبعيد عند الحنفية أن يقف الرجل في طرف العمران، فينادي بأعلى صوته، فإلى أي موضع ينتهي صوته يكون من فناء العمران؛ لأن سكان ذلك الموضع يحتاجون إلى ذلك؛ لرعي المواشي وما أشبه ذلك، وما وراء انتهاء الصوت فهو من الموات⁽⁹²⁾.

ثانياً: أدلة المذاهب:

○ احتجَّ المسقطون لشرط إذن الإمام بما يأتي:

1- من السنة: قوله ﷺ: «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له». ووجه الدلالة أن ظاهره يدل على العموم، فمن أحيأ أرضاً ميتة فهي له، أذن الإمام أم لم يأذن، فيُحمَلُ على عُمومه⁽⁹³⁾، قالوا: ومثل هذا في لسان الشرع بيان لسبب الملك الذي هو الإحياء، ولا حاجة لإذن الإمام بعد إذن النبي ﷺ لمن أحيأ أرضاً بأنها له⁽⁹⁴⁾.

وأجاب الحنفية بجوابين:

الأول: أنه ليس في لفظ هذا الحديث ما ينفي اشتراط إذن الإمام، وغاية ما يدل عليه أن الإحياء سبب للملك، قالوا: وبه نقول⁽⁹⁵⁾.

الثاني: قالوا: يحتمل أن هذا الحديث إذن لقوم مخصوصين، وليس نصبا لشرع⁽⁹⁶⁾.

2- من القياس: قياس الموات على الصيد والخطب؛ لأنه لا حق لأحد في الأرض الموات، فكل من سبقت يده إليها، وتم إحرارها لها، فهو أحق بها، كمن أخذ صيدا أو خطبا أو حشيشا، أو وجد معدنا أو ركازا في موضع لا حق لأحد فيه⁽⁹⁷⁾.

3- واستدل المالكية على أن إذن الإمام مشروط في إحياء الأرض القريبة من العمران بحديث سعيد بن زيد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَلَمٍ حَقٌّ»⁽⁹⁸⁾، والعرق الظالم أن ينطلق الرجل إلى أرض غيره فيغرسها⁽⁹⁹⁾، قال الباجي: «وَالَّذِي يُحْيِي بِقُرْبِ الْعُمَرَانِ قَدْ يَظْلِمُ فِي إِحْيَائِهِ، وَيَسْتَضِرُّ النَّاسُ بِذَلِكَ، لِنُضْطِيقِهِ عَلَيْهِمْ فِي مَسَارِحِهِمْ، وَعِمَارَتِهِمْ، وَمَوَاضِعِ مَوَاشِيهِمْ، وَمَرْعَى أَغْنَامِهِمْ، فَاجْتِنَابُ إِلَى نَظَرِ الْإِمَامِ وَاجْتِنَاهُ فِي ذَلِكَ»⁽¹⁰⁰⁾.

○ واحتج الحنفية لمذهب إمامهم بما يأتي:

1- من السنة:

● حديث معاذ رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: «إنما للمرء ما طابت به نفسُ إمامِهِ»⁽¹⁰¹⁾، فتبين بهذا الحديث شرطُ الملك، وهو إذن الإمام، أما سبب الملك فهو الإحياء كما ورد في الحديث الآخر، وشرطه إذن الإمام⁽¹⁰²⁾، قالوا: وهذا الحديث وإن كان عاما في إحياء الموات وغيره، إلا أنه يترجح على الخاص؛ لأن من أصول الإمام أبي حنيفة أن العام المتفق على قبوله يترجح على الخاص⁽¹⁰³⁾.

وأجاب الإمام القرافي عن هذا الاستدلال بأن النبي صلى الله عليه وسلم هو إمام الأمة، وقد طابت نفسه بالملك؛ لتصريحه بذلك⁽¹⁰⁴⁾، كما يمكن أن يجاب بأن الحديث ضعيف لا تقوم به

الحجة.

● قوله ﷺ: «عَادِيٌّ»⁽¹⁰⁵⁾ الأرض لله وللرسول ثم لكم من بعد»⁽¹⁰⁶⁾، فما كان مضافاً إلى الله تعالى والرسول ﷺ فالتدبير فيه إلى الإمام، فلا يستبدُّ أحد به بغير إذن الإمام⁽¹⁰⁷⁾.

● حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَلَمَ حَقُّ»⁽¹⁰⁸⁾، قالوا: قوله ﷺ: «وليس لعرق ظالم حق» فيه إشارة إلى اشتراط إذن الإمام⁽¹⁰⁹⁾.

2- من القياس: القياس على الغنيمة، وذلك أن الموات مغنوم؛ لو صوله إلى يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَخْتَصَّ بِهِ بِدُونِ إِذْنِ الْإِمَامِ كَمَا فِي سَائِرِ الْغَنَائِمِ⁽¹¹⁰⁾.

وأجاب الإمام القرافي بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الغنائم تحتاج إلى إخراج الخمس، وتقرير حقوق الغانمين من فارس وراجل، بخلاف الإحياء فلا يحتاج إلى ذلك⁽¹¹¹⁾.

3- من المصلحة: جَعَلَ التدبير في مثل هذه الأمور إلى الأئمة هو مقتضى المصلحة، ذلك أن إذن الإمام يمنع الخصومة بين الناس في الموضع الواحد، فيكون إذنُه فصلاً بين المتخاصمين، وإطفاءً لثائرة الفتنة، وليس في هذا القول ردُّ للآخر، وإنما ردُّ الأثر أن يقول: من أحيّاها بإذن الإمام فليست له⁽¹¹²⁾.

ثالثاً: سبب الخلاف والقول المختار: قال الإمام القرافي مبيناً سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة: «المسألة مبنية على قاعدة، وهو أنه ﷺ له أن يتصرّف بطريق الإمامة؛ لأنه الإمام الأعظم، وبطريق القضاء؛ لأنه القاضي الأحكم، وبطريق الفتيا؛ لأنه المفتي الأعلم، ويتفق العلماء في بعض التصرفات وإضافته إلى أحد هذه العبارات ويختلفون في بعضها... وكذلك اختلف ههنا، هل هو تصرف بالفتيا فلا يحتاج الإحياء إلى إذن الإمام، أو بالإمامة فيحتاج؟ والقائلون بأنه بالفتيا منهم من راعى قواعد مصلحته يفرق بين ما فيه ضرر وما لا ضرر فيه ومنهم من لم يراع ذلك»⁽¹¹³⁾.

والقول المختار هو مذهب الجمهور القائلين بعدم اشتراط إذن الإمام في صحّة

الإحياء لعموم الحديث، ولأن أدلة المثبتين لشرط الإذن لا تسلم من الاعتراض كما سبق، ومع ذلك فرعاية الحاكم لمثل هذه الشؤون بالعدل والإنصاف والمصلحة فيه سد لباب الخصومة، كما صرح بذلك الإمام أبو حنيفة.

الخاتمة:

تعرّضت في هذا البحث إلى الأحكام الفقهية المتعلقة بتحجير الأرض الموات، فعرفت التحجير، وبيّنت كَيْفِيَّتَهُ المعتبرة عند الفقهاء، وأوضحت الفرق بينه وبين الإحياء، وأفصحت عن حكمه الشرعي، مع إبراز أثره المترتب عليه، وختمت البحث بذكر ضوابطه الفقهية التي ذكرها الفقهاء.

وهذه أبرز النتائج التي توصلت إليها:

- التحجير شروع في إحياء الأرض الموات بوضع علامات حولها.
 - الفرق بين التحجير والإحياء، أن التحجير شروع في الإحياء، أما الإحياء فلا يتحقق إلا بحفر الآبار، وحراثة الأرض وغير ذلك.
 - رعي الماشية فوق الأرض الموات لا تُعدّ إحياء، ولا يحق لصاحب الماشية امتلاكها، وإليه ذهب عامة المالكية.
 - حفر بئر لسقي الماشية على أرض موات لا يعدّ إحياء عند بعض المالكية.
 - حفر البئر إذا لم يصل إلى الماء يُعدّ تحجيراً لا إحياء باتفاق الفقهاء.
 - تحجير الأرض بقصد الإحياء مشروع باتفاق الفقهاء.
 - التحجير يثبت به اختصاص المتحجر بحق إحياء الأرض لمدة ثلاث سنوات، ولا يفيد الملك، أما الإحياء فيفيد التملك الحقيقي.
 - يجوز للمتحرّج نقل الأرض المحجرة إلى غيره بالهبة أو الإعارة، وذلك أثناء مدة الاختصاص.
 - الأرض المحجرة تنتقل إلى ورثة المتحرّج، إذا مات أثناء مدة الاختصاص.
 - لا يصح بيع الأرض المحجرة قبل إحيائها.
 - ضوابط تحجير الأرض الموات هي:
- 1- أن يكون المتحجر مسلماً.

- 2- أن تكون الأرض مواتا.
- 3- أن لا تكون الأرض مملوكة لأحد من قبل، لا لمسلم ولا لذمي، وأن لا تكون حريبا لأرض مملوكة.
- 4- أن لا تكون الأرض محجرة.
- 5- أن لا يحجر المسلم مساحة لا يقدر على إحيائها.
- 6- أن يكون التحجير بإذن الحاكم رعاية للمصلحة.
- وأخيرا:

أسأل الله تعالى التوفيق والسداد في القول والعمل، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وإخوانه وسلم تسليما كثيرا.

-الهوامش:

(1) حيث تشير الإحصائيات الصادرة عن وزارة الفلاحة إلى ارتفاع عدد المنازعات المتعلقة بالعقار الفلاحي، وهذا جدول المنازعات العقارية الفلاحية الصادر عن وزارة الفلاحة إلى غاية جوان 1994:

عدد المنازعات	حالات سويت	حالات لم تسو	حالات مرفوضة
24376	23490	223	663

وزارة الفلاحة. مديرية تنظيم الحيازة. الأراضي الزراعية ذات الصلة. جوان 1994. (انظر: مجلة الباحث: "القطاع الفلاحي بين الواقع ومتطلبات الإصلاح"، د. باشي أحمد، ص: 108-115، عدد: 02/ 2003).

- (2) لسان العرب لابن منظور، مادة: حجر، بيروت: دار صادر، ط: 1، دت: (4/ 165).
- (3) المبسوط للسرخسي، تحقيق: خليل المسيس، بيروت: دار الفكر، ط: 1، 1421هـ: (23/ 296). تبين الحقائق للزيلعي، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط: 1، 1413هـ: (16/ 460). شرح حدود ابن عرفة للرصاع، تحقيق: محمد أبو الأجنان والطاهر العموري، بيروت: دار الغرب، ط: 1، 1993م: (ص 537)، تكملة المجموع للمطيعي، بيروت: دار الفكر، دت: (15/ 220). المغني لابن قدامة، بيروت: دار الفكر، ط: 1، 1405هـ: (6/ 168).
- (4) "الخراج" ليحيى بن آدم القرشي، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة: دار الشروق، ط: 1، 1987م: (ص 122).
- (5) تبين الحقائق للزيلعي: (16/ 460)، شرح حدود ابن عرفة للرصاع (ص 537)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 212)، المغني لابن قدامة: (6/ 168).

- (6) "قواعد الأحكام في مصالح الأناس" للعز بن عبد السلام، تحقيق: محمود الشنقيطي، دار المعارف، دت: (73 / 2).
- (7) الاختيار لتعليل المختار للموصلي، تحقيق: عبد اللطيف محمد، بيروت: دار الفكر، ط3: 1426هـ: (3/ 76). التمهيد لابن عبد البر، تحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري، مؤسسة قرطبة، دت: (22/ 285). تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 208). المغني لابن قدامة: (6/ 164).
- (8) المدونة الكبرى، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، دت: (4/ 473).
- (9) الأم، للإمام الشافعي، بيروت: دار المعرفة، ط: 1393هـ: (4/ 41).
- (10) التلخيص للقاضي عبد الوهاب، تحقيق: محمد بو خبزة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1425هـ: (2/ 170). الذخيرة للقرافي، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، ط: 1994م: (6/ 148).
- (11) (ص: 121).
- (12) المبسوط للسرخسي: (23/ 296).
- (13) المنتقى لأبي الوليد الباجي، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1420هـ: (7/ 384) بتصرف يسير.
- (14) المنتقى للباجي: (7/ 383)، المحلى لابن حزم، بيروت: دار الفكر، دت: (8/ 237).
- (15) المدونة الكبرى: (4/ 473).
- (16) المنتقى للباجي: (7/ 384).
- (17) البحر الرائق لابن نجيم، بيروت: دار المعرفة، دت: (8/ 240). درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر، تحقيق: فهمي الحسيني، بيروت: دار الكتب العلمية، دت: المادة (1277). الذخيرة للقرافي: (6/ 148). تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 212). الإنصاف للمرداوي، بيروت: دار إحياء التراث، ط: 1419هـ: (6/ 272).
- (18) الذخيرة للقرافي: (6/ 148).
- (19) مراتب الإجماع، بيروت: دار الكتب العلمية، دت: (ص 95). وانظر: المبسوط للسرخسي: (23/ 296). التمهيد لابن عبد البر: (22/ 285). الأم للإمام الشافعي: (4/ 46). الإنصاف للمرداوي: (6/ 271).
- (20) أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف، ط: 1344هـ: (رقم 12166). والقاضي أبو يوسف في "كتاب الخراج" بيروت: دار المعرفة، دت: (ص 65). ويحيى ابن آدم في "الخراج": (ص 122). قال الشيخ الألباني: (هذه الجملة ثابتة عن عمر-رضي الله عنه-... وهي وإن كانت لا تحمل من ضعف، فبعضها يقوي بعضها) انظر: "سلسلة الأحاديث الضعيفة"، الرياض: دار المعارف، ط: 1412هـ: (رقم 553).
- (21) تكملة المجموع شرح المذهب للمطيعي: (15/ 204).

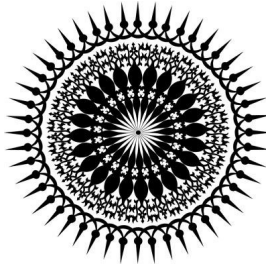
- (22) الإمام البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، ط1: 1400هـ: (رقم 2335).
- (23) المحلى لابن حزم: (8/ 236).
- (24) موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث، دت: (رقم 1230).
- (25) الإمام الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث، دت: (رقم 1379). والإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأنطوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2: 1420هـ: (رقم 14310)، والإمام الدارمي، تحقيق: فواز زمربلي وخالد السبع، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1: 1407هـ: (رقم 2493)، وصححه الشيخ الألباني في "الإرواء"، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2: 145هـ: (رقم 1550).
- (26) أخرجه أبو داود، بيروت: دار الكتاب العربي، دت: (رقم 2669)، والبيهقي في "السنن الكبرى": (رقم 11559)، وضعفه الشيخ الألباني في "الإرواء": (رقم 1553).
- (27) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الكويت: دار السلاسل، دت: (2/ 239).
- (28) المسبوط للسرخسي: (3/ 29). بدائع الصنائع للكاساني، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: 1982م: (6/ 195). الاستذكار لابن عبد البر، تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1420هـ: (7/ 186). الأم للشافعي: (4/ 45). تكملة المجموع شرح المذهب للمطيعي: (15/ 204). المغني لابن قدامة: (6/ 168).
- (29) البحر الرائق لابن نجيم: (8/ 240).
- (30) الاستذكار لابن عبد البر: (7/ 187)، السيل الجرار للشوكاني، بيروت: دار ابن حزم، ط1: دت: (ص594).
- (31) أخرجه أبو داود: (رقم 2673)، وأحمد (رقم 19271) عن سمرة بن جندب -رضي الله عنه-، وأخرجه أحمد: (رقم 14556) عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما-، وصححه الشيخ الألباني في "صحيح الجامع"، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3: 1408هـ: (رقم 10896).
- (32) السيل الجرار للشوكاني: (ص592).
- (33) فيض القدير للمناوي، تصحيح: أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1415هـ: (6/ 37). وانظر: عون المعبود للعظيم آبادي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2: 1415هـ: (8/ 229).
- (34) المسبوط للسرخسي: (23/ 296)، بدائع الصنائع للكاساني: (6/ 195)، الأم للإمام للشافعي: (4/ 46). الأحكام السلطانية للهاوردي، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: دار ابن قتيبة، ط1: 1409هـ: (ص232). تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 221). الإنصاف للمرداوي: (6/ 271).
- (35) سبق تخريجه، وهو ثابت عن عمر -رضي الله عنه-.
- (36) البحر الرائق لابن نجيم: (8/ 240).

- (37) تحفة الفقهاء للسمرقندي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1405هـ: (3/ 322).
- (38) أخرجه أبو داود: (رقم 1726)، والترمذي: (رقم 881)، وابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، دت: (رقم 2997)، وحسنه الشيخ الألباني في "صحيح الجامع": (رقم 11566).
- (39) بدائع الصنائع للكاساني: (6/ 195).
- (40) السنن الكبرى للإمام البيهقي: (10/ 139).
- (41) بدائع الصنائع للكاساني: (6/ 195).
- (42) الذخيرة للقرافي: (6/ 154).
- (43) المصدر السابق: (6/ 155).
- (44) الأم للإمام الشافعي: (4/ 46).
- (45) الأم للإمام الشافعي: (4/ 46)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 220)، المغني لابن قدامة: (6/ 168)، الإنصاف للمرداوي: (6/ 272).
- (46) الأشباه والنظائر للسيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1403هـ: (1/ 470). تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 219). المغني لابن قدامة: (6/ 168).
- (47) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 219)، المغني لابن قدامة: (6/ 168).
- (48) الأشباه والنظائر للتاج السبكي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1411هـ: (ص 364).
- (49) البخاري: (رقم 2297)، مسلم، بيروت: دار الجيل، دت: (رقم 1619).
- (50) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، مصر: مطبعة مصطفى البابي، ط: 1395هـ: (2/ 211). الموسوعة الفقهية الكويتية: (39/ 275).
- (51) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 219)، الإنصاف للمرداوي: (6/ 272)، المغني لابن قدامة: (6/ 168).
- (52) الأحكام السلطانية للهاوردي: (ص 231)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 219)، الإنصاف للمرداوي: (6/ 272)، المغني لابن قدامة: (6/ 168).
- (53) الأشباه والنظائر للسيوطي: (1/ 470)، الإنصاف للمرداوي: (6/ 272).
- (54) المبسوط للسرخسي: (23/ 297)، بدائع الصنائع للكاساني: (6/ 195)، تبين الحقائق للزيلعي: (6/ 36).
- (55) الذخيرة للقرافي: (6/ 155).
- (56) الأحكام السلطانية للهاوردي: (ص 232)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 220)، المغني لابن قدامة: (6/ 168)، الإنصاف للهاوردي: (6/ 273).
- (57) المغني: (6/ 168).
- (58) الأشباه والنظائر: (ص 124).

- (59) الموسوعة الفقهية الكويتية: (2/ 247).
- (60) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 209).
- (61) سبق تخريجه، وهو حديث صحيح.
- (62) بدائع الصنائع للكاساني: (6/ 195).
- (63) سبق تخريجه، وهو حديث ضعيف.
- (64) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 209).
- (65) البخاري: (رقم 3053)، مسلم: (رقم 1637).
- (66) الكافي لابن عبد البر، تحقيق: محمد الميرتاني، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ط2: 1400هـ: (2/ 948)، الذخيرة للقرافي: (6/ 159).
- (67) الذخيرة للقرافي: (6/ 159).
- (68) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 209).
- (69) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 208)، الذخيرة للقرافي: (6/ 159)، أحكام أهل الذمة لابن القيم، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، بيروت: دار ابن حزم، ط1: 1418هـ: (3/ 1226)، المحلى لابن حزم: (8/ 243)، سبل السلام للصنعاني، مصر: مطبعة مصطفى البابي، ط4: 1379هـ: (3/ 83).
- (70) سورة الأعراف: 128.
- (71) سورة الأنبياء: 105.
- (72) المحلى لابن حزم: (8/ 243).
- (73) سبق تخريجه، وهو حديث ضعيف.
- (74) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 208).
- (75) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.
- (76) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 209).
- (77) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 210-212).
- (78) الذخيرة للقرافي: (6/ 148)، الموسوعة الفقهية الكويتية: (2/ 242).
- (79) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 206).
- (80) الأحكام السلطانية للماوردي: (ص 231)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 205)، السيل الجرار للشوكاني: (ص 592).
- (81) التمهيد: (22/ 285)، الاستذكار: (7/ 185).
- (82) تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 208).
- (83) السيل الجرار للشوكاني: (ص 592)، الموسوعة الفقهية الكويتية: (2/ 243).
- (84) الذخيرة للقرافي: (6/ 154).

- (85) المنتقى للباجي: (7/ 384).
- (86) الأم: (4/ 46).
- (87) الأشباه والنظائر للسيوطي: (1/ 105).
- (88) كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف: (ص 65)، المبسوط للرخسي: (3/ 29)، الاستذكار لابن عبد البر: (7/ 187)، الأم للإمام الشافعي: (4/ 46)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 204)، المحلى لابن حزم: (8/ 233)، نيل الأوطار للشوكاني، إدارة الطباعة المنيرية، د.ت: (6/ 34).
- (89) كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف: (ص 64)، المبسوط للرخسي: (3/ 29).
- (90) المدونة الكبرى: (4/ 473)، التمهيد لابن عبد البر: (22/ 285). المنتقى للباجي: (7/ 379).
- (91) المنتقى للباجي: (7/ 381).
- (92) المبسوط للرخسي: (23/ 295).
- (93) المنتقى للباجي: (7/ 379)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 204).
- (94) المبسوط للرخسي: (3/ 29).
- (95) المصدر السابق: (23/ 296).
- (96) بدائع الصنائع للكاساني: (6/ 195).
- (97) المبسوط للرخسي: (23/ 295)، تكملة المجموع للمطيعي: (15/ 204).
- (98) أخرجه أبو داود: (رقم 2671)، والترمذي: (رقم 1378)، وصححه الشيخ الألباني في "الإرواء": (رقم 1520).
- (99) التمهيد: (22/ 281).
- (100) المنتقى للباجي: (7/ 380). الفروق للقرافي، خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1418هـ: (1/ 349).
- (101) أخرجه الإمام الطبراني في "المعجم الكبير"، تحقيق: حمدي عبد المجيد، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط: 2: 1404هـ: (3533). وفي "المعجم الأوسط"، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن إبراهيم، القاهرة: دار الحرمين، ط: 1415هـ: (رقم 6883)، وابن عساكر في "تاريخ دمشق"، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الفكر، ط: 1: 1419هـ: (17/ 422)، وقال الشيخ الألباني: "ضعيف جدا"، انظر "سلسلة الأحاديث الضعيفة": (رقم 5853).
- (102) المبسوط للرخسي: (3/ 29).
- (103) المصدر السابق: (23/ 295).
- (104) الذخيرة للقرافي: (6/ 158).
- (105) نسبة إلى قبيلة عاد، أي: ما تقدم خرابه إلى عهد عاد، إشارة إلى تقدم الزمن. انظر: المبسوط للرخسي: (23/ 297).

- (106) أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى": (رقم 12166)، والقاضي أبو يوسف في "كتاب الخراج": (ص 65)، ويحيى بن آدم في "الخراج": (ص 122)، وضعفه الشيخ الألباني في "سلسلة الأحاديث الضعيفة" (رقم 553).
- (107) المبسوط للسرخسي: (23 / 295).
- (108) سبق تخريجه، وهو حديث صحيح.
- (109) المبسوط للسرخسي: (23 / 296).
- (110) بدائع الصنائع للكاساني: (6 / 195).
- (111) الذخيرة للقرافي: (6 / 158).
- (112) كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف: (ص 64)، المبسوط للسرخسي: (3 / 29).
- (113) الذخيرة للقرافي: (6 / 157).



استثمار السياسة الشرعية في الإصلاح الأسري " نماذج مختارة "

بقلم

د/ رشيد عمري

كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة معسكر - الجزائر



ملخص

تطور المجتمع وصلاحه مرهون بإصلاح الأسرة، وإصلاحها لا يكون له اعتبار، ولا ترجى منه ثمرة، ما لم يظهر في الواقع، ويترجم في سلوك الأفراد والجماعات، ومن هنا كان الإصلاح الوعظي وحده غير كاف حتى يشفع بإصلاح إلزامي يصدر من ولي الأمر تمليه المصلحة العامة وتحكمه السياسة الشرعية، تنظيرا ثم تفعيلًا واستثمارًا.

Résumé:

Le Développement de la société et de la bonté dépend de la réforme de la famille, celle-ci ne peut se produire sauf quand il apparait dans le comportement des individus et des groupes. Ainsi, la reforme de waadh est insuffisante. Donc, il doit y avoir une reforme obligatoire par l'Etat.

مقدمة

بقاء الأمم واستمرارها مرهون بالرقابة الإصلاحية، لأولي الفضل والتهى في كل أمة، لأن مهمتهم متابعة حركية الأمة في مجالات حياتها المختلفة، ومن ثم العمل على تقويم كل اعوجاج، وتصحيح أي خطأ من شأنه أن يؤثر سلبا على بقاء الأمة أو يهز استقرارها، وإذا كانت جهود المصلحين هي الضمان الأول لتحقيق ما سبق، فإن الإصلاح الذي ينهض به أولو الأمر، هو المهيمن على كل الإصلاحات، وخاصة تلك التي تستهدف الأسرة

الدّعمة الرئيسة للأمة.

وولي الأمر في إصلاحه الأسري يصدر من السياسة الشرعية كأساس شرعي، يخول له تدبير شؤون الأسرة، بما يجلب لها كل صالح ويدفع عنها كل طالح، لأن تصرفاته على الرّعية منوطة بالمصلحة. ومن هنا نشوفنا في هذه الدراسة إلى استثمار الاجتهاد السياسي لولي الأمر في باب الأحوال الشخصية تحقيقاً لإصلاح الأسرة، وارتأينا معالجتها وفق النقاط التالية:

أولاً: الإصلاح الأسري ومقوماته.

1 - تعريف الإصلاح الأسري.

أ - تعريف الإصلاح: الإصلاح لغة، من أصلحتُ الأمر هيأته، وأصلحتُ الدّابة أحسنت إليها. والصّلح السّلم،¹ والإصلاح ضدُّ الإفساد²، وهو التوسط بين الناس في الخصومات بما يدفعها³، والإصلاح: إزالة الخلاف أو إزالة الخطأ. كما تدور معاني الإصلاح حول التقويم والتغيير والتحسين⁴. قال في التبيان: الإصلاح التّغيير إلى استقامة الحال⁵.

- اصطلاحاً: لم يعرف القدماء الإصلاح ابتداءً، وقصارى ما نقف عليه عندهم مفرقا، هو مصطلح الصلاح.

قال الطّبيي: الصّلاح هو وجود شيء على حال استقامته وكونه منتفعاً به. وقال السّمعاني: الصّلاح هو الاستقامة على ما توجبه الشريعة⁶. وقال أبو يعلى: معنى الإفساد، هو ما ينبغي تركه مما هو مضرّة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعه⁷. فالصلاح أن تكون الأمور كلها مستقيمة معتدلة، آخذة سبيلها الذي سنّه الله مقصوداً بها غايتها الحميدة، التي قصد الله إليها⁸.

ومما سبق يمكن تعريف الإصلاح بأنه: إقامة الناس على الحق، وردهم إلى كل ما فيه نفعهم، مما أوجبه الشرع، من جهة الجلب أو الدفع، عن طريق التقويم والتغيير والتحسين، وتصحيح الخطأ ودفع الضرر، ورفع الخلاف، والسعي بين الناس بالائتلاف. فالإصلاح هو النهوض في الأمة بكل ما فيه صلاح، والصلاح بدايةً طبيعية ومنطقية للإصلاح، وأن الإصلاح لا يقوم بالأساس إلا على أكتاف أناس مصلحين، وأن هؤلاء المصلحين لن يصلوا إلى هذه الدرجة إلا إذا كانوا صالحين.

ب - تعريف الأسرة:

- لغةً: الأسرة من الجذر العربي "أسر" والمقصود به إحكام الربط ومتانته، وشدة التصاق أجزاء التكوين بعضها البعض، وأسرة الرجل الرهط الأدنون وعشيرته، لأنه يتقوى بهم.⁹

- اصطلاحاً: الأسرة هي تلك المجموعة البشرية التي تربط بعضها ببعض روابط متينة، محددة الوظائف والأهداف، ومقننة العلاقات، تجمعهم صلات معينة من قرابة أو نسب يعيشون مع بعضهم البعض أو منحدرين من بعضهم البعض.¹⁰

فهو النظام الاجتماعي الذي ينشأ عنه أول خلية اجتماعية تبدأ بالزوجين، وتمتد حتى تشمل الأبناء والبنات والآباء والأمهات والأخوة والأخوات والأقارب جميعاً.¹¹ وقد عرّف المقتن الجزائري الأسرة في المادة 02 بقوله: "الأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع، وتتكون من أشخاص، بينهم صلة الزوجية وصلة القرابة."

ج - تعريف الإصلاح الأسري.

عرف بعضهم الإصلاح الأسري باعتبار العَلَمِيَّة بقوله: "هو تقويم الأخطاء وإزالة بذور الفساد، للحصول على الحالة المستقيمة النافعة، لتقوية الرباط الذي تقوم عليه الجماعة..."¹²

ويمكننا القول: إن الإصلاح الأسري لا يتصور إلا إذا قام على مقومات أساسية، وهي المصلح الفاعل، والمصلح وهو وعاء الإصلاح، وفعل الصلاح، ووسيلة الإصلاح، ولا شك أن الإصلاح الأسري، يستهدف أصالة الزوج والزوجة والأولاد، ويستتبع ذلك أقارب الزوجين ممن له أثر في سير الحياة الأسرية، كأبوي الزوجين، ومن يتبعهم من العصبية وذوي الأرحام.

وأثر الإصلاح يظهر في إقامة أفراد الأسرة على المأمورات، وصرفهم عن المنهيات، وتحريضهم على كل ما فيه تمام وكمال، وزجرهم عن كل ما يحدث خللاً أو نقصاً في كيان الأسرة، وترغيبهم في معالي الأخلاق، وتنزيههم عن كل ما تأنفه العقول الراجحات. فالإصلاح الأسري: هو إقامة الأسرة على ما يوجبه الشرع، مما فيه نفعها وصلاحتها،

ويكفل دوامها واستقرارها.

2 - مقومات الإصلاح الأسري

الإصلاح الأسري حتى يُسفر عن نتائجه المرجوة، ينبغي أن ينصب على ما يأتي:

1 - الإصلاح يكون برد الأسرة إلى الفطرة، والتي تمثل وصف الإسلام الأعلى والأعظم، والفطرة هي الاستعداد الخلقي لقبول النفع ودفع المضار كما أراد الخالق، وهي ما يكون عليه الإنسان قبل أن تسيطر عليه الأهواء والأوهام والتخيلات¹³. فبالفطرة نميز بين الخير والشر، وبها نعرف الصانع وما أنزله من الشرائع، ومنها تتفرع جميع خصال الخير.

ومن هنا كان من الإصلاح الأسري، محاربة انحراف الفطرة وتشوشها، فعدت الفاحشة - اللواط - اعتداء على الفطرة وهدمها للأسرة. وأن عدم استحياء الأبناء، ووقاحتهم مخالفة ساجدة للفطرة السليمة.

2 - إصلاح الاعتقاد، وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الأسرة، ومنه تتعلم النفس عدم الخضوع لغير الله، وبه تصحح الأفكار، فإصلاح الفكرة هو مبدأ كل إصلاح، ولأنه لا يرجى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الضالة، وخسئت نفوسهم بآثار تلك العقائد المشيرة: خوفاً من لا شيء، وطمعاً في غير شيء، وإذا صلح الاعتقاد أمكن صلاح الباقي لأن المرء إنسان بروحه لا بجسمه¹⁴.

3 - تهذيب الأخلاق، قال تعالى: ﴿وَأِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 04]، وفسرت عائشة رضي الله تعالى عنها لما سئلت عن خلقه ﷺ فقالت: كان خلقه القرآن. وقال ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم حسن الأخلاق»¹⁵.

4 - إحياء الوازع الديني في النفوس، لأن الدين وقواعده الربانية هي القاعدة السليمة لحل أي خلاف بعد نشوئه، واجتنابه قبل وقوعه، ولا أمان لمن لا إيمان له، ولا دين لمن لا يحصى ديناً، وضعف الوازع بين أفراد الأسرة، وخاصة شريك الحياة أس البلاء ومنبع المشاكل.

ثانياً: السياسة الشرعية وأنواع الفقه السياسي.

1- تعريف السياسة الشرعية.

- تعريف السياسة لغة: السياسة تستعمل مَصْدَرًا لِسَاسٍ يَسُوُسُ، جاء في اللسان، السوسة الرئاسة، يقال: ساسهم سوسا إذا رأسوه، وأساس الأمر سياسة قام به. ويقال: سَوَسَ فلانٌ أمرَ بني فلان، أي كَلَفَ سياستهم¹⁶. وسَوَسَ الرجلُ أمور الناس، إذا مَلَكَ أمرهم¹⁷، وساس فلان الدابة، إذا راضها وتعدها بما يصلحها، وساس الأمر سياسةً، إذا عالجها وبذل جهده في إصلاحه، وساس الرعية، إذا وليَ حكمها، وقام فيها بالأمر والنهي، وتصرف في شؤونها بما يصلحها¹⁸. ومن معانيها أيضاً الأدب، يقال: فلان قد ساس و سيس عليه، أي أدب وأدب. والسياسةُ بوجه عام، يدور معناها حول القيام على الشيء وتديره، والتصرف فيه بما يصلحه، من أمر ونهي وتدبير وإصلاح وتربية¹⁹.

فهي في أخص مدلولاتها اللغوية، ليست إلا إصلاح واستصلاح وصلاح. والصّلاح يكون بدءاً من سياسة الدواب ومروراً بسياسة النفس وتعدياً إلى سياسة الغير، فهي القيام على الشيء بما يجعله صالحاً، فالدلالة المركزية لكلمة السياسة تدور حول المصلحة وما قاربها²⁰. ولفظ السياسة عربي صميم، ولا عبرة بمن زعم أنها دخيلة.

- تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً:

من خلال تتبع واقع كتابات التراث السياسية عبر العصور، والتي دونها علماء الشريعة، يتضح له أن مصطلح السياسة الشرعية انحصر في معنيين: عام وخاص.

أ- السياسة الشرعية بالمعنى العام، ويراد بها الأحكام السلطانية، والتي هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج وقف الشريعة الإسلامية، سواء أكان مستند ذلك نصاً خاصاً، أو إجماعاً أو قياساً، أو كان مستنده قاعدة شرعية عامة، وهي تشمل الأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتنظيمها وقضائها وسلطتها التنفيذية²¹.

ب - السياسة الشرعية بالمعنى الخاص.

ورد في تعريف السياسة بمعناها الخاص، جملة تعاريف لا تخلو من مأخذ على اختلافها وتنوعها، وقد اخترت تعريفها بما يأتي:

السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ: "هي مجموعة الإجراءات المنتظمة في القوانين والأنظمة - وما يتبعها من النواهي - الصادرة عن ولي الأمر أو من له حق السلطة العامة، تطبق من خلالها الأحكام الشَّرْعِيَّة على الرعية، بما يحقق مصالح الأمة العليا، مراعيًا مقاصد الشريعة العامة والخاصة، وإن لم يرد بذلك دليل خاص".

فهي قيام ولاية الأمور على شؤون الرعية بما يصلحها، من الأمر والنهي والإرشاد والتدبير والتحذير، وما تحتاج إليه من وضع تنظيمات أو ترتيبات إدارية تؤدي إلى تحقيق مصالح الرعية، بجلب المنافع لها، ودفع المضار والشرور عنها، وإن غاب الدليل الجزئي في ذلك.

وهذا التعريف يبرز أهمية الجانب العملي للسياسة الشَّرْعِيَّة، فهي إجراءات وأعمال وتصرفات لإصلاح الأمة، وعلى ذلك فإن السِّيَاسَةَ تتطلب القدرة على القيادة الحكيمة التي تتمكن من تحقيق الصَّلاح عن طريق إتقان التدبير، وحسن التآني لما يراد فعله أو تركه. وهو يحتاج إلى معرفة تامة بما تتطلبه القيادة والرئاسة من خبرة وحكمة، وقدرة على استعمال واستغلال الإمكانيات المتاحة على الوجه الأمثل الذي يحقق المراد المطلوب.

2 - أنواع الفقه السِّيَاسِي الشَّرْعِي.

الفقه المتعلق بالسِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّة نوعان:

الأول: الفقه السِّيَاسِي العام الثابت، ويشتمل على أصول السِّيَاسَةِ الشرعية، وقواعدها القارة، كقواعد الإمامة، وتولية الأصلح، وقواعد العدالة وتحقيق المصلحة العامة، وتقديمها على المصلحة الخاصة وغيرها.

الثاني: الفقه السِّيَاسِي المرن والمتغير، وهو الذي يرجع إلى تفسير النصوص تفسيراً مصلحياً، لكونها تنطوي على مصلحة متغيرة، أو ترجع إلى قواعد السِّيَاسَةِ فيما لا نصّ فيه. وهذا النوع من الفقه السِّيَاسِي يضع في يد الإمام سلطة تقديرية واسعة، يملك بمقتضاها التصرف واتخاذ ما يلائم العصر والظروف من الإجراءات التي تقتضيها المصلحة العامة، ولو لم يرد فيه نصّ خاص ولا انعقد عليه الإجماع، ولا دلّ عليه القياس، اعتماداً على الأدلة الإجمالية²². ومن هنا كان مجال مصادر الفقه السِّيَاسِي المتغير تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول، هو نصوص شرعية خاصة، جاءت في مسائل خاصة، والقسم الثاني،

هو قواعد السِّياسة الشرعية فيما لا نصّ فيه. فالنصوص الشرعية الخاصة، الواردة في المسألة الخاصة وهي النصوص الجزئية، ويكون الاجتهاد السِّياسي فيها، أن نفسرها تفسيراً مصلحياً يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية العامة، وكذا مقصد الشارع من الأحكام الجزئية، مع ملاحظة الظروف المثابسة للوقائع، وصولاً إلى مراد الشارع، وكذا المآل السِّياسي المقبول من التصرفات والأفعال.

ومن أمثلة هذا النوع من أنواع نصوص السِّياسة الشرعية أو مصادرها ما يلي:

1- أمر عثمان بن عفان رضي الله عنه، بالتقاط ضالة الإبل، وبيعها وحفظ ثمنها لصاحبها، وهذا مع نهي صلى الله عليه وسلم عن التقاط ضالة الإبل، حين قال للسائل: "ما لك ولها، معها حذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يجدها صاحبها" ²³، وهذا الحكم كان بداية الإسلام، وامتد حتى خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فلما كان زمن عثمان وعلي رضي الله عنهما، كثرت فساد الناس واستحلّهم لها، فرأى عثمان التقاطها، وضمها والتعريف بها، فإن لم يأت صاحبها بيعت، وأوقف ثمنها إلى أن يأتي صاحبها، وبهذا قال مالك في رواية عنه.

ولا شك أن هذا الفعل من باب السِّياسة الشرعية، حفاظاً على أموال الرعية من الضياع.

فهذه الأحكام، شأنها أنها لا تبقى على وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور، وتتغير وتتبدل بتبدل المصالح والأعراف، وهذه الأحكام نوعان:

النوع الأول: أحكام ثابتة ابتداء بعرف أو مصلحة مرسلّة أو غيرها، مما هو ليس نصّاً على الحكم، ثم يتغير ما بني عليه الحكم، بأن يتغير مستند الحكم أو تبدل المصلحة، تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة، فيتغير الحكم تبعاً لذلك، فيقال للحكم الثاني، إنه سياسة شرعية. ومثال ذلك: تعدد المصاحف في الصدر الأول، فقد كان جائزاً لكل من يريد من الصحابة، أن يكتب مصحفاً خاصاً، وبالحرف الذي سمعه من رسول الله عليه السلام، فلما انتفت المصلحة بسبب اختلاف القراءات أمر عثمان بحرقها أو غسلها، وجمع الناس على مصحف واحد ²⁴، ووافقه على ذلك الصحابة ورأوا في ذلك مصلحة الأمة ²⁵.

ومن ذلك نهي عمر الناس أن يأكلوا اللحم كل يوم، وقد اعتادوا على ذلك، وهو مباح، وحملهم على أن يأكلوه مرة كل يومين، وهذا لما أصابت المسلمين حاجة ومجاعة

وقلة الطعام، وهذا حفاظا على الطبقة الفقيرة، وهذا من تدبير عمر لمصالح رعيته، وهو سياسة شرعية²⁶.

النوع الثاني: أحكام تكون ثابتة في أول تشريعها، بَنَصَّ جاء موافقا لعرف موجود وقت نزول التشريع، أو معللة بعلّة غائية أو مؤقتة بوقت، أو مقيدا بحال من الأحوال أو مرتبطا بمصلحة معينة ثم يتغير العرف أو تزول العلة، أو ينتهي الوقت الذي وُقِّتَ به الحكم، أو تتغير الحال التي قيد بها، وعندئذ يتغير الحكم تبعا لذلك كله²⁷.

فمثال الحكم الذي كان موافقا لعرف موجود وقت نزول التشريع، ثم تغير العرف، بيع الحنطة بمثلها كيلا، وبيع الذهب والفضة بمثله وزنا، وهذا ثابت بقوله ﷺ: "...البر بالبر، كيلا بكيلا..."²⁸، فالمقصود من اشتراط الكيل في البر والوزن في الذهب، هو تحقيق المساواة بين البديلين، وكان طريقها زمن التشريع هو الكيل في البر، والوزن في الذهب والفضة.

وقد تطاول الزمن وتغيرت الحياة وتبدلت المعاملات بين الناس، فأصبح البر يوزن بدل أن يكال، والذهب والذي تمثله النقود يباع بالعدد، لا بالوزن.

وقد ذهب بعض الفقهاء منهم القاضي أبو يوسف، إلى أن المقياس المعتمد في تلك الأشياء، هو المقياس العرفي، وأنه يتبدل بتبدل العرف، كما في سائر الأموال الربوية الأخرى، التي لم يرد نَصٌّ خاص، بشأن مقياسها، ويقول: النَصُّ الوارد في تلك الأصناف معلل بالعرف، فالنَصُّ ألزم التساوي في تلك الأشياء كيلا أو وزنا، لأن هذا هو المتعارف عليه في عهد النبوة، فلو كان عرفهم مقياسا آخر لورد به النَصُّ²⁹.

2- ومثال الحكم المعلل بعلّة ثم زالت تلك العلة، قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِيِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: 60].

فمن الأصناف الثمانية التي أوجبت لهم الآية الزكاة المؤلفة قلوبهم. هم الذين يراد تأليف قلوبهم بالاستئالة إلى الإسلام أو التثبيت عليه، أو كفّ شرهم عن المسلمين، أو رجاء نفعهم في الدفاع عنهم أو نصّرهم على أعدائهم³⁰.

وقد كان لعمر بن الخطاب، موقف مخالف من المؤلفة قلوبهم، فقد قال لرجلين جاء يطلبان الصدقة: "إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أعنى

الإسلام وأعزه اليوم، فإذهبوا فاجتهدوا جهدا كسائر المسلمين، فالحق من ربكم فمن شاء فليؤم من ومن شاء فليكفر".³¹

3 - ومثال الحكم المرتبط بمصلحة معينة، ثم انتفت هذه المصلحة أو تغيرت، جعل بعض الأراضي محمية، وهذا على خلاف الأصل.

فقد كان من عادة الرؤساء والملوك في الجاهلية، أن يحرموا بعض الأراضي، يمنعون الناس من الرعي والصيد فيها، ليعتصموا هم بها، وأبطل الإسلام ذلك بقوله ﷺ: « لا حى إلا لله ورسوله »³². وقد حى الرسول عليه السلام أرض النقيع³³، كما حى عمر أرضا لم يحرمها رسول الله، لترعى فيها ماشية الصدقة، وخيل الجهاد.

وقد استنتج بعض الفقهاء منهم الشافعي أن ما حماه رسول الله من الأرض لم يكن على سبيل التشريع الدائم، بل كان تصرفا منه بالإمامة، فيجوز للخليفة بعده، أن يحرم أراضي أخرى للحاجة ومصلحة الأمة.³⁴

4 - ومثال المقيد بحال من الأحوال، ثم تغيرت تلك الأحوال، فتغير الحكم تبعا لذلك، النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، لأمر عارض، فيجوز للمسلم أن يأكل من لحم أضحيته ويدخر منها ويهدي ويتصدق، ولكن ثبت في السنة³⁵ أن النبي صلى الله عليه وسلم، أمر في إحدى السنين، أن لا يأكل أحد من أضحيته بعد ثلاثة أيام، ولما سئل في العام التالي عما إذا كان عليهم أن يمتنعوا كالعام السابق، فأخبرهم أن النهي كان بسبب قدوم أعراب وفقراء محتاجين في العام الفائت، فأراد لهم أن لا يدخروا اللحوم فوق ثلاثة أيام، بل أن يبدلوا ويكرموا الفقراء والوافدين باللحوم المتبقية من أضاحيهم، وليس عليهم هذه السنة أن يأكلوا ويتصدقوا ويدخروا، كما شاؤوا لزوال سبب النهي.

فالمأمل في النوع الثاني، يرى فيه أن اجتهاد الإمام كان مع توافر النص في المسألة، وهذا لا يخرج عن نطاق الاجتهاد السياسي، والنصوص هنا وإن كانت قطعية أحيانا في ثبوتها، إلا أنها ظنية في دلالتها، وأحيانا الظنية تدخلها أثناء التنزيل على الواقع أو تنقيح المناط في الواقعة الخاصة، أو الحادثة المعينة. فتطبيق النص على الواقع يأخذ نظرات أخرى.

وهذا النوع يقوم على رعاية المصلحة، وهي معتبرة عند تغير الأوصاف والأعراف والأحوال، والأزمان والمجتمعات، وهذه النصوص تدعو إلى تحكيم المصلحة إذا

احتاجت الأمة إليها، ودعت الظروف إلى ذلك، مع العلم أن بعض النصوص قد روعي زمن تشريعها، أعراف، وعلل ومصالح كانت ملحوظة ابتداء³⁶.

ثالثاً : سلطة ولي الأمر في تقييد المباح.

لما كانت بعض الأحكام غير ثابتة، بل متغيرة بتغير الزمان و المكان والأحوال والأشخاص، كان لزاماً على ولي الأمر مراعاة ذلك حفاظاً على مصلحة الرعية، ولأن في إهدار ذلك تفويتاً لمنافع الناس، وهو نوع من المفساد التي دفعها الشرع ورفعها، وأن عدم مراعاة الظروف فيه ضيق و حرج و مشقة بالناس.

ولما كانت بعد الأفعال المباحة، قد يفضي تنزيلها على الواقع إلى مفساد ومضار، كان لولي السلطة في إلغائها أو منعها أو تقيدها بالزمان أو المكان وحتى بالأشخاص أحياناً، إذا رأى في ذلك مصلحة للأمة، وهذا ما يطلق عليه سلطة ولي الأمر في تقييد المباح.

وولي الأمر ليس له أن يغير شرع الله، بأن يأتي بتشريع ليس من تشريع الله ورسوله، غير أن هناك نصوصاً ظنية لم تصل إلى درجة القطع في الدلالة على الحكم، فيعمل المجتهد فيها وفق أمارات وقرائن عينها الشارع. فهذه الأحكام قابلة للتغيير والتبديل، وهي خاضعة لظروف البيئات والأزمنة والأمكنة والأعراف.

واجتهاد ولي الأمر يكون ضمن ما لا يأباه الشرع أو يخالفه بنص قاطع، أي إن التغيير يكون في نطاق ما هو حكمه ظني مبني على الاجتهاد بمقتضى القرائن والأمارات، وهي بلا شك قابلة للتغيير والتبديل تبعاً للظروف والبيئات والأزمنة والأمكنة والأعراف، بمعنى أن يعتبر العلماء أو الحكام النص إذا كان ذلك يتم بالسياسة الشرعية، فإنه لا سياسة إلا وافق الشرع ومقاصده³⁷.

فالإمام له أن ينظر في تغيير الأحكام وفق المصالح والمفاسد، من غير أن يصطدم بقاعدة عامة، ولا بدليل قطعي ولا إجماع. وهذا يتطلب أهلية خاصة من العلم والاجتهاد، فيرى أن ما كان واجباً مثلاً، أصبح مباحاً أو ممنوعاً، لأن ما كان يقتضي وجوبه قد تغير، وعند ذلك يصير ما رآه ولي الأمر حكماً شرعياً ظنياً، يوصف بالإباحة والحرمة، بعد أن كان حكمه الأصلي الوجوب الظني، لأن التغيير في الحكم الظني لا يكون إلا إذا كان الحكم الطارئ مخالفاً للأول في وجهة نظره، كما حدث في اختلاف توزيع الغنائم بين المهاجرين والأنصار في زمن أبي بكر وزمن عمر.

والحقيقة أن الفعل يوصف بأنه واجب أو حرام أو مباح، لصفة اعترته جعلت منه كذلك، فإن تغيرت تلك الصفة واقرنت بغيرها، تحول الحكم. فالفعل حين يكون واجبا، يكون مقرونا بصفة جعلت منه واجبا. فعندما يوصف بالإباحة، فمعنى ذلك أنه اتصف بصفة أخرى جعلت منه مباحا بعد أن كان واجبا في الأصل.

1 - الدلالة الاصطلاحية لتقييد المباح:

اختلف العلماء في التعبير عن معاني هذا المصطلح، فمنهم من عبر عنه بإيقاف العمل بالمباح، أو منع المباح أو تعطيل المباح أو الامتناع عن المباح.³⁸ المقصود بتقييد المباح، إيقاف العمل به فترة من الزمن، لظروف تستدعي ذلك أو إيجابه فترة، بالنظر لما يترتب على ممارسته في تلك الظروف من نتائج ومآلات يتمثل فيها الضرر الراجح، وهو واجب الدفع، فيمنع عن طريق إيقاف العمل بهذا المباح.³⁹ تقييد المباح هو ترجيح أحد طرفيه، لأسباب مشروعة ومؤقتة على سبيل الإلزام أو النذب ما لم يوجد مانع شرعي من نص خاص أو قاعدة كلية.⁴⁰

ويصار إلى الترجيح بين الإقدام والإحجام، لأن المباح ليس مباحا بإطلاق، فقد تتعلق به حقوق الغير، فلا بد من مراعاتها، مما يستوجب منعه مرة والأمر به مرة أخرى، حسب ما يؤول إليه التناول والإحجام، والمنع والأمر فيه ليس نهائيا، بل مرتبطا ببقاء الدافع إلى ترجيح أحد طرفي الإباحة.⁴¹

2 - موجبات تقييد المباح

بالتتابع يمكن ردّ موجبات تقييد المباح إلى ثلاثة، وهي:

أ - تقييد المباح سدا للذريعة.

الذرائع هي منع المباحات التي يتوصل بها إلى مفاسد ومحظورات...⁴²، ومبدأ سد الذرائع يمثل سندا مهما لنظرية تقييد المباح، لأن الحكم على الشيء يختلف حسب تكييفه الشرعي، بما في ذلك المباح الذي يستمتع الأفراد فيه بكافة حظوظهم. فإذا تعارضت مع الصالح العام، ارتقى المباح حيثنذ من مستوى التقدير الشخصي المقرر له في أصل تشريعه، عريا عن لوازمه ونتائجه التي أنتجتها الظروف المتغيرة العارضة، إلى مستوى تقدير الحاكم العدل بالنظر إلى مآله وأثره في المصلحة العامة، في ظروف معينة، لا بالنظر إلى ذات المباح وأصله.⁴³

ومن ذلك رفض الإمام مالك ما طلبه المهدي حين استشاره في أن يهدم الكعبة ويعيد بناءها على ما بناه إبراهيم، حتى لا يكون ذريعة للخلفاء من بعده فيتخذونها سنة لهم، مع أن الأمر مخالف رغبة رسول الله عليه السلام في إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم⁴⁴. قال ابن فرحون: وكذلك الشهود لا يجوز لهم قبول الهدية من أحد الخصمين ما دامت الخصومة بينهما⁴⁵، لأن ذلك ذريعة إلى الحيف والجور في الحكم.

ب - تقييد المباح ترجيحاً لمصلحة الترك على الفعل.
إذا كان في الإقدام على فعل المباح ضرر أو مفسدة، وقابله في تقييد المباح أو منعه مصلحة تعين تركه والتضحية بالحق الشخصي في ذلك، لأن درء المفسد أولى من جلب المصالح.

ومن ذلك نهي عمر بن الخطاب، الناس أن يأكلوا اللحم كل يوم، وقد اعتادوا على ذلك وهو مباح، وحملهم على أن يأكلوه مرة كل يومين، وهذا لما أصابت المسلمين حاجة ومجاعة وقلة الطعام، وهذا حفاظاً على الطبقة الفقيرة، وهذا من تدبير عمر لمصالح رعيته، وهو من السياسة الشرعية⁴⁶.

ج - تقييد المباح ترجيحاً لمصلحة الفعل على الترك.
إذا نتج عن الفعل المباح - والذي هو في أصله غير إلزامي - مصلحة ومنفعة عامة، وجب المصير إلى تلك المصلحة عن طريق التحميم، ويضحي بحق الترك الذي أوجبه أصل المباح، وأضحى الفعل واجبا، ومنع تركه، ترجيحاً لمصلحة الفعل على حرية الترك. قال ابن نجيم: طاعة الإمام في غير معصية واجبة، فلو أمر الإمام بصيام يوم وجب. بل نصوص الفقهاء جميعاً تفيد أن السلطان إذا أمر بأمر في موضوع اجتهادي، كان أمره واجب الاحترام والتنفيذ، فلو أمر بفسخ العقود لمصلحة طارئة، وكانت جائزة نافذة، فإنها تصبح بمقتضى منعه باطلة، أو موقوفة على حسب الأمر⁴⁷.

وقد نقل السادة المالكية أن الإمام إذا أراد الاستسقاء، وأمر الناس بالصيام، وجبت طاعته، قال الدسوقي: "لأنه إذا أمر بمندوب أو مباح وجبت طاعته، وإن أمر بمكروه، ففي وجوب طاعته قولان، وإن أمر بمحرم، فلا يطاع قولاً واحداً، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق⁴⁸".

رابعاً: الاجتهاد السياسي الشرعي وتطبيقاته في الإصلاح الأسري

1 - علاقة الاجتهاد السياسي بالإصلاح الأسري.

الإصلاح الأسري تكون له ثمار، على وفق المنهج والأسلوب الذي يستعمله المصلح، فالمصلح إذا لم يكن ولي أمر، فليس له أن يجبر أحداً من أفراد الأسرة على ما يراه أنفع وأصلح لهم، بل جهده منصبا على التوجيه والإرشاد والتعليم، فهو مخبر بالأصلح من دون إلزام. ومن هنا نرى أن المحاولات الإصلاحية للأسرة تقل نتائجها، بل تنعدم أحيانا، لأنها تفتقر إلى التجسيد العملي والتطبيق الميداني، والمصلح - بما فيه الداعي أو العالم المفتي - ليس له سلطة الإلزام والتحتيم، بل هو مجرد مخبر ومبلغ عن الله. وأما الحاكم أو أولو الأمر، فله سلطة الأمر والنهي - الإنشاء - للتصريف في شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العام ومقاصده الأساسية، ومن هنا كان إصلاح الأسرة الذي يصدر من ولي الأمر، أنتج وأثمر من إصلاح غيره.

وإذا كانت النصوص الشرعية أساس الاجتهاد، فإنه لا غنى للمجتهد عن الرأي، ولا غنى له عن فهم النصوص وفقهاها في ضوء مقاصد الشريعة، لاستنباط الحكم المناسب لما لا نص فيه، وذلك عن طريق القياس والاستحسان والاستصلاح ومراعاة العرف مع مراعاة مقتضى الزمان والمكان والحال.

وأحوج المجتهدين لاستخدام الرأي، هو الحاكم أو ولي الأمر الذي استرعاه الله على رعيته، فلا بد أن يتحمل مسؤولياته المناطة به، فلا يألو جهدا في إعمال رأيه بما يعود على البلاد والعباد بالمصلحة لأن "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، ومن هنا يأتي دور فقه الموازنة بين المصالح بعضها مع بعض، وبين المفاسد بعضها مع بعض، وبين المصالح والمفاسد إذا تعارضت⁴⁹.

فالسبب في تعطل السياسة الشرعية تتطلب من ولي الأمر حذقا ومهارة اجتهدية عالية، لأنه مكلف شرعا أن يجد الحلول الشرعية لكافة النوازل والمستجدات التي قد تطرأ على الأمة، ويجب عليه أن يسعى في تحصيل كل ما فيه منفعة ومصلحة للأفراد والجماعات، وأن يدفع عنهم كل ما فيه مضرة ومفسدة، بكافة الطرق والوسائل الشرعية المتاحة، لذا كان اجتهاد ولي الأمر في النوازل الفقهية أكثر أهمية وضرورة من غيره، لأن اجتهاده يصحبه إلزام وتكليف لرعيته بالعمل والتطبيق، وأما اجتهاد غيره، فلا يعتبر إلا إخبارا عن حكم الله تعالى في

النازلة بعد استفراغ الوسع فيها من غير تكليف ولا إلزام، لأن تلك السلطة لا يملكها إلا ولي الأمر.

والسياسة الشرعية كما قال الدريني: "هي تعهد الأمر بما يصلحه". وقال النسفي السياسة حيطة الرعية بما يصلحها لطفاً أو عنفاً.⁵⁰ لذا، فالإصلاح في السياسة الشرعية ليس مجرد هدف أو غاية تسعى السياسة في حركتها لتحقيقه، بل هو السياسة نفسها. فإذا فقد الإصلاح، فقدت السياسة. كما أن السياسة ما هي إلا مظهر من مظاهر العدل الذي جاء به التشريع الرباني، ويتجلى في مظاهر الحياة كلها، وعلى أساسه تنظم أمور الدولة، فلا يناقض الشريعة بل يستمد الحكم في التدبير منها⁵¹.

2 - تطبيقات السياسة الشرعية في مجال الإصلاح الأسري

موضوع الأحوال الشخصية مرن لصيق بالواقع، يلامس حياة أغلب الناس، ومسائله معرضة للتغير والتبدل، متأثرة بالتطور الرهيب في كافة الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي تتغير معه مصالح الناس ومنافعهم، لذا كان من الواجب على ولاة الأمر مسايرة هذا الواقع، وتجديد النظر والاجتهاد في المسائل التي يظهر لهم أنها أصبحت لا تحقق المصالح المغيية من وراء تشريعها، أو أنها أضحت جالبة للشور والمفاسد عوض المصالح والفوائد.

مجال الأسرة يتسم بالحساسية والخطورة، ويتصف بالحركة والتجديد في كثير من جوانبه، لأن مسائله واقعية تلامس حياة الرعية مباشرة، ولا تختص ب فئة دون أخرى، بل تسع كثيراً من أبناء الأمة، وإذا مجالات الإصلاح الأسري متعددة ومتجددة وهي بحاجة إلى نظر متجدد من أولي الأمر، وقد ارتأيت أن أنتخب جملة من المسائل كمنهج ترجم من خلالها نظرية السياسة الشرعية في الإصلاح الأسري.

1 - تحديد سن الزواج.

لا خلاف بين جمهور الفقهاء القدامى في جواز تزويج البنت الصغيرة. وعلى الرغم من اشتراط بعضهم وجود المصلحة لإباحة تزويج الطفلة الصغيرة، فإن آخرين أمثال: ابن حزم وابن شبرمة والأصم وعثمان البتي وابن العربي لم يوافقوا على ذلك، حيث اشترطوا بلوغ البنت قبل تزويجها بدلاً من المصلحة عملاً بقوله تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾ [النساء: 6] فلو جاز التزويج قبل البلوغ فلا تكون له فائدة أو مصلحة، ولأن المقصود في

النكاح هو ترويض الشهوة الجنسية وتحقيق التناسل البشري وفق الضوابط الشرعية. أما المعاصرون الذين خالفوا الطرفين فقد وقفوا ضد القول بوجود مصلحة وراء زواج الصغيرة والرضيعة، ونفوا أن تتحقق أي مصلحة للطفلة الصغيرة أو الرضيعة إذا تم تزويجها بآخر. ومن قال بهذا الرأي الشيخ محمد عبده والدكتور يوسف القرضاوي والشيخ محمد طنطاوي شيخ الأزهر، والشيخ العثيمين، حيث قال: "أي فائدة للصغيرة في النكاح، وهل هذا إلا تصرف في وضعها على وجه لا تدري معناه. لنتنظر حتى نعرف مصالح النكاح، ونعرف حتى نعرف مصالح النكاح المراد بالنكاح ثم بعد ذلك نزوجها، فالمصلحة مصلحةها. ثم يمضي قائلاً: "من يكره طفلته الصغيرة على الزواج برجل كبير من أجل المال فهذا حرام. والصحيح أن النكاح لا يصح، وإن هذا الرجل يطأها وهي حرام عليه والعياذ بالله، لأن النكاح غير صحيح عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا تنكح البكر حتى تُستأذن"⁵².

قال السباعي: "ولا شك في أن حكمة التشريع من الزواج يؤيد هذا الرأي، وليس للصغار مصلحة في هذا العقد، بل قد يكون فيه محض الضرر لهم، إذ يجد كل من الفتى والفتاة نفسه بعد البلوغ مجبراً على الزواج بشخص لم يؤخذ برأيه في اختياره، وقد لا يتفق معه في المزاج والأخلاق والطباع وقد يكون أحدهما سيء الأخلاق، إلى غير ذلك مما يقع كثيراً"⁵³.

وتزويج البنت الصغيرة من غير إذنها ورضائها أمر لا تقره الشريعة، ولا تبيحه مصلحة الأسرة والمجتمع. وفيه عدوان صارخ على حق الفتى والفتاة في اختيار كل منهما من يشاء لبناء حياته الزوجية المرتقبة. وقد أيدت التجارب فساد مثل هذا النوع من الزواج وفشله وكثيراً ما ينتهي بجرائم خلقية أو عدوانية⁵⁴.

فعلية نقول: حتى لو اعتمدنا على ما قاله الجمهور من جواز تزويج الصغيرة والصغير، متى كان في ذلك مصلحة لهما، فإن الحكم لا يخرج عن قيد الجواز أو المباح. فإذا رأى ولي الأمر أن التساهل في تزويج الصغار يترتب عليه مفساد بالأسرة، فإنه من باب الإصلاح، والتي تمليه السياسة الشرعية، أن يقيد هذا المباح، ويضبط سنّ الزواج، ويجدده سنّ يأنس منه كفاءة الزوجين وقدرتهما على تحمل المسؤولية الأسرية.

ولأن زواج الصغار غالباً ما تترتب عليه مفساد وأضرار، لا يمكن استدراكها مآلاً

فتعين حسمها قبل الوقوع، من باب إعطاء المتوقع حكم الواقع.

2 - الزّواج العرفي

قد عرفت مجلة البحوث الفقهية الزّواج العرفي: "بأنه اصطلاح حديث، يطلق على عقد الزّواج غير الموثق بوثيقة رسمية، سواء أكان مكتوباً أو غير مكتوب.⁵⁵ وقد عرفه الدكتور وهبة الزحيلي: "بأنه زواج متكامل، ومحقق لكل أركانه وشروطه ومقاصده الشرعية، إلا أنه يفتقر إلى التوثيق أو التسجيل في سجلات الحكومات الرسمية، وتكون مصالح المرأة بسبب ذلك مهددة بالضيايع.⁵⁶"

فهذا الفريق يرى أن الزّواج المقبول، هو عقد يتم على الوجه الشرعي، مستكملاً أركانه وشروطه، ويسجل في وثيقة رسمية أمام الهيئة المختصة، وهو المعنى المقصود.

ولسنا نريد بالزواج العرفي الإطلاق الآخر، والذي يعرف الزواج العرفي بأنه: "الزّواج غير الموثق رسمياً، والذي يكون عبارة عن اتفاق خاص بين الرجل والمرأة أو الشاب والفتاة أو طالب الجامعة وزميلته، والذي يتم في سرية تامة، بعيداً عن أعين الأسرة والمجتمع، قد يكتبان ورقة زواج عرفية بذلك، فيما بينهما وقد لا يكتبان، ولكن في الغالب يكتبان، وقد يستأجران شاهدين، وقد لا يفعلان، ثمّ تمضي حياتهما في هذا الإطار السري الهشّ البغيض، والذي سرعان ما يتعرض للانهار أمام أول مشكلة بينهما⁵⁷.

فالزواج العرفي بالإطلاق الأول عند جمهور العلماء، زواج شرعي صحيح يرتب آثاره الشرعية. قال الشيخ حسنين مخلوف: "عقد الزّواج إذا استوفى أركانه وشروطه الشرعية، تحلّ به المعاشرة بين الزوجين، وليس من شرائطه إثباته كتابة في وثيقة رسمية ولا غير رسمية⁵⁸."

وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى عدم مشروعية الزواج العرفي، فهو وإن كان مقبول من حيث الشكل، إلا أنه مع خراب الذمم أصبح يفضي إلى مفاسد كثيرة تعصف بالأسرة وتهدمها، أهمها: ضياع حقوق الزوجين، وخاصة الزوجة، فإذا كان أصل العقد غير موثق، فكيف توثق الحقوق الأخرى، وعلى رأسها الحقوق المادية.

كما أن الزوج قد يتملص من رباط الزوجية من دون طلاق، ويترك الزوجة معلقة، ويخلف أولاداً غير مسجلين في الدفتر العائلي، وربما ألحقوا بمجهولي النسب، وهي مفاسد قد تعصف بالأسرة وتدمرها.

لذا ومن باب الإصلاح الأسري، والذي يمليه الاجتهاد السياسي، فعلى ولي الأمر أن يمنع الزواج العرفي ابتداءً، أي قبل وقوعه تلافياً للمفاسد المتوقعة حتماً. ولكن إذا حدث وأن وقع الزواج العرفي ودخل بها الزوج تعين تصحيحه، وهذا منعاً للمفاسد من أن تستحفل إن هو قام بفسخ الزواج بعد وقوعه، متبعاً في ذلك فقه الموازنات بين المصالح والفساد، ولأن مفسدة الإلغاء تربو على مفسدة الإبقاء، فتعين تصحيح العقد، كما أنه يتساهل في النهايات ما يتساهل في البدايات.

وتقييد عقود الزواج في أصله من المباحات، لأن الزواج من العقود الشكلية التي لا يشترط فيها الإشهاد، وولي الأمر عنده السلطة التقديرية في تقييد المباح، متى رأى المصلحة العامة تتطلب ذلك، وأن الحفاظ على حقوق الأمة يحتمه، وأن ترك التوثيق جالب لمفاسد عظيمة قد تعصف بوحدة الأسرة وتماسكها⁵⁹.

3 - تعدد الزوجات

وقف الإسلام موقفاً وسطاً من مسألة تعدد الزوجات، فأباح التعدد ولكن قيده بقيود وحدّه بحدود، حتى لا يستعمل التعدد في غير ما شرع له. فلا يحقق الغرض الذي من أجله قصد، فتنجّر عنه من المفاسد أكثر من المصالح، فنقع في نقيض مقصود الشارع من تشريعه. فالعدل والقدرة على الإنفاق أساس التعدد، حتى لا يقع الزوج في تعدي وظلم للزوجة الأولى والثانية، بل ربما تعدى ذلك إلى الأولاد، فأثر ذلك سلباً عليهم، ودفع بهم إلى التشرد والانحراف.

واعتبار أن الأصل في تعدد الزوجات هو الجواز والإباحة، فلولي الأمر السلطة في تقييد هذا المباح، وذلك إما بمنعه مطلقاً، أي الانتقال بحكم التعدد من الإباحة إلى الحظر، أو تقييده بشروط، فبعد أن كان مباحاً يستوي فيه الإقدام والإحجام، يصبح فعله ممنوعاً إلا بتوفر شروط وقيود خاصة، فإذا توفرت أصبح جائزاً، وإن انعدمت كلها أو بعضها سقط الجواز وحل محله الحظر والمنع.

وولي الأمر إذا لاحظ سوء استعمال لرخصة التعدد، ورأى أن مفاسد جمة تترتب على إباحته، إما بالتعسف في استعمال هذا الحق، أو بالإخلال ببعض قيوده وشروطه، كأن يرى أن عدد المطلقات قد ارتفع، وأن نسبة الأطفال المتشردين قد تزايدت، وأن روابط الأسرة قد دخلها التفكك والتآكل بسببه، فلا شك أن الواجب على ولي الأمر، أن يلغي هذا المباح

ويمنعه، أو على الأقل يقيده بشروط تمنع من ترتب المفساد والمضار على إباحته والعمل به. لأن الأصل في الأحكام الشرعية أنها مُقَصَّدَة، وأن الغاية من ورائها هي جلب المصالح، فإذا أفضت إلى مفسدة يقينا أو ظنا غالبا، وجب منعها سدا للذريعة. فاعتبارا لمآل التعدد ونتائجه، وأنه يوقع في مفساد يمكن لولي الأمر أن يقيده بشروط، أو أن يلغيه أصلا، إذا أدى إلى مفساد بدل المصالح المرجوة من العمل به وتطبيقه. على أن يكون هذا التقييد ظرفياً، أي لمدة زمنية محددة أو في بيئة معينة أو مكان خاص، أو أن يوجه التقييد إلى أناس معينين لا إلى عموم الرعية، أي أن لا يكون التقييد عاما من حيث الزمان والمكان والأشخاص، وذلك حسب المصلحة التي يراها ولي الأمر.

4 - إشكالية أموال الزوجة العاملة.

الزّوج هو المسؤول عن نفقة زوجته مادامت في عصمته ما لم تنشز. وهي غير مكلفة شرعا بأن تنفق على أسرتهما مهما كانت مليّة، لكن الملاحظ أن خروج الزوجة إلى العمل وتقاضيها لجّزاية تساوي أجره الزوج وربما تفوقه أحيانا، جعل أموال الزوجة تخلط جزئيا أو كليا مع أموال الزوج، إذ أنها أصبحت تسهم في نفقة البيت وتأثيثه وتجهيزه، وتوفر لأبنائها وربما لزوجها ما يحتاجه من مالها الخالص، فنشأت بذلك ما يسمى بالذمة المالية المشتركة فعلياً بين الزوجين.

فكم من زوجة تمتهن في بيتها أو خارجه مهنة تدر عليها أموالا ذات بال، وربما شاركت زوجها في زراعة الأرض، وجني الثمار، وتربية المواشي، فانصهر مالها في مال زوجها، وأضحى مغمورا في مال الأسرة.

والمشكلة التي كادت تصير ظاهرة هي أن الزوج قد يطلق زوجته، أو يموت عنها، وحينئذ يستبد هو أو ورثته بجميع المال دون الزوجة، ولا تأخذ هي من مال بيت الزوجية إلا نصيبها باعتبارها وارثة، أو تأخذ جهازها إن اختصت به، ولا شك أن ذلك ظلم عظيم للزوجة، ونكران لجميلها وهضم لحقوقها من غير وجه حق، وأكل مالها بالباطل. يحدث ذلك في غياب التوثيق أو المحاسبة القانونية الصارمة التي تنازلت عنها الزوجة أثناء قيام الحياة الزوجية، أو وقت إبرام العقد، من باب الوفاء للزوج، والتماسا للعشرة الحسنة، لأن الأصل في الحياة الزوجية أنها تبنى على المسامحة والمكارمة لا على المخاتلة والمخاصمة. وإذا كان ذلك باب قد يلج منه لا ذمة له ولا خلاق من الأزواج، فإنه من الواجب

على ولي الأمر أن يحمي الزوجات من ظلم الأزواج. فهل من العدل أن تسهم الزوجة مع زوجها في بناء البيت وتجهيزه، واقتناء بعض الضروريات كالسيارة مثلاً، فإذا ما طلقت، خرجت من بيتها بادية الوفاض فارغة الأنفاس، تصحب معها الخيبة والدمار والقنوط والانكسار.

والعدل يقتضي أن الزوجة تأخذ من مال زوجها على قدر العمل الذي قدمته أو على قدر الأجرة التي كانت تتقاضاها اجتهداً.

وهذه القضية أفتى فيها الفقهاء في مسألة ما يسمى بالكد والسعاية، فالفكرة أساسها في مبادئ الشريعة وقواعدها، ونجد أساسها في تراث المالكية وفي العديد من النوازل والفتاوى القضائية التي قررت إمكانية الحكم بما اصطلاح على تسميته بحق الكد والسعاية، أو حق الشقا للزوجة عند الطلاق أو الوفاة. وغالباً ما يحيل الفقهاء على فتوى ابن عريضون التي اعتبرت إنصافاً للمرأة وانتصاراً لها. فقد أفتى بوجوب قسمة الغلة على الرؤوس ممن له على الخدمة قدرة، ويدخل فيها نساء البوادي اللواتي يشاركن أزواجهن في الحصاد والدرس وغيره⁶⁰.

ففي هذه النازلة لا بد من تدخل ولاية الأمور لإنصاف الزوجة العاملة عن طريق قرارات ملزمة ترجع الأمور إلى نصابها، وتمنع الزوج من الاستبداد بأموال زوجته، وذلك عن طريق تقسيم الأموال تقسيماً عادلاً.

5 - التعويض عن الطلاق التعسفي

وعما له تعلق بموضوع الإصلاح الأسري، وهو سبب للتقليل من إيقاع الطلاق، مسألة التعويض المالي للزوجة إذا طلقت طلاقاً تعسفياً من غير وجه حق. إذ الطلاق ليس حقاً مطلقاً للزوج، بل ذهب بعض العلماء إلى أن الأصل فيه الحظر إلا لموجب شرعي. قال الدكتور محمد مذكور: لما كان عموم البلوى وسدّ الذرائع لها أحكامها في الإسلام، للحفاظ على كيان الأسرة واستقرارها، دعا ذلك وضع تشريع رادع لمن أساء استعمال حق الطلاق. والسياسة الشرعية في الإسلام تبيح لولي الأمر أن يقيد المباح، وأن يفرض عقوبة أو جزاء - تعويض - على من أساء⁶¹.

خلاصة:

الإصلاح الأسري ضرورة حتمية للنهوض بالأمة والرقي بها إلى مصاف الأمم المتقدمة، ولا يكفي لتحقيقه الإصلاح الإرشادي - الدعوي - الصادر من العلماء والدعاة، بل لابد من شفعه بإصلاح حتمي وإلزامي، وهو الإصلاح الذي يصدر من أولي الأمر، والذي في أصله مبني على الاجتهاد السياسي الشرعي القائم على تحقيق التوازن بين المنافع والمضار الناتجة عن كل فعل مشروع في الأصل، تحقيقاً للمصلحة الراجحة، وهو من أصول العدل في الإسلام.

وعلى هذا، فما غلب نفعه شُرع، وما غلب ضرره مُنع ولو كان في الأصل مشروعاً، بالنظر إلى مآله لا بالنظر إلى أصله من حيث هو، لأن الحقائق لا تتبدل، وإنما يتبدل الحكم تبعاً لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة، وفي هذا من المرونة ما لا ينقضي الإعجاب منه، وليس هذا الأصل مراعى في التشريعات الفردية.

= الهوامش:

- 1 - ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل / المخصص، ط01/ 1996، دار إحياء التراث العربي، ج03، ص379.
- 2 - الرازي، زين الدين أبو عبد الله / مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت، ص178.
- 3 - رواس قلنجي و حامد صادق قنبيي / معجم لغة الفقهاء طبعة، دار النفائس الأردن، ص71.
- 4 - أحمد مختار عبد الحميد عمر / معجم اللغة العربية المعاصرة، طبعة عالم الكتاب، ج02، ص1313.
- 5 - أحمد أبو العباس / التبيان في تفسير غريب القرآن تحقيق: ضاحي عبد الباقي، دار الغرب الإسلامي، ص51.
- 6 - السيوطي / نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار، حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، جامعة أم القرى، ج03، ص48، وتفسير السمعاني، طبعة دار الوطن، السعودية، ج03، ص478.
- 7 - القاضي أبو يعلى / العدة في أصول الفقه، طبعة 1990، ج03، ص714.
- 8 - أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر آل سعد / القواعد الحسان لتفسير القرآن، طبعة دار الرشد، ص119.
- 9 - الدكتور محمد الكدي العمراني / فقه الأسرة المسلمة، طبعة دار الكتب العلمية، ج01، ص163.
- 10 - المرجع السابق، ج01، ص168.
- 11 - عبد الحميد السانع / الإسلام وتنظيم الأسرة، ج01، ص49. (فقه الأسرة المسلمة - الكدي ج01، ص71).
- 12 - يونس محمود ياسين / الإصلاح الأسري من منظور قرآني، رسالة ماجستير، جامعة النجاح - غزة - ص25.
- 13 - الأخضر الأخضر / الإمام في مقاصد رب الأنام، طبعة دار ابن حزم، ص88.
- 14 - ابن عاشور / التحرير والتنوير، طبعة الدار التونسية للنشر، ج03، ص193.
- 15 - رواء مالك في الموطأ بلاغا، تحقيق فؤاد عبد الباقي ج02، ص904، والبيزار في المسند عن أبي هريرة ج15 ص364.
- 16 - ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي المصري / لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، ط01، مادة سوس،

- ج06، ص107، والرازي، محمد بن أبي بكر / مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، ط/1995، ص135.
- 17 - الجوهري، إسماعيل بن حماد / الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور، طبعة: دار العلم للملايين، ج03، ص938.
- 18 - الجوهري / المرجع السابق، ج03، ص938. ابن منظور / لسان العرب، ج06، ص107.
- 19 - فؤاد عبد المنعم / السِّياسة الشَّرعية، وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، البنك الإسلامي للتنمية، معهد الإسلامي للبحوث والتدريب جدة، ط01 / 2001، ص20.
- 20 - فوزي خليل / المصلحة العامة من منظور إسلامي، ويليه تطبيقات المصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط01 / 2003، ص110.
- 21 - سعد بن مطر العتيبي / فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، دار الفضيلة الرياض، ص31.
- 22 - فتحي الدريني / خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، طبعة دار الرسالة، ص188.
- 23 - رواه البخاري، باب: ضالة الإبل، ج03، ص124، ومسلم، باب: استحباب إصلاح الحاكم، ج03، ص1348.
- 24 - ابن العربي، القاضي أبو بكر / العواصم من القواصم في تحقيق موافق الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، طبعة 1419هـ، ص80.
- 25 - ابن عساكر / تاريخ دمشق، ج12، ص375 - 376، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر / تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد عحي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط01 / 1952، ص165.
- 26 - أبو الفرج بن الجوزي / عمر بن الخطاب، ص68.
- 27 - عبد العال عطوة / المدخل إلى السياسة الشرعية، ص46.
- 28 - هذا اللفظ أخرجه البيهقي / السنن الكبرى، ج05، ص291، رقم 10847، وسنده صحيح. يراجع: ابن حجر / تلخيص الخبير في تخریج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01 / 1989، ج03، ص21.
- 29 - يوسف القرضاوي / كيف نتعامل مع السنة، معالم وضوابط، دار المعرفة، الجزائر، ص232 - 233.
- 30 - غالب عبد الكافي القرشي / أوليات عمر السياسية، دار الوفاء للطباعة، مصر، ط01 / 1990، ص111.
- 31 - الجصاص، الرازي / أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، ج04، ص325.
- 32 - رواه البخاري، كتاب: المساقاة، باب: لا حمى إلا لله ورسوله، ج02، ص835، رقم 2241.
- 33 - رواه البخاري بلاغا، كتاب: المساقاة، باب: لا حمى إلا لله ورسوله، ج02، ص835، رقم 2370، وأبو داود في السنن، كتاب: الخراج، باب: في الأرض يحميها الإمام أو الرجل، ج03، ص146، وأحمد في المسند، رقم 5655.
- 34 - حاشية البجيرمي، ج03، ص194، وابن حجر / فتح الباري، طبعة دار المعرفة، ج05، ص44.
- 35 - البخاري، كتاب: الأطعمة، باب: ما كان السلف يدخرون في بيوتهم، ج05، ص2115، رقم 2549، ومسلم، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي من أكل لحوم الأضاحي، ج06، ص81، رقم 5218.
- 36 - عبد العال عطوة / المدخل إلى السياسة الشرعية، ص49 - 50.
- 37 - عبد السلام التونجي / مؤسسة الإباحة، ص125.

- 38 - البشير المكي عبد اللاوي / سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، ص 114.
- 39 - الدكتور سالم بن نصيرة / تقييد المباح في التشريع الإسلامي، مجلة المنار، عدد جوان 2010، ص 55.
- 40 - البشير المكي عبد اللاوي / سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، ص 115 - 116.
- 41 - البشير المكي / المرجع السابق، ص 114 - 115.
- 42 - البشير المكي / المرجع السابق، ص 188.
- 43 - البشير المكي / المرجع السابق ص 189.
- 44 - القاضي عياض / ترتيب المدارك، مطبعة فضالة المغرب، ج 02، ص 105 - 106.
- 45 - ابن فرحون / تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج 01، ص 33.
- 46 - أبو الفرج بن الجوزي / عمر بن الخطاب، ص 68.
- 47 - ابن نجيم / البحر الرائق، ج 05، ص 152. والحموي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحنفي / غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لابن نجيم المصري)، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1985، وابن عابدين / حاشية رد المحتار، ج 05، ص 422.
- 48 - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 01، ص 406 - 407. وهو قول الشافعية، قاله: في تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج 10، ص 252.
- 49 - يراجع: الاجتهاد المبني على السياسة الشرعية وتطبيقاته في الأحوال الشخصية، لكاتب المقال، رسالة دكتوراه، ج 01، ص 52.
- 50 - محمد عميم الإحسان المجدي البركتي / قواعد الفقه، طبعة كرتشي، ص 330.
- 51 - عبد الله محمد ربابعة / توظيف السياسة الشرعية في النهوض بالأمة الإسلامية، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد 05، العدد 03، شوال 1429هـ، أكتوبر 2008، ص 142.
- 52 - محمد بن صالح العثيمين / الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط 1428 هـ، ج 12، ص 57.
- 53 - مصطفى السباعي / المرأة بين الفقه والقانون، طبعة دار الوراق سوريا، ص 49.
- 54 - مصطفى السباعي / المرجع نفسه، ص 50.
- 55 - مجلة البحوث الفقهية، العدد 36، السنة التاسعة، رجب، شعبان، رمضان، سنة 1998، ص 194.
- 56 - وهبة الزحيلي / قضايا الفقه والفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط 2006/01، ص 90.
- 57 - الشرفاوي، أحمد إبراهيم / الزواج العرفي في ميزان الشرع، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 2000/01، ص 26.
- 58 - حسنين محمد مخلوف / فتاوى شرعية، دار الاعتصام، القاهرة، د، ت، ط، ص 387.
- 59 - الاجتهاد المبني على السياسة الشرعية، ج 01، ص 289.
- 60 - عبد الكبير العلوي المدخري / المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، ص 198 - 199.
- 61 - محمد سلام مذكور / الزواج وفرقه، ص 167.

أثر الجعلية في تقييد مبدأ سلطان الإرادة في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة -

بقلم
أ / محمد بوكماش
كلية الحقوق والعلوم السياسية
جامعة خنشلة - الجزائر



ملخص

يهدف هذا البحث إلى إبراز أثر جعلية أحكام العقود في تقييد مبدأ سلطان الإرادة، على خلاف ما يتميز به من إطلاق في القانون الوضعي، وبعد الدراسة تبين أن للإرادة دور في ترتيب الآثار يختلف حسب طبيعة التشريع أو المذهب، وطبيعة العقد، وتأكيد دور الإرادة في تكوين العقد ضمن المبادئ العامة للشريعة، يقابله النظام العام والآداب في القانون، وعليه فمبدأ جعلية آثار العقد بهذا المفهوم، لن يقف حجر عثرة في طريق إطلاق مبدأ سلطان الإرادة في الفقه الإسلامي.

Résumé:

Cette recherche vise à souligner l'impact des dispositions du contrat Jalih de restreindre le principe de l'autorité, contrairement à ce qui est caractérisée par la libération du droit positif, Il s'avère que le rôle de la volonté dans l'ordre des effets varie selon la nature de la législation, la doctrine, la nature du contrat, et le rôle de la volonté dans la formation du contrat dans le cadre des principes généraux du droit islamique, qui est appelé en droit l'ordre public et les bonnes mœurs. Par conséquent, le principe de Jalih des effets du contrat ne sera pas s'opposer au principe du force de la volonté en droit islamique.

مقدمة:

يهيمن على نظرية العقد مبدأ تقليدي هام هو مبدأ سلطان الإرادة، الذي يعني قدرة الإرادة المشتركة لطرفيه في إنشاء التصرفات، فهذه الإرادة هي التي تنشؤه في ذاته، وهي التي تحدد آثاره أيضا كقاعدة عامة، هذا المبدأ يتألف من شقين: أولهما الرضائية، ويقصد بها كفاية الرضا المتمثل في صيغة الإيجاب والقبول والشروط المعتمدة قانونا لإنشاء العقد، وثانيهما دور الإرادة في ترتيب آثار العقد وعدم نقضه أو تعديله إلا باتفاق أطرافه، وهو ما يعرف بمبدأ: "العقد شريعة المتعاقدين"، الذي نص عليه المشرع الجزائري في المادة: 106 من القانون المدني الجزائري⁽¹⁾.

وإنه ولئن كان الشق الأول من مبدأ سلطان الإرادة لم يثر جدلا بين فقهاء المذاهب الإسلامية، فإن الشق الثاني المتعلق بترتيب أحكام العقد وآثاره، كان محل نظر، وذلك لاتجاه فقهاء المذاهب إلى القول بأن هذه الآثار إنما هي من فعل الشارع الذي شرع العقود ونظم آثارها، وهذا ما يعرف بالجعلية.

فهل الجعلية فعلا تقف حائلا دون الأخذ بمبدأ سلطان الإرادة على إطلاقه في الفقه الإسلامي كما هو الشأن في القانون.

في هذا البحث سأحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال: استعراض مفهوم سلطان الإرادة والمبادئ المنفردة عنه، ومعنى الجعلية، ثم أراء المذاهب الفقهية فيها، وأخيرا تقدير ما إذا كانت الجعلية تقف فعلا حائلا دون تطبيق المبدأ في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: مفهوم مبدأ سلطان الإرادة.

الفرع الأول: تعريف مبدأ سلطان الإرادة

أولا - تعريف المبدأ في القانون:

لا نجد في الكثير من الدراسات والبحوث القانونية تعريفا مباشرا لهذا المبدأ، ولكن يعتمد الكثير منها إلى بيان خصائص هذا المبدأ، حيث نجد أن الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري أورد في عرض عام لهذا المبدأ بأن إرادة الشخص حرة تامة في إبرام ما شاءت من العقود - باعتبار أن الإرادة هي آية الشخصية من الجانب القانوني - بشرط ألا

تتعارض هذه الحرية في التعاقد سواء لاكتساب الحقوق أو للتحمّل بالواجبات مع حريات الأشخاص الآخرين دون النظر إلى فكرة الأخلاق أو توافق مصلحة الفرد مع مصالح الجماعة⁽²⁾.

أما الدكتور محمد صبري السعدي حين تناوله للمقصود بمبدأ سلطان الإرادة يذهب إلى القول: "بأن أساس العقد هو الإرادة المشتركة لطرفيه، فهذه الإرادة هي التي تنشؤه في ذاته، وهي التي تحدد آثاره أيضاً كقاعدة عامة، ثم يأتي القانون بعد ذلك، فيعمل على تحقيق الغاية التي قصدتها تلك الإرادة المشتركة"⁽³⁾.

بالرجوع إلى هذه المفاهيم المختلفة لمبدأ سلطان الإرادة نستنتج أنه يقوم على شقين: أولهما كفاية الإرادة بذاتها لإنشاء التصرفات القانونية، وهو ما يعبر عنه بالرضائية، وثانيهما هو قدرة الإرادة على تحديد آثار التصرف القانوني، وهو ما يعبر عنه بقاعدة "العقد شريعة المتعاقدين"، وعلى هذا نصت معظم القوانين: (المادة: 1134 قانون مدني فرنسي، المادة: 147 قانون مدني مصري، والمادة: 106 قانون مدني جزائري).⁽⁴⁾

ثانياً - تعريف المبدأ في الفقه الإسلامي:

لا يختلف مفهوم المبدأ في الفقه الإسلامي عن مفهومه في القانون، حيث نجد أن الإسلام حريص على رعاية حرية الإرادة، لذلك جعل الله سبحانه وتعالى حرية الإنسان أساس عبادة الله، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁽⁵⁾. هذا الأصل الكلي المطلق الواضح فصله القرآن الكريم في أكثر من موضع، حيث أقرت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ إقراراً كاملاً منذ نشأتها، والنصوص الدالة على ذلك كثيرة، نذكر بعضها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾⁽⁶⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَخُنْ أَعْلَمَ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾⁽⁷⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُم مِمَّنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمِمَّنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽⁸⁾.

ففي هذه الآيات انتفاء صريح لما يمس الإرادة من قهر ونهي واضح عن إجبارها وإخضاعها بالقوة، ولقد كفل الإسلام هذه الحرية ليس فقط بالنسبة لعلاقة الإنسان بربه وإنما كفلها كذلك بالنسبة لعلاقة الإنسان بغيره من بني جنسه⁽⁹⁾.

ونفس الشيء نجده في نصوص السنة المطهرة، من ذلك:

قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى؛ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»⁽¹⁰⁾، من هذا الحديث يتضح لنا أن الإرادة أو النية من قواعد الدين الهامة التي يدخل تحتها ما لا ينحصر من المسائل سواء في العبادات أو المعاملات، ومن هنا كان تعظيم العلماء لقدر هذا الحديث، فهو يدل على أن الأعمال لا تصح شرعاً ولا تعتبر إلا بالنية أو الإرادة⁽¹¹⁾.

ومن خلال هذا العرض للأدلة الشرعية، يتضح لنا أن مبدأ سلطان الإرادة في الفقه الإسلامي يفيد الأمور التالية:

- الفرد حر في إبرام أي عقد يريده، مع من يريده، وكيفما يريد، وله الحق في الامتناع عن التعاقد، كل ذلك في حدود النظام العام والأصول الشرعية.

- حق الفرد في تحديد آثار العقد الذي يرضى به والشروط التي يختارها.

- حق الفرد في ابتكار أنواع العقود والمعاملات التي لا تصادم أصلاً شرعياً، وذلك بناء على أن الأصل في المعاملات الإباحة، إلا إذا ورد نص صريح بالتحريم.

الفرع الثاني: خصائص المبدأ:

1- حرية الشخص في التعاقد: فالشخص له الحق في الالتزام والتحمل بالآثار المترتبة عن ذلك، وبالتالي فإن كل ما يرضيه الشخص من الالتزامات إنما بُني على إرادته الحرة، حتى ولو كان في هذه الالتزامات غبن، فيكفي أنه قد ارتضى ذلك بمحض إرادته الحرة غير المعيبة، ولا مجال هنا للحديث عن مفاهيم كالتضامن الاجتماعي، والتعسف في استعمال الحق والنظام العام، حتى لو كانت هذه المفاهيم ذات أهمية، فإن حرية الشخص في التعاقد هي

الأولى بالنظر والمراعاة⁽¹²⁾.

2- عدم تعارض حرية التعاقد مع حريات الآخرين: وتقوم هذه الخاصية على أساس أن حرية الفرد في التعاقد والالتزام إنما هي ليست على وجه الإطلاق، وإلا كان التضادم بين الأفراد وحلت الفوضى، ولكن هي حرية لا تتعارض مع حريات الآخرين، بحيث يتحقق التوازن بين حريات الأفراد في المجتمع الواحد فلا يمكن المساس بحريات الآخرين ولا بحقوقهم عند ممارسة الحق في التعاقد والالتزام، وهذا ما يجسد نظرية العقد الاجتماعي كما يراها الفيلسوف جون جاك روسو⁽¹³⁾.

3- الدور الضيق للقانون في الرقابة على حرية الفرد في التعاقد والالتزام: إن الخاصية الثالثة إنما تقوم على أن القانون والقضاء ليس لهما التدخل والتضييق على الفرد وحرية في التعاقد والالتزام بدعوى إتباع قواعد العدالة أو النظام العام، أو احتراماً لفكرة التضامن الاجتماعي أو إيقافاً للتعسف في استعمال الحق مادامت حرية الشخص القائمة على إرادته إنما اتجهت برضاه إلى التحمل بهذه الالتزامات فهنا يكون دور القانون والقاضي محايداً، ويسهر فقط على احترام الشخص لحريات الآخرين فلا يتعدى حريته للمساس بحريات الآخرين. أما إذا ارتضى الآخرون التحمل بالالتزامات في مواجهة هذا الفرد بإرادتهم السليمة من العيوب فلا مجال لتدخل القانون والقاضي⁽¹⁴⁾.

الفرع الثالث: خصوصية سلطان الإرادة في الشريعة الإسلامية:

إن الشريعة الإسلامية تنظر إلى الحقوق باعتبارها منحة إلهية وليست حقوقاً طبيعية، كما هو الحال في القانون الوضعي، والشريعة الإسلامية لم تحول الإرادة سلطة بحيث تتصارع الإرادات بعضها في مواجهة البعض، مما يخلق عوامل الشجار والصراع بين الأفراد كما هو حال القانون الوضعي خاصة في ظل نزعة الفردية، وحتى في ظل النزعة الاجتماعية والنظم الاشتراكية لم تتحقق المساواة بين الإرادات والحقوق على ذات الدرجة التي وصلت إليها الشريعة الإسلامية خلال العصور الأولى للإسلام⁽¹⁵⁾، لذا فإن الإرادة مقيدة في الشريعة الإسلامية خاصة في النظام التعاقدي بالاعتبارات الشرعية وأحكامها على نحو لم يتحقق حتى الآن في القانون الوضعي؛ وبالرغم من أن الشريعة كرمت الإنسان

في سائر أوجه الحياة ومنحته حرية الإرادة والاختيار، ولكنها حرية مقيدة بأصول الحق والعدل والمساواة والابتعاد عن الإثم والعدوان؛ لذلك لم يصل الدور الإرادي في التعاقد في الفقه الإسلامي إلى حد إنشاء العقود والشروط التي تبيح ما حرم الله، أو تلحق ضرراً بالجماعة من منطلق السلطة التي خولتها القوانين الوضعية لكل فرد منعزل عن الجماعة التي يعيش فيها⁽¹⁶⁾.

ومبدأ سلطان الإرادة - وإن لم يعرف بهذا الاسم في الفقه الإسلامي - إلا أن معناه ومضمونه يعتبر من المبادئ الأساسية في الفقه الإسلامي، ويقوم على شقين رئيسين:

- أولهما: كفاية الرضا لإنشاء العقد، حيث قرر الفقهاء المسلمون بأن الإيجاب والقبول وحدهما كافيان في تكوين العقد واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾⁽¹⁷⁾، فمجرد التراضي يولد العقد وآثاره دون اشتراط شيء من المراسيم الشكلية إلا على سبيل الاستثناء مع اختلاف الفقهاء في نطاق التصرفات التي تخضع للشكلية، كعقد الزواج الذي يخضع لشكلية الإعلان والإشهاد عليه، وهذه الحرية غير محصورة على أنواع معينة من العقود، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن للناس الحرية المطلقة في إنشاء العقود مادام ذلك لا يخالف الشرع⁽¹⁸⁾.

- ثانيهما: يتعلق بحرية الإرادة في تحديد آثار العقد، أي قدرة الإرادة على ترتيب آثار العقد فضلاً عن القوة الملزمة للعقد، هذا ما يعرف في الفقه الإسلامي بجعلية آثار العقود.

فرضائية التصرفات في الفقه الإسلامي ليست صفة لسلطان الإرادة بل صفة للعقد⁽¹⁹⁾، والعقد ذاته يخضع لسلطان الشارع لا لسلطان إرادة الأفراد، ومن هنا تكمن القيمة الحقيقية للمساواة بين الإرادات، إذ لو مارس كل فرد سلطته على النظام التعاقدي لانتهى الأمر بسيادة فرد على آخر، لكن الجميع يخضعون لنظم وقواعد موضوعية لا تدع مجالاً للتسلط والاستئثار مشفوعة بالأمر والنهي عن إتيان بعض التصرفات والعقود، ثم تأتي بعد ذلك حرية الاختيار لدى الفرد، على أن يلتزم بتلك النظم والقواعد⁽²⁰⁾.

المطلب الثاني: المبادئ المتفرعة عن مبدأ سلطان الإرادة:

الفرع الأول: الالتزامات الإرادية هي الأصل

طبقا للنظرية العامة لمبدأ سلطان الإرادة والتي اكتملت بفعل البناء الفلسفي لفلاسفة أمثال كانط، جون جاك روسو، وكذا الفقيه بورتاليس، والذين يرون بأن حرية الفرد واسعة في مجال الالتزامات فلا يقوم التزام في حق شخص إلا إذا ارتضاه.

وأخلاقيا فالعقد هو من إنشاء إرادة المتعاقدين رعاية لمصالحهم ولا يمكن تصور انصراف إرادة شخص إلى ما لا مصلحة له فيه مما يحدث التوازن التلقائي بين مصالح المتعاقدين وهذا ما أورده الفيلسوف الفرنسي فوييه (Fouille) بقوله: "إن كل عدالة هي تعاقدية، وإن كل ما هو تعاقدية فهو عادل" (21).

أما إذا كانت حاجة ومصلحة المجتمع تفرض التزامات لا إرادية على الأشخاص فإن من الواجب أن تكون في أضيق الحدود.

الفرع الثاني: حرية الشخص في التعاقد (مبدأ الرضائية).

إن إحدى النتائج المترتبة عن التسليم بمبدأ سلطان الإرادة هو حرية التعاقد؛ وتعني أن إرادة الشخص الراشد قانونا تكفي لوحدها لإنشاء الالتزامات العقدية دون قيد إلا ما يتطلبه القانون من قواعد النظام العام والآداب العامة، ومنه فإن الشكلية هي عائق أمام هذه الحرية التعاقدية القائمة على الرضائية، أي أن الحرية الواسعة في التعاقد هي نتيجة آلية لإعمال مبدأ سلطان الإرادة (22).

ولقد أقرت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ، فجعلت الإرادة وحدها كافية لإنشاء العقود، حيث نجد أن الفقه الإسلامي لم يقيد الإرادة ويكتفي عنها بأمور شكلية، بل جعل العقد مصدره إرادة الإنسان، حيث نجد الكثير من النصوص دالة على هذا المبدأ، من ذلك:

— قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (23). وقول الرسول ﷺ: «إنما البيع عن تراض» (24).

ولم يخالف أحد من الفقهاء في أن الرضا وحده كاف لتحقيق الالتزامات وإنشائها، وإن

كانت تشترط بجانب الإرادة شروطاً خاصة في بعض العقود، كالقبض في الهبة والرهن والعارية، فإنه يلاحظ أن القبض هنا يرتبط بتنفيذ العقد أو بترتيب آثاره، أما انعقاده فيتم بمجرد التراضي وحده والقبض ليس ركناً فيه⁽²⁵⁾.

الفرع الثالث: حرية المتعاقدين في تحديد آثار العقد.

باعتبار أن الشخص له الحرية في التعاقد وفق مبدأ الرضائية يستلزم التسليم المنطقي والقانوني، فإن المتعاقدين أحرار في تضمين عقدهما ما شاء من شروط تحقق مصالحهما وحيث إن كل طرف يسعى لتحقيق مصالحه التي هو أعلم بها، فإن التوازن بين هذه المصالح المختلفة ستجسده تلك الشروط المتضمنة في العقد؛ أي أن تحقق حرية التعاقد لدى المتعاقدين وسعي كل طرف لتحقيق مصالحه هو ما يحقق العدالة بين طرفي العقد انطلاقاً من مبدأ سلطان الإرادة⁽²⁶⁾، وعلى هذا النهج سار الفقه الإسلامي، حيث قرر أن الأفراد أحرار في إبرام ما يشاءون من العقود وبما يرون من شروط كل ذلك في إطار عدم مخالفة أمر نهى الشارع عنه أو حرمة، بمعنى أن للأفراد الحرية الكاملة في إنشاء العقود التي تحقق مصالحهم وتضمنها الشروط التي يرونها متى كانت لا تتعارض مع أسس الشريعة وقواعدها الكلية⁽²⁷⁾.

الفرع الرابع: مبدأ العقد شريعة المتعاقدين

إذا كان مبدأ سلطان الإرادة يقوم على إرادة الشخص من خلال حريته في التعاقد وفق مبدأ الرضائية وتحديد آثار العقد فإن النتيجة المنطقية لذلك هي أنه إذا كان هناك قانون يحكم المجتمع بصورة عامة، فإن المتعاقدين في نطاق محل تعاقدتهما إنما يحكمهما العقد الذي ارتضياه بإرادتهما ووضعا فيه من الشروط ما أرادا وبالتالي فهما ملزمان به كشرعية تحكم علاقتهما التعاقدية؛ فلا يمكن لأي منهما التملص من التزاماته المنصوص عليها في هذا العقد ولا تعديلهما ولا إنهاؤها بإرادة مفردة وإنما يلزم لذلك توافق الإرادتين كما كان ذلك عند التعاقد بداية⁽²⁸⁾.

المطلب الثالث: الجعلية في الفقه الإسلامي

الفرع الأول: المقصود بالجعلية

يقصد بالجعلية أن أحكام العقود وآثارها تكون من الشارع لا من العاقد، فدور العاقد قاصر على تكوين العقد وإنشائه فقط، فقد نص الفقهاء والأصوليون على: أن العقود أسباب شرعية وأن أحكامها وآثارها شرعية، أي أن تسبب العقود لآثارها ليس باعتبار ما اشتملت عليه من عبارة تدل على إرادة حرة فقط، بل لأن الشارع جعل الآثار مرتبة عليها⁽²⁹⁾.

فالعاقد ينشئ العقد فقط ولكنه لا يرتب آثاره، إذ أن مقتضيات العقود جميعها من أعمال الشارع، فالبيع مثلاً يقتضي نقل الملكية من البائع للمشتري واستحقاق البائع للثمن؛ وبالتالي تكمن إرادة العاقدين في الدخول في العقد بإرادتهما الحرة وبالصيغة المعتمدة شرعاً وقد جعل الشارع هذا العقد طريقاً لثبوت هذه الآثار وتلك الأحكام، وذلك بأمرين:

أولهما إذن عام من الشارع بجعل الرضا طريقاً لإنشاء العقود وانتقالها وذلك بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾⁽³⁰⁾، وهذا النص يفيد أن انتقال الأموال من شخص لآخر لا يكون إلا بالتراضي، ثم أوجب الله الوفاء بالعقود وتنفيذ الالتزامات المترتبة عليها بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾⁽³¹⁾.

وثانيها أن الشارع جعل لكل عقد من العقود الشرعية أثراً يثبت به إذا توافرت عناصره وأركانه، وليس للعاقد أن يفر من هذه الأحكام أو يهرب منها؛ وهذا هو ما يعرف بمقتضى العقد الذي لا يملك العاقد أن يتخلص منه بشرط يشترطه قبل العقد أو في أثناءه ولا أن يزيد على هذا المقتضى⁽³²⁾، فإذا قال شخص لآخر بعت لك داري هذه بألف فقال قبلت انتقلت على الفور ملكية الدار للمشتري وانتقلت ملكية الثمن إلى البائع، وليس لأحدهما أن يغير من هذا الأثر الذي رتبته الشارع على كل عقد من عقود البيع.

وللجعلية معنيان: معنى واسع ومعنى ضيق:

أولاً: المعنى الواسع

ويراد به: (أن الشارع جعل لكل عقد آثاراً خاصة به، تتحقق به الأغراض الصحيحة التي يقصدها العاقدان من إنشائه، فليبيع مثلاً آثاراً خاصة به، وللإجارة كذلك آثاراً لازمة لها وهكذا...، وأثار كل عقد تسمى بحكمه، وعلى ذلك فحكم كل عقد هو الأثر المترتب عليه أو الغاية المقصود من إنشائه، وقد حدد الشارع للعقد مع هذا حدوداً عامة أو خاصة يجب على الناس مراعاتها عند إنشائهم لها)⁽³³⁾.

ثانياً: المعنى الضيق

أما المعنى الضيق فهو أن الشارع يرتب الحكم الأصلي للتصرف وينفذه في الوقت نفسه، ففي عقد البيع مثلاً تنتقل ملكية المبيع بمجرد العقد إلى المشتري وتنتقل ملكية الثمن إلى البائع، والناقل لهما هو الشارع لا العاقد، أما الأحكام التابعة كالتزام البائع بتسليم المبيع فتنفيذها منوط بإرادة الأفراد، لا بإرادة الشارع⁽³⁴⁾.

الفرع الثاني: فكرة الجعلية في المذاهب الفقهية

يأخذ معظم فقهاء المذاهب المختلفة بفكرة الجعلية؛ حيث يرون أن ترتيب آثار العقود هو من صنع الشارع لا من عمل العاقدين، غير أنهم يتفاوتون بالأخذ بهذه الفكرة، وسأحاول فيما يلي عرض نصوص الفقهاء في الجعلية في المذاهب الأربعة:

أولاً: المذهب الحنفي:

جاء في كشف الأسرار للبزدوي أن: (شرع الله سبب لاكتساب المال، وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل أحد وهو التجارة عن تراض)، وأورد كذلك في نفس المعنى: (علل الشرع غير موجبة بذواتها وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل لكن إيجابه لما كان غيباً نسب الوجوب إلى العلل فصارت موجبة في حق العباد ويجعل صاحب الشرع إياها كذلك...) (35).

تدل هذه النصوص على أن الموجب للأحكام وآثار الأفعال بفعل الله تعالى، وبالتالي استبعاد إرادة الأثر والاكْتفاء بإرادة التعبير لدى المتعاقدين؛ إلا أن الفقه الحنفي أقام تفرقة بين إرادة التعبير وإرادة الأثر وعبر عن إرادة التعبير بالاختيار، أما إرادة الأثر فعبّر عنها

بالرضا، ذلك أن الرضا عند الأحناف هو الرغبة في آثار العقد وهو الركن المعنوي، أما الاختيار فهو العنصر المادي المتمثل في إرادة التعبير، أي انصراف الإرادة إلى السبب، ولذلك فإن إرادة الأثر أكثر شمولاً من إرادة التعبير أي أن الرضا أوسع من الاختيار، فكل رضا يتضمن اختياراً وليس كل اختيار يتضمن الرضا، ولأن الاختيار قد يتفك عن الرضا كما في حالة المريض الذي يختار بتر عضو من أعضائه وهو كاره لذلك، فقد تحقق له الاختيار دون الرضا، ولذلك قيل أن وجود الرضا بالحكم يستلزم وجود الاختيار فيه وفي مسببه والرضا بالسبب، أما وجود الاختيار فلا يستلزم وجود الرضا لأن مجرد القصد إلى شيء لا يلزم منه الرغبة فيه، وقد انبنى على ذلك أن الاختيار هو شرط للانعقاد يترتب على تخلفه البطلان في حين أن الرضا شرط صحة جزاء تخلفه الفساد - لذلك صحح الأحناف نكاح المكره وطلاقه ورجعته وعتاقه لتوافر إرادة التعبير ولأنها تصرفات تقوم فيها عباراتها مقام معناه؛ على حين حكموا بفساد بيع المكره والهازل والمخطئ لوجود الاختيار دون الرضا وحكموا ببطلان تصرفات المجنون والنائم لتخلف إرادة التعبير وإرادة الأثر⁽³⁶⁾.

ثانياً المذهب المالكي :

يقول القرافي: (... إن الله تعالى تفضل على عباده فجعل ما هو حق لهم بتسويغه وتملكه وتفضله لا ينقل فيه إلا برضاهم)⁽³⁷⁾، ويقول أيضاً: (فالأسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة والقراض وما هو في الشرع من الأقوال سبب انتقال الملك... والسبب التام إذا أذن فيه من قبل صاحب الشرع وجب أن يترتب عليه مسببه، لأن وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد)⁽³⁸⁾. وفي نفس المعنى أورد الإمام الشاطبي في الموافقات: (إن السبب غير فاعل بنفسه بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلف فأنه خالق السبب والعبد مكتسب له وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المسبب أولاً، لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات عد كأنه فاعل له مباشرة)⁽³⁹⁾.

وقد استخلص الشاطبي من كون إنشاء التصرف راجعاً إلى العاقد، وكون توليد الآثار راجعاً إلى الشارع، عدم جدوى اتجاه إرادة العاقد وقصده إلى الآثار، مادامت هذه الآثار

ليست في مقدوره وليس بمرجع لها، ومادام الأمر كذلك فاتجاه قصد العاقد إلى الآثار هو تزييد لا لزوم له⁽⁴⁰⁾.

نستنتج مما سبق أن المذهب المالكي ربط بين السبب والمسبب، وأن المسببات جعلية بإرادة الشارع وما على المكلف إلا الإتيان بالسبب حتى يقع المسبب الذي لا يستطيع أن يتنصل من الأثر.

ثالثاً: المذهب الشافعي:

يقول الإمام الغزالي في المستصفى: (وأما قسم المعاملات فلحل الأموال والأبضاع وحرمتها أسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر، وإنما المقصود نصب الأسباب أسباباً للأحكام أيضاً بحكم الشرع)⁽⁴¹⁾؛ ثم ذكر الغزالي أن الآثار الشرعية تحصل عند تحقق السبب لا به بل بأمر من الشارع، حيث يقول: (فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله تعالى، ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده)⁽⁴²⁾.

دلت هذه النصوص على أن المذهب الشافعي ربط آثار العقد بإرادة الشارع نظراً لنزوع المذهب إلى النزعة الموضوعية، وجعل إرادة التعبير وحدها هي المهيمن الوحيد على مصير العقد والتصرف وجوداً وعدماً، وبالتالي فإن آثار العقد لا تترتب إعمالاً للإرادة بحيث تكون هي المنشئة لهذه الآثار والمرتبة لها، وإنما ذلك كله منوط بإرادة الشارع الذي رتبها وما العقد إلا السبب المحرك لهذه الآثار، وكل ما تملكه الإرادة هو تشغيل هذا المحرك ثم تقف منه موقف المتفرج.

رابعاً: المذهب الحنبلي:

يقول الإمام ابن تيمية: (...وَأَيْضًا فَإِنَّ الْأَصْلَ فِي الْعُقُودِ رِضَا الْمُتَعَاذِرِينَ وَتَبَيُّنُهَا هُوَ مَا أَوْجَبَهُ عَلَى أَنْفُسِهِم بِالْإِتِّفَاقِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ فِي كِتَابِهِ: ﴿لَا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾⁽⁴³⁾.

نستنتج من هذا أن الإمام ابن تيمية يقرر أن الرضا وإرادة المتعاقد هي أساس نشوء

العقود ابتداء وهي مصدر آثارها، وهذا ما ينطبق تماما على ما ذهب إليه فقهاء القانون في تقرير مبدأ سلطان الإرادة، ويؤكد هذا ما ذهب إليه الدكتور وحيد الدين سوار بقوله: "إن المذهب الحنبلي هو من أكثر المذاهب إخلاصا لمبدأ سلطان الإرادة يدل على ذلك الشعار الذهبي الذي قرره ابن تيمية في فتواه (النص السابق)" (44)، بالرغم من هذا نلاحظ بروز فكرة الجعلية في هذا المذهب أسوة بباقي المذاهب الفقهية، حيث نجد الإمام ابن تيمية نفسه يقرر هذه الفكرة في نصوص أخرى، حيث نجده يقول: (أَنَّ الْأَحْكَامَ الثَّابِتَةَ بِأَفْعَالِنَا كَالْمِلْكِ الثَّابِتِ بِإِنْبَعٍ وَمِلْكِ الْبُضْعِ الثَّابِتِ بِالنِّكَاحِ نَحْنُ أَخَذْنَاهَا مِنْ أَشْيَاءِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ، وَالشَّارِعُ أَثْبَتَ الْحُكْمَ لِثُبُوتِ سَبَبِهِ مِنْهُ لَمْ تُثْبِتْهُ ابْتِدَاءً) (45)، ويقول الإمام في موضع آخر (وعلم الله بالأشياء وآثارها لا ينافي ما علقها عليه من الأسباب) (46).

وعلى هذا يمكن الجمع بين هذه الأقوال بأن الآثار من جعل الشارع والأسباب للمكلف وفي النهاية الأسباب والمسببات بقدر الله ومشيئته.

بعد هذا العرض الموجز لأقوال الفقهاء في مبدأ الجعلية، يتبين لنا إجماعهم على أن الناس أحرار في إنشاء العقود، أما الآثار فالأصل فيها أنها من صنع الشارع وجعله، أي أن العقود أسباب جعلية وضعها الشارع ليتوصل بها إلى مسبباتها التي أوجبها وجعلها آثارا لها، وليست بأسباب طبيعية، بمعنى أنه متى اتجهت الإرادة إلى إنشاء العقد نشأ ذلك العقد، ولكن آثاره مرجعها إلى صنع الشارع سواء أراد العاقد هذه الآثار أم لم يردّها.

خامسا: الاتجاهات الفقهية المعاصرة لفكرة الجعلية

تعرض بعض الفقهاء المحدثون لفكرة الجعلية، وتعرضوا لها بمناسبة تناوهم لمواضيع متعلقة بالأساس بنظرية العقد، ويمكن أن نصوغ هذه الأفكار في اتجاهات ثلاثة على الوجه التالي: (47)

الاتجاه الأول: وجوب التفرقة بين العقود لإعمال فكرة الجعلية:

حدد أصحاب هذا الاتجاه نطاق فكرة الجعلية في العقود حسب خطورتها وقسموها من هذا الوجه إلى عقود الزواج وغيرها من العقود المالية ويرون أن فكرة الجعلية يجب الأخذ بها دون تردد في نطاق عقود الزواج، أما بالنسبة للعقود المالية الأخرى، فإنه يسمح لإرادة الأفراد بتحديد آثارها.

وهذا ما ذهب إليه الإمام أبو زهرة حيث يقول: (... وفرق بين النكاح والعقود المالية فإن الأبطاع الأصل فيها الحرمة، وتحليلها يكون بتحليل الشارع الصريح، فكان لا بد أن يكون السلطان في آثار النكاح للشارع نفسه، أما المعاملات المالية فهي من الأمور العادية الأصل فيها الإباحة ما لم يقيم دليل على حرمتها وأن الإرادة في الأمور التي تكون من هذا القبيل لها الشأن الأول بمقتضى الإذن العام من الشارع في جعل الرضا أساسا لإنشاء ونقل الحقوق وإسقاطها)⁽⁴⁸⁾، والخلاصة بحسب هذا الاتجاه أن جعلية الآثار تتوقف على طبيعة العقد ذاته فبالنسبة لعقود الزواج وما لها من آثار خطيرة فإنها متركبة لتنظيم الشارع، أما العقود المالية فإنها لا تنسم بهذه الخطورة وبالتالي يكون للأفراد حرية تكوين آثارها.

الاتجاه الثاني: التفرقة بين المعنى الواسع والمعنى الضيق للجعلية:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن للجعلية معنى واسع وآخر ضيق، فالأول مؤداه أن الشارع جعل لكل عقد آثاره التي تتعلق به وتحقق به الأغراض التي قصدها العاقدان من إنشائه ويتعين على الناس مراعاة الحدود العامة أو الخاصة التي حددها الشارع للعقود. والثاني مفاده أن الشارع يرتب الحكم الأصلي للتصرف وينفذه في الوقت نفسه بمجرد العقد ففي البيع ينتقل ملكية الثمن إلى البائع بمجرد العقد الذي باشره العاقدان باتصال الإيجاب بالقبول والناقل لهما هو الشارع لا العقد، وتفرعاً على ذلك فإن المعنى الواسع للجعلية هو الذي يتعارض مع مبدأ سلطان الإرادة دون المعنى الضيق لها، فهي في المعنى الواسع تضيق من حرية العاقدین في آثار العقد التي وضعها الشارع للعقود فهي إذن من صنع الشارع ولا شأن للأفراد بها، في حين أن المعنى الضيق يتفق مع مبدأ سلطان الإرادة، لأنه يستند إلى إرادة المتعاقدين في تنفيذ الحكم الأصلي الذي قام الشارع بترتيبه.

الاتجاه الثالث: التفرقة بين السبب البعيد للالتزام العقدي والسبب المباشر له، وأن إرادة العقد تتضمن إرادة الأثر:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن مبدأ جعلية الآثار في الفقه الإسلامي يستهدف ويلحق بالسبب البعيد للالتزام العقدي، أو كما يسميه الدكتور وحيد الدين سوار المقصد الأصلي، وهو الغاية النوعية، أي الحكم الأصلي الذي جعل العقد طريقاً مشروعاً للوصول إليه⁽⁴⁹⁾،

في حين أن السبب المباشر لنشأته هو إرادة الأطراف، فآثار العقد ترجع أساساً إلى الله سبحانه وتعالى لكونه مشرعاً لها، ولكنها ترجع أيضاً لإرادة المتعاقدين باعتبارهم المعنيين مباشرة بهذا التعاقد والمتحملين لآثاره.

ولذلك صارت العقود والتصرفات أسباباً لأحكام وآثار تترتب عليها وتنشأ عنها بحكم الشرع وجعله، وانحصر الرضا والاختيار في إيقاع الأسباب، وهو إبرام العقود، أما الآثار فهي بجعل الشارع، وبحكم معلومية هذه الآثار والأحكام كانت بالتالي هي الدافع إلى التعاقد، وهي مراد العاقد ومطلبه من العقد، فجعلت إرادة العقد إرادة لها بالضرورة⁽⁵⁰⁾.

الفرع الثالث: تقدير الجعلية

بعد هذا العرض الموجز لأراء فقهاء المذاهب الفقهية، وبعض الاتجاهات الفقهية المعاصرة يتبين لنا إجماع الفقه الإسلامي على مبدأ جعلية آثار العقود، أي أن العقود أسباب ظاهرة تترتب عند وجودها الآثار التي حكم الشارع بوجودها عند وجود أسبابها، لكن يثور التساؤل حول كيفية التوفيق بين كون العقود رضائية في الفقه الإسلامي مع أن آثارها جعلية، وهل فعلاً مبدأ الجعلية يقف حائلاً في وجه مبدأ سلطان الإرادة، سنحاول الإجابة عن هذين التساؤلين فيما يلي:

أولاً: أنه لا يمكن التسليم بهذا المبدأ على إطلاقه بمعنى تجاهل إرادة الأفراد في ترتيب الآثار بصفة مطلقة، إذ الواقع يدل على أن لهذه الإرادة دور في ترتيب الآثار إلى جانب الشارع، وإسهام الإرادة في ترتيب الآثار يختلف حسب طبيعة التشريع أو المذهب، وطبيعة العقد:

1- فالشرائع التي تقوم على أساس من المذاهب الفردية يغلب فيها دور الإرادة في ترتيب الأثر، في حين يتضاءل دور الإرادة في الشرائع التي تقوم على أساس المذاهب الاجتماعية، وذلك بسبب اتساع دائرة النظام العام، ولما كانت الشريعة الإسلامية ذات صبغة اجتماعية، كان طبيعياً أن يعظم فيها دور الشارع في ترتيب الأثر، وهو ما جعل نظرية الجعلية تطغى في الفقه الإسلامي.

وحتى في ظل الفقه الإسلامي نفسه يختلف دور الشارع بين مذهب وآخر، فنلاحظ ضمور ومحدودية هذا المبدأ في الفقه الحنبلي الذي أعطى للإرادة دورا وسلطانا واسعا في إنشاء العقد وترتيب آثاره، بينما يعظم دور الشارع في تحديد الآثار في المذاهب الأخرى التي قيدت من سلطان الإرادة؛ وغاية هيمنة الشارع في الفقه الإسلامي هي تحقيق مقصد مهم وهو الإشراف المباشر على روح التوازن العقدي وذلك بالحفاظ على جوهر العدالة وطغيان حق على حق آخر في نطاق الحقوق والالتزامات الناشئة في العقد بين المتعاقدين، وفي هذا الشأن يقول الشيخ علي الخفيف:

(وقد حدد الشارع للعقود حدودا حتى لا تؤدي بهم إلى نزاع ولا ينالهم منها غبن ولا يلحقهم بسببها غرر ولا يلزم بها على غير رضا منهم واختيار، وحتى لا يتخذوها وسيلة وطريقة إلى ما نهى الله عنه) (51).

2- ويختلف دور الإرادة كذلك في ترتيب الأثر بحسب طبيعة العقد، ففي عقود الزواج، ونظرا لأهميتها البالغة وآثارها الخطيرة، فنرى هيمنة النظام العام على أحكام الأسرة، بحيث يكاد الشرع ينفرد في ترتيب آثار العقد دون إرادة المتعاقدين؛ أما بالنسبة للعقود المالية فإنها لا تتسم بهذه الخطورة، وبالتالي يكون للأفراد حرية تكوين آثارها. وإلى هذا الرأي مال الإمام أبو زهرة (52).

ولا يتعد هذا الرأي كثيرا عن القانون الوضعي، حيث يقول الدكتور السنهاوري:

(وإذا انتقلنا إلى دائرة القانون الخاص، فما يتعلق منها بالأسرة لا مجال للإرادة فيه إلا بقدر محدود، فعقد الزواج، وهو الأساس الذي تركز عليه الأسرة، مصدره إرادة المتعاقدين، ولكن الآثار التي تترتب على العقد ليست خاضعة للإرادة، بل ينظمها القانون طبقا لمصلحة الأسرة والمجتمع) (53).

ثانيا: لا يمكن القول بأن أحكام العقود وآثارها توجبها إرادة المتعاقدين لوحدها، دون إرادة الشارع، وذلك في أي ظل أي تشريع، إنما تعتبر هذه الآثار من عمل الشارع لا من عمل العاقد، لأن ترتيب حكم العقد وأثره عليه وإلزام عاقده به هو اعتبار تشريعي

صرف لدى أي مشرع وكل إلزام للعقود بنتيجة عقده لا يكون لولا إيجاب الشارع وإرادته الملزمة، وليس ثمة فارق بين التشريعين الإسلامي والوضعي في هذا الشأن إلا في مدى ما فوضه الشارع للعاقدين من سلطان على تعديل الأحكام والآثار التي قررها التشريع مبدئياً في كل عقد مسمى، ويكاد يتفق كل منها أيضاً على حرية العاقد في إنشاء غير المسمى من العقود؛ إذ أنها مسألة تحكمها الأسس العامة للتشريع نفسه، وهذا يعني بالضبط مدى حرية الشروط العقدية المعدلة لآثار وأحكام العقود، وليس معناه أن العاقدين هما المشرعان لآثار العقد وموجباته⁽⁵⁴⁾.

ثالثاً: نقر بأن مبدأ الجعلية كمبدأ عام يهيمن على كل التصرفات والعقود لاعتبار عقائدي وهو: أن الله سبحانه وتعالى هو المسيطر على حركة الكون، العالم بتصرفات الإنسان في الوجود وأن كل الأسباب والمسببات من عند الله تعالى خلقاً وتقديراً، فالإنسان له الحرية الكاملة في تكوين العقد وترتيب آثاره في الفقه الإسلامي في حدود الضوابط والأصول المقررة في الشرع الإسلامي⁽⁵⁵⁾، وهو نفس ما ذهب القانون الوضعي إليه في هذا الأمر، إذ نجد أن سلطان الإرادة وإن كان له النطاق الواسع في ترتيب الالتزامات العقدية في نطاق النظام العام والآداب، حيث يقول الدكتور السنهاوري: (وإذا خلصنا إلى الالتزامات التعاقدية وجدنا الإرادة تجول في هذا الميدان أوسع ما تكون خطى وأبعد ما تكون مدى؛ ولكن في هذا الميدان، إذا نظرنا إلى الإرادة من حيث إنها ترتب أحكام الالتزامات التعاقدية وجدنا أنها محدودة في ذلك بقيود النظام العام والآداب)⁽⁵⁶⁾.

إلا أنه إذا أمعنا النظر نلاحظ أن السلطان الأكبر للإرادة إنما يتصور في مرحلة إنشاء العقد: يتعاقد الشخص أو لا يتعاقد، يختار مع من يتعاقد في المكان والزمان - مع مراعاة القواعد الآمرة وقواعد النظام العام والآداب -، أما في مرحلة تحديد آثار العقد إذا أبرم فالإرادة أكثر تقييداً؛ فلكل عقد من العقود آثاره الجوهرية المرتبطة به لا تنفك عنه ومن أجلها يقدم عليه الأطراف دون غيره من العقود، فالذي يقدم على إبرام عقد بيع لا يمكن أن يتوقع أن تتحقق له آثار عقد إيجار أو مقاوله، فإذا توافقت إرادة الطرفين على إبرام عقد بيع رتب العقد آثاره المعروفة⁽⁵⁷⁾، ولا نجد سبباً يدعونا إلى التردد في القول إن آثار العقود

هي من ترتيب المشرع وليس من ترتيب الإرادة.

خاتمة:

نخلص أن مبدأ الجعلية بهذا المفهوم، وإن لم يكن معروفا بهذا الاسم عند أهل الفقه الوضعي إلا أنه في معناه ومدلوله وغايته لا يبتعد كثيرا عن معناه في الفقه الإسلامي، انطلاقا من هذا فنرى أن فكرة الجعلية لا تقف حجر عثرة في طريق إطلاق مبدأ سلطان الإرادة في الفقه الإسلامي، ونؤكد بأن هذا المبدأ مقرر في الفقه الإسلامي ويعتمد على الأسس التالية:

1- تأكيد دور الإرادة في تكوين العقد ضمن المبادئ العامة للشريعة، يقابله النظام العام والآداب في القانون.

2- تقييد هذه الإرادة لمبدأ العدل المطلق حفاظا على التوازن العقدي بين الأطراف عن طريق جعل الآثار العقدية من تقرير الشارع عز وجل، وكذا منح القاضي سلطة مراقبة هذه الإرادة في نطاق تحديد الآثار، حيث يباشر سلطته في التعديل والإلغاء لبعض هذه الآثار التي تتعارض مع المرجعية الشرعية، وهي سلطة أصلية، وليست استثنائية كما هو عليه الحال في القانون الوضعي.

3- ترسيخ الشعور بالثقة على نتائج التصرفات، بحيث يترتب على مبدأ شرعية الآثار بالضرورة مبدأ استقرار المعاملات، إذ لا عبث في أحكام الشريعة.

الهوامش:

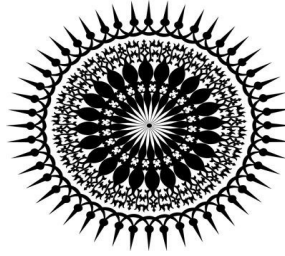
1. الأمر رقم: 75-58 المؤرخ في: 20 رمضان 1395هـ، الموافق: 26 سبتمبر 1975 المتضمن القانون المدني الجزائري المعدل والمتمم.
2. عبد الرزاق أحمد السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت (لبنان)، ط 3 الجديدة، سنة 2000، المجلد 1، ج 1، ص: 153.
3. محمد صبري السعدي: شرح القانون المدني الجزائري - النظرية العامة للالتزامات -، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ط 1، 1992-1993 ج 1، ص: 43.
4. محمد صبري السعدي، نفس المرجع، ص: 43، 44.

5. سورة البقرة / 256.
6. سورة يونس / 99.
7. سورة ق / 45.
8. سورة الكهف / 29.
9. حمدي محمد إسماعيل سلطح: القيود الواردة على مبدأ سلطان الإرادة في العقود المدنية - دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي -، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، د.ط، 2006 ص: 14.
10. أخرجه الإمام البخاري: في الصحيح، باب بدء الوحي، حديث رقم: 01.
11. حمدي محمد إسماعيل سلطح، المرجع السابق، ص: 15.
12. عبد الرزاق أحمد السهري: المرجع السابق، ص 153.
- 13- بودالي محمد: الشروط التعسفية في العقود في القانون الجزائري، دراسة مقارنة مع قوانين فرنسا وألمانيا ومصر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر د.ط، سنة 2007، ص: 10.
- 14- العربي بلحاج: النظرية العامة للالتزام في القانون المدني الجزائري، التصرف القانوني، العقد والإرادة المنفردة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط5، سنة 2000، ج1، ص: 43.
- 15- رضوان السيد راشد: الإلزام على التعاقد (دراسة مقارنة)، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1998، ص: 190.
- 16- نفس المرجع والصفحة.
- 17- النساء / 29.
- 18- يجب التمييز هنا بين الشككية المطلوبة لإثبات العقد كوسيلة لإثبات التصرفات بوجه عام، وتعتمد على الشهادة بصفه عامة في الفقه الإسلامي في مجال الإثبات، وبين الشككية المفروضة لتكوين العقد وانعقاده سواء كانت لفظية، أو أفعال لا بد من انضمامها إلى التراضي كما هو الشأن بالنسبة للإشهاد في عقد الزواج، انظر: السيد عبد الحميد علي فودة: مبدأ سلطان الإرادة بين القانون الروماني والفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، د.ط، دس، ص: 34-35 وكذلك: وحيد الدين سوار: الشكل في الفقه الإسلامي، مطبعة معهد الإدارة، الرياض، طبعة 1985، ص: 36 وما بعدها.
- 19- الشيخ علي الخفيف: أحكام المعاملات الشرعية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1996 ص: 113.
- 20- نفس المرجع والصفحة.
- 21- بودالي محمد: المرجع السابق، ص 10.
- 22- محمد صبري السعدي: المرجع السابق، ص 47.

- 23- سورة النساء/29.
- 24- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم /10365، وكذلك ابن ماجه في سننه، حديث رقم /2182.
- 25- حمدي المغاوري محمد عرفة: إجازة العقد القابل للإبطال - دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقه الإسلامي - رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، سنة 2008 ص: 43.
- 26- بودالي محمد: المرجع السابق، ص 10.
- 27- إن هذه المسألة محل خلاف فقهي تنازعها اتجاهان: اتجاه ذهب أن الأصل في العقود والشروط هو البطلان والحظر والمنع ولا يجوز شيء منها إلا ما ورد دليل بإباحته من كتاب أو سنة أو إجماع؛ أما الاتجاه الثاني يرى أن الأفراد أحرار في إبرام ما يشاؤون من العقود وبها يرون من شروط، فالأصل الصحة والجواز ولا يحرم منها ويطل إلا ما دل الشرع على تحريمه . انظر: هاشم عبد المقصود سعد: نظرية حرية العقود والشروط في الفقه الإسلامي مقارنة بالتشريع الوضعي، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة القاهرة .
- 28- انظر عند: عبد الرزاق أحمد السهوري ص 149-161، وبودالي محمد ص 9، والعربي بلحاج ص 42، ومحمد صبري السعدي ص 47، مراجع سبق ذكرها، وانظر كذلك مضمون المادة 106 من القانون المدني الجزائري.
- 29- الإمام محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، سنة 1996، ص: 217. وكذلك: علي محي الدين علي القره داغي: مبدأ الرضا في العقود - دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون المدني (الروماني والفرنسي والإنجليزي والمصري والعراقي)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 2، 2002، ج 2، ص: 1144. وكذلك: وحيد الدين سوار: التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة بالفقه الغربي - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط 2، 1979، ص 577 وما بعدها. وكذلك: حمدي المغاوري محمد عرفة: إجازة العقد القابل للإبطال - دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقه الإسلامي -، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، مصر، 2008، ص: 58 وما بعدها. وكذلك: أحمد فراج حسين: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، طبعة 2005، ص: 186 وما بعدها.
- 30- سورة البقرة، الآية 29.
- 31- سورة المائدة، الآية 1.
- 32- الإمام محمد أبو زهرة: المرجع السابق، ص: 252.
- 33- الشيخ علي الخفيف: أحكام المعاملات الشرعية، المرجع السابق، ص: 227.
- 34- نفس المرجع، ص: 227، 228. وكذلك: وحيد الدين سوار: المرجع السابق، ص: 577، 578.

- وكذلك: حمدي المغاوري محمد عرفة: المرجع السابق، ص: 59.
- 35- عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 1997م، ج4، ص: 244.
- 36- انظر: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند: الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، دار الفكر، د. ط، 1991م، ج5، ص: 35. وكذلك: وحيد الدين سوار: المرجع السابق، ص: 443 وما بعدها. وكذلك: فؤاد محمود معوض: دور القاضي في تعديل العقد - دراسة تحليلية وتأصيلية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي -، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر، طبعة 2004، ص: 101-102.
- 37- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقراقي: أنوار البروق في أنواء الفروق، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، ج1، ص: 195.
- 38- نفس المرجع، ص: 203، 204.
- 39- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج1، ص: 314.
- 40- انظر: نفس المرجع. وكذلك: وحيد الدين سوار: المرجع السابق، ص: 580.
- 41- محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ، ج1، ص: 75.
- 42- نفس المرجع والصفحة.
- 43- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1987م، ج4، ص: 93.
- 44- وحيد الدين سوار: المرجع السابق، ص: 456. وكذلك: فؤاد محمود معوض: المرجع السابق، ص: 106-107.
- 45- ابن تيمية: المرجع السابق، ج4 ص: 91-92.
- 46- بدر الدين أبو عبد الله الحنبلي: مختصر فتاوى ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. س، ص: 259.
- 47- انظر: فؤاد محمود معوض: المرجع السابق، ص: 119 وما بعدها. وكذلك: وحيد الدين سوار: المرجع السابق، ص: 584 وما بعدها. وكذلك: علي محي الدين علي القره داغي: المرجع السابق، ج2، ص: 1145 وما بعدها.
- 48- محمد أبو زهرة: المرجع السابق ص: 223.

- 49- انظر: وحيد الدين سوار: المرجع السابق، ص: 500 وما بعدها.
- 50- زكي الدين شعبان: الشروط المقرنة بالعقد، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1968 ص: 14 وما بعدها.
- 51- الشيخ علي الخفيف: المرجع السابق، ص: 242.
- 52- محمد أبو زهرة: المرجع السابق، ص: 222-223.
- 53- السنهوري: الوسيط، المجلد الأول، ج1، ص: 160.
- 54- عبد المحسن سعد الرويشد: الشرط الجزائي في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة - رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة القاهرة، 1983، ص: 349-350.
- 55- فؤاد محمود معوض: المرجع السابق، ص: 132.
- 56- السنهوري: الوسيط، المجلد الأول، ج1، ص: 161.
- 57- رضوان السيد راشد: المرجع السابق، ص: 197.



الحماية التشريعية لحق الملكية

بقلم
د / زيد محمود العقاييلة
قسم القانون الخاص - كلية القانون
جامعة الإمارات العربية



ملخص

لقد عنت الشرائع السماوية والمواثيق والإعلانات الدولية والتشريعات الوطنية كالتشريع الأردني بحماية حق الملكية؛ فأكدت على ضرورة احترامه، ومنعت الاعتداء عليه أو مصادرته إلا للضرورة العامة؛ وذلك انطلاقاً مما لهذا الحق من أهمية، ومن الدور الذي يلعبه في خدمة المجتمع. ناقش هذا البحث الحماية التشريعية لحق الملكية، وقد خلص إلى أن حق الملكية وإن كان حقاً محمياً لا يجوز الاعتداء عليه أو مصادرته إلا بموجب القانون إلا أن هذا الحق لم يعد مطلقاً، بل إنَّ له وظيفة اجتماعية تهدف إلى تحقيق مصلحة المجتمع بأسره.

Abstracts

" Legislative Protection of the Property Right "

Heavenly laws, international charters and declarations, and national legislations, such as the Jordanian legislation, are concerned with the protection of property right in that they emphasized the necessity of its respect, and prevented any intrusion on it or confiscation, unless for public benefit. This emanates from the importance of this right and the role that it plays in the service of society. This article discussed the legislative protection of property right. It reached the conclusion that even though property right is protected and cannot be encroached upon, or confiscated, unless according to the rules of law, it is no longer absolute, but it has a social function that aims to achieve the benefit of the whole society.

مقدمة

وردت كلمة الحق في معاجم اللغة بمعانٍ مختلفة، فقد عرفه ابن منظور بأنه "نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق"¹، وعرفه الفيروز آبادي بأنه "ضد الباطل أو الأمر المقضي"²، وعرفه الإمام الرازي بأنه "ضد الباطل، وحقّ الأمر أي تحققه وصار منه على يقين، وحقّ الشيء أي وجب"³. أما اصطلاحاً، فقد عرفه الفقهاء بتعريفات مختلفة كذلك. فمنهم من عرفه بأنه: "مصلحة ذات قيمة مالية يقرها القانون للفرد"⁴. ومنهم من عرفه بأنه: "ثبوت قيمة معينة لشخص بمقتضى القانون"⁵. ومنهم من عرفه بأنه "رابطة تجعل لشخص ما على سبيل الانفراد والاستثناء ولاية التسلط على شيء"⁶. ومنهم من عرفه بأنه "استثمار شخص بشيء أو بقيمة استثماراً يقره القانون"⁷. يتضح لنا من هذه التعريفات أن الفقهاء لم يحصروا الحق في مفهوم واحد، بل وسعوا مدلوله ليشمل المصلحة والثبوت والرابطة والاستثمار.

أما كلمة الملكية أو الملك فقد وردت في معاجم اللغة بمعانٍ مختلفة أيضاً. فقد عرف ابن منظور الملك بأنه "ما ملكت اليد من مال وخَوَّل، وملكه إياه تمليكاً أي جعله ملكاً له"⁸، وعرفه الفيروز آبادي بأنه "احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به"⁹، وعرفه الإمام الرازي بأنه "ما يكون ملكاً، وتملكه أي ملكه قهراً"¹⁰. أما اصطلاحاً فقد أورد لها الفقهاء عدة تعريفات تتقارب في مرماتها وإن اختلفت في مبناها. فمنهم من عرفها بأنها "علاقة بين الإنسان والمال تخوله التصرف في الشيء المملوك ما لم يوجد مانع"¹¹. ومنهم من عرفها بأنها "قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف إلا لمانع"¹². ومنهم من عرفها بأنها "اختصاص حاجز شرعاً يسوغ لصاحبه التصرف إلا لمانع"¹³. ومنهم من عرفها بأنها "حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقضي تمكين من يضاف إليه من الانتفاع بالمملوك ومن العوض عنه"¹⁴. يتضح لنا من هذه التعريفات أن الملكية تعني قدرة المالك وسلطته دون غيره على الانتفاع والتصرف فيما يملك ضمن الحدود السافعة شرعاً.

وتعد الملكية نظاماً اجتماعياً وأكب التطور الذي لحق المجتمع في كافة مناحي الحياة الإنسانية بحيث أصبح يقوم على أساس اجتماعي يهدف إلى الموازنة بين مصلحة المالك ومصلحة المجتمع¹⁵. والملكية - كنظام اقتصادي - تلعب دوراً هاماً في اقتصاد الدولة فهي حافز للعمل والإنتاج¹⁶. كما أنه وعلى الصعيد السياسي فإن الاعتراف بها يعتبر مظهراً

للحرية الفردية وضماناً لاستقرار الأمن والسلام في المجتمع¹⁷. وفي هذا الصدد يقول المفكر السياسي الإنجليزي جون ترنشارد "الملكية أفضل دعامة للاستقلالية التي يرغب بها بشغف كافة البشر، فبدون حقوق في الملكية لا يمكن أن توجد أي حقوق أو حريات أخرى"¹⁸.

وتتجلى أهمية الملكية بأنها وسيلة لتواصل الفرد بمجمعه إذ أن حب التملك غريزة وضعها الله تعالى في نفوس البشر، فقد قال تعالى: ﴿رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ رَبِّ آلِ نِسَاءٍ وَالْبَيْنِ وَالْقَنَاطِيرِ الْمَقْنُطَرَةِ مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾¹⁹. ولذلك فقد نصت الشرائع السماوية والإعلانات والمواثيق الدولية والتشريعات الوطنية على حماية هذا الحق على نحو ما سنرى لاحقاً²⁰.

خطة البحث:

لقد تم تقسيم هذا البحث إلى أربعة مباحث: المبحث التمهيدي ناقش مفهوم حق الملكية، والمبحث الأول ناقش ضمانات حق الملكية في الشريعة الإسلامية، والمبحث الثاني استعرض ضمانات حق الملكية في الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدولية، أما المبحث الثالث فقد ناقش ضمانات حق الملكية في التشريع الأردني. وفي نهاية البحث تم عرض أبرز النتائج التي تم التوصل إليها والتوصيات.

المبحث التمهيدي: مفهوم حق الملكية

تقوم فكرة الملكية في الإسلام على أن المالك هو الله تعالى حيث قال سبحانه في محكم التنزيل: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²¹ و﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾²². وقد اعترف الإسلام للفرد بحق التملك بشرط أن يراعي فيه حق الجماعة، ولذلك فلا يعتبر الإسلام الملكية حقاً مطلقاً وإنما حقاً ذو وظيفة اجتماعية لا يقتصر حيزها على مالكها فحسب بل يعم ليشمل الجماعة²³. وقد أقر الإسلام ملكية الجماعة فقد روي أن رسول الله ﷺ كتب إلى بني قرة أنه أعطاهم المظلة كلها أرضها ومياها وسهلها وجبلها حتى يرعوا فيها مواشيهم، وأنه كتب إلى بني جوين الطائيين أنه أعطاهم أرضهم ومياهم وما أسلموا عليه²⁴. كما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه أخذ من معادن القبيلة الصدقة وأنه أقطع بلال بن حارث العقيق أجمع²⁵.

وقد تم تعريف حق الملكية في المادة 1/1018 من القانون المدني الأردني رقم 43 لسنة

1976 بأنه "سلطة المالك في أن يتصرف في ملكه تصرفاً مطلقاً عيناً ومنفعةً واستغلالاً"²⁶. وهذا يعني أن المشرع قد خول المالك الحق في التصرف في ملكه تصرفاً مطلقاً. والحقيقة أن هذا يتناقض مع المفهوم الحديث لحق الملكية الذي يستبعد فكرة الإطلاق في حق الملكية ويعتبر أن للملكية وظيفة تقوم على خدمة الجماعة وليست مسخرة لخدمة الفرد²⁷، بمعنى أن هذا يتعارض مع طبيعة حق الملكية الذي لم يعد حقاً مقدساً ومطلقاً كما كان في السابق وإنما تطور وأصبح له وظيفة اجتماعية وأصبح يرد عليه العديد من القيود المتعلقة بالمصلحة العامة والمصلحة الخاصة. إلا أن المادة 1021 من ذات القانون أجازت للمالك أن يتصرف في ملكه بكافة التصرفات التي يقرها القانون ما لم يكن تصرفه مضراً بغيره ضرراً فاحشاً أو مخالفاً للقوانين المتعلقة بالمصلحة العامة أو المصلحة الخاصة، وفي هذا تخفيف من حدة صياغة المادة 1/1018 وانسجام مع منطق الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية²⁸.

وجدير بالإشارة إلى أن عملية التنمية الاقتصادية في الأردن قد ركزت على حق المواطن في التملك، فالاقتصاد الأردني يقوم على أسس العدالة والمساواة واحترام الملكية الفردية. فقد جاء في الفصل الرابع من الميثاق الوطني الأردني لعام 1990 أن التصور المستقبلي لاقتصاد البلاد وللتنمية الاقتصادية والاجتماعية لا بد أن يركز على "قيام النظام الاقتصادي للدولة الأردنية على أساس احترام الملكية الخاصة وتشجيع المبادرة الفردية وتأكيد ملكية الدولة للموارد والثروات الطبيعية والمشاريع أو الإشراف عليها حسبما تقتضيه المصلحة العامة وتنظيم الاقتصاد وتخصيص الموارد وفقاً للأولويات الوطنية"²⁹.

ويأتي هذا انسجاماً مع حب التملك الذي هو حق طبيعي لكل البشر فطرهم الله تعالى عليه لحثهم على العمل وتشجيعهم على الكسب الحلال والتمتع بما خلقه الله وتحقيق الهدف الأسمى وهو الخلافة في الأرض، ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿وَنُحْيُوا آلَ عَادَ كُفَّاءً﴾³⁰.

وعليه فالملكية فطرة فطر الله تعالى الناس عليها، ونعمة تشعر الإنسان بالسعادة والمسؤولية، وحق التصرف بالمال. وفي ذلك يقول الكمال بن الهمام: "أن الملك هو قدرة يثبتها الشرع ابتداءً على التصرف"³¹، أي أنه يطلق تصرف المالك كيف شاء ويمنع غيره من التصرف فيه، ويتقرر على هذا حق وواجب بآن واحد، أما الحق فهو حق المالك بالانتفاع به، وإشباع حاجاته ورغباته الضرورية، وكذلك حقه في تنمية هذا المال واستغلاله، وأما الواجب فهو أداء ما يترتب عليه من حقوق تجاه الآخرين³². فالإسلام لا

ينكر حق الفقير في مال الغني، لأن إنكار حقوق الفرد، إنما هو إنكار لحقوق الجماعة³³. وعليه فإذا تحقق التوازن بين الحق والواجب، بالإضافة إلى الاعتدال في الإنفاق والاستهلاك الذي أمر به التشريع الإسلامي، فإنه يتحقق التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع وطبقاته، وبذلك تكون الملكية سبباً من أسباب التوازن الاقتصادي وضابطاً من ضوابطه إذا ما استعملت بموجب أحكام التشريع ومقتضياته³⁴.

وقد أيدت الشريعة الإسلامية حق الملكية فأعطت للفرد الحق بأن يملك من المال ما يستطيع أن يملكه بوسائل التملك المشروعة ودون أن تضع حداً أقصى لهذا الحق. ولكن الشريعة الإسلامية أعطت لولي الأمر الحق بأن يحدد الملكية الفردية في مقدارها وفي آثارها بحيث يحدد ولي الأمر ما يتوجب على الفرد لصالح الجماعة³⁵.

ولذلك فقد خلق الله الإنسان وجعله مدفوعاً بغرائزه لإشباع حاجاته الأساسية اللازمة لوجوده واستمرار حياته، وهو يلجأ وبشكل تلقائي إلى تملك الأموال اللازمة لإشباع هذه الحاجات الفطرية ومن هنا فإن هناك تلازماً ما بين الملكية والحياة البشرية. وقد عبر عن ذلك سان كريفكور في مؤتمر فيلادلفيا الذي أقر فيه الدستور الأمريكي حين قال "إن الملكية الخاصة هي بالتأكيد الغرض الرئيس الذي يسعى إليه المجتمع، فلحظة دخولي إلى أراضي الخاصة تغمري الأفكار النيرة بالازدهار، بالحق الحضري، بالاستقلالية، فترتقي بذهني حتى النشوة، وأقول في نفسي أيتها الأرض الثمينة إنك تؤمنين طعمانا وملبسنا، ومنك نستمد حيويتنا الفياضة العظيمة، فلولاك لما شعرنا بالسعادة"³⁶.

وقد تغير مفهوم الملكية بتغير الأزمان، فقد كانت الملكية عند الجرمان ملكية فردية في المنقولات والمساكن وجماعية في الأراضي الزراعية، وفي العهد الإقطاعي سادت الملكية الإقطاعية في الأرض، وفي عهد الليبرالي أصبحت الملكية حقاً مطلقاً ومقدساً لا يجوز مصادرته أو الاستيلاء عليه إلا للمنفعة العامة وبشرط حصول صاحب الحق على تعويض عادل³⁷.

بيد أن هذا الإطلاق وتلك القدسية قد تعرضت للانتقاد حيث أن الفلسفات الحديثة التي أدت إلى بروز الحقوق الاجتماعية أدت كذلك إلى حدوث تطور في مفهوم حق الملكية ذاته بحيث حولته من الارتكاز على الفلسفة الفردية إلى فلسفة اجتماعية فأصبح لحق الملكية عدة وظائف منها أنه يؤدي إلى إشباع الحاجات الأساسية اللازمة لحفظ كيان الإنسان واستمرار وجوده في الحياة، ومنها أن حق الملكية يقوم بوظيفة ثانية وهي الوظيفة

الاستثمارية؛ أي أنه يؤدي إلى أن يقوم المالك باستثمار أمواله من أجل إشباع حاجات الآخرين وبالمقابل الحصول على الربح. كذلك فقد أصبح لحق الملكية وظيفة اجتماعية تهدف إلى تحقيق المصلحة الفردية الخاصة إلى جانب مصلحة الجماعة والوظيفة الأخيرة للملكية تعتبر الإطار الذي تمارس في حدودهوظيفتان الأخريان³⁸.

ويمكن القول أن الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية أدت إلى تدخل الغير تدخلاً إيجابياً في انتفاع المالك بملكه لكي يتوقى الغير ضرراً أشد من الضرر الذي يصيب المالك من جراء هذا التدخل ولكن عليه أن يدفع تعويضاً عادلاً للمالك، وقد لا يقتصر الأمر على تدخل الغير في الانتفاع بحق الملكية بسبب ضرر أشد من الضرر الذي يصيب المالك من جراء هذا التدخل وإنما قد تضطر الدولة إلى التدخل من أجل مصادرة حق الملكية لصالح المصلحة العامة أو إلى استخدام وسيلة التأميم لنقل ملكية المشاريع الخاصة إلى ملكية الدولة³⁹.

هذا ولما كان حق الملكية يرد على الأموال وعلى الأشياء، فقد خصها القانون المدني الأردني بالمواد من 53 إلى 60 وقد ميز القانون بين المال والشيء، فالمال هو كل عين أو حق له قيمة مادية في التعامل، أما الشيء فهو ما يمكن حيازته مادياً أو معنوياً والانتفاع به انتفاعاً مشروعاً ولا يخرج عن التعامل بطبيعته أو بحكم القانون⁴⁰. والملك في أغلب صوره يرد على المال، فهو ثمرة العلاقة بين الإنسان والمال⁴¹. وعليه فإن كل ما يقبل التملك يعد مالاّ سواء أكان عيناً أم منفعة⁴² وبذلك فهو يشمل جميع ما يمكن تملكه من ذهب، وفضة، وحيوان، ونبات، وأرض، ومنفعة، وغيرها، ولكنه لا يشمل السمك في الماء أو الطير في الهواء أو الأرنب الشارد في الصحراء؛ لأن الإنسان لا يجوزها بالفعل⁴³. كما أن الملكية تشمل الملكية المادية والملكية المعنوية كالملكية الفكرية والملكية الصناعية⁴⁴.

المبحث الأول: ضمانات حق الملكية في الشريعة الإسلامية (الضمانات الدينية)
تقديم:

أقرت الشريعة الإسلامية حق الملكية الخاصة واعتبرته من الدعائم التي يقوم عليها النظام الاقتصادي الإسلامي، فقد ورد النص على احترام هذا الحق وصيانته من أي اعتداء ووضعت العقوبات الرادعة التي تحول دون الاعتداء عليه. كما أجازت الشريعة للمالك أن يتصرف في ملكه بكافة أوجه التصرف المشروعة كالبيع والرهن والوصية وغير ذلك. وهذا يعني أن الملكية في الإسلام استخلاف ومنحة ربانية فقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ

رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۚ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٥﴾

على أن مفهوم الملكية في الإسلام يختلف عنه في المذاهب الرأسمالية والاشتراكية، فالملكية في الإسلام ليست ملكية مطلقة كما هو الحال في المذهب الرأسمالي وهي ليست ملكية جماعية كما هو الحال في الفكر الاشتراكي⁴⁶. فالإسلام وضع نظرية خاصة به فيما يتعلق بحق الملكية تربط بين حق التملك والمصلحة العامة للمجتمع وترتب على ملكية الفرد حقوقاً للغير من الفقراء والمحتاجين في إطار شمولية الإسلام وعنايته بكل فئات المجتمع الإسلامي، ومن هنا فقد فرضت الزكاة وشرعت الصدقات بأنواعها وذلك لخلق حالة من التوازن بين طبقات المجتمع الإسلامي ولإيجاد حالة من التراحم والتعاطف بين المسلمين وهنا تتجلى الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية في الإسلام⁴⁷. ولهذا فإن الملك في الشريعة الإسلامية تحكمه ثلاثة أمور: إشباع الفطرة البشرية التي فطر الله تعالى الناس عليها، وضرورة الانتفاع به وفقاً للحدود التي رسمها الله تعالى، وخضوع صاحبه للسؤال والمحاسبة في قبره ويوم القيامة.

وقد كفلت الشريعة الإسلامية بنصوصها حقوق الإنسان ومن ضمنها حق الملكية انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾⁴⁸. فقد حرم الإسلام العدوان على مال الإنسان، كما حث الإسلام على التكافل بين أفراد المجتمع وفرض حقاً معلوماً للفقراء في أموال الأغنياء، فقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾⁴⁹. ولعل من أبرز ملامح تنظيم حق التملك في الإسلام أن الشريعة الإسلامية حددت أسباب التملك وبينت طرق تنمية المال بما يحقق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فقد أجازت الشريعة للفرد أن ينمي أمواله بكافة الوسائل المشروعة شريطة أن يراعي المبادئ والقيم السائدة في المجتمع الإسلامي. كما نهت الشريعة عن أن يصبح الإنسان عبداً للمال، فقد قال ﷺ "تس عبد الدينار وعبد الدرهم إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط"⁵⁰. بالإضافة إلى ذلك فقد فرضت الشريعة بعض القيود على حق التملك بما يحقق مصلحة المجتمع بأسره انطلاقاً من أن الحق في ملكية الأموال ليس هو المقصود بذاته، وإنما المقصود هو جلب المصالح وتحقيق المنافع المشروعة على اختلاف أنواعها⁵¹.

ولهذا فإنه وبالرغم من أن للمالك وحده حق استثمار الشيء والتصرف فيه والحصول على منافعه إلا أن ذلك لا يعني أن يتصرف فيه كيفما شاء، فقد قيدت الشريعة الإسلامية تصرفات المالك بضوابط شرعية وفقاً لما تقتضيه المصلحة العامة⁵². وعليه فقد حرمت الربا والاحتكار والاستغلال والغش⁵³ وأجازت نزع الملكية للمصلحة العامة شريطة حصول المالك على التعويض العادل⁵⁴. ولم يميز الإسلام في هذا الصدد بين مسلم أو غير مسلم، فقد روي أن أحد الرعية من الفرس شكوا إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن الوالي اغتصب منه أرضاً استغلها للنفع العام ولم ينصفه، فكتب عمر إلى الوالي كتاباً جاء فيه: "بعد تحية الإسلام، أنصف فلاناً وإلا فأقبل، والسلام"⁵⁵. وهذا كله يعني أن الإسلام ينظر إلى الإنسان باعتباره فرداً مستقلاً في المجتمع، له صفاته الفردية واستقلالته وحرية وحقه في التملك والكسب، وبالمقابل فإنه لا يغفل الجانب الاجتماعي، لذا فهو ينظر إلى الإنسان باعتباره عضواً فاعلاً في المجتمع ويضع من القواعد والضوابط ما يكفل حق الجماعة ويحقق مصلحتها⁵⁶.

ومن القيود المتعلقة بالمصلحة الخاصة أن الشريعة الإسلامية نظمت طرق استعمال الملكية، وكيفية الانتفاع بها بما يكفل الخير للأمة فمنعت الإسراف ومنعت التقدير ولم تجز تعطيل الأموال وعدم استثمارها على نحو يعطل تداول الأموال ويؤثر سلباً على العمل والإنتاج⁵⁷، كما قيدت تصرف الفرد في ملكه حفاظاً على مصلحته وذلك كما هو في حالة الحجر على المجنون والسفيه⁵⁸.

وسنناقش تالياً الضمانات القضائية والضمانات في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة كل في مطلب مستقل:

المطلب الأول: الضمانات القضائية

لقد أضفى التشريع الإسلامي على حق الملكية - باعتباره منحة من الله سبحانه وتعالى - ضمانات أساسية، وهذه الضمانات تنقسم إلى ضمانات معنوية وأخرى مادية. فالضمانات المعنوية تتمثل في ضمانة الإيمان أو الوازع الديني والأخلاقي ذلك أن هذا الحق - وكغيره من الحقوق - شرع في الإسلام لتحقيق مقاصد شرعية لذلك كانت الرقابة الذاتية أو الإيمانية أولى الضمانات للحفاظ على الحقوق والحريات⁵⁹. أما الضمانات المادية فتتمثل في الضمانة القضائية، حيث أن المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدولة في الإسلام

هي العدل والمساواة، وأن القضاء في سبيل تنفيذ هذه المبادئ والحفاظ على هذا الحق وغيره من الحقوق يعتبر أحد الضمانات الرئيسة في الدولة الإسلامية وفي إحقاق الحق ورد المظالم، يستوي في التقاضي الراعي والرعية⁶⁰.

فعندما قامت الدولة الإسلامية كان التشريع في عهد النبي ﷺ وحياً إلهياً له وحده وكانت جميع السلطات في يده التشريعية والتنفيذية والقضائية⁶¹. وقد تولى عليه الصلاة والسلام القضاء بنفسه كما ولاه غيره في عهده وذلك امتثالاً لأمر الحق تعالى: ﴿وَأَن آحْكُم بِبَيْنِهِمْ بِمَا أُنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾⁶².

والقاضي يحكم حسبما يسمع وبناءً على ما يقدمه المتخاصمان من أدلة، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وأنا أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها سطاماً في عنقه يوم القيامة»⁶³. وقد سار الصحابة والخلفاء الراشدون على نهج المصطفى عليه السلام في القضاء، فقد روي أن النبي عليه السلام لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن ليعلم الناس دينهم ويقضي بينهم، سأله: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله، فقال عليه السلام: فإن لم تجد، فقال معاذ: فبسنة رسول الله، فقال عليه السلام: فإن لم تجد، فقال معاذ: أجتهد رأيي ولا آلو، فسر النبي عليه السلام وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله⁶⁴. يتبين لنا من هذا الحديث أن النبي عليه السلام حض أصحابه على التعلم والتفقه في أمور الدين وعلى إعمال الرأي والاجتهاد في المسائل المستحدثة، لذلك فقد قال عليه السلام: «من اجتهد ثم أصاب فله أجران ومن اجتهد ثم أخطأ فله أجر»⁶⁵.

ولما تولى أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة بعد وفاة الرسول عليه السلام، جاءه عمر رضي الله عنه وقال له أنا أكفيك القضاء وذلك تخفيفاً عن أبي بكر لانشغاله بحروب الردة وبالرغم من ذلك كله وشعوراً بعظم المسؤولية فقد كان أبو بكر كثيراً ما يتولى بنفسه أمور القضاء⁶⁶. وكان الخلفاء الراشدون يوجهون القضاة في الأمصار ويشرفون عليهم ولا أدل على ذلك من رسائل الخليفة عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري التي تعد منهاجاً مثالياً في توجيه القاضي وفي الحكم بين الناس⁶⁷.

وقد شهد القضاء في الإسلام تطوراً كبيراً لم تشهده البشرية من قبل، وذلك بسبب

ارتباطه بقيم الدين الإسلامي الخفيف، لذا عرف الإسلام ما يسمى بديوان المظالم للبت في بعض القضايا التي تحتاج إلى عناية خاصة غير تلك التي تعرض على القضاء العادي، يختص بالوالي وأعوانه فيما يحدثونه من ظلم على الرعية. وفي العصر العباسي ظهر لأول مرة منصب قاضي القضاة، كما تطور النظام القضائي بسبب توسع الدولة الإسلامية وتطور حركة الاجتهاد وظهور المذاهب الفقهية وأصبحت المؤسسة القضائية واضحة المعالم وأصبح القضاة ينظرون في أمور لم تكن من اختصاصهم كالأوقاف وتنصيب الأوصياء وغيرها⁶⁸.

ومن الضمانات المادية كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الحسبة بمفهومها العام، فتعتبر جزءاً أساسياً للحفاظ على الحقوق والحريات العامة في الدولة الإسلامية. ويدخل في هذه الضمانة الرقابة المتبادلة بين الرعية والراعي على تنفيذ الحقوق والاحتساب بذلك عند الله عز وجل، ورفع ما يراه من ضرر إلى الأجهزة المختصة⁶⁹. وهذه الرقابة تختلف عما يسمى اليوم بالرأي العام، فهي أشمل وأكمل فلا تختص فقط في الجوانب السياسية وإنما تشمل مقاصد الدين كلها⁷⁰. وعليه فقد كانت هذه الضمانات التي أقرتها الشريعة الإسلامية قيماً للحكام وتهديداً للمحكومين⁷¹.

ويعتبر القضاء في الإسلام مستقلاً ومحايداً لا سلطة عليه سوى القانون، فهو صمام الأمان للحقوق⁷² حيث يركز على أساس إقامة العدل بين الناس دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو غيره ومن ذلك أن يهودياً شكاً علياً بن أبي طالب إلى الخليفة عمر فقال عمر لعلي: "قم يا أبا الحسن واجلس بجوار خصمك ففصل بينهما عمر"⁷³. كما أن القضاء في الإسلام لم يكن يتولاه إلا الأكفياء ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه عندما طلب منه أبو ذر الغفاري أن يستعمله قال له: «يا أبا ذر إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها»⁷⁴.

وفياً يخص الاعتداء على حق الملكية، فقد روي أن رجلاً نصرانياً أخذ - بغير حق - درعاً لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فخاصمه علي مخاصمة رجل من عامة الناس وشكاه إلى قاضيه شريح، ولكن الرجل اتهم علياً بالكذب مدعياً أن الدرع له، فقال القاضي لعلي: يا أمير المؤمنين هل من بينة؟ فضحك علي وقال: أصاب شريح ليس عندي بينة، ف قضى القاضي بالدرع للرجل الذي أخذها ومشى، إلا أنه وبعد بضعة خطوات عاد

وقال: يا أمير المؤمنين تشكوني إلى قاضيك فيقضي عليك، ألا إن الدرع لك يا أمير المؤمنين، ثم أعلن إسلامه⁷⁵.

وقد حمت الشريعة الإسلامية حقوق الملكية الفكرية مثل حق الابتكار وحق التأليف وحمت دور العقل في الإبداعات الفكرية وإغناء الحضارات البشرية واكتشاف الآفاق المجهولة في شتى مجالات الحياة ودراستها وتطويرها واستغلالها لصالح الإنسان⁷⁶. وقد بين مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع في مكة المكرمة في المملكة العربية السعودية في 12 رجب 1406هـ أن الحماية القانونية للملكية تشمل الملكية الفكرية دون تمييز بين المواطنين والأجانب⁷⁷.

يتضح مما سبق أن الضمانات القضائية لحق الملكية في الشريعة الإسلامية تتمثل في عدة أمور أهمها اختيار أو تعيين القضاة المؤهلين، وإلزام القاضي بأن يحكم حسب الأدلة المقدمة وليس حسب هواه، وحيادية القاضي ونزاهته التي تتمثل في عدم التمييز بين شخص وآخر على أساس الدين أو العرق أو غيره، وتوخي تحقيق العدالة التي هي غاية النظام القضائي ومبتغاه.

المطلب الثاني: ضمانات حق الملكية في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة
وستتم مناقشة هذا المطلب في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: ضمانات حق الملكية في القرآن الكريم
ومن هذه الضمانات ما يلي:

أ- تحريم أكل أموال الناس بغير حق: وفي ذلك قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾⁷⁸، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁷⁹.

ب- تحريم الإضرار بالناس وظلمهم واستغلالهم: وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّمُطْغِفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ. وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾⁸⁰.

ت- معاقبة السارق الذي يعتدي على ملك الغير بقطع يده: وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁸¹.

ث- النهي عن احتباس المال لدى فئة محددة من الناس: وفي ذلك قال تعالى: ﴿كَفَىٰ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾⁸². فالثروة وإن كانت بيد الأفراد إلا أنها ثروة عامة للأمة جمعاء مما يعني أنه يجب أن تستغل وتستثمر لصالح المجتمع ويكون ذلك من خلال استخدامها في الإنتاج وتنمية الاقتصاد وإيجاد فرص عمل.

ج- الحث على توثيق العقود وتثبيت الديون من أجل الوفاء بها وحفظ الحقوق: وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾⁸³. يتبين لنا من هذه الآيات الكريمة أن القرآن الكريم حمى حق الملكية وجعل احترام هذا الحق جزءاً من العقيدة الإسلامية يتعين على كل مسلم أن يعترف به وأن يحترمه، فإذا أنكره أو انتهكه فإنه يكون عندئذ قد خالف شرع الله، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁸⁴.
الفرع الثاني: ضمانات حق الملكية في السنة النبوية الشريفة
ومن هذه الضمانات ما يلي:

أ- قطع يد السارق: فقد روي أنه عندما سرت المرأة المخزومية واعترفت بذلك وجاء أسامة بن زيد ليشفع لها من عقوبة السرقة رفض الرسول ﷺ وساطة أسامة قائلاً: "أتشفع في حد من حدود الله؟ إنما أهلك الله ما كان قبلكم من الأمم، لأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا الحد عليه، وأيم والله لو أن فاطمة بنت محمد سرت لقطعت يدها"⁸⁵. فهذا الحديث الشريف جاء امتثالاً وترسيخاً للآية الكريمة بهذا الخصوص واحتراماً وحمايةً للملكية الخاصة من الاعتداء عليها.

ب- حماية حقوق وأموال وممتلكات الغير: ذلك أن الإسلام يحرم أخذ مال الغير دون حق، فقد قال عليه الصلاة والسلام: "من غصب شيئاً فعليه رده، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه"⁸⁶، كما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لا جاداً ولا لاعباً وإن أخذه فليرده"⁸⁷. وتأكيداً لحرمه المال فقد وضع فقهاء الشريعة القاعدتين التاليتين: الأولى أنه لا يجوز لأحد أن يأخذ مال غيره بلا سبب شرعي، والثانية أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك غيره دون إذنه. فقد روي عن النبي قوله ﷺ أنه قال: "كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"، وكذلك قال ﷺ: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام"⁸⁸.

ت- أن من يقتل دفاعاً عن ماله يعد شهيداً: فقد روي أن رجلاً جاء إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام وسأله: يا رسول الله أترى إن جاءني أحد يريد أخذ مالي أعطيه إياه؟ فقال عليه الصلاة والسلام: لا، فقال الرجل: أ رأيت إن قاتلني، فقال عليه الصلاة والسلام: قاتله، فقال الرجل: فإن قاتلني، فقال عليه الصلاة والسلام: أنت شهيد، فقال الرجل: فإن قتلت، فقال عليه الصلاة والسلام: فهو في النار⁸⁹. كما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «من قتل دون ماله أو عرضه فهو شهيد»⁹⁰.

ث- اعتبار الاعتداء على حق الملكية اعتداءً على المجتمع كله وخيانة للأمة بأسرها: فقد روي عنه ﷺ أنه قال: «من استعملناه منكم على عمل فكنتمنا منه مخيطاً فما فوقه كان غلولاً يأتي يوم القيامة»، وفي رواية أخرى: «من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول»⁹¹.

يتبين لنا من هذه الأحاديث الشريفة مدى حرمة الملكية الخاصة التي اعترف بها الإسلام حتى لغير المسلمين، ويتضح ذلك جلياً في نهج الصحابة رضي الله عنهم ومنهم الخليفة أبو بكر الصديق حين أوصى جيش أسامة بن زيد قائلاً: «لا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة ولا تهدموا صومعة ولا تذبحوا شاة إلا لمأكل»⁹².

المبحث الثاني: ضمانات حق الملكية في الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدولية
ومن أبرز هذه الضمانات التي أقرت لحماية الملكية المادية والملكية المعنوية بكافة أنواعها ما يلي:

(أ) - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

اعتمد هذا الإعلان بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 10 كانون الأول عام 1948م، وقد نصت المادة 17 منه على أن "1- لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره 2- ولا يجوز تجريد أحد من ملكيته تعسفاً". كما نصت المادة 2/27 من ذات الإعلان على حق الملكية الفكرية حيث جاء فيها أنه "لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني".

وقد كانت ديباجة الإعلان قد نصت على أنه "لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضى إلى أعمال همجية آذت

الضمير الإنساني، ولما كان غاية ما يرنو إليه البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة. ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم ... فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم⁹³.

(ب) - الإعلان الفرنسي العالمي لحقوق الإنسان

أقر هذا الإعلان من قبل البرلمان الفرنسي بتاريخ 26 آب من عام 1789م وقد بُني في الأساس على وثيقة إعلان (قانون) الحقوق الإنجليزية الصادرة عام 1689م وإعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الصادر عام 1776م⁹⁴. وقد نصت المادة الثانية من هذا الإعلان على أن "الهدف من كل اتحاد أو تجمع سياسي هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية وغير القابلة للتنازل عنها وهذه الحقوق هي الحرية والملكية...". وقد بينت المادة الرابعة أن "حق الملكية حق مقدس لا يجوز انتهاكه ولا يجوز حرمان أحد منه إلا عندما تقتضي الضرورة العامة المقررة بموجب القانون ذلك، وبشرط أن يكون المالك قد تم تعويضه مسبقاً وبشكل عادل". فهذه المادة باعتبارها حق الملكية على أنه حق مقدس لا يجوز انتهاكه تعد من أهم المرتكزات الأساسية لضمان حماية الملكية الفردية. إلا أن هذه المادة تورد قيوداً على حق الملكية مضمونها أن الملكية الفردية لا تنتهك إلا إذا فرضت الضرورات العامة ذلك، ولكن هذه الضرورات يجب أن يعترف بها بموجب نص تشريعي وأن يعوض المالك بشكل مسبق وبصورة عادلة.

وعما يجدر ذكره هنا أن مقدمة هذا الإعلان تنص على "أن ممثلي الشعب الفرنسي أو أعضاء البرلمان - مؤمنين بأن تجاهل وإهمال وازدراء حقوق الإنسان هي السبب الرئيسي للنكبات العامة وفساد الحكومات - قد قرروا بأن ينشروا في هذا الإعلان المقدس حقوق الإنسان الطبيعية وغير القابلة للتنازل عنها والمقدسة وذلك لكي يبقى هذا الإعلان مذكراً لإياهم دائماً بحقوقهم وواجباتهم إزاء المجتمع"⁹⁵.

(ت) - وثيقة إعلان (قانون) الحقوق الإنجليزية

أقرت هذه الوثيقة من قبل البرلمان الإنجليزي بتاريخ 20 تشرين أول من عام 1689م وقد سميت بوثيقة العهد الأعظم. وهذه الوثيقة لم تقسم إلى مواد، وقد نصت على أن

"مصادرة الأموال بهدف استخدامها لخدمة التاج (الملك) من أجل الظهور بمظهر التميز وبدون تحويل من أو موافقة البرلمان أو بأسلوب يختلف عما تم منح التحويل لأجله أمر غير مشروع". فهذا النص حمى الملكية الخاصة ولم يميز مصادرتها إلا للمنفعة العامة، علماً أنه لم ينص صراحة على ذلك إلا أن هذا ما يفهم منه خاصة وأن الملك في النظام القانوني الإنجليزي الأنجلو سكسوني كان يعتبر على أنه مصدر العدالة وأن جميع الأراضي مملوكة له وبالتالي فهو يمثل المصلحة العامة، على أن هذه المصادرة لا تكون إلا بقانون وإلا كانت غير مشروعة وهذا ما يستفاد من النص.

وقد كانت دياجة هذه الوثيقة قد نصت على أن "الأشراف (أعضاء مجلس اللوردات) الكنسيين والعلمانيين وأعضاء مجلس العموم ولاحقاً لرسائلهم الخاصة وانتخاباتهم وكونهم الآن يعتبرون ممثلين كاملين وأحرار للأمة، وأخذين بعين الاعتبار إيجاد الوسائل المثل لتحقيق الغايات المذكورة آنفاً، فإنهم في المقام الأول - وكما اعتاد أن يفعل أسلافهم من قبل - ومن أجل تبرير وتأكيد حقوقهم وحررياتهم القديمة، قد أعلنوا ما يلي.."⁹⁶.

(ث) - العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

اعتمد هذا العهد وعُرض للتوقيع والتصديق عليه بقرار الجمعية العامة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 كانون الأول 1966م وبدأ نفاذه بتاريخ 3 كانون الثاني 1976م. وقد نصت المادة 2/1 من هذا العهد على أن "جميع الشعوب، سعيًا وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما إخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي، ولا يجوز بأية حال حرمان أي شعب من أسباب عيشه الخاصة". فهذه المادة نصت على حماية الملكية الجماعية أو ملكية الشعب ولم تشر إلى الملكية الخاصة أو الفردية وربما أن عدم الإشارة لهذا الحق كان بهدف تجنب الإحراج للدول الاشتراكية التي كانت تبني أيديولوجية قانونية واقتصادية لا تعترف بحق الملكية الخاصة. وقد جاءت المادة 25 من ذات الإعلان لتؤكد ذلك بقولها "ليس في أي حكم من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد المساس بما لجميع الشعوب من حق أصيل في حرية التمتع والانتفاع كلياً بثرواتها ومواردها الطبيعية".

ومما يجدر ذكره هنا أن مقدمة هذا العهد جاء فيها "إن الدول الأطراف في هذا العهد إذ ترى أن الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق

متساوية وثابتة، يشكل وفقاً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، وإذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه، وإذ تضع في اعتبارها ما على الدول، بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، من التزام بتعزيز الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان وحرياته، وإذ تدرك أن على الفرد، الذي ترتب عليه واجبات إزاء الأفراد الآخرين وإزاء الجماعة التي ينتمي إليها، مسؤولية السعي إلى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد، قد اتفقت على المواد التالية..".

(ج) - إعلان الحق في التنمية

اعتمد ونُشر هذا الإعلان بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 128/41 تاريخ 4 كانون الأول 1986م. وقد نصت المادة 2/1 من الإعلان على أن حق الإنسان في التنمية "ينطوي على الأعمال التامة لحق الشعوب في تقرير المصير الذي يشمل، مع مراعاة الأحكام ذات الصلة من العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، ممارسة حقها، غير القابل للتصرف، في ممارسة السيادة التامة على جميع ثرواتها ومواردها الطبيعية". كما نصت المادة 1/6 من ذات الإعلان على أنه "ينبغي لجميع الدول أن تتعاون بغية تعزيز وتشجيع وتدعيم الاحترام والمراعاة العالميين لجميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع دون أي تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين".

وكانت مقدمة هذا الإعلان قد جاء فيها "إن الجمعية العامة إذ ترى أنه يحق لكل فرد، بمقتضى أحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أن يتمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن فيه إعمال الحقوق والحريات المبينة في هذا الإعلان إعمالاً تاماً، وإذ تشير إلى أحكام العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، واحترام ومراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية، فإنها تصدر إعلان الحق في التنمية..".

(ح) - الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان

اعتمد هذا الإعلان من قبل المركز الإسلامي في باريس بتاريخ 19 أيلول من عام 1981م. وقد نصت المادة 15 من هذا الإعلان على أنه "لا يمكن انتزاع أي ملكية إلا للمنفعة العامة وفي مقابل دفع تعويض عادل وكاف". كما نصت المادة 14 منه على أن "الفقراء لهم الحق في نصيب محدد من ثروة الأغنياء، وكما هو محدد حسب أحكام الزكاة، والذي يجب أن يتم

حجزه وجمعه حسب أحكام القانون". وهذا يعني أن الإعلان لم يهمل الجانب الاجتماعي لحق الملكية حين نص على جواز نزع الملكية للمنفعة العامة وحينما وضع قيداً على حق المالك فيما يتعلق بالتصرف بهاله واستثماره عندما أوجب عليه أداء نصيب الفقراء فيما يملك. وبأني هذا انسجاماً مع نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئ الدين الإسلامي الحنيف التي وضعت من النظم والأسس ما يكفل لتنظيم نشاط الإنسان بكافة أنواعه وتحقيق مبدأ الخلافة في الأرض من خلال نظام التكافل الاجتماعي الذي يهدف إلى تقديم العون للفقراء والمحتاجين من خلال فرض الزكاة وجعلها أحد أركان الإسلام الخمسة⁹⁷. هذا بالرغم من أن التكافل والتعاون بين أفراد المجتمع الذي دعا إليه الإسلام لا يقتصر على فرض الزكاة فقط بل يمتد ليشمل الصدقات والإنفاق في سبيل الله ووسائل الإحسان الأخرى⁹⁸. كما أنه لا يقتصر على النقود بل يشمل الزروع والثمار وغيرها⁹⁹.

وما يجدر ذكره أن مقدمة هذا الإعلان جاء فيها "نحن كمسلمين نؤمن: أ- بالله، الرحمن، الرحيم، الخالق، الباقي، المهيمن، والموجه الوحيد للبشر، ومصدر القانون (الشريعة الإسلامية)؛ ب- بخلافة الإنسان الذي خُلق لكي يحقق إرادة الله في الأرض؛ ت- وبأن كل الناس متساوون وأنه ليس لأي منهم أن يتمتع بأي امتياز أو أن يعاني من أي تمييز أو تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو الأصل أو اللغة؛ ث- وبأن الحكام وكذلك المحكومين خاضعون للقانون ومتساوون أمامه: نقر أذناه، كعباد لله تعالى وكأعضاء في رابطة الأخوة الإسلامية العالمية، في بداية القرن الخامس عشر من التقويم الإسلامي، ونؤكد التزامنا بتأييد حقوق الإنسان غير القابلة للانتهاك أو التنازل عنها والتي منحها الإسلام...".

(خ) - الميثاق العربي لحقوق الإنسان

صدر هذا الميثاق بالاستناد إلى قرار الدورة العادية 121 لمجلس الجامعة على المستوى الوزاري رقم 6405 بتاريخ 4 آذار 2004م وقد نصت المادة 31 منه على أن "حق الملكية الخاصة مكفول لكل شخص، ويحظر في جميع الأحوال مصادرة أمواله كلها أو بعضها بصورة تعسفية أو غير قانونية". كما نصت المادة 32 من ذات الميثاق على أن ممارسة الإنسان لحقوقه يكون "في إطار المقومات الأساسية للمجتمع، ولا تخضع إلا للقيود التي يفرضها احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم أو حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة

العامّة أو الآداب العامّة".

وكانت ديباجة الميثاق قد نصت على أن هذا الميثاق قد تم تبنيه انطلاقاً "من إيمان الأمة العربية بكرامة الإنسان الذي أعزه الله منذ الخليقة، وبأن الوطن العربي مهد الديانات وموطن الحضارات ذات القيم الإنسانية السامية التي أكّدت حقه في حياة كريمة على أسس من الحرية والعدل والمساواة، وتحقيقاً للمبادئ الخالدة للدين الإسلامي الحنيف والديانات السماوية الأخرى في الأخوة والمساواة والتسامح بين البشر، وإيماناً منها بوحدة الوطن العربي مناضلاً دون حريته، مدافعاً عن حق الأمم في تقرير مصيرها، وإيماناً بسيادة القانون ودوره في حماية حقوق الإنسان...".

(د) - اتفاقية برن لحماية الملكية الفنية أو الأدبية

هذه الاتفاقية مؤرخة في 9 أيلول 1886م ومعدلة عدة مرات كان آخرها في 28 أيلول 1979م. وقد نصت المادة 5 من هذه الاتفاقية على ما يلي "يتمتع المؤلفون في دول الإتحاد غير دولة منشأ المصنف بالحقوق التي تحوّلها قوانين تلك الدول حالياً أو قد تحوّلها مستقبلاً لرعاياها بالإضافة إلى الحقوق المقررة بصفة خاصة في هذه الاتفاقية، وذلك بالنسبة للمصنفات التي يتمتعون على أساسها بالحماية بمقتضى هذه الاتفاقية. ولا يخضع التمتع أو ممارسة هذه الحقوق لأي إجراء شكلي، فهذا التمتع وهذه الممارسة مستقلان عن وجود الحماية في دولة منشأ المصنف. تبعاً لذلك، فإن نطاق الحماية وكذلك وسائل الطعن المقررة للمؤلف لحماية حقوقه يحكمها تشريع الدولة المطلوب توفير الحماية فيها دون سواء، وذلك بصرف النظر عن أحكام هذه الاتفاقية. أما الحماية في دولة المنشأ فيحكمها التشريع الوطني. ومع ذلك إذا كان المؤلف من غير رعايا دولة منشأ المصنف الذي يتمتع على أساسه بالحماية بمقتضى هذه الاتفاقية، فإنه يتمتع في تلك الدولة بذات الحقوق المقررة لرعاياها". كما أن المادة 6 من ذات الاتفاقية نصت على أنه "بغض النظر عن الحقوق المالية للمؤلف، بل وحتى بعد انتقال هذه الحقوق، فإن المؤلف يحتفظ بالحق في المطالبة بنسبة المصنف إليه، وبالاعتراض على كل تحريف أو تشويه أو أي تعديل آخر لهذا المصنف أو كل مساس آخر بذات المصنف يكون ضاراً بشرفه أو بسمعته. على أن الحقوق الممنوحة للمؤلف بمقتضى هذه الفقرة تظل محفوظة بعد وفاته، وذلك على الأقل إلى حين انقضاء الحقوق المالية".

وكانت مقدمة هذه الاتفاقية قد جاء فيها "إن دول الاتحاد، إذ تحدوها الرغبة على حد سواء في حماية حقوق المؤلفين على مصنفاتهم الأدبية والفنية بأكثر الطرق الممكنة فعالية واتساقاً، واعترافاً منها بأهمية أعمال مؤتمر استكهولم عام 1967م، فإن المندوبين المفوضين بعد تقديمهم وثائق تفويضهم الكامل والتي وجدت صحيحة ومستوفاة للشكل القانوني، قد اتفقوا على ما يلي..".

ومن الجدير بالإشارة أن هناك عدة اتفاقيات دولية متعلقة بحماية المصنفات الأدبية والفنية مثل اتفاقية روما بشأن حماية فناني الأداء ومنتجي التسجيلات الصوتية وهيئات الإذاعة لعام 1961م واتفاقية جينيف بشأن حماية منتجي الفونوغرامات من استساخت فونوغراماتهم دون تصريح لعام 1971م واتفاقية بروكسل بشأن توزيع الإشارات الحاملة للبرامج المرسلة عبر التوايح الصناعية لعام 1974م ومعاهدة الويبو بشأن حق المؤلف لعام 1996م واتفاقية ترينس لعام 1994م التي تعرف باتفاقية الجوانب المتصلة بالتجارة من حقوق الملكية الفكرية¹⁰⁰.

(ذ) - اتفاقية باريس لحماية الملكية الصناعية

هذه الاتفاقية مؤرخة في 20 مارس 1883م ومعدلة عدة مرات كان آخرها في 2 أكتوبر 1979م. وقد نصت المادة 2 من هذه الاتفاقية على ما يلي "تشمل حماية الملكية الصناعية براءات الاختراع ونماذج المنفعة والرسوم والنماذج الصناعية والعلامات الصناعية أو التجارية وعلامات الخدمة والاسم التجاري وبيانات المصدر أو تسميات المنشأ وكذلك قمع المنافسة غير المشروعة. وتؤخذ الملكية الصناعية بأوسع معانيها، فلا يقتصر تطبيقها على الصناعة والتجارة بمعناها الحرفي وإنما تطبق كذلك على الصناعات الزراعية والاستخراجية وعلى جميع المنتجات المصنعة أو الطبيعية". أما المادة 4 من ذات الاتفاقية فقد نصت على أنه "لا يجوز رفض منح براءة اختراع كما لا يجوز إبطال براءة اختراع استناداً إلى أن القانون الوطني يحّد من بيع المنتج الذي تحميه براءة أو الذي تم الحصول عليه بواسطة طريقة تحميها براءة أو أنه يورد قيوداً على هذا البيع". كذلك فإن المادة 5 من ذات الاتفاقية قد نصت على أنه "لا تسقط براءة الاختراع إذا استورد مالكها في الدولة التي منحت البراءة أشياء مصنعة في أية دولة من دول الاتحاد، ولكل دولة من دول الاتحاد حق اتخاذ إجراءات تشريعية تقضي بمنح تراخيص إجبارية لتحويل دون ما قد يتتبع من تعسف في مباشرة الحق الاستثنائي الذي

تكفله براءة الاختراع كعدم الاستغلال مثلاً".

ومن الجدير بالإشارة أن هناك عدة اتفاقيات متعلقة بحماية الملكية الصناعية مثل اتفاقية مدريد بشأن قمع بيانات مصدر السلع الزائفة أو المضللة لعام 1891م، ومعاهدة نيروبي بشأن حماية الرمز الأولمبي لعام 1981م ومعاهدة واشنطن بشأن الملكية الفكرية فيما يختص بالدوائر المتكاملة لعام 1989م¹⁰¹. ونظراً لأهمية حقوق الملكية الفكرية فقد تأسست لها منظمة دولية هي المنظمة العالمية لحماية الملكية الفكرية (وايو WIPO) وهي منظمة دولية أصبحت تتبع الأمم المتحدة منذ شهر كانون أول عام 1974¹⁰².

المبحث الثالث: ضمانات حق الملكية في التشريع الأردني

وستتم مناقشة هذه الضمانات في مطلبين: المطلب الأول ويخص مناقشة الضمانات القضائية والضمانات الدستورية والضمانات القانونية لحق الملكية، أما المطلب الثاني فيخصص لمناقشة صفة المنع والاستثناء في حق الملكية:

المطلب الأول: الضمانات القضائية والضمانات الدستورية والضمانات القانونية لحق الملكية
الفرع الأول: الضمانة القضائية

لما كان الأساس أنه ليس للمرء أن يقتص لنفسه بنفسه أو أن يقتضي حقه بيده فإن الدولة ومن خلال السلطة القضائية تتولى الفصل بين الناس في منازعاتهم بغية إقامة العدل الذي يتحقق بحماية الحقوق وإيصالها إلى أصحابها¹⁰³. وقد كفل الدستور الأردني الحق في اللجوء إلى القضاء وأحاط القضاء بعدد من الضمانات التي تكفل تحقيق العدالة وتحمي الحقوق ومنها حق الملكية بما ينعكس إيجاباً على الأمن والطمأنينة ويؤدي إلى تنمية الثروة وزيادة الإنتاج ذلك أن حماية الملكية المادية والفكرية تحفز على العمل الجاد المثمر وتنمي الاقتصاد¹⁰⁴.

ومن هذه المبادئ والضمانات أن الدولة هي مصدر القضاء؛ بمعنى أن السلطة التي تتولى أمور القضاء هي إحدى السلطات في الدولة وأن القضاء يعينون من قبل الدولة وأن من يقوم بتنفيذ أحكام القضاء يعينون من قبل الدولة كذلك. فالقضاء عمل عام وعليه فإنه لا يجوز لأي جماعة أو جهة أن تقيم قضاءً خاصاً بها داخل الدولة¹⁰⁵.

كما أن القضاء يمارسون عملهم باستقلال تام الأمر الذي يكفل لهم الطمأنينة في عملهم ويضمن بعدهم عن هيمنة أو نفوذ السلطين التشريعية والتنفيذية. فقد نصت المادة 97 من الدستور الأردني لعام 1952م على أن "القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في

قضائهم لغير القانون". فضلاً عن ذلك فإن القضاء يقوم على مبدأ المساواة بين الناس واحترام حق كل فرد في اللجوء إلى القضاء لإنصافه. فقد نصت المادة 1/101 من الدستور الأردني على أن "المحاكم مفتوحة للجميع ومصونة من التدخل في شؤونها".

بالإضافة إلى ذلك فإن من يلجأ إلى القضاء لإنصافه لا يدفع أجور التقاضي ذلك أن أفراد الهيئة القضائية يتقاضون أجورهم من خزانة الدولة وليس من الخصوم وهذا بحد ذاته يعد ضمانة أخرى. على أن تحمل المتقاضين أية أعباء مالية من رسوم يعد رمزياً وما هو إلا بهدف إثبات جدية الخصوم فضلاً عن أن هذه الرسوم تعد من واردات الخزينة العامة للدولة.

وتعد علانية الجلسات من الضمانات الأخرى للتقاضي كونها تخلق نوعاً من الرقابة الشعبية على أعمال القضاء وتحفز القضاة على الدقة وبذل أقصى الجهود للوصول إلى حكم عادل في النزاع المعروض¹⁰⁶. فقد نصت المادة 2/101 من الدستور الأردني على أن "جلسات المحاكم علنية إلا إذا رأت المحكمة أن تكون سرية مراعاة للنظام العام أو محافظة على الآداب".

ولهذا كله فإن القضاء يشكل ضمانة أساسية لحماية الملكية الخاصة¹⁰⁷ من أي اعتداء قد يتعرض له من أي شخص سواء أكان شخصاً عادياً أم اعتبارياً كجهة الإدارة مثلاً حيث تتجلى هذه الحماية في رقابة القضاء على أعمال الإدارة والتي عليها أن تلتزم دائماً بأحكام القانون وألا تعتدي على حقوق الأفراد وعلى الأخص حق الملكية.

وعليه فإن رقابة القضاء على أعمال الإدارة في نظام نزع الملكية للمنفعة العامة على سبيل المثال يشكل أحد أهم الضمانات المفروضة في هذا النظام خاصة وأن الإدارة تكون طرفاً فيه إذ أنها هي التي تقوم بنزع الملكية وهي التي تقوم بإتمام الإجراءات اللازمة لإتمام هذه العملية وبالتالي تعد الرقابة القضائية ضمانة حقيقية لحماية الملكية الخاصة. وتتم حماية القضاء للملكية الخاصة في هذا المجال عبر الدعاوى التي يرفعها الملاك ضد انحرافات الإدارة (نازع الملكية) والتي قد تتمثل في دعوى إلغاء قرار الاستملاك للمنفعة أو دعوى التعويض أو دعوى وقف الاعتداء المادي¹⁰⁸.

فالإدارة عندما تضع يدها على عقار مملوك ملكية خاصة دون سند قانوني ودون إتباع الإجراءات القانونية الخاصة بنزع الملكية تكون قد ارتكبت اعتداءً مادياً على الملكية الخاصة ويتجلى ذلك في ارتباط عمل الإدارة بخطأ جسيم يخرج به عن حدود المشروعية

ويجعله عديم الصلة بوظائف السلطة العامة ويؤدي إلى المساس بحق الملكية الخاصة¹⁰⁹. خلاصة ما تقدم أن القضاء في الأردن يلعب دوراً محورياً في استقرار الأمن والنظام في المجتمع، وهذا الدور يتمثل في ضمان احترام التشريعات التي تحمي الحريات والحقوق ومنها حق الملكية الذي يعد من أهم الحقوق التي تعين توفير الحماية لها بما في ذلك الملكية المادية والملكية الفكرية التي ترتبط بإبداعات العقل وتجلياته. فالقضاء يحمي هذه الحقوق ويلعب دوراً كبيراً في مجابهة صور التعدي عليها سواء على الصعيد المدني من خلال تقرير التعويض على من يتسببها أو على الصعيد الجنائي من خلال الردع العقابي لمرتكب جرائم التعدي عليها.

الفرع الثاني: الضمانات الدستورية

بعد الدستور التشريع الأعلى الذي يسمو على كافة التشريعات في أية دولة، فقواعده تحتل رأس هرم القواعد القانونية وهذا بالتالي يساعد على ترسيخ مفهوم الشريعة وخضوع الحكام والمحكومين للقانون¹¹⁰. فإذا ما نص الدستور على حق من الحقوق فإن ذلك يعد اعترافاً بهذا الحق على نحو يجعله محمياً من المنازعة فيه، وهذا يشمل ما يصدره المشرع من قوانين عند تنظيمه لأي حق دستوري¹¹¹. ومن ثم فإن أي نص في أي قانون عادي تصدره السلطة التشريعية أو قانون مؤقت أو نظام تصدره السلطة التنفيذية يهدر أي حق منصوص عليه في الدستور تحت أي شعار يكون مخالفاً للدستور¹¹².

وتعد خاصية سمو القواعد الدستورية من أهم ضمانات حقوق الإنسان عموماً وحقوق المالك على وجه الخصوص؛ وذلك لأنه لا سبيل إلى تحقيق خضوع الدولة للقانون واحترام وصيانة الحقوق ما لم يكن للنصوص الدستورية مكانة عليا تسمو على الجميع حكماً ومحكومين وما لم تكن جميع النصوص القانونية الأخرى تسير في فلك الدستور وتنسجم مع أحكامه نصاً وروحاً¹¹³.

كما تعد خاصية ثبات واستقرار القواعد الدستورية من أهم الضمانات كذلك. فالقواعد الدستورية ليست عرضة للتعديل أو الإلغاء كالتشريع العادي، وهذا يعني أن الدستور يتمتع بنوع من الحصانة والجمود في مواجهة السلطة التشريعية، وهو ما يكفل له الاستقرار والثبات¹¹⁴. على أن الاستقرار والثبات الذي يتصف به الدستور ليس أبدياً، وإنما يمكن تعديل أو إلغاء القاعدة الدستورية بقاعدة دستورية أخرى وبإتباع إجراءات

محاطة بعدد من الضمانات¹¹⁵.

وبناءً على ما تقدم فإن الشق الخاص بحماية حقوق المواطنين كحق الملكية يمثل ركناً ثابتاً من أركان الدستور في أي دولة¹¹⁶. وعليه، فقد كفل الدستور الأردني حق الملكية واعترف به انسجاماً مع أحكام الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية ونص في المادة 11 على أنه "لا يستملك ملك أحد إلا للمنفعة العامة وفي مقابل تعويض عادل حسبما يعين في القانون"¹¹⁷. كما أن الدستور قد حظر مصادرة الأموال العامة وحظر كذلك فرض ضرائب إلا بموجب قانون، فقد جاء في المادة 21 أنه "لا تفرض قروض جبرية ولا تصادر أموال منقولة أو غير منقولة إلا بمقتضى القانون". هذا بالرغم من أن الضرائب تعد من أهم الموارد التي تعتمد عليها الدولة الحديثة في تسيير أمورها ومواجهة النفقات المتزايدة¹¹⁸. وعلاوة على ذلك فإن الدستور قد صان الملكية الخاصة عندما أكد حق الميراث وفق أحكام الشريعة الإسلامية الأمر الذي يعني تأييد الملكية الخاصة وحمايتها للإنسان حال حياته ولذريته من بعده، وفي هذا تتجلى أسمى مظاهر الحماية¹¹⁹.

الفرع الثالث: الضمانات القانونية

(أ) - الضمانات في القانون المدني رقم 43 لسنة 1976

لقد نص القانون المدني على العديد من الضمانات الخاصة بحماية حق الملكية واعتبره الأصل الذي تنفرض عنه سائر الحقوق العينية الأخرى¹²⁰، ومن الأمثلة على هذه الضمانات ما يلي:

أ- نص القانون المدني الأردني على أن للمالك - دون غيره - أن يتصرف في ملكه تصرفاً مطلقاً عيناً ومنفعةً واستغلالاً وكيفما يشاء ما دام ذلك مشروعاً وعلى ألا يكون ذلك مضراً بغيره ضرراً فاحشاً أو مخالفاً للقوانين (المادة 1018/1 والمادة 1021).

ب- عدم جواز نزع الملكية الخاصة إلا بسبب شرعي: فقد نصت المادة 1020 من القانون المدني على أنه "لا ينزع ملك أحد بلا سبب شرعي، ولا يستملك ملك أحد إلا للمنفعة العامة وفي مقابل تعويض عادل حسبما يعين في القانون". ويعد هذا ترديداً لنص المادة 11 من الدستور الأردني التي ذكرناها آنفاً.

ت- حماية الملكية بموجب قاعدة الحيازة في المنقول سند الملكية: حيث نصت المادة 1189 من القانون المدني على أنه "لا تسمع دعوى الملك على من حاز منقولاً أو حقاً عينياً

على منقول أو سنداً لحامله وكانت حيازته تستند إلى سبب وحسن نية، وتقوم الحيازة بذاتها قرينة على الملكية ما لم يثبت غير ذلك". فهذه المادة أرست قاعدة الحيازة في المنقول سند الملكية والتي تعني أن الحيازة يكون لها أثر فوري حيث يستطيع الحائز أن يتمسك بهذه القاعدة ودون حاجة إلى مرور مدة زمنية معينة على حيازته¹²¹.

ولكن يستثنى من أحكام هذه المادة الحالة التي يخرج فيها المنقول من يد صاحبه بسبب فقدانه أو سرقة أو غصبه إذ أنه في هذه الحالة ومن أجل حماية حق الملكية فقد أعطى المشرع للمالك الحق في رفع دعوى لاسترداد المنقول. وبموجب هذه الدعوى يستطيع المالك أن يسترد ملكه من يد أي حائز غاصباً كان أو غير غاصب، على أن يثبت ملكيته للشيء¹²²، وفي هذا تتجلى الحماية الشاملة لحق الملكية. وعليه فقد نصت المادة 1/1190 من القانون المدني على أنه "يجوز للمالك المنقول أو السند لحامله إذا كان قد فقده أو سرق منه أو غصب أن يسترده ممن حازه بحسن نية خلال ثلاث سنوات من تاريخ فقده أو سرقة أو غصبه".

ث- إلزام السارق برد ما سرق وإلزام الغاصب برد ما غصب: فقد نصت المادة 285 من القانون المدني على أن "من سرق مالاً فعليه رده إلى صاحبه إن كان قائماً ورد مثله أو قيمته إن استهلك ولو قضي عليه بالعقوبة، وكذلك من قطع الطريق وأخذ المال". كما نصت المادة 279 من ذات القانون على أن "على اليد ما أخذت حتى تؤديه، فمن غصب مال غيره وجب عليه رده إليه بحاله التي كان عليها عند الغصب وفي مكان الغصب، فإن استهلكه أو أتلفه أو ضاع منه أو تلف بتعديه أو بدون تعديه فعليه مثله أو قيمته يوم الغصب وفي مكان الغصب، وعليه أيضاً ضمان منافع وزوائده".

ج- إلزام المتسبب بالفعل الضار بالضمان: فقد نصت المادة 256 من القانون المدني على أن "كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو كان غير مميز بضمان الضرر". كما نصت المادة 275 من ذات القانون على أن "من أتلف مال غيره أو أفسده ضمن مثله إن كان مثلياً وقيمه إن كان قيمياً وذلك مع مراعاة الأحكام العامة للتضمين". وقد ذهب القانون المدني في حماية مال الغير أبعد من ذلك حين نص في المواد 288-291 على المسؤولية الناجمة عن فعل الغير (كما هو الحال في مسؤولية متولي الرقابة ومسؤولية المتبوع عن أفعال التابع) والمسؤولية الناجمة عن الأشياء (كما هو الحال في مسؤولية حارس الحيوان وحارس البناء

وحارس الأشياء والآلات).

ح- رد الإثراء بلا سبب أو الإثراء دون وجه حق على حساب الغير: فقد أرست المادة 293 من القانون المدني الأساس لقاعدة الإثراء بلا سبب حين نصت على أنه "لا يسوغ لأحد أن يأخذ مال غيره بلا سبب شرعي، فإن أخذه فعليه رده". ويشترط لتطبيق هذه القاعدة أن يأخذ شخص مال غيره بدون وجه حق أو بدون سبب شرعي كالبيع والهبة والميراث وغير ذلك. كما نصت المادة 1/294 من ذات القانون على أن "من كسب مالاً من غيره بدون تصرف مكسب وجبت عليه قيمته لهذا الغير ما لم يقض القانون بغير ذلك".

خ- حماية الأموال العامة ومنع تملكها: فقد نصت المادة 2/60 من القانون المدني الأردني على أن "لا يجوز في جميع الأحوال التصرف في هذه الأموال (الأموال العامة) أو الحجز عليها أو تملكها بمرور الزمان". كما نصت المادة 1080 من ذات القانون على أن "الأراضي الموات والتي لا مالك لها تكون ملكاً للدولة، ولا يجوز تملك هذه الأراضي أو وضع اليد عليها بغير إذن من الحكومة وفقاً للقوانين".

(ب)- الضمانات في قانون العقوبات رقم 16 لسنة 1960 وتعديلاته

ومن الأمثلة على هذه الضمانات ما يلي:

أ- معاقبة من يضر النار في ملك الغير واعتباره جناية: فقد نصت المادة 368 من قانون العقوبات على أنه "يعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة مدة لا تقل عن سبع سنوات كل من أضر النار قصداً في أبنية أو مصانع أو ورش أو مخازن أو أي عمارات أهلة أو غير أهلة واقعة في مدينة أو قرية، أو في مركبات السكة الحديدية أو عربات أو سفن مآخرة أو راسية في أحد المرافئ، أو في مركبات هوائية طائرة أو جاثمة في مطار، سواء أكانت ملكه أم لا، أو في أبنية مسكونة أو معدة للسكن واقعة خارج الأمكنة الأهلة سواء أكانت ملكه أم لا".

ب- معاقبة من يسرق مال غيره: فقد نصت على هذه العقوبات المواد 368-413 من قانون العقوبات، وقد تراوحت عقوبة السارق - الذي يأخذ مال الغير المنقول دون رضاه - من ثلاثة أشهر وحتى الأشغال الشاقة المؤبدة وبحسب الحال والظروف التي ارتكبت فيها هذه الجريمة. فمثلاً نصت المادة 404 من ذات القانون على أنه "يعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة على السرقات التي تحصل في أماكن مقفلة مصانة بالجدردان مأهولة كانت أم لا، ومتصلة بمكان مأهول أم لا، وذلك بنقب حائطها أو بتسلقه أو بكسر بابها أو شبكها أو

بفتحها بألة مخصصة أو باستعمال مفاتيح مصطنعة، أو بكسر أبواب الغرف أو الصناديق الحديدية أو الخزائن المقفلة الموجودة في مكان مأهول أو غير مأهول، أو فتحها بألة مخصصة أو مفتاح مصطنع". وتعد السرقة من جرائم الاعتداء على حق الملكية¹²³.

ث- معاقبة من يستولي على عقار غيره: فقد نصت المادة 448 من قانون العقوبات على أن "من لا يحمل سنداً رسمياً بالملكية أو التصرف واستولى على عقار أو قسم من عقار بيد غيره دون رضاه، عوقب بالحبس حتى ستة أشهر، وتكون العقوبة من شهر إلى ستة إذا رافق الجرم تهديد أو عنف، ومن ثلاثة أشهر إلى ثلاث سنوات إذا ارتكبه جماعة منهم شخصان على الأقل مسلحان".

ث- معاقبة من يعتدي على أملاك الدولة بالهدم أو التخريب: فقد نصت المادة 443 من قانون العقوبات على أن "كل من هدم أو خرب قصداً الأبنية والأنصاب التذكارية والتماثيل أو غيرها من الإنشاءات المعدة لمنفعة الجمهور أو للزينة العامة أو أي شيء منقول أو غير منقول له قيمته التاريخية يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى ثلاث سنوات وبالغرامة من خمسة دنانير إلى خمسين ديناراً". كذلك فقد عاقب القانون كل من يخلس من أموال الدولة أو البنوك أو مؤسسات الإقراض أو الشركات المساهمة العامة بالأشغال الشاقة المؤقتة وبغرامة تعادل قيمة ما اختلس (المادة 174).

يتبين لنا مما سبق أن قانون العقوبات فرض عقاباً لكل من يعتدي على ملك غيره غير حق شرعي سواءً بإضرار النار أو بالهدم أو بالتخريب أو بالسرقة أو بالاختلاس أو غيرها من صور التعدي غير المشروع. وهذه العقوبات تهدف إلى حماية حق الملكية وردع كل من تسول له نفسه الاعتداء على أموال الآخرين أيّاً كانت صورة الاعتداء.

(ت) - الضمانات في القوانين الأخرى

بغية تعزيز الحماية لحق الملكية فقد أحاطه المشرع بالعديد من الضمانات، فعلى سبيل المثال ورد في المادة 15 من قانون وضع الأموال غير المنقولة تأمناً للدين رقم 46 لسنة 1953 ما يفيد بأنه أنه لا يجوز للدائن الذي أحيل العقار على اسمه أن يتصرف فيه بالبيع أو الرهن خلال سنة كاملة من تاريخ الإحالة القطعية عليه ويحق للمدين (المالك الأول) خلال تلك المدة استرداد العقار إذا قام بدفع مبلغ الدين وفوائده والرسوم والنفقات التي دفعها الدائن. هذا علماً أن المشرع لم يصادر الحقوق الأخرى لمن أحيل عليه العقار ومنها حق الإجارة.

وبخصوص حماية براءة الاختراع فإن المادة 21 من قانون براءات الاختراع رقم 32 لسنة 1999 نصت على أنه "يكتسب مالك البراءة الحقوق التالية: 1- منع الغير إذا لم يحصل على موافقة مالك البراءة من صنع المنتج موضوع الاختراع أو استغلاله أو استخدامه أو عرضه للبيع أو بيعه أو استيراده إذا كان موضوع البراءة منتجاً 2- منع الغير إذا لم يحصل على موافقة مالك البراءة من استعمال طريقة الصنع أو استعمال المنتج المصنوع مباشرة بهذه الطريق أو عرضه للبيع أو بيعه أو استيراده إذا كان موضوع البراءة طريقة صنع" 124.

وفىما يتعلق بحماية العنوان التجاري فقد جاء في المادة 47 قانون التجارة رقم 12 لسنة 1966 ما يلي "1- كل من وضع قصداً عنوان غيره التجاري على منشورات أو غلافات أو في رسائل وأوراق تجارية أو على رزم وربطات أو على بضائع وأشياء أخرى بدون حق وكل من باع أو عرض للبيع أموالاً موضوعاً عليها بالصورة المذكورة عنوان تجاري لغيره يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر ولا تتجاوز السنة أو بغرامة لا تقل عن خمسين ديناراً ولا تتجاوز مائتي دينار، وفي جميع الأحوال يجوز للنيابة العامة أن تحرك دعوى الحق العام إذا وجدت أن المصلحة العامة تقتضي ذلك".

وفىما يتعلق بحماية العلامة التجارية فقد نصت المادة 25 من قانون العلامات التجارية رقم 33 لسنة 1952 وتعديلاته على أنه "يقتصر الحق في استعمال العلامة التجارية المسجلة تسجيلاً قانونياً على مالكيها وله الحق في منع الغير من استعمال علامات مطابقة أو مشابهة لها لدرجة يحتمل أن تؤدي إلى اللبس دون موافقة مسبقة منه، وإذا كانت العلامة التجارية مشهورة وإن لم تكن مسجلة فيحق للمالكها أن يطلب من المحكمة المختصة منع الغير من استعمالها على منتجات أو خدمات مماثلة أو غير مماثلة شريطة أن يدل الاستعمال لهذه العلامة على صلة بين تلك المنتجات أو الخدمات وبين العلامة المشهورة واحتمال أن تتضرر مصالح صاحب هذه العلامة نتيجة هذا الاستعمال".

وفىما يتعلق بحماية حق المؤلف فقد نصت المادة 9 من قانون حماية حق المؤلف رقم 22 لسنة 1992 وتعديلاته على أن "للمؤلف وحده الحق في استغلال مصنفه بأي طريقة يختارها ولا يجوز للغير القيام باستنساخ المصنف بأي طريقة أو شكل سواء كان بصورة مؤقتة أو دائمة بما في ذلك التصوير الفوتوغرافي أو السينمائي أو التسجيل الرقمي الإلكتروني أو ترجمته إلى لغة أخرى أو اقتباسه أو إجراء أي تحويل عليه أو تأجير النسخة الأصلية منه أو

توزيعه أو نسخه عن طريق البيع أو أي تصرف آخر ناقل للملكية".

وفيا يتعلق بأموال الدولة فقد نصت المادة 3/أ من قانون المحافظة على أراضي وأملاك الدولة رقم 41 لسنة 1961 وتعديلاته على إنشاء محكمة خاصة للنظر في قضايا الاعتداءات على أراضي وأملاك الدولة، ونصت المادة 4 من ذات القانون على أن المحكمة تنظر في هذه القضايا بصفة الاستعجال.

المطلب الثاني: صفة المنع والاستثناء في حق الملكية

وسناقش هذا المطلب في فرعين مستقلين وعلى النحو التالي:

الفرع الأول: حق المالك في الاستثناء بملكه ومنع الغير من مشاركته في التمتع فيه

تعد خاصية المنع والاستثناء إحدى خصائص حق الملكية، ويقصد بذلك أن ممارسة هذا الحق تكون مقصورة على صاحبه دون غيره، فلا يجوز لأحد أن يشاركه في ملكه. فالمالك وحده له أن يستأثر بجميع مزايا ملكه ويمنع الآخرين من مشاركته في التمتع بهذه المزايا ولو لم يلحقه من وراء هذه المشاركة أي ضرر¹²⁵. ويترتب على خاصية الاستثناء أنه إذا حاول أحد الانتفاع بالشيء كان للمالك منعه من ذلك مهما كان هذا التعدي بسيطاً¹²⁶. وعلى ذلك فلا يمكن أن تصور أن يكون لشخصين حق ملكية تام على شيء واحد وإن كان من الجائز تصور قيام الملكية الشائعة لشخصين أو أكثر على ذات الشيء.

ومع أن هذه الخاصية تحول المالك أن يمنع غيره من مشاركته في التمتع بسلطات ملكه دون رضاه إلا أن هناك حالات استثنائية تفرض فيها المشاركة بمقتضى القانون خروجاً على الأصل كما هو الحال في الشيوع الإجباري، ومن ذلك ما جاء في المادة 1060 من القانون المدني التي لا تجيز للشركاء أن يطلبوا قسمة المال الشائع إذا تبين من الغرض الذي خصص له هذا المال أنه يجب أن يبقى دائماً على الشيوع كالأجزاء المشتركة في الطوابق والشقق والحائط المشترك والطريق الخاص. ومن ذلك ما جاء في المادة 1/1063 من ذات القانون التي لا تجيز للشركاء أن يطلبوا القسمة ما دامت ملكية الأسرة قائمة، والتي لا تجيز أيضاً لأي من الشركاء أن يتصرف بنصيبه لأجنبي دون موافقة جميع الشركاء. كذلك ما جاء في المادة 2/1279 من ذات القانون التي منعت مالك الحائط من أن يهدمه دون عذر قوي إذا كان الهدم مضرًا بالجدار الذي يستتر ملكه به.

والقاعدة في الفقه الإسلامي أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك غيره بلا إذنه،

فملك الغير محرم لا يجوز انتهاك حرمة باستعماله أو التصرف به بلا إذن صاحبه صراحةً أو دلالةً. كذلك فإنه لا يجوز لأحد أن يأمر غيره بالتصرف في ملك الغير، وعلى هذا الأساس جاءت القاعدة الفقهية "الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل"¹²⁷.

هذا ويرد على صفة المنع والاستثناء في حق الملكية عدة استثناءات أو قيود تنقرر إما بنص القانون أو بالاتفاق. فقد يجبر القانون المالك على تحمل مشاركة الغير له في بعض سلطاته كما في حقوق الارتفاق كحق المرور وحق المجرى وحق المسيل، وكذلك ما يفرضه القانون على الجار في ألا يتجاوز مضار الجوار المألوفة، وفي مراعاة مسافة معينة في فتح مظل على جاره. كما أن للمالك أن ينزل برضاه للغير عن بعض سلطاته كأن يرتب له حق انتفاع على ملكه. وفيما يلي دراسة لهذه الاستثناءات والقيود بشيء من التفصيل.

الفرع الثاني: الاستثناءات والقيود القانونية الواردة على صفة المنع والاستثناء

بدايةً نشير إلى أن معظم القوانين منذ قانون الألواح الإثني عشر في روما اعترفت بمبدأ الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية على نحو ما ذكرنا سابقاً، ومن ذلك ضرورة عدم إهمال الأرض وتركها دون زراعة وعدم التعلي في البناء أكثر من حد معين حرصاً على توفير التهوية والإضاءة للأبنية المجاورة¹²⁸. أما بالنسبة للقانون المدني الأردني فقد نص في المادة 1020 على الاستملاك كأحد القيود المقررة للمصلحة العامة وأورد في المواد 1021-1029 عدة قيود مقررة للمصلحة الخاصة.

البند الأول: القيود القانونية المقررة للمصلحة العامة

لقد احترمت الشريعة الإسلامية - التي تعد المصدر الثاني للقانون المدني الأردني - حق الفرد فيما يملك ما دامت الملكية قد تمت بوسائل مشروعة غير أن المبدأ العام الذي أقرته الشريعة الإسلامية وأخذ به القانون المدني الأردني هو وجوب مراعاة المصلحة العامة وحاجات المجتمع¹²⁹.

فحيث يتعارض حق الملكية مع المصلحة العامة فالأخيرة هي التي تقدم، فما ينبغي للملكية أن تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق المصلحة العامة. فالملكية إذن لها جانب فردي وجانب اجتماعي والثاني هو الأولي بالحماية. وفي هذا الصدد يقول المرحوم الأستاذ السنهاوري أن حق الملكية كحق اجتماعي يستند إلى أمرين: أ- مبدأ التضامن الاجتماعي الذي يقضي بوجوب التعاون في المجتمع والملكية من أهم الدعائم التي يقوم عليها هذا التعاون حيث يجب

على المالك أن يقدم للمجتمع كما يأخذ منه، ب- أن المالك مدين للمجتمع بما كسب ملكه بعمله، فالمجتمع ساهم بفعالية في جهود المالك حتى يملك ما ملكه ومساهمة المجتمع هذه تبرر أن يكون للملكية وظيفة اجتماعية¹³⁰. هذا ويعد قيد الاستملاك من أبرز القيود القانونية المقررة للمصلحة العامة، وفيما يلي دراسة مختصرة لهذا القيد:

الاستملاك

لقد ضمن المشرع الأردني للمواطن حقه في الملكية حيث صدرت العديد من التشريعات التي تنظم أمور الملكية. فقد كفل الدستور والقانون المدني الأردنيين للمواطن حرية التصرف بملكه وعدم المساس به إلا في سبيل المصلحة العامة ولكن مقابل تعويض عادل. كما نظم قانون الاستملاك رقم 12 لسنة 1987 وتعديلاته آلية الاستملاك من حيث الشروط والإجراءات ونص في المادة 3 على أنه "لا يستملك أي عقار إلا لمشروع يحقق نفعاً عاماً ولقاء تعويض عادل". ويعد هذا ترديداً لما جاء في الدستور والقانون المدني. وقد عرفت محكمة التمييز الأردنية الاستملاك بأنه "نزع ملكية عقار من مالكه أو حق التصرف أو الانتفاع به أو الارتفاق عليه بموجب أحكام قانون الاستملاك بما في ذلك ويشمل ذلك فتح أو توسيع أي طريق بموجب مخطط تنظيمي أصلي أو تعديل مكتسب الدرجة القطعية وفق أحكام قانون تنظيم المدن والقرى والأبنية"¹³¹.

وميجد الاستملاك مبرراته في أنه عند حاجة الدولة إلى أراضي أو عقارات فإنها تعمل على شراء ما يلزمها شأنه في ذلك شأن الأفراد ولكن قد يستعصي عليها أن تحصل على حاجتها بطريقة ودية لذلك أباح المشرع لها أن تنزع ملكية عقارات الأفراد جبراً حتى لا يتعطل سير المرافق العامة ويتعطل تسيرها لشؤون مواطنيها¹³². وهذا يعني أن آلية نزع الملكية من أجل المنفعة العامة تعد إحدى الآليات المعتمدة من قبل الدولة لتكوين رصيد عقاري مهم للقيام بالمشاريع الاقتصادية والاجتماعية والخدمية.

ونظراً لما تنطوي عليه سلطة نزع الملكية من مساس بحرمة الملكية الخاصة فإن إجراءات نزع الملكية تعد إجراءات استثنائية يجب ألا يتوسع في تفسيرها. كما أن نزع الملكية تحكمه ضوابط أهمها: أن نزع الملكية لا يوجه إلا إلى العقارات دون المقتولات، وأنه منوط بتحقيق المنفعة العامة، وأنه يقع لصالح شخص معنوي عام¹³³. ولذلك فإن فلسفة التشريع الأردني تقوم على حماية حق الملكية الخاصة مما يعني أن المساس بهذا الحق لا يمكن أن يتم

بدون ضمانات قانونية، لذا نجد أن المشرع الأردني - وفي سبيل ضمان حقوق الملاك وتحسين هذا الحق من أوجه التعسف أو الانحراف الذي قد يشوب عمل الإدارة وفي إطار خلق توازن حقيقي بين حماية الملكية الخاصة وضمانها وبين حق الدولة في المساس بهذا الحق خدمة للمنفعة العامة - قد قيد نزع الملكية بمجموعة من الشروط والضمانات:

أولاً: الضمانات الموضوعية:

يعتبر قيد نزع الملكية من أخطر القيود التي تلجأ إليها الإدارة لاستيفاء مطالبها واحتياجاتها وذلك لما فيه من طابع الاعتداء على الملكية الخاصة، لذلك لا يسوغ للإدارة بموجب قرارات إدارية انفرادية نزع الملكية ما لم يجزها التشريع ذلك¹³⁴. وهذا يعني أن عملية نزع الملكية يجب أن تنفذ تنفيذاً دقيقاً في حدود القانون وأن يتوافر فيها الشرطان التاليان:

(أ) - شرط المنفعة العامة:

تضم آلية نزع الملكية مرحلتين هامتين: مرحلة ما قبل صدور قرار مجلس الوزراء بالاستملاك وتشمل نشر الإعلان من قبل المستملك في صحفيتين يوميتين على الأقل وتقديم الطلب إلى مجلس الوزراء خلال ثلاثة شهور من تاريخ النشر، ومرحلة ما بعد صدور قرار مجلس الوزراء بالاستملاك وتشمل الطلب من مدير تسجيل الأراضي المختص بعدم إجراء أي معاملة على العقار المستملك عدا ما نص عليه القانون وإجراء كشف على العقار المستملك من قبل لجنة خاصة لتثبيت الوضع الذي كان عليه العقار عند صدور قرار الاستملاك. هذا ويجب على الجهة الإدارية صاحبة الشأن أن تبين أن العقار سيجري استملاكه من أجل المنفعة العامة التي هي صلب ومناط قيد نزع الملكية. بمعنى أن الأساس الذي تعتمده عملية نزع الملكية هو ارتباطها بمنفعة عامة يستند عليها المشروع المراد إنجازه. هذا ولم يضع المشرع الأردني تعريفاً دقيقاً ومحدداً للمنفعة العامة تاركاً بذلك للإدارة سلطة تقديرية واسعة في هذا المجال¹³⁵. وعليه فإننا نعتقد أن ترك مفهوم المنفعة العامة فضفاضاً بهذا الشكل يترك المجال واسعاً للإدارة لنزع الملكية لصالح أي مشروع تراه مناسباً. هذا فضلاً عن أن الإدارة قد تلجأ إلى نزع الملكية الخاصة تحت ذريعة المنفعة العامة وتقوم بعد ذلك ببيع هذه العقارات للقطاع الخاص على سبيل الاستثمار خلافاً لقواعد التشريع في هذا المجال¹³⁶. وهذا يشكل وسيلة تتهرب بواسطتها الإدارة من احترام القانون واحترام ما صاغه المشرع بهذا الخصوص¹³⁷.

(ب) - التعويض العادل

لما كانت عملية نزع الملكية للمنفعة العامة تعد قيداً خطيراً وتعدياً على حق الملكية الخاصة فإن المنطق القانوني يفرض ضرورة إعطاء تعويض لمنزوع الملكية عن عقاره وعن الامتيازات التي كان يحصل عليها من هذا العقار¹³⁸. ولم يفت المشرع أن ينص على عدالة هذا التعويض، كما أنه خول المستملك والمالك التفاوض على مقدار التعويض واعتبر الاتفاق ساري المفعول بعد تصديقه من قبل وزير المالية أو وزير البلديات وحسب مقتضى الحال¹³⁹. وبين أنه إذا لم يتفق المالك والمستملك على مقدار التعويض فإنه يجوز لأي منهما أن يقدم طلباً إلى المحكمة لتعين هذا المقدار، والمحكمة المختصة هنا هي محكمة البداية التي يقع العقار المستملك ضمن دائرة اختصاصها. وقد بين المشرع الأسس التي يحدد على أساسها مقدار التعويض الأمر الذي من شأنه أن يضمن تقرير تعويض عادل للمالك¹⁴⁰.

وبغية حماية المالك فقد قرر المشرع فائدة سنوية مقدارها 9 ٪ من مقدار التعويض إذا لم يتم دفع التعويض خلال شهر من تاريخ اكتساب قرار المحكمة الدرجة القطعية أو من تاريخ الاتفاق عليه أو من تاريخ التصديق على الاتفاق في الحالات التي يجب التصديق فيها عليه¹⁴¹. وبهدف البت في قضايا التعويض بسرعة فقد نص المشرع على أن تعطى هذه القضايا صفة الاستعجال¹⁴². هذا ويستفاد من نص المادة 10/هـ من قانون الاستملاك أن المستملك ملزم بالتعويض عن أية أضرار تلحق بالعقار أو بها هو موجود نتيجة قيام الجهة المستملكة بأية أعمال خارج نطاق المساحة المستملكة.

ثانياً: الضمانات الشكلية

إن نزع الملكية للمنفعة العامة يشكل اعتداءً على الملكية الخاصة لكنه اعتداء أجازه القانون وحدد ضوابطه ونظمه بإجراءات يجب إتباعها وعدم تجاوزها. وقد تولى قانون الاستملاك رقم 12 لسنة 1987 تنظيم إجراءات نزع الملكية وهذه الإجراءات متعلقة بالنظام العام لا يجوز مخالفتها تحت طائلة البطلان. ومن ذلك ما نصت عليه المادة 1/4 بقولها "أ- على المستملك أن ينشر إعلاناً في صحيفتين يوميتين على الأقل يعلن فيه عزمه على التقدم إلى مجلس الوزراء بعد خمسة عشر يوماً من تاريخ نشر الإعلان بطلب إصدار قرار باستملاك العقار الموصوف في الإعلان وأن المشروع الذي سيجري الاستملاك من أجله هو للنفع العام، ب- يترتب على المستملك أن يقدم طلباً لمجلس الوزراء مرفقاً

بمخطط العقار المطلوب استملاكه ويكشف تقديري أولي لمجموع التعويض عنه وبما يثبت مقدراته المالية على دفعه وذلك خلال ثلاثة أشهر من انتهاء مدة الإعلان وإلا اعتبر ذلك الإعلان وكأنه لم يكن، ج- لمجلس الوزراء إذا ائتمن بأن تنفيذ المشروع يحقق نفعاً عاماً وبأن لدى المستهلك القدرة على دفع التعويض أن يقرر (وحسب مقتضى الحال) إما استملاك العقار استملاكاً مطلقاً أو استملاك حق التصرف أو الانتفاع به لاستعماله لمدة محدودة أو فرض أي حق من حقوق الارتفاق أو أي قيد على ممارسة أي من الحقوق المتفرعة من حق ملكية العقار، ويشترط في ذلك أن يصدر مجلس الوزراء قراره خلال ستة أشهر من تاريخ انتهاء مدة الإعلان المنصوص عليه في الفقرة (أ) وإلا اعتبر الإعلان وكأنه لم يكن، د- ينشر قرار مجلس الوزراء في الجريدة الرسمية ويعتبر نشره بينة قاطعة على أن المشروع الذي يراد استملاك العقار من أجله مشروع للنفع العام".

وقد بينت المادة 6 من ذات القانون أنه وبعد صدور قرار مجلس الوزراء بالاستملاك فإن على المستملاك: أ- أن يقدم صورة عن القرار ومخطط الاستملاك إلى مدير تسجيل الأراضي المختص الذي يترتب عليه وضع إشارة على قيد الجزء المستملاك من العقار تتضمن أنه تقرر استملاكه وأن يتمتع عن إجراء أي معاملة عليه فيما عدا ما يتعلق بمعاملات الانتقال إلا بموافقة المستهلك، ب- وأن يجري كشفاً على العقار المستملاك بواسطة لجنة يؤلفها المستملاك تتولى تثبيت الوضع الذي كان عليه العقار عند صدور قرار الاستملاك.

وتجدر الإشارة إلى قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بخصوص الاستملاك، حيث جاء فيه "إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية من 6-11 شباط 1988م، وبعد الاطلاع على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع انتزاع الملكية للمصلحة العامة، وفي ضوء ما هو مسلم به في أصول الشريعة من احترام الملكية الفردية ومن أن حفظ المال يعد أحد الضروريات الخمس التي عرف من مقاصد الشريعة رعايتها، وفي ضوء ما ثبت بدلالة السنة النبوية وعمل الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من نزع ملكية العقار للمصلحة العامة، قرر ما يلي: أولاً: يجب رعاية الملكية الفردية وصيانتها من أي اعتداء عليها، ولا يجوز تضيق نطاقها أو الحد منها، والمالك مسلط على ملكه، وله في حدود المشروع التصرف فيه بجميع وجوهه وجميع الانتفاعات الشرعية. ثانياً: لا يجوز نزع ملكية العقار للمصلحة العامة إلا بمراعاة

الصوابط والشروط الشرعية التالية:1- أن يكون نزع العقار مقابل تعويض فوري عادل يقدره أهل الخبرة بما لا يقل عن ثمن المثل، 2- أن يكون نازعه ولي الأمر أو نائبه في ذلك المجال، 3- أن يكون النزع للمصلحة العامة التي تدعو إليها ضرورة عامة أو حاجة عامة تنزل منزلتها، 4- أن لا يؤول العقار المنتزع من مالكه إلى توظيفه في الاستثمار العام أو الخاص، وألا يعجل نزع ملكيته قبل الأوان. فإن اختلفت هذه الشروط أو بعضها كان نزع ملكية العقار من الظلم في الأرض، ومن العضوب التي نهى الله تعالى عنها ورسوله "143".

ومما يجب ذكره هنا أن هناك قيوداً أخرى كثيرة واردة على حق الملكية ومقررة للمصلحة العامة كالقيود التي تحد من إطلاق حق مالك الأرض في التمتع بأرضه إذا ما أرادت الدولة مد أنابيب المياه تحتها أو أسلاك الهاتف أو الكهرباء فوقها بغية إيصال تلك الخدمات لأفراد المجتمع¹⁴⁴، والقيود المتعلقة بالاستفادة من الحد المفيد فوق أرضه وفرض حقوق ارتفاق جوية للطائرات¹⁴⁵. والقيود المتعلقة بتقسيم المدن إلى مناطق صناعية ومناطق سكنية مع بيان الحد الأدنى للمساحة التي يجب أن يكون عليها البناء والمسافات التي يجب مراعاتها بين البنايات المتجاورة وبين البنايات والشوارع¹⁴⁶، والقيود التي تمنع البناء بجوار المناطق الأثرية والعسكرية¹⁴⁷، والقيود التي فرضها قانون المالكين والمستأجرين على سلطة المالك في استغلال عقاره المؤجر للغير¹⁴⁸، والقيود التي تهدف إلى حماية الاقتصاد الوطني كمنع زراعة محصول معين خوفاً من إغراق السوق وحماية للإنتاج الوطني أو فرض رسوم لمكافحة الإغراق¹⁴⁹، والقيود المتعلقة بمصلحة الأمن القومي أو الأمن العام كحظر استعمال المباني لإقامة مهرجانات أو خطابات ذات أغراض غير مشروعة¹⁵⁰.

كذلك فقد تقتضي المصلحة العامة تأميم الملك ونقله إلى الدولة كما هو الحال في شركات النفط وشركات التأمين والبنوك في بعض الدول وإن كانت الدول في الفترة الحالية تتجه إلى الخصخصة واقتصار التأميم على القطاعات الحيوية جداً والاقتصادية، ولكن قد تلجأ الدول إلى التأميم عندما يتطلب الأمر مراقبة جودة الإنتاج وتحسين مستوى الخدمات وإبعاد النفوذ الأجنبي¹⁵¹. ومن القيود أيضاً تلك التي توضع لحماية الآثار والمناجم التي تعد ملكاً للدولة حيث فرض القانون العقوبات على من وجد آثاراً ولم يبلغ عنها وقدم مكافآت مالية لأي شخص يساعد على مصادرة أي أثر تم العثور عليه خلاف القانون أو قدم معلومات تؤدي إلى اكتشافه¹⁵²، وكذلك القيود المقررة لحماية الصحة العامة¹⁵³ وحماية البيئة¹⁵⁴.

البند الثاني : القيود القانونية المقررة للمصلحة الخاصة

وهي القيود التي تهدف لحماية المصلحة الخاصة للمالكين، فإذا كان للمالك أن يستعمل ما يملكه ويتصرف به كما يشاء وبغية الحصول على منفعة فإنه ملزم أن تكون ممارسته لهذا الحق من أجل الحصول على منافع مشروعة دون إلحاق الضرر بالمالكين الآخرين وإلا كان مسيئاً استعمال حقه¹⁵⁵. فحيث تتعارض مصلحة المالك مع مصلحة خاصة للغير فليس بالضرورة أن تقدم مصلحة المالك إذ أن الأمر يقتضي الموازنة بين مصلحة المالك ومصلحة الغير فإذا كانت مصلحة الغير أولى بالرعاية من مصلحة المالك وجب تقديم مصلحة الغير مع تعويض المالك تعويضاً عادلاً وبذلك تكون الملكية قد أدت وظيفتها الاجتماعية على نحو يحقق التضامن الاجتماعي¹⁵⁶.

وقد يصل الأمر إلى حد يلزم فيه المالك بأن يقوم بأعمال إيجابية لمصلحة الغير وهذه من أبلغ مظاهر الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية، ومثال ذلك في ملكية الطبقات عندما يجبر صاحب السفلى على أن يقوم بالأعمال والترميمات اللازمة لمنع سقوط العلو وفي حالة امتناعه يتم القيام بذلك على نفقته (م 1072 مدني)، وفي ملكية الشيوخ عندما تجبر الأقلية على الموافقة على ما تقرره الأغلبية في شأن إدارة المال الشائع (م 1034 مدني)، وما قرره قانون المالكين والمستأجرين رقم 11 لسنة 1994 من حق للمستأجر في الاستمرار في إشغال العقار المأجور رغم انتهاء مدة إجارته العقدية (م5 قبل التعديل)¹⁵⁷ وغير ذلك.

ومفاد ذلك كله أن القيود القانونية المقررة للمصلحة الخاصة هي تلك القيود التي فرضها المشرع على حق الملكية حماية لمصالح خاصة أولى بالرعاية من مصلحة المالك، وبأدناه عرض موجز لأهم هذه القيود:

أولاً: وجوب امتناع المالك عن مضار الجوار الفاحشة أو غير المألوفة:

وفي ذلك نصت المادة 1021 من القانون المدني على أن "للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء ما لم يكن تصرفه مضراً بالغير ضرراً فاحشاً أو مخالفاً للقوانين المتعلقة بالمصلحة العامة أو المصلحة الخاصة". وقضت المادة 1027 من ذات القانون أن "1- على المالك ألا يغلو في استعمال حقه إلى حد يضر بملك الجار 2- وأنه ليس للجار أن يرجع على جاره في مضار الجوار المألوفة التي لا يمكن تجنبها وإنما له أن يطلب إزالة هذه المضار إذا تجاوزت الحد المألوف". ومن صور تقييد حق الجار كذلك ما نصت عليه المادة 1279/2 من القانون

المدني بقولها "وليس للمالك الحائط أن يهدمه دون عذر قوي إن كان هذا يضر بالجار الذي يستتر ملكه بالحائط". يتضح من هذه النصوص أن من حق المالك أن يتصرف في ملكه بالطريقة التي يراها مناسبة للاستفادة منه بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى إلحاق الضرر الفاحش أو غير المألوف بجاره. فالجوار ضرورة اجتماعية تقتضي التعاون بين الجيران من خلال التسامح فيما بينهم والتحلي بسعة الصدر في تحمل الأضرار البسيطة أو المألوفة التي تنتج عن استعمال كل منهم للملك. كما أن التشريع الإسلامي الذي نظم حقوق الجوار أوجب الإحسان إلى الجار، فقد قال النبي ﷺ "والله لا يؤمن (ثلاثاً)، قيل من يا رسول الله، قال: من لا يأمن جاره بوائقه" 158. كما قال ﷺ: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه" 159.

ثانياً: منع المالك من التصرف في ملكه إذا تعلق به حق للغير:

فقد نصت المادة 1023 من القانون المدني على أنه "إذا تعلق حق الغير بالملك فليس للمالك أن يتصرف فيه تصرفاً صاراً إلا بإذن صاحب الحق". ومثاله أن تكون هناك سيارة مرهونة للبنك فلا يستطيع مالكيها أن يبيعها إلا إذا وافق البنك على ذلك، وهذا ما أكدته المادة 171 من ذات القانون بقولها "يكون التصرف موقوف النفاذ على الإجازة إذا صدر من مالك في مال له تعلق به حق الغير ..". وهذا يعني أن التصرف يكون غير نافذ بالنسبة لمن تعلق حقه بالمال محل التصرف. على أن التصرف الموقوف ينفذ بعد إجازته ويكون نفاذه مستنداً إلى وقت صدوره لا إلى وقت الإجازة 160. وبما أن الإجازة تعد تعبيراً عن الإرادة فإنها تتم بما يتم به التعبير عن الإرادة والذي قد يكون صراحة أو ضمناً، قولاً أو فعلاً أو باتخاذ أي مسلك لا يدع شكاً في دلالة على الإجازة وفقاً للعرف الجاري في هذا الشأن 161.

ثالثاً: منع صاحب حق التصرف بالعقار الأميري من وقفه أو الوصاية به:

فقد نصت المادة 1022 من القانون المدني على أن "العقار الأميري لا يصح للمتصرف فيه وقفه ولا الوصاية به ما لم تكن الحكومة قد ملكته إياه تمليكاً صحيحاً بعد توفر المسوغات الشرعية". ويعود السبب في ذلك إلى أن صاحب حق التصرف لا يملك سوى المنفعة بينما الرقبة مملوكة للدولة. إلا أن المادة 2 من قانون تحويل الأراضي من نوع ميري إلى ملك رقم 41 لسنة 1953 نصت على أنه "يجوز لصاحب أية أرض أميرية يرغب في تحويلها من ميري إلى ملك بقصد وقفها على جهة خيرية أن يطلب إلى مجلس الوزراء

إصدار قرار بتملكه هذه الأرض تملكاً صحيحاً، فإذا توفرت لدى المجلس المشار إليه المسوغات الشرعية يجوز له لن يقرر إجراء التحويل ويأمر بنشر قراره هذا بالجريدة الرسمية، ويعتبر القرار المذكور ملغى إذا لم ينفذ لدى دائرة التسجيل خلال ستة أشهر من تاريخ صدوره". ومن خلال استقراء هذه المادة يتبين لنا أنها أجازت تحويل الأرض من ميري إلى ملك بهدف وقفها وقفاً خيرياً فقط بمعنى أن الوقف الذري يخرج من نطاقها، كما أنه اقتضت التحويل لأجل وقف الأرض دون الوصاية بها.

الخاتمة

عرفت الملكية في اللغة وفي الاصطلاح بعدة تعريفات وجميع هذه التعريفات أجمعت على أن الملكية تعني استئثار المالك دون غيره بالشيء بحيث ينفرد بالتصرف والانتفاع فيه في حدود ما يسمح به القانون. وقد أقرت الشريعة الإسلامية والإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية كالتشريع الأردني بضرورة حماية حق الملكية ونصت على أنه لا يجوز الاعتداء عليه أو مصادرته إلا وفق القانون، وفي ذلك احترام للملكية الخاصة وانسجام مع الفطرة البشرية المتمثلة في حب التملك.

وقد تبين أن حق الملكية في التشريع الأردني يعد حقاً ذو وظيفة اجتماعية بحيث لم يعد حقاً ذاتياً يستأثر به صاحبه ويتصرف به تصرفاً مطلقاً كما يشاء ذلك أن إسباغ صفة الإطلاق على حق الملكية لا ينسجم مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي جعلت لحق الملكية وظيفة اجتماعية تهدف إلى تحقيق مصلحة المجتمع بأسره. ولذلك فقد وضعت عليه عدة قيود تحد من سلطات المالك وتؤكد الحق الجماعي وتحمي الملكية من أن تقلب إلى وسيلة للاستغلال وأداة للظلم وتحمل المالك على سلوك ينسجم والمصلحة العامة.

ومن أهم هذه القيود الاستملاك حيث يعد قرار الاستملاك الوسيلة القانونية التي تلجأ إليها الإدارة لتملك عقار خاص جبراً عن صاحبه، على أن الغاية من ذلك هي تحقيق المصلحة العامة أياً كانت صورتها ومجالها. وخلاصة ذلك أنه إذا صدر قرار الاستملاك دون استهداف تحقيق المصلحة العامة فإن الإدارة تكون قد انحرفت عن الأهداف المحددة للاستملاك وهو ما يشكل عيب الانحراف بالسلطة.

وبناءً على ما سبق وبعد هذه المناقشة لضمانات حق الملكية فإننا نوصي بما يلي:

أ- تعديل نص المادة 1/1018 من القانون المدني الأردني التي عرفت حق الملكية

بحيث يصبح النص كالتالي "حق الملكية هو حق مباشر للمالك يخوله ضمن حدود القانون استعمال واستغلال والتصرف فيما يملكه". فهذا النص يستوعب كل عناصر حق الملكية، كما أنه يمكن المالك من ممارسة سلطاته ضمن حدود القانون مما يؤكد نبذ صفة الإطلاق على حق الملكية والانسجام مع منطق الوظيفة الاجتماعية لهذا الحق.

ب- لما كان نزع الملكية فيه مساس بحرمة الملكية الخاصة ولما كان شرط توافر المنفعة العامة هو الركن الأساس في ذلك، فإننا نرى ضرورة أن يستند قرار مجلس الوزراء بالاستملاك إلى تقرير لجنة فنية دائمة تلحق بمجلس الوزراء تكون مهمتها التحقق من مدى جدية وجدوى المشروع المطلوب الاستملاك لأجله، ومدى حاجة المشروع الفعلية للعقار المراد استملاكه، على أن تكون طبيعة وآلية عمل هذه اللجنة والإجراءات التي تتبعها محددة وواضحة.

ت- بما أن المشرع الأردني في قانون الاستملاك لم يُعرّف مصطلح "المنفعة العامة" ولم يحدّد ولو على سبيل المثال الأعمال التي تعد من قبيل أعمال المنفعة العامة، فإننا نقترح إيراد تعريف لذلك من خلال إضافة مادة للقانون وعلى النحو التالي "أ- يعد من أعمال المنفعة العامة لغايات تطبيق أحكام هذا القانون: إنشاء الطرق والجسور والأنفاق والميادين أو توسيعها أو تعديلها وإنشاء مشروعات المياه والصرف الصحي ومشروعات الطاقة والنقل والمواصلات ومرافق التخطيط الحضري وتحسين المرافق العامة وكل ما يعد من أعمال المنفعة العامة في أي قانون آخر، ب- يجوز وبقرار من مجلس الوزراء إضافة أعمال أخرى ذات منفعة عامة إلى الأعمال المذكورة في الفقرة (أ) من هذه المادة".

الهوامش:

- 1 - جمال الدين بن محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، لسان العرب، الطبعة الأولى، المجلد الأول، بيروت، دار صادر، 1980، ص 680.
- 2 - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الجزء الثالث، بيروت، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 1993، ص 228.
- 3 - الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، القاهرة، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص 146-147.
- 4 - د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الأول: مصادر الالتزام، القاهرة، دار النهضة العربية، طبعة 2004، ص 103.

- 5 - د. عبد المنعم فرج الصدة، الحقوق العينية الأصلية، بيروت، دار النهضة العربية، 1982، ص 3.
- 6 - د. وليد نجيب القسوس، إدارة وإزالة المال الشائع: دراسة مقارنة، عمان، مطبعة الجامعة النموذجية، 1993، ص 7.
- 7 - د. علي هادي العبيدي، الحقوق العينية، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2000، ص 5.
- 8 - جمال الدين بن محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص 528.
- 9 - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص 320.
- 10 - الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مرجع سابق، ص 748.
- 11 - انظر: د. محمد منصور ربيع المدخلي، أحكام الملكية في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار المعراج الدولية، 1996، ص 38.
- 12 - انظر: الشيخ زين العابدين ابن إبراهيم ابن نجيم، الأشباه والنظائر، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص 346.
- 13 - انظر: د. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج1، دمشق، مطبعة ألف باء الأدبية، 1968، ص 241.
- 14 - أحمد ابن إدريس القرافي، الفروق، ج3، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 364-365.
- 15 - د. وليد نجيب القسوس، مرجع سابق، ص 15.
- 16 - د. زياد الراوي، حقوق الملكية في اقتصاد السوق، دمشق، دار حسان، 2003، ص 23.
- 17 - د. عبد المنعم فرج الصدة، مرجع سابق، ص 14.
- 18 Trenchard J, Our Rights are not for Sale, London, Penguin, 1910, p.245; William B, in Pursuit of Happiness, American Conceptions of Property, Bloomington, Indiana University Press, 1977, p.143.
- 19 - سورة آل عمران، آية 14. ولأهمية المال في حياة الإنسان فقد ورد ذكره في القرآن الكريم في أكثر من تسعين آية (د. محمد مصطفى شليبي، المدخل في تعريف الفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيها، بيروت، دار النهضة العربية، 1983، ص 329).
- 20 - انظر: د. فؤاد البطاينة، منظمة الأمم المتحدة منظمة تبقى ونظام يرحل، عمان، دار الفارس للنشر والتوزيع، 2003، ص 255 وما بعدها؛ د. عبد المنعم الصدة، مرجع سابق، ص 13.
- 21 - سورة البقرة، آية 107.
- 22 - سورة آل عمران، آية 26.
- 23 - د. عبد السلام الترماني، الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية، حلب، منشورات جامعة حلب، 1990، ص 588. د. عبد السلام داود العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: طبيعتها ووظيفتها وقيودها، القسم الثاني، الطبعة الأولى، عمان، مكتبة الأقصى، 1975، ص 14.
- 24 - د. محمد ضيف الله البطاينة، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام، عمان، دار الفرقان، 1987، ص 51.
- 25 - أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، بيروت، دار المعرفة، طبعة 1992، ص 149.
- 26 - هذا التعريف يشبه تعريف حق الملكية في القانون المدني الفرنسي حيث عرفته المادة 544 بأنه "حق

المالك في الانتفاع بما يملكه والتصرف فيه بطريقة مطلقة بشرط ألا يستعمله استعمالاً مخالفاً للقوانين أو اللوائح". وبهذا اعتبر القانون الفرنسي حق الملكية حقاً مقدساً لا يجوز المساس بها أو انتهاكها (انظر: د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الثامن: حق الملكية، القاهرة، دار النهضة العربية، طبعة 2004، ص 483؛ د. محمد وحيد الدين سوار، حق الملكية في ذاته في القانون المدني الأردني، عان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993، ص 27). انظر: قرار محكمة تمييز حقوق رقم 1116/2005 تاريخ 23/11/2005 (مشورات مركز عدالة).

27 - د. محمد سليم غزوي، الوجيز في التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية، عان، الجامعة الأردنية، 1985، ص 86.

28 - انظر: د. عوض أحمد الزعبي، المدخل إلى علم القانون، عان، دار وائل، 2001، ص 332. هذا ويعرف د. السنهوري حق الملكية بأنه "حق الاستئثار باستعمال شيء واستغلاله والتصرف فيه على وجه دائم وفي حدود القانون (د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الثامن: حق الملكية، مرجع سابق، ص 493).

29 - تمت صياغة الميثاق الوطني الأردني من قبل لجنة ملكية مؤلفة من ستين عضواً وتم تبنيه في شهر حزيران عام 1991.

30 - سورة الفجر، آية 20.

31 - الكمال بن الهمام الحنفي، شرح فتح القدير، ج5، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت، ص 456.

32 - حصّ الإسلام على الإنفاق من الثروة الزراعية على سبيل الفريضة، فقد قال تعالى "وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين" (سورة الأنعام، آية 141). كما حصّ على الإنفاق من الثروة النقدية، فقد قال تعالى "والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم" (سورة التوبة، آية 34). وقد قال ﷺ "ما نقص مال عبد من صدقة" (أبو هاجر محمد السعيد بن بسوي زغول، موسوعة أطراف الحديث النبوي، المجلد التاسع، بيروت، عالم التراث، طبعة 1996، ص 317).

33 - قال تعالى "وفي أموالهم حق للسائل والمحروم" (سورة الذاريات، آية 19). انظر د. محمد مصطفى شليبي، مرجع سابق، ص 295.

34 - د. عبد المنعم فرج الصلدة، مرجع سابق، ص 14.

35 - محمد عوض الهزايمة & مصطفى أحمد نجيب، المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى، عان، دار عمار، 1991، ص 20-21؛ د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 19 وما بعدها.

36 - Kraifcore S, Letters from an American Farmer, Minnesota, West Publishing Co., Re-printed in 1978, p.12.

37 - Thompson M, Land Law, First Edition, London, Sweet & Maxwell, 1995, p.8; Murphy W.T & Robert S, Understanding Property Law, Third Edition, London, Sweet & Maxwell, 1998, p.10.

38 - د. عوض أحمد الزعبي، مرجع سابق، ص 331.

39 - د. عبد السلام العبادي، مرجع سابق، ص 333؛ د. عبد المنعم فرج الصلدة، مرجع سابق، ص 14.

- 40 - المادتان 53 و 54 من القانون المدني الأردني.
- 41 - د. محمد مصطفى شليبي، مرجع سابق، ص 329؛ محمد عوض الهزايمة & مصطفى أحمد نجيب، مرجع سابق، ص 121.
- 42 - الشيخ محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، 1996، ص 47.
- 43 - انظر: الشيخ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، القاهرة، دار الفكر العربي، 1996، ص 28؛ د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 7.
- 44 - د. محمد حسني عباس، الملكية الصناعية والمحل التجاري، بيروت، مكتبة لبنان، 1985، ص 303؛ Stephen P, Patents, Trademarks and Other Related Rights, Harvard University Press, 1975, p.1.
- 45 - سورة البقرة، آية 30.
- 46 - د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الثامن: حق الملكية، مرجع سابق، ص 489؛ د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 231.
- 47 - محمد عوض الهزايمة & مصطفى أحمد نجيب، مرجع سابق، ص 20-21. روي عن النبي ﷺ أنه قال "الناس شركاء في ثلاث: الماء، والكلاء، والنار" (سنن أبي داود، البيوع، في منع الماء، حديث رقم 3016؛ أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي، مرجع سابق، ص 150).
- 48 - سورة الإسراء، آية 70.
- 49 - سورة الماعارج، آية 24 & 25.
- 50 - أخرجه البخاري في فتح الباري: انظر د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 26.
- 51 - انظر: د. عبد الله المصلح، الملكية الخاصة في الشريعة الإسلامية، بيروت، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ص 208.
- 52 - انظر: د. محمد عثمان شبير، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، ط1، عمان، دار النفائس، 2004، ص 170؛ د. كامل موسى، أحكام المعاملات، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1994، ص 25.
- 53 - انظر: د. عبد الله المصلح، مرجع سابق، ص 219؛ د. عبد السلام داود العبادي، ص 36؛ السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثالث: المعاملات، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985، ص 106.
- 54 - انظر: د. محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص 180، د. تقي عبد السلام، الملكية الفردية وحدودها في الإسلام: ندوة الاقتصاد الإسلامي، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، 1983، ص 133؛ د. عبد الحميد البلي، الملكية وضوابطها في الإسلام، القاهرة، مكتبة وهبه، 1985، ص 131. هذا وقد بين فقهاء الشريعة أن الملك لا يتزع من صاحبه إلا في ثلاث حالات: أ- للمنافع العامة كشق الطرق والترع، ب- لقضاء دين على صاحبه الممتنع عن أدائه بماطلة، ت- للأخذ بالشفعة (الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 143-144). ومن تطبيقات ذلك ما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه لما ضاق المسجد الحرام بمكة المكرمة قام بشراء بعض الدور المحيطة به ممن قبل بيعها وأخذ البعض جبراً ممن رفض ووضعت قيمتها بخزانة الكعبة إلى أن أخذها أصحابها (د. محمد مصطفى شليبي، مرجع سابق،

- ص 404).
- 55 - د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 97.
- 56 - د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 9.
- 57 - قال تعالى "كلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين" (سورة الأعراف، آية 21). للمزيد انظر: د. عبد الحميد البعلي، مرجع سابق، ص 129؛ د. عبد الله المصلح، مرجع سابق، ص 212؛ د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 125.
- 58 - د. كامل موسى، مرجع سابق، ص 26.
- 59 - انظر: د. فتحي الدريني، خصائص التشريع، القاهرة، 1988، ص 392-394؛ الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 12.
- 60 - محمد بشير موسى، الضمانات الأساسية للحقوق والحريات بين الفقه والقانون، مجلة الدراسات الشرعية، تموز، 2007، ص 11.
- 61 - الشيخ عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاثة في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة، العدد الرابع، ص 439 وما بعدها.
- 62 - سورة المائدة، آية 49. انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 7، ص 14 السيد سابق، مرجع سابق، ص 390.
- 63 - السيد سابق، مرجع سابق، ص 401؛ الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 15؛ د. مفلح عواد القضاة، أصول المحاكمات المدنية والتنظيم القضائي، ط3، عمان، دار الثقافة، 1998، ص 33.
- 64 - الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 16.
- 65 - مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، الجزء 12، دمشق، دار الفكر، طبعة 1987، ص 13.
- 66 - الشيخ عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص 452.
- 67 - د. أحمد السيد صاوي، الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1981، ص 32؛ السيد سابق، مرجع سابق، ص 407؛ انظر كذلك: Guraya M, Judicial Principles as Enunciated by Caliph Umar, Islamic Studies, University of Oxford, Vol.11, 1972, p.159.
- 68 - علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بغداد، المكتبة العلمية، طبعة 1997، ص 70-71؛ محمد عوض الهزايمه & مصطفى أحمد نجيب، مرجع سابق، ص 74.
- 69 - د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 258.
- 70 - انظر: د. محمد طه، مقاصد الشريعة، القاهرة، دار المعارف، 1985، ص 77؛ د. جابر إبراهيم الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون والشريعة الإسلامية، القاهرة، 1982، ص 160-161.
- 71 - الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 6.
- 72 - د. حسن هادي عليوي، نحو فهم للعلاقة بين الديمقراطية والحريات العامة، مجلة الإسلام والديمقراطية، العدد 15، أيار 2006، ص 23؛ محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، القاهرة، مطبعة الشعب، 2003، ص 142.

- 73 - د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 290.
- 74 - السيد سابق، مرجع سابق، ص 394.
- 75 - السيد سابق، مرجع سابق، ص 417؛ عباس محمود العقاد، عبقرية الإمام علي، القاهرة، دون دار نشر، 1983، ص 46. وقد جاء في الأثر أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما ولي شريحاً أمر القضاء قال له "أقض بما استبان لك من قضاء رسول الله، فإن لم تعلم كل أفضية رسول الله فاقض بما استبان لك من قضاء أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به الأئمة المهتدون فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح". كما جاء في الأثر أنه قال "إن الرأي كان من رسول الله ﷺ مصيباً لأن الله كان يريه، وإنها هو منا الظن والتكلف" (د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 108، ص 110).
- 76 - د. فتحي الدريني، حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987، ص 9.
- 77 - نقلاً عن د. صلاح زين الدين، المدخل إلى الملكية الفكرية، عمان، دار الثقافة، 2006، ص 84.
- 78 - سورة النساء، آية 29.
- 79 - سورة البقرة، آية 188.
- 80 - سورة المطففين، الآيات 1-3.
- 81 - سورة المائدة، آية 38.
- 82 - سورة الحشر، آية 7.
- 83 - سورة البقرة، آية 282.
- 84 - سورة المائدة، آية 44.
- 85 - د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 95-96؛ الشيخ محمد بن صالح العثيمين، حقوق أقرتها الشريعة، الطبعة الأولى، الرياض، دار الوطن، ص 12. جدير بالإشارة إلى أنه وفي أحوال استثنائية جداً وفي حالة وجود عذر قوي يتم التضيحية بالملكية الخاصة في سبيل ضمان حياة الآخرين وعدم هلاك أفراد المجتمع ومن ذلك ما ورد عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أنه في عام المجاعة لم يقم الحد على السارق الذي يسرق ليأكل لا لكي يبيع أو يمتن السرقه (د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 121).
- 86 - د. عبد القادر الفار، مصادر الالتزام، الطبعة الأولى، عمان، دار الثقافة، 1996، ص 242.
- 87 - أبو هاجر محمد السعيد بن بسبوني زغلول، مرجع سابق، ص 307؛ د. أنور سلطان، مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني: دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، عمان، دار الثقافة، 2002، ص 385.
- 88 - د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 273 & ص 282.
- 89 - د. محمد مصطفى شلبي، مرجع سابق، ص 77.
- 90 - الإمام الحافظ المحدث أبي الفيض أحمد بن محمد بن الصديق الغباري الحسني، الهداية في تخريج أحاديث البداية، الجزء الرابع، بيروت، عالم الكتب، طبعة 1987، حديث رقم 654.
- 91 - د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 50.

- 92 - أبو جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الفكر، 1987، ص 46؛ د. محمد علي الصلاحي، أبو بكر الصديق: شخصيته وعصره، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2002، ص 176.
- 93 - انظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مكتبة حقوق الإنسان، جامعة مينيسوتا www1.umn.edu.humanrts/arab/b001.html
- 94 - انظر: The English Bill of Rights of 20 October 1689, chapter two; The American Declaration of Independence of 4 July 1776, Bloomington, Indiana University Press.
- 95 - انظر: د. زيد محمود العقابلية، المصطلحات القانونية باللغة الإنجليزية، الطبعة الثالثة، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009، ص 25؛
- Jona Wheeler, Rights of Man, <http://www.novaonline.nv.cc.va>, 13 October 2010.
- 96 - انظر: د. زيد محمود العقابلية، مرجع سابق، ص 63؛ Thompson M, Op.Cit., p.7.
- 97 - د. صادق مهدي السعيد، حقوق الإنسان في العمل والضمان الاجتماعي في الإسلام، بحث منشور في مجلة الحقوق، جامعة الكويت، ع03، ص07، 1983، ص164؛ الشيخ محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 6.
- 98 - د. عبد العزيز الحياط، الضمان والتكافل الاجتماعي، بحث ضمن ندوة التنمية من منظور إسلامي، مؤسسة آل البيت، من 9-12 تموز 1991، عمان، ص 23 ما بعدها.
- 99 - قال تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (سورة الأنعام، آية 141)، كما قال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (سورة النور، آية 33).
- 100 - د. محمد حسام لطفي، تأثير اتفاقية ترسيم على التشريعات العربية: ورقة عمل قدمت إلى ندوة الويبو الوطنية بالتعاون مع الجامعة الأردنية، 20-21 شباط 2000؛ د. محمد سفروجي، الملكية الصناعية والتجارية، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، 2002، ص ؛ د. صلاح زين الدين، مرجع سابق، ص 142.
- 101 - د. صلاح زين الدين، مرجع سابق، ص 31، ص 62.
- 102 - انظر: د. جورج الجبور، الملكية الفكرية: حق المؤلف، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1996، ص 30.
- 103 - د. رزق الله الأنطاكي، أصول المحاكمات في المواد المدنية والتجارية، الطبعة التاسعة، دمشق، دار الأنوار، 1996، ص 36؛ السيد سابق، مرجع سابق، ص 389.
- 104 - د. عبد المنعم فرج الصدة، مرجع سابق، ص 14؛ د. عبد القادر الشخيلي، نحو قانون أمثل للحقوق الفكرية، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر الملكية الفكرية، جامعة اليرموك، 10-11 تموز 2000، ص 2.
- 105 - انظر د. محمود سامي جنيته، القانون الدولي العام، 1987، القاهرة، دار المعارف، ص 286.
- 106 - د. مفلح عواد القضاة، مرجع سابق، ص 50.
- 107 - انظر: قرار محكمة التمييز حقوق رقم 1000/2001 تاريخ 12/6/2001 وقرار محكمة التمييز حقوق رقم 770/1994 تاريخ 18/1/1994 (منشورات مركز عدالة).
- 108 - انظر: د. نواف كنعان، قرارات الاستملاك في التشريع والقضاء الأردني، مجلة أبحاث اليرموك: سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد التاسع، العدد 4، 1993، ص 209-210.

- 109- د. محمد الكشبور، نزع الملكية من أجل المنفعة العامة: الجوانب الإدارية والقضائية، الطبعة الأولى، الرباط، دار بوسعيد، 1989، ص 69.
- 110- د. نعمان الخطيب، مبادئ القانون الدستوري، الطبعة الأولى، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993، ص 91.
- 111- د. محمود سلامة جبر، الحماية الدستورية والقضائية للحقوق الأساسية في العمل، منشورات مكتب الإعلام، منظمة العمل العربية، بدون سنة نشر، ص 14.
- 112- د. نفيس مدانات، قيمة الحقوق والحريات المعترف بها في الدستور الأردني: دراسة تحليلية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، شباط 1996، ص 265؛ د. محمود سلامة جبر، مرجع سابق، ص 57.
- 113- د. ثروت بدوي، النظام الدستوري العربي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص 90.
- 114- د. نعمان الخطيب، مرجع سابق، ص 97؛ د. محمود سلامة جبر، مرجع سابق، ص 75؛ د. كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، دمشق، منشورات جامعة دمشق، 1984، ص 128 وما بعدها؛ د. محمود سلامة جبر، مرجع سابق، ص 75.
- 115- د. محمود سلامة جبر، مرجع سابق، ص 75.
- 116 - Ackerman B, Private Property and the Constitution, New Haven, Yale University Press, 1977, p.64.
- 117- كلمة (ملك) هنا تشمل جميع الأموال المنقولة والعقارية وإن كانت الصورة الغالبة أن الاستملاك يرد على العقارات.
- 118- د. سالم الشوابكة، الدخول في التشريع الضريبي الأردني، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد الحادي عشر، العدد السادس، كانون أول 1996، ص 285.
- 119- نصت المادة 2 من الدستور الأردني على أن "الإسلام دين الدولة" وهذا يعني أن أحكام الميراث تخضع لمبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية التي أقرت التوارث وبينت بالتفصيل مقدار الحصص للذكور والإناث. كما نصت المادة 2/1086 من القانون المدني الأردني على أن "تعيين الورثة وتحديد أنصبتهم في الإرث وانتقال التركة يخضع لأحكام الشريعة الإسلامية".
- 120- د. علي هادي العبيدي، مرجع سابق، ص 233؛ د. عوض أحمد الزعبي، مرجع سابق، ص 331.
- 121- د. محمد وحيد الدين سوار، الحقوق العينية الأصلية، عمان، دار الثقافة، 1996، ص 314، ص 322.
- 122- د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الثامن: حق الملكية، مرجع سابق، ص 591-595؛ المستشار أنور العمروسي، الملكية وأسباب كسبها في القانون المدني، القاهرة، دار محمود للنشر والتوزيع، 1985، ص 12.
- 123- انظر: د. محمد زكي أبو عامر، قانون العقوبات: القسم الخاص، بيروت، الدار الجامعية، 1985، ص 171 وما بعدها؛ د. محمد صبيح نجم & د. عبد الرحمن توفيق، الجرائم الواقعة على الأشخاص والأموال في قانون العقوبات الأردني، عمان، مطبعة التوفيق، 1987، ص 296 وما بعدها.

- 124 - انظر حول ذلك: نعيم مغيب، براءة الاختراع: دراسة مقارنة، منشورات الحلبي، الطبعة الأولى، 2003، ص 205؛ د. صلاح زين الدين، مرجع سابق، ص 33.
- 125 - د. عبد المنعم فرج الصدة، مرجع سابق، ص 17.
- 126 - تطبيقاً لذلك قضت المحاكم الفرنسية بعدم جواز لصق الإعلانات بحائط مملوك للغير إلا بإذنه، وهذا ما قضت به المحاكم الإنجليزية أيضاً (انظر: د. محمد وحيد الدين سوار، حق الملكية في ذاته في القانون المدني الأردني، مرجع سابق، ص 37؛ وكذلك انظر: 2KB 334 (1957)) Kelsen v. Imperial Co. Ltd (Tobacco).
- 127 - انظر: د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997، ص 87-88.
- 128 - د. صاحب عبيد الفتلاوي، تاريخ القانون، الطبعة الأولى، عمان، دار الثقافة، 1998، ص 163.
- 129 - د. محمد وحيد الدين سوار، حق الملكية في ذاته في القانون المدني الأردني، مرجع سابق، عمان، ص 29-30.
- 130 - د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الثامن: حق الملكية، مرجع سابق، ص 544.
- 131 - قرار محكمة التمييز حقوق رقم 563/2006 تاريخ 30/3/2006 (منشورات مركز عدالة). جدير بالذكر أن الاستملاك يختلف عن المصادرة التي تعني استيلاء الدولة بصفة نهائية على عقار أو منقول ودون تعويض، وتوقع بالطريق الجنائي أو الإداري دون اتباع إجراءات الاستملاك (د. نواف كنعان، قرارات الاستملاك في التشريع والقضاء الأردني، مرجع سابق، ص 185).
- 132 - انظر: د. نواف كنعان، القانون الإداري، الكتاب الأول، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2006، ص 335 وما بعدها.
- 133 - انظر: د. نواف كنعان، قرارات الاستملاك في التشريع والقضاء الأردني، مرجع سابق، ص 190؛ د. غالب محمد القراله، مرجع سابق، ص 204.
- 134 - انظر: د. غالب محمد القراله، مرجع سابق، ص 186 وما بعدها.
- 135 - جاء في قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم 333/2007 تاريخ 24/10/2007 أنه "يستفاد من المادة 11 من الدستور أنها اشترطت لنزع الملك الخاص جبراً عن صاحبه شرطين أساسيين أولهما ألا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة، وثانيهما أن يكون ذلك لقاء تعويض عادل، ثم جاءت عبارة وفقاً للقانون لتنسحب على ما سبقها من عبارات ولتدل على أن الدستور قد أناط بقانون الاستملاك إجراءات نزع الملكية وتقرير أسس التعويض وضماناته ولم يقيد الدستور القانون إلا بالشرطين المتقدم ذكرهما". انظر كذلك: قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم 22/1998 تاريخ 26/5/1998، قرار محكمة تمييز حقوق رقم 2730/2007 تاريخ 21/2/2008، قرار محكمة تمييز حقوق رقم 2507/2007 تاريخ 27/2/2008 (منشورات مركز عدالة).

- 136- جاء في قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم 62 / 1964 تاريخ 1/1/1965 "أن القرار بالاستملاك من أجل توسيع شارع لم يقرر قانوناً توسيعه هو قرار سابق لأوانه. أما إذا كانت الغاية من الاستملاك ليس توسيع الشارع وإنما تخصيص القطعة المستملكة موقفاً للسيارات فيكون قرار الاستملاك قد بني على سبب غير حقيقي ويكون مخالفاً للقانون" (منشورات مركز عدالة).
- 137- جاء في قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم 77/ 1964 تاريخ 1/1/1965 "أن قرار الإدارة المتعلق باستملاك قطع أراضٍ معلن عنها هو قرار غير تنفيذي لأنه موقوف على موافقة مجلس الوزراء وصدور الإرادة الملكية باعتبار الاستملاك للنفع العام" (منشورات مركز عدالة).
- 138- إن كلمة عقار الواردة في قانون الاستملاك قد جاءت بصيغة الإطلاق فهي تجري على إطلاقها بحيث تشمل أية أرض مملوكة لشخص أو أكثر وما عليها من أبنية وأشجار وأشياء ثابتة أخرى وجميع الحقوق المتعلقة بهذا العقار (قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم 170/ 1982 تاريخ 1/1/1984: منشورات مركز عدالة).
- 139 - انظر المادة 3 والمادة 9/ب من قانون الاستملاك رقم 12 لسنة 1987 وتعديلاته.
- 140 - انظر المادة 10/ب من قانون الاستملاك رقم 12 لسنة 1987 وتعديلاته.
- 141- انظر المادة 14 من قانون الاستملاك رقم 12 لسنة 1987 وتعديلاته. جاء في قرار محكمة تمييز حقوق رقم 1545/2004 تاريخ 21/9/2004 أن الحكم بالفائدة القانونية يعد تطبيقاً لنص قانوني ورد بقانون الاستملاك حيث أُلزم هذا النص الحكم بهذه الفائدة ولو لم يطلبها المالك (منشورات مركز عدالة).
- 142 - انظر المادة 22/ب من قانون الاستملاك رقم 12 لسنة 1987 وتعديلاته.
- 143 - قرار رقم 29 (4/4) بشأن نزاع الملكية للمصلحة العامة: منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الجزء 2، العدد 4، 1408هـ، جدة، المملكة العربية السعودية، ص 897.
- 144 - انظر المادة 60 من قانون تنظيم المدن والقرى والأبنية رقم 79 لسنة 1966. هذا وقد نصت المادة 1019/2 من القانون المدني الأردني على أن "كل من ملك أرضاً ملك ما فوقها وما تحتها إلى الحد المفيد في التمتع بها علواً وعمقاً إلا إذا نص القانون أو قضى الاتفاق بغير ذلك". انظر: المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، عمان، مطبعة التوفيق، 1992، ص 647. وقد قضت محكمة التمييز بأن قيام شركة الكهرباء بمد أسلاك في علو ملك المالك بدون إذن أو مسوغ شرعي هو اعتداء على حق الملكية من شأنه التقليل من حقوق المالك في ملكه وحرمانه من التمتع ببعض الحقوق التي ضمنها له القانون في العلو (قرار محكمة تمييز حقوق رقم 19/ 1974 تاريخ 30/1/1974 (منشورات مركز عدالة)).
- 145 - انظر المادة 48 من قانون الطيران المدني رقم 41 لسنة 2007.
- 146 - انظر المادة 4 من نظام الأبنية والتنظيم للمدن والقرى رقم 19 لسنة 1985 وتعديلاته.
- 147 - انظر المادة 13 من قانون الآثار رقم 12 لسنة 1988 وتعديلاته.
- 148 - انظر المواد 5-9 من قانون المالكين والمستأجرين رقم 11 لسنة 1994 وتعديلاته.

- 149 - انظر المادة 4 من قانون حماية الإنتاج الوطني رقم 21 لسنة 2004.
- 150 - انظر المادتين 5 و 8 من قانون الاجتماعات العامة رقم 7 لسنة 2004.
- 151 - د. عبد السلام داود العبادي، مرجع سابق، ص 333.
- 152 - انظر المواد 5، 15، 26 من قانون الآثار رقم 12 لسنة 1988 وتعديلاته؛ قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم 45/1973 تاريخ 1/1/1973 (منشورات مركز عدالة).
- 153 - انظر المواد 5، 25، 47 من قانون الصحة العامة رقم 54 لسنة 2002 وتعديلاته.
- 154 - انظر المواد 8، 11، 13 من قانون حماية البيئة رقم 52 لسنة 2006.
- 155 - د. محمد وحيد الدين سوار، حق الملكية في ذاته في القانون المدني الأردني، مرجع سابق، ص 61.
- 156 - د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الثامن: حق الملكية، مرجع سابق، ص 557.
- 157 - عدل هذا القانون بموجب القانون المعدل رقم 30 لسنة 2000 حيث ألغي العمل بمبدأ الامتداد القانون لعقد الإيجار وذلك اعتباراً من 1 أيلول عام 2000 (المادة 1 من القانون).
- 158 - أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الوصاية بالجار، 12/8؛ الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، المجلد الثاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص 226.
- 159 - أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب إكرام الضيف، 39/8. انظر: د. ياسين غادي، حكم الأبتية بين الشريعة والقانون مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد الحادي عشر، العدد السادس، كانون أول 1996، ص 376-377.
- 160 - د. أنور سلطان، مرجع سابق، ص 149.
- 161 - المادة 173 من القانون المدني الأردني.

حق الجمعيات في التقاضي

بقلم

أ. ساوس خيرة

كلية الحقوق والعلوم السياسية

جامعة بشار - الجزائر



ملخص

تتمتع الجمعيات إضافة إلى حق المشاركة والمشاركة مع الإدارة في تحقيق أهدافها، حق اللجوء إلى القضاء باعتبارها شخصا معنويا، حيث اعترف لها ليس فقط بالحق في رفع الدعوى دفاعا عن المصالح الجماعية التي أنشئت من أجلها وإنما أيضا بالحق في رفع دعوى دفاعا عن المصالح الفردية لأعضائها، وذلك للمطالبة بالتعويض عن الأضرار المادية والمعنوية التي ألحقت بالمصالح الفردية والجماعية لأعضائها.

Résumé

Les associations jouissent du droit de participation et de consultation avec l'administration à atteindre ses objectifs, le recours aux tribunaux en tant qu'entité juridique, où il lui avoua non seulement le droit d'action pour défendre les intérêts collectifs de leurs buts, mais aussi le droit d'intenter une action en défense des intérêts individuels de ses membres, et de demander la réparation du préjudice matériel et moral porté à des intérêts individuels et collectifs de ses membres.

المقدمة:

من المعلوم أن الجمعيات أشخاص معنوية يعترف لها القانون بالشخصية القانونية، فإنه من المتصور أن يلحق هذه الأشخاص الاعتبارية ضرر شخصي من جراء الجريمة الواقعة، فيجوز لها أن تطالب بتعويض عن الضرر الذي لحقها شخصا من جراء الجريمة. ولكن ما هو الوضع إذا أصاب الضرر المصلحة الجماعية التي تمثلها الجمعية وتحميها وتدافع عنها؟ وهل يجوز لها حق الإدعاء المدني لحماية المصالح الفردية لأعضائها؟ ويقول

آخر هل يعتبر الضرر الناشئ عن جرائم الاعتداء على المصلحة الجماعية والمصالح الفردية لأعضاء الجمعية ضررا شخصيا ومباشرا يجيز لها المطالبة بالتعويض؟
ستعرض لهذا الموضوع في مبحثين.

المبحث الأول: إدعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصلحة الجماعية.

المبحث الثاني: إدعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصالح الفردية لأعضائها.

المبحث الأول: إدعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصلحة الجماعية

يحق للجمعية الادعاء المدني، إذا كانت الجريمة قد أحدثت ضررا ماديا أصابها في ذمتها المالية أو ضررا أدبيا مسها في سمعتها واعتبارها شريطة أن تثبت أن الضرر الذي أصابها شخصي ومباشر. والسؤال الذي يطرح هل يعتبر أن الضرر شخصي ومباشر إذا ما أدى إلى المساس بالمصلحة الجماعية التي تأسست الجمعيات من أجل حمايتها؟
إن اشتراط القضاء على الجمعيات إثبات ضرر مباشر يؤدي في الواقع إلى حرمان هذه الجمعية من استعمال حقها، وعدم تمكينها من الدفاع عن مصالح جماعية مجردة عن مصالح الأفراد الذين ينتمون إليها، وبالتالي حرمانها من الدفاع عن المصلحة المشتركة والغرض الذي أنشئت من أجله⁽¹⁾.

سوف نبدأ بدراسة استعراض الوضع في مطلبين:

المطلب الأول: ادعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصلحة الجماعية في القانون الجزائري
تخضع الجمعيات في الجزائر من حيث إنشائها وتنظيمها للقانون رقم 90-31 المؤرخ في 04/12/1990 المتعلق بالجمعيات⁽²⁾.

وقد سمح المشرع الجزائري في نص المادة 16 من القانون المذكور أعلاه⁽³⁾، لهذه الجمعيات بالدفاع عن الحقوق والمصالح الجماعية، ولهذا سوف نتعرض لكل من جمعية حماية المستهلك وجمعية حماية البيئة على التوالي:

أولا: دعوى التعويض عن الضرر المعنوي اللاحق بالمصالح المشتركة للمستهلكين

ينص المشرع الجزائري في المادة 12 من قانون رقم 89/02 المتعلق بالقواعد العامة لحماية المستهلك⁽⁴⁾ على أنه يحق للجمعية الدفاع عن الحقوق والمصالح المشتركة للمستهلكين قصد التعويض عن الضرر المعنوي⁽⁵⁾ الذي لحق بهم.

من خلال هذا النص يمكن لجمعية حماية المستهلك الادعاء مدنيا أمام القضاء المدني أو

الجزائي للدفاع عن المصالح المشتركة للمستهلكين، والمطالبة بالتعويض عن الضرر المعنوي الذي لحق الجمعية من جراء الفعل الضار.

ويشترط المشرع الجزائري لقبول هذه الدعوى توافر شرطين هما:

(1) الإخلال بالتزام قانوني سواء كان هذا الإخلال عمدياً أو غير عمدي، وبذلك يكون المشرع قد سوى بين العمد والخطأ فيه من حيث العقاب كالاتزام بالامتناع عن الغش في المتوجات والخدمات المطروحة للاستهلاك، أو كالاتزام بفرض الرقابة على المتوجات الخطرة وكيفية استعمالها(6).

ولم يشترط المشرع الجزائري أن يشكل هذا الإخلال جريمة على خلاف القانون الفرنسي الذي منح لجمعية المستهلكين حق المطالبة بالتعويض الناجم عن جريمة جزائية فقط.

(2) حدوث ضرر ماس بالمصالح المشتركة للمستهلكين، وهو ذلك الضرر المشترك الذي يصيب مجموع المستهلكين من جراء عمل غير مشروع كالغش في المتوجات والخدمات المعروضة للاستهلاك أو عدم توفير المقاييس والمواصفات القانونية في المنتج أو الخدمة. ووفقاً للقانون الجزائري فإن التعويضات المحكوم بها عن الضرر المعنوي تكون لفائدة الجمعية التي تمثل مجموع المصالح الفردية وليس لفائدة المستهلكين المتضررين شخصياً(7).

وقد توسعت في دور الجمعيات المادة 65 من قانون رقم 04-02 المحدد للقواعد المطبقة على الممارسات التجارية، التي أعطت لها حق رفع دعوى أمام العدالة ضد كل عون اقتصادي قام بمخالفة أحكام قانون الممارسة التجارية، كما يمكنها التأسيس كطرف مدني في الدعاوى للحصول على تعويض الضرر الذي لحق المستهلكين(8).

إن المشرع الجزائري لم يكتف بمنح جمعيات المستهلكين حق رفع الدعوى جبر الضرر الذي أصاب المستهلكين أمام الجهة القضائية المدنية نتيجة خطأ مدني، بل خول لهم تحريك الدعوى العمومية أمام الجهة القضائية المختصة على أساس الخطأ الجزائي.

لكن في الواقع نجد أن جمعيات حماية المستهلكين لم تلعب دوراً فعالاً في التحسيس والتوعية ولا في الدفاع عن مصالح المستهلكين والدليل على ذلك قضية "الكشير" التي

أُلحقت ضررا كبيرا بصحة وأمن المستهلكين، وتمت متابعة المتسببين فيها من طرف الجهة القضائية المختصة، إلا أن الجمعيات سواء كانت محلية أو وطنية لم تقم بدورها ولم تمارس حقها في الدفاع عن مصالح وحقوق المستهلكين(6).

ثانياً: ادعاء جمعيات حماية البيئة للدفاع عن المصالح الجماعية

تتمتع الجمعيات إضافة إلى حق المشاركة و المشاركة و الاستشارة مع الإدارة في تحقيق أهدافها، حق اللجوء إلى القضاء باعتباره أحد الضمانات الأساسية لتفعيل الرقابة الاجتماعية لحمل الإدارة على احترام القواعد البيئية، خاصة عندما لا تتمكن الجمعيات من تحقيق أهدافها بالطريقة الوقائية عن طريق المشاركة نتيجة لضعف أو عدم فعالية هذا الأسلوب(9).

فأجاز المشرع الجزائري في المادة 36 من قانون رقم 03-10 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة(10)، لجمعيات حماية البيئة حق رفع دعوى أمام الجهات القضائية المختصة عن كل مساس بالبيئة.

كما نصت المادة 37 من القانون المذكور أعلاه على أنه يمكن للجمعيات المعتمدة قانوناً ممارسة الحقوق المعترف بها للطرف المدني بخصوص الوقائع التي تلحق ضرراً مباشراً أو غير مباشر بالمصالح الجماعية التي تهدف إلى الدفاع عنها، وتشمل هذه الوقائع مخالفة للأحكام التشريعية المتعلقة بحماية البيئة، وتحسين الإطار التشريعي وحماية الماء والهواء والجو والأرض وباطن الأرض والفضاءات الطبيعية والعمران ومكافحة التلوث.

وقد تدخلت جمعية المحافظة على البيئة و ترقيتها لولاية تلمسان (Aspewit) كطرف مدني في حادثة قطع أحد المواطنين لشجرة وسط المدينة لتوسيع فناء مقهاها، بعد أن تقدمت بلدية تلمسان بشكوى إلى وكيل الجمهورية لدى محكمة تلمسان، وصدر الحكم الابتدائي عن قسم الجناح لمحكمة تلمسان بتاريخ 01/01/1998، والذي قضى على المتهم بـ 4000,00 دج غرامة نافذة، وفي الدعوى المدنية قبول تأسيس الطرف المدني، وإلزام المدعي عليه بدفع الدينار الرمزي إلى البلدية و مبلغ 10,000 دج لتعويض جمعية المحافظة على البيئة، وبعد استئناف الحكم قضى المجلس بتأييد الحكم(9)، وإضافة على ذلك تضمنت النصوص الخاصة حق الجمعيات التأسيس كطرف مدني منها:

- المادة 74 من قانون 90-29 والمتعلقة بالتهيئة والتعمير والتي نص على أنه يمكن كل جمعية تشكلت بصفة قانونية تنوي بموجب قانونها الأساسي أن تعمل من أجل تهيئة إطار الحياة وحماية المحيط أن تطالب بالحقوق المعترف بها لطرف مدني فيما يتعلق بالمخالفات لأحكام التشريع ساري المفعول في مجال التهيئة والتعمير(11).

- المادة 71 من قانون 98-04 المتعلق بحماية التراث الثقافي خولت لكل جمعية مؤسسة قانونا و يتضمن قانونها الأساسي حكما يقضي بسعيها لحماية الممتلكات الثقافية أن تنصب نفسها خصما مدعيا بالحق المدني فيها يخص مخالفة أحكام هذا القانون.(12)

وبالرجوع إلى الحكم العام الذي خول جمعيات حماية البيئة حق رفع دعوى أمام الجهات القضائية المختصة عن كل مساس بالبيئة، حتى في الحالات التي لا تعني الأشخاص المتسبين لها بانتظام (13)، فإنه يمكن لها ممارسة حق الطعن القضائي أمام الجهات القضائية الإدارية المختصة ضد القرارات بسبب عيب في الإجراءات، وتجاوز السلطة، أو مخالفة القانون، ولا يثير الطعن بالإلغاء أي صعوبة للجمعيات، لأن هذا الطلب يتم بالموضوعية ذلك لأن القانون يخول الحق لكل طاعن فرض احترام المشروعية على الإدارة بواسطة القضاء، ذلك أن الإدارة ملزمة بمراعاة المطابقة والملاءمة في تطبيقها للقواعد البيئية بحسب سموها وتدرجها(9).

المطلب الثاني: ادعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصلحة الجماعية في القانون الفرنسي
يثار التساؤل عن مدى حق الجمعية بفرنسا في الالتجاء إلى القضاء لحماية المصالح الجماعية التي أنشئت لتحقيقها وذلك تأسيسا فقط على ما يقرره لها نظامها التأسيسي وبعبارة أخرى، هل يمكن للجمعيات ما أن تجعل من نفسها حماية للمصالح التي يقررها نظامها التأسيسي، والتي تتجاوز المصالح الذاتية لأعضائها؟

أجابت محكمة النقض الفرنسية على هذا التساؤل بالنفي، وبناء على ذلك لا يكون لأي جمعية، طالما لم يوجد نص يعترف لها بحقها في إقامة الدعوى دفاعا عن المصلحة الجماعية التي ترعاها سواء أمام القضاء الجنائي أو أمام القضاء المدني(14).

ولحسن دراسة الموضوع سنقسم دراستنا إلى:

1) دراسة الوضع في الجمعيات ذات المصلحة الخاصة.

- (2) دراسة الوضع في الجمعيات ذات الأغراض العامة.
- (3) دراسة الوضع بالنسبة لبعض الجمعيات التي اشترط القانون بصدد شروطها خاصة.

أولاً: الجمعيات ذات المصلحة الخاصة

أخذ القضاء الفرنسي موقفاً متشدداً في قبول دعاوى تلك الجمعيات فذهبت الدوائر المجتمعة لمحكمة النقض وبعض أحكام القضاء الفرنسي إلى أن الجمعيات تختلف عن النقابات المهنية في أنها لا تتولى، بحسب الأصل، تمثيل المهنة ولكن أعضائها فقط وبناء على ذلك ما لم يوجد نص قانوني يخول الجمعية حق الإدعاء دفاعاً عن المصلحة التي ترعاها فإنه يشترط لقبول ادعائها مدنياً ذات الشروط المطلوبة لقبول الادعاء المدني من جانب الشخص الطبيعي طبقاً لنص المادة الثانية من قانون الإجراءات الجزائية الفرنسي، أي يثبت إصابتها بضرر شخصي و مباشر من الجريمة الواقعة متميز عن الضرر الاجتماعي الذي ترفع بشأنه الدعوى العمومية ويقع على عاتق النيابة العامة بمفردها مباشرتها، بل وأعاد القضاء الفرنسي تأييد هذا المبدأ في بعض أحكامه الأخرى (15).

ثانياً: الجمعيات ذات الأغراض العامة

أخذ القضاء الفرنسي موقفاً متشدداً في قبول دعاوى الجمعيات ذات الأغراض العامة، ما لم يوجد نص قانوني يخول للجمعية حق الادعاء دفاعاً عن المصلحة التي ترعاها (14). لقد رفضت محكمة النقض الفرنسية السماح لتلك الجمعيات بالادعاء المدني أمام المحكمة الجنائية على أساس أن المصلحة التي تستند إليها ليست مصلحة شخصية ومباشرة - وهو شرط لقبول دعواها أمام المحكمة - بل تمتزج بالمصلحة العامة للمجتمع التي تدافع عنها النيابة العامة.

وتطبيقاً لذلك، قضت بعدم قبول الدعاوى المدنية المرفوعة من جانب بعض الجمعيات في الحالات الآتية:

- دعوى جمعية حماية أخلاق الشباب بالنسبة لجريمة انتهاك حرمة الآداب.
- دعوى جمعية ممولي الضرائب الفرنسيين عن الأضرار الناتجة من جريمة التهريب الضريبي.

- دعوى جمعية مكافحة التفرقة العنصرية.

- دعاوى الجمعيات بالنسبة للمخالفات التي تقع ضد التشريعات الاقتصادية، أو جريمة تزوير في أوراق رسمية، على أساس أنها تتعلق بالمصالح العامة (15).

ومع ذلك، فإن قمة التطور في القضاء الجنائي الفرنسي يتجه نحو قبول دعوى الجمعية دفاعاً عن المصلحة التي ترعاها، فقضت الدائرة الجنائية بمحكمة النقض الفرنسية، بقبول الدعوى المدنية لجمعية تخليد ذكرى الموتى المدفونين في معسكر المعتقلات تأسيساً على خصوصية و موضوع المهمة المعهود بها إلى الجمعية (16).

وقضى حكم آخر بقبول دعوى اللجنة الدولية ضد التسمم الناتج عن الإفراط في التدخين في دعوى مخالفة القانون الصادر في 09 يوليو 1976 المتعلق بمقاومة التسمم بالتبغ (17).

وأخذت أحكام القضاء تتزايد باطراد لمصلحة الجمعيات، فقضى بقبول دعوى الاتحاد الباريسي لحكام كرة القدم ضد أحد المتفرجين الذي قام بالاعتداء على أحد أعضائه وأحدث إصابة به أثناء إحدى المباريات، على أساس أن الاتحاد له مصلحة أدبية في الدفاع عن أعضائه (15).

ثالثاً: الجمعيات التي وضع لها القانون شروطاً خاصة

هناك نصوص خاصة أعطت لبعض الجمعيات حق الادعاء أمام القضاء للدفاع عن المصلحة العامة أو المصلحة الجماعية التي ترعاها، منها الجمعيات التي اشترط القانون إنشاءها خلال فترة معينة أو الحصول على موافقة المضرور أو موافقة الوزير المختص على إنشاء الجمعية التي لها سلطة بالنسبة لجرائم محددة (18).

وسوف نتعرض لها على النحو التالي:

أ) اشتراط إنشاء جمعيات خلال فترة معينة من تاريخ حدوث الجريمة المنشئة للحق التعويض:

هناك بعض الجمعيات اشترط القانون لقبول دعاوها أن يتم إنشاؤها خلال فترة معينة من تاريخ الواقعة محل الدعوى، فمنها من اشترط أن يتم إنشاؤها خلال خمسة أعوام على الأقل من تاريخ الوقائع محل الدعوى (14) مثل:

(1) جمعيات أولياء التلاميذ التي يجب أن يتم الإعلان عنها خلال خمسة أعوام من تاريخ الوقائع، تستطيع أن ترفع دعوى ضد محل تجاري بجانب المدرسة، يقوم ببيع بعض الإشهارات الممنوع بيعها للقصر (19).

(2) جمعيات مكافحة الإدمان على المسكرات (20).

(3) جمعيات مكافحة التدخين (21).

(4) جمعيات مكافحة التفرقة العنصرية (22).

(ب) موافقة المضرور كشرط لقبول دعوى الجمعية

قد يشترط القانون الحصول على موافقة المضرور كشرط لقبول دعوى الجمعية أمام القضاء الجنائي، وإذا كان من وقع عليه الاعتداء قاصرا فيجب الحصول على موافقة من له سلطة الولاية عليه أو ممثله القانوني (14). وذلك مثل:

(1) جمعيات مكافحة العنف الجنسي وجمعيات مكافحة الإكراه الجنسي ضد الأصول (23).

(2) جمعيات مكافحة التفرقة العنصرية لا تستطيع أن تبشر دعوى التعويض المدنية إلا إذا حصلت على موافقة الأشخاص المجني عليهم المعنيين (24).

(3) جمعية مساعدة المرضى أو المعاقين من أصحاب الاحتياجات الخاصة والدفاع عنهم طبقا للمادة 8/2 إ.ج الصادرة بالقانون 90-602 في 12 يوليو 1990، ولا تستطيع الجمعية أن تبشر الإدعاء المدني إلا إذا حصلت على موافقة صريحة من جانب المضرور أو ممثله الشرعي، بالإضافة إلى أنها لا تستطيع الحصول على تعويض عن الضرر غير المباشر (15).

(ج) جمعيات لها سلطة بالنسبة لجرائم محددة:

حرص المشرع الفرنسي على منح بعض الجمعيات صراحة حق الإدعاء المدني للمطالبة بالتعويض المدني إذا أضرت الجريمة بالمصالح الجماعية التي تمثلها، ولكن لم يمنحها هذا الحق إلا بالنسبة لجرائم محددة (25). و نذكر منها على سبيل المثال:

- جمعية الصيد البري (المادة الأولى من القانون الصادر في 28/06/1941 و حاليا م/396 من القانون الزراعي الصادر عام 1955، و جمعية صيد الأسماك المادة الثانية من القانون

الصادر في 01/07/1941 وحاليا المادة 407 من القانون الزراعي).

فتلك الجمعيات تضطلع بمهمة عامة لحماية المصالح الجماعية للصيد البري وصيد الأسماك ومهمة خاصة لمنع الصيد في ملك الغير، وحماية الناتج من الصيد، فما موقفها من مباشرة الدعوى المدنية أمام القضاء الجنائي؟

يطبق عليها القواعد العامة بالنسبة للجمعيات، فإذا كانت الجريمة قد سببت ضررا خاصا لها مثل إتلاف الصيد في أرض يكون الجمعية حق الصيد منها، فلها الحق أن تقوم بالإدعاء المدني أمام القضاء الجنائي أثناء نظر الدعوى الجنائية عن تلك الجريمة. أما إذا أدت المخالفة إلى الأضرار بالمصالح الجماعية للصيد البري أو صيد الأسماك فلا تستطيع الإدعاء المدني أمام القضاء الجنائي لأن تلك الأضرار تختلط بالمصلحة العامة التي تدافع عنها الدولة (15).

إن القضاء الفرنسي قد تشدد كثيرا في قبول ادعاء تلك الجمعيات مدنيا أمام القضاء الجزائي، فطلب ذات الشروط التي تطلبها لقبول الادعاء المدني من الشخص الطبيعي (26).

ولكنه أقر بعد ذلك دعاوى التعويض المرفوعة من تلك الجمعيات (27)، وقضت الدائرة الجنائية بأن الاتحادات الإقليمية للصيادين تستطيع الإدعاء بالحق المدني في الدعاوى الخاصة بنقل وبيع الصيد الذي تم بطريق غير شرعي أيا كان المكان الذي تم فيه الصيد (28)، وكذا في حالة جرائم الصيد باستخدام آلات ممنوعة (29)، والصيد في أوقات محظورة ومخالفة الأوامر الخاصة بتنظيم صيد الفرائس (30).

إلا أنه بصدر قانون 29 جويلية 1984 أجاز المشرع الفرنسي لجمعيات صيد الأسماك والصيادين حق الإدعاء المدني بالنسبة للجرائم المنصوص عليها في المادة 401 وما يليها في القانون الزراعي الفرنسي، وسواء كان الضرر الذي أصابها مباشرا أو غير مباشر (31)، والذي منح أيضا الاتحادات الإقليمية لجمعيات صيادي البحر والمزارع السمكية، وكذلك منح جمعيات الصيادين المحترفين حق مباشرة الحقوق المقررة للمدعي بالحق المدني فيما يتعلق بالجرائم المنصوص عليها في المواد من 1/230 إلى 1/239 في القانون الزراعي الفرنسي. وسمحت المادة 289 من قانون العقوبات الفرنسي لجمعيات الدفاع عن الأخلاق العامة بالادعاء المدني في الدعاوى التي ترفع بالنسبة لجرائم انتهاك حرمة الآداب أو الأخلاق،

وتستطيع تلك الجمعيات مباشرة الدعوى المدنية والتمتع بحقوق الطرف المدني شريطة موافقة وزير العدل ووزير الداخلية بقرار مسبق(15).

نصت المادة 46 من القانون رقم 73-1193 الصادر في 27 ديسمبر 1973، المعروف باسم قانون روير "Loi Rouer" في شأن توجيه التجارة والصناعات اليدوية والتي تعدلت بالقانون رقم 88/14 الصادر في 5 يناير 1988 وطبقا للمادة الأولى الخاصة بالدعوى القضائية من جانب جمعيات المستهلكين، والتي، أصبحت المادة 1/421 من قانون الاستهلاك الصادر في 18 يناير 1992، على أن جمعيات الدفاع عن مصالح المستهلكين تستطيع أن تحرك الدعوى العمومية للدفاع عن المصلحة الجماعية لهم، وذلك في الجرائم التي تشكل ضررا مباشرا أو غير مباشر بالمصلحة الجماعية للمستهلكين(32).

وقضت محكمة النقض الفرنسية بقبول الادعاء المدني من جمعيتها الدفاع عن مصلحة المستهلكين في الدعوى المقامة من جريمة الغش في بيع المواد الغذائية(33)، والمقامرة بأوراق اليانصيب(34)، وإعادة بيع سلعة بالخسارة(35).

المبحث الثاني: إدعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصالح الفردية لأعضائها

يمكن للجمعية رفع دعوى جماعية دفاعا عن المصلحة الذاتية لأعضائها(36). ويجب على الجمعية عند ممارستها لهذه الدعوى أن تثبت كشرط لقبول دعاوها وجود ضرر لحق بأعضائها. ففي حكم صدر من محكمة النقض الفرنسية في عام 1929 قضت فيه بقبول دعوى جمعية المستهلكين للغاز ولل كهرباء بالتعويض عن الضرر الذي لحق ببعض أعضائها إثر انقطاع التيار الكهربائي(37).

فيمكن للجمعية عن طريق الدعوى الجماعية أن تحقق ما يمكن لأي عضو من أعضائها أن يحققه من دعواه.

سوف نتعرض لهذا الموضوع خلال مطلبين كما يلي:

المطلب الأول: ادعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصالح الفردية لأعضائها في القانون الجزائري

لقد سبق وذكرنا أن قانون 31/90 كفل للجمعيات حق التقاضي وممارسة حقوق الطرف المدني للدفاع عن المصالح الجماعية، كما أن هذا القانون يخول الجمعيات حق الإدعاء مدنيا للدفاع عن المصالح الفردية لأعضائها(3)، ولهذا سوف نتعرض لكل من جمعية حماية

المستهلك وجمعية حماية البيئة على التوالي.

أولا : إدعاء جمعيات حماية المستهلك مدنيا للدفاع عن المصالح الفردية لأعضائها. نص المشرع الجزائري في المادة 19 من القانون رقم 09-03 المتعلق بحماية المستهلك وقمع الغش (38) على أنه "يجب أن لا تمس الخدمة المقدمة للمستهلك بمصلحته المادية وأن لا تسبب له ضررا معنويا".

كما سمح المشرع الجزائري في نص المادة 23 من القانون المذكور أعلاه، لجمعية حماية المستهلك التأسيس كطرف مدني أمام أية جهة قضائية للمطالبة بالتعويض عن الأضرار الفردية المادية والمعنوية التي أصابت مستهلكا أو عدة مستهلكين (39).

* شروط قبول الدعوى:

- أن تكون الجمعية معتمدة قانونا طبقا لنص المادة 21 من القانون المذكور أعلاه.
- أن تكون الأضرار الفردية ذات مصدر مشترك.
و طبقا للمادة 23 من القانون المذكور أعلاه، يمكن أن تستفيد جمعيات حماية المستهلكين المعترف لها بالمنفعة العمومية من المساعدة القضائية.

ثانيا: إدعاء جمعيات حماية البيئة مدنيا للدفاع عن المصالح الفردية لأعضائها. سمح المشرع الجزائري في نص المادة 38 من القانون رقم 03-10 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة (40)، لجمعية حماية البيئة في رفع دعوى باسمها أمام أي جهة قضائية للمطالبة بالتعويض عن الأضرار الفردية التي أصابت الأشخاص الطبيعيين.

*شروط قبول الدعوى

نصت المادة 38 من القانون المذكور أعلاه على توافر الشروط التالية لقبول دعوى جمعية حماية البيئة التي ترفعها دفاعا عن المصالح الفردية لأعضائها:

- أن تكون الجمعية معتمدة قانونا طبقا لنص المادة 35 من القانون المذكور أعلاه.
- أن تكون الأضرار الفردية ناتجة عن فعلا واحد.
- الحصول على توكيل من قبل اثنين من الأشخاص الطبيعيين على الأقل.
- أن يكون التوكيل من طرف المعني مكتوبا.

و طبقا للفقرة الثالثة من نص المادة 38 السالفة الذكر، يمكن للجمعية التي ترفع دعوى

قضائية ممارسة الحقوق المعترف بها للطرف المدني أمام أية جهة قضائية جزائية.
المطلب الثاني: إدعاء الجمعيات مدنيا للدفاع عن المصالح الفردية لأعضائها في القانون المقارن.

سوف نتعرض في هذا المطلب إلى:

أولا: دعوى التمثيل المشترك في القانون الفرنسي.

ثانيا: الدعوى الجماعية في أمريكا.

ثالثا: الطعن الجماعي في كندا.

أولا: دعوى التمثيل المشترك في القانون الفرنسي *L'action en représentation conjointe*
أنشأ المشرع الفرنسي هذه الدعوى بموجب المادة 8 من قانون جانفي 1992 (41) المدرج في قانون 5 جانفي 1988 و الخاص بدعاوى جمعيات المستهلكين المرخص لها قانونا (42).
وتتمثل هذه الدعوى في المطالبة بالتعويض عن أضرار فردية عدة ذات مصدر مشترك عن طريق دعوى واحدة ترفعها الجمعية تمثل المستهلكين المتضررين (7). وهذه الدعوى لا تقبل إلا من جمعيات معتمدة ومعترف لها بالصفة التمثيلية على الصعيد الوطني، وحاصلة على وكالة مكتوبة من قبل اثنين من المستهلكين على الأقل من الأشخاص الطبيعيين الذين هم ليسوا من أعضاء الجمعية (42).

إن المستهلك الذي مثل يعتبر في هذه الحالة بصفته مباشر للحقوق المعترف بها للطرف المدني بالتطبيق لتقنين الإجراءات الجزائية الفرنسي (43) ومع ذلك فإن الإنذارات والإعلانات التي تخص المستهلك ترسل إلى الجمعية (44).

وتنص المادة 422\3 من قانون الاستهلاك الفرنسي أنه يمكن أن تدعي بحق مدني أمام قاضي التحقيق أو الجهة القضائية المختصة لمحل إقامة المهني المختصم (42)، وإن لم يوجد أمام قاضي التحقيق أو الجهة القضائية المختصة لمقر الجمعية الموكلة من قبل المستهلكين (44).

ومما لا شك فيه أن هذه الدعوى - التمثيل المشترك - تكون أفيد للمتضررين، فهي توفر عليهم تكاليف التقاضي، ثم إن مبالغ التعويض تصرف إليهم ولا تذهب إلى الذمة المالية للجمعية (45).

على أنه ما ينقص من جدوى هذه الدعوى هو أن الجمعية إذا خسرت دعاوها، فإن هؤلاء المستهلكين المتضررين يخسرون تبعا لذلك الحق في رفع دعاوى فردية (7).

ثانياً: الدعوى الجماعية في أمريكا La class action

يعود تاريخ الدعوى الجماعية إلى القرون الوسطى الإنجليزية، ولكن التطور الحقيقي لهذه الدعوى، كان خلال القرن العشرين بالولايات المتحدة الأمريكية (46). وقد سمحت المادة 23 من قانون الإجراءات المدنية الفيدرالي الأمريكي لسنة 1938 باستعمال الدعوى الجماعية la class action للحصول على التعويضات عن الأضرار الفردية (42).

وعدلت هذه المادة سنة 1966 بما في ذلك:

- حجية الأحكام على كل أعضاء المجموعة
- إلقاء شرط وجود علاقة قانونية بين أعضاء المجموعة
- تقنين صلاحيات المحكمة لضمان السير العادل لإجراءات الدعوى الجماعية (47).
- ❖ شروط قبول الدعوى
- يقتصر حق رفع مثل هذه الدعوى على الجمعيات المعتمدة قانوناً في حالة وجود أضرار فردية أصابت عدة أشخاص نتيجة فعل واحدة (7).
- وتشترط المادة 23 من قانون الإجراءات المدنية الفيدرالي الأمريكي لقبول الدعوى الجماعية ما يلي:

- (1) أن تكون الأضرار الفردية أصابت عدة أشخاص من المجموعة (48).
- (2) أن تكون هذه الأضرار ناتجة عن فعل واحد (49).
- (3) أن تكون طلبات وأوجه الدفاع والدفع للممثل الجماعة نموذجية (50).
- (4) كفاية التمثيل وملاءمته، وهذا يستلزم من الممثل أن يدخر جهده في حماية المصالح الجماعية بطريقة عادلة (51).

❖ إجراءات الدعوى

تنص المادة 23/ج/2 من قانون الإجراءات المدنية الفيدرالي على أن توجه المحكمة إعلاناً إلى أعضاء الجماعة بالطريقة التي تتلاءم وظروفهم، وعلى وجه الخصوص إعلان كل عضو على حدة، وهذا جهد معتبر لإمكانية تمييز هويتهم (52).

يمكن أن يوجه الإعلان برسالة عادية، ولكن هذه الطريقة يترتب عنها عبء مالي ضخم، ولذا ينبغي أن يتم الإعلان عن طريق الصحافة الموثوقة أو المسموعة، أو عن طريق

إعلانات أمام المحلات التجارية (42).

و يعد الإعلان إجراء أساسيا في الدعوى، فهو يرمي في المقام الأول إلى إعلان الغائبين بأن الدعوى الجماعية رفعت باسمهم، كما أنها تحرك من ناحية ثانية إجراءات أو آلية الخيار في الخروج من الدعوى (opt-out)، والذي تخول كل عضو أن يطلب استبعاده من الدعوى صراحة، ولكن يفترض أن السكوت يعادل الإصرار، فهو دلالة على الرضا بقيام الدعوى باسمه (opt-in) (16).

❖ التطور التشريعي لهذه الدعوى

وضع المشرع الأمريكي بعض القوانين لتطوير الدعوى الجماعية وتمثل فيما يلي:

(1) قانون إصلاح الدعوى الجماعية لسنة 1995.

Private securities litigation reform Act 1995 "PSLRA"

استحدث قانون إصلاح الدعوى الجماعية لسنة 1995 قواعد جديدة تطبق على الدعوى الجماعية بما في ذلك:

- الوصف القانوني للوقائع.

- المسؤولية.

- التعويض عن الأضرار.

- تكاليف ومصاريف الدعوى (48).

(2) قانون خاص بالدعوى الجماعية المنصفة لسنة 2005

Class action fairness Act 2005

القانون الخاص بالدعوى الجماعية المنصفة لسنة 2005 يتيح للمدعى عليهم إمكانية نقل الدعوى الجماعية المرفوعة أمام محاكم الدولة إلى المحاكم الفيدرالية. وقد فرض هذا القانون قيودا جديدة على إجراءات الدعاوى الجماعية مما أدى إلى التقليل من عدد هذه الدعاوى (48).

وقد وسعت المادة 4 من هذا القانون من اختصاص المحاكم الفيدرالية، وذلك بتعديل المادة 28 من قانون الإجراءات المدنية الفيدرالية الأمريكي (48).

ثالثا: الطعن الجماعي في كندا Le recours collectif

صدر قانون الطعن الجماعي في 8 جوان 1978 عن المجلس الوطني بمقاطعة الكيبك

بكندا(42).

الطعن الجماعي إجراء يسمح للطرف المدعي في رفع دعوى أمام القضاء باسم مجموعة من الأشخاص للمطالبة بالتعويض عن الأضرار ناتجة عن فعل واحد(53).
قام المشرع بمقاطعة كبيك بتحسين نموذج الدعوى الجماعية الأمريكية (42). فاقبس منها أحكامها، وذلك بما يتفق وقانونه الإجرائي. وبذلك فإنه شكل النموذج المتطور والمتقدم في الدعوى الجماعية في العالم(16).

❖ شروط قبول الطعن

نصت المادة 1003 من قانون الإجراءات المدنية الكيبيكي على توافر عدة شروط لقبول الطعن وهي:

- (1) تصريح من طرف القاضي يسمح باستعمال الطعن الجماعي(53).
 - (2) أن تكون الأضرار ناتجة عن فعل واحد(54).
 - (3) إثبات الحق المدعي(55).
- وقد أيد المجلس الأعلى بكندا الحكم الصادر عن المحكمة الاستثنائية بكبيك، الذي اشترط فيه تقديم وسيلة إثبات للحق المدعى به من طرف المدعي، وهذا منذ تقديم الطلب للحصول على التصريح الخاص باستعمال الطعن الجماعي.
- (4) أن يكون عدد أعضاء المجموعة ملائماً، وذلك لتسهيل تطبيق الإجراءات التقليدية في رفع الدعوى (42).

ونصت المادة 1003 من قانون الإجراءات المدنية الكيبيكي على أن عدد أعضاء المجموعة، يجعل استعمال الإجراءات التقليدية في رفع الدعوى صعباً وليس مستحيلاً(56).

(5) يجب أن يوجد ممثل الجماعة بكبيك لضمان التمثيل التام لأعضاء المجموعة.

في سنة 2003 قام المشرع في مقاطعة كبيك بتبسيط إجراءات الحصول على التصريح الخاص باستعمال الطعن الجماعي، وذلك بإلغاء شرط إثبات الحق المدعى به(53).

❖ إجراءات الدعوى

إذا صدر حكم بالتصريح الجماعي يجب أن يبين فيه ما يلي:

- صفة الجماعة.

- المسائل المشتركة لأعضاء الجماعة.

- تعيين ممثل الجماعة (16).

وطبقا لنص المادة 1006 من قانون الإجراءات المدنية الكيبيكي يجب إعلان أعضاء الجماعة لقيام الدعوى الجماعية، ويمكن لكل عضو أن يطلب إخراجها منها (42). ويجب أن يضمن الإعلان على البيانات التالية:

- وصف الجماعة.

- موضوع النزاع.

- إمكانية كل عضو أن يتدخل شخصيا في الطعن الجماعي.

- الشكل الواجب اتباعه لتحقيق هذا الغرض.

ويجوز الاكتفاء بالإعلان عن طريق النشر في وسائل الإعلام.

والتطوير الحقيقي لهذه الدعوى يبدو في مرحلة التحقيق والحكم في الموضوع. فإجراءات الدعوى تسير تحت رقابة المحكمة المستمرة. ويقوم القاضي هنا بدور متميز عن دوره في الدعاوى الفردية، فالقواعد التقليدية التي تحكم الدعاوى الفردية، تبدو عدم ملاءمتها في طعون الجماعات. فالمثل لا يمكنه ترك الدعوى أو التصالح، أو قبوله بدون إذن من المحكمة، والمحكمة في جميع الأوقات لها الحق أن تعدل عن قرارها بالتصريح بالطعن، وأن تعدل في تشكيل الجماعة، أو أن تقرر تغيير الممثل وهذا طبقا للمادتين 1022 و1024 من قانون الإجراءات المدنية الكيبيكي على التوالي (16). فالقاضي في هذه الدعوى يعتبر حارسا للجماعة (42).

أما بالنسبة للحكم النهائي، فإنه يتمتع بحجية الأمر المقضي للجماعة، والذي يطبق على كافة أعضاء الجماعة الذين لم يخرجوا باختيارهم من الدعوى، ويجب أن يبين من الحكم الجماعة المستفيدة منه أو المقيدة به، بمعنى أنه لا يعطي بالضرورة قائمة بأسماء الأعضاء على سبيل الحصر، ولكن يبين عناصر تميزهم (16).

❖ تقدير التعويض

نص المشرع بمقاطعة الكبيك في المادة 1031 من قانون الإجراءات المدنية، على أنه يمكن للمحكمة أن تحدد تعويضا إجماليا وذلك إذا كانت عناصر الإثبات المقدمة

للمحكمة فيها من الكفاية ما يمكنها أن تحدد على وجه الدقة المبلغ الإجمالي لتعويض أعضاء المجموعة (57). وإما أن يحدد القاضي في الحكم مقدار التعويض المستحق لكل عضو من أعضاء الجماعة، ففي هذه الحالة فإن للعضو أن يتقدم بطلبه للحصول على قيمة التعويض المحكوم له به إلى قلم كتاب المحكمة في خلال سنة من نشر الحكم (42).

قضت أحكام عديدة برفض الدعوى، ويرجع السبب في ذلك إلى أن إجراءات التحقيق تعد دعوى حقيقية قبل الدعوى. وهذه الإجراءات أي الخاصة بالتصريح في الدعوى مبينة على وجه الخصوص على معيار الحق الظاهر الذي كان الخلاف في شأنه حول الموضوع. إلى أن أوضحت المحكمة العليا هذا المعيار الذي ظل وقتا طويلا من الصعب تفسيره.

وبسبب هذا الجدل، فإن المواعيد المقررة للحصول على تصريح في الدعوى تمتد لعامين، ففي قضية أثارت جدلا واسعا، حركها جمع من المدعين ملاك لسيارة هوندا، باعتبارهم ضحايا لعب في الصنع، أي لوجود عيب خفي في محرك السيارة، فبعد رفض دعواهم لعب في الشكل، تقدموا بطلب عارض مطالبين فيه باسترداد أتعاب المحاماة من الصنع (16). ولهذا تدخل المشرع في عام 1982 حيث نص على إمكانية استئناف الحكم الصادر برفض التصريح بالدعوى، وكذلك طريقة حساب الأتعاب كجزء من مصاريف الدعوى (42).

الخاتمة

اعترف التشريع والقضاء في كل من الجزائر وفرنسا للجمعيات بحقها في التقاضي، دفاعا عن المصالح الذاتية لأعضائها، فضلا عن المصالح الجماعية التي أنشئت من أجلها. فإذا وقع فعل يشكل اعتداء على إحدى تلك المصالح، فللجمعيات الحق في رفع الدعوى المدنية سواء أمام القضاء المدني أو أمام القضاء الجزائي للمطالبة بالتعويض عن الأضرار المادية والمعنوية التي ألحقت بالمصالح الفردية والجماعية لأعضائها، ولها أن تبشر في ذلك كافة الحقوق المعترف بها للطرف المدني.

فهذه الآلية مفادها أن دعوى المدعي لا ترمي فقط إلى الدفاع عن مصالحه الذاتية بل أيضا مصالح جميع أعضاء الجماعة الذين يكونون في نفس مركزه المعتدى عليه. ويلاحظ أن الحكمة التي توخاها كل من التشريع والقضاء من السماح للجمعية بالتقاضي نيابة عن أعضائها ولمصلحتهم، هي أن الجمعية بما تملكه من إمكانيات، هي

أجدر على مقاضاة المدعى عليه، فضلا أن نفقات اللجوء إلى القضاء، قد تكون باهظة ولا تتناسب مع ما يحصل عليه العضو من تعويض لهذه الأضرار. كما أن تلك الأضرار قد تكون تافهة، فلا يجد العضو ضرورة للقضاء، بينما ترى الجمعية أن السكوت عن هذه المخالفات حتى وإن كانت بسيطة، قد تدفع إلى التهادي في الاعتداءات.

الإحالات

- (1) السيد محمد السيد عمران، حماية المستهلك، الدار الجماعية، بيروت، 2003، ص 231.
- (2) القانون رقم 90-31 المؤرخ في 04/12/1990 المتعلق بالجمعيات، المنشور شاوي عبد الكريم، مجمع الأحكام الجزائية في القوانين الخاصة، من 1981 إلى 1991، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ص 249.
- (3) المادة 16 من قانون 31/90، تكتسب الجمعية الشخصية المعنوية والأهلية المدنية بمجرد تأسيسها طبقا للمادة 7 من هذا القانون ويمكنها حينئذ أن تقوم بما يلي:
أن تمثل أمام القضاء وتمارس خصوصا أمام المحاكم المختصة حقوق الطرف المدني بسبب وقائع لها أعضاؤها الفردية أو الجماعية، المؤرخ في 04 ديسمبر 1990، المتعلق بالجمعيات، الصادر في الجريدة الرسمية العدد 53، بتاريخ 05 ديسمبر 1990، ص 1687.
- (4) القانون رقم 89/02 المتعلق بالقوانين العامة لحماية المستهلك، الصادر بالجريدة الرسمية العدد 06، بتاريخ 08 فبراير 1989، ص 154.
- (5) الضرر المعنوي أو الأدبي، Préjudice moral، هو ما يصيب الشخص في كرامته أو شعوره أو شرفه أو في معتقداته الدينية، أو عاطفته بعبارة شاملة كل مساس بالناحية النفسية للذمة الأدبية.
- (6) علي بولحية بن بوخيس، القواعد العامة لحماية المستهلك والمسؤولية المترتبة عنها في التشريع الجزائري، دار الهدى عين مليلة، الجزائر.
- (7) محمد بودالي، حماية المستهلك في القانون المقارن، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2006، ص 682.
- (8) المادة 65 من القانون رقم 04/02 المؤرخ 23 جوان 2004، يحدد القواعد المطبقة على الممارسات التجارية، الصادر بالجريدة الرسمية العدد 41، 27 جوان 2004.
- (9) يحي وناس، الآليات القانونية لحماية البيئة في الجزائر، رسالة دكتوراه، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2007، ص 144.
- (10) القانون رقم 03-10 المؤرخ في 19 يوليو سنة 2003، المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، الجريدة الرسمية العدد 43، بتاريخ 20 يوليو سنة 2003، ص 13.
- (11) قانون 90-29 المؤرخ في 01/12/1990، المتعلق بالتهئية والتعمير، الجريدة الرسمية العدد 52، بتاريخ 02/12/1990، ص 1652.
- (12) قانون 98-04 مؤرخ في 20 صفر عام 1419 الموافق 15 يونيو سنة 1998، المتعلق بحماية التراث الثقافي، الجريدة الرسمية العدد 44، بتاريخ 17 يونيو 1998، ص 03.

(13) المادة 36 من القانون رقم 03-10 المؤرخ في 19 يوليو سنة 2003 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، الجريدة الرسمية العدد 43، بتاريخ 20 يوليو سنة 2003، ص 13.

(14) Robert Mathieu, Le guide Mattieu des associations, premier édition, corlet imprimeur S. A. France, octobre 2005, P 163, 485.

(15) توفيق لويس توفيق، ذاتية الدعوى المدنية الناشئة عن الجريمة، الإسراء للطباعة، القاهرة، 2004، ص 122.

(16) محمد نور شحاته، الدعوى الجماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1997، ص 53، 139.

(17) Crim 29 Avr 1986 Bull n° 146.

(18) Cass Crim 26 Mai 1992, B, Crim, n° 211.

(19) Art 99 de la loi 87-588 du 30 juillet 1987.

(20) C. deb. Boissons art L. 96.

(21) C. santé publ. art L. 355-32.

(22) C proc pendant art 2-1 modifier par la loi 2004-204 du 9 mars 2004/

(23) C pen. Art 227-27.

(24) Cour de cassation, pourvoi N° 05-88324, du 25 septembre 2007.

(25) Cass crim 03 mai 1988, B crim n° 188, 28 novembre 1991 B crim n° 447.

(26) إبراهيم الدسوقي أبو الليل، الحماية القانونية للضحية في القانون الكويتي، مجلة الحقوق، العدد الثاني، 21 يوليو 2004، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ص 47.

(27) Crim 10 décembre.1969, Bull N° 337, 15 avril. 1982, ibid 88, 4 fév.1986, ibid, 43.

(28) Cass, crim 26 Novembre 1970, B. crim, N° 313.

(29) Cass, crim 15 Novembre 1990, B. crim, N° 384.

(30) Crim 27 février 1992, Bull N° 91.

(31) محمد عبد اللطيف الفقهي، القضاء الجنائي وحقوق ضحايا الجريمة، دار الفجر، القاهرة، ص 55

(32) L 421-1 du code de la consommation dispose que "Une association agréée de défense des consommateurs peut se constituer partie civile pour des faits portant un préjudice direct ou indirect à l'intérêt collectif des consommateurs"

(33) Crim 31 janvier 1983, Bull, N° 210, P 566.

(34) Crim 22 aout 1990, Bull 306, D 1990, inf. nap. 243.

(35) Crim 10 octobre 1996, D 1997, inf. nap. 243.

(36) Cass Civ mai 1990, B C IN 102.

(37) Cass Civ 25 Novembre 1929, DH 1930, I.

(38) قانون رقم 09-03 المؤرخ في 25 فبراير 2009، المتعلق بحماية المستهلك وقمع الغش، الصادر

بالجريدة الرسمية العدد 15، بتاريخ 08 مارس 2009، ص 12.

(39) تنص المادة 23 من قانون المستهلك وقمع الغش على أنه "عندما يتعرض مستهلك أو عدة مستهلكين لأضرار فردية تسبب فيها نفس المتدخل وذات أصل مشترك، يمكن لجمعية حماية المستهلك أن تتأسس كطرف مدني

(40) القانون رقم 03-10 المؤرخ في 19 يوليو سنة 2003، المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة،

الجريدة الرسمية عدد 43، الصادرة بتاريخ 20 يوليو سنة 2003، ص 13.

(41) قبل هذا القانون تحول مواد 1/8 و 2/8 و 3/8 وإلى المواد 1/422 و 2/422 و 3/422 من قانون

الاستهلاك.

(42) Louis Boré, la défense des interets collectifs par les associations devant les juridictions administratives et judiciaires, L.G.D.J, Paris, 1997, P, 393, 426.

(43) أحمد محمد محمود خلف، الحماية الجنائية للمستهلك في القوانين الخاصة، الطبعة الأولى، المكتبة

العصرية للنشر و التوزيع، 2007، ص 511.

(44) L'article L, 422 du code de la consommation.

(45) قادة شهيدة، المسؤولية المدنية للمنتج، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 223.

(46) José Maria prévez, introduction à la class action en droit Amerécain, l'opportunité d'une action de groupe en droit des sociétés, collection ceprisca, imprimerie de la manutention à mayenne, France, 2004, p 22.

(47) William D, Tochiana, expérience nationale, les états unis, les recours collectifs, étude comparée, colloques volumes 5, société de législation comparée, Paris, journée d'étude du 27 janvier 2006, P 28.

(48) L'ART 23 exige " le groupe doit si nombreux que la jonction des instances soit impossible".

(49) L'ART 23 exige ensuite "qu'il existe des points de droit ou de fait commun au groupe".

(50) L'ART 23 exige que " les demandes ou les moyens de défense des représentants sont typiques des demandes ou des moyens de défense du groupe".

(51) L'ART 23 exige " les représentations protégèrent équitablement et convenablement les intérêts du groupe".

(52) L'alinéa (C) (e) de la règle 23 dispose que "le tribunal adresse aux membres du groupe la notification la mieux adaptée aux circonstances, notamment une notification individuelle à tous les membres qu'un effort raisonnable permet d'identifier".

(53) Martin cauchon, et Mazia tscadore, Expérience nationale, le canada, les recours collectifs, étude comparée, société de législation comparée, journée d'études du 27 Janvier 2006, imprimerie, France, 2006, P 38.

(54) L'art 1003 du code de procédure civile exige "les recours des membres soulèvent des questions de droit ou des faits identiques similaires on connexes".

(55) L'art 1003 du code de procédure civile exige " les faits allégués paraissent justifier les conclusions recherchées".

(56) L'art 1003 du code de procédure civile exige en suite que "La composition du groupe rend difficile ou peu pratiquer l'application des articles 59 ou 67".

(57) L'article 1031 dispose que "Le tribunal ordonne le recouvrement collectif si la preuve permet d'établir d'une façon suffisamment exacte le montant total des réclamations des membres; il détermine alors le montant dû par le débiteur même si l'identité de chacun des membres ou le montant exact de leur réclamation n'est pas établi".

التأثير على سلوك المستهلكين (العون الاقتصادي - قطاع العائلات)

بقلم

د / محمد الناصر حميداتو

قسم العلوم الاقتصادية - جامعة الوادي - الجزائر



ملخص

يعتبر الاستهلاك ظاهرة اقتصادية هامة فهو أحد مقومات ومكونات النشاط الاقتصادي، ويشكل أهم جوانبه الأساسية . فالاستهلاك يارسه الأعوان الاقتصاديون بغية تحقيق رغباتهم وسد حاجاتهم الأساسية. وبما أن قطاع العائلات جزء مهم يمارس الاستهلاك، فإنه يعتبر من القطاعات الاقتصادية التي لها دور فعال في التنمية الاقتصادية.

Résume :

La consommation est un phénomène économique important, Il est l'un des constituants importants et les composantes de l'activité économique et sont les aspects les plus importants de la base. La consommation est pratiquée par des agents des économistes afin de réaliser leurs désirs et satisfont les besoins fondamentaux. Comme le secteur des ménages est une partie importante de l'exercice familles consommation, il est l'un des secteurs économiques qui ont un rôle actif dans le développement économique.

مقدمة:

لقد دأب المفكرون الاقتصاديون البحث في تحقيق الرشادة الاستهلاكية في ظل إنفاق ما يجب لتحقيق ما يهدف منه منذ القرون الماضية، وأصبحت السياسات الاقتصادية للدول والمجتمعات تهدف إلى سبل حماية المستهلكين من خلال البرامج والخطط وتوظيف كل الوسائل لتحقيق ذلك، وخاصة في تلك المجتمعات التي تملك تقليدا اقتصاديا وتسعى إلى حماية مواطنيها من المآزق والأزمات.

نحاول في هذا المقال إظهار العائلات كعون اقتصادي مهم يمارس الاستهلاك النهائي انطلاقاً من معرفة وإدراك المحددات الأساسية والعوامل المؤثرة على الاستهلاك وإبراز النظريات التي تعاقبت تاريخياً في تفسير الاستهلاك لفهم سلوك المستهلكين. ومن أجل التخصيص أشرنا إلى العائلات الجزائرية وتاريخ نشاطها الاقتصادي لمعرفة وتفسير سلوكها وتقليدها الاقتصادي، ودعمنا بأمثلة قياسية مقارنة بالعائلات الأمريكية والعائلات الفرنسية في حقب متباعدة، وكل هذا من أجل إظهار الكيفية الحقيقية والواقعية والصورة الكاملة لهذا القطاع، بحيث لما تصاغ برامج الحماية ندرك كل أبعاده ومعانيه ونتائج التطبيقية في ظل حرية الفرد في الإبداع والعيش الكريم.

الاستهلاك والمستهلك

نحاول في هذا المقال إظهار بعض المعاني الاقتصادية والظواهر التي تفسر سلوك المستهلك ضمن العون الاقتصادي للعائلات، بحيث نتعرف على المستهلك ونجيب عن العوامل المحددة والمؤثرة على الاستهلاك، ونسهم بالطرق إلى النظريات المفسرة للاستهلاك، ونخرج على قطاع العائلات في الجزائر، ملخصين الوضعية مدعمين بأمثلة مقارنة قياسية، ونخلص إلى الاستنتاجات والملاحظات في شكل نتائج المؤثرات الحقيقية لترشيد سلوك المستهلك.

تعاريف: يعتبر الاستهلاك الاستنفاد النهائي لمنافع السلع والخدمات، وهو الغاية القصوى من النشاط الإنتاجي، وهو أحد مكونات الطلب الإجمالي. حيث أن التغيرات في الميل إلى الاستهلاك تؤدي إلى إحداث تغيرات في الدخل وحجم العمالة¹.

ويقصد بالاستهلاك عادة، الحصول على السلع والخدمات لاستخدامها في تحقيق إشباع الحاجات المختلفة. وبذلك فكل عملية شراء يقصد بها الرغبة في إشباع الحاجات، يعتبر عملية استهلاكية. وهي تختلف عن كل عمليات الشراء بهدف إعادة البيع (التجارة) أو عن العمليات التي تهدف شراء المواد الأولية من أجل إتمام تصنيعها (الإنتاج)².

وحسب "جون مينار كينز" فإن الناتج المحلي الداخلي يمكن تفسيره عبر عدة قطاعات وعمليات أي: $Y = C + I + G + (X - M)$

حيث Y: الناتج الداخلي الخام

C: استهلاك قطاع العائلات

I : الاستثمار

G : الإنفاق الحكومي

(X-M) : الصادرات - الواردات: طلب العالم الخارجي.

مع اعتبار أن الضرائب موجودة ضمناً في كل القطاعات .

والملاحظ لهذه المعادلة، يدرك بان الاستهلاك محدد أساسي وعنصر مهم لمكونات الطلب الإجمالي فنجد في الاستهلاك :- الاستهلاك النهائي: قطاع العائلات

- الاستهلاك الإنتاجي: قطاع المؤسسات الاستثمار

- الاستهلاك الحكومي يفسر بالإنفاق الحكومي

- استهلاك العالم الخارجي: صافي الميزان التجاري

ومحور دراستنا هو سلوك قطاع العائلات في الاستهلاك، وكيف يمكن التأثير عليه باعتبار المستهلك (العائلات) تمارس هذا النشاط قصد إشباع حاجياتها المتعددة في ظل موارد محدودة وهذا ما يعني بالمشكلة الاقتصادية.

دوافع الاستهلاك ومحدداتها:³

الدوافع: يمكن أن نميز بين نوعين من الدوافع:

- الدوافع الأولية: وهي القوى التي تحرك الفرد باتجاه إشباع حاجاته الفسيولوجية (شراء المواد الغذائية، الملابس....).

- الدوافع الثانوية: وهي الدوافع المبنية نتيجة للاختلاط بالبيئة المحيطة بالمستهلك، وهي تتركز على حاجيات عقلية وفسيولوجية كالحاجة إلى النجاح وحب الظهور والأمان وتحقيق الذات.

المحددات: هناك ثلاث محددات لدوافع سلوك الفرد:

1- تنشيط السلوك: وهي حاجة داخلية ناتجة عن عدم التوازن والحاجة إلى شيء محدد أو توقع شيء معين.

2- توجيه السلوك: وهنا توجه الدوافع والسلوك الفردي نحو هدف معين ومحدد.

3- تثبيت السلوك: تدعيم السلوك بواسطة الدوافع يؤدي إلى تثبيت السلوك أو تحريره إلى سلوك آخر.

ومنه ندرك أن العلاقة بين السلوك والدوافع علاقة مترابطة متزامنة. العوامل المحددة للاستهلاك العائلي: هناك عوامل عديدة لها دور كبير في تحديد الاستهلاك العائلي أهمها: - الدخل المتاح - المستوى العام للأسعار ومعدلات الفائدة - حجم السكان - الضرائب - هيكل توزيع الدخل الوطني، بالإضافة إلى العادات والتقاليد والدوق والمحيط. ويرى "كينز" أن أهم محدد للاستهلاك هو الدخل،⁴ حيث تعتبر دالة الاستهلاك علاقة مستقرة بين استهلاك مجموع العائلات ودخلها الكلي المتاح.⁵

$$C_M = a + bY_d \quad \text{أي يمكن كتابة أو اختصار العلاقة بـ:}$$

حيث C_M : استهلاك العائلات.

a : حد الكفاف أو الاستهلاك التلقائي الذي لا يتبع الدخل.

b : الميل الحدي للاستهلاك MPC . Y_d : الدخل المتاح (ناقص الضرائب).

العوامل المؤثرة على الاستهلاك:

يتوقف الاستهلاك على عوامل ذاتية وموضوعية عديدة. فملخص العوامل الذاتية والشخصية هي الاحتياط والرغبة في الضمان وحب الشعور بالتباهي أو الاستقلال أو المقدرة على التصرف.

في حين أن العوامل الموضوعية تتلخص في التغير في الأصول السائلة (الرصيد النقدي السائل) والرصيد من السلع المعمرة وحجم وتوزيع الدخل والتغيرات السياسية والمالية (الاستهلاك بالتقسيط، الضرائب، القوة الدافعة للدخار.....).

سلوك المستهلك

يعتبر المحور الأساسي للعملية التسويقية حيث أصبح لمنظمات الأعمال التجارية والصناعية والمالية الاهتمام الواسع والكامل بالمستهلك فهو المحور الأساسي لنشاطاتها والمعياري الذي يحكم على نجاح السلع والخدمات من فشلها.

تعريف: يعرف ANGEL سلوك المستهلك "الأفعال والتصرفات المباشرة للإفراد من أجل الحصول على المنتج أو الخدمة ويتضمن إجراءات اتخاذ قرار الشراء"⁶.

أما MOLINA فيعرف "سلوك المستهلك انه التصرفات والأفعال التي يسلكها الأفراد في تخطيط وشراء المنتج واستهلاكه"⁷.

أي أن سلوك المستهلك مرتبط بالتخطيط والكيفية التي يقوم بها الأفراد باتخاذ قراراتهم المتعلقة بتوزيع وإنفاق الموارد المتاحة لديهم (المال - الوقت - الجهد) على الخدمات والسلع المرغوبة والمقبولة لديهم.

نظريات سلوك المستهلك:

يفترض عند سلوك المستهلك أن المستهلك على درجة من الرشد الاقتصادي، أي انه يخطط لإنفاقاته المختلفة بطريقة واعية بهدف إلى تحقيق أكبر منفعة أو إشباع. وهناك ثلاثة نظريات رئيسية تفسر سلوك المستهلك.

1- نظرية المنفعة الحدية:

المنفعة يعرفها BENTHEM أنها "قوة خفية في الأشياء تستطيع أن تخلق الإشباع وسعادة الفرد، وهي المجموع الكلي للإشباعات المختلفة التي يحصل عليها أو أنها مقياس الفائدة والسعادة التي يجنيها الفرد مقابل شرائه للسلع"⁸. ومن المعروف أن تغير المنفعة الكلية بالنسبة للكمية المستهلكة من السلع تعرف بـ المنفعة الحدية وهذه الأخيرة تمثل المنفعة الإضافية التي يحصل عليها المستهلك نتيجة استهلاكه وحدة إضافية من سلعة ما.⁹ ونظرا لهذه المفارقة فإن توازن المستهلك يتحقق أي تحقيق أقصى إشباع ممكن يتطلب إنفاق المبلغ المخصص للإنفاق على السلع بأكملها (في حدود ميزانيته)، وان تكون النسب بين المنفعة الحدية للسلعة وسعرها متساوية لكل السلع.

2- نظرية منحنيات السواء:

اقتصاديا تعرف المنفعة الترتيبية أن المستهلك بإمكانه ترتيب المنافع للوحدات المختلفة من سلعة ما وذلك دون الإفصاح عن مقدار التفضيل أو مقدار المنفعة لكل وحدة أي اعتماد هذه المنفعة على منحنيات السواء وهي قائمة من التركيبات بين السلع والخدمات والتي تعطي نفس المنفعة أو تمثل التوافق المختلفة من السلع والتي تعطي المستهلك نفس الدرجة من الإشباع، أي في منحنيات السواء الفرد يكون قادرا على ترتيب اختياراته طبقا

لدرجة تفضيله لها.¹⁰ ويتحقق توازن المستهلك حسب المنفعة الترتيبية عندما يلامس خط الميزانية احد منحنيات السواء وهو أعلى منحني يستطيع أن يصله المستهلك في حدود ميزانيته.

3- نظرية التفضيل المستبان:

يفترض في هذه النظرية ثبات أذواق المستهلكين ويعني استتاج ما نريده لمجرد ملاحظة ودراسة سلوك المستهلك، أي عند دراسة الكميات المختلفة من السلع والخدمات التي يقوم بشرائها عند أسعار مختلفة. والشرط الوحيد المطلوب من المستهلك هو أن يقوم بعمل اختياراته بطريقة موضوعية ومنطقية. أي لا تتطلب هنا القدرة على قياس المنفعة كما ولا أن ترتب المنافع للسلع المختلفة.

الأسس النظرية للاستهلاك

تحاول النظرية الاقتصادية فهم وتفسير الظواهر الاقتصادية وذلك بطريقة تبسيطة وتجريدية ولعل التوصل إلى معرفة القواعد والقوانين الاقتصادية يشكل مرحلة ضرورية لتوجيه السلوك الاقتصادي الفردي أو الاجتماعي وهناك الكثير من النظريات نذكر منها:

1- الاستهلاك عند الكلاسيك: يقوم الفكر الكلاسيكي في تحليله للنشاط الاقتصادي على أساس فرضيات أهمها: - التوازن الحتمي بين الإنتاج والاستهلاك قانون "ساي" للمنافذ العرض يخلق الطلب.

- الاقتصاد في حالة استخدام تام للموارد البشرية والمادية والبطالة إن وجدت فهي إرادية.

- دور النقود وسيط للمعاملات.

- الدولة لا تتدخل في الشؤون الاقتصادية.

وعليه يفهم مما سبق وطبقا لقانون "ساي" أن إنتاج السلع والخدمات يخلق دخولا ذات أهمية متساوية بحيث انه لا يوجد فائض في الإنتاج ولا نقص في الاستهلاك مادام كل ما ينتج يستهلك¹¹.

ومنه سلوك الأفراد وفق هذه النظرية يعتمد على فكرتين أساسيتين¹²:

- الأولى: أنهم يبحثون على تعظيم المنفعة أي يميلون إلى إنفاق كل دخلهم بغية

الحصول على اكبر قدر ممكن من السلع والخدمات.

- الثانية: إن منفعة النقد معدومة ومثلما اشرنا سابقا فإن النقد حيادي في نظر الكلاسيك.

2- النظرية الكينزية والدخل المطلق: عندما ظهرت "النظرية العامة للاستخدام والفائدة والنقد" لكينز سنة 1936 أحدثت ثورة فكرية في تحليل النشاط الاقتصادي، وغيرت الكثير من الفرضيات التي صاغها الكلاسيك سابقا. فحسب كينز دالة الاستهلاك هي جدول مخطط للاستهلاك لمستويات مختلفة من الدخل المتاح كما يخضع هذا التخطيط لقانون سيكولوجي أساسي حيث أن التغير في الاستهلاك اقل من التغير في المتاح ¹³. أي: $C_M = a + bY_d$ وهو نفس النموذج السابق.

3- نظرية الدخل النسبي: انتقد الاقتصاديون المحدثون النظرية الكلاسيكية والنظرية الكينزية ذلك أنها أقامت تحليلهما من فرضية مفادها أن الفرد أو العائلة يقوم بوضع جدول التفضيلي في توزيع الدخل بين الاستهلاك وبين الادخار ويقوم بذلك مستقلا عن تفضيلات الآخرين واعتبروا أن الفرد مطلق الحرية في توزيع دخله ويمعزل عن الأفراد الآخرين المحيطين به، وعندها جاءت نظرية الدخل النسبي من طرف "جيمس ديوزمبيري" سنة 1949 وتلخص هذه النظرية في أن الاستهلاك هو دالة تابعة للدخل النسبي أي أن الميل الوسطي للاستهلاك يعكس الوضعية الاقتصادية للفرد بالنسبة للأفراد الذين يعيشون معه أو يجاورونه حيث يرى DIOZEMBRY أن القرارات الاستهلاكية والادخارية تتأثر كثيرا بالبيئة الاجتماعية التي يعيشها الفرد:

فإذا كان لشخص دخل ضعيف في مجموعته، فإن ميله الوسطي للاستهلاك سيكون كبيرا. وإذا كان لشخص دخل عال في مجموعته، فإن ميله الوسطي للاستهلاك سيكون صغيرا ¹⁴.

4- فرضية تكوين العادة لبراون (BROWN): يرى "براون" أن السلوك الاستهلاكي للأفراد أو العائلات يتغير ببطء وذلك يرجع إلى أن الاستهلاك في الفترة السابقة C_{t-1} هو الذي يؤثر على مستوى الاستهلاك الحالي C_t واقترح دالة الاستهلاك التالية:

$$C_t = \alpha + \beta Y_t + \gamma C_{t-1}$$

حيث γ تمثل نسبة تعديل الاستهلاك (سرعة التغير): $0 < \gamma < 1$

5- نظرية الدخل الدائم : تحل نظرية الدخل الدائم المقدمة من "ميلتون فريدمان" سنة 1957 مشكلة التناسب بين الاستهلاك والدخل في المدين القصير والطويل، بافتراض أن الاستهلاك لا يعتمد على مستوى الدخل الجاري المتاح، وأن الاستهلاك في المدى الطويل يتحدد بتوقعات الأفراد لدخولهم المستقبلية، أي أن الدخل المتاح يتكون من الدخل المتوقع لسنتين دائمة و الدخل المؤقت الذي يعكس الزيادة أو النقصان غير المتوقع.

6- نظرية دورة الحياة: وفقا لهذه النظرية والتي قدمها "موديلقاني" و"اندو" سنة 1963 فإن ثروة العائلات تلعب دورا كبيرا في تحديد مستوى الاستهلاك، كما أن المستهلك يرغب دائما في توزيع موارده بشكل يمكنه المحافظة على نفس المستوى تقريبا من الاستهلاك في كل مرحلة من مراحل حياته. وبما أن دخل الفرد يتأثر بعوامل عديدة كالعمر والمستوى التعليمي والخبرة... إلى غيرها من العوامل فإن الاستهلاك أيضا يتأثر بهذه العوامل¹⁵.

قطاع الأسر في الجزائر

تلعب الأسرة دورا أساسيا في بناء وتكوين شخصية الفرد، حيث تعتبر الأساس في التأثير على الأنماط والعادات الشرائية للفرد، والأسرة أنواع الأسرة النووية والأسرة الممتدة... وللأسرة عدة وظائف منها الدعم الاقتصادي وتحقيق الاستقرار العاطفي وتأمين نمط حياة مناسب والتطبيع الاجتماعي.¹⁶ وهذه الأخيرة تعزز التطبيع الاستهلاكي، حيث أن مهارات الأطفال الاستهلاكية مكتسبة من مهارات آبائهم كما دلت الدراسات على ذلك وأثبتت أن الأطفال ينظرون إلى أوليائهم كنموذج للسلوك الاستهلاكي ومن أقربائهم وأصدقائهم ومن هم أكبر سنا¹⁷.

الأسرة في المحاسبة الوطنية:

يعرف نظام الحسابات الاقتصادية الجزائري (SCEA) الأسرة والمؤسسة الفردية "العائلات هي مجموع الوحدات المؤسسية المقيمة والتي وظيفتها الأساسية هي الاستهلاك أي مجموع المستهلكين الذين يعيشون في أسرة أو مجموعة" ونميز بين نوعين: العائلة العادية: الأسرة.

العائلة الجماعية: طلاب الجامعة- الجنود في الثكنة- المسنون والعجزة - دور الأيتام...

والملاحظ أن العائلة لا تملك محاسبة تامة وإنما تتمتع باستقلالية القرار في نفقاتها وتسيير ممتلكاتها ولهذا تعتبر العائلة وحدة مؤسسية¹⁸.

وهذه تقديرات عدد الأسر في الجزائر للفترة (1970-2002)

الجدول (1) تطور عدد الأسر الوحدة مليون اسرة

السنوات	1970	1980	1990	2000	2002	2008
عدد الأسر	2.18	2.73	3.49	4.66	4.94	5.78

المصدر: حاشي النوري مرجع سابق+ONS

واقع استهلاك العائلات الجزائرية: يمكن تلخيص الواقع عبر الجداول التالية:

الجدول (2) المعلومات العامة

السنوات	الدخل الوطني المتاح PNB "مليون دولار أمريكي"	عدد السكان POP "ألف"	عدد الأسر "مليون"	الدخل المتوسط الفردي RMI "دولار"	دخل الأسر المتوسط RMM "دولار"	المستوى العام للأسعار
1970	4640	13700	2.187	338.86	2121.32	5.28
1980	41130	18700	2.735	2199.46	15033.10	11.86
1990	60110	25000	3.490	2404.40	17221.77	29.89
2000	51870	30400	4.662	1706.25	11125.45	135.64
2002	53720	31300	4.940	1716.29	10874.05	143.37
2008	133362	34700	5.783	3843.28	23061.04	179.12

المصدر: ONS + البنك العالمي

الجدول (3) حاجيات الأسرة الجزائرية-النسب

أنواع الحاجيات	نصيب الحاجيات من الأنفاق %
المواد الغذائية	51.2
المسكن	12.4
الملبس	14.7
الصحة والعلاج	8.5
المواصلات	5.7

الثقافة والهوايات	3.8
حاجيات أخرى	3.7
المجموع	% 100

المصدر: كتابة الدولة للتخطيط Annuaire statistique de l'Algérie

من خلال المعطيات السابقة يمكن القول بان الأسرة الجزائرية تخصص نسبة عالية من دخلها للإنفاق على الغذاء الشيء الذي يؤدي إلى تدعيم فكرة مرونة الطلب الداخلية على الغذاء والتي عرفت بقانون انجل "ENGEL". وكلما ازداد نصيب الفرد من الدخل تقل النسبة التي يخصصها من دخله للإنفاق على الغذاء والعكس صحيح¹⁹.

الجدول (4) تطور ترتيب نفقات الأسريين 1988 و 2000 الى 2008

2008	2000	1988
1- التغذية % 42.7	1- التغذية % 46.6	1- التغذية % 52
2- النقل % 12	2- النقل % 11	2- النقل % 11
3- مختلف النفقات % 11.8	3- مختلف النفقات % 10.8	3- الألبسة والأحذية % 9
4- السكن والأعباء % 9.8	4- السكن والأعباء % 9.4	4- مختلف النفقات % 8
5- الألبسة والأحذية % 8.2	5- الألبسة والأحذية % 8.6	5- الترفيه والثقافة % 8
6- الصحة والعلاج % 7.2	6- الصحة والعلاج % 6.3	6- السكن والأعباء % 5.2
7- الترفيه والثقافة والترفيه % 4.9	7- الترفيه والثقافة والترفيه % 3.9	7- الأثاث والتأثيث % 4.7
8- الأثاث والفن المنزلي % 3.4	8- الأثاث والفن المنزلي % 3.4	8- النظافة والعلاج % 2.1

المصدر: ONS+ 2002 (CNES)

كما يمكن تفسير هذه التغيرات بـ:²⁰

- زيادة الدخل المتوفر لدى الأسر.

- التغيرات التي طرأت على العرض في مجال المواد.

- نمط الحياة والحياة السوسولوجية.

نسبة استهلاك الفرد الجزائري من المواد الغذائية:

حسب معطيات المنظمة العربية للتنمية الغذائية فإن نسبة استهلاك الفرد الجزائري من

مجموع المواد الغذائية سنة 1999.

الجدول (5) المواد الغذائية والنسب

المواد الغذائية	نسبة الاستهلاك %
الحبوب	41.70
الألبان	16.10
الخضر	14.83
الفواكه	8.68
البطاطس	6.80
السكريات	4.37
الزيوت	2.68
اللحوم الحمراء	1.88
البقوليات	1.04
اللحوم البيضاء	0.85
بيض المائدة	0.57
الأسماك	0.55
المجموع	%100

المصدر: المنظمة العربية للتنمية الغذائية

بعض النماذج القياسية لدالة الاستهلاك:

اعتباراً من نظرية كينز أن الدخل المتاح الجاري يفسر الاستهلاك الجاري قمنا بجمع معلومات تخص ثلاثة مجتمعات في ثلاث فترات مختلفة فتحصلنا على:

$$\hat{Y}_i = -343.15 + 0.96X_i \quad (89-67) \text{ المجتمع الجزائري} :$$

$$(2.44) \quad (29.68) \quad R^2 = 0.976$$

$$\hat{Y}_i = 1176.08 + 0.78X_i \quad (92-83) \text{ المجتمع الفرنسي} :$$

$$(5.67) \quad (43.53) \quad R^2 = 0.995$$

$$\hat{Y}_i = 2.13 + 0.86X_i \quad (82-71) \text{ المجتمع الأمريكي} :$$

$$(0.29) \quad (17.59) \quad R^2 = 0.968$$

حيث () هي T-st المحسوبة

الملاحظات: حسب الاختبارات الإحصائية المعالم كلها معنوية والنماذج جيدة ماعدا المعلمة الثابتة في المجتمع الأمريكي، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها في تفسير الاستهلاك وعليه عند:

المجتمع الأمريكي: -86% من الدخل ينفق والباقي يدخر 14% .

- عدم وجود حد ثابت يفسر بأن لكل الناس دخولهم والاستهلاك مرتبط فعليا بالدخل.

المجتمع الفرنسي: -78% من الدخل ينفق والباقي 22% يدخر (تشجيع الادخار - الاستثار).

- قيمة الادخار معتبرة سلوك المستهلك رشيدا.

المجتمع الجزائري: -96% من الدخل ينفق والباقي 04% يدخر (غياب السياسة الاقتصادية).

- هناك ثقة مفرطة في وجود العرض الإجمالي للسلع واستقرار في السعر.

(نتيجة السياسة الاقتصادية المتهجة - الإغراق والدعم) .

المؤثرات على سلوك المستهلك

حتى نصل إلى درجة الرشادة الاقتصادية ينبغي أن نوظف كل الإمكانيات للتأثير على سلوك المستهلك وحمايته من كل المآزق التي يمكن أن يقع فيها أو أن يستدرج إليها. وينبغي على برامج الحماية توظيف كل السياسات الاقتصادية والقانونية وإثراؤها بالتنفيذ الحقيقي والتطبيق الفعلي والسهر على حمايتها وينبغي أن تشمل هذه البرامج :

1- جانب العرض: إن أفضل حماية للمستهلك هي حماية المنتج، وعليه ينبغي:

- تشجيع الإنتاج والمنتجين.

- تحفيز الاستثمار بأنواعه وخاصة الأجنبي.

- تحقيق بيئة منافسة بتوفير كل لوازمها.

- مراقبة المنتجات كما وكيفا وكبح الغش والتهرب.

2- جانب الطلب: توظيف كل السياسات والخطط بحيث تشمل:

- الإعلام والتوعية بما في ذلك برامج الحماية من الغش والخداع.
- دعم المواد الأساسية حتى بعد اتفاقيات OMC (إعادة النظر في الدعم).
- النظر في الأجور طبقاً للمستوى العام للأسعار.
- التحويلات المالية تجاه الفقراء.
- 3- المحيط: ويشمل كل الجوانب المحيطة بالعملية الاقتصادية :
 - الضرائب: تفرض على مواد وترفع على أخرى بمرور حسب الوضعية الاقتصادية للمجتمع.
 - الأمن: تحقيق الأمن بأنواعه وخاصة الأمن الغذائي بتوفير كل متطلبات الحياة.
 - التنمية المستدامة: تحقيق الحرية الكاملة للأفراد في العيش الكريم في ظل توفر فرص العمل ضمن إطار يحفظ للمجتمعات مقدراتها ويصون ثروة الأجيال القادمة.

المستهلك والمتغيرات الجديدة

الآزمات المالية وسلوك المستهلكين:

إن عالمنا العربي بما فيه الجزائر ينبغي أن يستوعب دروس الأزمة المالية العالمية ولا يترك باباً من أبواب أسبابها إلا أغلقه. وقد كان من مسببات تلك الأزمة إفراط البنوك والمؤسسات المالية في الولايات المتحدة الأمريكية في منح القروض العقارية والتغاضي عن تدقيق السجل الائتماني للعميل، وسياسة منح القروض الاستهلاكية في البنوك والمؤسسات المالية العربية لا تختلف عن تلك السياسة، وهو ما يمثل فقاعة قابلة للانفجار. وهذا يحدث على أجهزة الرقابة ممثلاً في البنوك المركزية وضع معايير صارمة للرقابة على تلك النوعية من القروض بما ينوع من المحافظة الائتمانية للبنوك، ويرسخ مفهوم التركيز على جودة المبيعات لا حجم المبيعات من خلال تدقيق السجل الائتماني للعميل.

والحقيقة أنه لا يمكن تصور مجتمع بدون استهلاك، فالاستهلاك هو العملية الحيوية التي قامت عليها الدورات الاقتصادية المنعشة للأمم، كما أنه السبب الأساسي في التطور الحضاري منذ أقدم العصور، وبسببه قامت الثورات الاجتماعية والحروب الدولية، فهو ليس كله شراً أو عملية ذميمة كما يصورها البعض. ومن الظلم أن يتم وصف أي شيء مبتذل على أنه استهلاكي، فالرشادة فيه خير، وعملية مفيدة للفرد والمجتمع، والإسراف

فيه شر وعملية مضرّة بالمجتمع، والتربية الادخارية خير، والخير كل الخير في الوصية القرآنية ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف 31] والوصية النبوية: «ما عال من اقتصد».²¹

القوانين والتشريعات الجزائرية للحد من الاستهلاك:

الملاحظ للحد الاستهلاكي الذي حدث للعائلات عندما أصدرت قوانين منع البيع بالتقسيط للسلع الاستهلاكية كالسيارات واقتصار القروض الاستهلاكية على القطاع العقاري مما دفع بكبح الاستهلاك عند العائلات بصورة كبيرة واثّر ذلك جليا في فاتورة الاستيراد واتجه سلوك العائلات نحو العقار.

أزمة الغذاء العالمية:

ظلال الأزمة العالمية على أسعار السلع الاستهلاكية جد واضح، والدول الفقيرة الأكثر تأثرا من خلال:

- ارتفاع أسعار المنتجات الاستهلاكية وتضخم فاتورة الاستيراد انجر عنه الاتجاه نحو كبح الاستهلاك عند الدول الغنية وظهور المجاعات في الدول الفقيرة كمجاعة القرن الإفريقي الأخيرة.

- تضاؤل المساعدات المقدمة للدول الفقيرة لتغطية العجز في الغذاء وانعدامها أحيانا نتيجة شح المنابع المالية التي تمول ذلك .

أزمة الديون الحالية وموقع المستهلك:

إن المتتبع لازمة الديون السيادية الأوربية يدرك أن أول من أصيب بالذعر هم العائلات والأفراد واثّر ذلك على الاستهلاك جد واضح. والمدرّك أن العالم قرية فإن أثر هذه الديون سينتقل وبسرعة إلى باقي دول العالم، وليست الدول العربية بما فيها الجزائر بمنأى عن الآثار السلبية التي تجعل من المستهلكين والممثلين لقطاع العائلات يفكرون كثيرا في الشراء والممارسة الاستهلاكية .

الحقيقة أن هذه المؤشرات تشير ولو يبسر إلى الرشادة الاستهلاكية التي تفرضها والتعطل الكبير الذي يلحق بالنمو الاقتصادي نتيجة كبح الاستهلاك والسعي الدائم

للامم، المستوى الأمثل الذي يحقق الإشباع الأكثر والانطلاق القوي للنمو الاقتصادي .
خلاصة

كما سبق يمكن القول بأن العائلات الجزائرية بصفتها قطاعا اقتصاديا وعونا فعالا في الاقتصاد يمارس النشاط الاستهلاكي وخاصة النهائي للسلع والخدمات، هذه العائلات لازالت لا تملك تقليدا اقتصاديا في النشاط، وبالتالي فهي تتصرف وفق اتجاهات معينة يغلب عليها قيود المحيط في ظل التردّي للأوضاع الاقتصادية، وفي ظل انتشار الآفات الاجتماعية كالفقر والجريمة، وما يزيد في الطين بلة وجود طفرة نفطية ثانية تغدق على الأمة ثروات مالية ضخمة فينبغي توظيفها لتحقيق التنمية وذلك بالاستثمار في قدرات البشر وتوفير المحيط اللازم للإبداع والنشاط حتى تتحقق عائدا على المجتمع والأمة. إن حماية المستهلك تعني حماية الفرد فلا يوجد شخص لا يستهلك وعليه حماية الناس بهدف التنمية بمعانيها وأبعادها المترامية.

= الهوامش:

- 1- خزعل البيرماني: مبادئ الاقتصاد الكلي، مطبعة الديوان، بغداد، 1987، ص 178.
- 2- محمد مروان السنان ومحمد ظافر محبك وأحمد زهير الشامية: مبادئ التحليل الاقتصادي، مكتبة دار الثقافة، عمان، 1998، ص 97.
- 3- حاشي النوري: تقدير دالة الاستهلاك الكلية للعائلات الجزائرية دراسة قياسية اقتصادية، رسالة ماجستير اقتصاد وإحصاء تطبيقي، INPS، الجزائر، 2005، ص 05.
- 4- عمر الطوبلي: مبادئ تحليل الاقتصاد الكلي، منشورات الدار المفتوحة، طرابلس، ليبيا، ص 38.
- 5- محمد الشريف المان: محاضرات في التحليل الاقتصادي الكلي، منشورات بيرقي، الجزائر، 1994، ص 155.
- 6- محمود جاسم الصميدعي وريدية عثمان يوسف: سلوك المستهلك مدخل كمي وتحليلي، دار المناهج، عمان، الأردن، 2001، ص 16.
- 7- نفس المرجع والمكان: ص 16.
- 8- نعمة الله نجيب: تطبيقات في النظرية الاقتصادية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1980، ص 106.
- 9- عمر صخري: مبادئ الاقتصاد الجزئي الوحدوي، OPU، الجزائر، 1998، ص 50.
- 10- نعمة الله نجيب: تطبيقات في النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص 107.
- 11- تومي صالح: مبادئ تحليل الاقتصاد الكلي، OPU، الجزائر، 2004، ص 119.
- 12- عمر صخري: التحليل الاقتصادي الكلي، OPU، 2000، ص 53.

- 13- يوجين.أ.ديولي: تطبيقات في النظرية الاقتصادية الكلية، دار ماكجل وهيل للنشر، القاهرة، ص68.
- 14- عمر صخري: التحليل الاقتصادي الكلي، مرجع سابق، ص152.
- 15- نفس المرجع: ص160.
- 16- حاشي النوري: تقدير دالة الاستهلاك الكلية للعائلات الجزائرية دراسة قياسية اقتصادية، مرجع سابق، ص45.
- 17- SCOLT WARD :Consumer socialization « journal of consumer research1 »september 1994.
- 18- قادة قاسم: المحاسبة الوطنية، OPU ، الجزائر، 1993، ص32.
- 19- عيون عبد الكريم: جغرافية الغذاء في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص30.
- 20- المجلس الاقتصادي الاجتماعي، الجزائر: تقرير حول الظرف الاقتصادي والاجتماعي، السداسي الثاني، 2002.
- 21- عارف محمد سمان: ثقافة المستهلك والاستهلاك في ضوء الأزمة المالية المعاصرة
www.mmsec.com/ar/m3-fil.

التعامل مع الآخر في الفكر الإسلامي المعاصر

بقلم

أ/ أحمد بروال و أ/ سهام بوزيدي
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية
جامعة باتنة - الجزائر



ملخص

يمثل موضوع الآخر والموقف منه أحد أهم موضوعات الفكر الإنساني المعاصر عموماً، والإسلامي منه على الخصوص، وهو أحد أهم مفردات التنشئة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، لما يطرحة هذا الموضوع من قضايا وإشكالات، ولما ينجم عن الجهل به أو تجاهله من تجاذبات وأزمات على الساحة الثقافية والسياسية في الوطن العربي المعاصر. وهذا البحث هو محاولة للإجابة على الإشكالية الرئيسية للموضوع وهي: ما موقع الآخر في ثقافتنا؟ وما هو موقفنا منه؟ وما هي قيم التعامل معه؟ خاصة عندما يكون هذا الآخر شريكاً لنا في الوطن.

Abstracts

This topic is one of the main subjects of the contemporary human thought in general, and the Islamic thought especially. It is one of the syllabus of the modern social and political formation. this subject treats several matters and problematic.

The ignorance of this subject leads to cultural and political crisis in our modern Arabic nation. This study came as an attempt to answer this principal problematic: what is the position of the OTHER in our culture? What are the values to inter-relate with him, especially when this OTHER is part of our nation.

مقدمة:

تعيش مجتمعاتنا العربية المعاصرة أزمة فكرية، ساهمت في إبقائها على محور الدول المتخلفة، ومن بين أهم هذه العضلات الاحتراب الداخلي الذي ينشب هنا وهناك بين مكونات المجتمع الواحد والوطن الواحد، مما أثر على استقرار وأمن وتنمية هذه البلدان. فواقع التنافر الداخلي يعيق أي محاولة للنهوض والتنمية.

إن مجتمعاتنا العربية هي كسائر المجتمعات البشرية، تتنوع فيها الانتماءات، وتعدد ضمنها الاتجاهات، ثقافياً وقومياً وسياسياً، لكن مشكلتنا أن كل اتجاه أو انتهاء يعيش في معزل عن الآخرين، وفي قلق منهم وترقب مستمر. حيث تسود أجواءنا حالة من الشك والارتياب، تجاه بعضنا البعض، مما يدفع كل طرف للحذر من الآخر، والاستعداد لمواجهة، والعمل على إضعافه، بل واستئصاله، مما يحول بيننا وبين التعاون الجاد المخلص، ويوجه طاقاتنا نحو الهدم بدل البناء.

إن أذهاننا وأفكارنا مشغولة بمعاركنا الداخلية، وإن الجزء الأكبر من إمكانياتنا تستنزفه تلك المعارك الهامشية والتنافس غير الشريف بل والمقيت.

ومن الطبيعي أن يستفيد أعداؤنا من هذا الواقع المر في مجتمعاتنا المعاصرة، وأن يشجعوا حالة التمزق والتشردم فيها، لتستمر حالة الخضوع لهيمنتهم ولسيطرتهم.

إن أول خطوة تضعنا على طريق الاستقرار والتنمية والتقدم، هي امتلاك إرادة التعايش، والقدرة على تحقيق التعاون الحقيقي، وحينئذٍ يمكننا العمل معاً لتجاوز حالة التخلف والتردد والانطلاق نحو أفق الحضارة الواسع.

وذلك من خلال فقهننا لموضوع الآخر وموقعه ضمن نسيج العلاقات المجتمعية والوطنية، وكذلك من خلال تنشئة أجيال الأمة على ثقافة التعاون والتعايش وقيم التعامل السليم مع الآخر.

وسأتناول الموضوع وفق العناصر التالية:

أولاً: في مفهوم الآخر.

ثانياً: الموقف من الآخر.

1- التعارف بين مكونات المجتمع الواحد.

2- الاعتراف بحقوق مختلف المكونات.

3- خطورة الجهل وظلم التجاهل.

ثالثاً: قيم التعامل مع الآخر

1- التواصل وعدم التقاطع.

2- التعايش والاحترام.

3- الحرّية وعدم الإكراه.

4- التنافس والتكامل.

5- التعاون والتضامن.

6- العدل والمساواة.

7- التسامح.

أولاً: في مفهوم الآخر:

ونبدأ بإشكالية المفهوم، فالمعنى العام لمفهوم الآخر هو: "الغير وهو أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متغير عنه؛ ويقابل الأنا، ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس"¹. والآخر يعني "الغير والمختلف والسوى والمغاير، أي كل ما يقابل الذاتي والمشابه، وكما يطلق على الأشياء، يطلق أيضاً على الحالات المعنوية"².

والآخر أو الآخرون هي فكرة أساسية للفلسفة الأوروبية الحديثة، ومضادة لمعنى فلسفة الذات. وتشير أو تحاول الإشارة إلى كل ما هو غير المحور المقصود. والمصطلح غالباً ما يعني أيضاً كل ما هو غير النفس المستقلة، بمعنى كل ما هو غير نفسي أننا نعد من "الآخرين"، وكل فرد فيهم يطلق عليه مصطلح "الآخر"، و"الآخر" هنا يعني أيضاً أنه كل ما هو مختلف عن الأصل³.

والتفسير الشخصي لمعنى "الآخر" هو من صلب تعريف وتكوين الذات أو النفس حسب (فلسفة النفس) حيث تحدد الفروقات النسبية بين النفس والكيان "الآخر". وقد استخدم علم الاجتماع هذا المفهوم لفهم المنهجية التي تستثني المجتمعات بعض فئاتها

على أنها من "الآخرين" الذين يتصفون بصفات دونية لا تمكنهم من الاختلاط معهم، وعلى سبيل المثال ورد في كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" تفسيرات تين كيف مارست المجتمعات الغربية خصوصاً إنجلترا وفرنسا هذا المفهوم بهدف السيطرة على "الآخرين" في الشرق⁴.

ويعتبر مفهوم "الآخر" عنصراً أساسياً في فهم وتشكيل الهوية، حيث يقوم الناس بتشكيل أدوارهم وقيمتهم ومنهج حياتهم قياساً ومقارنة بالآخرين كجزء من منهجية التفاعل البيني التي لا تحمّل بالضرورة معانٍ سلبية.

والآخر هو المختلف عنا في أي جانب من الجوانب التي نهتم بها فقد يكون آخر من حيث انتمائه الاجتماعي، لعرق أو قومية أو قبيلة. وقد تكون آخريته لجهة انتسابه الديني والثقافي لمبدأ أو مذهب أو مدرسة فكرية. كما يكون اختلافه السياسي أو النهج السلوكي سبباً لتشكيل الآخرية⁵.

والآخر بهذا المعنى يختلف من موقع لآخر ومن دائرة لأخرى، أي حسب تحديد الذات، فعند تحديد توصيف الذات يتحدد لك الآخر، كما قيل "قل من أنت أقول لك من غيرك"، بحيث يصح القول: حدد ذاتك، يتحدد لك الآخر، فالعلاقة جد عميقة بين الذات والآخر، بحيث لا يمكن تحديد الآخر إلا بتحديد الذات، ولا تتجلى الذات إلا بوجود آخر مختلف ومغاير⁶.

فالآخر بالنسبة إلى الذات الدينية هو ذلك الذي ينتمي إلى دين آخر، أما الآخر بالنسبة إلى الذات القومية والعرقية فهو الذي ينتمي إلى قومية أو عرقية أخرى، وبالنسبة إلى الذات الفقهية فإن الآخر هو ذلك الذي على مذهب آخر، وبالنسبة إلى الذات السياسية هو ذلك الذي له توجه سياسي آخر، وهكذا بالنسبة إلى الآخر الإثني والآخر الجغرافي والآخر الثقافي والآخر الاجتماعي والآخر حتى الشخصي حيث تتعدد وتنوع دوائر ومستويات الآخر بتعدد وتنوع دوائر ومستويات الأنا والذات.

وقد يكون هذا الآخر محلي وداخلي يشترك معك في الوطن الواحد كالاتجاه السياسي المختلف عنك أو المذهب أو الطائفة المختلفين عنك، وقد يكون خارج الوطن ويشترك

معك في بعض القواسم وقد لا يشترك معك في شيء إلا في الإنسانية، كالشعوب والأمم والأوطان الأخرى المغايرة لذاتنا ثقافياً وسياسياً ودينياً وحضارياً.

وعند النظر في مفهوم الآخر يمكن التمييز بين جانبين أساسيين لا بد من الإشارة إليهما، والتأكيد عليهما في تكوين المعرفة بهذا المفهوم، وفي طريقة التعامل معه، وهما الجانب الأخلاقي والإنساني من جهة، والجانب الفكري والثقافي من جهة أخرى. وفي هذا الصدد يقول زكي الميلاد: "ففي الجانب الأخلاقي والإنساني ليس هناك ما يسمى بالآخر، ولا ينبغي إطلاق مفهوم الآخر في هذا الجانب، وذلك لأن الطبيعة الإنسانية هي واحدة وثابتة من حيث الجوهر والخلق والتكوين، ولا تختلف أو تتمايز بين جميع البشر، وهذا ما يعرفه البشر أنفسهم، منذ أن وجد الإنسان على هذه الأرض، ومهما اختلفت ألسنة الناس ولغاتهم، وألوانهم وأعراقهم، ومدنياتهم وثقافتهم. وليس هناك إنسان غير بني الإنسان، فالخلق كلهم عيال الله، فطهرهم على فطرته ولا تبديل لخلق الله، وخلقهم في أحسن تقويم، وجعلهم على أحسن صورة. كما قال النبي ﷺ: "كلكم لآدم وآدم من تراب"⁷ ومن هذه الجهة، فإن النظرة الأخلاقية تنفي إطلاق مفهوم الآخر بين البشر على أساس اللون أو العرق أو اللسان، وترفض وتواجه من يقبل أو يتبنى مثل هذه التصورات وهذه الأفكار، ومن يتحدث عنها أو يميل ويشير إليها. وعند العودة إلى القرآن الكريم نجد أنه استعمل تسمية بليغة جداً وفي غاية الدقة، لا مكان فيها ولا وجود لمفهوم الآخر، ولا تعطي إيجاباً به على الإطلاق لا من قريب ولا من بعيد، وهي تسمية (الناس) التي وردت مراراً في السور القرآنية المكية والمدنية، وتسمت بهذه التسمية آخر سورة في هذا الكتاب المجيد. ووجه البلاغة والدقة في كلمة (الناس) التي جاءت تعبيراً عن اسم الجنس البشري، أن هذه الكلمة تختلف وتتمايز عن سائر الكلمات القريبة منها والتي تدور في فلكها، أنها لا تقبل التجزئة أو الثنية أو الإضافة أو التقابل على مستوى اللغة، كما هو حال كلمات (الأمة) والمجتمع والشعب والجمهور.. وغيرها)، فكلمة الأمة تقبل الثنية فيقال أمتان، وتقبل الجمع فيقال أمم، وتقبل الإضافة فيقال أمة عربية وأمة إسلامية، وهكذا الحال مع كلمات المجتمع والشعب والجمهور، وهذا بخلاف كلمة (الناس) التي لا تقبل التجزئة والثنية،

وليس لها كلمة تقابلها، والمراد منها الإشارة إلى العموم والاستغراق دائماً، أي الناس كافة دون أي وصف زائد أو إضافة أو تمايز. بمعنى أن كلمة (الناس) هي الكلمة الوحيدة التي تستغرق عموم البشر، فلا مجال فيها لشيء اسمه الآخر، أو للحديث عنه.

من هنا فإن مفهوم الآخر إنما يتحدد في الجانب الفكري والثقافي، ويتأطر به بشكل خاص بوصفه المفهوم الذي يشير بصورة أساسية إلى الاختلافات الفكرية والثقافية بين الأفراد أو المجموعات البشرية، الصغيرة أو الكبيرة، وقد تتلون هذه الاختلافات تارة بلون سياسي، وتارة بلون اقتصادي، وتارة بلون اجتماعي، وتارة بلون آخر أيضاً. وربط مفهوم الآخر بالجانب الفكري والثقافي يستند على خلفية أن هذا المفهوم هو الذي يشير إلى تلك الاختلافات الفكرية والثقافية الفارقة والفاصلة التي تظهر بين المجموعات والجماعات البشرية، ولا يتعلق بالاختلافات البسيطة أو السطحية أو العابرة. ويكشف عن ذلك طريقة التعاطي بهذا المفهوم بين المجموعات المختلفة، فهو لا يجري التعامل معه عند هؤلاء إلا على أساس الاختلاف الفكري والثقافي الفارق والفاصل بين هذه المجموعات⁸.

وبالنظر إلى تركيبات المجتمعات المعاصرة والدول الحديثة نجد أن معظم الهويات الإنسانية هي هويات مركبة ومتداخلة وليست هويات خالصة وبسيطة، بمعنى أن هوية الإنسان أو الجماعة أو المجتمع اليوم هي هوية مركبة، أي أنها تداخلت عوامل كثيرة في صناعتها وتمازجت روافد متنوعة في تشكيلها وبلورتها.

بحيث أن الذات الثقافية أو السياسية هي وليدة ثقافة متنوعة، وأن كثيراً من عناصر الهوية فيها هي نفسها لدى الآخر، وأن كثير من مكونات الهوية لدى الآخر تدخلت في تشكيل هويتنا أيضاً.

والنتيجة المفيدة لهذه الفكرة هي أن نبحث عن التقاطعات والقواسم المشتركة مع غيرنا حتى تكون وسيلة تقارب وتعاون وتكامل.

ثانياً: الموقف من الآخر:

يتلخص الموقف من الآخر بالإضافة إلى قيم التعامل معه في سلوكين أساسيين هما:

1- التعارف 2- الاعتراف به.

1- التعارف بين مكونات المجتمع الواحد

التعارف في معانيه البسيطة هو تبادل المعلومات عن الهوية والدور وأساليب العمل بين جهتين فأكثر، بغرض اكتشاف نقاط التقاطع والاشتراك للتعاون فيها، ولتبيان نقاط الاختلاف للإعذار فيها.

وكذلك بغرض تقريب وجهات نظر الطرفين وتبادل الآراء بينهما، وتذويب ما تراكم من رواسب غير صحية بينهما. ولقد دعا الله تعالى إلى هذا المبدأ الإنساني بصراحة ووضوح، بهدف التعاون والتكامل وتبادل المنافع والمصالح بين البشر، في إطار تحقيق عبوديتهم لله تعالى. قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِيَّا خَلَقْتَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

ويعتبر التعارف الخطوة الأولى والقاعدة الأساس لتنظيم العلاقة بالآخر. بأن يتعرف كل من الطرفين على الآخر، وخاصة فيما يرتبط بزاوية التغاير والتمييز بينهما. ذلك أن الجهل وسوء الفهم غالبا ما يؤدي إلى التباعد حذرا، أو إلى النزاع والخصومة والعداء⁹. وخلق الله تعالى الناس وفق منظومة من العلاقات تيسر التعارف بينهم، يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره: "والتعارف يحصل طبقة بعد طبقة متدرجا إلى الأعلى، فالعائلة الواحدة متعارفون، والعشيرة متعارفون من عائلات، إذ لا يخلون عن انتساب ومصاهرة، وهكذا تتعارف العشائر مع البطون، والبطون مع العائلات، والعائلات مع القبائل، والقبائل مع الشعوب، لأن كل درجة تأتلف من مجموع الدرجات التي دونها. فكان هذا التقسيم الذي ألهمهم الله إياهم نظاما محكما لربط أو اصرهم دون مشقة، ولا تعذر فإن تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل ثم يثبت عمله بين طوائف من ذلك العدد القليل ثم بينه وبين جماعات أكثر. وهكذا حتى يعم أمة أو يعم الناس كلهم. وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم"¹⁰.

ونبها النبي ﷺ إلى نتائج التعارف السليم بين أفراد وفتات المجتمع حين قال: "الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ"¹¹.

والتعارف في الأصل عملية تبادلية مباشرة للمعلومات، لكن في أحيان كثيرة يتعذر

ذلك لأسباب مختلفة، فيمكن أن يكون التعارف عن طريق التعريف بالذات وهويتها وأهدافها، فتتعرف عليها الأطراف الأخرى، ويمكن أن يكون التعارف عن طريق البحث عن المعلومات اللازمة المتعلقة بالطرف الآخر الذي نريد التعرف عليه، وقراءة تاريخه ومواقفه.

ويستلزم في التعريف أن يكون صادقا فلا يغير الحقيقة، وأن يكون واضحا غير مضرب، ودقيقا وليس فضفضا، وأن يكون شاملا وليس جزئيا. وتكمن أهمية التعارف بين الفئات المختلفة المكونة للمجتمع في أنه يؤدي في الغالب إلى التعايش والتعاون والتكامل بينها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقضي على كثير من أسباب الفرقة والاختلاف والتصادم، إذ أن كثيرا من المواقف الخاطئة من الآخر تكون نتيجة سوء معرفة به. كما أن المواقف السليمة لا يمكن إلا أن تنبني عن معرفة دقيقة بالآخر فالحكم عن الشيء فرع عن تصوره كما يقول المناطقة.

يقول الأستاذ الطيب برغوث: "من خلال قراءاتي المتواصلة وتجربتي الشخصية، وتأملاتي في الحراك الاجتماعي والحضاري، أود أن أجلي بإحدى أهم وأخطر الخلاصات التي وصلتُ إليها، وهي أن جل المشكلات التي يعاني منها المجتمع والأمة، سببها الرئيس هو سوء التعريف الذي يعيق عملية التعارف، باعتبارها المدخل الاجتماعي الأساس للتفاهم والانسجام الاجتماعي أولا، ثم التواصل والتكامل الحضاري بعد ذلك... والمجتمع الذي لا يتقن عملية التعريف داخله بيسر وكفاءة، ولا يستطيع كل مكون من مكوناته الاجتماعية الفاعلة فيه، أن يعرف بنفسه التعريف الموضوعي الصحيح أو لا تترك له الفرصة ليقوم بالتعريف بنفسه، ويتولى القاصرون، أو المنافسون، أو الخصوم، أو السماسرة والمتنفعون، التعريف به يشوهونه ويُغضونه للآخرين ويستعدونهم عليه، فإذا اتخذ هذا الأمر طابع الظاهرة الاجتماعية العامة، واستحال عبرها إلى عرف ثقافي واجتماعي متوارث، عم التشويه والتزييف الاجتماعي للرجال والأعمال والمؤسسات والحركات والأفكار والأجيال.

وإنني أزعم بأن المحنة الوطنية الكبرى التي دخل المجتمع الجزائري مستنقعاتها الآسنة

بشكل سافر، سببها الرئيس هو سوء التعريف، وقصور عملية التعارف الاجتماعي بين مكوناته المختلفة، خاصة الفاعلة منها في حراكه الاجتماعي، وظل كل منها يعيش في جزيرة مغلقة عن الآخرين، وهذا يعد فعلاً مؤشراً دقيقاً على ضعف بل وعجز القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع، وفي مقدمتها السلطة السياسية ونخبها الفكرية عن تحقيق التواصل الاجتماعي المطلوب عبر عملية التعريف والتعارف الحقيقي¹²

وفي نفس المعنى يقول محمد محفوظ: "لا يمكن لمجتمع متعدد ومتنوع، أن يعيش الانسجام والاستقرار بدون معرفة متبادلة بين جميع الأطراف والمكونات. فمعرفة الآخر شرط من شروط التلاقي والتفاهم والتعايش.

ولا يمكن أن يتحقق السلم الاجتماعي بدون معرفة عميقة متبادلة. فمعرفة الآخر الذي يعيش بيننا ضرورة وطنية واجتماعية، وذلك لأنه لا وحدة وطنية حقيقية بدون معرفة متبادلة، كما أنه لا استقرار وسلم اجتماعي بدون وجود معرفة شاملة بين مختلف التعبيرات والأطياف الاجتماعية.

ولعلنا لا نبالغ حين نقول: إن كثيراً من مظاهر الجفاء وسوء الظن بين تعبيرات المجتمع وأطياف الوطن، هي جراء غياب المعلومات الدقيقة والموضوعية عن بعضنا البعض... ولا يمكن أن يتحقق التعايش الاجتماعي بين فئات تجهل بعضها بعضاً، أو تحمل عن بعضها البعض معلومات وتصورات مغلوطة أو مشوهة أو ليست دقيقة. فالمعرفة بكل آفاقها هي من ضرورات التعايش والسلم الأهلي والاجتماعي. فالإنسان عدو ما يجهل...¹³

ولعلنا لا نبالغ حين نقول بأن الحوار بين البشر هو الوسيلة المثلى للتعارف وإضاءة النقاط المظلمة في العلاقات بين البشر وكسر حواجز الجهل المتبادل، وتعميق عوامل الوفاق الاجتماعي. لذلك أكد القرآن الحكيم على هذه القيمة، وأعتبر أن التعدد والاختلاف الموجود بين البشر ليس من أجل الاستعلاء والانزواء، وإنما هو من أجل التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل. قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُ الْإِنْسَانُ إِنَّهُ خَلَقْتَهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْتَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

فالتعارف بين الناس عامة أمر محمود ومطلوب، ناهيك إذا كنا مشتركين في الدين وفي الوطن وفي التاريخ، فهي كلها عوامل تدعو إلى التعارف والتكامل وتبادل المنافع والمصالح.

والتعارف هو أحد المناهج الكفيلة بتنظيم طرق الاختلاف بين الناس والأمم، إذ يقتضي هذا المنهج الاعتراف بالاختلاف الواقعي بين البشر، الأفراد منهم والجماعات، والعمل على ضرورة ترسيخ فكرة التوافق على العيش معاً بالرغم من الاختلاف¹⁴ وبين الصغار أن للتعارف السليم شرطان أساسيان هما:

1- القراءة المباشرة :

لأن قراءة الآخر عبر الوسائط لا توفر صورة واضحة ودقيقة، لأن الوسيط قد لا يكون محايداً، فيتأثر نقله بموقفه المنحاز، وقد يكون إطلاعه ناقصاً، أو مصادره غير موثوقة، أو استنتاجاته غير صائبة، إلى ما هنالك من الاحتمالات.

2- الموضوعية:

أي أن تكون القراءة هادفة لمعرفة الآخر كما هو على حقيقته، دون ميل أو انحياز مسبق.. كما تعني الموضوعية عدم إساءة التفسير لرأي الآخر وعمله، ما دام يحتمل وجهها للصحة، وعدم التشكيك في نواياهم، والظاهر من معاني أقوالهم. ومن الموضوعية عدم تعميم الآراء والمواقف¹⁵.

أما العوامل المساعدة على التعارف بين مختلف الأطراف فمنها:

1- نشر الوعي والثقافة التي تدعو إلى قراءة الآخر قراءة صحيحة، والتوقف عن أسلوب التلقين وتوارث النظرات والمواقف تجاه الآخر. خاصة وقد توفرت الآن وسائل المعرفة وزالت الحواجز وأصبح التواصل الثقافي والمعرفي أمراً ميسوراً.

2- أن تسعى مختلف الجهات والفئات إلى تقديم نفسها، وعرض آرائها ومواقفها.

3- أن تتيح الحكومات فرصة كافية لمختلف المذاهب والاتجاهات لتعبر عن نفسها.

4- تحتاج بلداننا إلى مؤسسات أهلية تقوم بدور التعارف والتعريف بين مختلف

التوجهات والمدارس.¹⁶

2- الاعتراف بحقوق مختلف المكونات:

بعد التعرف على الآخر يكتمل الموقف منه بالاعتراف به، ويتضمن الاعتراف بالآخر مجموعة من المواقف، منها ما هو نفسي ومنها ما هو سلوكي وعملي تنتهي في الأخير إلى عدم التحرج من وجود الآخر واختلافه عنا، وممارسة نشاطه وحقوقه المدنية والسياسية، وشراكته في الوطن والاستفادة من ثرواته، وكل هذا في إطار ما يحدده القانون.

والاعتراف بالآخر يبدأ من الاعتراف باختلافه عنا، ومغايرته لنا، فالاختلاف بين البشر سنة من سنن الله تعالى في الحياة، فالله تعالى خلقنا مختلفين في ألواننا وألستنا وأقوامنا وأفكارنا وتصوراتنا، لكن هذا الاختلاف ليس مبررا للقطيعة والتباعد والاحتراب، بل هو تنوع ينشد التواصل والتعارف والتكامل والتعاون في إطار من وحدة المصالح العليا.

والاختلاف من طبيعة البشر، ومن مقتضيات العقل، ومن ضرورات الاجتماع. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود:118).

وما دام الاختلاف سنة إلهية، فإن التعدد والتنوع هو المآل الطبيعي لذلك. والاختلاف يقتضي الاعتراف بالتعدد والتنوع، فلا معنى أن نعترف بالاختلاف ثم لا نسلم بالتعدد، إذ لا يجوز منطقاً أن نسلم بالمقدمات ولا نعترف بنتائجها. ومن ثمة فلا داعي لشيطة الآخر وترذيله وجعله عدوا لا بد من مقاومته واستئصاله، فيتحول الاختلاف إلى مبرر للاعتداء على الآخرين.

ومن أبعاد مفهوم الاعتراف بالآخر، التسليم بممارسة حقوقه المدنية والسياسية في إطار القانون، إذ لا معنى أن نسلم بوجود الآخر واختلافه عنا، ثم ننزع منه كل مقومات هذا الوجود، والتي تعتبر ممارسة حقوقه وحرياته حجر الزاوية فيه.

والاعتراف بالآخر يقتضي المساواة في المواطنة، بمعنى العدل في القيام بالواجبات استيفاء الحقوق المختلفة، من غير تمييز ولا محاباة ولا إقصاء ولا تهميش. قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَائُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة:08].

2- خطورة الجهل وظلم التجاهل

يعتبر الجهل بالآخر والقراءة الخاطئة له هي نتاج خلل اجتماعي ثقافي. فالمجتمع السوي تعبر فيه كل الأطراف عن نفسها، وتظهر آراءها ومواقفها بصراحة ووضوح، حين تتوفر الحرية للجميع، وتتساوى فرص التعبير عن الذات، فتتعرف الأطراف على بعضها بشكل مباشر دون وسائط وحواجز.

أما إذا سادت المجتمع أجواء غير عادلة، وعانت بعض أطرافه من التهميش والتمييز، فستجد نفسها مضطرة إلى الانكفاء والانطواء، مما يفسح المجال لتشويه صورتها من قبل الأطراف ذات المصلحة في تغييبها وتهميشها.

وعلى الصعيد الثقافي فإن الثقافة السوية تدفع نحو الانفتاح على الآخر والمعرفة الموضوعية له، والتفاعل معه أخذاً وعطاء، واحترام خصوصياته.

بينما ترفض التوجهات الثقافية التعصبية الاعتراف بالآخر، وتختصر التواصل معه والانفتاح عليه، وتعمم عنه صورة نمطية مشوهة.

ولأن معظم مجتمعاتنا تعاني من هذا الخلل الاجتماعي الثقافي، فإنها تعيش أزمة في المعرفة المتبادلة بين الأجزاء المكونة لوجودها الاجتماعي والوطني.

فقد تجد من يضمهم وطن واحد، أو تجمعهم لغة واحدة، أو ينتمون إلى دين واحد، إذ يتنوعون في توجهاتهم ضمن الإطار المشترك، يعيشون حالة من التباعد والجهل ببعضهم بعضاً، فترسم عند كل طرف صورة غير صحيحة عن الطرف الآخر.

إن الجهل بالآخر والخطأ في قراءته يشكل ظلماً للذات والآخر، حيث يحرم الإنسان نفسه من معرفة الحقيقة ويضلّلها عن إدراك الواقع، مما يمنعه من التفاعل الإيجابي مع الآخرين.

كما أن ذلك ظلم للآخر بإساءة الظن فيه، وبخسه حقه، وقد يؤسس للحيف والعدوان عليه.

وعلى المستوى الاجتماعي والوطني فإن جهل أطراف المجتمع ببعضها، يؤدي إلى انعدام قدرتها على التعاون والانسجام، ويهدد وحدة المجتمع وتماسكه، ويفتح ثغرة في جدار أمن الوطن واستقراره.

إن التعرف على الآخر الداخلي لم يعد مجرد مسألة ثقافية فكرية، بل أصبح قضية اجتماعية وطنية، تتأثر بها وحدة المجتمع، وترتبط بالاستقرار الاجتماعي والأمن الوطني. لذلك تهتم المجتمعات المتقدمة بوضع برامج وسياسات لاستيعاب كل الشرائح والوجودات التي تشاركها العيش في رحاب كياناتها الوطنية، وإن كانت حديثة الانضمام والتشكل، كالجاليات الوافدة، والمهاجرين واللاجئين، وذلك بالاعتراف بخصوصياتهم، وإتاحة الفرصة لهم للتعبير عن ذاتهم وتمكينهم من ممارسة حقوقهم المشروعة ضمن إطار المواطنة وقوانين اللجوء والإقامة¹⁷.

ثالثاً: قيم التعامل مع الآخر

يتلخص الموقف من الآخر في التعرف عليه والاعتراف به، وهذا يهدف إعطائه الحيز والمكانة اللائقة به. لتأتي القيم التي تحكم علاقتنا بالآخر وتعاملنا معه، وكيفية ممارستها في الظروف المختلفة، لترسخ هذه العلاقة وتحيطها بسياج من الأمان والحماية. فليقيم العلاقات بالآخر أهمية كبيرة في ضبط هذه العلاقات والحفاظ عليها مهما كانت الفئات الأخرى المشاركة في الوطن الواحد، ومهما تنوعت هذه الفئات حسب الدين أو الثقافة أو العرق أو التوجه السياسي أو غيرها. ويمكن أن نجمل هذه القيم فيما يلي:

1. التواصل وعدم التقاطع

2. التعايش والاحترام

3. الحرية وعدم الإكراه

4. التنافس والتكامل

5. التعاون والتضامن

6. العدل والمساواة

7. التسامح

1- التواصل وعدم التقاطع:

التواصل في أبسط معانيه هو الاتصال بالغير ولقائه وتبادل الآراء والمعلومات معه في المسائل المشتركة والتي هم الجميع، جاء في قاموس أكسفورد أن الاتصال هو نقل وتوصيل أو تبادل الأفكار والمعلومات¹⁸.

ويمكن تعريف الاتصال بأنه عملية هادفة يتم عن طريقها نقل المعلومات وتبادلها بقصد تحقيق أهداف معينة¹⁹، وقد حثنا النبي ﷺ على مخالطة الناس والصبر على مشكلاتهم وأذاهم، ودل على ذلك ما رواه الترمذي وابن ماجة بإسناد صحيح عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: "الْمُؤْمِنُ الَّذِي يُخَالِطُ النَّاسَ وَيَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يُخَالِطُ النَّاسَ وَلَا يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ" ²⁰.

فالإسلام يحث على الاندماج مع الناس والإقبال عليهم والصبر على أذاهم ومحاولة معرفة أفكارهم وتوجهاتهم للاستفادة منهم هذا من جهة، ومحاولة التأثير الإيجابي فيهم من جهة أخرى.

والتواصل من المفروض أن يكون مع جميع مكونات المجتمع، سواء من وافق توجهنا وآراءنا أو من خالفنا. وسواء من أحسن إلينا أو من أساء. والتواصل لا يمكن أن يحصل إلا باستيعاب معرفي للفكرة يرقى أحيانا إلى حد الإيذان بأن الاختلاف ضروري كي تختصب الأفكار والآراء ولكي نتعش ونستمر.

ولم يبين الإسلام سياسته الأخلاقية على أساس المقابلة والمكافأة والمقايضة في المعروف والإحسان وفعل الخير وحسب، بل دعا إلى الإحسان حتى إلى المسيء والعفو عنه، لتحرر الملكات الأخلاقية في نفس الإنسان من الذاتية والنفعية الاعتبارية، لئلا تفقد قيمتها التكاملية وأثرها التعبدي، قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ عَاقِبَتُهُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبُوا بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُمْ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل : 126].

أما مقاطعة الآخر فلن ننال منها إلا زيادة العزلة والانزواء وتضخم سوء الظن والتأويل للمواقف والسلوكات. الأمر الذي يزيد من الفجوة الفاصلة ومن انقطاع العلاقات، المؤدي بالضرورة إلى المواقف الندية والحدية وربما حتى الاصطدام بالآخر وإلى إغائه واستئصاله.

2- التعايش والاحترام

يعيش أبناء الوطن الواحد على تنوعهم وتمائزهم، ضمن حياة مشتركة، متداخلة المصالح والمنافع، ولا يمكن لأي طرف من الأطراف أن يبقى بعيداً عن الآخرين، دون

أي تأثر أو تأثير. مما يفرض على الناس أن يتعايشوا مع بعضهم، مهما تنوعت انتماءاتهم، وتعددت هوياتهم، من أجل مصالحهم المشتركة.

فالاختلاف ليس سبباً للتعاضد والتباعد والتباين في وجهات النظر، لا يلغي الجوامع المشتركة بين بني الإنسان، وتعدد الاجتهادات ليس مدعاة للنزعة والنفي، وإنما كل هذا يؤسس للانخراط في مشروع التعارف والفهم المتبادل.²¹

ولكن يبقى السؤال هو كيف يتحقق التعايش مع التنوع؟
هناك شرطان أساسيان، يمكن بهما تجاوز ما تفرزه حالة التنوع غالباً من إشكاليات في التعاطي والتعايش²²:

أولاً: ضمان الحقوق والمصالح للأطراف المختلفة

فإذا ما شعر طرف من الأطراف بانتهاك حقوقه، أو التعدي على مصالحه، من قبل طرف آخر فلن تتوفر حينئذ أجواء التعايش، وما يحصل غالباً من تنازع وصراع بين الجهات المتنوعة في المجتمع، إنما هو بسبب طغيان وتعدي فئة على حقوق ومصالح فئة أخرى، والفئة المضطهدة حتى وإن كانت أقلية أو ضعيفة، إلا أن شعورها بالغبين والظلامة، يمنعها من التفاعل الإيجابي مع بقية الفئات، بل يدفعها إلى التفكير في الشر والانتقام.

لذلك يشدد القرآن الحكيم، على لزوم رعاية حقوق الآخرين، وعدم الاعتداء على المخالفين، فالله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8].

إن وجود حساسية ما، عند فئة تجاه فئة أخرى، لا يصح أن يؤثر على الالتزام بالعدل في الحقوق، ولا يجوز للإنسان المؤمن أن ينحاز في موقفه على حساب الحق والعدل، لصالح انتماؤه أو انشداده العاطفي.

ومسؤولية ضمان الحقوق لكل الأطراف كما هو واجب على المواطنين أنفسهم، هو واجب وبالدرجة الأولى على الحكام وأولي الأمر.²³

ثانياً: الاحترام المتبادل

الجذر الاشتقاقي لكلمة "احترام" في العربية هو الفعل "حَرَمَ" أي مَنَعَ؛ و"احترمه" أي رعى حُرْمَتَهُ وحفظها وصانها؛ و"الحُرْمة" ما لا يَحِلُّ انتهاكها. لذا يشير المعنى العربي للاحترام إلى وجوب عدم انتهاك المجال الحيوي للآخر محلّ الاحترام.

ومن الواضح أن قيمة الاحترام ترتبط بقيمة التقدير، فكوني احترم إنساناً أو رأياً يعنى أنني أقدره وأعطيه حقه الذي ينبغي له من الاعتراف بقيمته. والاحترام من القيم الشاملة التي تتداخل مع العديد من القيم الأخرى في حياتنا العامة والخاصة ومحور هذه القيمة هو احترام الشخص لنفسه، فهذا الاحترام الذاتي هو المنطلق الأساسي لأي احترام آخر يديه هذا الشخص لغيره.

إن أول حقوق الإنسان الذي لا يسقط بالتقادم هو الحق في الاحترام. لإنسانية الإنسان جديرة بالاحترام. ينتج عن ذلك أن أول واجبات الإنسان هو احترام إنسانية الإنسان الآخر. ينطوي هذا الاحترام الذي ندين به للإنسان الآخر على عدم احتقاره، ومن ثمة يكون الاحترام من حقِّ كلِّ إنسان بصفته كائناً إنسانياً.

فالإنسانية جوهر واحد مشترك عند أبناء البشر، فعليهم أن يحترموا إنسانيتهم باحترام بعضهم البعض، وحتى إذا ما اختلفت اتجاهاتهم لكنهم نظراء ومتساوون في إنسانيتهم. و القرآن الحكيم يشجع المسلمين على حسن التعامل مع المخالفين لهم في الدين، بأن يتواصلوا معهم، على أساس الإحسان والاحترام، وحفظ الحقوق، ماداموا مسلمين لم يبدؤوا المسلمين بعدوان يقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِيلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِينِكُمْ أَنَّ تَبُوءُوا وَتُقْسِرُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِرِينَ﴾ [المتحنة:8].

وما الأحلاف والمعاهدات السلمية، التي عقدها رسول الله ﷺ مع قبائل اليهود، وتجمعات النصاري، وفئات المشركين من العرب، إلا نموذج لما يريده الإسلام من قيام علاقات إنسانية إيجابية، بين المختلفين من أجل تعايش مشترك.

3- الحرية وعدم الإكراه:

صُعِبَ على منظري الحقوق والحريات أن يهتدوا إلى تعريف منضبط ومحدد للحرية،

حيث إذا ما طالعنا التراث الغربي في تعريف للحرية رأينا فيه تأكيداً متواصلاً على وجود تعاريف ومعانٍ مختلفة كثيرة للحرية، حتى قال مونتيسكيو أنه: ليست هناك كلمة أعطيت معاني مختلفة كالحرية.

والحرية لغة هي حالة الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر أو غلبة، أي يتصرف طبقاً لإرادته وطبيعته، وبالمعنى البيولوجي هي فقدان الإرغام والقهر، وبالمعنى النفسي هي القدرة على الاختيار²⁴

ويحاول أحمد حافظ نجم أن يميز بين المعنى المطلق والنسبي للحرية، فيقول أن الحرية في المعنى المطلق هي: "أن يفعل المرء ما يشاء وفيما يشاء وكيفما يشاء" هذا المعنى يصدق إذا كان الفرد يعيش في معزل عن الآخرين. أما الحرية في المعنى النسبي: فتعني "حق الفرد أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين"²⁵.

وإلى المعنى الأول ذهب فولتير وراسل، حيث ذهب فولتير (1694-1778م) إلى أن معنى الحرية يتحقق: عندما أقدر على ما أريد فهذه حريتي.²⁶ في حين ذهب برتراند راسل (1872-1970م) إلى تعريفها بقوله: أن الحرية بشكل عام يجب أن تعرف على أنها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات.²⁷

كما ذهب إلى ذلك لاسكي حين عرف الحرية (بأنها انعدام القيود) أما الفيلسوف ليبينز فقال: (معنى الحرية بأنها عبارة عن قدرة المرء على فعل ما يريد). وقد عرفها آخرون بتعاريف أخرى منها: (الحرية القدرة على الفعل والاختيار)²⁸. و مرجع جميع هذه التعاريف تنتهي إلى جامع واحد وحقيقة مشتركة واحدة، هي القدرة على ترجمة الرغبات والإرادات الحقة من واقعها النظري إلى واقع التحقق والفعل على أرض واقع الحياة دون قيود.

أما المعنى النسبي للحرية فهو الحرية التي لا تمس بحريات الآخرين، والحرية المنضبطة بالقانون والمصلحة العامة، حيث عرفها مونتسكيو بقوله: "و هي الحق في أن يعمل المرء ما تجيزه القوانين العادلة"²⁹.

أما الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (1712-1778م) فيؤكد على أن حرية الفرد يجب

أن لا يمس بحرية الآخرين حيث يقول: "في الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تحرّمه عليه حرية الآخرين، لأن الحرية الحقّة لا تدمر نفسها قط"³⁰

فمن القيم الأساسية للعلاقات الداخلية في الوطن الواحد هو احترام حرية الآخرين، أي أن نجعل قيودا ذاتية على سلوكياتنا ومواقفنا حتى لا تمس بالآخرين وبحقوقهم المشروعة. فلا يكره طرف طرفا على موقف معين ولا على سلوك معين، سواء تعلق الأمر بالحياة المدنية أو بالحياة السياسية إلا ما كان مهددا للمصلحة العامة وللوطن نفسه.

ولا يكفي الاعتراف بالحرريات فحسب، بل لابد من ضمانات قانونية وسياسية لحماية هذه الحريات، يقول أحمد حافظ نجم أن الحرية هي مجموعة الحقوق المعترف بها والتي تعتبر أساسية عند مستوى حضاري معين، مما يجعل الواجب حمايتها قانونية خاصة تكفلها الدولة، وتضمن عدم التعرض لها وتبيّن وسائل حمايتها³¹.

ويجب أن لا نكتفي فقط بالضمانات القانونية والسياسية لأنها قد تكون أشكالا من غير روح، بل لابد أن نعمل على إيجاد ضمانات ثقافية، من خلال غرس ثقافة الحرية واحترام حقوق الآخرين، وثقافة الحوار والتعايش السلمي وتنشئة أجيال المجتمع عليها.

4- التكامل والتنافس:

ويقصد بذلك أن يقوم في نفوس الأفراد إحساس بالشاركة الجماعية في مصالح عليا للوطن، ولا سبيل لتحقيق هذه المصالح إلا بالتوزع على انجاز الأعمال، وربما ينجز كل طرف جزء من هذه الأعمال مع شيء من التخصص والتنسيق، فيحصل التكامل. والأعمال غير المتكاملة هي إما أعمال مستنسخة عن غيرها، وإما لاغية ومهدمة لها.

ذلك أن الفرد (أو المؤسسة) وهو يقوم بالإنجاز منخرط ضمن محيط واسع من الأمة في مسؤولية مشتركة وعمل موحد، وبالتالي في عمل متكامل، وأنه بذلك العمل المتكامل يقوم بدور ضمن عمل شامل، ولا يستقل بذاته بحال من الأحوال، وذلك فيما يشبه الآلة التي تتحرك لتحقيق غرضا من الأغراض، وكل قطعة منها تتحرك بحركة مجموعها، فلا هي بالغة غاية بحركتها المنفردة، ولا المجموع بالغ غاية بتخلف قطعة منه، بل هو عمل جماعي متكامل فيه أفراد القطع في الإنجاز³².

إن الروح الانفرادية التي تقف بالفرد عند حد ذاته وبالفئة عند حد اعتباراتها، دون مبالاة بأعمال الآخرين وإسهاماتهم، تفضي إلى حدوث فروق شاسعة بين فئات المجتمع ومؤسساته ومكوناته، كما قد تفضي إلى تلاغي الجهود وتنافرها. وهذا ما ينطبق عليه قول الشاعر:

متى يبلغ البنيان يوماً تمامه إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

فالتكامل يقتضي تنسيق الجهود وتوجيهها، ويقتضي التوزيع على الأعمال، كما يقتضي تنويع الأعمال ذاتها وفق احتياجات المجتمع، بما يحقق الأهداف المرسومة. وفي غياب القدرة على التنسيق والتوزيع المدروس يضيع كثير من الجهد، وتهدر كثير من الإمكانيات.

وهذا لا يعني عدم التنافس في الخير وفي خدمة المجتمع والمصلحة العامة، فالتنافس الشريف من شأنه أن يرفع من نوعية الخدمات ومن مستوى ومردود هذه الأعمال، ومن شأن التنافس أيضاً أن يقدم عديد الخيارات للناس للاستفادة من النماذج المتنافسة. وهكذا فالتكامل لا يعني إلغاء التنافس الشريف وقد قال الله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين: 26].

5- التعاون والتضامن:

من بين أهم القيم التي يجب أن تتضمنها برامج التنشئة السياسية قيمة التعاون والتضامن بين مكونات المجتمع الواحد. التعاون فيما هو متفق عليه من مصالح عامة ومشتركة، والتضامن عند الملهات والمصائب والشدائد وتلبية طلب العون والمساعدة لمن يحتاجه. والتضامن هو صورة من صور التعاون على دفع المضار والمفاسد.

فالتعاون مبدأ قرآني بين الناس، حيث قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، فهذه الآية الكريمة لا توجه أمراً إلى الأفراد بأن يعملوا أعمال البر والتقوى، وإنما تطلب منهم بأن يتعاونوا مع بعضهم بعضاً على البر والتقوى، فالآية تريد أن تؤكد على أهمية العمل الجماعي وتؤسس لمبدأ التعاون والتضامن. خاصة وأن بعض أعمال البر لا يستطيع الأفراد بمفردهم أن يحققوها، والتعاون هنا قيمة

ترتبط بقيم كثيرة ضمن النسق القيمي للمجتمع، وهذا ما يجب أن يتنبه إليه القائمون على التنشئة، فإن غرس قيمة معينة يساعد على غرس قيم أخرى، وفي المقابل إهمال قيمة معينة يعطل غرس قيم أخرى. والتعاون يمكن أن يُغرس عن طريق ممارسة أفراد الأسرة الفعلية لهذه القيمة. فالأب غير المتعاون لا يمكن أن ينشئ طفلاً متعاوناً، ومن ثم يخرج للمجتمع أفراداً سلبين، تنعدم عندهم الإيجابية والانتفاء لوطنهم. وترجع أهمية قيمة التعاون إلى نشر مشاعر الحب والعطف والود بين الناس. وهو ما يؤكد محمد محفوظ حين يقول: "نحن مطالبون أن نوصل مفهوم التعارف بيننا إلى مستوى متقدم يؤهلنا نفسياً وعملياً للتعاون. حيث أننا كمجتمعات، لا يمكن أن نثبت مفهوم التعايش السلمي بدون تطوير مستوى التداخل والتعاون بين مكونات الأمة والمجتمع والوطن. إذ أن وحدة المجتمعات بحاجة على تشابك مصالح مكوناتها، وتعاون أطرها ومؤسساتها في سياق تعميق هذا الخيار، وتحذير مشروع التعايش السلمي. ولا ريب أن إطلاق العنان للنفس في اتهام الآخرين وتحميلهم ما لم يقولوه أو يؤمنوا به يُعد أحد الأسباب الجوهرية التي تحول دون التعاون على البر والتقوى بين مكونات الأمة والوطن.

فالتعاون بحاجة إلى صفات نفسية وسلوكية متبادلة قوامها الرحمة وحسن الظن والثقة والتسامح وقبول الرأي المخالف. حيث أن هذه الصفات تخلق مناخاً اجتماعياً مناسباً للتعاون والتعاقد والتضامن. فليس من المعقول إننا على المستوى النظري ننتهي إلى سرعة التيسير والرحمة، ولكننا على المستوى الواقعي نسرف في التشدد والغلو والتطرف. وإذا توفرت في بعض حقبتنا التاريخية بعض مظاهر الإسراف المذكورة. فنحن بحاجة إلى تجاوزها معرفياً وفلسفياً واجتماعياً، ونعمل معاً على تنقية واقعنا بكل روافده من عوامل الغلو وأسباب التشدد التي لا تنسجم ومقتضيات سماحة الإسلام ورحمته.

من هنا فإن التعاون يقتضي التمسك بحرية الرأي ونفي الإكراه والاضطهاد، وتوفير كل مستلزمات البحث والحوار الحر والموضوعي، وذلك لأن الإكراه بكل صنفه وأشكاله يخلق واقعاً نفسياً واجتماعياً يحول دون التعاون، حيث ستسود حالات الخوف وغياب الثقة المتبادلة وازدياد وتيرة الهواجس المجهضة لكل فعل وممارسة تضامنية

وتعاونية. 33

6- العدل والمساواة:

يعتبر العدل قيمة أساسية في الفكر السياسي المعاصر، وهو قطعة لازمة في الفكر والممارسة، يجب تنشئة الأفراد عليه.

والعدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرقي الإفراط والتفريط، وذلك أمر واجب الرعاية في جميع الأشياء³⁴

ويقصد بالعدل إصدار أحكام بدون محاباة أو تحيز، وإعطاء كل ذي حق حقه، وأن يتساوى الجميع أمام القانون بصرف النظر عن مركز الفرد المادي أو الاجتماعي.

والعدل هو المبدأ الأخلاقي الذي يؤسس لاحترام الحقوق الثابتة للكائن الإنساني التي لا يجوز التصرف فيها. والعدل لا بد أن يشمل جميع الأفراد، إذ هو لا يقبل أي تفضيل، ولا أي امتياز، ولا أية محاباة.

والعدل يقتضي الإرادة الراسخة والدائمة لاحترام كل الحقوق وأداء كل الواجبات. والعدل فضيلة فردية واجتماعية معا، فردية من حيث أنها تدل على مزاج ذاتي خاص عند الإنسان العادل، واجتماعية من حيث أنها تراعي حقوق الغير³⁵

وكلما انتشر العدل أحس الناس بالأمن، وكلما أحس الناس بالأمن والعدل زاد انتهاؤهم للوطن وحبهم له وإخلاصهم وتفانيهم في سبيله.

والعدل هو الحاضن الأكبر لمجموع الفضائل الأخلاقية في الإسلام، فهو روح الإسلام ومنطقه في كل المجالات والحقول.. فالدين الإسلامي، هو دين الفطرة، لذلك فإن توجيهاته ونظمه وآدابه وأحكامه كلها تدعو إلى العدل والعدالة.

يقول محمد أبو زهرة: "وإذا كان لكل دين سمة يتسم بها فسمه الإسلام هي العدل، وهو شعاره وخاصيته. والعدالة هي الميزان المستقيم الذي يحدد العلاقات بين الناس في حال السلم وحال الحرب، وهي القسطاس المستقيم الذي به توزع الحقوق، وبه تحمي الحقوق، وبه ينتظم الوجود الإنساني"³⁶

وتكمن أهمية العدل مع الآخر الذي يشاركنا في الوطن في الحفاظ على حقوقهم، ذلك

لأن تجاوز حقوق الآخرين، والتعدي على خصوصياتهم يفضي إلى غياب الاستقرار السياسي والاجتماعي، ولا تعايش سلمي بدون استقرار ولا استقرار بدون عدل، بحيث يعطى لكل ذي حق حقه.

لذلك فإن من المبادئ السياسية للتعايش السلمي هو ترسيخ مبدأ العدالة في الواقع الاجتماعي. بحيث يسود هذا المبدأ بين مختلف شرائح وفئات المجتمع. والعدالة كقيمة كبرى، لا يمكن أن تسود في أي مجتمع، إلا إذا عمل كل فرد على تركية نفسه وممارسة دوره وتحمل مسؤوليته وعمل على تطوير وتنمية واقعه. وذلك لأن الجذر النفسي للعدالة، هو خلو النفس من الأحقاد الناتجة من الحسد والكراهية والقسوة، ومن خلوها من المطامع الناتجة من حب الدنيا والحرص عليها والإغراق في الشهوات، فيكون العدل نتاج المحبة والرحمة واحترام الآخرين والثقة بهم وبإمكاناتهم وكسبهم. لذلك نجد أن الذكر الحكيم يأمرنا بممارسة العدالة في كل دوائرننا. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَأْتِيَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا كُفُورًا فَزَيِّنْ لَهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ أَفْقَسًا وَأَلْقُسًا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَتَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8].

فإذا كنا جميعا نروم الاستقرار، ونتطلع إلى التعايش السلمي، فلا بد أن نعمل على توطيد أركان العدل في الواقع الاجتماعي. لأن العدل في كل مجالات الحياة هو بوابة الاستقرار، ومبدأ وجوهر التعايش السلمي³⁷.

وقد وجهنا النبي إلى التزام العدل في كل شيء وعدم الظلم ففي الترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ عَادِلٌ وَأَبْعَصُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ وَأَبْعَدُهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ جَائِرٌ".³⁸

وفي الصحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن المظلمين عند الله على منابر من نور عن يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولدوا"³⁹

وبالعدل دوام الملك، ففي بعض الحكم: أحق الناس بدوام الملك.. أقسطهم بالعدل في الرعية، وأخفهم عنها كلا ومؤونة. ومن أمثالهم: من جعل العدل عدة، طالت به المدة. وفي الأفلاطونيات: زمان الجائر من الملوك أقصر من زمان العادل، لأن الجائر مفسد،

والعادل مصلح، وإفساد الشيء أسرع من إصلاحه .
وبالعدل تُملك سرائر الرعية، فعن أفلاطون : من قام من الملوك بالعدل والحق، ملك سرائر رعاياه، ومن قام فيهم بالجور والقهر، لم يملك إلا الأجساد، ولم ير إلا المتصنع، والقلوب عليه مختلفة، فإن السرائر تطلب من يملكها بالإحسان.
ومن مضار الجور فوات الطاعة والمحبة. فعن أزدشير : إذا رغب الملك عن العدل، رغب الرعية عن الطاعة.
ومن كلامهم: ستة أشياء لا ثبات لها: ظل الغمام، وخلة الأشرار، وعشق النساء، والثناء الكاذب، والسلطان الجائر، والمال الكثير⁴⁰.

ومن مفسد الجور شدة الخوف بسببه، وبالعكس في العدل، كما يروي عن يزيد بن جبر، آخر ملوك فارس، أنه بعث رسولا إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأمره أن ينظر في شوائله. فلما دخل المدينة، قال: أين ملككم؟ قالوا: ليس لنا ملك، وإنما أمير خرج. فخرج الرجل في أثره، فوجده نائما في الشمس، ودرته تحت رأسه قد عرق جبينه حتى ابتلت منه الأرض، فلما رآه على حالته، قال: عدلت فأمنت، فنمت، وصاحبنا، جار فخاف، فسهر، أشهد أن الدين دينكم، ولولا رسول لأسلمت. سأعود إن شاء الله⁴¹.

7- التسامح:

والتسامح هو قيمة جوهرية في العلاقات الداخلية والدولية وفي علاقتنا بالآخر عموما، وهو أسلوب تفكير ونظرة إلى الآخر، تقوم على الاحترام وإقرار التنوع في المجتمع. والتسامح ليس واجبا أخلاقيا فحسب بل هو مطلب سياسي وقانوني.
واصل كلمة التسامح في اللغة العربية يعود إلى جذر أو مادة (سمح)، بمعنى اللين والسهولة ويأتي في اللغة مرادف للتساهل⁴²، وأصل النقل والترجمة إلى العربية عن لفظة Tolerance يأتي بعنوان التحمل والاحتمال و Toleration والتي تأتي بمعنى التسامح الديني بالخصوص⁴³، ومن الواضح أن هذه العبارة البسيطة الواردة في المورد باتت ناقصة لما تحمله مفردة التسامح من اختلاف بين اللفظين ومعنييهما في اللغتين العربية والإنجليزية، فالاختلاف بين الكلمتين يبدأ بالجذور فكلمة Toleration مشتقة من الجذر

اللاتيني *tolerare* الذي يعني التحمل، بمعنى أن الفكرة الأساسية المتضمنة هنا هي فكرة التحمل، المعاناة، أو التعايش مع شيء غير محبوب وغير مرغوب فيه، يجبر المرء على التعامل معه بإيجابية⁴⁴. وهذا المعنى يختلف عن معنى كلمة التسامح في اللغة العربية إذ إن الجذر العربي لها هو ما يحتوي فكرة المرونة وفكرة التساهل في خلاف من الخلافات، بل والتنازل لشخص من الأشخاص عن رأي أو أحقية أو شيء كتعبير عن التهذيب والأخلاقية الإيجابية في التعامل معه⁴⁵. أما في الاصطلاح فقد عُرف التسامح على أنه: «رؤية متفهمة أو متحررة فكرياً حيال العقائد والممارسات المغايرة أو المضادة، لعقائد الشخص المتسامح وممارساته»⁴⁶ ويورد صليبا معاني عدة واصطلاحات للتسامح منها: الأول: احتمال المرء بلا اعتراض كل اعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه.

الثاني: أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت مضادة لأرائك .
والثالث: هو أن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده إنها محاولة للتعبير عن جانب من جوانب الحقيقة»⁴⁷.

وعُرف أيضاً بأنه «موقف من يقبل لدى الآخرين وجود طرق تفكير وطرق حياة مختلفة عما لديه هو... وبذلك يصبح مبدأ التسامح مبدأً توافقياً ويكون الغرض منه ليس الأخذ بالمنوعات ولكن الوصول إلى التوافقات»⁴⁸ ، كما وأورد لالاند عدة تعريفات لمفهوم التسامح منها :

التسامح بمعنى: «استعداد عقلي أو قاعدة سلوكية قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد حتى وإن كنا لا نشاطره رأيه»⁴⁹.

والمعنى الآخر هو: «احترام ودي لآراء الآخر، وذلك باعتبارها مساهمة في الحقيقة الشاملة»⁵⁰، ويأتي هذا المعنى مع الاعتراف بأن أي طرف من أطراف التعامل (الفردى أو الجمعي) لا يمتلك الحقيقة المطلقة، وإنما يمكن أن يكون جزءاً منها وهو مع الآخر يعد تكميلي أو يمتلك جزءاً آخر منها .

و التسامح هو الموقف الإيجابي المتفهم للعقائد والأفكار والذي يسمح بتعايش الرؤى

والانجماهاات المختلفة على أساس شرعية الآخر سياسيا ودينياً⁵¹.

وعليه ف«التسامح هو امتزاج بين الفكر والأخلاق، وتعبير عن موقف فكري من جهة، وموقف أخلاقي من جهة أخرى، موقف فكري يحدد طريقة التعامل مع المفاهيم والأفكار المغايرة على مستوى النظر، وموقف أخلاقي يحدد طريقة التعامل مع المفاهيم والأفكار المغايرة على مستوى العمل»⁵². والتسامح كما يرى الميلاذ «هو الموقف الذي يظهر قوة الضمير، وشفافية النزعة الإنسانية، وعظمة الروح الأخلاقية، لكن متى يكون للتسامح كل هذه القوة والفاعلية والتجلي؟ يكون ذلك حينما يتحول التسامح إلى موقف إنساني ثابت، والتزام أخلاقي راسخ، ومصدر للاستلهام، وحينما يكون هناك تضامن من أجل التسامح. لأن الحكمة تتغلب على التعصب والتسامح هو حكمة، ولأن المنطق يتغلب على العنف والتسامح هو منطق، ولأن الشجاعة تتغلب على التهور والتسامح هو شجاعة، ولأن الحرية تتغلب على التكفير والتسامح هو حرية. بهذه الدلالات والمعاني ينبغي أن نفهم التسامح، وبهذا الإدراك ينبغي أن نتعامل معه»⁵³. ومنه أي من فكرة الترابط بين الفكر والسلوك كمنظومة تكاملية لمعنى التسامح يتبين أن التسامح هو «استعداد نفسي وسلوك ناتج عن هذا الاستعداد لفهم آراء ومواقف الآخرين المغايرين لنا في الاعتقاد والتصرف»⁵⁴.

والتسامح لا يعني بأي حال من الأحوال التنازل عن الخصوصيات أو الخضوع لمبدأ المساومة والتنازل، وإنما يعني القبول بالآخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره وقناعاته الأخرى.

إن المنظومة الأخلاقية التي شرعها الدين الإسلامي من قبيل الرفق والإيثار والعفو والإحسان والمداواة والقبول بالآخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة جعلها سمة شخصيتهم الخاصة والعامة. كلها تقتضي الالتزام بمبدأ التسامح. بمعنى أن تجسيد المنظومة الأخلاقية على المستويين الفردي والاجتماعي، يفضي لا محالة إلى شيوع حالة التسامح في المحيط الاجتماعي. فالمداواة تفضي إلى القبول بالآخر، واليسر والتيسير يتطلبان التعايش مع الآخرين، وحتى ولو اختلفت معهم في القناعات

والتوجهات. والرفق يتطلب توطين النفس على التعامل الحضاري مع الآخرين، حتى ولو توفرت أسباب الاختلاف والتباين معهم.⁵⁵

ولذلك نجد أن الذكر الحكيم يرشدنا إلى حقيقة أساسية وهي: أن حسن الخلق والتعامل الأخلاقي والحضاري مع الآخرين قد يحولهم من موقع العداوة والخصومة إلى موقع الولاء والانسجام. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34].

وجا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ أي للناس كلهم مؤمنهم ومخالفهم، أما المؤمنون فيسقط لهم وجهه، وأما المخالفون فيكلمهم بالمداواة لاجتذابهم إلى الإيمان، فإنه بأيسر من ذلك يكف شرورهم عن نفسه وعن إخوانه المؤمنين.⁵⁶ ومن خلال هذه المنظومة القيمية الأخلاقية، نرى أن المطلوب من الإنسان المسلم دائماً وفي كل أحواله وأوضاعه أن يلتزم بمقتضيات التسامح ومتطلبات العدالة. إن قيم التسامح والفتح وقبول الآخر واحترام الاختلاف لا تنشأ بمقتضى أمر أو طلب ولكنها تنبع من عقلية وأسلوب تفكير وتتمظهر في سلوكيات الفرد والمجموعة ذات بعد ذلك. هذا يفترض علينا أن نبدأ ترسيخها من بداية فترة تكون شخصية الفرد. من خلال تنشئته على هذه القيم ومحاولة ممارستها والتدرب عليها مع المحيط القريب قبل البعيد.

والتسامح في الإطار الإسلامي ليست مرجعية نهائية، وذلك لأنها ليست قيمة كافية لوحدها لإعادة بناء الأخلاقيات الإنسانية المناسبة لتحقيق السلم بين البشر. والمرجعية النهائية التي يشبها الإطار الإسلامي هي مرجعية العدل والعدالة. وذلك لأن التسامح مع ما يجتاز من فضائل وعناصر إيجابية، إلا أنه يبقى، رغم كل شيء - على حد تعبير برهان غليون - قيمة سلبية، أعني: مبنية على عدم رفض الآخر، أو على الحياد تجاه المختلف، أو إذا شئنا على رفض العدوان.⁵⁷

إن التسامح كحقيقة اجتماعية لا يمكن أن تتجسد بدون تطوير الثقافة المجتمعية التي تتضمن كل المعالم وحقائق هذه القيمة. وبالتالي فإن المسؤولية الاجتماعية الأولى، هي

العمل على تطوير ثقافة الحرية والتواصل وحقوق الإنسان ونبذ العنف والإقصاء والمفاصلة الشعورية بين أبناء المجتمع الواحد. فلكي يبنى التسامح الاجتماعي وتسود علاقات المحبة والألفة وحسن الظن صفوف المجتمع، نحن بحاجة أن نعلي من شأن الثقافة والمعرفة القادرة على استيعاب الجميع بتنوعاتهم واختلافاتهم الاجتماعية والفكرية. وهذا بطبيعة الحال، يتطلب ممارسة قطيعة معرفية واجتماعية مع كل ثقافة تشترع لممارسة العنف والتعصيب، أو تبرر لمعتنقها ممارسة النبذ والإقصاء مع الآخرين. فالتسامح الاجتماعي لا ينمو ويتجذر إلا في بيئة تقبل التعدد والاختلاف، وتمارس الانفتاح الفكري والمعرفي، وتطلق سراح الرأي للتعبير والنقد. فلكي نحقق التسامح، نحن بحاجة أن ننبذ من واقعنا كل أشكال التعصب وممارسة العنف. حيث أنه لا يمكن أن تتجسد معالم التسامح في مجتمع تسوده ثقافة تدفع إلى الانغلاق والتعصب وممارسة العنف تجاه المخالفين.

إن التسامح بحاجة إلى ثقافة مجتمعية جديدة، قوامها القول بالآخر المختلف والتعامل معه على أسس حضارية تنسجم وقيم المساواة والعدل.⁵⁸

الخاتمة:

ونخلص في نهاية هذا البحث المتواضع إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- 1- أن قضية تنمية الأوطان وتمكينها تمر بالضرورة عبر جسر شحذ طاقاتها كلها، دون تمييز في التوجه والانتفاء، وربطها بوشاج المحبة والأخوة والتعاون، وشحذ هممتها برسالة القيام بالواجب ومواجهة التحدي الحضاري الذي يغالبنا كلنا. وليس بعضنا دون الآخر.
- 2- الاختلاف سنة كونية إلهية لا تتغير ولا تبدل، وليس هناك من مجتمع يمكن أن يشذ عنها، فالناس تنوع ثقافتهم واتباءاتهم وتوجهاتهم السياسية، والإسلام يسع كل ذلك، وأمام هذا القانون الإلهي لا يسعنا الأمر إلا أن نعترف بهذا الاختلاف والتغاير، وأن نسعى للتعارف فيما بيننا، بدل الجفاء والتجاهل.

- 3- التعاون واجب ديني وإنساني وأخلاقي هذا من جهة، ومن جهة ثانية فهو ضروري لتوظيف كل الطاقات وإدماجها في المشروع التنموي الوطني، حتى يحصل التنافس الشريف والتكامل التنوع.

4- ضرورة التسليم بوجود الآخر الشريك معنا في الوطن الواحد، والاعتراف بكامل حقوقه المدنية والسياسية، وإدماجه في مشروع التنمية الوطني وعدم تجاهله أو إقصائه.

5- العمل على إيجاد قيم إيجابية عند التعامل مع الآخرين، من خلال المواقف والسلوكيات اليومية، ونشر ثقافة التعايش والسلم في تعاملنا مع بعضنا البعض، ومحاولة التأليف فيها، وكذلك محاولة ترسيخ تقاليد وعادات إيجابية في التعامل بين مختلف مكونات المجتمع الواحد.

6- العمل على إدراج موضوعات السلم والتعايش والاختلاف الإيجابي وقبول الآخر في مشاريع التنشئة والتربية والتعليم والإعلام ومختلف مصادر التنشئة الاجتماعية المصادر والمراجع

= الهوامش:

- 1 - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، عالم الكتب بيروت، لبنان، ط عام 1979م، ص133
- 2 - عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، منشورات اتحاد العرب 1985، دمشق، ص5
- 3 - من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة. www.wikipedia.org
- 4 - حسن موسى الصفار: كيف نقرأ الآخر؟، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط: 1، 2004، ص: 19
- 5 - المرجع نفسه.
- 6 - محمد محفوظ: الآخر وحقوق المواطنة، مركز الذاكرة للتنمية الفكرية، دمشق والرياض، ط: 1، 2005، ص: 15.
- 7 - رواه أحمد في المسند (8736) وقال محققوه: إسناده حسن، وأبو داود في الأدب (5116)، والترمذي في المناقب (3956)، عن أبي هريرة.
- 8 - زكي الميلاد: مفهوم الآخر... بين الجانب الأخلاقي والجانب الفكري، شبكة النبا المعلوماتية- الأربعة
- 17- حزيران- 2009 www.almilad.org
- 9 - حسن موسى الصفار: كيف نقرأ الآخر؟، ص: 21.
- 10 - محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 12/ 259
- 11 - رواه الإمام البخاري عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، كتاب أحاديث الأنبياء: باب الأرواح جنود مجندة.
- 12 - الطيب برغوث: أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، طبعة تجريبية، ص: 22-24 بتصرف.
- 13 - محمد محفوظ: الآخر وحقوق المواطنة، ص: 19.

- 14- السيد، رضوان: التعدد والتسامح والاعتراف - نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 12، 2004، ص: 13.
- 15 - حسن موسى الصفار: كيف نقرأ الآخر، ص: 37 وما بعدها بتصرف.
- 16 - حسن موسى الصفار: كيف نقرأ الآخر، ص: 45-46 بتصرف.
- 17 - حسن موسى الصفار: كيف نقرأ الآخر؟، ص: 9-10.
- 18 - معجم أكسفورد.
- 19 - أكرم مصباح عثمان: الأسرار العجيبة للاستماع والإنصات، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 2000م، ص: 17.
- 20 - رواه الإمام أحمد والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وحسنه ابن حجر وصححه الألباني والأرنؤوط.
- 21 - محفوظ، محمد: معنى التسامح - التسامح وآفاق السلم الأهلي 199.
- 22 - حسن موسى الصفار: التنوع والتعايش، بحث في تأصيل الوحدة الاجتماعية والوطنية، ص: 44 وما بعدها بتصرف عن موقع الصفار: www.saffar.org
- 23 - سورحن هدايات: التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط: 1، 2001م، ص: 388.
- 24 - أحمد مختار عمر: المعجم العربي الأساسي ص 305.
- 25 - أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين الإعلان والقرآن، (دار الفكر العربي) ص: 14.
- 26 - فاضل الصفار: ضد الاستبداد، دار الخليج للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة: 1، 1998، ص: 52.
- 27 - المرجع نفسه.
- 28 - فاضل الصفار: ضد الاستبداد، ص: 53.
- 29 - آل نجف، عبد الكريم: "الحرية من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر" مجلة المنهاج (بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، السنة 5، العدد 19، 2000م) ص: 157.
- 30 - J.J.Rousseau. the Social Contract. Eng Tran. by: Maurice Cranston. Penguin Book. New York (USA)، عن موقع www.jidar.net، p32.
- 31 - أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين الإعلان والقرآن ص 12.
- 32 - عبد المجيد النجار: عوامل الشهود الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1999م، 2/212.
- 33 - محمد محفوظ: في معنى التسامح: التسامح وآفاق السلم الأهلي، كتاب: التسامح ليس منة أو هبة، دار الهادي، بيروت، ط: 1، 2006، ص: 210-211.
- 34 - الرازي: التفسير الكبير، مكتبة عبد الرحمن محمد القاهرة، ط: 1 بدون تاريخ، 10/140.
- 35 - أحمد عباس السيد: مبدأ العدل في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية التربية بجامعة جنوب

- الوادي، 2005، ص: 9.
- 36 - محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص: 35.
- 37 - محمد محفوظ: في معنى التسامح: التسامح وآفاق السلم الأهلي، كتاب: التسامح ليس منة أو هبة، ص: 211-212.
- 38 - أخرجه أحمد: 3/22 (11192) والتِّرْمِذِيُّ: 1329.
- 39 - حديث صحيح، رجاله ثقات، على شرط الإمام مسلم. رواه مسلم مرفوعاً، رقم الحديث: 3412.
- 40 - ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك النسخة الالكترونية، موقع الوراق، ص: 75.
- 41 - المرجع نفسه.
- 42 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الطبعة الثالثة عام 1998: ص 447.
- 43 - روعي البعلبكي: قاموس المورد، دار العلم للملايين - بيروت، ص 975.
- 44 - مجموعة باحثين: التسامح بين شرق وغرب، سمير الخليل - التسامح في اللغة العربية، دار الساقى بيروت، الطبعة الاولى، 1992، ص 6.
- 45 - المرجع نفسه، ص 10.
- 46 - مليكان مصطفى: مفهوم التسامح - اطلالة على الركائز النظرية، كتاب التسامح وجذور اللاتسامح، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص 81.
- 47 - صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص 271-272.
- 48 - علي عاطف: التسامح والثقافات، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد الخامس، 2004، ص 300.
- 49 - لالاند: الموسوعة الفلسفية، الجزء 3، ص 1460.
- 50 - المرجع نفسه، ص 1461.
- 51 - الغرباوي ماجد: التسامح ومنايع اللاتسامح - فرص التعايش بين الأديان والثقافات، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، مطبعة سرور، الطبعة الأولى، 2006: 17.
- 52 - الميلاد، زكي: الإسلام والإصلاح الثقافي، دار أطياف للنشر والتوزيع، القطيف- السعودية، سنة 2007م: 98.
- 53 - الموقع الالكتروني للأستاذ زكي الميلاد: <http://www.almilad.Org>.
- 54 - عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، منشورات ذوي القربى، ط1، 1427 هـ ج 3: 58.
- 55 - محمد محفوظ: في معنى التسامح: التسامح وآفاق السلم الأهلي، ص: 201.
- 56 - المرجع نفسه، ص: 202.
- 57 - المرجع نفسه.
- 58 - المرجع نفسه، ص: 207.

الخيال في النقد العربي

بقلم

د / حبيب الله علي إبراهيم

قسم الدراسات الأدبية والنقدية - كلية اللغة العربية
جامعة أم درمان الإسلامية - السودان



ملخص

عالجنا في هذه الدراسة قضية الخيال في النقد العربي، وقد دار حديثنا حول ثلاثة موضوعات هي: أولاً: مفهوم الخيال ووظائفه. ثانياً: دور الخيال في الأدب والشعر. ثالثاً: الخيال في النقد العربي. كما ختمنا البحث بأهم ما توصلنا إليه من نتائج: أولاً: تنبع أهمية الخيال في العمل الأدبي من كونه يمثل الملكة التي تخلق وتبث الصورة الأدبية.

ثانياً: تداخل التخيل والمحاكاة عند الفلاسفة المسلمين لتأثرهم بأرسطو. ثالثاً: قسم عبد القاهر الجرجاني المعاني إلى قسمين: معاني عقلية، ومعاني تخيلية. رابعاً: أفاد حازم القرطاجني من فلاسفة المسلمين في دراسة الخيال.

Abstracts

In this study we explored the issue of fiction in Arab literary criticism.

The study discussed three subjects;

First: the concept of fiction and its functions.

Second: the role of fiction in literature of poetry.

Third: fiction in Arab literary criticism.

The study was concluded by the following main findings;

First: the importance of fiction in Arabic work is derived from that it represents the aptitude crating and spreading the literary image.

Second: the interaction between imagination and imimitation among Muslim philosophers for that their influence by Arusto.

Third: Abdul – Gahir Al– Jurjani divided meaning into two parts; cognitive meaning and imaginary meaning.

Fourth: Hazim Al– Gurtajanni benefitted a lot from Muslim philosophers in studying fiction.

مقدمة

تناولت في هذه الدراسة الخيال في النقد العربي، وتنبع أهمية هذا الموضوع من دور الخيال في التشكيل الفني للأدب بعامة، والشعر على وجه الخصوص، يضاف إلى ذلك قلة الدراسات التي خصصت للخيال في النقد العربي، وتهدف هذه الدراسة إلى إضاءة الجوانب التي بحاجة إلى مزيد من الدرس النقدي، وقد عاجلت في هذه الدراسة مفهوم الخيال ووظائفه في العامل الأدبي، كما بينت جهود نقادنا العرب في دراسة الخيال وتأثرهم بأرسطو في هذه القضية.

مفهوم الخيال ووظائفه:

هناك معان كثيرة للخيال، ومن معاني الخيال في العربية مثلاً: الظن، والظل، والسحابة توشك أن تمطر، والخشبة التي يوضع عليها شيء بالثياب لإبعاد الطيور وطردها بعيداً من الحقول. هكذا جاء في لسان العرب⁽¹⁾. خال الشيء يخال خيلاً وخیلة وخیلاً وخالاً وخیلاً وخیلاناً، ومخال، ومخیلة، ومخیلة، وظنه وفي المثل: من يسمع يخيل، أي يظن، والخيال خيال الطائر يرتفع في السماء، فينظر إلى ظل نفسه فيرى أنه صيد فينقض عليه ولا يجد شيئاً، وهو خاطف ظله، وخيّل فيه الخير وتخيّله: ظنّه وتفرّسه.

وخيل عليه: شبّه- وأخال الشيء اشتبه. يقال هذا الأمر لا يُخيل على أحد أي لا يشكل وشيء مخيل أي مشكل، والسحابة المخیّل والمُخیلة والمُخیلة: التي إذا رأيتها حسبتها مطرة، وأخيلت السماء وخيّل وتخيّلت: تهبّات للمطر فرعدت وبرقت، فإذا وقع المطر ذهب اسم التخيل، فالخيال هنا يرتبط بالاحتمال أكثر من ارتباطه بالحدث الفعلي

"تخيّلت السماء أي تغيّمت. والخيال والخيالة الشخص والطيف. ورأيت خياله وخيالاته أي شخصه وطلعته والخيال لكل شيء تراه كالظل، وكذلك خيال الإنسان في المرأة، وخياله في المنام صورة تمثاله، وربما مر بك الشيء شبه الظل فهو خيال، الخيال قد يعني الصورة الدالة على صاحبها وكذلك الظل الدال على صاحبه شخصاً كان أم نباتاً أو إنساناً.... الخ وكثيراً ما لا يتم التمييز بين الخيال والوهم. هكذا جاء في لسان العرب أيضاً أن الوهم: من خطرات القلب، والجمع أوهام، وللقلب وهم، وتوهم الشيء تخيله وتمثله، كان في الوجود أو لم يكن، وقال توهمت الشيء وتفرسته وتوسمته وتبينته. بمعنى واحد، وكما قال الشاعر:

فلأياً عرفت الدار بعد توهم

ويقال: توهمت في كذا وكذا. وأوهمت الشيء إذا أغفلته. ويقال وهمت في كذا وكذا أي غلطت. ووهمت في الصلاة وهماً وهم كلاًهما سها.

هكذا يكون الخيال، إما إعادة لصورة الشيء ذاتها، وإما إعادة لصورة شبيهة أو قريبة الشبه بالشيء الأصلي. وبهذا المعنى الخيال يتعلق بالتشابه والتشبيه والمحاكاة وأحياناً ما يتم التمييز بين التخيل والتوهم إذ قد يرتبط التوهم بالإدراك لشيء موجود وتم إدراكه على غير حقيقته، أو لشيء غير موجود يتوقع وجوده أو ظهوره، أما الخيال فهو نوع من الإدراك العقلي لصور الأشياء الغائبة ونوع من التحكم فيها أيضاً.

ويؤدي الخيال دوراً حاسماً في معظم جوانب الحياة الإنسانية، في الفنون البصرية، وفي الأدب، وفي العلم، وفي التفاعلات الإنسانية العادية أيضاً، في الصحة والمرض، لدى الأطفال والكبار، ولدى الذكور والإناث، وعبر الثقافات الإنسانية المتنوعة (2).

والخيال هو الملكة التي يؤلف بها الأديب صوره، أو هو: "قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة" (3).

ويأتي الخيال دائماً على هيئة شعرية، إنه دائماً ما يولد شيئاً ما أو يحدثه. وهكذا فإن هذا الإحداث والتوليد أو الإثارة هو خاصية تميز الخيال عن الاستعادة أو الاستحضار وعن الإنتاج، مجرد الإنتاج، حتى في تلك الحالات الخاصة بالعمل الفني، والتي يتم التأليف

فيها لشيء جديد، من دونه لم يكن لشيء أن يحدث⁽⁴⁾.

ولدى العرب ارتبط الطيف والخيال معاً في مجال أسطوري، ونستطيع أن نقول: (إن الطيف كان صورة مرئية أو شبه مرئية لما يدور في خيال البدائي. وإذا كان هذا الخيال عملية عقلية فهو قد أخذ شكلاً مادياً يتراءى شبحاً أو طيفاً أو حتى خيلاً، الطيف والخيال، وأحياناً ما ارتبط معنى الطيف بمعنى الشبح فصاروا شيئاً واحداً⁽⁵⁾)، كما في قول مهيار⁽⁶⁾:

وابعثوا أشباحكم لي في الكرى ** إن أذنتم لجفوني أن تناما

هكذا كان الطيف صورة مرئية أو شبه مرئية لما يدور في الخيال.

ومن تلخيصه لمعاني الطيف والخيال في العجم العربي يطرح حسن النبا عزالدين أفكاراً مهمة منها: "ارتباط الطيف بالليل والخيال باليقظة والمثال، وارتباط الطيف بالجنون والشيطان والغضب، كما يقرب معنى الخيال المرتبط بالطيف في الشعر من معنى ملكة الخيال التي من خلالها يتصور المرء الأشياء ويتذكرها ويستدعيها في نومه ويقظته⁽⁷⁾."

ويرى الشاعر العربي المشهور أبو القاسم الشابي أن الخيال: "ضروري للإنسان، لا بد منه، كالنور والهواء والماء والسماء... ضروري لروح الإنسان ولقلبه ولعقله ولشعوره، ما دامت الحياة حياة، والإنسان إنسان"، ويرى كذلك أن هذا شاعر بطبعه، في جبلته يكمن الشعر، وفي روحه يترنم البيان وأن الخيال الشعري وسيلته إذا ما جاش قلبه بالمعاني وواجهته خطوط الحياة، وربما بسبب تعقيد هذا الموضوع وغموضه كان ذلك الاختلاط في المفاهيم⁽⁸⁾.

إن الحديث عن التخيل قديم في الإنسانية، وليس وليد هذا العصر، "فالأقاول الشعرية هي الأقاول المتخيلة عند أرسطو، وأصناف التخيل والتشبيه عنده ثلاثة: اثنان بسيطان، وثالث مركب منهما، أما الاثنان البسيطان فأحدهما تشبيه شيء بشيء وتمثيله به، وذلك يكون في لسان بألفاظ خاصة عندهم، مثل: كأن، وإخال، وما أشبه ذلك في لسان العرب، وهي التي يسمى عندهم حروف التشبيه، وإما أخذ التشبيه بعينه بدل الشبيه، وهو الذي يسمى الإبدال في هذه الصناعة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أُولِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا⁽⁹⁾. ومثل قول الشاعر:

هو البحر من أي المواضع أتته⁽¹⁰⁾

ويدخل في هذا القسم الأنواع التي يسميها أهل زماننا استعارة وكناية، مثل قول الشاعر:

وعزى أفراس الصبا وروحله

وأما القسم الثاني فهو أن يبدل التشبيه، مثل أن تقول: الشمس كأنها فلانة، أو الشمس هي فلانة، لا فلانة كالشمس، ولا هي الشمس، وبالعكس قول ذي الرمة:

ورمل كأوراك العذارى قطعته ** إذا جللته المظلمات الخنادس

والصنف الثاني من الأقاويل الشعرية هو المركب من هذين⁽¹¹⁾:

والتخييل يرتبط ارتباطاً وثيقاً عند أرسطو بفكرة المحاكاة لديه، "تلك الفكرة التي نعبر عنها تعبيراً مبهماً حيث نقول عن الشاعر أو الأديب: إنه مرآة عصره، أو حين نقول عن الأدب والفن بعامه: (إنه يعكس واقع الحياة ممتزجاً برغبات الإنسان وآماله ومعتقداته، فهذا في الواقع تعبير أدبي موجز عن معنى المحاكاة عند أرسطو، إذ ليست المحاكاة عنده مجرد تقليد للواقع الخارجي، بل إنه يقرر صراحة أنه ليس شرط الشاعر أن يحاكي ما كان أو يكون فحسب، بل هو يحاكي أيضاً ما يقدر كونه، وما يعتقد أنه كان، وإن لم يكن في الحقيقة، فهذه فكرة من الأفكار الضخمة في التراث النقدي، لا تزال تتناول بالدرس وتؤلف فيها الكتب، وتطبق دائماً في صورة من الصور على المشكلات الفنية المتجددة⁽¹²⁾.

والتخييل - وهو لب العمل الشعري - أمر راجع إلى هيئة الكلام، إذ إنه يكسب القضايا الشائعة، بل القضايا الفلسفية نفسها، صورة مؤثرة في المخيلة والوجدان، فالصورة المخيلة هي حقيقة الشعر الذاتية، التي تميزه عن سائر أنواع الكلام، ويمكننا أن نضع هذه الفكرة نفسها في عبارة أقرب إلى لغة الأدب⁽¹³⁾، فنقول: إن المعاني - في رأي ابن سينا - هي المادة التي يغترف منها الشاعر، وأن عمل الشاعر في هذه المادة هو وصفها في صورة تؤثر في الخيال والوجدان، والمعاني يمكن أن تحدّ وتختصر، أما الصور البلاغية التي

يمكن للشاعر أن يبتكرها فهي غير محدودة" (14).

دور الخيال في الأدب والشعر:

(أ) الخيال من أهم عناصر الأثر الأدبي، ونحن نعلم أن معلوماتنا عن الكون والحياة وأنفسنا، تصل إلينا عن طريق الحواس، وأن شعور المرء بأشياء حاضرة فعلاً تؤثر في حواسه، هو ما نسميه "الإدراك الحسي" أما شعور الإنسان بأشياء غير حاضرة، واستعادة المرء في ذهنه الصور التي أدركها من قبل بالحواس، فهو ما نسميه الخيال أو التخيل، فأنت حين تجلس في حجرة مكتبك وترى ما فيها وتتعمق في رؤية جميع ما تحتوي عليه، يكون إدراكك لها حينئذ إدراكاً حسيّاً، أما إذا حاولت وأنت خارج منزلك أن تستحضر صورتها في ذهنك، فيكون ذلك تصوّراً وتخيلاً وتكون الصورة القائمة في ذهنك حينئذ صورة عقلية، أو ما نطلق عليه اسم "الخيال".

وتمتاز الصورة العقلية أو ما نسميه خيلاً بعدة خصائص منها (15):

- 1- أن الصورة العقلية تكون أقل وضوحاً من الصور الحسية.
- 2- وأنها لا تقيد قیود المكان والزمان، فإن العقل يصفها في أي زمن وأي مكان كان.

3- وأنها قابلة للتصوير حسبما يراه الأديب.

(ب) والصورة التي تتصورها بملكاتنا قد تكون صوراً لأشياء مدركة بالبصر، أو بالسمع، أو باللمس، أو بالذوق أو بالشم، أو بالحركة مثلاً، وقد تكون هذه الصور مطابقة للإدراك الحسي تمام المطابقة، وقد تكون من باب التخيل الابتداعي، أو بمعنى آخر الابتكاري. كأن تصور جبلاً من زئبق، أو إنساناً في صورة أي الهول مثلاً فيجمع عقلك حينئذ أجزاء الصورة المتخيلة من صور مختلفة متعددة معهودة لك من قبل، وترتبها ترتيباً جديداً، حتى تزيد أو تنقص، وتكبر أو تصغر، وتضيف إليها أجزاء جديدة، أو تعيد ترتيب أجزائها على طراز جديد.

ولكن علماء البيان يقسمون الصور المستحضرة في ذهنك إلى قسمين:

- 1- صورة ترسم في الخيال بإدراكها بالحواس المشتركة حيث تتأدى إليه من طريق الحواس الظاهرة، وهذه الصور عندهم داخلية في الحسيات.

2- صورة ترتسم في خيالك، وهي معدومة فرض اجتماعها من أمور كل واحد منها مما يدرك بالحس، كقول الصنوبري.

وكان محمر الشقيي *** ق إذا تصوّب أو تصعّد

أعلام باقون نشر *** ن على رماح من زبرجد

فإنه قد تخيل أعلاماً من ياقوت منشورة على رماح من زبرجد، وهذه الصورة مما يدرك بالحس، لأن الحس إنما يدرك ما هو موجود في المادة حاضر عند المدرك على هيئات محسوسة مخصوصة، ولكن المواد التي تركبت منها الصورة، من الأعلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها محسوس بالبصر. فذلك وما أشبهه من هذا النوع هو وحده ما يسمى عند علماء البيان "الخيال".

فالخيال عندهم هو القوة التي من شأنها تركيب الصور والمعاني وتفصيلها والتصرف فيها، واختراع أشياء لا حقيقة لها، كإنسان له جناحان مثلاً، وهذه القوة لا تسكن ولا تنام أبداً والنفس هي التي تستخدمها كما تريد، ومثل ذلك أيضاً قول ابن المعتز في الهلال:

انظر إليه كزورق من فضة *** قد أنقلته حمولة من عنبر

(ج) أما علماء النفس فيعدّون من الخيال أيضاً استحضار الصور المدركة للحواس كما هي عليه من غير زيادة ولا نقص أشخاصاً الصور المدركة بالحواس كما هي عليه من غير زيادة أولاً نقص، وإن كانوا يعدّون هذا خيالاً ضعيفاً كما يجعلون من باب الخيال ابتداء الصور المركبة، من حسيات وابتكارها على نمط يخالف نمط الحس المشاهد للمموس.

(د) وقد ذهب الشاعر الإنجليزي (كولردج) إلى نظرية أخرى في الخيال، هي أن الخيال ليس تذكر شيء أحسّسناه من قبل، وليس ابتداء صور جديدة مركبة من حسيات وابتكارها، بل هو في الواقع خلق جديد، خلق صورة لم توجد، وما كان لها أن توجد بفضل الحواس وحدها أو العقل وحده، خلق صورة تأتي ساعة تستحيل الحواس والوجدان، والعقل كلاً واحداً في الفنان، وقد شرح كل ذلك في كتابه "حياة الأدب".

(هـ) ومهما يكن، فإن لعنصر الخيال شأناً كبيراً في الأعمال العقلية وفي الحياة العملية نفسها، فهو خطوة أرقى من الإدراك الحسي ومن مجرد التذكر نفسه، فالتخيل بعين الإنسان

على استغلال الماضي للمستقبل ولولا التخيل لأصبحت حياة الإنسان فقيرة كل الفقر، وكانت حياته النفسية ضئيلة محدودة، فهو الأصل في تكوين المثل العليا، وفي اختيار الطرق التي قد يؤدي إلى بلوغها، وهو الذي يعيننا على فهم الحقائق والفنون، وله أثر كبير في دائرة العلم ومخترعات الحضارة الحديثة.

ولهذا العنصر أيضاً أثره في النص الأدبي، فالشاعر يلتقط كل ما رأى وما سمع طول حياته، ولا يفوته منظر، حتى لو كان من أدق المشاهد وأخفاهها، ولو حفيف أوراق الشجر، ثم يخزنه، ثم يبيم الخيال فيستخرج منه صوراً وآراء متناسبة متسقة في الأوقات الملائمة، كما يرى (رسكن).

وتبدو صور الخيال في النص الأدبي في التشبيه والمجاز، والاستعارة، والكناية، وحسن التعليل، والمبالغة، وما شابه ذلك. والخيال يغلب على الشعر أكثر من غلبته على النثر، والأديب يستطيع بخياله أن يبعث في النص الأدبي قوة وروحاً وحياة، وكلما تعمق الأديب في الأدب وتذوقه كانت حاجته إلى الخيال أكثر.

والخيال هو الأداة اللازمة لإثارة العاطفة وإشعالها، وهو الذي يملك به الشاعر والأديب نفس القارئ والسامع، ويجعلها تتعجب وتطرب من مشاهد الصور في القصيدة، ويجب في الخيال أن يكون متسقاً لا عيب فيه، ولا شيء يشوب انقافه، واتساقه، فقول شوقي:

قف بتلك القصور في اليمّ غرقى ** ممسكاً بعضها من الزعر بعضاً

كعذارى أخفين في الماء بضاً ** سابحات وأبدين بعضاً

تجد فيه اضطراباً في الخيال وتناقضاً بين البيتين، فقد جعل في البيت الأول القصور غارقة في الماء مذعورة يمسك بعضها بعضاً، ثم صور ذلك في البيت الثاني بصورة العذارى السابحات في الماء يخفين فيه بعض أجسامهن ويبدن بعضاً، ففاته الاتساق في مشاهد الخيال ومراثيه⁽¹⁶⁾.

وتقرأ قول أبي شادي في رثاء مغنية:

أيندثر الفن يا للقدر - ويجني على الحسن حتى النظر ؟

ويغرق في اليم هذا الضياء *** وكم طاف بالكون حتى عثر؟
 وكنا نخاف حنين القلوب *** إليه ونخشى وثوب النظر.
 فنجد خيلاً موحداً متثداً، متآلف الصور والأشكال.
 وكذلك تقرأ قول الشابي⁽¹⁷⁾:

عذبة أنت كالطفولة كالأحلام *** كاللحن كالصباح الجديد
 كالسما الضحوك كالليلة القمر *** كالورد كابتسام الوليد
 فنجده وتيرة واحدة من الصور والأخيلة والأنغام العذبة.

والخيال هو الملكة التي يستطيع بها الأدباء تأليف صورهم، وهذه الملكة تتحكم في الإحساسات السابقة إلى لا حصر لها، والتي تظل محبوسة في مخيلتهم، ثم تعيد بناءها من جديد، وكان الكلاسيكيون يعتمدون على العقل ويحذرون من الخيال ويحتقرونه، بعكس الرومانسيين الذين اهتموا بالخيال لأنهم يلوذون بالعواطف والمشاعر أكثر مما يلوذون بالعقل، وكذلك عني البرناسيون به لعنايتهم بالصور الشعرية وصياغتها، وبالموضوعية في هذه الصور، فدعا البرناسيون إلى الوصف الموضوعي والصور المرئية.

والصورة الشعرية التي هي وليدة الخيال وسيلة فنية لنقل تجربة الشاعر، ويجب أن تكون الصورة موازية للتجربة، إذا الصورة جزء من التجربة⁽¹⁸⁾.
 إن الخيال بألوانه المتعددة أهم مقومات الصورة، فهو "الملكة التي تخلق وتبث الصورة الشعرية"⁽¹⁹⁾.

ولولا له لصار الشعر نقلاً للواقع أو محاكاة ليس فيها تفنن وإبداع. فالمحاكاة والخيال أساس الشعر⁽²⁰⁾.

ويقسم (كوليردج) الخيال إلى نوعين: الخيال الأولي، والخيال الثانوي.
 والخيال الأولي هو القوة الحيوية والعامل الأول في كل إدراك إنساني. وهو علمي في وظيفته، ويقابل ما يدعوه "كانت" الخيال الإنتاجي فكل إدراك علمي لابد فيه من هذا النوع من الخيال.

أما الخيال الثانوي فهو صدى للخيال السابق. ويصطحب دائماً بالوعي الإرادي، وهو

يتفق مع الخيال الأولي في نوع عمله، ولكنه يختلف عنه في درجته وطريقة عمله، لأنه يحلل الأشياء، أو يؤلف بينها، أو يوحدها، أو يتسامى بها، ليخرج من كل ذلك بخلق جديد. ومجاله الفن، وهذا النوع من الخيال يدعوه "كانت" الخيال الجمالي⁽²¹⁾.

وتشير مادة "الخيال" في الشعر الجاهلي والمخضرم، إلى معنى الخيلاء، أي الاختيال والتكبر يشعر به الإنسان من واقع إحساسه بالقدرة على الفعل والتأثير في الأشياء، ومواجهة الصعاب والمخاطرة وعلى الرغم من هذه الروح في المادة فإنها تلتبس بشيء من الحيرة، قال مرقش في فرسه⁽²²⁾:

على مثله آتي الندي مخايلاً *** وأغمز سراً: أي أمري أريح
ونلاحظ أن الفرس جزء من السياق، قال سعد بن مالك:

يابؤس للحرب التي *** وضعت أراھط فاستراحوا
والحرب لا يبقی لجا *** همها التخيل والمراح
إلا الفتى الصّبار في الذ *** جدات والفرس الوقاح

ارتبط الشعور بالخيلاء إذن بالحاجة إلى رده إلى شيء من الاعتدال انطلاقاً من أن الزمن، متمثلاً في الشيب والعجز، جدير بأن يجبره على الحلم والتناهي⁽²³⁾، قال النابغة⁽²⁴⁾:

فإن يك عامر قد قال جهلاً *** فإن مظنة الجهل الشباب
فإنك سوف تحلم أو تناهي *** إذا ما شبت أو شاب الغراب
فكن كأبيك أو كأبي براء *** توافقك الحكومة والصواب
ولا تذهب بحلمك طافيات *** من الخيلاء ليس لهن باب

وفي استخدام الشعراء المسلمين لمادة الخيال اللغوية في سياقاتها المختلفة نجد ثمة تطوراً ملحوظاً عما كان في استخدام المخضرمين ومن قبلهم الجاهليين، فيكاد يجمع بين سياقات المادة عند أولئك الشعراء المسلمين معنى الشيب أو الظل، الذي يحمل على معنى السخرية والتفاهة وإن لم يتخلّ عن سياق الخوف والروع، قال ابن منذر⁽²⁵⁾.

رضينا قسمة الرحمن فينا *** لنا حسب وللثقي مال

وما الثقافي إن جاءت كسائه ** ذراعك شخصه إلا خيال

الخيال في النقد العربي :

كان عبد القاهر الجرجاني من أبرز الذين أظهروا روعة التخيل عندما فرق بين المعاني العقلية والمعاني التخيلية، وأرجع إلى اللون الثاني الحذف والبراعة في التصوير⁽²⁶⁾. فالعقلي هو ما يجري مجرى الأدلة التي تستنبطها العقلاء والفوائد التي تثيرها الحكماء⁽²⁷⁾. ومنه قول المتنبي:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى ** حتى يراق على جوانبه الدّم

وهذا من المعاني التي يتلقاها العقلاء بالقبول ومثله قوله:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته ** وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا
ووضع الندى في موضع السيف بالعلي ** مضر كوضع السيف في موضع الندى
والتخيلي هو الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق وإن أثبت ثابت وما نفاه منفي وهو
مفتن المذاهب كثير المسالك، ومنه قول أبي تمام:

لا تنكري عطل الكريم من الغني ** فالسيل حرب للمكان العالي

إن الكلام عن التخيل عند عبد القاهر الجرجاني يختلف تماماً عن الكلام في التخيل عند فلاسفة المسلمين. إن الكلام عن الفلاسفة المسلمين يركز على سيكولوجية المتلقي، بمعنى أنه هؤلاء الفلاسفة درسوا التخيل من خلال الأثر الذي يتركه الكلام المخيل في نفوس السامعين. ولم يهتموا بطبيعة العمل الفني، أي بطبيعة هذا الكلام المخيل. أما عبد القاهر الجرجاني فقد حلّل التخيل على أنه جزء لا يتجزأ من العمل الفني. وعلى هذا الأساس يحلّل التخيل ويتحدث عن تكوينه وإنشائه ووجوده.

وفي جميع الأحوال ستوضح الأمور من خلال فهمنا الخاص لأقوال عبد القاهر الجرجاني في هذا الموضوع. يقول عبد القاهر الجرجاني ممهداً للتخيل الشعري: "اعلم أن الحكم على الشاعر بأنه أخذ من غيره وسرق واقتدى بمن تقدم وسبق، لا يخلو من أن يكون في المعنى صريحاً، أو في صيغة تتعلق بالعبارة ويجب أن نتكلم أولاً على المعاني، وهي تنقسم إلى قسمين عقلي وتخيلي، وكل واحد منهما يتنوع، فالذي هو العقلي على أنواع أولها عقلي صحيح، مجراه في الشعر والكتابة، والبيان، والخطابة، مجرى الأدلة التي يستنبطها

العقلاء والفوائد التي تثيرها الحكماء، ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس متزعاً من أحاديث النبي ﷺ وكلام الصحابة رضي الله عنهم، ومنقولاً من آثار السلف الذين شأنهم الصدق، وقصدهم الحق أو ترى له أصلاً، في الأمثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء⁽²⁸⁾.

ويتضح من هذا القول ما يلي⁽²⁹⁾:

- إن عبد القاهر الجرجاني يقسم المعاني قسمين:

أ- معاني عقلية.

ب- معاني تخيلية.

ويشرح عبد القاهر الجرجاني ما المقصود بالمعاني العقلية لتوضح فيها بعد المعاني التخيلية، ويصف المعاني العقلية ويحددها بالآتي:

1- المعاني العقلية الصحيحة التي لا تقبل شكاً.

2- تجرى هذه المعاني العقلية في الشعر والكتابة، والبيان والخطابة مجرى الحقائق التي يقرها العقلاء والفوائد التي تقدمها الحكماء، من أمثال وحكم ويعتبر هذه المعاني العقلية متمثلة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبالشعر الحكمي التعليمي وبكل قول يتسبب إلى هذه الطائفة ويضرب عبد القاهر أمثلة على هذا النوع من المعنى العقلي:

وما حسب الموروث لا درّ درّه *** بمحتسب إلا بأخر مكتسب

ونظائره قوله:

إني وإن كنت ابن سيد عامر *** وفي السرّ منها والصريح المهذب

فما سودتي عامر عن وراثة *** أبي الله أن أسمو بأم ولا أب

ويعتبر عبد القاهر الجرجاني أن هذا القول يحتوي معنى صريحاً محضاً يشهد له العقل بالصحة، وتتفق العقلاء على الأخذ به، والحكم بموجبه، في كل جيل وأمة، ويوجد له أصل في كل لسان ولغة⁽³⁰⁾.

ويعتبر عبد القاهر إثبات المعاني العقلية الواردة في هذه الأبيات الشعرية يعود إلى نسبها الديني كما ورد في الآية الكريمة: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ

وَجَعَلْنَكُمْ سُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِّتَعَارَفُوا^{٣١} إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنُكُمْ^{٣٢} إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿٣١﴾. وفي حديث آخر: «يا بني هاشم لا تحببني الناس بالأعمال وتجيئوني بالأنساب» (32).

ولهذا نرى عبد القاهر يربط المعاني العقلية بما يتفق مع العقيدة ومع ما هو منطقي ومقبول من الناس في كل زمان ومكان، ويضرب مثلاً آخر بشعر ابن الربيع الموصلي:

الناس في صورة التشبيه أكفاء *** أبوهم آدم والأم حواء
فإن يكن لهم في أصلهم شرف *** يفاخرون به فالطين والماء
ما الفضل إلا لأهل العلم إنهم *** على الهدى لمن استهدى أدلاء
ووزن كل امرئ ما كان يحسنه *** والجاهلون لأهل العلم أعداء

ويعلق عبد القاهر على هذه الأبيات فيقول: "فهذا كما ترى باب من المعاني التي تجمع فيها النظائر وتذكر الأبيات الدالة عليها فإنها تتلاقى وتتناظر وتشابه وتتشاكل. ومكانه من العقلي ما ظهر لك واستبان ووضح واستنار وكذلك قوله:

"وكل امرئ يولي الجميل محب".

صريح معنى ليس للشعر في جوهره وذاته نصيب وإنما له ما يلبسه من اللفظ، فيكسوه من "العبرة وكيفية التأدية" (33).

ويتضح لنا أن عبد القاهر يعتبر المعاني العقلية ليس من جوهر الشعر وإن لبست رداءه، كما هو الحال أيضاً في الأبيات الآتية:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى *** حتى يراق على جوانبه الدم
وإذا أنت أكرمت الكريم ملكته *** وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

وإذا أبعد عبد القاهر المعاني العقلية عن جوهر الشعر فإنه لا يقلل من أهميتها العقلية ولا اجتماعية والدينية، فيقول عبد القاهر الجرجاني بعد استشهادها بالبيت الأول: (معنى معقول لم يزل العقلاء يقضون بصحته، ويرى العارفون بالسياسة الأخذ بسته، وبه جاءت أوامر الله سبحانه وعليه جرت الأحكام الشرعية والسنن النبوية، وبه استقام لأهل الدين دينهم" (34).

ويمهد عبد القاهر الجرجاني بهذا القسم ليصل إلى قسم المعاني التخيلية فيقول: (وأما القسم التخيلي فهو الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق، وإن أثبتته ثابت، وما نفاه منفي، وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك، لا يكاد يحصر إلا تقريباً ولا يحاط به تقسيماً وتبويماً، ثم إنه يجيء طبقات، ويأتي على درجات فمنه ما يجيء مصنوعاً قد تطف فيه واستعين عليه بالرفق والحدق، حتى أعطى شهباً من الحق، وغشى رونقاً من الصدق باحتجاج يخيل وقياس يصنع فيه ويعمل) (35).

يفهم من هذا الكلام أن عبد القاهر يريد أن يثبت أن المعاني التخيلية ليست صادقة كالمعاني العقلية لأنها أعم وأشمل فلا تنحصر ولا تخضع لمقاييس حادة كالمعاني العقلية ولا تحمل وجهاً واحداً من المعاني بل تتسم بطبقات من المعاني وعلى درجات مختلفة حتى تعطي شهباً من الحق والصدق بقياس يضع فيه.

ولقد كان عبد القاهر الجرجاني معاصراً رغم قدمه حينما أرجع قضية الصدق والكذب إلى التخيل متأثراً في هذه الفكرة بفلاسفة المسلمين الذين وقفوا عند كتاب أرسطو في الشعر، وهم الفارابي وابن سينا وابن رشد... ويجلي عبد القاهر فكرة التخيل بالأمثلة والنماذج المتعددة، ويكشف فيها عن وجه القياس، وأثر الخيال في روعة التصوير (36).

وقد تناول المقارنون جانب التخيل عند الزمخشري، مروراً بعبد القاهر الجرجاني. وإذا كان الظن قد سمح لهم أن يقولوا ربما تأثر عبد القاهر الجرجاني بابن سينا في مسألة التخيل، فإن الزمخشري أقام مشروعه على أن القرآن يخاطب خيال المتلقي ويتوصل بالصورة الفنية؛ فلم يجد المقارنون مجالاً لربطه بأرسطو.

ويذهب شكري عياد إلى أن الزمخشري قد لجأ إلى فكرة التخيل، واستعماله لهذه الكلمة تحت تأثير عوامل دينية، وأن التخيل عنده هو تصور المعنى للحسي، وهو أعم من التشبيه التمثيلي ومن الاستعارة (37)، ورأى جابر عصفور أن الزمخشري قد عني بطبيعة التقديم الحسي للقرآن الكريم، وحاول توضيحه بأقصى ما يستطيع، خاصة أن توضيح هذه الفكرة يمكن أن يحلّ مشاكل كثيرة على مستوى العقيدة من الجانب الاعتزالي الصرف

المرتبط بالتوحيد⁽³⁸⁾. وقارن بين عبد القاهر والزخشري في مسألة التخيل، فوجد الأول ينظر إلى مصطلح من زاوية منطقية أو كلامية توازن بين الصدق والكذب، ووجد الثاني ينظر إلى التخيل على أساس أنه تمثل للمعاني المجردة، فتحدث عن التشبيه التخيلي وعن الاستعارة التخيلية⁽³⁹⁾.

تداخل التخيل مع المحاكاة عند الفلاسفة المسلمين، وكان ابن سينا أول من وظّف التخيل باعتباره مبحثاً نفسياً في فهم طبيعة العمل الشعري، ومن المعلوم أن أرسطو قد عالج التخيل في كتابه (النفس) ولم يتعرض له في كلامه على فن الشعر، وقد تتبع سعد مصلوح مفهوم التخيل عند أرسطو وعند الفلاسفة المسلمين، فلاحظ أن قوة المخيلة قد حظيت عند الفلاسفة بمكانة عظيمة لارتباطها الوثيق بالوحي الذي ينزل على الأنبياء⁽⁴⁰⁾... ومشكلة تفسير ظاهرة الوحي لم تشغل بال أرسطو من قبل، فلا جرم إن كانت نظرة فلاسفة الإسلام هذه إضافة لفكرة أرسطو عن التخيل ورفعاً لمكانة هذه فالقوة بين قوى الإدراك⁽⁴¹⁾.

ولا معنى لقول شكري عياد: "إن فكرة التخيل أخذها حازم من (كتاب الشعر)⁽⁴²⁾ أو قول أحدهم أن ذلك "نابع من تأثيره بترجمة الشعر "لأرسطو"⁽⁴³⁾.

فحازم استفاد كثيراً من جهود الفلاسفة المسلمين في حديثهم عن القوة المتخيلة التي اعتبروها وسيلة لتلقي الوحي عند الأنبياء واستفاد أكثر من مجهود ابن سينا في توظيف التخيل داخل العملية الشعرية. وهكذا أقام حازم الصناعة الشعرية على التخيل وعرف التخيل بقوله: "والتخيل أن تتمثل للسامع لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه وتقوم في خياله صورة أو صور ينفع لتخيّلها وتصورها. أو تصور شيء آخر بها انفعلاً من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض"⁽⁴⁴⁾.

إن حازماً يفيد هنا من التراث الفلسفي السابق ليعمق ظاهرة التخيل الشعري والمراحل التي تكون خلالها الصورة الشعرية، ونجده في هذا التعريف يصّر على جعل التخيل وسيلة للتواصل بين مبدع الشعر ومستقبله، وعما به يتم التواصل خلال الصورة الفنية⁽⁴⁵⁾.

الشعر نشاط إبداعي يقوم على تخيل. والشاعر لا يعيد صور المحسوس كما هي، ولكنه يشكلها داخل صور بيانية و"مثالات". والشعر قياس تخيلي هدفه التأثير في المتلقي، لأن مهمته تخيل الحقائق البرهانية لتفعل فعل التصديق في نفس المتلقي، ذلك "بأن الإنسان - كما يقول الفارابي - كثيراً ما تتبع أفعاله تخيلاته أكثر مما تتبع ظنه أو عمله، لأنه كثيراً ما يكون ظنه أو عمله مضاداً لتخيله فيكون فعله الشيء بحسب تخيله لا بحسن ظنه أو عمله، كما يعرض عند النظر إلى التماثيل المحاكية للشيء وإلى الأشياء الشبيهة بالأشياء" (46).

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن الشعر يبنى على التخيل لا على المعقول لأنه يعتمد على اجتماع شيئين في وصف يؤدي إلى حكم ما. وينطلق الشيء من هذا الوصف المشترك كمقدمة مسلم بها بيّنة، ولم يقف عبد القاهر عند حدود هذا المنطق للشعر بل يذهب إلى أبعد من هذا ويتحدث عن كثير من المعاني التي يتوصل إليها بالتفسير المنطقي ويستشهد بقول البحري في رده الجازم والواضح على أصحاب المنطق الذين أفسدوا الشعر وأساءوا إليه:

كلفتمونا حدود منطقكم *** والشعر يكفي عن صدقه كذبه

ويشرح عبد القاهر الجرجاني قول البحري الذي يمثل الذوق العربي الأصيل والمناهض للثقافة اليونانية التي سادت في العصر العباسي، فيقول: "أراد كلفتمونا أن نجري مقاييس الشعر على حدود المنطق، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقق، حتى لا ندعي إلا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطع به، ويلجئ إلى موجه.

مع أن الشعر يكفي فيه التخيل، والذهاب بالنفس إلى ما ترتاح إليه من التعليل" (47). "ولا شلّك أنه إلى هذا النحو قصد، وإياه عمد، إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح خطأً من الفضل والسوء ليس له، ويبلغه بالصفة خطأً من التعظيم يجاوز به من الإكثار محله، لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية والقوانين العقلية، وإنما يكذب فيه القائل بالرجوع إلى حال المذكور واختباره فيما وصف به، والكشف عن قدره وحسنه ورفعته أو وضعته، ومعرفة محله ومرتبته" (48).

والشعر لا ينظر إليه من حيث صدقه أو كذبه وإنما من حيث هو كلام مخيل، وهذا هو الفرق الجوهرى بينه وبين الشعر، وإن جاء في الأول شيء من الواقع، وفي الثاني شيء من الخيال، ويقع التخيل في الشعر من أربعة أنحاء: من جهة المعنى، ومن جهة الأسلوب، ومن جهة اللفظ، ومن جهة النظم والوزن وقد ذكر حازم ثمانية أحوال للمخيلين في التخيلات التي يحتاجون إليها في صناعتهم ولكن قد يحصل للشاعر بالطبع والممارسة ملكة يكون بها انتقال الخاطر في هذه التخيلات أسرع شيء حتى يظن من سرعة الخاطر وتدفق المعاني أنه لم يشغل فكرة بملاحظة هذه التخيلات وأن "كانت لا تتحصل إلا بملاحظتها ولو مخالسة"⁽⁴⁹⁾ وهذا ما تؤيده التجربة، فالشاعر المطبوع لا يفكر في هذه المراحل، وإنما تتداخل عنده في عملية الإبداع⁽⁵⁰⁾.

وتحدث أحمد الشايب عن ثلاثة أنواع من الخيال هي:

الأول: الخيال الابتكاري creative imagination

وهو الذي يختار عناصره من التجارب السابقة ويؤلفها مجموعة جديدة، فإذا كان التأليف استبدادياً أو سخيلاً سمي وهماً.

الثاني: الخيال التأليفي associative imagination

وهو الذي ليس فيه ابتداء صورة حسية طريفة.

الثالث: الخيال البياني أو التفسيري: interpretative imagination

وهذا النوع ليس ابتكارياً يعني بتأليف صورة جديدة، وإنما هو تفسير للمعنى. والتميز بين هذه الأنواع الثلاثة ليس سهلاً⁽⁵¹⁾، وقد أدرك أحمد الشايب ذلك فقال: ولا يتوهم أحد أن هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرت للخيال تحيا منفصلة متضادة في الآثار الأدبية، لأنها كثيراً وطبيعياً ما تتجاوز.

وتمتزج متعاونة على تصوير عواطف المنشئين، وبعث عواطف القراء والسامعين، وإنما فصلناها وميزناها منا قصد الإيضاح والتفسير⁽⁵²⁾.

ويبقى مصطلح (الخيال) متأرجحاً بين التوهم والتخيل، وكان عبد القاهر الجرجاني قد قال: "وأن الشئين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين:

أحدهما: أن يكون من جهة أمرين لا يحتاج فيه إلى تأويل.
والآخر: أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأويل⁽⁵³⁾.

والثاني ينطبق على التخيل الذي هو عنده تأليف لأشياء معروفة في الواقع الخارجي، وتجاوز للواقع المحدود، وهو الذي قال عنه إنه "ما ثبت فيه الشاعر أمراً غير ثابت أصلاً ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ويربها ما لا ترى"⁽⁵⁴⁾.
فالشعر ليس وزناً وقافية فحسب وإنما هو تخيل يصور ما وقع بأدق عبارة، ويرسم ما يمكن أن يقع بأروع بيان، وهذا ما ذكره أرسطو، فقال: "إن مهمة الشاعر الحقيقية ليس في رواية الأمور، كما وقعت فعلاً، بل رواية ما يمكن أن يقعن والأشياء ممكنة بحسب الاحتمال أو بحسب الضرورة، ذلك أن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلاً بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع، ولهذا كان الشعر أوفر حظاً من الفلسفة وأسمى مقاماً من التاريخ، لأن الشعر بالأحرى يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي"⁽⁵⁵⁾.

الخاتمة:

وقد خلصت هذه الدراسة عن الخيال في النقد العربي إلى عدة نتائج منها:
أولاً: الخيال هو الملكة التي يستطيع بها الأدباء تأليف صورهم، فالخيال بألوانه المتعددة أهم مقومات الصورة الأدبية.

ثانياً: يرتبط الخيال عند أرسطو طاليس بفكرة المحاكاة.

ثالثاً: يقسم عبد القاهر الجرجاني المعاني إلى قسمين: معاني عقلية، ومعاني تخيلية.
رابعاً: تداخل التخيل مع المحاكاة عند فلاسفة المسلمين لتأثرهم بمفهوم الخيال عند أرسطو.

خامساً: أفاد حازم القرطاجني كثيراً من جهود الفلاسفة المسلمين في الخيال خاصة ابن سينا.

المصادر والمراجع :

- (1) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري: عباس أرحيلة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاة الجديدة، الدار البيضاء، 1999م، ط1.
- (2) إحصاء العلوم: الفارابي، تحقيق عثمان أمين، مطبعة الأنجلو، القاهرة، 1968م، ط2.
- (3) أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، الناشر دار المدني، القاهرة، 1991م، (د.ط.).
- (4) أصول النقد الأدبي: أحمد الشايب، القاهرة، 1953م، (د.ط.).
- (5) تاريخ النقد الأدبي في الأندلس: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، 1992م، ط2.
- (6) التخيل والمحاكاة في التراث الفلسفي والبلاغة: د. عبد الحميد جيدة، دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس - لبنان - 1984م، ط1.
- (7) تلخيص كتاب أرسطو في الشعر: أبو الوليد بن رشد، تحقيق الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة، 1971م، (د.ط.).
- (8) الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي: د. شاكر عبد الحميد، عالم المعرفة، الكويت، العدد 360، فبراير 2009م، ط1.
- (9) ديوان أبي القاسم الشابي، أغاني الحياة: شرحه وضبطه نصوبه وقدم له د. عمر الفاروق الطباع، شركة الأرقم بن الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1997م، ط2.
- (10) ديوان النابغة الذبياني: صنعة ابن السكيت، تحقيق د. شكري فيصل، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، 1990م، ط2.
- (11) الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف بمصر، 1997م، (د.ط.).
- (12) الصورة الأدبية: د. مصطفى ناصف، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1983م، ط3.
- (13) الصورة الشعرية: سي. دي. لويس، ترجمة د. أحمد نصيف الجنابي ومالك ميري وسالم حسن إبراهيم، بغداد، 1982م، (د.ط.).
- (14) الصورة الفنية في التراث البلاغي والنقدي: د. جابر عصفور، القاهرة، 1974م، ط1.
- (15) الطيف والخيال في الشعر العربي القديم: د. حسن البناء الدين، دار الحضارة، 1993م، ط2.
- (16) فصول في الشعر: د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي، العراق، 1999م، ط1.
- (17) كتاب أرسطو في الشعر: تحقيق د. شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967م، (د.ط.).
- (18) كتاب الشعر: أرسطو طاليس، ترجمة وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1953م، (د.ط.).
- (19) كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي الفاروقي التهانوي، ج1، استانبول، 1317هـ، (د.ط.).

- (20) لسان العرب، ابن منظور.
- (21) مدارس النقد الأدبي الحديث: د. محمد عبد المنعم خفاجي، الدار المصرية اللبنانية، 2003م، ط2.
- (22) المفضليات: المفضل الضبي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط4.
- (23) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس، دار الكتب الشرقية، 1966م، ط1.
- (24) النقد الأدبي الحديث: د. محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م، (د.ط.).
- (25) النقد والناقد: د. فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1985م، ط1.
- =الهوامش:**

- (1) لسان العرب: ابن منظور، مادة (خيل).
- (2) الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي: د. شاكر عبد الحميد، عالم المعرفة، العدد 360، فبراير 2009م، ط1، ص7.
- (3) كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي الفاروقي التهانوي، ج1، استانبول، 1317هـ، (د.ط)، ص495.
- (4) الخيال من الكهف للواقع: د. شاكر عبد الحميد، ص221.
- (5) المرجع السابق، ص40.
- (6) الطيف والخيال في الشعر العربي القديم: د. حسن البنا عز الدين، الحضارة للنشر، ط2، 1993م ص120.
- (7) المرجع السابق، ص57 وما بعدها.
- (8) الخيال الشعري عند العرب: أبو القاسم الشابي، تونس، الشركة القومية للنشر والتوزيع، 1961م، (د.ط)، ص20-28.
- (9) سورة الأحزاب، الآية6.
- (10) صواب البيت وتماحه: هو البحر من أيّ النواحي أتيته * فليجته المعروف والجود ساحله
انظر هامش، ص202، من فن كتاب الشعر لأرسطو طاليس ترجمة وتحقيق، عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1953م، (د.ط).
- (11) تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر: أبو الوليد بن رشد، تحقيق د. محمد سليم سالم، القاهرة، 1971م، (د.ط)، ص201-203.
- (12) كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تحقيق الدكتور شكري عياد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967م، التمهيد، ص3.

- (13) النقد والناقد: د/فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، بالإسكندرية، 1985م، ط1، ص 147-148.
- (14) المرجع السابق، ص 287.
- (15) مدارس النقد الأدبي الحديث: د. محمد عبد المنعم خفاجي، الدار المصرية اللبنانية، 2003م، ط2، ص 50-53.
- (16) النقد الأدبي: سيد قطب، ص 35-36.
- (17) ديوان أبي القاسم الشابي: شرحه وضبط نصوصه وقدم له، د. عمر الفاروق الطباع، شركة الأرقم ابن الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1997م، ط2، ص 57.
- (18) مدارس النقد الأدبي الحديث، ص 60.
- (19) الصورة الشعرية: س: دي لويس، ترجمة الدكتور أحمد نصيف الجنابي ومالك ميري وسلمان حسن إبراهيم، بغداد 1982م، ص 73.
- (20) فصول في الشعر، ص 196.
- (21) النقد الأدبي الحديث: د. محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م، (د.ط)، ص 390.
- (22) المفضليات: المفضل الطيبي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، ط4، دار المعارف بمصر، ص 75.
- (23) الطيف والخيال: د/حسن البنا عز الدين، دار الحضارة للنشر، القاهرة، 1993، ص 34-35.
- (24) ديوان النابغة الذبياني: صنعة ابن السكيت، تحقيق د. شكري فيصل، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، 1990م، ط 2، ص 155.
- (25) الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، بمصر، 1967م، (د.ط)، ج 2، ص 871.
- (26) أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، الناشر دار المدني، القاهرة، 1991م، (د.ط)، ص 245.
- (27) فصول في الشعر، ص 189-190.
- (28) أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ص 228.
- (29) التخيل والمحاكاة في التراث الفلسفي والبلاغي، د. عبد الحميد جيدة، دار الشهاب للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، لبنان، 1984م، ط1، ص 155 وما بعدها.
- (30) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص 228-229.
- (31) سورة الحجرات الآية 13.
- (32) أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ص 229.
- (33) المصدر السابق، ص 226-230.
- (34) أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ص 230.

- (35) المصدر السابق: ص 231.
- (36) النقد والناقد: د. فتحي أحمد عامر، ص 145.
- (37) كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تحقيق شكري محمد عياد، ص 262-263.
- (38) الصورة الفنية في التراث البلاغي والنقدي، د/ جابر عصفور، القاهرة، 1974م، ط1، ص 293.
- (39) المرجع السابق، ص 83.
- (40) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري: عباس أرحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999م، ص 697.
- (41) حازم القرطاجني ونظريات المحاكاة والتخيل في الشعر: د/ سعد مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، 1980م، ط1، ص 113.
- (42) كتاب أرسطو طاليس في الشعر، شكري عياد، ص 245.
- (43) تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، د. محمد رضوان الداية، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، 1992م، ط2، ص 499.
- (44) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، دار الكتب الشرقية، 1966م، ط1، ص 89.
- (45) الأثر الأرسطي: في النقد والبلاغة العربيين: عباس أرحيلة، ص 698.
- (46) إحصاء العلوم: الفارابي، تحقيق عثمان أمين مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1968م، ط2، ص 84.
- (47) أسرار البلاغة، ص 235-236.
- (48) المصدر السابق، والصفحات السابقة.
- (49) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، ص 111.
- (50) فصول في الشعر، د. أحمد مطلوب، ص 190-191.
- (51) ينظر تعليق الدكتور مصطفى ناصف في كتابه الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت - لبنان، 1983م، ط3، ص 41.
- (52) أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ط4، القاهرة، 1953م، ص 221.
- (53) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص 80-81.
- (54) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص 253.
- (55) فن الشعر: أرسطو طاليس، وينظر تلخيص كتاب أرسطو في الشعر، ص 62، 204 من كتاب فن الشعر.

دور خير الدين بربروسا في تثبيت الوجود العثماني بالجزائر

بقلم

د / محمد السعيد عقيب

قسم العلوم الإنسانية - جامعة الوادي - الجزائر



ملخص

لعب خير الدين بربروسا دورا هاما في تأسيس إيالة الجزائر العثمانية، فبعد انقضاء المرحلة التمهيدية التي بدأت باستنجد أهل الجزائر بأخيه عروج الذي كان يرأس المجاهدين الأتراك الذين يتصدون للسفن الأوروبية في البحر المتوسط، عندما ذاع صيتهم كمدافعين عن المسلمين في حوض البحر الأبيض المتوسط، وبعد استشهاد عروج تحمل خير الدين مسؤولية قيادة الأتراك العثمانيين في الجزائر، وواجه في سبيل تثبيت الوجود العثماني في شمال إفريقيا العديد من المصاعب، ورغم ذلك فإنه استطاع بذكائه وقوة شخصيته وشجاعته التصدي لها، وأفلح في إنشاء بكلربكية مقرها مدينة الجزائر. وفي هذا المقال ستعرض لشخصية خير الدين، وكيفية قدومه للجزائر، والدور الذي لعبه في تثبيت أقدام العثمانيين بها.

Résumé

Kheir-Eddine Barberousse a joué un rôle très important dans la fondation de la régence ottomane d'Alger. Après la première étape, quand Arroudj, le chef des moudjahidines turcs, a répondu à l'appel de secours lancé par les habitants d'Alger face aux armadas européennes. Et après la mort de celui-ci, c'est Kheir-Eddine qui a porté la responsabilité et c'est lui qui a dirigé le gouvernement turc à Alger. Donc, il a réussi à installer la présence ottomane en Afrique du Nord, malgré toutes les difficultés. Et, c'est par son intelligence, son courage et par sa personnalité charismatique, qu'il a pu établir cette régence dont la capitale était Alger. Dans cet article, nous allons discuter autour de la personnalité et le caractère de Kheir-Eddine, et de sa venue en Algérie et de son rôle dans l'installation des Ottomans en Algérie.

مقدمة

عرفت منطقة المغرب الإسلامي خلال القرنين 15 و16 الميلادي حملات أييرية متعددة، شملت أغلب المناطق الساحلية الممتدة من المغرب الأقصى حتى طرابلس الغرب، وازدادت حدتها وشراستها إثر تساقط الدويلات الأندلسية الواحدة تلو الأخرى، ويُعد سقوط غرناطة عام 1492 خاتمة هذه الدويلات، وكانت منطقة المغرب الأوسط من بين المناطق التي قصدها هؤلاء الفارين من كيد المسيحيين الأيبيريين ومن تنكيلهم.

وكان المغرب الأوسط حينها يعيش ظروفًا سياسية متدهورة لانقسام رقعته بين أطراف متعددة فأجزاء من الشرق تابعة للحفصيين، وتلمسان تحت رحمة الدول المتعاقبة على المغرب الأقصى، والخواضر والمدن الكبرى كل بها إمارة تابعة لقبيلة من القبائل الكبرى المستقرة بها.

أكثر من هذا فإنه مع مطلع القرن السادس عشر الميلادي استطاع الأسبان السيطرة على عدد من سواحله، كبجاية والجزائر ووهران وغيرها، فذاق أهلها الضنك والجور من قبل هؤلاء الغزاة، وفي تلك الفترة كان الإخوة عروج وخير الدين بربروسا تتصاعد أصداء انتصاراتهم شيئًا فشيئًا لما ألحقوه من خسائر بسفن المسيحيين المارة بالبحر الأبيض المتوسط، فأدى ذلك للاستنجد بهم من طرف سكان بعض المدن الجزائرية، وعلى رأسها مدينة الجزائر، التي استغاث أهلها بالأخوة بربروسا فانجدوهم.

وكان على رأس الجنود الأتراك الذين قدموا مدينة الجزائر القائد عروج، وبعد أن استقروا بها أخذوا يدعمون نفوذهم بالتوسع في المغرب الأوسط شرقًا وغربًا، وكان من نتائج هذا العمل استشهاد عروج سنة 1518 أثناء حملته على تلمسان، فخلفه أخاه خير الدين على رأس الجنود الترك الموجودين بالجزائر، وبهذا بدأت خطوات خير الدين في تولي بكلربكية الجزائر.

فمن هو خير الدين بربروسا؟ وكيف وصل إلى الجزائر، وما هي أساليبه ووسائله التي مكّنه للوجود العثماني بالجزائر؟

في هذا الموضوع سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة لنُظهر مدى الدور الذي لعبه خير الدين بربروسا في استقرار العثمانيين بالجزائر، واتخاذها جبهة متقدمة في الصراع الإسلامي

— المسيحي، من أجل السيطرة في البحر الأبيض المتوسط.

1- شخصية خير الدين بربروس:

يعود أصل خير الدين إلى جزيرة مدلي " Médelin " أو " Mételin " وهي إحدى جزر اليونان، والتي تسمى قديماً جزيرة ليسبوس، وكان ميلاده في حوالي سنة 1483 م، وتوفي في 953هـ الموافق سنة 1546م، ودفن بجهة بشكطاش على شاطئ البوسفور عن عمر يناهز 63 عاماً⁽¹⁾.

أبوه هو يعقوب بن يوسف الذي نشأ في الأناضول ثم أصبح سبايياً، شارك في عهد محمد الفاتح في فتح جزيرة مدلي، تزوج من فتاة رومية، فولدت له أربعة أبناء هم: عروج (أوروج) وخير الدين أو خضر (خسرف) وإلياس وإسحاق، وبتتان، وقد عمل يعقوب على تربية أبنائه تربية حازمة⁽²⁾.

واستطاع الأب أن ينشأهم نشأة إسلامية غيرة على دينها فكان لهم من الجرأة والشجاعة ما لفت العالم في عصرهم، أما اسم خير الدين فقد اقترح فضلاء الأندلسيين والمغاربة على خسرف أن يغير اسمه، وأطلقوا عليه اسم " خير الدين "، كما كان يسمى خضر أو خذر و بارباروس -Barberousse- التي تعني ذو اللحية الشقراء، وشمل اللقب كل من عروج وخير الدين، وأصبحا مصدر رعب وفزع في بلاد النصارى المحاذية للبحر المتوسط⁽³⁾.

أظهر هؤلاء الإخوة منذ حداثة سنهم استعدادات عجيبة لممارسة القرصنة — الجهاد البحري — ومات إلياس أثناء القيام بهجمة واضطر عروج إلى أن يجدف في مراكب فرسان القديس يوحنا، ولا يعرف كيف تخلص من الأسر ولا لأي سبب غادر الأرخييل اليوناني، مع أخويه واختار الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط ميداناً لنشاطه وذاع صيته بين المسلمين من سنة 1504 إلى سنة 1510 لما اشتهر به من سطو على مراكب النصارى وخاصة الإسبانية منها وبفضل ما حققه من إنقاذ آلاف الموريسك ونقلهم إلى بلدان المغرب الإسلامي⁽⁴⁾.

كما امتاز هؤلاء الإخوة بالشجاعة ومعرفة علوم البحر، مما جعلهم مهاي الجانب في

البحر الأبيض المتوسط، ووضعوا أنفسهم تحت خدمة سلطان استانبول حيث كانوا يقومون بحملات جريئة على شواطئ اسبانيا قصد مساعدة مسلمي الأندلس على الهروب من هذه الجزيرة، وكانوا يملكون حوالي 1000 رجل جاعلين من الجهاد البحري (القرصنة) حرفة لهم.⁽⁵⁾

اختار الأخوان الانحياز إلى القناعات التي كانت لدى والدهما وصارا يعملان لصالح الخلافة العثمانية عن قناعة واختيار، وباشرا الجهاد البحري مع تزايد هذه الحركة في البحر المتوسط، وتضاعف الغزوات الأوروبية على سواحل شمال إفريقيا لمطاردة المسلمين الأندلسيين، الفارين من جحيم التعذيب والمتابعة ومحاكم التفتيش التي وضعها الأسبان ضد المسلمين، فحمل الإخوة بربروسا لواء الجهاد ضد الغزاة الملاحقين للأندلسيين، والمنادين بحروب الاسترداد.

كان خير الدين مربوع القامة غليظ البنية جسيما شيئا ما ضخما في كبر سنه، كان جاحظ العينين ضعيف البصر أثلغ⁽⁶⁾، لكن لا يُظهر لثاغته، أشقر اللون كث اللحية وأشقرها يحسن عدة لغات منها: اليونانية التي هي لغة آبائه، والتركية والعربية وشيئا من البربرية، والاطالية والاسبانية والفرنسية⁽⁷⁾.

إضافة إلى هذا فإن خير الدين كان رجل دولة، حيث كان سياسيا ماهرا، وكان رجلا يتمتع بشخصية جذابة إذا اقتضى الأمر، ولكنه كان أيضا ممثلا خفيا لعصره باعتباره حاكما غليظا إذا اقتضى الأمر ذلك أيضا، كما أن خير الدين كان زعيما مسلما ورعا يرى أن إعادة فتح اسبانيا هدفا هاما للإسلام، ويبدو أن هذه التجربة قد أقنعت خير الدين بأن إعادة فتح اسبانيا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أصبح المغرب كله تحت سلطة إسلامية واحدة وهي السلطة التي سيكون بإمكانها تجيش جيوش العودة إلى الأرض الاسبانية، وإذا كان عروج هو المؤسس الحقيقي للجماعة القرصان- الجهاد البحري- فإن خير الدين هو الذي كان السياسي الماهر والمنظم العسكري والقائد الذي أسس الايالة الجزائرية التركية⁽⁸⁾.

هكذا فإن خير الدين ولد في ظروف جد ملائمة سمحت له بأن يكون ذا مكانة هامة في إحدى الجزر اليونانية وهي مدلي، كان هناك اختلاف في تاريخ ولادته، وهو الابن

الثالث ليعقوب الذي كان جنديا في الجيش العثماني، وعلى الأرجح أنه تركي مسلم مكث في تلك الجزيرة مدة طويلة مما أدى به إلى الزواج، و ستؤثر الأعمال التي اشتغل بها رفقة إخوته من التجارة إلى العمل في البحر عليه وعلى إخوته إيجابيا، خاصة في نمط حياتهم الذي ساهم الأب فيه بدرجة كبيرة من خلال تمكنه من تربيتهم تربية حسنة ذات صبغة إسلامية، ولقد تشابكت العديد من العوامل في سبب تغيير اسما خسرف إلى خير الدين، والعامل الأهم هو أعماله البحرية الكبيرة التي قام بها، خاصة إنقاذ مسلمي الأندلس بعد سقوط غرناطة ومطاردة المسلمين منها ومن كل المدن التي تهاوت بيد الأسبان، بحيث صار يسمى بخير الدين بربوروس نتيجة لمكانته ودوره الكبير.

2- قدوم عروج وخير الدين الجزائر والمصاعب التي واجهته:

نتيجة لعدة أحداث ووقائع شهدتها منطقة المغرب الأوسط أدت إلى بروز الإخوة بربوروسا بداية، ثم تفرد خير الدين بالمكانة في الجزائر كقوة فاعلة، وقد ساعدته الظروف في الوصول ليكون على رأس بكلربكية الجزائر الناشئة.

فبفعل الانتصارات التي حققها الأخوان عروج وخير الدين في البحر المتوسط انتشر اسمهم في جميع سواحل الشمال الإفريقي متموجا بالفرح والسرور، خاصة وأنهم استطاعوا أن يكونوا قاعدة بحرية لهم في حلق الواد بتونس أصبحت منطلقهم في مهاجمة السفن الإسبانية⁽⁹⁾.

وكان أول نداء وجه لهما سنة 1512 م من طرف علماء وأعيان أهل مدينة بجاية لإنقاذهم من الغزو الإسباني، فتشاور عروج مع جنوده ورجاله، وقرر بعدها الاستجابة للنداء والتوجه إلى بجاية، فسافر لها وأرسى بقربها⁽¹⁰⁾.

وكان عروج يملك حينها أربع سفن، ووجد حاكم بجاية بانتظاره ومعه حوالي 3000 شخص، وأثناء تحرك عروج إلى بجاية شوهد من قبل الأسطول الإسباني فبدأ بتعقبه وملاحقته، فتصدى عروج لسفن الأسبان بكل شجاعة، وتمكن من إغراق واحدة بالمدافع، وأسر اثنين، وفرت السفن الباقية، وبعدها نزل مع 50 مقاتلا وبعض المدافع وعلى الفور

بأشر بقصف الاستحكامات الاسبانية، ومن ثم هاجم القلعة، وبعد ثمان أيام فتح ثقبا في جدارها، لكنه أثناء ذلك سقطت عليه من القلعة قذيفة أصابته في ذراعه الأيسر فجرحته جرحا بليغا، فأسرع رفاقه ونقلوه إلى السفينة، وانسحبوا راجعين إلى تونس، ولم يشف جرح عروج مما أدى قطع يده⁽¹¹⁾.

أما خير الدين فلشدة تأثيره وحزنه على إصابة أخيه، تحول في البحر باحثا عن سفينة للأسبان، وما أن قطع مسافة حتى صادف سفينة صغيرة في طريقه، فألقى القبض عليها، ونظرا لقلّة أهميتها أرسلها مع أخيه المجروح إلى تونس، وتابع طريقه مبحرا من تلقاء نفسه، فهاجم منورقة⁽¹²⁾ التابعة لجزر البليار، واحتل بعض الأبراج، ودمر وخرّب عدة قرى هناك كما شن هجوما على أميرال كورسيكة وتمكن بسفنه الثانية من إلحاق الهزيمة به⁽¹³⁾.

وبالرغم من فشل عروج في طرد الأسبان من بجاية فإن سمعته في الجهاد البحري كانت على درجة كبيرة من الأهمية أزهت الأعداء، فطلب أهل جيجل من بابا عروج القدوم إليهم لتخليص مدينتهم من الجنوين، وبعد مشاورة مع رجاله استقر رأيه على مهاجمة جيجل والسيطرة عليها واتخاذها قاعدة لتحرير باقي سواحل المغرب الأوسط وتمكن من ذلك سنة 1514م.

ومن جيجل انطلق نحو بجاية محاولا تخليصها من الأسبان وذلك عام 1514، لكنها ظلت مستعصية على التحرير النهائي لما لها من القوات الاسبانية المتحصنة فيها بكل قوة، فتأخر تحريرها حتى سنة 1555م، على يد صالح رايس، الذي استطاع دخولها في 28 سبتمبر من السنة المذكورة، بعدما ألحق الهزيمة بالحامية الاسبانية وأجبرهم على الاستسلام⁽¹⁴⁾.

ولقد لفتت الأعمال التي كان يقوم بها الإخوة بربروسا أهل مدينة الجزائر الذين فرض عليهم الأسبان معاهدة مذلة، إثر استيلائهم على بجاية سنة 1510، فذهب سالم التومي بصفته شيخ مجلس الأعيان متوجها إلى بجاية لإعلان ولائه للقائد الاسباني " بيدرو نافارو" - Bedro Navaro - فطلب منه هذا الأخير دفع ضريبة باهظة وإطلاق سراح كل

العبيد المسيحيين الموجودين أسرى في يد سكان المدينة، وكذلك فرض بناء قلعة (حصن البنيون) على تلال الجزر المقابلة لمدينة الجزائر، وتقديم فروض الطاعة والولاء أمام الملك الأسباني فرديناند⁽¹⁵⁾.

نتيجة لهذه المعاهدة المذلة كان أهل الجزائر يتحينون الفرصة المناسبة للتحلل من تبعاتها، فوجدوا في الإخوة بربروسا المنقذ فأوفدوا عدة شخصيات بارزة منهم لإقناعهم بالقدوم لتخليصهم من مضايقة وظلم الأسبان وتهديم القلعة الجاثمة مقابل المدينة تراقبها.

فقبل عروج وخير الدين هذا الطلب ورأوا فيه فرصة للسيطرة على مدينة الجزائر الهامة والمناسبة، فأعد عروج لذلك حملة اختلفت الروايات في قوامها من الجند والسفن، وذلك سنة 1516، وهناك من ذكر بأنها تكونت من 16 سفينة صغيرة، تحمل على متنها 500 جندي، وعتاد حربيا، وهناك حوالي 800 جندي قدموا عن طريق البر، مع عدد ممن يساندتهم من أهل جيجل ومن استطاعوا ضمهم إلى صفوفهم⁽¹⁶⁾.

وعند قربه من الجزائر اختار السيطرة على شرشال أولا، وكانت تحت سيطرة حسن قاره، ثم دخل مدينة الجزائر، وحاول التخلص من الحصن المقابل لها بمن فيه من الجند الأسبان لكنه لم يفلح في ذلك لضعف عتاده العسكري، فحاول البعض من أعيان المدينة التخلص من الأتراك، لكن عروج قتل الفتنة في مهدها بقتل شيخ المدينة سالم التومي، فتمت له السيطرة على الجزائر، فاستقر بها وقضى على المتمردين عليه فيها وأمسك بزمامها بدء من سنة 1516⁽¹⁷⁾.

وبعدها حاول عروج مد نفوذه لبقية المدن، فاستولى على مليانة والمدينة ثم تنس، ول استولى على قلعة بني راشد، وترك فيها حامية تركية تقدر بحوالي 200 جندي⁽¹⁸⁾ وعندما استنجد به أهل تلمسان، للتخلص من السلطان أبو حمو الثاني المقتصب لعرش ابن أخيه أحمد الثاني بدعم من الأسبان.

فوجد عروج في ذلك فرصة لتوسيع رقعة دولته الناشئة وزحف بقواته نحو تلمسان،

فواجهه أبو حو الثاني الزياني على رأس جيشه للقاءه، ودارت بينهما معركة انتهت بهزيمة أبو حو الزياني وفرازه، فدخلت قوات عروج تلمسان، وأخرجت السلطان المسجون سجنه وأعلن عن ضم تلمسان إلى الجزائر⁽¹⁹⁾، ورغم هذا النصر كان عروج يدرك أن سيطرته على المدينة ستكون صعبة لبعدها عن الجزائر، ولهذا وضع الحامية السابق ذكرها بقلعة بني راشد على الطريق الرابط بين الجزائر وتلمسان.

بعدها توجهت أنظاره إلى وهران وشدد الحصار عليها، فأثر ذلك على الأسبان، مما جعلهم يتجاوزون مع استنجد أبو حو الثاني الفار من تلمسان بهم، فسارعوا في تقديم الدعم للسلطان الزياني، وأوعزوا إلى حاكم وهران دي قومريز - De Gomarez - بتجهيز حملة ضد تلمسان من أجل استعادتها لحليفهم، فبدأ بقلعة بني راشد خاصة وأن الطريق بينها وبين تلمسان تعد سهلة وقريبة نوعا ما، وهي التي تحمي ظهر عروج، وبذلك قطعوا منبع المدد القادم منها لعروج وجنده، وأمنوا ظهورهم كذلك، وفرض عليها حصار انتهى بتقتيل الحامية العثمانية بالقلعة، ثم تم الزحف على تلمسان من طرف القوات الأسبانية وأبو حو ومناصريه، فلما رأى أهل تلمسان ذلك تخلوا عن عروج وفتحوا أبواب المدينة للغزاة فدخلوها، أما عروج ومن معه فقد احتموا بقلعة المشوار وكانوا حوالي 1500 رجل تقريبا، ودافعوا ببسالة عن جدران تلمسان ما يقرب 26 يوما، إلى أن انته ما عندهم من متونة غذائية وعسكرية ووافق ذلك يوم العيد الصغير - عيد الفطر -، فقرر عروج الانسحاب في الساعات الأولى من الليل، وفي وادي المالح قرب جبل بني موسى غرب عين تموشنت نشبت معركة ضارية بين عروج ومطارديه من الأسبان انتهت باستشهاد عروج ومن معه من الجنود في شهر ماي 1518م، ولقد قام الأسبان بزج رأسه وحمله إلى اسبانيا والطواف به في شوارع مدنهم الرئيسية⁽²⁰⁾.

وهكذا فإن العمل الذي قام به عروج يعد مرحلة مهمة للاستقرار العثماني بالجزائر، خاصة وأنه ركز أقدامهم في بعض المدن الساحلية خاصة جيجل والجزائر، اللتان ستشكلان قاعدة انطلاق وحماية للجنود الأتراك الذين استقروا بالجزائر، وعلى الرغم من أن استشهاد عروج يعد خسارة كبيرة للأتراك، إلا أنه أعطى الفرصة لبروز أخيه خير الدين.

3- تولي خير الدين قيادة الأتراك وتثبيت الوجود العثماني بالجزائر:

كان استشهاد عروج قد صدم خير الدين، لأنه وجد نفسه في موقف صعب للغاية نتيجة تشابك الظروف وعدم استقرار الأوضاع، حيث كان يخشى ثورة المناطق المجاورة للجزائر - المدينة - عليه، خاصة قبيلة سالم التومي التي كانت تتحين الفرصة المناسبة للانتقام من العثمانيين بطردهم عن الجزائر.

ونتيجة لهذه الحالة ظهر لخير الدين أن يجمع طائفة من أعيان مدينة الجزائر وأهل الرأي والمشورة، وأخبرهم بعزمه على الارتحال من بلدهم والعودة إلى الإسفار في البحر، فأبى عليه أهل الجزائر ما قصد من فراقهم، فعرض عليهم فكرة إلحاق الجزائر بالسلطنة العثمانية للتقوي بها والالتجاء إليها عند الحاجة، فأرسل خير الدين سفيرا في هذا الشأن إلى الأستانة فرضي السلطان سليم الأول بضم الجزائر إلى مملكته وجعل خير الدين حاكما عليها وأمدّه بجند فيه عدة آلاف من رجال الحرب⁽²¹⁾.

وأول ما واجهه هو طلب أعضاء مجلس الدفاع تبعيته ملكا على الجزائر لكن خير الدين رفض هذا الطلب، لأنه أدرك أن هذا سيجعله تحت ضغط هؤلاء الأعضاء في المجلس، فتصرف بدهاء وذكاء، حتى يتمكن من وضع الخيارات في يده، ويتصرف وفق ما يراه مناسبا للوضع الذي هو فيه، وإثر إلحاق أهل الجزائر ألحوا عليه بضرورة البقاء، خاصة أعضاء مجلس المدينة وأعيانها وعلى رأسهم المفتي تقرر ما يلي:

- بقاء خير الدين ليس مطلبا ينحصر في أعضاء مجلس الأعيان بل هو مطلب جماهيري.

- ذهاب خير الدين يعتبر تقصيرا في الواجب وتحليا عن المسؤولية وعدم مراعاة شعور مواطنين هم في أمس الحاجة إلى بقاءه.

- اعتبار خير الدين ابن الجزائر وليس لها غيره ولذلك فمصلحة الجزائر قبل مصلحة اسطنبول.

- بقاء خير الدين في الجزائر واجب يمليه عليه الشرع⁽²²⁾.

هكذا إذن قاد التصرف الذكي لخير الدين لإظهار مدى تمسك أهل مدينة الجزائر به

قائدا ومدافعا عن مدينتهم من جهة، واستجابتهم للشروط والخطوات التي طلب منهم القيام بها من جهة أخرى، وأهمها الارتباط بالدولة العثمانية، لشعوره بضرورة بقاءه في خدمة السلطان العثماني، ولإدراكه بحجم المخاطر المحدقة بالجزائر من مختلف الجهات، حيث كانت العديد من القوى تتحين الفرص للانقضاض على الجزائر.

وبالفعل فقد بينت الحوادث والظروف التي وجهها خير الدين بعد وفاة أخيه عروج بأنه صار في وضع لا يحسد عليه، إذ كان أهل تنس وشرشال والجزائر والقبائل في كوكو الذي بقي على ولائه لصاحب تلمسان المخلوع يسعون جميعهم للإفلات من قبضة القراصنة، فألهمت خير الدين عبقريته بربط مصيره بمصير الإمبراطورية العثمانية، ولو اعتمد على نفسه فقط لخر تحت ضربات أعدائه الكثيرين أما إذا دعم نفسه بالباب العالي فإنه يحظى بمكانة مرموقة ويتمتع بسند عسكري ومالي من شأنه أن يعينه على تحقيق مطامحه الكبرى، لذلك لم يتوان في التعبير عن ولائه للسلطان سليم الأول الذي منحه لقب الباشا وعينه أمير الأمراء (بيلر باي)، بل إن القسطنطينية مدته بألفي رجل مجهزين بالمدافع ثم أوفدت إليه أربعة آلاف من المتطوعين ممن يتمتعون بامتيازات الانكشارية⁽²³⁾.

كان هذا العرض مفاجئة سارة للسلطان سليم الذي لم يتردد في قبولها لأنه يضع تحت تصرفه دون عناء أو كلفة كبيرة شواطئ البحر الأبيض المتوسط، وامتن كثيرا لاتصال خير الدين به فأرسل إليه بعض المعدات العسكرية فضلا عن ذلك أرسل إليه براية الإمارة وألفين أو ثلاثة من العساكر وأصدر فرمان يقضي بإرسال الجنود اللازمة إليه من الأناضول⁽²⁴⁾.

وهكذا فقد أصبح إقليم الجزائر أول إقليم في شمال إفريقيا تحت السيادة العثمانية، نتيجة حماية السلطان سليم الأول الرسمية للجزائر، فتعزز نفوذ خير الدين وقوي موقعه ضد الأسباب من جهة والقوى المتسابقة على استعاد نفوذها المفقود خاصة بني زيان والحفصيين من جهة أخرى، وهكذا تكونت إيالة الجزائر تحت إمارة خير الدين وبمباركة السلطان العثماني الذي منحه لقب الباشا وأمير البحر وأجزل له في المنح، فارتبط مصيرها بها وتعاون أهل البلاد مع القادة الجدد فاعترفوا بالسلطان حاميا لهم واعترف هو بالسلطة

المحلية الناشئة وتعاون الجميع على بناء الدولة وطردها الحاميات الإسبانية.

وبلغ هذا المدد خير الدين في الوقت المناسب لمواجهة أخطار كبيرة، من ذلك مؤامرة دبرها سكان مدينة الجزائر وعدد من القبائل أغرقها في الدماء، وهجمة اسبانية جديدة بقيادة هيغو دي مونكدا - Moncada - كان مآلها الخسران الفادح سنة 1519م، بفعل التحصينات غير رغم هذا الانتصار إلا أن خير الدين واجه قوة عسكرية من قبل رجال القبائل العربية والبربرية، فسلطين تونس وهم آخر العائلة الحفصية كانوا يحكمون أجزاء من مقاطعة الجهة الشرقية، فوقع تحالف بينهم أدت لإلحاق الهزيمة بخير الدين من طرف رجال قبائل إمارة كوكو حيث سيطر ابن القاضي على الجزائر وأجبر الأتراك على الخروج منها والاعتصام بجيجل خلال السنوات 1520 - 1525⁽²⁵⁾.

كانت الظروف التي خلف فيها خير الدين عروج، تتمثل في أن الجزائر صارت محل طمع لدى العديد من الأطراف من حفصيين وزيانيين وأسبان، وحتى من دويلات المغرب الأقصى، زيادة عن القوى الأوروبية وبعض القوى المحلية، وأمام هذا الواقع كان على خير الدين السير على نفس خطى أخاه عروج، مستغلا خبرته ودرايته فتحمل المسؤولية بحزم.

وخلال تلك الفترة التي ترك فيها خير الدين الجزائر والتي قدرها البعض بسبع سنوات، أقامت جيوش ابن القاضي في مدينة الجزائر، وبدأوا يرتكبون الأخطاء ويشيرون الفوضى في اغتصاب الغنائم وغيرها، وبدأ السكان يشعرون بالأسف على فراق خير الدين⁽²⁶⁾.

وبالمقابل فإن خير الدين استغل تلك المدة في إعادة بناء قواته من جديد في منطقة نفوذه، فعاد للبحر ثانية للغنم من سفن أعدائه المارة هناك، وسيطر على القل سنة 1521، ثم عنابة 1522، وقسنطينة، وتحالف مع شيخ بني عباس عدو ابن القاضي، وعاد إلى مدينة الجزائر مدعما بقوة حليفه، وفي سنة 1525 نزل بدلس، ومنها إلى وادي سبيو، وخاض معركة مع القبائل انتصر فيها، مما أدى إلى اغتيال ابن القاضي من طرف أتباعه، وتفرقت

جموعه، فسهل ذلك رجوع خير الدين لمدينة الجزائر⁽²⁷⁾.

وبعد أن تمكن خير الدين من استرداد مدينة الجزائر وتطهيرها من المناوئين له، اتجه نظره صوب قلعة البنيون الرابضة قبالة المدينة تراقبها وتعسها، وتسخرها لخدمة الأسباب، فكان من الضرورة لخير الدين إزاحة هذه الشوكة الجاثمة على صدر هذه المدينة.

ولما عزم خير الدين على فتحه لم يجد من البارود ما يقوم بذلك، فجلب ذلك من جربة، واشترى المدافع الكافية بضرب الحصن، ثم حصره بالمدافع وبدأ في ضربه، فبدأ رد من في الحصن، ثم ركب بعض الجند القوارب وهجموا على الحصن من كل ناحية فتم لهم الاستيلاء عليه والقضاء على من فيه وأخذ الغنائم من أسرى ومدافع، وتم هدم الحصن في ماي 1529⁽²⁸⁾.

بعدها تفرغ خير الدين لتنظيم دولته من النواحي الإدارية والعسكرية، والاجتماعية والاقتصادية مستعينا بخبرته، ومساعدة الأعيان ورجاله، فاتخذ مدينة الجزائر مركزا للحكومة، وعاصمة سياسية واقتصادية بفضل موقعها الهام، وهي جديرة بذلك لأنها مرسى في وسط القطر المسمى عليها، وموقعها الجغرافي كفيل لها بالرئاسة والأولوية على غيرها من البلدان، وهذا ما سيجعلها تكتسب مكانة بين الدول التي تتعامل مع بعضها في حوض البحر المتوسط، حيث اكتسبت الجزائر الهيبة والمناعة والقوة التي جعلتها تفرض على الغير تقدير الدور الذي تقوم به، وجعلها بداية من عهد خير الدين مهابة الجانب، وبذلك أصبحت جبهة متقدمة في الصراع بين الشرق والغرب.

4- الخاتمة:

يمكننا تلخيص جهود خير الدين بعد أن استطاع القيام بعدد من الخطوات مهدت لتكوين نواة لدولة ناشئة منطلقها ومركزها مدينة الجزائر، وستتسع شيئا فشيئا على العهود اللاحقة لتشمل كل القطر الجزائري.

فخير الدين قد اهتم بالجيش وشكل منه قوة دفاعية بحرية بالدرجة الأولى، وكذلك له سندا من الجيش البري استطاع فيه المزج - ولو لمرحلة - بين من كان معه من الأتراك

والمطوعين من الأهالي والأندلسيين، ولقد أظهر هذا الجيش قدرات دفاعية كبيرة، أبرزت مدى التطور والتقدم الذي حازه، مما مكّنه من التصدي للعديد من الحملات التي شنت على الجزائر من مختلف الجهات، وأقام التحصينات حول المدن التي أصبحت تابعة له، كما أن عمل من أجل القضاء على مختلف التمردات التي واجهته داخليا، وتصدى للحملات الخارجية التي كانت من اسبانيا تستهدف مدينة الجزائر وقوتها الناشئة، وعمل على التخلص من الأسبان وتمكن من ذلك بإبعادهم من حصن البنيون سنة 1529.

أخذ خير الدين يتوسع على حساب الدولتين المجاورتين: دولة بني زيان غربا، وبني حفص شرقا، فقاد حملة على تلمسان كسب من خلالها اعتراف تلمسان بسيادة الجزائر عليها، والإبقاء على حامية بها.

بعد أن أكمل خير الدين هذه الجهود السابق ذكرها أضف لها تحقيقه انتصارا بحريا أندر من خلاله الأسباب بأن الجزائر صارت تمتلك أسطولا بإمكانه مهاجمتهم حتى في عقر دارهم، وذلك من خلال مهاجمته جزر البليار وذلك سنة 1530.

وبعد هذه الجهود استنجد السلطان العثماني سليمان القانوني بخير الدين ليعينه على رأس الأسطول العثماني فغادر خير الدين الجزائر وترك خلفا له حسن أغا وذلك سنة 1533.

فجهود خير الدين حددت للجزائر ولو بصفة مؤقتة حدودها الجغرافية وإطارها السكاني البشري، وأعطتها القوة الدفاعية التي تستطيع من خلالها صد أعدائها، وأكسبتها هيئة ستجعلها في منعة تمكنها من مواجهة من يريد السيطرة عليها.

- الهوامش:

1- مؤلف مجهول، سيرة المجاهد خير الدين بربروس في الجزائر، تحقيق وتقديم: عبد الله حمادي، الجزائر، دار القصة، 2009، ص5.

- وهناك رواية أخرى تذكر أنه ولد سنة 1474م، أي بعد عام من ولادة أخيه عروج، فهو الابن الثالث من أبناء الجندي العثماني يعقوب بن يوسف الألباني المرباط بجزيرة مدلي عندما انتزعا السلطان محمد الثاني العثماني من إيطاليا سنة 862هـ / 1457م، وعندما بقي يعقوب في تلة الجزيرة مدة طويلة طلبوا من رئيسهم أن يكتب السلطان ويلتمس من الإذن في نكاح بنات أهل الذمة المقيّات بالجزيرة فأجابهم

بالموافقة فمن أراد أن يتزوج من العسكر فليتزوج بمن شاء ومن أبى من أهل الذمة يجبر على ذلك، وبناء على ذلك فقد تزوج يعقوب من امرأة اختلفت الكتابات في نسبها ف قيل بأنها مسيحية لأنها من بنات أهل الذمة إلا أن الزواج تم بإذن السلطان وفق الشريعة الإسلامية، ومن المؤرخين من يقول بأنها كانت سيدة مسلمة أندلسية كما ذكرنا أعلاه.

- وهناك من يذكر بأن خضر ولد سنة 871 هـ الموافق 1466م، انظر: عزيز سامح التر، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، تر: محمود علي عامر، ط1، لبنان، دار النهضة العربية، 1989، ص 26.

- بالنسبة لوفاته يذكر الدكتور مولاي بلحميسي بأنه توفي سنة 1546م وعمره بين 60 و70 سنة أو 80 سنة، وهناك من يقر بأن عمره عند وفاته كان 80 سنة قضى منها 30 سنة وهو على رأس مملكة الجزائر الجديدة، وهناك من يذكر بأنه وافاه الأجل في استانبول سنة 1543م/950هـ، وفي رواية أخرى في 4 جويلية 1545م، وهناك سنة 1546، ورواية أخرى ذكرت سنة 1548م وكان عمره حينها 63 سنة. أما سامح التر، فيذكر أنه توفي عن عمر يناهز 82 سنة .

انظر: سامح التر، المرجع السابق، ص 28.

2 - H.D. de Grammont, « Le Nom de Barberousse , dérive-t-il de baba -aroudj », Revue Africaine, V29, Année 1885, p226.

وكذلك:

- فاضل بيات، الدولة العثمانية في المجال العربي - دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرا مطلع العهد العثماني - أواسط القرن التاسع عشر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 529.

وأيضاً:

- أحمد توفيق المدني، حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا 1492-1792، ط1، الجزائر، دار البصائر، 2007، ص 142. ويذكر توفيق المدني أن بعض الروايات، تذكر أن أم الأخوة بربروس هي سيدة أندلسية. وهو أمر يبدو أنه مستبعدا نوعا ما.

- وجاء في كتاب سيرة المجاهد خير الدين بربروس، ص 6، أن زوجة يعقوب هي: « امرأة مسيحية يقال لها Catherine - كاترين -... وقد تزوج معها في مدينة بونافا - Bonava - وكانت آنذاك أرملة لأحد القساوسة اليونانيين»، ونعتقد أن هذا هو الرأي الأرجح في أصل أم خير الدين.

3- أحمد توفيق المدني، المرجع السابق، ص 144.

4- شارل أندري جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، تر: محمد مزالي، البشير بن سلامة، ط3، تونس، الدار التونسية للنشر، ج2، 1985، ص 326.

5- كورين شوفالييه، الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1510-1541، تر: جمال حمادنة، الجزائر،

- ديوان المطبوعات الجامعية، 1991، ص 24.
- 6- قيل هو الذي يجعل الرء غينا أو لاما، أو يجعل الصاد فاء، وقيل هو الذي يتحول لسانه عن السين إلى الثاء، وقيل هو الذي لا يتم رفع لسانه في الكلام وفيه ثقل أي ثقل اللسان بالكلام اللثة، للمزيد انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج 8، ص 448. وكذلك: المنجد في اللغة، ط 2، بيروت، دار المشرق، 1969، ص 24.
- 7- عبد الحميد بن أشنهو، دخول الأتراك العثمانيون إلى الجزائر، الجزائر، المطبعة الشعبية للجيش، 1972، ص 128.
- 8- جون ب. وولف، الجزائر وأوروبا 1500 - 1830، ترجمة: أبو القاسم سعد الله، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص - ص 35-36.
- 9- عزيز سامح التر، المرجع السابق، ص 45.
- 10- مؤلف مجهول، المصدر السابق، ص - ص 66-67.
- 11- عزيز سامح التر، المرجع السابق، ص 46.
- 12- منورقة جزيرة في البحر الأبيض المتوسط اسمها بالاسبانية - Minorca - وتبع حاليا لاسبانيا وتقع بجوار جزيرة أخرى تسمى مايوركا، وهما ضمن جزر أرخبيل جزر البليار المتكون من خمس جزر هي: منورقة، مايوركا، ويابسة أو ايزا، وفرمتيرة وقبريرة.
- 13- عزيز سامح التر، المرجع السابق، ص 46.
- 14- نفس المرجع، ص 195.
- 15- كورين شوفالييه، المرجع السابق، ص 20.
- 16- نفسه، ص 26.
- 17- شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ص 327..
- 18 - H.D. de Grammont, « Quel est le lieu de la mort d'aroudj barberousse ? », Revue Africaine, V22, Année 1878, p391.
- 19 - Ibidem
- 20 - H.D. de Grammont, Op.cit, pp393-395.
- وكذلك:
- عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ط 7، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ج 2، 1994، ص 223.
- وأیضا:
- علي آجقو، المغرب الأوسط من مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة، باتنة، منشورات باتنت، 2002/2003، ص - ص 18-20.

- 21- نور الدين عبد القادر، صفحات في تاريخ مدينة الجزائر، الجزائر، نشر كلية الآداب الجزائرية، 1965، ص 64.
- 22- علي آجقو، المرجع السابق، ص 29.
- 23- شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ص - ص 328-329.
- 24- مؤلف مجهول، المصدر السابق، ص - ص 105-106.
- 25- شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ص 329.
- 26- كورين شوفالييه، المرجع السابق، ص 46. وجاء ذكر المدة بسبع سنوات، انظر: نور الدين عبد القادر، المرجع السابق، ص 65.
- 27- شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ص 329.
- 28- مؤلف مجهول، المصدر السابق، ص 143.
- وكذلك:

Moulay Belhamissi, Alger La ville aux mille canons, Alger, Entreprise Nationale du livre, 1990, p13.

ثورة الشيخ عز الدين القسام في فلسطين سنة 1935م

بقلم
أ/ محمد عبد الرؤوف ثامر
قسم العلوم الإنسانية - جامعة الوادي - الجزائر



ملخص

تتناول هذه الدراسة حياة الشيخ عز الدين القسام وجهاده في فلسطين منذ عام 1921، ومدى تأثير ثورته سنة 1935 على مختلف القيادات الفلسطينية، وكذا رد فعل هذه القيادات على ثورته.

Resumé:

Cette étude traite la vie du cheikh Izz al-Din al-Qassam et son Djihad en Palestine depuis 1921. Cet étude aborde également l'impact de sa révolution de 1935 à travers les différents dirigeants palestiniens, ainsi que la réaction de ces dirigeants sur sa révolution.

مقدمة

عرفت فلسطين خلال عقد الثلاثينات عدة ثورات وانتفاضات شعبية ضد سياسة حكومة الانتداب البريطانية الداعمة للحركة الصهيونية، هذه الأخيرة التي تسعى لاسترداد أرض فلسطين على حد زعمهم، وإقامة الوطن القومي اليهودي على تلك الأرض.

لعل من ابرز تلك الثورات تلك التي قادها الشيخ عز الدين القسام سنة 1935، بعد قدومه إلى فلسطين سنة 1921، فارا من حكومة الانتداب الفرنسية التي حكمت عليه بالإعدام بسبب رفضه لوجودها في سوريا، ولما كانت روح الجهاد تتقد في ضميره لم يرض بالاستسلام بل أعلن الثورة من جديد في فلسطين.

سأخصص هذه الدراسة لهذه الثورة، من خلال ظروفها وأسبابها وأبعادها الفكرية

والإيديولوجية وآثارها على النضال الفلسطيني، مستعرضاً النقاط التالية:

- 1- التعريف بعز الدين القسام.
- 2- قدومه إلى فلسطين.
- 3- الإعداد للثورة.
- 4- إعلان الثورة.
- 5- موقف القيادة الفلسطينية من القسام وثورته.
- 6- الخاتمة.

أولاً: التعريف بعز الدين القسام: (المولد والنشأة):

هو عز الدين عبد القادر مصطفى يوسف محمد القسام ولد في جبلة قضاء مدينة اللاذقية السورية، سنة 1882⁽¹⁾، والده الشيخ عبد القادر مصطفى القسام من المشتغلين بالتصوف وعلوم الشريعة، وأمه حليلة قصاب «من آل نور الله الكرام حملة العلم ومصابيح الهدى في بلاد الشام»⁽²⁾. يتصل نسب الأسرة بالرسول الأعظم ﷺ⁽³⁾. نشأ في أسرة متدينة (آل القسام)، متخصصة في الفقه والشريعة⁽⁴⁾ متوسطة الحال، بعيدة عن زعامة الملاك الكبار ونفوذ العائلات التجارية، وكانت يتيمة مثالا نموذجيا للتناقض بين كبار الملاك والتجار⁽⁵⁾.

لما بلغ سن الرابعة عشر من عمره سنة 1896 غادر إلى القاهرة للدراسة والتكوين في الأزهر الشريف، وتتلذذ على يد الشيخ محمد عبده⁽⁶⁾.

وقد سمحت له فترة دراسته في الأزهر البالغة عشر سنوات⁽⁷⁾، بالأخذ من الثقافة المعاصرة له بدرجة كبيرة، وجذرت فيه التوجه الإسلامي الثوري.

وجد في دروس عصره، ما أبعده عن قيادة الأفندية والبكوات وأساليهم في النضال. وهي الدروس التي طبقها في جهاده في سوريا ولبنان⁽⁸⁾. ففي مصر عرف القسام الاستعمار الغربي البريطاني وجهاً لوجه، ورأى هجوم المفكرين المتغربين على الإسلام فكراً وحضارة وتاريخاً، وعاش بنفسه الصراع الدائر بين هؤلاء وبين المفكرين المسلمين، وفيها عرف عن الحركة الصهيونية وليدة الاستعمار الغربي وريسته⁽⁹⁾، وسمع عن تطلعاتها

وأطعمها بفلسطين⁽¹⁰⁾.

بعد أن أتم دراسته بالأزهر رجع إلى قريته سنة 1904م، وهو أشدّ اقتناعاً بأن الدور الذي يقوم به المسجد لا يجب أن يبقى محصوراً في أداء العبادات فقط، وأن رسالة إمام المسجد المحصورة في فروض الصلاة والصوم والحج والزكاة يعد استكاثرة⁽¹¹⁾، لا تخرج بالعالم الإسلامي من ظلماته ومشاكله المتعددة الجوانب. لذلك أخذ مكان والده في التدريس الذي لم يحصره في تحفيظ القرآن الكريم وتجويده، بل أخذ على عاتقه تدريس الأطفال والكبار الكتابة وقراءة العلوم الأخرى⁽¹²⁾.

ثانياً: قدومه إلى فلسطين :

تذكر بعض المصادر تواريخ مختلفة لقدم القسام إلى فلسطين، فقد ذكر عبد الوهاب الكيالي سنة 1921⁽¹³⁾ كما ذكرت بيان الحوت، وعادل حسن غنيم على أن سنة 1922⁽¹⁴⁾ هي السنة التي دخل فيها فلسطين، ولعل التاريخ الصحيح يقع قبل أواخر سنة 1920، بدليل أن الشيخ عز الدين قد وقّع على عريضة مقدّمة من وجهاء وشخصيات مدينة حيفا للمندوب السامي، تطالبه فيها بتعيين الحاج أمين الحسيني مفتياً للقدس، والعريضة مؤرخة في الخامس من أبريل عام 1921م، وكتب فوق اسم القسام وظيفته وهي «مدرس»، فإذا علمنا أنه تولى وظيفة التدريس بعد شهور من دخوله فلسطين فإنه يكون من الأرجح أن التاريخ الأدق هو قبل نهاية 1920⁽¹⁵⁾.

استقر في مدينة حيفا حيث يذكر المؤرخون أن استقراره فيها يعود للخصوصيات التالية:

حيفا المدينة الجميلة الواقعة على شاطئ البحر المتوسط، وذات الخليج البحري الهام، كانت من ناحية المواصلات تتصل عن طريق البحر، بمدن لبنان وسوريا، وسهولة اتصالها بباقي مدن فلسطين، كما أنه فتح أمامها الحياة الحديثة فصارت مرسى كبيراً للسفن، ونمت تجارتها مع دمشق غيرها من المدن الهامة⁽¹⁶⁾.

وكانت الميزة المهمة للمدينة بعدها عن نفوذ وصراع العائلات الكبرى في فلسطين الحسيني، النشاشيبي⁽¹⁷⁾. هذا الصراع الذي أضر كثيراً بمسيرة الحركة الوطنية الفلسطينية

وأعاق اتحادها في وجه الانتداب البريطاني والحركة الصهيونية. وقد ارتبط عمله في حيفا بوظائف التعليم في مدرسة البرج الإسلامية والإمامة والخطابة في مسجد الاستقلال، وريادة جمعية الشبان المسلمين، ووظيفة المأذون الشرعي. وهناك بدأ يعمل لتكوين تنظيمه الجهادي. ومنها احتك بالمجتمع معلماً ومرشداً وموجّهاً لكل من التقى بهم وداعياً إلى مجاهدة البريطانيين أولاً، وللتمكن من الوقوف في وجه الحركة الصهيونية، وبذلك يمكن اعتبار القسام رمزا للوعي والثورة والجهاد.

ثالثاً: الإعداد للثورة:

القسام رمز للوعي:

لم يكن القسام طوال مراحل نضاله مجرد مقاتل صلب وعنيد فحسب، بل كان أيضاً مفكراً واعياً يتمتع برؤية ناضجة وواضحة على المستوى الاجتماعي والمستوى السياسي، حيث خاض نضالاً مستمراً قبل أن يخرج للقتال. واعتقد القسام أن «الموجات الشعبية العاطفية العربية لن تضع حداً للعدوان المنظم على فلسطين»؛ فوضع مخططاً للعمل يعتمد على الأسس التالية:

- 1 - بريطانيا أصل الداء، وهي عدوة العرب والإسلام.
- 2 - الحركة الصهيونية وليدة الاستعمار البريطاني: «فبريطانيا الرأس، والصهيونية الذنب، وإذا قطع الرأس فلن يبقى للذنب أي أثر. ومن مسؤوليات المجاهدين منع بيع الأراضي لليهود.
- 3 - الزعامات السياسية ليست على مستوى قيادة المعركة، فلا الأحزاب العائلية ولا الأوقاف بقادرة على إدارة دفة الصراع.
- 4 - الثورة الشعبية المنظمة هي السبيل لمنع قيام دولة اليهود.
- 5 - يجب تعبئة الشعب عن طريق خطباء المساجد، وتدريب القادرين على حمل السلاح.

ولعلمه أن الثورة يجب أن تشمل كل فلسطين، لا شهاها فحسب؛ حاول القسام أن يقنع الحاج أمين بتعيينه واعظاً عاماً متنقلاً ليستطيع الاتصال مع سائر طبقات الشعب في المدن والقرى ومضارب البدو للإعداد للثورة، غير أن الحاج أمين اعتذر له قائلاً: إننا نعمل لحل

القضية سياسياً⁽¹⁸⁾.

القسام رمز للجهاد:

من الصعب طرح مفهوم الجهاد، والوعي إلا من خلال علاقة جدلية بين الاثنين، وبذلك كان من الصعب علينا أن نتحدث عن الوعي والثورة منفصلين. كان القسام عالماً مؤمناً لا يفتر من ترديد آيات الجهاد والآيات التي تدعو للنضال والتضحية، وداعياً الناس كما يقول ديفيد هيرست في كتابه (البندقية وغصن الزيتون) إلى (محاكاة أبطال الإسلام في عهوده الأولى)، ويضيف هيرست (وأخذ يبحث في كل مكان يذهب إليه وعلى وجه الخصوص داخل المساجد عن حواريين له بين الرجال الوريثين الذين يخشون الله). بدأ القسام في تقدير الموقف ومسح المنطقة التي سينطلق منها وكانت هذه المنطقة هي شمال فلسطين، حيث الظروف الموضوعية أكثر نضجاً رغم إيماننا أن الاقتصاد على شمال فلسطين فقط كان نقطة ضعف، جعلت من السهل على العدو تطبيق الحركة عسكرياً بعد ذلك⁽¹⁹⁾.

ففي إطار التهيئة النفسية للثورة والجهاد خرج الشيخ القسام إلى قرى حيفا وجنين،⁽²⁰⁾ وبعد ذلك أخذ في تنظيم الأفراد أو الطلائع السرية الأولى للتنظيم. وكان الفرد من هؤلاء يخضع لفترة من المراقبة

التنظيم السري لجماعة القسام:

من الراجح أن عصابة القسام السرية بدأت تنسج خيوطها الأساسية في عام 1925م، كما تذكر أغلب المصادر، ولكن العصابة لم تبدأ عملها العسكري بالتدريب على السلاح والقيام بعمليات جهادية إلا بعد عام 1929⁽²¹⁾.

وكان الأسلوب الذي اتبعه القسام في تنظيم الأفراد يعتمد على مراقبته للمصلين وهو يخطب على المنبر، ثم يدعو بعد الصلاة من يتوسم به الخير لزيارته، وتكرر الزيارات حتى يقنعه بالعمل لإنقاذ فلسطين ضمن مجموعات سرية لا تزيد عن خمسة أنفار⁽²²⁾، ثم اتسعت هذه المجموعات لتضم (9) أنفار⁽²³⁾، وكان يشرف على الحلقة الواحدة نقيب يتولى القيادة والتوجيه⁽²⁴⁾، يقتني العضو من أعضائها السلاح على حسابه الخاص، وأن يتبرع بشيء قدر مستطاعه لهذه العصابة⁽²⁵⁾. ويقول إبراهيم الشيخ خليل أحد أفراد العصابة

نقلا عن "بيان نويض الحوت": «بأن المال للثورة كان له مصدران؛ مصدر الاشتراك الشهري وكان جيدا، ومصدر التبرع التطوعي. ويأتي التبرع من أصدقاء القسام الذين كان الكثير منهم في وضع مالي جيد، فكان منهم المزارع الكبير والتاجر والمقاول، وهؤلاء كثيرا ما كانوا يتبرعون بأرباحهم بعد اكتفاء عائلاتهم. وبالإضافة إلى هذا كان المال يأتي أيضا تبرعا من بعض الأثرياء الوطنيين عن طريق الأصدقاء أيضا» (26).

ولما كانت الحركة الوطنية تنتهج طريقا رسمته الإدارة البريطانية وتقوم بالمطالبة بالحقوق بأساليب سميت بالطرق الشرعية أو المشروعة، كان لابد من منهج جديد في الجهاد، يعتمد على السرية ودقة اختيار الأنصار، فليس كل من أبدى حماسا للجهاد صالحا للانضمام إلى عضوية التنظيم، فكان القسام يصر على صفات وأخلاق في الرجل تؤهله أن يكون في تنظيم محاط بأعداء مكرين ولعل أهمها:

- الاستعداد للطاعة والرغبة في التضحية في سبيل الله .

- لا تتاح العضوية لأحد إلا بعد التجربة والمراقبة (27).

- يضاف إلى هذه الشروط ما يتعلق بالجانب المالي وقد ذكر سابقا

وإذا استعرضنا الخلفية الاجتماعية لأفراد عصابة القسام الجهادية وحصيلتهم الثقافية والعلمية فإننا سنجد عدة مزايا انفردت بها العصابة جعلتها أقدر من غيرها من الأحزاب والأطر السياسية الموجودة في فلسطين آنذاك، على مخاطبة الغالبية العظمى من الشعب الفلسطيني باللغة المفهومة والواضحة، وبالتالي سنجدها الأكثر قدرة على استقطاب تعاطف الجماهير وحبها ومشاركتها في العمل (28).

وعلى خلاف أجنحة الحركة الوطنية الأخرى كان تنظيم القسام أول تنظيم فلسطيني يستقطب الفلاحين الفقراء والبدو (29). ومما يؤكد على هذا الاتجاه أن القيادة الأولى لحركة القسام التي تم تشكيلها سنة 1928 كانت من العمال والفلاحين (30)، والمهم بعد كل هذا أن تنظيم القسام استمر في عمله سرا ولم يكتشف أمره إلا سنة 1935.

أما عن هيكلية التنظيم فهي كما يلي: يتكون التنظيم من خمس مجموعات وهي:

المجموعة الأولى: تعنى بالتدريب العسكري ثم القيام بالعمليات الجهادية يشرف عليها

ضابط تركي يدعى جلادت.

المجموعة الثانية: تعمل للإعداد للثورة ونشر الوعي بين الناس وتشرح أخطار المرحلة الراهنة على البلاد ويتولى قيادتها حسين حمادة.

المجموعة الثالثة: خاصة بشراء الأسلحة والذخائر يشرف عليها حسن البايير يساعده الشيخ نمر السعيد .

المجموعة الرابعة: مجموعة سياسية مهمتها الاتصال بالسياسيين العرب والفلسطينيين توكل للشيخ محمود سالم المخزومي .

المجموعة الخامسة : خاصة بالاستخبارات ومراقبة خطط الإنجليز واليهود كلف بها الشيخ ناجي أبو زيد⁽³¹⁾.

رابعاً: إعلان الثورة:

على الرغم من الآثار التي أحدثتها ثورة البراق لدى الفلسطينيين عامة، والقساميين خاصة بأن طلب من القسام الانتقال من مرحلة الكلام إلى مرحلة العمل⁽³²⁾، غير أن القسام كان قد اهتم بتدريب المجاهدين والسعي لتسليحهم دون المشاركة في الهبة بدعوى أن البرنامج التوعوي لحركته لم ينتشر بشكل يضمن النجاح في هذه الهبة⁽³³⁾.

باستكمال التهيئة للجهاد وإعداد المقاتلين، ابتدأت عصبة القسام تنفيذ عمليات فدائية موجهة ضد المستوطنات اليهودية عن طريق إعداد كائنات والهجوم على أفراد محددين ومستوطنات معينة، بهدف دفع اليهود في الخارج لوقف هجرتهم إلى فلسطين ووقف التبرع للحركة الصهيونية وذلك في الفترة من 1931 إلى 1932⁽³⁴⁾، لعل أهم العمليات الفدائية، تلك العملية الجريئة التي نفذت في مستوطنة نهلال، وقد أثارت هذه العملية البريطانيين واليهود وأفقدتهم صوابهم، ففي ليلة 22 / 12 / 1932م انفجرت قنبلة في منزل في مستوطنة نهلال أدت إلى مقتل يهوديين وجرح اثنين آخرين⁽³⁵⁾.

وتأتي أهمية حادثة نهلال لقيمة المستوطنة عند اليهود، حيث اعتبرها وايزمان مستعمرة ذات قيمة سياحية كبيرة⁽³⁶⁾، ومن تطور القدرة القتالية لدى عصبة القسام ثانياً، حيث استطاع العصبة القسامية صناعة القنابل التي بها فجرت المستعمرة⁽³⁷⁾.

وبالنظر لقسوة التحقيق وتشديد الرقابة اضطر القسم إلى توقيف العمليات إلى غاية

1935.

الخروج إلى الجهاد العلني :

قيل الكثير حول خروج القسم، قيل انه مجابهة انتحارية مع البوليس، قيل انه قرار خاطئ لأنه قبل الأوان، فالمتفق عليه كان من المفروض أن يتم بعد ستة أشهر من حدوثه⁽³⁸⁾، وعليه يمكن تلخيص أهم دوافع إعلان الثورة بما يلي:

1 - ازدياد الهجرة اليهودية واتساع مساحة الأراضي التي استولى عليها اليهود. وفي ذلك يشير المندوب السامي البريطاني قبل نهاية 1935 إلى وزارة المستعمرات يقول: "إن خمس القرويين قد أصبحوا بالفعل دون أراض يملكونها، كما أن عدد العمال العاطلين في المدن أخذ في الازدياد"⁽³⁹⁾

2 - وصول الحركة الوطنية الفلسطينية إلى حالة يرثى لها من الخلافات والمهاترات الحزبية، وبالذات بين أنصار المفتي الحاج أمين الحسيني، وأنصار راغب النشاشيبي⁽⁴⁰⁾، ولم يكن بعد أحداث 1932 والاضطرابات التي حصلت فيها أي نضالات تذكر، وقد وصف عجاج نويهض وضع الحركة الوطنية قبل ثورة القسم في مقال نشره في 5 / 1 / 1936 نقلا عن كتاب حمودة سميج فقال فيها: «إن نار القومية ظلت ستين طويلتين هاجعة، راقدة راكدة، مسلمة، مستسلمة للغاصب المحتل، تتلهى بالقشور والأعراض، وتدار بيد صاحب السلطان كما تدار الكرة بيد اللاعب، حتى أقسم القسم يمينه هو وإخوانه، وتقلد سلاحه ولقي وجهه ربه في يعبد»⁽⁴¹⁾.

3 - خشي القسم من اعتقاله أو اعتقال النخبة الصالحة من إخوانه بعد أن رأى شدة ملاحظة الإنجليز له ومراقبتهم لتحركاته. يقول إبراهيم الشيخ خليل نقلا عن كتاب حسن شراب مؤكداً هذا السبب:

«في أوائل 1935 رأى القائد أن المستعمر يراقب تحركات القسميين مراقبة دقيقة، وكان القائد يتحسس بأن المستعمر سيعتقل النخبة الصالحة من إخوانه ويفسد جميع مخططات الثورة قبل أن تظهر للمواطنين، وكان يرى الخروج للجبال والطواف بالقرى، وحث

المواطنين على شراء السلاح والاستعداد للثورة»⁽⁴²⁾.

4 - تهريب الأسلحة لليهود: وكان هذا العامل من اشد العوامل تأثيراً وتحفيزاً على إعلان الثورة، فقد تم اكتشاف عملية تهريب ضخمة للأسلحة الحديثة⁽⁴³⁾، مرسله لليهود عن طريق ميناء يافا، وكان هذا بتاريخ 16 / 10 / 1935، وقد أجمعت المصادر التاريخية على كون هذا الحادث من أقوى دوافع ثورة القسام⁽⁴⁴⁾.

وبينما كان السياسيون الفلسطينيون يكشفون عن مواقفهم المتساهلة الهزيلة نحو الحكومة حيث تشكلت لجنة موحدة للأحزاب في 21 / 10 / 1935، ضمت رؤساء الأحزاب. وقابلت لجنة الأحزاب المندوب السامي وطالبته بسحب الأسلحة من المستوطنات اليهودية، ومواصلة التحقيق للقبض على المهرين وشركائهم، واتخاذ التدابير اللازمة لمنع إدخال السلاح في المستقبل، بالإضافة إلى إنشاء حاميات عربية لحراسة السواحل، ووقفت الأحزاب عند حد هذه المطالب وبقيت تنتظر رد المندوب السامي البريطاني عليها. وقد شنت الصحافة اليهودية حملة على هذه المطالب، واقترحت على الحكومة وضع حد للتحرك العربي الجديد. إلا أن ائتلاف الأحزاب وكل هذا التحرك العربي الذي أربع اليهود لم يسفر سوى عن طلب مهين تقدمت به اللجنة من المندوب السامي بالسماح لها بإعلان الإضراب في فلسطين في 26 / 10 / 1935. ولكن المندوب رفض الطلب لتوسع الهوة بين الجماهير الغاضبة وبين الزعامات المستكنة، فزادت حراجة مواقف الأحزاب أمام الجماهير بعد الرفض البريطاني للإضراب⁽⁴⁵⁾.

وجد الشيخ عز الدين القسام في حادثة التهريب وما حصل من غضب جماهيري عام، الفرصة الملائمة لإعلان الثورة ضد الإنجليز، وحين طرح الشيخ موضوع إعلان الثورة على أصدقائه المقربين أمثال رشيد الحاج إبراهيم، كان ردهم انه من الأفضل انتظار رد المندوب السامي على مطالب الأحزاب العربية بالنسبة لاكتشاف الأسلحة في يافا، إلا أن الشيخ رأى ضرورة عدم فقدان هذه الفرصة وانه يجب القيام فوراً بما من شأنه زعزعة الإنجليز واليهود سوية⁽⁴⁶⁾، وقد خرج في خريف 1935⁽⁴⁷⁾، وقد أرسل الشيخ القسام رسالة إلى الحاج أمين الحسيني بواسطة محمود سالم المخزومي قال له فيها: «الأمور لا

تطابق، واليهود يتسلحون، وقد أصبح الجهاد فرض وإعلانه فرض، وأنا سأقوم بإعلان الجهاد. وأنت عليك كرئيس للمجلس الإسلامي الأعلى وحسب إمكانياتك وميزانية الأوقاف أن تمدنا بثمان الأسلحة»⁽⁴⁸⁾. ويذكر أبو إبراهيم الكبير نقلاً عن كتاب عبد الله الطنطاوي: «أن جواب المفتي معروف.. لم يحن الوقت - بعد - لإعلان الجهاد»⁽⁴⁹⁾، وحرص الشيخ القسام على الاتصال بالحاج أمين الحسيني كي لا يتحدث الناس، ولا يترك فرصة للشيطان فيتسلل إلى نفوس الناس فيزعم لهم أننا قصرنا في الاتصال بالقيادة وزعماء الشعب، وعلماء الدين، وأنها أردنا أن نستأثر بالجهاد ونجعله حكراً علينا⁽⁵⁰⁾، ويذكر حمودة سميح نقلاً عن البدوي أن الحاج أمين أرسل مبلغاً من المال للقسام، دون أن يبادر إلى إعلان الثورة في منطقة الوسط حيث كان نفوذه القوي⁽⁵¹⁾. أما عدد الذين خرجوا معه فمختلف فيه غير أن الأكيد أنه ليس أقل من عشرة فيكتفي عجاج نويهض بذكر عشرة فقط ويصل حمودة سميح إلى العدد ستة عشر⁽⁵²⁾. وهنا لابد من التساؤل عن قلة العدد هل لعجز من الشيخ في جلب الأنصار أم الخروج كان مفاجئاً، ولكون حركة القسام سرية جداً فلم نجد تفسيراً لهذا الأمر من الوثائق المتاحة لدينا.

وصل الشيخ القسام وصحبه إلى خربة الشيخ زيد⁽⁵³⁾، في التاسع عشر من نوفمبر 1935⁽⁵⁴⁾ وقد وصل إليها بعد رحلة شاقة ومتعبة لما شابها من حذر وترقب وتخوف من البوليس البريطاني الذي اكتشف أمر العصبة القسامية وبدأ يلاحقها ومقتفياً أثرها، وفي فجر العشرين من نوفمبر وصلت القوات البريطانية إلى يعبد وبعد صلاة الفجر من نفس اليوم انتقلت العصبة إلى أحراج يعبد وبادرت بإطلاق النار باتجاه فصيل من الشرطة، وكان ظن الشيخ أن هذا فصيل منفرد، ولكن تبين أنه فصيل متقدم كشاف للطريق أمام قوة هائلة من الشرطة، ومع بداية إطلاق النار استطاعت الشرطة تحديد موقع إطلاق النار، فقامت بمحاصرة المكان وبدأت المعركة بينها وبين المجاهدين. وفي الساعة السادسة صباحاً تجول الكابتن «رايس» (نائب مدير الشرطة) مع أحد أفراد المخابرات في الشمال فوق المنطقة داخل طائرة، وأعطوا الإشارات حول مكان المجاهدين.

وحين عرف الشيخ عز الدين القسام أن أفراد الشرطة يقتربون من مواقعهم أعطى

لإتباعه أمرين:

- أ - عدم الخيانة حتى لا يكون دم الخائن مباحاً.
 ب - عدم إطلاق النار بأي شكل من الأشكال على أفراد الشرطة العرب بل إطلاق النار باتجاه الإنجليز⁽⁵⁵⁾.

اتخذت المعركة بين الطرفين شكل عراك متقل، وساعدت كثافة الأشجار على تنقل أفراد الجماعة من موقع إلى آخر واستمرت حتى الساعة العاشرة صباحاً. وكان الشيخ عز الدين القسام من الفعّالين في القتال، فقد حارب ببندقية ومسدس بالتناوب، في الوقت الذي كانت شفتاه تتفوهان بالدعاء. ورغم المقاومة الباسلة التي أبدّاها القسام ورفاقه، فقد كانت نتيجة المعركة استشهاده واثان من رفاقه المجاهدين وهما: الشيخ يوسف الزياوي وعطيفة المصري⁽⁵⁶⁾.

بعد انتهاء المعركة، تمهد قائد قوات البوليس مدير بوليس نابلس «فتسجيرالد» إهانة جثة الشهيد القسام، ويقال انه داس على رقبته ويقال أيضاً أن احد الشرطة العرب ويدعي ميخائيل أبو الزلف، شتم القسام، والشهداء الآخرين وقال هذا جزاؤكم يا كلاب.
 وقد أسفرت المعركة عن النتائج التالية :

قتل من الإنجليز الشرطي «ج. ر. س موت»، بعد إصابته بالرئة. وجرح شرطي آخر جاء لمساعدة «موت» بعد أن أصيب، ويدعي هذا الشرطي فرانك ريد وقد كانت إصابته في يده.

أما بالنسبة للمجاهدين فبالإضافة للشهداء الخمسة، فقد أصيب الشيخ نمر السعدي بثلاث رصاصات اثنتان كانتا في قلبه مما أدى إلى تدهور حالته.

وبعد هذه الأحداث لابد من الإشارة إلى أمور هامة ميزت كفاح عز الدين القسام، تتمثل في مواقف القيادة الفلسطينية من القسام وثورته.

خامساً: موقف القيادة الفلسطينية من القسام وثورته :

أثار وجود القسام في فلسطين مسألة العلاقة مع الحركة الوطنية إجمالاً ومع الحاج أمين الحسيني خصوصاً. لعدة اعتبارات، لكون الحسيني رئيس المجلس الإسلامي الأعلى،

والقسام إماما بمسجد الاستقلال، وكذا مسألة العمل المسلح الذي طرحه القسام على الحسيني. ولكون الحسيني أصبح يمثل محور جذب لجل قيادات الحركة الوطنية، ولكونه يمثل أكبر الأسر الفلسطينية تأثيرا على الحياة العامة في فلسطين، لذلك كان لابد من التركيز في هذا البحث على موقف لحسيني من القسام وثورته مع الإشارة إلى بعض المواقف الأخرى، ولعل ما جعل القيادات السياسية تدعي ارتباط تنظيم القسام بها هو نبأ استشهاده والدور البطولي الذي قام به لأنهم لم يفكروا فيما قام به القسام من حركة جهادية، ولأنهم كانوا يظنون أن ليس في الميدان احد ينهج غير نهجهم⁽⁵⁷⁾.

يبدو من العريضة التي رفعت من قبل وجهاء حيفا للمندوب السامي سنة 1921، مطالبه بتعيين الحاج أمين الحسيني مفتيا للقدس، أن الشيخ القسام وهو أحد الموقعين عليها كان على معرفة بالحاج أمين الحسيني. كما أن حضور المفتي لاحتفالات ختام السنة الدراسية في مدرسة البرج الإسلامية دور في تعزيز العلاقة بينهما⁽⁵⁸⁾.

يذهب إميل الغوري إلى حد أن الحاج أمين كان متعاوناً ومتفقاً مع القسام على بدأ تنظيم حركته، وأنه أمدّه بالمال باستمرار عن طريق الشيخ كامل القصاب، وتمكينا للقسام من العمل، وتسهيلاً لمهمته، فقد عينه الحاج أمين مدرسا في جامع الاستقلال، ولم يقدم القسام على ثورته إلا بعد الاتفاق مع المفتي⁽⁵⁹⁾. ويذهب الغوري إلى أكثر من ذلك حين يقول أن التنظيم السري تأسس في القدس بزعامة عبد القادر الحسيني أعطيت له الأوامر من طرف المفتي بضرورة التصادم مع بريطانيا⁽⁶⁰⁾. كما أن الباحث اليهودي بوراث يذهب إلى أن المفتي أيد القسام ولو جزئياً، بشرط الحد الذي لا يتحدى فيه الانتداب⁽⁶¹⁾.

أما الرأي المعارض لنظر الغوري فيمثلّه صبحي ياسين، الذي يقول: "أن القسام أرسل عام 1935 احد إخوانه محمود سالم إلى الحاج أمين ليعلمه عن عزمه القيام بثورة في فلسطين، وتم الاتصال بواسطة الشيخ موسى العزراوي، احد أعوان المفتي، واعلمه عن رغبة القسام وهي أن يشرع الحاج أمين في الإعداد للثورة في الجنوب، حيث يعد هو العدة في شأها. فأجاب الحاج... أن الوقت لم يحن بعد لمثل هذا العمل، وان الجهود السياسية التي تبذل تكفي لحصول عرب فلسطين على حقوقهم"⁽⁶²⁾.

وبعد عرض الرأيين يمكن ملاحظة الآتي :

من الخطأ اعتداد أدلة الغوري على اعتبار أن الحسيني ليس بحاجة إلى شهادة جديدة للتدليل على خطئه الإصلاحي التقليدي، وعدم مراهنته على الثورة المسلحة، كخيار استراتيجي في النضال ضد الانتداب البريطاني والصهيونية، لأن تجربة الرجل كلها من عام 1920 إلى عام 1936 هي دليل نموذجي على ذلك⁽⁶³⁾.

أليس إصرار الغوري على حسن علاقة القسم بالحسيني وإن كنا لا ننفي ذلك (حسن العلاقة)، هو تعويض ما نقص من تجربة المفتي، بتجربة ليس له شرف المساهمة أو دعمها؟ كما أن الغوري قام بمصادرة التنظيم السري القسمي ونسبه إلى الشهيد عبد القادر الحسيني كقائد جيش الجهاد المقدس عام 1937 والمعروف أن هذا التنظيم تأسس في عام 1947⁽⁶⁴⁾.

بناء على تقرير من أحد المخبرين في حيفا مرفوع للوكالة اليهودية في القدس، فهناك من حاول فعلاً تأسيس منظمة عسكرية تختلف عن منظمة القسم، وقام إميل الغوري وجمال الحسيني بزيارة لحيفا من أجل تدعيم هذه المنظمة وتأسيسها تحت شعار الكشفة وذلك في 1934⁽⁶⁵⁾، وإذا اعتمدنا هذا التقرير فمنظمة القسم تأسست قبل هذا التاريخ وكانت قد قامت بعمليات استشهادية منذ 1931.

لم تكن ردة فعل الحاج أمين ولا بقية الأحزاب لحادث تهريب الأسلحة مشابهة لردة فعل القسم، فبينما قرر القسم تفجير الثورة اكتفت الأحزاب بالاجتماع مع المندوب السامي وطلب الإضراب فقط، وعندما لم توافق سلطات الاحتلال قرر حزب الاستقلال القيام بالإضراب لوحده مع العلم أنه كان خارج الإئتلاف الذي التقى بالمندوب السامي، وما كان من بقية الأحزاب إلا المعارضة وعدم تأييد حزب الاستقلال.

وبعد الاستشهاد، لم يثر الحادث الحزب العربي ولا الحاج أمين الحسيني بالشكل المتوقع فيما لو كان القسم عضواً في الحزب أو لو كان المفتي موافقاً على ثورته. وقد امتنع المفتي حتى عن إرسال برقية تعزية في الشهيد، ولم يشارك في الجنازة، كما أن الحزب العربي لم يمتنع عن الاجتماع بالمندوب السامي بعد الحادثة بأيام قليلة.

وقد انتقد أكرم زعير هذا الموقف فكتب في جريدة الجامعة الإسلامية موجها اللوم للأحزاب التي ستتقابل مع المندوب السامي وتكرر المطالب ولكن دون جدوى، ووجه لهم سؤالاً: "ماذا ستقولون لجناب المندوب عن حادثة استشهاد القسام...؟ ثم طالبهم بمصارحة المندوب بشعور الأمة وتلمسها للخطر " كما سأل القادة: " لماذا وقفت الأمة في موضوع استشهاد القسام في صف ووقفتم في صف آخر؟ لماذا لم تمشوا في موكب تشييع الشهداء؟ وتساءل أين برقيات وكلمات السادة أمين الحسيني، وراغب النشاشيبي، وعوني عبد الهادي، وحسين الخالدي⁽⁶⁶⁾.

وبخصوص تعيين القسام مدرسا وخطيبا في مسجد الاستقلال بحيفا، فقد تم عن طريق الجمعية الإسلامية في مدينة حيفا وهي التي تشرف عن أوقاف المدينة بصورة مستقلة عن أوقاف القدس⁽⁶⁷⁾. ونقلا عن كتاب حمودة سميح انه لدى مراجعة وثائق المجلس الإسلامي الأعلى والمحفوظة في أرشيف قسم إحياء التراث الإسلامي في القدس، يتبين ضعف علاقة الحاج أمين بإنشاء وإدارة المسجد مما ينفي أن يكون هو الذي عين القسام في الوظيفة⁽⁶⁸⁾.

وعما تجدر الإشارة إليه أن القسام رحب بالاكشاف المتأخر لحزب الاستقلال والذي يرى أن التناقض الرئيسي هو بين الحركة الوطنية والانتداب البريطاني، لان هذا الاكتشاف قرب الاستقلاليين من المقولة القسامية في العشرينات "بريطانيا رأس الداء والبلاء" والثابت تاريخياً أن حزب الاستقلال حصر نفسه في مهمة فكرية واحدة وهي توجيه الأنظار ودفع الحركة الوطنية إلى الخطر الرئيسي وهو الانتداب البريطاني⁽⁶⁹⁾.

سادسا : الخاتمة

يمكن حصر نتائج الدراسة في النقاط التالي:

- 1- القسام جسد معنى القومية العربية على أرض الواقع من خلال نقله الجهاد من سوريا إلى فلسطين، مؤكدا على روح التعاون والاتحاد بين سوريا وفلسطين غيرها من أقطار بلاد الشام.
- 2- القسام أحيأ روح الجهاد، بالانطلاق من المسجد وتربية الشباب على هذه الروح الجهادية، من خلال دروسه وخطبه التي ألقاها في مسجد الاستقلال.

- 3- اعتمد القسام على طابع السرية في تحركاته، وهذه صفة تتميز بها مختلف الحركات الثورية في بداية النشأة.
 - 4- حاول القسام توثيق علاقاته بأكبر القيادات الفلسطينية لدعم ثورته، والوصول إلى هدفه وهو تحرير البلاد.
 - 5- أحدثت ثورته واستشهاده فيما بعد شعورا بخيبة الأمل لدى كثير من الفلسطينيين، كما أخرجت عديد القيادات السياسية الفلسطينية، مما دفعها فيما بعد إلى دعم الثورة الفلسطينية الكبرى سنة 1936-1939.
 - 6- على الرغم من محاولة بعض الأحزاب تبني القسام وثورته إلا أن الثابت هو عدم انتهاء القسام على أي من تلك الأحزاب.
- = الهوامش:**

- (1) محسن محمد صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد 1917-1948، ط2، كبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ص 231.
- (2) حمودة سميح، الوعي والثورة، دراسة في حياة وجهاد الشيخ عز الدين القسام، المتوفر على الموقع: www.asnanaka.com/17.05.2009 [ملف وورد].
- (3) علي حسين خلف، تجربة الشيخ عز الدين القسام، دار ابن رشد للنشر والتوزيع، ط 1. عمان. 1984، ص 11.
- (4) صبحي ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين 1936-1939، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص 30.
- (5) علي حسين خلف، مرجع سابق، ص 10.
- (6) حمودة سميح، مرجع سابق.
- (7) يذكر علي حسين خلف إن مدة دراسته دامت ثماني سنوات لأنه نال شهادة الأهلية التي تتطلب هذا الحجم الزمني نفسه
- (8) علي حسين خلف، المرجع سابق، ص 13.
- (9) يذكر الباحث اليهودي يوشع بوراث أن القسام ربما وقع تحت تأثير رشيد رضا الذي أنشأ مدرسة خاصة به خارج الأزهر «مدرسة الجهاد»، لأن أفكاره وتطلعاته شبيهة إلى حد كبير برشيد رضا. وفي عام 1902 نشر رشيد رضا مقالات في مجلته «المنار» يحذر فيها من خطة الصهيونية الهادفة إلى إقامة دولة يهودية في فلسطين. ومن هذه المقالات وبسبب قرب القسام من رشيد رضا يمكن القول بمعرفته عن الصهيونية في

- مرحلة دراسته في الأزهر. يرجع إلى كتاب حمودة سميح، الوعي والثورة، دراسة في حياة وجهاد الشيخ عز الدين القسام، مرجع سابق
- (10) حمودة سميح، مرجع سابق .
- (11) محسن محمد صالح، التيار الإسلامي في فلسطين، مرجع سابق، ص 231.
- (12) نفسه.
- (13) عبد الوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1970، ص. 292.
- (14) بيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917-1948، ط3، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1986، ص. 319. ويرجع إلى كتاب عادل حسن غنيم، الحركة الوطنية الفلسطينية من 1917 إلى 1936، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974، ص. 294.
- (15) حمودة سميح، الوعي والثورة، مرجع سابق .
- (16) محمد محمد حسن شراب، عز الدين القسام، شيخ المجاهدين في فلسطين، دار القلم ط.1، دمشق، 2000، ص. 123 وما يليها .
- (17) حمودة سميح، مرجع سابق .
- (18) نفسه .
- (19) القضية الفلسطينية من منظور إسلامي www.jamaaway.org 2005/04/22
- (20) حمودة سميح، مرجع سابق .
- (21) نفسه .
- (22) ياسين صبحي، الثورة العربية الكبرى، في فلسطين، دار الكتاب العربي، بيروت 1967، ص 31.
- (23) حمودة سميح، مرجع سابق .
- (24) محمد محمد، حسن شراب، مرجع سابق، ص. 233.
- (25) عجاج نويهض، رجال من فلسطين، من بداية القرن حتى عام 1948، منشورات فلسطين المحتلة، ط.1، بيروت، 1981، ص 110.
- (26) بيان نويهض الحوت، القيادات، مرجع سابق، ص. 323.
- (27) محمد محمد حسن شراب، مرجع سابق، ص. 232-233.
- (28) حمودة سميح، مرجع سابق .
- (29) علي حسين خلف، مرجع سابق، ص. 53.
- (30) محمد محمد حسن شراب، مرجع سابق، ص. 237.
- (31) عبد الله الطنطاوي، الوادي الأحمر صفحات خالدة من سيرة الإمام عز الدين القسام، دار القلم، ط.1، دمشق، 2004، ص. 125-128.

- (32) حمود سميج، مرجع سابق .
- (33) نفسه.
- (34) نفسه .
- (35) صبحي ياسين، مرجع سابق، ص38.
- (36) بيان نويهض الحوت، القيادات، مرجع سابق، ص.ص. 324-325.
- (37) حمودة سميج، مرجع سابق.
- (38) نفسه، ص. 326.
- (39) محمد محمد حسن شراب، مرجع سابق، ص. 272 .
- (40) ناجي علوش، المقاومة العربية في فلسطين 1917-1948، مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، 1967، ص. 89 وما يليها .
- (41) حمودة سميج، مرجع سابق .
- (42) محمد محمد حسن شراب، مرجع سابق، ص. 271 .
- (43) السفينة «ليو بولد الثاني» والتي رست في ميناء يافا في 16 / أكتوبر 1935، والتي كانت تحمل بضاعة قيل أنها 537 برميلاً من الاسمنت، لم تكن في حقيقتها سوى إحدى الوسائل التي استعملها اليهود لتهريب السلاح إلى فلسطين. وتبين أثناء إزال الاسمنت البلجيكي !! المرسل من بلجيكا إلى المدعو أ. كاتان من تل أبيب، أن البراميل تحوي كمية قليلة من الاسمنت تشكل غطاء تمويهاً لآلاف المسدسات والبنادق، وعشرات الرشاشات والكميات الهائلة من الرصاص.
- (44) محمد محمد حسن شراب، مرجع سابق، ص. 272 .
- (45) حمودة سميج، مرجع سابق.
- (46) نفسه.
- (47) اختلفت المراجع التاريخية في تحديد تاريخ خروج القسام من حيفا في 12 / 11 / 1935، وفي 7 / 11 / 1935، وفي منتصف شهر أكتوبر .
- (48) حمودة سميج، مرجع سابق.
- (49) عبد الله الطنطاوي، الوادي الأحمر، مرجع سابق، ص. 165.
- (50) نفسه، ص. 166.
- (51) حمودة سميج، مرجع سابق .
- (52) ينظر عجاج نويهض، مرجع سابق، ص. 114. ويرجع أيضاً إلى حمودة سميج، مرجع سابق .
- (53) هكذا وردت في المراجع المشرقة ولعل المقصود بها عندنا قرية، وهي تقع في الجهة الشمالية لمنطقة يعبد
- (54) محمد محمد حسن شراب، مرجع سابق، ص. 293.

- (55) حمودة سميح، الوعي والثورة، مرجع سابق .
- (56) للإطلاع على أخبار المعركة يرجع إلى كتاب حمودة سميح، وكتاب محمد محمد حسن شراب .
- (57) محمد محمد حسن شراب، مرجع سابق، ص. 259.
- (58) حمودة سميح، الوعي والثورة، مرجع سابق .
- (59) إبراهيم أبو شقرا، الحاج أمين الحسيني، مرجع سابق، 220.
- (60) حمودة سميح، مرجع سابق .
- (61) Porathe ,the Palestine e Arab national mouvement 1929-1939, London 1977, p 138
- (62) صبحي ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين، مرجع سابق، ص. 32.
- (63) علي حسين خلف، مرجع سابق، ص. 61.
- (64) نفسه، ص. 62.
- (65) حمودة سميح، مرجع سابق .
- (66) نفسه .
- (67) علي حسين خلف، مرجع سابق، ص. 47.
- (68) حمودة سميح، مرجع سابق، و يرجع إلى نص رسالة المجلس الإسلامي الأعلى (وثيقة حول تأسيس جامع الاستقلال) إلى حضرة رئيس لجنة عمارة جامع الاستقلال المؤرخة في 20 سبتمبر 1923، ويرجع أيضا إلى نص رسالة الجمعية الإسلامية بحيفا حول نفس المسألة إلى المجلس الإسلامي الأعلى في الملحق رقم 14-13-12-11
- (69) علي حسين خلف، مرجع سابق، ص. 44.

Revue des Recherches et des Etudes

Périodique académique, semi annuelle, savante, international, émis par
l'université d'EL-Oued
ISSN 1112 - 4958

